

# *PROSOPON*

*Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne*

Nr 2/2011

# PROSOPON

*Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne*

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

**Rada Naukowa | Scientific Council:**

**Przewodniczący / Chairman:** Akademik Ella Libanowa

Prof. nzw. dr hab. Zdzisław Nowakowski, prof. RNDr. Lev Bukovský, DrSc, prof. Ing. Renata Hotova, Dr.

**Członkowie | Members:**

Prof. prof. Jewgenij Babosov, Olga Balakierowa, Olga Budak, Michal Bochín, Olga Březinová, Robert Burcher, Pedro Ortega-Campos, Paweł Czarnecki, Sławomir Czepielewski, Władimir Czuzikow, Pavol Dancák, Nadijeżdza Deeva, Eva Dolinská, Rudolf Dupkala, Marcel F. Fresco, Vasil Gluchman, Maria-Luisa Guerra, Józef Frańś, Dieter Grey, Tomáš Jablonský, Mariusz Jędrzejko, Tatiana Jefimienko, Dietmar Jahnke, Radek Jurčik, 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, Abdumalik I. Nysanbajew, David Pellauer, Henryk Piłuś, Kazimierz Rajchel, Jurii Reznik, Michail Romaniuk, Władimir Sudakow, Wojciech Słomski, Frantisek Smahel, Marek Storoška, Stanislav Stolárik, Helen Suzane, Maciej Tanaś, Alex Tiapkin, Zachraij Wernalij, Patrick Vignol, Luciana Vigne, Eugeniusz Zablocki, Igor Zahara, Jan Zubelewicz, Juraj Žiak, Marek Żmijewski

**Lista recenzentów | List of reviewers:**

Prof. prof. Jan Balbus, Bronisław Burlikowski, Janusz Czerny, Sergiej Gawrow, Dieter Grey, Janusz Gudowski, Tomasz Jakówick, Tamara Jakowuk, Mariusz Jędrzejko, Stefan Konstariczak, Andrzej Misiołek, Wanda Rusiecka, Ireneusz Świtala, Lucyna Wiśniewska-Rutkowska

**Kolegium Redakcyjne | Editorial boards:**

Dr Ivan Balaž, Dr Juraj Žiak, Mgr. Viktor Šmejkal, Dr Dariusz Pater, Dr Jerzy Chorążuk, 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 Sirojć**

**Sekretarz redakcji / Assistant editor:**

**dr hab. Remigiusz Rzyziński**

**Redaktorzy tematyczni | Section Editors:**

Prof. nzw. dr hab. Bronisław Burlikowski, burlikowski@vizja.pl  
Prof. nzw. dr hab. Henryk Piłuś, pilus@vizja.pl  
Dr hab. Remigiusz Rzyziński, remigiuszryzinski@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 Žiak – język angielski i słowacki, ziak.juraj@gmail.com  
Dr Ivan Balaž – 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  
Dr Marin Łączek – język angielski  
Mgr Marcin Szawiel – język polski, marcin.szawiel@wp.pl

**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:**

**Wyższa Szkoła Informatyki, Zarządzania i Administracji w Warszawie, Meksykańska 6, 03-948 Warszawa**

**Printed in Poland © Copyright by Wyższa Szkoła Informatyki, Zarządzania i Administracji w Warszawie**

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**

**ISSN 1730 – 0266**

# Spis treści

Евгений М. Бабосов.....	7
<b>Наука и христианство: возможности диалога и сотрудничества</b> <i>Science and Christianity: opportunities of dialogue and cooperation</i>	
Rudolf Dupkala .....	17
<b>Filozofia dziejów G.W.F. Hegla i jej echa w poglądach Ł. Štúra</b> <i>G.W.F. Hegel's philosophy of history of and its echoes in Ł. Štúr's views</i>	
Anna Wawrzonkiewicz-Słomska.....	29
<b>Co to jest prawda?</b> <i>What is truth?</i>	
Remigiusz Rzyziński.....	39
<b>Kobiety według Freuda</b> <i>Women according to Freud</i>	
David Kwiatkowski.....	49
<b>Personalizm jako model teoretyczny w ujęciu Wojciecha Słomskiego</b> <i>Personalism as a theoretical model in Wojciech Słomski's perspective</i>	
Heinz Pascher.....	67
<b>Brentano i Husserl w sporze o świadomość</b> <i>Brentano and Husserl on controversy about consciousness</i>	
Andrzej Korczak .....	75
<b>Methodological innovations in religious studies of Mircea Eliade</b>	
Janusz Czerny .....	97
<b>Kategoria walki w znaczeniu nauki</b> <i>Fighting category in science meaning</i>	
Евгений Мельников, Ирина Михеева .....	101
<b>Идеология и идеологическая коммуникация как предмет современных философско-политических исследований: историко-семантический и структурно-функциональный аспекты</b> <i>Ideology and Ideological Communication as a Subject of Modern Philosophical and Political studies: Historical Perspectives, Structural and Semantical Aspects</i>	

Надежда В. Вандышева-Ребро .....	111
<b>Философско-идеологические особенности современного реализма</b> <i>Philosophical-ideological features of modern realism</i>	
Wojciech Słomski .....	121
<b>Metody w szkole XXI wieku</b> <i>Methods in the XXIst century school</i>	
Зоя В. Никонова.....	141
<b>Условия и технологии развития методологической компетентности научно-педагогических работников в послевузовском образовании</b> <i>Conditions and development technologist of methodological competence of scientific pedagogical workers in studying special courses of post-graduate education</i>	
Антон Ю. Переломов .....	149
<b>Социальные медиа как новый жанр журналистики в современном обществе</b> <i>Social media as a new genre of journalism in modern society</i>	
Andrzej Jasiński.....	159
<b>Praca socjalna. Wyzwanie czy obowiązek?</b> <i>Social – work. Challenge or duty?</i>	
Mariusz Ciszek .....	165
<b>Teoretyczne podstawy bezpieczeństwa państwa</b> <i>The theoretical basis of the national security</i>	
Rafał Grupa.....	175
<b>Biografistyka jako źródło poznania współczesnej Europy</b> <i>Biographical writings as a source for understanding contemporary Europe</i>	
Michał Sekrecki .....	181
<b>Dydaktyka szkoły wyższej. Wybrane problemy, red. Ulrich Schrade, Warszawa 2010, 112 s.</b>	
Maria Januszewska-Warych.....	191
<b>Isaiah Berlin, Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie, red. Henry Hardy, Poznań 2004, 240 s.</b>	
Łukasz Moniuszko.....	197
<b>Wiesław Mysłək, Etyka zawodowa, Olsztyn 2010, 255 s.</b>	

Mariusz Ciszek.....	205
<b>Stefan Konstańczak, <i>Wybrane zagadnienia ekofilozofii</i>, Słupsk 2005, 209 s.</b>	
Patryk Petrus.....	209
<b>Wojciech Słomski, <i>Szkoła jak instytucja wychowawcza</i>, Warszawa 2011, 190 s.</b>	
<b>INFORMACJA DLA AUTORÓW .....</b>	<b>213</b>



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 7-15]

---

Евгений М. Бабосов

### **Наука и христианство: возможности диалога и сотрудничества**

### **Science and Christianity: opportunities of dialogue and cooperation**

**Keywords:** *science, philosophy*

В современной социологии считается общепризнанным утверждение согласно которому в классических трудах выдающегося немецкого социолога Макса Вебера обоснован вывод о возникновении европейского рационализма и духа капитализма из протестантского миропонимания. Столь же общепризнанным считается вывод другого выдающегося американского социолога второй половины XX века Роберта Мертона о решающей роли пуританской версии протестантизма в становлении науки Нового времени. Однако задолго до социологических трактовок генезиса рационализма, это направление творческой мыслительной деятельности получило блистательное философское обоснование в системах Декарта, Лейбница и Гегеля. Точно так же, раньше, чем появились социологические обоснования Вебером и Мертоном возникновения рационализма и науки из лона Христианской религии выдающийся русский православный философ Николай Бердяев, неустанно проповедовавший «идеал цельного знания», сформулировал вывод, согласно которому «именно христианство расчистило почву для развития научного естествознания и техники». Основным препятствием для запоздалого формулирования такого вывода,

по его убеждению, было наследие инквизиции с ее недоверием к любой научной истине, реально или мнимо противоречащей догматам Божественного откровения.

Если мы примем во внимание не только доводы М. Вебера и Р. Мертона, но и философские размышления Н. Бердяева о взаимоотношении между научным знанием и христианской верой, то диалог науки и христианства должен быть само собой разумеющимся деловым сотрудничеством. Однако в реальной исторической действительности все оказалось гораздо сложнее. На протяжении нескольких столетий в широком диапазоне сходств и различий между христианством и наукой формируются различные возможности и грани их диалога. На первоначальном этапе формирования науки Нового времени, когда высказываемые некоторыми выдающимися учеными концепции пришли в противоречие с библейской картиной мира, стараниями католической инквизиции диалог церкви и науки приобрел антагонистический характер, а значительная часть ученых (Г. Галилей, Дж. Бруно и др.) подверглась репрессиям. Еще более трагический характер приобрел антагонистический вариант диалога во времена господства большевистского государственного атеизма, когда репрессивные гонения на церковнослужителей приобрели не индивидуализированный, но массовый характер. Оба эти вида диалога, к счастью, ушли в небытие. Но судьба мстит за греховные ошибки, и в конце 70-х годов XX века на торжественном заседании, организованном папской академией наук в связи со 100-летием со дня рождения А. Эйнштейна, папа римский Иоанн Павел II в присутствии множества кардиналов, членов академии и дипломатического корпуса вынужден был признать, что Галилей, как и Эйнштейн, представляет собой целую эпоху в развитии науки, но вместе с тем «вынес много страданий (разумеется, от инквизиции – Е.Б.) и поэтому призвал theologов основательно изучить казус Галилея и признав ошибки..., рассеять недоверие; чьими бы они ни были, рассеять недоверие, которое вызывало дело во многих умах по отношению к плодотворному согласию между наукой и верой»<sup>1</sup>. Как видим, у римского первосвященника были серьезные основания приносить перед научным сообществом серьезные извинения.

---

<sup>1</sup> Е.М. Бабосов, *Философия науки и культуры*, Минск 2006, с. 131.



С учетом всего сказанного существенно иной представляется картина развертывания диалога христианства с наукой в Русской православной церкви. Здесь следует выделить в качестве приоритетных два исторически важных момента.

Первый из них заключается в том, что в отличие от Западной Европы институционализация науки в России начала осуществляться не в условиях развития капитализма и того, что М. Вебер «назвал «духом капитализма» с его извечным стремлением к максимизации прибыли и жесткой конкуренцией, а до развития капитализма. Создание Российской академии наук, явившееся первым шагом институционализации науки в стране, было осуществлено по распоряжению Петра Первого 8 февраля 1724 года, всего на 62 года позднее, чем в Англии, и в предкапиталистическую эпоху, когда были еще сильны устои феодализма и патриархального образа жизни, не знавшего острой конкуренции. Это и предопределило более спокойный и гармоничный характер диалога церкви с наукой. К тому же и М.В. Ломоносов и Д.И. Менделеев, и И.П. Павлов, как и многие другие российские ученые, были глубоко верующими людьми, и это не могло не сказаться на характере диалога науки с религией.

Второй своеобразный сюжет развертывания диалога с наукой приверженцами православия состоит в том, что ни один крупный естествоиспытатель за свои научные изыскания не был осужден, а тем более – репрессирован православной церковью. Это обстоятельство оказало существенное влияние на характер и содержание взаимодействия православия с наукой. Воплощая особенности данного взаимодействия в своей философско-теоретической доктрине, выдающийся религиозный философ Н.А. Бердяев провозглашал: «Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием», поэтому «истина веры не зависит от науки, но наука этим не унижается»<sup>2</sup>. Задача в процессе взаимодействия этих двух сфер духовного постижения мира, по его утверждению, заключается совсем не в том, чтобы взаимно ограничить область знания и веры, допустив их лишь в известной пропорции», а в том, чтобы утвердить «беспредельность знания,

---

<sup>2</sup> Н.А. Бердяев, *Философия свободы. Смысл творчества*, М. 1989, с. 62.

беспредельность веры и полное отсутствие взаимного их ограничения»<sup>3</sup>. Поэтому научное знание, как бы глубоко оно ни проникало в тайны и закономерности природы, с точки зрения Бердяева, не в состоянии заменить религиозную веру. «Но и вера не может заменить знания. Нельзя верой решать вопросов физики и химии, политической экономии и истории, нельзя текстами св. писания возражать против выводов науки»<sup>4</sup>. Только их сотрудничество, основанное на взаимном уважении и взаимодоверии открывает безграничные горизонты творчества, которое, по утверждению этого философа, обладает первичностью в отношении природного и человеческого бытия и возводит человека к постижению бытия божественно опять таки открывая пути взаимодействия науки и религии, их обоюдного сотрудничества.

Названная тенденция к сближению истин науки с истинами христианства находит воплощение в сформулированной в социальной доктрине Русской православной церкви концепции «сотрудничества церкви и государства в нынешний исторический период», в которой к важнейшим областям обоюдного сотрудничества, взаимной поддержке и взаимной ответственности, как там подчеркнуто, отнесена «наука, включая гуманитарные исследования»<sup>5</sup>. В процессе такого «сотрудничества» необходимо обеспечить «возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями». Эти две сферы, имеющие различный характер, подчеркивается в данном документе, «могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой»<sup>6</sup>. Именно в таком ключе союзнической соработанности осуществляется действующая Программа сотрудничества Национальной Академии наук Беларуси и Белорусской православной церкви. Основные направления этого сотрудничества можно свести к следующему.

Принципиальные установки, на которых зиждется данное сотрудничество, могут быть изложены в следующих пунктах.

---

<sup>3</sup> Ibidem, с. 66.

<sup>4</sup> Ibidem, с. 43.

<sup>5</sup> *Основы социальной концепции Русской православной церкви*, М. ИБ ОВЦС. 2000, № 8, с. 31.

<sup>6</sup> Ibidem, с. 69.

**Первое.** Наука и христианство, в том числе и православия имеют различные цели, задачи, системы доказательств, но не являются принципиально враждебными друг другу.

**Второе.** Религия и наука по самой своей природе диалогичны, ибо первая из них имеет своей целью общение человека с Богом, а вторая – общение человека с миром, т. е. с миром природы и с другими людьми – социальным миром.

**Третье.** Наука и религия являются различными формами веры, поскольку без веры ни та, ни другая существовать и функционировать не могут. Выдающийся преобразователь научной картины мира А. Эйнштейн был убежден в том, что «вера в существование внешнего мира, независимого от воспринимающего субъекта, лежит в основе всего естествознания. Но так как чувственное восприятие дает информацию об этом внешнем мире, или о «физической реальности» опосредованно, мы можем охватить последнюю только путем рассуждений<sup>7</sup>. А из этого следует, что вера – это не только прерогатива религии как ее центральная мировоззренческая позиция и психологическая установка, но и неотъемлемая принадлежность науки как позиция миропостигающего разума. Молодые люди приходят в науку, потому что еще на школьной скамье верят в научные авторитеты и добываемые ими истины, верят в возможность науки проникать в тайны мироздания, верят, что и они способны внести свою лепту в развитие научных знаний. К тому же не следует забывать, что вера (в смысле доверия) есть в своем роде высшее испытание моральной силы, подлинный критерий единства во всех глубоких отношениях человека не только к Богу, но и к другому человеку, в том числе к человеку науки, претворяющему веру в науку в достоверное научное знание. Другое дело, что вопрос о возможности постижения (познаваемости) мира решается наукой и религией двумя различными способами веры: в первом случае мы имеем дело в научной верой, обоснованной логическими и экспериментальными доказательствами, а во второй – с религиозной верой, базирующейся на убежденности в существовании недоказуемого. Поэтому научная истина не может служить ни доказательством, ни опровержением Бога, точно также и религиозная истина не может опровергнуть науку.

---

<sup>7</sup> А. Эйнштейн, *Собрание научных трудов*, М. 1966. Т. 4, с. 136.

**Четвертое.** Религия, равно как и наука, имеет свои постулаты (бытие Бога, бессмертие души), особую цель (духовно-нравственное совершенствование личности), свои критерии в различении истины от заблуждения и в соответствии с богооткровенной истиной создает картину мира, а тем самым в своей структурной архитектонике не столь уже значительно отличается от науки. И в этом смысле, по мере своего прогрессивного развития и вхождения во все более глубокие тайны и истины бытия умопостигаемого мира, наука все более становится союзницей религии. Но в этом обоюдном стремлении к истинному пониманию мира и человека религия постигает абсолютную, вечную, Богооткровенную истину. Которая не изменяется от века, наука же добывает истины относительные: то, что было истиной вчера, перестает быть истиной сегодня, а завтра может быть, а чаще всего и бывает, заменено новой истиной. Хранимая в Церкви истина не может по самому своему существу стать другой, более современной. Божественное откровение делает ее вечной, неизменяемой во времени. Сотрудничество науки и христианства как раз и предполагает поиск возможностей сопоставления этих истин на путях взаимопонимания, а не ассимиляции или подавления.

**Пятое.** Отдаляясь от христианских ценностей, наука становится бездуховной, а ее применение способно утратить нравственные, гуманистические ориентиры и превратиться из служителя человека в силу, направленную против него. Возникшее на основе усвоения Апокалипсиса предупреждение о конечной катастрофе, если люди не отрекутся от своих заблуждений, которое прозвучит: «Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть» (св. Каллист Катафигиат), получает в конце XX – начале XXI веков немало подтверждений. Достаточно вспомнить атомную бомбардировку американцами Хиросимы и Нагасаки, несравненно более разрушительные смертоносные возможности современного ракетно-ядерного оружия, возникшие благодаря необдуманному применению научных технологий глобальные проблемы, прежде всею экологическую, ставшие возможными вследствие забвения христианских ценностей, прежде всего таких, как воздержание и ответственность. Поэтому только совместными усилиями науки и религии все эти и многие другие проблемы, могут быть решены в интересах человека и человечества.

**Шестое.** Наука, базирующаяся на принципах рационализма,, за последние три столетия в своем развитии сконструировала три типа рациональности. Первый из них, всесторонне развитый и примененный Галилеем. Ньютоном и другими классиками естествознания XVII-XVIII веков – классическая рациональность – истолковывал пространство и время как абсолютные и неизменные вместилища, в рамках которых движутся материальные тела и сам человек, сотворенные Всевышним, а физический мир предстает как объективный, независимый от человека и противопоставлений ему. Второй тип рациональности – неклассическая рациональность, базирующаяся на квантовомеханическом дуализме и теории относительности, трактует окружающий мир и человека в нем как наблюдателя – в понятиях дополнительности. Наконец, третий тип рациональности, возникший и развивающийся в конце XX – начале XXI веков – постнеклассическая рациональность утверждает человекомерность мира. Человек, как и во времена Античной Греции, становится мерой всех вещей и событий в мире, которые в сущности своей необратимы и протекают в режиме "стрелы времени" (термин, введенный в современную науку создателем синергетики, лауреатом Нобелевской премии, лидером Брюссельской школы исследования нестабильных систем, иностранным членом Российской и Белорусской академий наук Ильей Романовичем Пригожиным, предки которого происходят из Беларуси, из Могилевской губернии). Но ведь не в научной терминологии, а в форме библейской картины сотворения мира «стрела времени» впервые получила воплощение в первой книге Бытия, где предельно четко аргументировано положение о начале всех времен, о том, что «вначале было слово». Библейское время движется как стрела, летящая от сотворения мира к светопреставлению. Здесь же сформулирован вывод и о человекомерности мира, сотворенного Богом. А это дает возможность еще с одной стороны аргументировать тезис о сближении христианской картины мира и научной картины мира, складывающейся на рубеже XX – XXI веков. Разумеется, проводить параллели и сопоставления научной и религиозной картины мира следует с предельной осторожностью, так как они базируются на различных мировоззренческих основаниях. Тем не менее, надлежит принимать во внимание и тот факт, что сторонники православной доктрины христианства, равно как и теологи других христианских конфессий,

склонны утверждать, что созданную И. Пригожиным новую физику необратимых процессов, воплощенную в образе «стрелы времени» приводит «человеческий разум за пределы эмпирического физического мира» и направляет поиск источника временного ряда «за пределы физики в область философии и богословия»<sup>8</sup>. Такая трактовка открывает новые грани взаимозаинтересованного диалога науки и христианства.

**Седьмое.** На исходе первого десятилетия XXI века становится очевидным не только для ученых и теологов, но и для все более широких слоев населения, что питаемый наукой технико-технологический прогресс, не облагороженный духовным влиянием не только обгоняет нравственное развитие человечества, но и довольно часто выступает в конфликт с ним. Свидетельством этому является инициированный американскими банковскими воротилами глобальный финансово-экономический кризис, втянувший в свою воронку в 2008-2010 гг. большинство стран мира. Неудержимая алчность финансовых олигархов, забвение основополагающих канонов нравственности толкнули огромное количество людей в бездонную пучину этого кризиса. Преодолеть его последствия означает, прежде сего преодолеть нравственную слепоту и глухоту людей, использующих современные технологии для безудержного обогащения. Необходимо совместными усилиями работников научных учреждений, профессоров и преподавателей вузов и школ, служителей церкви укреплять духовные устои нашего общества, совершенствовать нравственное воспитание людей, в первую очередь детей и юношества как важнейшее направление повышения качества жизни народа.

Подводя итог всему изложенному, подчеркнем, что основополагающие положения христианства и современной науки о мире и человеке в нем в своей содержательной наполненности созвучны друг другу. Это делает плодотворное, взаимоуважительное сотрудничество между ними не только желательным, но и необходимым. С обеих сторон требуются благожелательная терпимость, готовность понять собеседника и оппонента, чтобы сотрудничество между ними стало устойчивым и плодотворным. В этом направлении и развивается плодотворное сотрудничество между Национальной академией наук и Белорусской православной церковью.

---

<sup>8</sup> А. Нестерук, *Логос и космос. Богословие, наука и православное предание*, М. 2006, с. 264.

### **Summary**

*Sociological, philosophical and theological approaches to essence and role of a science are compared in offered article. Seven main principles by which Presidium NAS of Belarus and the Belarus orthodox church are guided in dialogue of a science and religion and in the cooperation are stated.*





# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 17-27]

---

Rudolf Dupkala

### Filozofia dziejów G.W.F. Hegla i jej echa w poglądach Ľ. Štúra

#### G.W.F. Hegel's philosophy of history of and its echoes in Ľ. Štúr's views

**Keywords:** *philosophy, history of philosophy, philosophy of history, Slovak philosophy, Hegel, Štúr*

Wiele uwagi filozofii dziejów poświęcał czołowy przedstawiciel klasycznej filozofii niemieckiej **Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)**<sup>1</sup>.

Hegel jako idealista dialektyczny i panlogicysta wyprowadzał dzieje ludzkości z rozwoju idei absolutnej, która stanowi samorozwijającą się nieosobową podstawę (zasadę) duchową wszelkiego istnienia. W samorozwoju idei absolutnej dadzą się wyróżnić trzy stadia: w pierwszym rozwija się jako czyste myślenie, w drugim istnieje jako przyroda, zaś w trzecim staje się duchem, który jako subiektywny, obiektywny i absolutny przejawia się na poziomie człowieka, narodu, państwa, krótko mówiąc w sferze ludzkości.

W człowieku i ludzkości duch jest bytem, który wie o sobie samym i czyni z siebie to, czym jest sam w sobie. Hegel pisze: „Zgodnie z tym abstrakcyjnym określeniem można o dziejach świata powiedzieć, że są unaocznieniem ducha,

---

<sup>1</sup> Na marginesie należy przypomnieć, że problematyka filozofii dziejów w niemieckiej filozofii klasycznej była w oryginalny sposób podejmowana już przed Heglem, a konkretnie w twórczości I. Kanta (1724-1804). Temat ten jest motywem przewodnim inspirującej monografii Ľ. Belása: *Kantova filozofia dejin*, Prešov 1994.

unaocznieniem tego, jak sobie wypracowuje wiedzę o tym, czym jest sam w sobie”<sup>2</sup>.

Dzieje świata są więc „koniecznym marszem ducha”, który w „istnieniu światowym” rozwija swój charakter. Ontologicznym podmiotem dziejów jest duch światowy przejawiający się w duchowych działaniach ludzi jako jednostek „dziejowych” tudzież w poczynaniach całych tak zwanych historycznych narodów.

We wstępie do „Wykładów z filozofii dziejów” (po słowacku ukazały się jako „Filozofia dziejów”, Bratysława 1957) Hegel nadmienia, że „w ogóle istnieją trzy sposoby badania dziejów: historiografia bezpośrednia, historiografia refleksyjna oraz historiografia filozoficzna”<sup>3</sup>.

Pierwszy sposób badania dziejów Hegel ilustruje przykładami Herodota i Tukidydesa, czyli historyków opisujących w szczególności te wydarzenia, których sami byli świadkami lub których duchem byli przepojeni. W związku z tym Hegel podkreśla, że głównym materiałem jest dla nich wszystko to, co współczesne i żywe, co ich otacza. Opisują to, w czym mniej czy bardziej uczestniczyli lub co przeżyli. Portretują krótkie okresy z życia poszczególnych ludzi lub oddzielne wydarzenia, z których tworzą swe malowidło, aby przedstawić potomnym obraz tak wierny, jakim go mieli przed oczami albo w relacjach naocznych świadków. Pracują bez refleksji, pozostają bowiem w duchu rzeczy, ponad które jeszcze się nie wzniesli”<sup>4</sup>.

W drugim, refleksyjnym sposobie badania dziejów Hegel wyróżnia cztery formy: pierwszą z nich nazywa pisaniem dziejów powszechnych, drugą określa jako pragmatyczną, trzecią jako krytyczną, zaś czwartą jako abstrahującą. Ponieważ czwarta forma dziejopisarstwa refleksyjnego w ocenie Hegla wychodzi już od ustaleń ogólnych, tworzy pomost do filozofii dziejów świata<sup>5</sup>.

W związku z wyróżnieniem trzeciego sposobu badania dziejów, którym jest historiografia filozoficzna, Hegel stwierdza: „Powszechnie wiadomym jest, że filozofia dziejów to nic innego jak tylko przemyślane badanie tych dziejów”<sup>6</sup>. W konkluzji podkreśla jednak, że mechaniczne, czyli niepoparte argumentami

---

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel: *Filozofia dejin*. Bratislava 1957, s. 25. Na fakt ten wskazuje również M. Eliade, gdy podkreśla, że „dla Hegla dzieje stanowią wciąż nowy i coraz doskonalszy przejaw Ducha Uniwersalnego”. M. Eliade: *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*. Praha 1993, s. 95.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel: *Filozofia...*, op. cit., s. 9.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 12-15.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 16.

odwoływanie się do „przemysłanego badania dziejów” może się w filozofii dziejów okazać niewystarczające, a mianowicie dlatego że – jak pisze Hegel – „w dziejach myślenie podporządkowane jest temu, co jest dane i co istnieje, podczas gdy filozofii przypisuje się własne myśli, które spekulacja naprawdę rodzi sama z siebie bez oglądania się na to, co istnieje”<sup>7</sup>. W związku z tym Hegel zauważa: „Gdy spekulacja podchodzi z takimi myślami do dziejów, postępuje z nimi jak z materiałem; nie pozostawia ich takimi, jakimi są, lecz porządkuje je zgodnie z myślą, a zatem je konstruuje. Ponieważ jednak dziejopis powinien się zajmować tylko tym, co jest i co było, wydarzeniami i czynami i jest tym prawdziwszy, im bardziej się trzyma tego, co jest dane, wydaje się, że zadanie filozofii jest z takimi poczynaniami sprzeczne”<sup>8</sup>.

Hegel był przekonany, że wspomnianą sprzeczność można wyjaśnić i usunąć za pośrednictwem jednej myśli. Jest nią panlogicystycznie ujmowane twierdzenie, że „rozum panuje nad światem” i że również „dzieje świata przebiegają rozumnie”<sup>9</sup>. Przypomnijmy, że rozum czyli Idea, Duch, Nus jako ontologicznie wszechobecna „nieosobowa przyczyna i podstawa świata”<sup>10</sup> panuje nie tylko nad światem, lecz i nad myśleniem, ponieważ „to, co jest, jest rozumem, a to, co jest rozumne, jest synonimiczne z ideą”<sup>11</sup>.

Pojmowaną na sposób Hegla „rzeczywistość rozumną”, której częścią są również dzieje świata, można więc zrozumieć jedynie dzięki kognitywnej działalności rozumu, czyli dzięki myśleniu pojęciowemu, ponieważ właśnie rozum (myślenie, pojęcia) tworzy jej podstawę i określa jej charakter. W tym kontekście należy rozumieć również twierdzenie Hegla, że „filozofia dziejów to nic innego jak przemysłane badanie tych dziejów”.

Przedmiotem badań tak zdefiniowanej filozofii dziejów są dzieje świata. Hegel zwraca przy tym uwagę, że „nasz przedmiot, dzieje świata, dzieje się na gruncie duchowym. Świat ma naturę fizyczną i psychiczną. Również natura fizyczna ingeruje w dzieje (...) jednak podstawą jest duch i jego rozwój”<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>10</sup> Patrz szerzej: G. W. F. Hegel: *Encyklopédia filozofických ved*. W: Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava 1970, s. 652.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel: *Základy filozofie práva*. Praha 1992, s. 30-31.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel: *Filozofia...*, op. cit., s. 23.

Analizując główne atrybuty ducha, Hegel stwierdza, że „substancją, podstawą ducha jest wolność”<sup>13</sup>. Skoro dzieje rozgrywają się na gruncie duchowym i same w sobie są koniecznym ruchem ducha, którego podstawą jest wolność, Hegel pisze, że „dzieje świata są postępowaniem w dziedzinie uświadamiania sobie wolności – postępowaniem, który musimy poznać w jego nieuchronności”<sup>14</sup>.

Hegel zatem pojmuje dzieje przez interpretacyjny pryzmat dialektyki zależności konieczności i wolności. Pojęciem wolności określane jest w tym przypadku osiągnięty poziom rozwoju społeczeństwa, jej organizacji państwowej oraz instytucji prawnych, społecznych i politycznych.

W procesie rozwoju świata, który to rozwój posuwa się ze wschodu na zachód, Hegel wyróżnił trzy epoki historyczne: pierwszą epoką są dzieje starożytnego Wschodu, druga epoka została wydzielona dla dziejów narodów antycznych – Greków i Rzymian, zaś trzecia epoka jest epoką narodów germańskich. W dziejach świata jako w procesie postępu w uświadamianiu sobie wolności biorą udział, według Hegla, cztery światy: świat orientalny symbolizujący dziecięcy okres dziejów, świat grecki będący w dziejach epoką młodzieńczą, świat rzymski jako dziejów wiek męski oraz świat germański postrzegany jako starcza epoka dziejów.

Hegel pisze: „Ludzie Wschodu jeszcze nie wiedzą, że duch lub człowiek jako taki jest sam w sobie wolny, a skoro tego nie wiedzą, nie są też wolni. Wiedzą tylko to, że jeden człowiek jest wolny, ale właśnie dlatego taka wolność jest tylko samowolą, dzikością, prymitywną namiętnością (...) dlatego ten jedyny wolny człowiek jest tylko despotą”<sup>15</sup>. Brak wolności w epoce i świecie Wschodu ma w ocenie Hegla swą przyczynę przede wszystkim w tym, że człowiek Wschodu nie dysponuje własną indywidualną wolą i własnym indywidualnym sumieniem. Zachowania moralne i prawne są tu jedynie wynikiem regulacji zewnętrznych, które kompensują zarówno indywidualną odpowiedzialność, jak i indywidualną świadomość lub uświadamianie sobie wolności.

Według omawianej tu koncepcji świadomość wolności pojawiła się dopiero u starożytnych Greków, chociaż jej początki Hegel znajduje już w perskiej monarchii teokratycznej opartej na religii Zaratustry, która poprzez akcentowanie

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 25.

kultu Światła stanowi pierwszą powszechną zasadę odnoszącą się w jednakowym stopniu do wszystkich.

Nastanie świata greckiego i rzymskiego jako jakościowo wyższego etapu rozwoju uświadamiania sobie wolności Hegel wyprowadza od historycznej bitwy pod Salaminą, gdzie naprzeciw siebie stanęła grecka i perska flota wojenna. Hegel tłumaczy ten konflikt zbrojny jako konflikt dwu różnych zasad historycznych: orientalnej, która forsowała despotyzm oraz greckiej wyznającej nadrzędność wolności indywidualnej. Zwycięstwo Greków nie tylko otworzyło drogę dla rozwoju greckich miast-państw, lecz również umożliwiło dalszą ewolucję dziejów świata polegającą na postępie w uświadamianiu sobie wolności. Hegel w związku z tym pisze: „Ale zarówno Grecy jak i Rzymianie wiedzieli tylko to, że wolni są jedynie nieliczni ludzie, a nie człowiek jako taki. Nie wiedział tego ani Platon, ani Arystoteles. Dlatego Grecy nie tylko mieli niewolników (...) lecz i sama ich wolność była częściowo jedynie przypadkowym, przemijającym i ograniczonym kwiatem, a częściowo twardą barierą człowieczeństwa”<sup>16</sup>.

Tak więc również grecki świat jest w uświadamianiu sobie wolności ograniczony. Aby jedna grupa ludzi mogła być wolna, inna grupa ludzi musi być zniewolona. Tendencja ta w świecie rzymskim jeszcze uległa pogłębieniu. Człowiek w duchu stoicyzmu rzymskiego znajdował tutaj wolność jedynie wtedy, gdy się zanurzył w swoje najbardziej wewnętrzne „Ja”, co jednak w opinii Hegla było raczej objawem bezsilności niż wolności i dlatego też w czasach antyku ujawniała się coraz bardziej paląca potrzeba nowego ruchu dziejów świata, z czym łączy się epoka narodów germańskich.

W związku z epoką germańską w rozwoju świata Hegel twierdzi, że „dopiero narody germańskie dzięki chrześcijaństwu dojrzały do wiedzy, że człowiek jako człowiek jest wolny, że wolność ducha stanowi najbardziej własną jego cechę naturalną”<sup>17</sup>. W konkluzji Hegel podkreśla, że wiedzę tę należy doprowadzić aż do urzeczywistnienia zasady wolności w konkretnych formach życia społeczno-państwowego. „Takie przeniesienie zasady wolności na warunki świata, nasyce-

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>17</sup> Ibidem.

nie nią świata i przetworzenie go w jej duchu to długi proces, który tworzy dzieje”<sup>18</sup>.

Z powyższego wynika, że proces rozwoju świata jako proces postępu w uświadamianiu sobie wolności bynajmniej nie kończy się na pruskim państwie feudalnym. Przeciwnie: Hegel oświadcza wprost, że „ludzkość nigdy dokładniej nie poznała i nie doświadczyła tak, jak w dzisiejszych czasach (tj. w czasach feudalnej monarchii pruskiej – przyp. R. D.), że wolność jest jeszcze nieokreślona i jest jeszcze nieskończenie wieloznacznym słowem, że (...) przyczynia mnóstwa nieporozumień, zamętu i błędów oraz że zawiera w sobie wszelkie możliwe dziwactwa”<sup>19</sup>.

Sądzę, że pruskiego *status quo* Hegel ani jednostronnie nie idealizował, ani serwilistycznie nie bronił, jak go o to oskarża K. R. Popper, gdy w swym „Społeczeństwie otwartym” twierdzi, że jednym z celów filozofii Hegla było zwalczanie społeczeństwa otwartego, by lepiej służyć swemu chlebodawcy Fryderykowi Wilhelmowi III<sup>20</sup>. Niezależnie od tego, że Hegel państwo pruskie na swój sposób ubóstwił, to w żadnym przypadku, jak to podkreśla również M. Sobotka, „nie sugerował, że cel dziejów świata został osiągnięty w Prusach”<sup>21</sup>.

Zgadzam się z tym twierdzeniem, gdyż podobnie jak M. Sobotka głoszę pogląd, że Hegel budował swą filozofię dziejów i prawa na zasadach „dialektycznego rozumu dziejów”, a nie na władzy monarszej „z Bożej łaski”, opierał się przy tym na powszechnie obowiązujących rozumnych prawach, a nie na zasadach charakterystycznych dla feudalnego ustroju społecznego.

Dla Hegla dzieje są czasoprzestrzenią, w której realizuje się „metafizyczny rozum świata, przy czym rozum przejawia się i realizuje w dziejach na coraz wyższym poziomie lub za pośrednictwem coraz wyższych form. Państwo, które pod względem swego ustroju i instytucji stało się na określonym etapie rozwoju ro-

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 25. W świecie germańskim Hegel wyróżnia trzy epoki: pierwsza zaczyna się od pojawienia się ludów germańskich w Cesarstwie Rzymskim, drugą stanowi okres od IX do połowy XVI wieku, trzeci trwał aż do czasów Hegla. Ibidem, s. 343-344.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>20</sup> Długi i pogłębiony wywód na ten temat Czytelnik znajdzie w polskim przekładzie „Społeczeństwa...”, Warszawa 1993, t. 2, s. 37-66 (z przyp. tłum.).

<sup>21</sup> M. Sobotka: K základům Hegelovy *Filozofie práva*; *Filosofický časopis*, XLI, 1993, nr 3 s. 430. Na marginesie warto przypomnieć, że w „Fenomenologii ducha” Hegel pisze: „w końcu nietrudno dostrzec, że nasze czasy są czasami narodzin i przejścia do nowej epoki. Duch oddzielił się od dotychczasowego świata swego bytowania i manifestowania się, zrywa się właśnie, aby ten świat stracić w przeszłość i pracuje nad jego przetworzeniem”. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Praha 1960, s. 57.

zumne czy wręcz Boskie<sup>22</sup>, tzn. stało się dla Ducha czy też Rozumu światowego odpowiednim narzędziem do ujawnienia się, może się stać w dalszym ciągu procesu rozwojowego nierozumnym. Z tego punktu widzenia filozofia dziejów Hegla jawi się nam jako systematyczna próba przerzucania mostu między uniwersalnym rozumem dziejowym i dziejową rzeczywistością ludzkości. Pomost między rozumem dziejowym i dziejową rzeczywistością Hegel znalazł w dziejowej ontologizacji rozumu i w panlogicystycznej racjonalizacji dziejów. Najwyraźniej dlatego J. Patočka stwierdza, że „Hegel jest punktem szczytowym w filozofii dziejów typu metafizycznego”<sup>23</sup>.

Hegłowska filozofia dziejów stanowi idealny obraz rozwoju świata jako procesu postępu w uświadamianiu sobie wolności. Ontologicznym podmiotem dziejów jest duch świata (Rozum), którego podstawą jest wolność. Dzieje są autorefleksją i autoafirmacją ducha absolutnego. Społeczno-historycznym, politycznym i etycznym warunkiem rozwoju ludzkości jest państwo. Pozytywny skutek rozwoju światowego zakłada spełnienia dwóch wymagań: po pierwsze, aby jednostki kierowały się własnym sumieniem i po drugie, aby świat (państwo) ze wszystkimi swymi instytucjami społecznymi i politycznymi był zorganizowany i zarządzany racjonalnie. Dzięki spełnieniu tych wymogów, czyli dzięki realizacji wolności na jej poziomie obiektywnym i subiektywnym rozwój świata osiągnie swój punkt kulminacyjny. W ten sposób również u Hegla, co udowadnia J. Burckhardt, „znajdujemy oświeceniową naukę o dążeniu do doskonałości, o możliwości doskonalenia się lub też o tak zwanym postępie”<sup>24</sup>.

Na marginesie zarysu koncepcji filozofii dziejów Hegla, która opiera się na idei postępu w uświadamianiu sobie wolności można zaznaczyć, że problem wolności człowieka był i jest kwestią w dziejach ludzkości niewątpliwie dominującą. Nie oznacza to wszakże, że dzieje są jedynie procesem uświadamiania sobie i realizacji jakiegoś uprzednio danego modelu wolności, który byłby odgórnie gwarantowany przez jakiś autorytet metafizyczny. Wydaje się, że ruch społeczno-

---

<sup>22</sup> Warto przypomnieć, że słynna opinia Hegla o państwie brzmi: „es ist Gang Gottes in der Welt, das der Staat ist” (państwo jest działaniem Boga w świecie), G.W.F. Hegel: *Zakłady filozofie práva*. Praha 1992, s. 280. Na wzajemne przenikanie się czy też uwarunkowanie Hegłowskiej filozofii dziejów oraz filozofii państwa i prawa zwraca uwagę również francuski historyk filozofii Eric Weil, który problematykę tę analizuje w studium „La philosophie de droit et la philosophie de l’histoire hégélienne”. Patrz szerzej: Hegel et la philosophie de droit. Presses Universitaires de France, Paris 1979, s. 5-33.

<sup>23</sup> J. Patočka: *Náš národní program*, Praha 1990, s. 58.

<sup>24</sup> J. Burckhardt: *Úvahy o světových dějinách*, Praha 1995, s. 7.

egzystencjalny od niewoli ku wolności realizuje sam człowiek, względnie sama ludzkość, a mianowicie przede wszystkim w procesie swej codziennej samorealizacji duchowo-przedmiotowej i ideowo-praktycznej, gdyż tylko w tym procesie człowiek uświadamia sobie, a równocześnie odczuwa zarówno swą wolność, jak i niewolę.

\* \* \*

Już w pierwszej połowie XIX wieku filozofia dziejów Hegla odbiła się wyraźnym echem także na Słowacji. Dowodzi tego przede wszystkim twórczość człołowego przedstawiciela słowackiego heglizmu, jakim był **Ľudovít Štúr (1815-1856)**.

Analogicznie jak Hegel również i Štúr wyróżnia trzy sposoby badania dziejów. Są to: „historia pierwotna, rozumiejąca i filozoficzna”, przy czym za najwyższy sposób rozważań nad dziejami uważa sposób „filozoficzny, który nie jest niczym innym, jak tylko racjonalnym pojmowaniem dziejów”<sup>25</sup>.

Nawiązując do Hegla, a częściowo również do Kanta i do Herdera, Štúr przystępuje do badania dziejów z dwiema ważnymi przesłankami antropologicznymi: „Po pierwsze z założeniem, że dzieje biegną w zgodzie z prawami, które są zawarte w koniecznym rozwoju ducha w kierunku uświadomienia sobie swej rozumnej podstawy i po drugie, z założeniem istnienia bytu wewnątrznie zgodnego z dążeniem ducha do rozumu i wolności oraz zdolnego poprzez własne swe działanie do ich obiektywizowania. Takim bytem jest człowiek, byt samoświadomy zawierający w fakcie swej duchowości, świadomości moment rozumu i wolności, wprawdzie początkowo jedynie potencjalny, lecz stopniowo urzeczywistniający się i rozwijający”<sup>26</sup>.

Štúr jest w duchu Hegla przekonany, że „rozum historią kieruje i rządzi, i w niej się rozwija, tak więc bieg rzeczy w dziejach świata rozumną naturę mieć musiał i ma”<sup>27</sup>. Podkreśla w związku z tym, że siłą napędową w dziejach jest duch (jako zasada ontologiczna), który się historyczne realizuje poprzez ducha i działalność duchową poszczególnych narodów. Do charakteru czy też podstawy ducha należy wolność. Sensem dziejów świata jest stopniowe uświadamianie sobie wolności.

---

<sup>25</sup> Ľ. Štúr: *Přednášení historická*. W: Antologia z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. Do roku 1849. Praha 1981, s. 545.

<sup>26</sup> *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*. Bratislava 1987, s. 357.

<sup>27</sup> Ľ. Štúr: *Přednášení...*, op. cit., s 545-546.



Na początku dziejów dominowały przemoc i ucisk, ponieważ narody Wschodu nie wiedziały, że duch, czyli człowiek, jest wolny i właśnie dlatego, że narody te nic o tym nie wiedziały, nie były wolnymi (...) O ileż dalej są Grecy i Rzymianie, a nieskończenie dalej świat chrześcijański. Duch tu wie już o sobie, czyli o wolności i właśnie dlatego, że już to wie, również człowiek jest za wolnego uznany i wolnym ogłoszony<sup>28</sup>.

W historycznym rozwoju ludzkości Štúr wyróżnia pięć etapów. Pierwszym jest etap Wschodu czy też narodów wschodnich. Drugi to etap narodów klasycznych, czyli starożytna Grecja i Rzym. Etap trzeci jest etapem narodów romańskich, czwarty – germańskich, zaś piąty – słowiańskich. Štúr sądził, że narody grecko-rzymskie przyczyniły się do rozwoju ducha światowego poprzez to, że urzeczywistniły ideał piękna na podstawach wrażeniowych. Narody romańskie i germańskie zrealizowały ideał prawdy oparty na zasadach rozumowych, zaś narodom słowiańskim przypadło zadanie zrealizowania ideału dobra w oparciu o połączenie uczuć, rozumu i woli. W związku z tym jednak Štúr stwierdza z rozczarowaniem, że „naród słowiański, jeden z narodów indoeuropejskich jest masą ogromną, ale duch jeszcze słabo się w nim poruszał. Dlatego nie ma jeszcze większych zasług, gdy idzie o człowieczeństwo<sup>29</sup>”.

Swoje wyobrażenia o dziejowej misji Słowian Štúr wyłożył w dziełach „Słowiańszczyzna i świat przyszłości”, „O pieśniach ludowych plemion słowiańskich”, „O poezji słowiańskiej” i in. W aspekcie metodologicznym wpływ Herdera i Hegla spotyka się tu z ideą wzajemności słowiańskiej Kollára, z propagandą antyzachodnią słowianofilów rosyjskich oraz z chrześcijańską koncepcją dziejów zbawienia.

Štúr wychodzi z założenia, że narody Zachodu swą misję historyczną już wypełniły. Ich duchowość już się wyczerpała i teraz przyszła kolej na narody Wschodu, czyli na Słowian, których duchowość dopiero czeka na swe ujawnienie się w dziejach i na swe urzeczywistnienie. W związku z tym pisze: „obserwujcie Europę, a zobaczycie po jej zachodniej stronie marazm: jedni we wszystko wątpią, drudzy wzywają pomocy, a jeszcze inni zagrzebują się w materialności. My

<sup>28</sup> Ibidem, s. 548.

<sup>29</sup> Ľ. Štúr: *Život národov; Orol tatranský*, roč. II, 1846, s. 338. Być może właśnie z tego powodu Hegel w „Filozofii dziejów” poczynił pod adresem Słowian następującą uwagę: „Cała ta masa (czyli Słowianie – przyp. R. D.) pozostaje poza naszym zainteresowaniem, ponieważ dotychczas nie pojawiła się w świecie form rozumnych. Czy to nastąpi w przyszłości, to już nas nie dotyczy, ponieważ w dziejach mamy do czynienia z przeszłością”. G.W.F. Hegel: *Filozofia...*, op. cit., s. 348.

na ten żalosny teatr patrzymy z miejsca, gdzie jeszcze to się nie dzieje (...) u narodów Europy Wschodniej dostrzegamy budzenie się do spraw wyższych, do spraw duchowych”<sup>30</sup>. W ocenie Štúra świat słowiański nie tylko pozna ducha, ale go i zrealizuje. Duch jest tożsamy z misją Jezusa Chrystusa, a misja ta wypełni się w świecie słowiańskim. Štúr stwierdza więc: „Jeszcze jest świat, który nie desperuje, który oczekuje zbawienia od Boga. Cieszymy się, że jest to świat nasz słowiański”<sup>31</sup>.

Jak sądzi Štúr, naród słowiański dotychczas nie żył wyższym życiem dziejowym, gdyż „jako taki nie podjął się jeszcze odgrywania ważniejszej roli dziejowej”<sup>32</sup>. Aby mógł zająć w dziejach miejsce, jakie mu się podług jego sił i zdolności należy, musi się politycznie wyzwolić i usamodzielnic pod względem państwowym. Štúr twierdzi, że istnieją trzy sposoby osiągnięcia tych celów: pierwszym jest stworzenie federacji słowiańskiej, drugim austroslawizm, zaś trzecim przyłączenie się wszystkich Słowian do Rosji. Jego zdaniem, tylko trzeci sposób jest poprawny i ma przyszłość, ponieważ „Rosjanie są wśród Słowian jedynymi, którzy zachowali niezależność państwową”<sup>33</sup>. Rosja ma najbardziej korzystne położenie geograficzne, ogromną powierzchnię i wielką liczbę mieszkańców. Naród naprawdę tworzy z carem harmonijną jedność, „klasa uczonych jest bardzo dociekliwa i otwiera przed Rosją wielkie perspektywy”, „zarządzanie finansami jest dobrze zorganizowane”, zagraniczne wpływy Rosji „służą innym państwom za wzór”, rosyjska Cerkiew prawosławna jest gwarantem uchronienia chrześcijaństwa i moralności przed niebezpiecznymi wpływami zachodniego bezbożnictwa, nihilizmu i innych nowinek. Na tle tej idealizacji stosunków w Rosji carskiej Štúr wyraża przeświadczenie, że władze rosyjskie jako rządy słowiańskie znajdą jak najszybciej sposób również na to, aby pozbyć się „największego zła w Rosji”, jakim jest poddaństwo<sup>34</sup>.

Wydaje mi się, że wpływ Hegla na postrzeganie przez Štúra fenomenu Słowiańszczyzny przejawiał się nie tylko na płaszczyźnie głębszych przesłanek metodologicznych, lecz także i w konkretnym akcentowaniu potrzeby „zasady państwowej”. Štúr tak samo jak Hegel był przekonany, że „w dziejach świata może

<sup>30</sup> Ł. Štúr: *O poezii slovanskej*. Martin 1987, s. 23.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>32</sup> Ł. Štúr: *Slovanstvo a svet budúcnosti*. Bratislava 1993, s. 129.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 157-163.

być mowa tylko o tych narodach, które tworzą państwo”<sup>35</sup>. Skoro w świecie słowiańskim Rosja miała najbardziej rozwiniętą zasadę państwową, to w tych rozważaniach była przedstawiana jako gwarant „uzasadnienia historycznego” dla wszystkich Słowian.

Z powyższego wynika, że Štúr jako filozof, filozofujący historyk i myśliciel społeczny bez wątpienia szedł krok w krok za Heglem i jego staroheglowskimi apologetami. Nie sądzę jednak, że w tym marszu krok w krok za Heglem „szedł z zamkniętymi oczami”, jak twierdził Milan Hodža<sup>36</sup>. Sądzę raczej, że odbiór filozofii dziejów Hegla przez Štúra nie był ani przypadkowy, ani wręcz „ślepy”, ani tylko mechaniczny czy epigoński. Podzielam pogląd Alexandra Matuški, że „Štúr nie jest jedynie powierzchnią, która odbija, nie jest kimś, kto tylko bierze, a nie daje, poddaje się i nie przewycięża”<sup>37</sup>.

Poszczególne poglądy Hegla Štúr nie tylko z zamiłowaniem cytuje lub parafrazuje, lecz także modyfikuje z zamiarem zastosowania do swoich potrzeb, a nawet twórczo ekstrapoluje na nowych płaszczyznach ideowo-znaczeniowych wiążących się przede wszystkim z problematyką życia kulturalnego i narodowego Słowian i Słowaków.

W takim ujęciu interpretacja filozofii dziejów Hegla przez Štúra pozostaje aktualna mimo upływu czasu.

### Summary

*The Hegelian philosophy of history constitutes the ideal picture of development of the world as the process of progress in realizing freedom. Ontological subject of history is the spirit of the world (Reason) based on freedom. History is self-reflection and self-affirmation of the absolute spirit. The state is the social-historical, political and ethical condition of development of the mankind. The positive result of the world development assumes fulfilment of two following requirements: firstly, individuals should be governed by their own conscience and secondly, the world (state) along with its all social and political institutions should be organized and administered rationally. Thanks to fulfilment of these requirements, that is, thanks to the realization of freedom at its objective and subjective level, a development of the world will reach its culminating point. In this way also in Hegel, what J. Burckhardt proves, 'we find the Enlightening science about the endeavour*

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel, *Filozofia...*, op. cit., s. 45-46.

<sup>36</sup> M. Hodža, *Česko-slovenský rozkol*, Martin 1920, s. 123-124.

<sup>37</sup> A. Matuška, *Štúrovci*, Bratislava 1981, s. 35.

*to attain perfection, and about the possibility of improvement or also about so-called progress'.*

*Already in the first half of the XIXth century Hegel's philosophy of history was also clearly reflected in Slovakia. First of all, the works of a prominent representative of Slovakian Hegelianism **Ľudovít Štúr (1815-1856)** prove it.*

*Similarly as Hegel also Štúr distinguishes three methods of historical research. They are as follows: 'primitive history, understanding one and philosophical one', but for the best method of historical dissertations he considers the philosophical method which is nothing else but only rational comprehension of history.*

*Štúr not only cites or paraphrases individual Hegel's views with avocation but also modifies them with the intention of using them for his needs, and he even creatively extrapolates them on the new ideological meaning planes connecting, first of all, with the problems of cultural and national life of Slavs and Slovaks.*

*Štúr's interpretation of Hegel's philosophy of history is still relevant today in such a perspective despite the passage of time.*

# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 29-37]

---

Anna Wawrzonkiewicz-Słomska

### Co to jest prawda?

### What is truth?

**Keywords:** *philosophy, logic, history of philosophy, history of logic, truth*

To pytanie do historii kultury europejskiej weszło nie w wersji Sokratesa, Platona i Arystotelesa, ale także jako pytanie Piłata. Czy jednak za każdym razem jest to pytanie o to samo? Czy intelektualna jego wersja, z jaką mamy do czynienia w filozofii, jest równoznaczna z formułą religijną? Zagadnienie prawdy badali już starożytni filozofowie, tacy jak Kartezjusz czy Arystoteles. Do dzisiaj prawda jest zagadnieniem dla człowieka nie do końca jasnym<sup>1</sup>.

Sofiści już głosili, że nie ma prawdy powszechnej, że jest ona dla każdego inna, ale lepsza jest ta, która praktyczniejsza. Platon posługując się metaforą zaczerpniętą z doświadczeń medycyny porównywał kłamstwo do trucizny. Użyte odpowiednio ma właściwości lecznicze<sup>2</sup>.

Według myślicieli osiemnastowiecznych, prawda tak jak piękno i dobro, jest ugruntowana nie w bycie, w rzeczach, ale w człowieku i jego reakcjach psychicznych<sup>3</sup>. Prawda została sprowadzona w pragmatyzmie do indywidualnej, chwilowej użyteczności. Egzystencjalistów interesowała tylko prawda dla mnie Nie-

---

<sup>1</sup> F. Fernandez- Armesto, *Historia prawdy*, Zysk i S-ka, Poznań, s. 10.

<sup>2</sup> *Filozoficzny słownik. Pojęcia postacie problemy*, Durozol G., Roussel A. (red.), Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, k. 25.

<sup>3</sup> *Słownik myśli filozoficznych*, Kuziak M., Rzepczyński S., Tomasiak T. (red.), PPU PARK, Warszawa 1999, k. 88.

tzsche wiąże wartości prawdy z subiektywnym doświadczeniem podobnie jak pragmatyzm Jamesa i Deweya. Głosi on prawo wolnego człowieka do tworzenia nowych wartości w sposób dowolny. Mają charakter subiektywny, zmienny, są ulotne i względne. Znana jego formuła brzmi: „[...] prawda jest to nazwa dla woli panowania, która sama przez się nie ma końca [...]. Jest to wyraz dla woli mocy”<sup>4</sup>. Podobnie postmodernizm, głosząc, że nie ma wartości o charakterze uniwersalnym, akcentuje subiektywny, ulotny i względny charakter prawdy. O prawdzie możemy mówić w trzech aspektach: po pierwsze o odkrywaniu prawdy, czym zajmują się badacze; po drugie, o jej udowodnieniu i tworzeniu na jej podstawie prawideł, zasad; po trzecie, o odróżnieniu prawdy od kłamstwa i fałszu, z czym w zasadzie każdy ma do czynienia<sup>5</sup>. Najtrudniejsze jest przyjęcie prawdy nie mieszczącej się w doświadczeniach. To dotyczy codziennych prawd jak i prawdy absolutnej. Łatwiej przyjmuje się to czym się nasiąka od dzieciństwa, to co jest dostępne naszemu rozumowi, trudniej natomiast uwierzyć w coś, co jest obce, niezgodne z głoszonymi zasadami utrwalanymi przez system społeczny i instytucje oświatowe<sup>6</sup>.

Prawda i fałsz tworzą się dopiero w procesie poznania, doświadczenia, eksplorowania i w ostatecznym rezultacie w wyniku opisywania rzeczywistości. Prawda jest więc właściwym, a fałsz niewłaściwym sposobem uchwycenia rzeczy. Mówiąc inaczej prawda i fałsz powstają w wyniku tworzenia lub przetwarzaniu informacji i oznaczają niezgodność lub zgodność tej informacji z rzeczywistością. W szerszym znaczeniu słowo to określa zbiór sądów prawdziwych opisujących dana rzeczywistość tworzących pewien system. Natomiast w najszerszym znaczeniu oznacza zbiór wszystkich systemów opisujących całą rzeczywistość<sup>7</sup>.

Niektórzy teoretycy tradycji pragmatystycznej, jak Stephen Stich, wyrażają pogląd, że prawda jako taka nie ma wartości poznawczej – że nie powinniśmy przesadnie zwracać uwagi na to, czy nasze przekonania są prawdziwe czy fałszywe, lecz raczej na to, czy pozwalają nam one na osiągnięcie nasze cele, takie jak szczęście lub pomoc materialna<sup>8</sup>. Sofiści twierdzili to samo w czasach Platona i na szczęście wydaje się nieprawdopodobne, aby filozofowie kiedykolwiek całkowi-

<sup>4</sup> F. Fernandez- Armesto, *Historia prawdy*, dz.cyt., s. 63.

<sup>5</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 127.

<sup>6</sup> J. Teichman, *Filozofia*, PWN, Warszawa 1999, s.163.

<sup>7</sup> Leksykon PWN, *Filozofia*, Wydanie Naukowe, PWN, Warszawa 2000, k. 271.

<sup>8</sup> *Filozoficzny słownik. Pojęcia postacie problemy*, dz. zb. pod red.: Durozol G., Roussel A., Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, k.94.

cie zaniechali zadawania pytania „Co to jest prawda?” i zaczęli akceptować pogląd, że odpowiedź jest bez znaczenia. Poza wszystkim innym, zrezygnowanie z pytania o prawdę pozbawiłoby ich nie kończącej się przyjemności biorącej się z prób rozwiązania różnych paradoksów, takich jak paradoks kłamcy, który uwidacznia wagę pojęcia prawdy.<sup>9</sup>

Wyróżnia się dwie koncepcje prawdy tzw. klasyczna definicja prawdy i nieklasyczne koncepcje prawdy. Najbardziej aktualną definicję prawdy, do dziś aktualną, można znaleźć w pismach Arystotelesa, mówi ona: „Twierdzić o bycie, że nie istnieje, jest fałszem; natomiast twierdzić, że byt istnieje, a niebytu nie istnieje, jest prawdą; tak że ten kto twierdzi o czymś, że istnieje albo, że nie istnieje, powie prawdę lub fałsz<sup>10</sup>10. Arystoteles prowadzi tu refleksję o relacji, jaka zachodzi między mówieniem o czymś, a ściślej wypowiedzianiem jakiegoś twierdzenia o czymś, o tym czymś właśnie. Prawdziwość lub fałszywość odnosi się tu do wypowiedzianych twierdzeń. Prawda w tym sformułowaniu jest pojęciem relacyjnym, stosunkiem zachodzącym między tymi twierdzeniami, a tym o czym one mówią.

Jednak pojawiła się tzw. klasyczna definicja prawdy, która sformułował św. Tomasz z Akwinu i znana jest z łaciny jako: „*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” czyli „prawda jest zgodnością rzeczy i myśli”. Wielu filozofów i logików zastanawiało się po pierwsze, co mają rozumieć przez zgodność myśli i rzeczy; po drugie doszukiwali się kryterium, dzięki któremu mogliby, ustalić czy owa zgodność między myślą a rzeczą właściwie przysługuje prawdziwość wypowiedzianych sądów, znaczeniom tych sądów, czy też samej myśli, i po czwarte wiele kontrowersji wzbudził drugi człon relacji: czym jest owa rzecz<sup>11</sup>.

Obecnie wciąż próbuje się zdefiniować w nowy sposób klasyczne pojęcie prawdy. Jedną z nich opracował Kazimierz Ajdukiewicz, mówi ona: „Myśl M jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy myśl M stwierdza, że jest tak a tak i tak a tak jest właśnie”<sup>12</sup>. Jak tutaj zobrazował Ajdukiewicz, że: „Słońce jest większe od Ziemi, jest zgodna z rzeczywistością, ponieważ Słońce istotnie jest większe od Ziemi”.

<sup>9</sup> *Słownik myśli filozoficznych*, dz. zb. pod red.: Kuziak M., Rzepczyński S., Tomasik T., PPU „PARK”, Warszawa 1999, k.103.

<sup>10</sup> C. Wodziński, *Filozofia jako sztuka myślenia*, Warszawa, 1993, s.83.

<sup>11</sup> F. Fernandez- Armesto, *Historia prawdy*, dz.cyt. s. 63.

<sup>12</sup> *Słownik myśli filozoficznych*, Kuziak M., Rzepczyński S., Tomasik T. (red.), PPU „PARK”, Warszawa 1999, k. 114.

Istnieje drugie ujęcie klasycznej prawdy, znana jest na całym świecie pod nazwą: "semantyczna definicja prawdy", a wprowadził ją Alfred Tarski, głosi ona: "Zdanie P jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest tak, że P", np.: Ziemia jest planetą, jest to wtedy prawdziwe i tylko wtedy, gdy Ziemia jest planetą. Natomiast w logice współczesnej dominuje pogląd, także sformułowany przez Tarskiego, że nie możliwe jest zbudowanie zadawalającej definicji prawdy dla języka potocznego, a jedynie dla sztucznego, sformalizowanego języka wyższego rzędu<sup>13</sup>.

Inaczej prawdę pojmuje nurt wywodzący się z tradycji biblijnej, a dziś jest rozwijany i pogłębiany przez dialogikę. Starożytni grecy poszukiwali prawdy w sferze bytu doskonałego, istniejącego w sposób absolutny. Dla platońskich np.: bytem były idee, czyli twory ogólne, niezmiennie konieczne i wieczne, a więc takie które istnieją poza czasem i historią. Prawda ma tutaj charakter absolutny, a zadaniem rozumu ludzkiego jest tę prawdę odkryć. Radykalnie odmiennie prezentuje się prawda człowiekowi Biblii. Dla nich prawda nie jest absolutnym bytem na wzór platońskich idei, tutaj prawda ma charakter wydarzenia. Prawdą staje się w wydarzeniu spotkanie między osobą a osobą. A ponieważ dialog tych osób odbywa się, rozgrywa się w czasie, w historii, prawda ma charakter historyczny. Jeśli człowiek Biblii mówi o wieczności prawdy, to nie myśli o tym, że jego prawda przebywa w nieruchomym świecie idei. On ma tu na myśli coś zupełnie odmiennego. Myśli o tym, że pozostający w dialogu z nim Bóg-osoba jest mu wierny na wieki, że nieodwołalne jest przymierze człowieka z Bogiem itp.. Ci którzy wchodzą w tę relacje, są z prawdy<sup>14</sup>.

Wielu myślicieli odrzuciło klasyczną definicję prawdy, co doprowadziło do powstania nieklasycznej definicji prawdy. Teraz jeśli zapytamy się czy dane twierdzenie jest prawdziwe, nie chodzi nam już o zgodność z rzeczywistością, lecz o to czy jest ono zgodne z ostatecznym kryterium. Czyli twierdzenie prawdziwe to takie kryterium, które jest zgodne z ostatecznymi i nie odwołalnymi kryteriami. W zależności od tego co uznajemy za kryterium, nieklasyczna teoria prawdy przyjmuje różne postaci<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Encyklopedia filozofii*, dz. zb. pod red.: Łaziński J., tom II, Zysk i S-ka, Warszawa 1999, k.724.

<sup>14</sup> J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, wyd. PAN, Warszawa 1992, s. 48.

<sup>15</sup> Fernandez- Armesto, *Historia prawdy*, dz. cyt. s. 213.



Koncepcja oczywistości- głosi, że twierdzenie jest prawdziwe, tylko wtedy kiedy jest oczywiste. Oczywiste jest to co prezentuje nam się jako „jasne i wyraźne” głosił Kartezjusz. Na pewno, takim twierdzeniem, które jest jasne i wyraźne są właśnie słowa Kartezjusz „myślę więc jestem”, które były fundamentem jego filozofii<sup>16</sup>.

Koherencyjna teoria prawdy - nazwa pochodzi od łacińskiego: *cohaerere*<sup>17</sup> czyli: pozostawiać w związku z czymś, składać się do czegoś, być spójnym z czymś. Ta koncepcja polega na określaniu prawdy jako wewnętrznej spójności, myśli bądź twierdzeń w obrębie obszerniejszego systemu. Prawdziwe jest to, co jest koherentne, spójne w danym systemie. Pomija się tutaj problematykę obiektywnego statusu systemu.

Pragmatyczna teoria prawdy - punktem odniesienia staje się działanie (z gr. *pragma*)<sup>18</sup>. Prawdziwe jest to, co przynosi skuteczne działanie, fałszywe natomiast jest to co, nie daje skutków pozytywnych. Patrzy się na doraźne funkcjonowanie modelu, nie patrzy się na skutki w dalszym czasie.

W kwestiach dotyczących poznania, Augustyn znacznej mierze podążał za Platonem. Poznanie zmysłowe uważał za niepewne, gdyż dostarczające wiedzy nawet nie o samych rzeczach, tylko o towarzyszących im zmiennych zjawiskach. Na podstawie tych zjawisk można badać i uzyskiwać wiedzę o świecie ze, jednak prawdziwe przeznaczenie człowieka polega na analizowaniu jego świata wewnętrznego. Filozof mówił: „Nie wychodź na świat, wróć do samego siebie. We wnętrzu człowieka mieszka prawda”<sup>19</sup>. Świat zewnętrzny może zwodzić, człowiek we wszystkim może się pomylić i we wszystko zwątpić, nic nie jest pewne. Z wyjątkiem świadomości samego wątpienia. „Jeśli się myślę to jestem” - konkludował Augustyn. Myślę się, wątpię, czyli myślę. To, że się myślę, jest pewne. Myślenie to aktywność duchowego, zewnętrznego świata człowieka, i w nim, a nie w zmysłowo postrzeganym świecie zewnętrznym, należy poszukiwać prawdy. Owa prawda dotyczy poznania Boga i własnej duszy. Otóż do tego, zdaniem Augustyna, może ograniczyć się filozofia: „Pragnę znać Boga i

<sup>16</sup> *Filozoficzny słownik. Pojęcia, postacie, problemy*, dz. zb. pod red.: Durozol G., Roussel A., Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, k.84.

<sup>17</sup> I. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 154.

<sup>18</sup> *Filozoficzny słownik. Pojęcia, postacie, problemy*. dz. zb. pod red.: Durozol G., Roussel A., Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, k.85.

<sup>19</sup> *Słownik myśli filozoficznych*, dz. zb. pod red.: Kuziak M, Rzepczyński S., Tomasik T., PPU „PARK”, Warszawa 1999, k.153.

duszę. I nic więcej? Nic więcej”<sup>20</sup>. Bowiem prawdy wieczne i niezmienne, odpowiedniki platońskich idei, istnieją w umyśle Boga; była to tak zwana teoria egzemplaryzmu. Byty stworzone są urzeczywistnieniem i obrazem Bożych idei. Człowiek, posługując się swoim rozumem, angażując wolę i uczucia, może poznać w akcie „widzenia intelektualnego” (łac. *visio intellectualis*) wieczne prawdy, ale jedynie za przyzwoleniem samego Boga. Dokonuje się to na drodze oświecenia (łac. *Illuminatio*) ludzkiego rozumu. Można je przyrównać do działania światła słonecznego: człowiek posiada wzrok, ale zobaczyć przedmioty może dopiero wtedy, gdy zostaną one oświetlone. Źródłem światła jest Bóg, który zsyła na człowieka łaskę. Odpowiednio przygotowany człowiek, i to raczej w sensie moralnym niż intelektualnym, poznaje rozumem prawdy, choć samo poznanie ma bardziej charakter intuicyjny. Teoria ta nosiła nazwę iluminizmu. Stanowi ona podstawę chrześcijańskiego mistycyzmu, który łączy nacisk na kontemplację i łaskę oraz równoczesną aktywność rozumu i serca<sup>21</sup>.

Św. Augustyn poszukiwał prawdy w duszy człowieka, tam odnajdywał osobisty kontakt z Bogiem. Dla św. Tomasza odkrywanie prawdy dokonywało się przez świat zewnętrzny, który jest domeną bytów dostępnych poznaniu zmysłowemu. Byt to, co istnieje. Pytanie tylko, co istnieje? Dla św. Augustyna prawdziwym bytem było to, co niezmienne i wieczne istniejące, czyli zapisane w umyśle Boga idee, św. Tomasz ujmował akurat tę kwestię inaczej-samoistne byty to konkretne, jednostkowe rzeczy, istniejące realnie; reprezentował tym samym tzw. realizm metafizyczny<sup>22</sup>. Myśl Akwinaty wpisywała się w średniowieczu tzw. spór o uniwersalia, w którym chodziło o określenie, czy nazwom i pojęciom ogólnym, powszechnie stosowanym, odpowiadają realnie istniejące byty (czyli np.: jak nazwa koń ma się do konkretnych koni). Św. Tomasz odpowiadał, że co prawda istnieją uniwersalia, czyli pojęcia ogólne (koń), ale jedynie w powiązaniu z rzeczami jednostkowymi. Rzeczy jednostkowe, będące samodzielnymi bytami, nazywał substancjami. W przeciwieństwie do prawd ogólnych istnieją one realnie i są dostępne poznaniu zmysłowemu oraz rozumowemu. Św. Tomasz mówił:

<sup>20</sup> J. Teichman, *Filozofia*, PWN, Warszawa 1999, s.113.

<sup>21</sup> *Filozoficzny słownik. Pojęcia, postacie, problemy*, dz. zb. pod red.: Durozol G., Roussel A., Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, k. 131.

<sup>22</sup> *Słownik myśli filozoficznych*, dz. zb. pod red.: Kuziak M., Rzepczyński S., Tomasik T., PPU PARK, Warszawa 1999, k.94.

„Natura ludzka została skazana, jeśli idzie o pragnienie dobra niż o zdolności poznawania prawdy”<sup>23</sup>.

Dla Kartezjusza prawda jest tożsama z pewnością, poznanie prawdziwe jest poznaniem jasnym i wyraźnym, a więc pewnym. Najważniejszym i jedynym źródłem poznania jest dla Kartezjusza rozum. Poznanie rozumowe ma charakter intuicyjny oraz dedukcyjny, przy czym poznanie odgrywa najważniejszą rolę, jest zatem bezpośrednim doświadczeniem tego, co jasne i wyraźne w przedstawianiu idei<sup>24</sup>. Według Kartezjusza istnieją trzy rodzaje przedstawień pojęciowych:

1. Idee wrodzone, niezależne od zewnętrznego; ich domeną są dusza i rozum, są jasne i wyraźne, są jednocześnie samoistnym i niezależnym tworem duszy, która posiada zdolność ich wytwarzania, wyróżnia tu filozof takie pojęcia ogólne jak: byt, substancja, przyczyna, cel itp.,

2. Idee nabyte, które pochodzą z doświadczenia; należą do nich pojęcia ogólne, które sami tworzymy obserwując rzeczywistość, np. pojęcia człowieka, psa, drzewa, słońca itp.,

3. Idee utworzone przez nas samych konstruujemy na podstawie idei wrodzonych, nabytych, wśród przykładów wymienia Kartezjusz ideę sfinksa<sup>25</sup>.

Dusza, oprócz umysłu, kieruje się także według Kartezjusza wolą, którą rozumie filozof jako zdolność do swobodnego postanowienia, twierdzenia lub zaprzeczenia w postaci sądu. Wola, która sięga dalej niż umysł, w przeciwieństwie do niego może błędzić, opowiadać się po stronie fałszu zamiast prawdy. Sprzeczność pomiędzy wolą a rozumem jest według Kartezjusza źródłem błędu. Rozum jednakże może korygować błędy woli, dzięki czemu człowiek ma zdolność doskonalenia się, przechodzenia od niewiedzy do wiedzy, od błędu do prawdy<sup>26</sup>.

Przekonanie Pascala o słabości, ograniczeniach i zawodności rozumu nie doprowadziło jednak do jego zanegowania. Nie można pominąć roli rozumu w ludzkiej aktywności tak jak nie sposób w ogóle zrezygnować z poszukiwania prawdy. Człowiek znajduje się zawsze gdzieś pośrodku drogi między prawdą a fałszem, złem i dobrem, szczęściem i cierpieniem. Kondycja człowieka jest dla

---

<sup>23</sup> *Filozoficzny słownik. Pojęcia, postacie, problemy*, dz. zb. pod red.: Durozol G., Roussel A., Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, k. 138.

<sup>24</sup> *Encyklopedia filozofii*, dz. zb. pod red.: Łaziński J., tom II, Zysk i S-ka, Warszawa 1999, k.724.

<sup>25</sup> *Leksykon PWN, Filozofia*, Wydanie Naukowe, PWN, Warszawa 2000, k. 285.

<sup>26</sup> *Ibidem*, k. 297.

Pascala ze wszech miar nędzna, a zarazem dramatyczna czy tragiczna, gdyż człowiek zdaje sobie sprawę ze swojego położenia<sup>27</sup>.

Leibniz podzielił prawdy na pierwotne, pochodne i faktyczne. Pierwsze z nich opierają się na zasadzie tożsamości, nie wymagają uzasadnienia. Dwa obiekty nie mogą być identyczne dlatego, że są odrębne, identyczność (tożsamość) zatem nie jest relacją pomiędzy przedmiotami, a jedynie odnoszeniem się czegoś do samego siebie.

Prawdy pochodne to takie, które można sprowadzić do pierwotnych na dwa sposoby bądź jako konieczne (rozumowe), bądź przypadkowe (faktyczne). Prawdy konieczne dają się sprowadzić do pierwotnych dzięki zasadzie sprzeczności. Wywodzone są z umysłu „*apriori*”, od przyjętych niejako „z góry”, a więc oczywistych aksjomatów, które nie opierają się na faktach i faktów dotyczących<sup>28</sup>.

Prawdy faktyczne oparł Leibniz na zasadzie racji dostatecznej, zgodnie z którą nic nie istnieje bez racji. Każda prawda faktyczna może i powinna znaleźć uzasadnienie w prawdzie bardziej od siebie pierwotnej. Racja dostateczna jest zatem zasadą, na której należy oprzeć rozumowanie. Dla umysłu, którego cechą jest skończoność, prawdy faktyczne, które są ze sobą powiązane nieskończonym łańcuchem przyczyn i skutków są niemożliwe do sprowadzenia do prawd pierwotnych, choć w perspektywie nieskończoności dałoby się tego dokonać, to jednak przekracza to zdolność ludzkiego umysłu. Racja dostateczna Leibniza wiąże się jednocześnie z problematyką teodycei, bowiem każdy fakt (również istnienie zła) jest celowym „najlepszym z możliwych światów” jako tworze Boga<sup>29</sup>.

Mimo tylu klarownych definicji, nie daje nam to pełnej postaci pojęcia prawdy. Przez te wszystkie wieki, różne dociekania nie dały nam odpowiedzi. Każda z definicji prawdy pokazuje nam jak postępować, według jakich reguł. Możemy zgodzić się z klasyczną definicją prawdy lub ją odrzucić.

---

<sup>27</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 151.

<sup>28</sup> *Słownik myśli filozoficznych*, dz. zb. pod red.: Kuziak M., Rzepczyński S., Tomasiak T., PPU PARK, Warszawa 1999, k.136.

<sup>29</sup> *Filozoficzny słownik. Pojęcia, postacie, problemy*, dz. zb. pod red.: Durozol G., Roussel A., Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, k. 217.

## Summary

*This question has entered to history of the European culture not only in the version of Socrates, Plato and Aristotle, but also as Pilate's question. However, is this question every time about the same? Or is its intellectual version, which we deal with in philosophy, equivalent with the religious formula? Ancient philosophers, such as Descartes or Aristotle have already studied the question of truth. Truth is not an issue completely clear for man.*

*Despite so many clear definitions, it does not give us full form of the notion of truth. All these centuries various inquires did not give us any answers. Every of definitions of truth shows us how to act, and according to which rules. We can agree on the classic definition of truth or reject it.*



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 39-47]

---

**Remigiusz Ryziński**

### **Kobiety według Freuda**

#### **Women according to Freud**

**Keywords:** *Freud, psychoanalyses, women, misogynies*

Zygmunt Freud uchodzi za rewolucjonistę w sferze seksualności kobiet. Jego odkrycia, wynikające częściowo z częstego kontaktu z pacjentkami, częściowo z założeń teoretycznych i śmiałych tez, wpłynęły bardzo mocno na kształtowanie się XX-wiecznej i współczesnej postawy wobec kobiet, zarówno na poziomie ich seksualności, jak i życia codziennego. Można powiedzieć, że dzięki jego badaniom kobiety stały się tematem nie tylko sztuki, ale także medycyny, filozofii, polityki. Nie ma wątpliwości, że jego otwartość i odwaga z jednej strony, a z drugiej zaufanie, jakim obdarzały Freuda jego pacjentki wywarły bezpośrednie znaczenie na powstających właśnie ruchach feministycznych, a następnie studiach kobiecych, nawet jeśli z czasem – i to diametralnie – zmieniły punkt zapatrywania. Freud był początkowo postrzegany jako ten, który otworzył wiele możliwości w badaniach i dyskursie kobiecym. Obecnie dominującą jest raczej pozycja krytyczna wobec niego i jego teorii. Nie mniej jednak sam fakt, że Freud – nawet jeśli krótkowzrocznie i mocno patriarchalnie – zwrócił uwagę jako pierwszy na pewne kwestie kobiece, zasługuje na odnotowanie. Być może to epoka w której żył, a być może jego osobiste doświadczenia, rodzina, zarówno ta, z której się wywodził, ale też ta, którą sam tworzył czy w końcu jego pochodzenie i tradycja wniosły swoje piętno na poglądach Freuda. Oczywiście wielokrotnie jego anachroniczny język opisujący – całkiem swobodnie i w *naturalny* sposób – kobiety

jako stworzenia nieco zbyt emocjonalnie rozchwiane, trochę naiwne, słabe, ale także „inteligentne” i „całkiem podobne do mężczyzn” budzi dziś sprzeciw lub ewentualnie rozbawienie. Widać, że Freud nieświadomie przypisywał sobie i mężczyźnie w ogóle prawo do panowania nad kobietami, a z kolei im – obowiązek dostosowywania się do maskulinistycznej normy. Nie mniej jednak w wielu pismach starał się jednocześnie bronić kobiet i wskazywać na ich równe prawa, co w owych czasach często wywoływało nieprzychylnie nastroje. Przede wszystkim, już samo to, że Freud pisał o kobietach i ich seksualności w sposób otwarty i jednak z podejściem naukowym, a także to, że (przynajmniej niekiedy...) pozwalał im mówić – o sobie, o swoich schorzeniach, o swojej seksualności – było niewątpliwie aktem dość dużej odwagi i jednak tendencji ewolucjonistycznych.

Freud upatruje seksualność człowieka w związku z represjami, jakie czyhają na niego ze strony kultury. Represje te są podstawą licznych neuroz. Z neurozami można walczyć na drodze psychoanalizy, choć rezultaty tej walki nie są szczególnie obiecujące. Wynika to z pranatury człowieka, natury pełnej instynktów seksualnych, woli przetrwania, siły życiowej, ale także fascynacji śmiercią, libido i egocentryzmu.

Człowiek – czego Freud uczy w *Kulturze jako źródle cierpień*<sup>1</sup> – dąży do maksymalizacji przyjemności i minimalizacji przykrości. Ponad to celem człowieka jest utrzymanie stanu zadowolenia. Przyjemność może pochodzić jednak z różnych źródeł i nie jest jednoznacznie określona. Dlatego człowiek z natury pozostaje poza normami, ale skoro decyduje się żyć w społeczeństwie – przyjmuje je z zewnątrz. Człowiek uczy się, że jego dążenie do maksymalnej przyjemności kosztuje najwięcej stąd rezygnuje częściowo z własnych pragnień, aby nie ryzykować utraty tego, co posiada. Szczególne miejsce mają tu kobiety. Wpływ psychoanalizy wydaje się być interesujący, jeśli chodzi o kwestie wolności seksualnej i obyczajowej. Z jednej strony jest niewątpliwy, ale z drugiej – właściwie, na poziomie teorii, nie istnieje. Sam Freud sprzeciwiał się traktowaniu psychoanalizy jako możliwości rewolucji seksualnej. Z jego badań dotyczących natury człowieka wyłania się raczej obraz mało zmienny. Nie wynika to stąd, że Freud lubował się w pozycji kobiet w czasach wiktoriańskich, ale sądził raczej, że nie ma możliwości zmiany. Uważał – a przykład jego domu to potwierdza – że miejsce kobiety

---

<sup>1</sup> Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, (w:) Z. Freud, *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1988, s. 163-241.



jest określone z góry i jest właściwe. Dlaczego? Bo w ten sposób kobieta może zaznać maksymalnego szczęścia bez narażania się na przykrości. Jeśli nie podejmie roli narzuconej przez społeczeństwo – na przykład będzie miała bogate życie seksualne i nie wyjdzie za mąż – to narazi się na wiele nieprzyjemności. Lepiej więc, by mężczyzna zapewnił jej byt, a ona zadbała o jego spokój i wygodę.

Mimo że Freud w swojej praktyce miał wielokrotnie okazję do szczególnych zwierzeń kobiet, a co za tym idzie do poznania ich zazwyczaj skrywanej seksualności, jego zdanie na temat perwersji seksualnych czy ogólnie seksu nie było zbyt nowatorskie. Opowiadał się raczej za klasycznym podejściem do tematu. Wszystko, co wykraczało poza normy – jego normy? – nazywał perwersją, zboczeniem, anormalnością. Seks oralny, pragnienia homoseksualne, perwersje sadomasochistyczne – stanowiły dla Freuda wyłącznie przedmiot badań, i – sądząc chociażby z tonu, w którym je opisywał – były mu obce i dość zdalne. Jego wkład w rozwój świadomości można właściwie zawężyć jedynie do tego, że wiedział o ich istnieniu i pisał o nich, w ten sposób stając się niebezpośrednio ich krzewicielem.

Odkrycie seksualności dziecięcej również wpłynęło na poglądy Freuda na temat kobiet. Często dostrzegał on we wczesnych fazach autoerotyzmu i przede wszystkim w fascynacji rodzicami – w tym także w aktach molestowania seksualnego dzieci – przyczynki do późniejszych neuroz. Już samo traktowanie inwersji (homoseksualizmu), onanizmu czy fascynacji ciałem w okresie dziecięcym, uznawał za powód powstawania późniejszych schorzeń psychicznych, co oznacza, że według niego wszystkie one były już chorobowe, nienormalne. Jeśli człowiek zdoła się ich pozbyć, zwalczyć ma szansę być zdrowym, ale jeśli nie zaprzestanie takich praktyk – będzie chory. Jest to ewidentnie pejoratywne podejście do różnorodności seksualnej człowieka.

Jak więc powinno zdaniem Freuda wyglądać normalne i właściwie życie człowieka dorosłego? Przede wszystkim powinien on dążyć do zawarcia małżeństwa. Prawdziwym pragnieniem dorosłych ludzi jest zawiązanie trwałej relacji intymnej. Relacja taka powinna prowadzić do splodzenia potomstwa. Libido matki przekształca się w naturalną więź z dziećmi. Pragnienia seksualne z czasem przemijają. Jeśli jednak nie zostaną zagłuszone przez obowiązki, jeśli przekształcą się w relacje pozamałżeńskie lub onanizm – mogą powodować pojawienie się neuroz i są niebezpieczne. Rozwiązaniem jest... psychoanaliza. Widać stąd, że Freud nie przyczynił się formalnie do rewolucji seksualnej, ale właściwie ją stopował.

Onanizm kobiecy, zdaniem Freuda, jest wynikiem fantazji o uwiedzeniu przez ojca. Akt ten odsyła do początków seksualności w okresie dziecięcym. Powoduje zaburzenia neurotyczne, ponieważ aparat psychiczny fiksuje się na okresie infantrylnym i pragnie do niego powrócić. Okres ten jest naznaczony pierwszym poczuciem winy (za grzeszne myśli). W taki sposób powstaje kompleks Edypa, który może w dorosłym życiu rozbudzić się i powodować komplikacje<sup>2</sup>. Należy pamiętać, że w czasach Freuda notoryczny onanizm uważany był za przestępstwo, tak jak homoseksualizm, i „leczony” w zakładach zamkniętych np. przez doodbytnicze wlewy z zimnej wody<sup>3</sup>.

Zajmijmy się teraz najslawniejszym bodajże kompleksem odkrytym przez Zygmunta Freuda – kompleksem Edypa. Wiadomo, dzięki listom do Wilhelma Fliessa, że Freud dokonując autoanalizy dotarł do wspomnienia, którego treścią był silny afekt do matki. Stąd wzięło się jego przekonanie, że każdy człowiek w okresie wczesnomłodzieńczym cierpi na zaburzenia powodowane erotyzacją obiektu zakazanego – ojca lub matki. Nie należy także zapominać, że Freud zbudował ze swą najmłodszą córką Anną szczególną więź, przeprowadził jej analizę, uczynił z niej swą pielęgniarkę, a następnie kontynuatorkę swej pracy. Zdawał sobie sprawę z homoseksualnej natury Anny oraz nie sprzeciwiał się jej związkowi, miał niewątpliwie wpływ na ukształtowanie się osobowości córki.

Szczegółowe omówienie kompleksu Edypa u kobiet, ale nie tylko, bo i tabu dziewictwa, czy tendencji homoseksualnych, omówił Freud przede wszystkim w *Przyczynkach do psychologii życia miłosnego* oraz w tekście *O seksualności kobiecej*<sup>4</sup>. Obraz jaki rysuje się z tych rozważań jest wstrząsający. Kobiety to istoty wybra-kowane, których jedynym celem jest otrzymanie penisa. Ich pierwotna miłość do matek zamienia się w złość. Uwolniony afekt nakierowuje się na ojca – miłującego i karzącego, tego, który wie, tego, który ma penisa. Penis jest fundamentem istnienia i jedynym celem pragnienia. Jako taki może też stać się obiektem nienawiści i odrzucenia. Zaburzenie tego typu owocuje anormalną tendencją do nawiązywania relacji z innymi kobietami. Taka waginalna symbioza powieli efekt spu-

<sup>2</sup> Z. Freud, *Seksualność w etiologii nerwic. Moje poglądy na temat roli seksualności w etiologii nerwic*, (w:) Z. Freud, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 5-27 i 131-141.

<sup>3</sup> Por. T.W. Laqueur, *Samotny seks. Kulturowa historia masturbacji*, tłum. M. Kaczyński, A. Leśniak, G. Uzdański, M. Sosnowski, Kraków 2006.

<sup>4</sup> Z. Freud, *Przyczynki do psychologii życia miłosnego*, (w:) Z. Freud, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 167-207; Z. Freud, *O seksualności kobiecej*, (w:) Z. Freud, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 245-263.

stoszenia natury: brak penisa jest tu odczuwalny jakby podwójnie. Również częsty onanizm jest formą poszukiwania penisa. Łechtaczka jest przecież jego mniejszą wersją, pocierana, drażniona, być może rozwinięta w pełny (i właściwy) kształt penisa. Przyzwyczajenie, już po uświadomieniu sobie, że posiadanie własnego penisa jest kobiecie zabronione, powoduje zaburzenia neurotyczne. Jedyną słuszną formą rozwoju jest ewolucja w kierunku naczyń na nasienie męczyzny. Seksualność kobieca to narzędzie zaspokojenia męczyzny. Po wypełnieniu obowiązku – nie jest już potrzebna. Córka zmienia się w żonę, żona zmienia się w matkę. Męczyzna stoi na straży dziewictwa, jest defloratorem, a w końcu – opiekunem. Rycerz i pochwa.

Cierpienie kobiet wynika z tego, że nie są męczyznami. Ich jedynym pragnieniem jest penis – swój własny (wymagowany) lub ojca/męża. Ponieważ Freud ma to szczęście, że jest męczyzną, (a więc posiada penisa), ma też prawo ustalenia genetyki zaburzeń kobiecych. Można powiedzieć, że cała mistyka i tajemniczość kobiet bierze się z ich różnicy płciowej. Nie można ich do końca zrozumieć, ale też łatwo odkryć źródło ich specyfiki. To penis, a właściwie jego brak. Dla Freuda takie wytłumaczenie jest całkowicie satysfakcjonujące.

*Kilka psychicznych skutków anatomicznej różnicy płci* to tekst, który w sposób klarowny rysuje powiązanie posiadania lub nieposiadania penisa z rozwojem i zaburzeniami psychicznymi. Oczywiście jest dla Freuda, że to kobieta nie posiada czegoś, co ma męczyzna. Pomyśl na to, by to kobieta posiadała waginę, której brakuje męczyźnie – w ogóle nie pojawia się w genialnym umyśle Freuda. Skoro bowiem on jako męczyzna, posiada penisa to znaczy, że nie jest kobietą oraz że to im brakuje tego, co on posiada. Inaczej mówiąc: skoro ja mam błękitne oczy to jest to normalne, a wszyscy ci, którzy mają oczy zielone pragną oczu błękitnych, bo ich nie mają... Ostatecznie więc: chłopiec wyrasta na męczyznę z lękiem przed kastracją, a dziewczynka staje się kobietą z poczuciem winy, że za jakieś wcześniejsze grzechy – penisa utraciła. To warunkuje kondycję psychiczną i zasadnicze cechy charakterologiczne. Tak więc chłopiec to obrońca, którego żywiołem jest wojna (w obronie swoje penisa), a celem prokreacja (by spełnić swe naturalne zadanie *użycia* penisa i przedłużenia swej linii). Dziewczynka zaś powinna cechować się zamięłowaniem do spokoju, dbaniem o dom i swego męczyznę oraz powinna być mu wdzięczna. Jej celem jest urodzenie dzieci swojego męża.

Tekst o anatomicznych różnicach płciowych przygotowany został przez Freuda na Międzynarodowy Kongres Psychoanalityczny w Bad Hamburg. Ze względu

du na stan zdrowia autora, wygłosiła go jego córka, Anna (z akcentem na: córka/kobieta).

Zasadniczo – to, co kształtuje osobowość męską odnosi się także do kobiet. Skoro chłopiec pożąda matki i zwalcza ojca, analogicznie rzecz się ma z dziewczynką. Inaczej jest w przypadku pewnych anormalnych skłonności kobiecych (np. homoseksualizmu czy masochizmu), gdzie analogia taka nie działa, a kobieta jest niczym *dark continent* – pełna niezrozumiałych impulsów i trudnych do pojęcia różnic (z męczyzną jako normą).

Każdemu analitykowi – pisze Freud (a jego córka to czyta) – dane było poznać kobiety, które szczególnie intensywnie i uporczywie trzymają się związku z ojcem i szczytowego pragnienia wynikającego z tej relacji – życzenia, by otrzymać od ojca dziecko. Mamy wszelkie powody zakładać, iż ta fantazja życzeniowa była też siłą napędową ich wczesnego onanizmu (...) gdy chłopczyk po raz pierwszy spostrzega okolicę genitalną dziewczynki, zachowuje się niezdecydowanie, zrazu wykazuje niewiele zainteresowania; niczego nie widzi czy też przeczy własnemu spostrzeżeniu [że nie ma penisa(przy. RR)], cechuje go wtedy wstręt do okaleczonego otworu lub triumfalne lekceważenie go. (...) Inaczej dziewczynka, która w jednej chwili wydaje ocenę i podejmuje decyzję. Widziała to, wie, że tego nie ma, i chce to mieć. W tym miejscu rozgałęzia się tak zwany kompleks męskości u kobiety – kompleks, który, jeśli nie uda się go przezwyciężyć, w danej sytuacji może spiętrzyć duże przeszkody na drodze do już określonego z góry procesu rozwoju w kierunku kobiecości. Żywiona przez dziewczynkę nadzieja, że jednak uda się jej kiedyś zdobyć penis i w ten sposób dorównać mężczyźnie, może utrzymywać się nieprawdopodobnie długo i stać się przyczyną osobliwych, inaczej niezrozumiałych postępów. (...) Wraz z uznaniem narcystycznej rany pojawia się u kobiety – niejako w formie blizny – poczucie mniejszej wartości<sup>5</sup>.

I tak dalej. Oprócz szokująco nedorzecznego charakteru tej wypowiedzi, interesujące jest także perwersyjne zachowanie Freuda jako ojca, zmuszającego swą własną córkę do tego, by odczytywała przed licznym audytorium tego typu wyznania. Wyznania te niewątpliwie rzutowały na Annę Freud, ale także przede wszystkim uznane były za wynik analizy jej właśnie. Pierwotne pragnienie posiadania penisa zamienione na życzenie otrzymania dziecka od własnego ojca,

---

<sup>5</sup> Z. Freud, *Kilka psychicznych skutków anatomicznej różnicy płci*, (w:) Z. Freud, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 231-233.

zakaz masturbacji i kompleks lechtaczki, anormalne tendencje homoseksualne – wszystko to, prawdziwie czy nie, musiało przecież w oczach zebranych na kongresie odnosić się właśnie do córki wielkiego humanisty, za jakiego uchodził Freud.

Niewątpliwy wpływ psychoanalizy przeprowadzonej na Annie przez jej ojca widoczny jest także w innym tekście, sławnym *Dziecko jest bite*. Czytamy tam między innymi: „Opis infantylnych fantazji bicia okazałby się całkowicie nieprzejrzysty, gdybym – abstrahując od kilku relacji – nie ograniczył go do osób płci żeńskiej. Powtórzę pokrótce wyniki: fantazja bicia przychodzi u małych dziewczynek przez trzy fazy, z których pierwsza i trzecia są pamiętane świadomie, środkowa pozostaje zaś nieświadoma. Obie fazy świadome zdają się sadystryczne, natomiast środkowa, nieświadoma, jest bez wątpienia natury masochistycznej; jej treść stanowi bycie bitym przez ojca, wiąże się z nią ładunek libidalny i świadomość winy. W obu pierwszych fantazjach bite jest zawsze inne dziecko, w fazie środkowej tylko własna osoba podmiotu fantazjującego; w fazie trzeciej, świadomej, bici są w przeważającej większości tylko chłopcy. Osobą, która bije, jest od początku ojciec, później zastępca z szeregu ojca. Nieświadoma fantazja fazy środkowej ma zrazu znaczenie genitalne, poprzez wyparcie i regresję wywodzi się z kazirodczego życzenia bycia kochaną przez ojca. Dodajmy jeszcze pozornie luźno związany fakt, że dziewczęta pomiędzy drugą a trzecią fazą zmieniają płeć, występują w fantazjach jako chłopcy”<sup>6</sup>. Wszystko to oznacza ni mniej ni więcej tyle, że dziewczynka (Anna?) odnajduje przyjemność w fantazjowaniu o biciu przez ojca, staje się wtedy chłopcem, sprowadza na siebie uwagę bijącego, jest wyjątkowa i uczy się lub zachowuje uczucie podległości wobec mężczyzny, które to uczucie jest już na zawsze źródłem jej zaspokojenia.

Wizja kobiecej seksualności lub kobiecej natury u Freuda sprowadza się ostatecznie do trzech możliwych scenariuszy: 1. dziewczynka charakteryzuje się nienawiścią do matki, jako swej konkurentki wobec uczuć ojca, którego traktuje jak swojego wybranka; matka to ta, z winy której dziewczynka nie posiada penisa, ojciec to obiekt pragnienia posiadania jego penisa; 2. odrzuca kompleks kastracji i wyrzeka się swojego przeznaczenia jako kobiety (córka – żona – matka), stając się lesbijką; 3. nadaje ojcu cechy obiektu upragnionego i chce uzyskać od niego dar

---

<sup>6</sup> Z. Freud, *Dziecko jest bite*, (w:) Z. Freud, *Charakter a erotyka*, tłum. D. Rogalski, Warszawa 1996, s. 201.

w postaci dziecka. Anna Freud była związana z ojcem niesamowicie silną więzią, była też przez niego traktowana jak chłopiec, mężczyzna, przyjaciel i kontynuator. Anna była lesbijką, nigdy nie wyszła za mąż, prowadziła dom ze swoją partnerką wychowując wraz z nią jej czworo dzieci. Nigdy nie urodziła własnego dziecka i jednocześnie przeszła do historii jako psychoanalityczka dziecięca. Była postacią bardzo złożoną.

Z przedstawionego tu zarysu poglądów Freud względem kobiet rysuje się obraz niejednoznaczny. Można powiedzieć, że Freud z jednej strony był synem swych czasów i traktował kobiety z należnym im szacunkiem, nie stroniąc od przypisywania im pewnych cech i sposobu bycia im, w zgodzie ze swym przekonaniem, przynależnych. Z drugiej strony Freud niewątpliwie dokonał wielu nowatorskich posunięć przede wszystkim o kobietach mówiąc wprost, z użyciem odpowiedniej nomenklatury, nie stroniąc od opisu sytuacji uznawanych za trudne, wstydlive, gorszące. Na poziomie kulturowym i społeczno-politycznym wspomógł – być może nawet wbrew sobie lub nieświadomie – formowanie się nurtu feministycznego. Na poziomie teoretycznym, ontologicznym nawet – wyrażał swoje głębokie przywiązanie do patriarchy i mizoginii. Był więc niejednoznaczny, dzięki czemu być może do dziś pozostaje ciekawy.

### Summary

*Sigmund Freud is considered revolutionary in the field of women's sexuality. His findings, resulting in part from frequent contact with patients, some of the assumptions of theoretical and too bold, strongly influenced the evolution of twentieth-century and contemporary attitudes toward women, both in terms of their sexuality, and everyday life. We can say that thanks to his research women as a topic became not only art but also in medicine, philosophy, politics. There is no doubt that his openness and courage on the one hand, and trust from Freud's patients have had direct relevance to the emerging feminist movement, and women's studies, even if over time - and radically - changed the point of views. Freud was initially seen as one who has opened many opportunities in research and female discourse. Currently, the dominant position is rather critical of him and his theories. Nevertheless, the fact that Freud - even if shortsighted and highly patriarchal - first drew attention to some women's issues, worthy of note. Perhaps this is the era in which he lived, and perhaps his personal experiences, family, both that from which it originated, but also that he himself created, or at the end of its history and tradition have made their mark on the views of Freud. Of course, repeatedly describing his anachronistic language - quite*

*freely and naturally - women as creatures a bit too emotionally unpredictable, a little naïve, weak, but also "smart" and "quite similar to men," continues today, opposition or possibly amusement. We can see that Freud unconsciously attributed to himself and the man at all right to rule over women, and in turn to them - the obligation to adapt to there male standard. Nevertheless, in many writings while trying to defend women and indicate their equal rights, which in those days often evoked adverse moods. First of all, the very fact that Freud wrote about women and their sexuality in an open and scientific approach, however, and that (at least sometimes ...) allow them to speak - about themselves, about their medical conditions, about his sexuality - it was quite clearly an act of great courage and evolutionary trends.*





# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 49-65]

---

David Kwiatkowski

### Personalizm jako model teoretyczny w ujęciu Wojciecha Słomskiego

#### Personalism as a theoretical model in Wojciech Słomski's perspective

**Keywords:** *philosophy, personalism, Christian philosophy, Wojciech Słomski*

W tekście tym zostaną wskazane ogólne założenia dotyczące personalizmu, które prezentowane są przez Wojciecha Słomskiego oraz ukazanie wizji Słomskiego jako pewnego rodzaju modelu teoretycznego postrzegania personalizmu.

Na początku, omówione zostaną najważniejsze wyznaczniki personalizmu, które porusza w swoich publikacjach profesor Słomski. Dzięki temu możliwe będzie ustalenie ogólnego kierunku, w którym zmierza personalizm Wojciecha Słomskiego.

Kolejnym elementem niniejszego tekstu będzie wskazanie najważniejszych cech charakterystycznych dla modelu teoretycznego, a które mogą być wyznacznikiem tego w jaki sposób postrzegany jest personalizm.

Następnym elementem będzie wskazanie czynników, które odpowiadają za charakter personalizmu, który głoszony jest przez profesora Słomskiego.

Po przedstawieniu ogólnego zarysu personalizmu możliwe będzie ustalenie podobieństw jak i różnic pomiędzy personalizmem prezentowanym przez Wojciecha Słomskiego, a personalizmem przedstawianym przez innych filozofów zajmujących się tym właśnie nurtem.

Najważniejszymi poglądami, które charakteryzują oraz w odpowiedni sposób definiują personalizm w ujęciu Wojciecha Ślomskiego są przede wszystkim:

- personalizm to filozofia, która przede wszystkim opiera się na człowieku;
- personalizm, czerpie także z innych nurtów, które zajmują się postrzeganiem człowieka i jednostki w szerszym kontekście;
- pojawiają się tutaj zestawienia personalizmu chrześcijańskiego z marksizmem oraz egzytencjonalizmem;
- personalizm, mimo tego iż wywodzi się z chrześcijańskiej filozofii może ulegać wpływowi innych filozofii, które niekoniecznie mają wydźwięk chrześcijański;
- tylko dzięki filozofii chrześcijańskiej możliwe jest postrzeganie osoby;
- personalizm jest jednym z kluczowych przejawów i elementów składowych katolickiej myśli filozoficznej;
- personalizm może być traktowany jako cały system filozoficzny;
- personalizm swoje źródła czerpie z kryzysu wartości humanistycznych;
- u podstaw personalizmu leży fakt, że cywilizacją dominującą zaczyna być cywilizacja pieniądza i materializm;
- personalizm jest próbą rozwiązania pojawiających się problemów społecznych;
- personalizm jest odpowiedzią na kryzys wartości, moralny i światopoglądowy;
- w personalizmie kluczowe jest postrzeganie osoby jako samoistnego bytu;
- personalizm musi nadać za stawaniem się osoby;
- historii personalizmu nie można oderwać z historią osoby;
- człowiek funkcjonuje w świecie, w którym stykają się: świat materialny z duchowym<sup>1</sup>.

Mówiąc o modelu teoretycznym personalizmu konieczne jest wspomnienie o genezie personalizmu. Tylko w taki sposób bowiem, możliwe będzie zrozumienie nie tylko tego czym jest personalizm i jakimi cechami się charakteryzuje, ale również tego w jaki sposób przedstawia się model teoretyczny i co przyczynia się do postrzegania go właśnie w takim kontekście<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ślowski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 73 – 92.

<sup>2</sup> Ślowski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Ślowski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Ślowski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

Definicja personalizmu i jego geneza łączy się z genezą pojęcia osoby. Najbardziej trafnym ujęciem wydaje się być geneza pojęcia osoby przedstawiona przez Maussa w tekście pt.: „O pewnej kategorii umysłu ludzkiego: o pojęciu osoby, pojęciu ja”<sup>3</sup>. Zwraca on szczególną uwagę na pochodzenie słowa osoba. Wywodzi się ono bowiem od łacińskiego słowa *persona*, które jest odpowiednikiem greckiego *prosopon*, które oznacza tyle co: maska, rola, funkcja. Z tego też względu, maska jest niczym innym jak pewnego rodzaju rolą społeczną, którą należy pełnić z godnością<sup>4</sup>.

Za poszanowanie osoby, wpływ na kształtowanie się takiego poglądu, największy wpływ mieli przede wszystkim stoicy, a w dalszej kolejności, kult osoby przejęli od nich chrześcijanie. Dodatkowo, do rozwoju tego pojęcia przyczyniło się również pojawienie się w prawie rzymskim tzw. osobowości prawne, którą miał każdy wolny człowiek natomiast niewolnik był jej pozbawiony<sup>5</sup>.

Warto tutaj jeszcze dodać, że we Francji „*le personnalisme*” oznaczał przede wszystkim indywidualizm, egocentryzm a nawet egoizm natomiast po raz pierwszy, w pozytywnym rozumieniu tego słowa użyto w Niemczech, w 1799 roku<sup>6</sup>.

Dla Płużyńskiego natomiast, twórcą personalizmu był Mounier, chociaż wg profesora Słomskiego, jest on jedynie twórcą pewnego nurtu w personalizmie, a nie całego trendu w filozofii: Gdy się mówi o personalizmie we współczesnej filozofii francuskiej może chodzić przede wszystkim o myśl E. Mouniera (...) oraz o innych autorów, takich jak szwajcarski protestant D. Rougemont oraz francuski ksiądz M. Nedoncelle (...) Rzeczy w tym, że Mounier prowadził szczególną kampanię na rzecz poparcia personalizmu jako takiego, natomiast personalistyczne idee innych myślicieli często stanowiły część, choćby istotną, filozofii, której nadał inne miano, takie jak filozofia ducha, egzystencjalizm czy tomizm”<sup>7</sup>.

Należy tutaj jednak pamiętać, że we Francji filozofię ducha uprawiali również Le Senne, Lavelle, którzy z jednej strony przywiązywali ogromną rolę do kwestii

---

<sup>3</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 31.

<sup>4</sup> Słomski W., *Kilka uwag o personalizmie Emmanuela Mouniera*, in: OF 19/2000.

<sup>5</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 31.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 32.

metafizycznych to z drugiej strony kładli spory nacisk na przeznaczenie czy też na zagadnienie godności ludzkiej i pojedynczej jednostki<sup>8</sup>.

Personalizm rozwijał się również w Stanach Zjednoczonych, gdzie Newman po raz pierwszy nadał zupełnie nowe znaczenie terminowi personation, które dotychczas było rozumiane wyłącznie jako personifikacja, czyli uosobienie. Warto tutaj jeszcze podkreślić, że personalizm amerykański, mimo pewnych cech charakterystycznych wyłącznie dla siebie, w dużej mierze inspirował się również personalizmem europejskim<sup>9</sup>.

Personalizm sam w sobie jest oczywiście filozofią człowieka, jednak nie należy tutaj zapominać, że może on czerpać także z innych nurtów, nawet z tych, w których problem człowieka nie jest tak oczywisty i nie jest kompleksowo i wielopłaszczyznowo opisany, a tym samym traktujący rzeczywistość jako jednorodny twór<sup>10</sup>. Szczególne znaczenie mają tutaj wszelkie kierunki materialistyczne, ze szczególnym uwzględnieniem marksizmu, który mimo tego iż przez długi czas nie odnosił się do typowego nurtu antropologicznego posiadał w sobie pewne cechy charakterystyczne dla niego i z którego można wyciągnąć pewne elementy, z których może być stworzony właśnie personalizm<sup>11</sup>.

Dodatkowo, Mounier doszukiwał się również w filozofii egzystencjonalnej możliwych źródeł dla personalizmu<sup>12</sup>. Co ciekawe, uważał on, że w każdej nawet najbardziej „antyspołecznej” teorii można znaleźć pewne minimum na podstawie, którego możliwe jest określenie danego systemu jako personalistycznego.

Fakt, że coraz więcej filozofów decydowało się na redukcję człowieka wyłącznie do bytu stricte przyrodniczego i który jest definiowany wyłącznie przez aspekt materialno - biologiczny często dochodzono do wniosku, że filozofie ignorują właśnie ten punkt w swoich poglądach. Oczywiście nie jest to prawdą do końca ponieważ każda filozofia, w mniejszym bądź większym stopniu starała się

---

<sup>8</sup> Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Słomski W., *Wstęp do filozofii Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>9</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 33.

<sup>10</sup> Słomski W., *Mit i logos*, in: *Idea* 16/2004; Słomski W., *Die Philosophie im Leiben*, in: *Dianoia* 1/2006; Słomski W., *Koncepcja osoby w filozofii E. Mouniera*, in: *Ruch Pedagogiczny* 1-2/2004.

<sup>11</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 34.

<sup>12</sup> Słomski W., *Kilka uwag o personalizmie Emmanuela Mouniera*, in: *Archeus* 3/2002; Słomski W., *Emmanuel Mouniera filozoficzna koncepcja chrześcijańskiego personalizmu*, in: *Phenomena* 9/2003; Słomski W., *Emmanuel Mouniera trzecia droga*, in: *Toruński Przegląd Filozoficzny* 9/2009.

odpowiedzieć na pytanie kim jest człowiek i w jaki sposób powinien być zorganizowany świat tak, by człowiek mógł się w nim odpowiednio rozwijać<sup>13</sup>.

Z tego też względu, nie można uznać, że zwiększająca się stopniowo popularność personalizmu była wyłącznie reakcją na brak zainteresowania wśród filozofów problemami człowieka, ale była pewnego rodzaju przejawem odrodzenia filozofii człowieka i całkowitemu zwróceniu się filozofii w stronę człowieka<sup>14</sup>.

Warto tutaj zaznaczyć, że od personalizmu będącego kierunkiem filozoficznym należy odróżnić personalizm, który był postawą światopoglądową, która swe źródła miała w ogólnej akceptacji osoby jako określonej kategorii filozoficznej<sup>15</sup>. Przy czym, w tym drugim znaczeniu, personalizm ma charakter przede wszystkim interdyscyplinarny i może pojawiać się nie tylko w filozofii ale również w takich kierunkach jak:

- Pedagogika
- Socjologia
- Psychologia
- Nauki humanistyczne
- Nauki społeczne<sup>16</sup>.

Personalizm jest w tym ujęciu czymś w rodzaju systemu filozoficznego, a który jednocześnie zaprzecza tezie jakoby współcześnie, nie było możliwe uprawianie filozofii systemowej<sup>17</sup>.

Z drugiej strony jednak, jeśli uzna się, że personalizm jest wyłącznie nurtem filozoficznym konieczne będzie uznanie, że jest to reakcja na pojawianie się określonych poglądów filozoficznych oraz reakcja na zatracenie się wartości mieszczkańskich<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> Ślowski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 35.

<sup>14</sup> Ślowski W., *The civilization of labor in the personalistic philosophy of Emanuel Mounier*, in: Parerga 1/2008; Ślowski W., *Koncepcja komunikacji w filozofii Emanuela Mouniera*, in: *Filozofia a život*, Presom 2004; Ślowski W., *Kilka uwag o personalizmie Emmanuela Mouniera*, in: *Archeus* 3/2002.

<sup>15</sup> Ślowski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Ślowski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Ślowski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>16</sup> Ślowski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 35.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>18</sup> Ślowski W., *Emmanuel Mounier trzecia droga*, in: *Toruński Przegląd Filozoficzny* 9/2009.

Nie da się również zaprzeczyć, że personalizm był swoistą reakcją na kryzys wartości związany z szeroko rozumianym kapitalizmem i zmiany w świadomości człowieka, które kryzys ten zapoczątkował<sup>19</sup>.

Wszystko to sprawia, że źródła personalizmu to nie jedynie pewnego rodzaju refleksja teoretyczna, ale także teza, która udowadnia, że personalizm jest pewnego rodzaju próbą przezwyciężenia kierunków materialistycznych i który traktuje człowieka wyłącznie jako zestaw popędów czy też wytwór relacji społecznych<sup>20</sup>.

W całym personalizmie pojawiło się wiele bardzo zróżnicowanych definicji osoby, a każda z nich charakteryzuje się pochodzeniem z innego nurtu i z innych korzeni filozoficznych. Do przykładowych definicji można tutaj zaliczyć m.in.:

- personalizm tomistyczny – rozróżnienie jednostki i osoby,
- osoba to pełna, mocno zindywidualizowana substancja natury wyłącznie intelektualnej, która rządzi się swoimi czynami,
- osoba to bardziej obecność aniżeli byt<sup>21</sup>.

Przytoczone powyżej definicje sprawiają, że w jednym nurcie można dostrzec wiele, mocno zróżnicowanych wpływów, które determinują sposób postrzegania jednostki, jej miejsce w świecie, a także czynniki, które są za nią odpowiedzialne<sup>22</sup>.

Niezależnie od tego jednak w jaki sposób będzie się mówiło o personalizmie trzeba zaznaczyć, że jest to jeden z podstawowych kierunków pojawiający się w ramach filozofii chrześcijańskiej: „Ani personalizm jako odrębny kierunek filozoficzny, ani samo pojęcie osoby w tym znaczeniu, w jakim używają go personaliści, nie mogłyby powstać poza kręgiem filozofii chrześcijańskiej (lub też jej mniej lub bardziej pośredniego oddziaływania, bowiem pewne idee zbieżne z myślą personalistyczną widoczne są np. u Feuerbacha, który mimo głoszonego materia-

---

<sup>19</sup> Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Słomski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>20</sup> Słomski W., *Emmanuela Mouniera trzecia droga*, in: Toruński Przegląd Filozoficzny 9/2009; Słomski W., *Koncepcja osoby w filozofii E. Mouniera*, in: *Ruch Pedagogiczny* 1-2/2004; Słomski W., *The civilization of labor in the personalistic philosophy of Emanuel Mounier*, in: *Parerga* 1/2008; Słomski W., *Emmanuela Mouniera filozoficzna koncepcja chrześcijańskiego personalizmu*, in: *Phenomena* 9/2003; Słomski W., *Kilka uwag o personalizmie Emmanuela Mouniera*, in: *Archeus* 3/2002.

<sup>21</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 37.

<sup>22</sup> Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Słomski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006; Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000.

lizmu ulegał swoistej fascynacji chrześcijańską moralnością). Personalizm usiłuje wprawdzie uzasadnić zasadniczy związek człowieka z resztą rzeczywistości, tworząc np. koncepcję personalizacji jako swego rodzaju rozwoju świata materialnego, z którego stopniowo wyłania się świat osobowy, zarazem jednak ów świat osobowy pojmowany jest jako centrum spotkania immanencji z transcendencją i stanowi odwzorowanie Jezusa Chrystusa: Człowieka i Boga<sup>23</sup>.

Z tego też względu, odpowiednie zdefiniowanie osoby, w ramach personalizmu jest możliwe wyłącznie dzięki przenikaniu się sfery *sacrum* i *profanum*, a tym samym nie jest możliwe bez myśli chrześcijańskiej<sup>24</sup>.

Warto tutaj jeszcze zapamiętać, że personalizm chrześcijański jest nieustanną próbą rozwiązania problemu, który został sformułowany jeszcze przez Pascala, a który zawiera się w: „nie trzeba mieć duszy bardzo podniosłej, aby zrozumieć, że nie ma tu na ziemi trwałego i prawdziwego zadowolenia; że wszystkie nasze przyjemności są tylko marnością, że niedole nasze są nieskończone, że wreszcie śmierć, która grozi nam w każdej chwili, musi nieuchronnie wtrącić nas za niewiele lat w straszliwą konieczność wiekuistej nicości lub wiekuistego nieszczęścia”<sup>25</sup>.

Wszystko to sprawia, że personalizm jest nazwą zarówno dla kierunku w:

- Filozofii
- Psychologii
- Socjologii
- Pedagogice
- Teologii
- Polityce
- W naukach społecznych<sup>26</sup>.

Personalizm rozumiany był na wiele sposobów głównie z uwagi na wspomniane powyżej odniesienia do ludzkiej oraz do pozaludzkiej rzeczywistości. Był określany zarówno jako personalizm:

- Idealistyczny
- Pan psychicznych
- Dualistyczny

---

<sup>23</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 38.

<sup>24</sup> Сломски В., *Историко-Философское Эссе*, Мінск 2006; Сломски В., *Філософія в житті*, Львів 2003.

<sup>25</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 38.

<sup>26</sup> Ibidem.

- Krytyczny
- Monadystyczny
- Fenomenologiczny
- Panteistyczny
- Relatywistyczny
- Absolutystyczny
- Ateistyczny
- Metafizyczny
- Etyczny
- Społeczno – moralny
- Religijny
- Teologiczny
- Filozoficzny<sup>27</sup>.

Każdy byt jest osobowy, a wszystko to co się na niego składa jest nieosobowe, a pochodzi od osoby wyłącznie jako pewnego rodzaju sposób przejawiania się tej jednostki, a także możliwość nawiązania relacji między nimi, doskonały sposób komunikowania się z innymi<sup>28</sup>. Taki pogląd może być rozumiany na trzy zasadnicze sposoby:

- „z akcentem położony na współsubstancjalność myślenia z bytem w akcie, wraz z którym byt osobowy wypowiada siebie samemu sobie, i od siebie wychodząc wyraża sens bytów, z którymi pozostaje w relacji, odpowiadając własnym aktem na ich akt
- zasada personalistyczna bywa rozumiana również w sposób egzystencjalistyczny jako zasada negatywna: osobowe życie podmiot jest wynikiem grzechu, niemniej ta zasada negatywna jest punktem wyjścia do konstytuowania bytu w tym właśnie podmiocie zarażonym nicością;
- trzecią odmianę filozofii personalizmu stanowi personalizm tomistyczny, który rozumie osobę jako samodzielny byt intelektualny – w tym przypadku bytu i jego istnienie nie można utożsamiać z myśleniem; rzeczywistość składa się z wielu osób i rzeczy niezależnych, acz powiązanych relacjami; poznanie

---

<sup>27</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>28</sup> Słomski W., *The civilization of labor in the personalistic philosophy of Emanuel Mounier*, in: Parerga 1/2008; Słomski W., *Die Philosophie im Leiben*, in: *Dianoia* 1/2006; Słomski W., *Introduction to the philosophy of Emanuel Mounier*, in: Parerga 1/2004; Słomski W., *Koncepcja komunikacji w filozofii Emanuela Mouniera*, in: *Filozofia a život*, Presov 2004.



intelektualne i wola wynikają z bytu osobowego jako jego działania; dzięki nim osoby afirmują wzajemne powiązania z Bogiem oraz ze światem; dla personalizmu tomistycznego osoba jest bytem w całej rzeczywistości najdoskonalszym<sup>29</sup>.

Dodatkowo, dla personalizmu, często osoba jest bytem ostatecznym a jej osobowość jest jedynym sposobem i fundamentalną zasadą, od której należy zacząć jej wyjaśnienie<sup>30</sup>.

Innym sposobem pojmowania personalizmu jest ujęcie zaproponowane przez Simonsa, dla którego personalizm nie może być stosowany do oznaczenia każdego filozoficznego i światopoglądowego kierunku, który zajmuje się bytem i jednością. Należy skupić się tutaj tylko na takich ujęciach osobowościowych, która uznają osobową rzeczywistość za coś pełni w filozofii funkcję pośredniczącą oraz wyjaśniającą<sup>31</sup>.

Wszystko to sprawia, że bardzo trudno jest ustalić jeden, ogólny model personalizmu, który zawierałby wszystkie poglądy przytoczone powyżej<sup>32</sup>. Dodatkowo, przez właśnie takie utrudnienie, często uważa się, że personalizm nie jest jednym konkretnym kierunkiem, a całym szeregiem odrębnych myśli, co utrudnia określenie jednego, zasadniczego modelu, który charakteryzowałby każdy z nich. Dlatego też uważa się, że personalizm jest pewnego rodzaju pionierem i zajmuje się omawianiem problemów, które ciągle będą się pojawiać, problemami prawdziwymi, a co za tym idzie nigdy się nie skończy<sup>33</sup>.

Mówiąc jednak najbardziej ogólnie, można wyróżnić dwa rodzaje personalizmu. Jednym z nich jest personalizm jako postawa względem siebie oraz innym ludzi natomiast drugim rodzajem jest personalizm jako zaangażowanie w określoną religię albo filozofię<sup>34</sup>. Personalizm jest postawą, która charakteryzuje się przede wszystkim:

---

<sup>29</sup> Ślowski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 42.

<sup>30</sup> Ślowski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Ślowski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Ślowski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>31</sup> Ślowski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 42.

<sup>32</sup> Ślowski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Ślowski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Ślowski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>33</sup> Ślowski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 42.

<sup>34</sup> Ślowski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Ślowski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Ślowski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

- Szacunkiem do innych
- Uznanie praw
- Poszanowanie i respektowanie obowiązków
- Troska o rozwój i bezpieczeństwo osoby
- Zachowanie godności
- Powolne dochodzenie do prawdy
- Dojrzałą dyskusją i polemiką<sup>35</sup>.

Taka postawa jest jedną z bardziej charakterystycznych postaw życiowych personalizmu.

Warto tutaj podkreślić, że personalizm chrześcijański jest postawą, która jest zaangażowana światopoglądowo, a obszarami tego zaangażowania jest w dużej mierze człowiek i jego aktywność zarówno jako osoba: społeczna, polityczna, publiczna i prywatna<sup>36</sup>. Dodatkowo, każda osoba zobowiązana jest do tego, by stopniowo zaczynała ona coraz bardziej uświadamiać sobie siebie i swoje historyczne powołanie. Przy czym w trakcie realizowania tego powołania, osoba taka nie może stać się czymś narzędziem, a powinna sama się doskonalić w trakcie dążenia do tego celu, wykorzystując przy tym wszystkie dostępne środki i narzędzia. Doskonałym rozwiązaniem jest tutaj wykorzystanie swojej aktywności w pracy, w myśleniu, w relacjach społecznych oraz w miłości<sup>37</sup>.

Człowiek powołany jest do tego, by żyć w środowisku rzeczy boskich: „Chrystus jest obecny we wnętrzu tego świata i jego duszy, aby nas wprowadzić do społeczności osób bożych i uwiecznić w Bogu. Człowiek winien oddychać równocześnie w wieczności i w czasie”<sup>38</sup>.

Mimo tego, iż jednostka posiada wolną wolę, jest obdarzona rozumem nie można zapominać, że w świetle poszanowania godności ludzkiej musi ona być oceniana znacznie wyżej, musi spełniać znacznie wyższe standardy<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 43.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Słomski W., *The civilization of labor in the personalistic philosophy of Emmanuel Mounier*, in: *Parerga 1/2008*; Słomski W., *Koncepcja komunikacji w filozofii Emanuela Mouniera*, in: *Filozofia a život, Presom 2004*; Słomski W., *Kilka uwag o personalizmie Emmanuela Mouniera*, in: *Archeus 3/2002*; Słomski W., *Emmanuela Mouniera filozoficzna koncepcja chrześcijańskiego personalizmu*, in: *Phenomena 9/2003*.

<sup>38</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s.43.

<sup>39</sup> Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Słomski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

Personalizm chrześcijański przyjmuje przede wszystkim zasady wiary i wyznaje filozofię, która z tą wiarą jest zgodna.

Szczególnym ujęciem personalizmu, który miał również wpływ na kształtowanie się pewnego modelu teoretycznego był personalizm Mouniera, który narodził się w bardzo specyficznym okresie, a mianowicie w trakcie kryzysu ekonomicznego<sup>40</sup>. Warto tutaj zaznaczyć, że Mounier nie traktował tego kryzysu wyłącznie jako kryzys ekonomiczny. Uważał on, że jest to również swoisty kryzys duchowy ponieważ dochodzi do rozpadu nie tylko wartości, które dotychczas obowiązywały, ale również do rozpadu klasycznego pojęcia człowieka, a co za tym idzie, zniknęły wszystkie te elementy, które uznawane były za stałą i nierozzerwalną część współczesnego świata<sup>41</sup>.

U Mouniera można zauważyć inspirację marksizmem, który wg niego w słuszny sposób dokonuje krytyki kapitalizmu i jego negatywnego wpływu na relacje społeczne, na definiowanie człowieka i jego świat. Dodatkowo, Mounier czerpie tutaj również inspirację z poglądów:

- Egzystencjonalizmu
- Socjalizmu
- Pascala
- Schelera.

Co ciekawe, dla Mouniera, cała filozofia europejska jest zaczątkiem personalizmu i może stanowić jego podłoże. Dzieje się tak głównie dlatego, że Mounier w całej historii Europy widzi ogromną historię ludzkości, ewolucji, a co za tym idzie również tendencję do personalizacji<sup>42</sup>.

Pojawia się tutaj pogląd o występowaniu dwóch, współzależnych sił. Z jednej strony mamy do czynienia z personalizacją natomiast z drugiej strony pojawia się tendencja do depersonalizacji rzeczywistości<sup>43</sup>. Mounier, mimo pewnych wątpliwości dopuszcza istnienie tak mocno zróżnicowanych personalizmów a jedno-

---

<sup>40</sup> Słomski W., *Emmanuela Mouniera trzecia droga*, in: Toruński Przegląd Filozoficzny 9/2009.

<sup>41</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 44.

<sup>42</sup> Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Słomski W., *Wstęp do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>43</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 45.

częście stara się dołożyć wszelkich starań, by jego poglądy nie były tak sprzeczne ze sobą jak przedstawione powyżej tendencje<sup>44</sup>.

Dla Mouniera, personalizm jest w dużej mierze pewnego rodzaju postawą, która określa stopień zaangażowania się człowieka w określone sytuacje oraz konkretne problemy historyczne. Z tego też względu, można uznać, że personalizm Mouniera jest niczym innym jak tylko metodą postępowania, która wymaga od człowieka:

- Relatywizmu etycznego
- Zaangażowania
- Wolną od niebezpieczeństw
- Chroniący godność osoby
- Chroniący wartość osoby.

Mounier uważa, że personalizm nie może być traktowany jako system ponieważ jest on skazany na ciągły rozwój, a co za tym idzie nie może on pełnić roli stałego systemu. Można go traktować jednak jako filozofią, nie musi on być postrzegany wyłącznie jako określona postawa względem świata<sup>45</sup>.

Warto tutaj również podkreślić, że dla Mouniera sam system wartości, który został w danej chwili przyjęty nie jest jednoznaczny z tym, że dana osoba jest personalistą<sup>46</sup>.

Jednym z ważniejszych zadań personalizmu jest wskazywanie człowiekowi warunków rozwoju, określenie odpowiednich zasad działania całej wspólnoty, dzięki któremu możliwy jest rozwój personalizmu<sup>47</sup>. Dodatkowo, w personalizmie tym niezwykle charakterystyczne jest zaznaczenie różnicy pomiędzy osobą oraz jednostką, przy czym nie jest to rozumienie charakterystyczne dla tomistycznego postrzegania tych zagadnień, a jedynie takie rozróżnienie, dzięki któremu można osiągnąć najlepszą drogę rozwoju.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Słomski W., *Introduction to the philosophy of Emanuel Mounier*, in: Parerga 1/2004; Słomski W., *The civilization of labor in the personalistic philosophy of Emanuel Mounier*, in: Parerga 1/2008.

<sup>45</sup> Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Słomski W., *Wprowadzenie do filozofii Emmanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>46</sup> Słomski W., *Koncepcja osoby w filozofii E. Mouniera*, in: *Ruch Pedagogiczny* 1-2/2004.

<sup>47</sup> Słomski W., *Emmanuela Mouniera filozoficzna koncepcja chrześcijańskiego personalizmu*, in: *Phenomena* 9/2003.

<sup>48</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 47.

Najważniejszym celem personalizmu jest przede wszystkim przekształcenie świata stosunków społecznych w świat stosunków osobowych<sup>49</sup>. Jednak, osiągnięcie takiego celu może być nierealne ponieważ zakłada on istnienie świata, w którym dominują sprawiedliwość, równość, a nie pojawiają się takie elementy jak uprzywilejowanie, dyskryminacja czy też nierówności społeczne. z tego też względu, relacje jakie panują w obrębie takiego świata nie mogą być harmonijne.

Warto utaj jednak podkreślić, że człowiek powinien próbować żyć we wspólnocie, powinien angażować się w jej życie ponieważ dzięki temu staje się bliższy samospełnieniu. Tylko bowiem we wspólnocie możliwe jest osiągnięcie najwyższej godności człowieka<sup>50</sup>.

Życie człowieka nie jest możliwe bez wspólnoty, czyli w całkowitej izolacji, jednak nie można tutaj również wyznawać innego skrajnego poglądu jakoby bez tych relacji człowiek się nie realizował, a co za tym idzie, jego życie nie musi sprowadzać się wyłącznie do życia z innymi i nie wyczerpuje się ono w ramach funkcjonowania we wspólnocie. Okazuje się bowiem, że równie istotny jest tutaj indywidualizm i życie osobiste, o które również trzeba dbać, a nie zawsze musi wiązać się to ze współegzystowaniem z innymi jednostkami. Jednak kluczowe dla tego poglądu jest to, by znaleźć odpowiednie wypośrodkowanie dla obu tych postaw i przyjęcie takiej, która pozwoli się w pełni rozwijać<sup>51</sup>.

Co ciekawe, część znawców tematu, którzy również próbują dokonać charakterystyki modelu teoretycznego uważają, że personalizm w ujęciu Mouniera nie może być postrzegany za personalizm chrześcijański jednak zakłada on, że chrześcijaństwo jest jednym z tych elementów, które są niezbędne go tego, by udoskonalić życie społeczne. Za takim zdaniem przejawiają następujące argumenty:

- Nie ma tutaj odwoływania do prawd wiary
- Nie ma zasad praktycznego postępowania
- Życie nie jest oparte na Biblii
- Życie nie jest oparta na dogmatach Kościoła
- Akceptacja ogólnej, metafizycznej i metaświatopoglądowe zasady wielości koncepcji człowieka<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Słomski W., *Koncepcja osoby w filozofii E. Mouniera*, in: *Ruch Pedagogiczny* 1-2/2004; Słomski W., *Kilka uwag o personalizmie Emmanuela Mouniera*, in: *Archeus* 3/2002.

<sup>51</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 49.

<sup>52</sup> Ibidem.

Innym zarzutem, z którym model teoretyczny ten często się spotyka jest fakt, że współczesny człowiek identyfikuje się z sytuacją chrześcijanina, a nie jest to do końca słuszne ponieważ warunki, w których żyje współczesny człowiek i sytuacje, z którymi się zmagają są o wiele bardziej skomplikowane niż wtedy<sup>53</sup>.

Ostatnim elementem w modelu teoretycznym jest odwołanie się do marksizmu, które zostało tutaj już na początku wyróżnione. Jak już zostało powiedziane wcześniej, Mounier uważał, że marksistowska krytyka kapitalistycznych stosunków produkcji jest doskonałym odzwierciedleniem tego, co kapitalizm za sobą niesie i jakie konsekwencje się z nim wiążą. Warto tutaj jednak podkreślić, że Mounier: „wypowiadał się na ogół krytycznie o marksistowskiej koncepcji świata i człowieka, stwierdzając na przykład, iż w koncepcji tej nie ma miejsca dla osoby, ponieważ człowiek jest w niej wyłącznie człowiekiem kolektywnym. Krytykował również marksizm z pozycji czysto teoretycznych: zarzucał mu m.in.: iż jest reliktem XIX wiecznego racjonalizmu i scjentyzmu, mieszaniną idealizmu i materializmu, że neguje istnienie Boga, pierwotność życia duchowego, które sprowadza do procesów biologicznych”<sup>54</sup>.

Jednak po wojnie Mounier zaczął bardziej pozytywnie odnosić się do marksizmu:

- Chwalił krytykę alienacji
- Życie robotnicze przesiąknięte personalizmem
- Wszelkie różnice pomiędzy marksizmem a personalizmem wynikają z niewłaściwego doboru słów
- Rozłączne traktowanie materializmu: historycznego i dialektycznego<sup>55</sup>.

Przyczyną dla której stosunek Mouniera się zmienił jest fakt, że po wojnie, Europa znalazła się w bardzo złym stanie, a ludzie są rozczarowani tym co zastali. Okazało się, że rozwój technologii oraz nauk przyrodniczych wcale nie musi gwarantować bezpieczeństwa i nie stanowi odpowiedzi na najbardziej palące ludzkość problemy: „Rozpacz jest nowym stanem w Europie (...) stan ten ogarnął wszystkich z wyjątkiem chrześcijan i marksistów. Reakcja marksistów świadczy o zdrowiu duchowym i chrześcijanin powinien by spontanicznie się na nią godzić przed przeprowadzeniem koniecznych sprecyzowań. Odnieść można wrażenie,

---

<sup>53</sup> Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Słomski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>54</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 50.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 50 – 51.

że komunizm, z jego zaangażowanie społecznym uznaje Mouniera za wzór do naśladowania dla chrześcijan. Komunizm zostaje nazwany przez niego młodym kościołem, który – w odróżnieniu od chrześcijaństwa – ma jednomyślność reakcji młodych kościołów, zaś przedstawiona a w dalszym toku wywodu krytyka dotyczy tych odmian duchowości chrześcijańskiej, które z nadmierną łatwością poddają się rozpacz i zniechęceniu”<sup>56</sup>.

Cechami charakteryzującymi model teoretyczny personalizmu są tutaj z całą pewnością elementy takie jak:

- eklektyzm i konglomerat różnych nurtów – od chrześcijaństwa po marksizm
- zbliżenie się do skrajnej teologii wyzwolenia i jednocześnie negowanie społecznej nauki Kościoła, przyjęcie idei walki klasowej oraz rewolucji społecznej
- marksizm uznany jest za pewien zbiór postulatów
- próba znalezienia wspólnej płaszczyzny dla różnych poglądów
- zbliżenie się marksizmu i chrześcijaństwa
- personalizm nie jest zamkniętym systemem filozoficznym
- personalizm jest rodzajem działania
- największą wartością jest pewne programowe niedopracowanie oraz prowizoryczność głównych tez
- personalizm musi być gotowy na stałe negowanie i odrzucanie wszelkich schematów
- personalizm jest dynamiczny
- personalizm nie jest nauką
- jest to perspektywa, metoda, zobowiązanie
- chrześcijaństwo jest tutaj fundamentem
- alienacja człowieka umacniana jest przez traktowanie człowieka jako bytu stworzonego i zależnego od Boga
- personalizm nie zgadza się na całkowitą zgodność z naukami kościoła
- człowiek nie może być uległy względem społeczeństwa
- Życie duchowe ulega zniszczeniu za sprawą kapitalizmu
- społeczne zaangażowanie jest konieczne do rozwoju jednak nie jest to jedyna droga osiągnięcia tego rozwoju

---

<sup>56</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 51.

- ratunkiem dla społeczeństwa jest odpowiednio przeprowadzona rewolucja społeczna<sup>57</sup>.

Wszystkie z tych cech warunkują do pewnego stopnia sposób postrzegania personalizmu oraz określają jego ogólne ramy funkcjonowania<sup>58</sup>.

Cechami wspólnymi, które łączą myśl profesora Słomskiego z innymi personalistami są z całą pewnością elementy takie jak:

- Osoba jako byt samoistny
- Odniesienia do myśli chrześcijańskiej
- Współegzystowanie świata materialnego i pozamaterialnego
- Postrzeganie osoby jako całości
- Osoba to twór dążący do ciągłego rozwoju
- Przywiązanie do wartości
- Historia połączona jest z osobą i wpływa na jej kształtowanie się

Natomiast cechami różniącymi personalizm Słomskiego od innych przedstawicieli nurtu są m.in.:

- Nawiązania do marksizmu
- Dostrzeganie kryzysu wartości humanistycznych
- Konieczność zweryfikowania poglądów o nowe wartości, bardziej materialne
- Osoba kieruje się coraz częściej w stronę materializmu
- Traktowanie personalizmu jako całego systemu filozoficznego
- Rozumienie, że pojęcie osoby jak i cały personalizm może łączyć się nie tylko z filozofią chrześcijańską, ale też z innymi nurtami
- Personalizm może się rozwijać tylko dzięki temu, że cywilizacją dominującą coraz częściej jest cywilizacja materialna
- Personalizm musi nieustannie doganiać proces przekształcania się osoby i funkcjonowania w zupełnie nowych warunkach<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibidem, s. 52 – 57.

<sup>58</sup> Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996; Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000; Słomski W., *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov 2006.

<sup>59</sup> Słomski W., *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 35 – 49.



### Summary

*Christian personalism accepts, first of all, the principles of belief and professes the philosophy which is compatible with that belief.*

*Human life is not possible without a community, i.e., in total isolation, however, one cannot also profess here another extreme view that reputedly man cannot find fulfilment without these relations, and what follows it, his life does not have to limit only to living with others, and also it does not restrict to functioning in the community. Since it turns out that both individualism and a personal life are equally essential here. One should also care about the personal life which not always has to be connected with co-existence with different individuals. However, for this view is essential to find suitable centering for both these attitudes and adopting this one which allows to develop fully.*

*It is interesting that part of the experts on the subject who also try to make characteristics of the theoretical model believe that personalism in Mounier's perspective cannot be perceived for Christian personalism, however, it assumes that Christianity is one of these elements which are indispensable to improve a social life.*



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 67-73]

---

Heinz Pascher

### Brentano i Husserl w sporze o świadomość

#### Brentano and Husserl on controversy about consciousness

**Keywords:** *consciousness as a state of human mind*

Spór jaki rozgorzał między Brentano a Husserlem w kwestii statusu świadomości zakończył się ich rozjeściem, ale nie rozwiązaniem samego problemu<sup>1</sup>.

Owocem tego sporu był reizm Brentana i fenomenologia Husserla. Jednak ani Brentano, ani Husserl nie posunęli sprawy do przodu. Doszło do sytuacji patowej. Stan ten utrzymywał się do wybuchu II wojny światowej. Po zakończeniu wojny nikt już tych zagadnień nie podjął na nowo. Kwestie te zdominowali psycholodzy, którzy poszli w skrajny scjentyzm.

Co było przedmiotem sporu? Wątpliwość - czy świadomość należy do psychiki, czy jest jej składową, czy jak chciał tego Edmund Husserl bytem samoistnym, poza psychicznym<sup>2</sup>.

Spór nie został rozstrzygnięty, do dziś dnia i zarzucony „ad acta”. Dlaczego ten spór był i jest nadal dla nauki światowej taki ważny?

Raz dlatego, że nie wiemy ostatecznie, czym jest świadomość.

Psycholodzy od czasów Freuda, Junga, Adlera napłodzili mnóstwa odmian alotropowych tej kategorii, podświadomość, nadświadomość, przyświadomość, świadomość, jaźń, etc, żadnej z nich do końca nie precyzując<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Czerny, *Brentanizm i jego recepcja w filozofii europejskiej*, Katowice 1986, s. 39.

<sup>2</sup> R. Ingarden, *Filozofia współczesna*, Franciszek Brentano, Kraków 1978, s. 30.

<sup>3</sup> P. Bocionek, *Zarys psychologii współczesnej*, Katowice 2010, s. 58.

Wszystkie te spekulacje są dalekie od właściwej nauki, a bliskie za to poglądom szamanów.

Mnogość podziałów ma dowodzić uczoności wywodów, a *de facto* zaciemniają one obraz rzeczywistości.

Spróbujmy zastanowić się, co to jest „nieświadomość”. Jak sama nazwa wskazuje akt nieświadomy, to tyle co, po prostu niekontrolowany. To, z czego nie zdaje sobie sprawy. Jeśli nawet taka odmiana procesów psychicznych faktycznie ma miejsce, to pozostaje ona poza zasięgiem psychicznej kontroli.

Alina Motycka opublikowała pracę o roli nieświadomości w ludzkim działaniu. Wedle jej poglądów nieświadomość rządzi naszymi procesami psychicznymi, a skoro tak ma być, to po co człowiekowi świadomość (czy to psychiczny wyrostek robaczkowy)?<sup>4</sup>

Skąd psycholodzy wiedzą tyle o nieświadomości, skoro jest ona poza naszą świadomością?

Jak oni dotarli do niej. Ponadto psycholodzy przeoczyli ważny fakt. Twierdzą oni, że świadomość posiada osoba ludzka, co oczywiście nie jest taką oczywistą prawdą.

Świadomości nie posiada niemowlę. Dlatego nic nie wiemy o naszych pierwszych chwilach życia. Świadomości nie posiada osoba będąca w głębokiej narkozie. Świadomości nie posiada osoba mocno spojona alkoholem, albo uderzona mocno w głowę. Świadomość opuszcza nas podczas snu, etc. Zatem istnieje mnóstwo sytuacji, kiedy nie posiadamy świadomości.

Janusz Czerny utożsamia świadomość z wiedzą. Kiedy mówi do mnie ktoś w języku, którego kompletnie nie znam. to nie mam świadomości, o co chodzi. Nie odbieram żadnych informacji.

Kiedy mówię do dziecka, które ma dopiero dwa tygodnie, to ono nadal nie wie co ja mówię, bo nie ma świadomości<sup>5</sup>.

Dlatego badacz ten utożsamia świadomość z wiedzą. Jeżeli jakiś człowiek nie mający wiedzy o grzybach zjadł grzyba trującego i umarł, to znaczy, że był nieświadomy (nie miał) wiedzy o grzybach.

Jeżeli domownik nie wie, że nie wolno zapalać ognia w pomieszczeniu, w którym wydobywa się gaz, i doprowadza do wybuchu, to znaczy, że ten domownik

---

<sup>4</sup> A. Motycka, *Nieświadomość a nauka*, Warszawa 2005.

<sup>5</sup> Ale ma psychikę.

nie miał wiedzy na temat własności gazu ziemnego. Nie miał świadomości, że powietrzu wypełnionym gazem nie wolno zapraszać ognia. Stąd tyle nieszczęśliwych wypadków<sup>6</sup>.

Jeżeli nie mam wiedzy, jak w organizmie powstaje choroba raka, to wskutek braku wiedzy (świadomości), mogę wbrew mojej woli przyczynić się do powstania stanów rakogennych. A więc świadomość, to tyle co wiedza.

Dlatego edukacja pełni w życiu każdego człowieka taką ważną rolę, bowiem podnosi nam poziom świadomości.

Powróćmy jednak do samego sporu o status świadomości na linii – Brentano Husserl. Jak pamiętamy Franz Brentano twierdził, że świadomość należy do psychiki, a Husserl uważał, że świadomość jest bytem samoistnym, poza obszarem psychiki.

Czy ten spór ma szanse jakiego rozstrzygnięcia?

Trzeba w tym celu rozejrzeć się za jakimiś argumentami. Gdzie one są? Tylko w ludzkiej praktyce, ludzkim doświadczeniu.

Gdyby zgodzić się z Husserlem, że świadomość jest poza psychiką, to każda rzecz na świecie posiadałaby świadomość, na przykład kamień.

Ale nawet gdyby kamień miał świadomość, to jak się o tym dowiedzieć? Są duże kłopoty z utrzymaniem stanowiska Husserla, albo mówiąc inaczej brak argumentów, które przemawiałyby za takim poglądem.

Ale pogląd Brentana też nie jest taki oczywisty, a to dlatego, że psychikę posiadamy zawsze, a świadomość czasami nas opuszcza.

Prawdopodobnie jest tak, że świadomość podlega gradacji.

Świadomość pięcioletka i siedemdziesięcioletka nie jest taka sama. A to oznaczałoby, że na stan świadomości człowieka ma wpływ ludzkie doświadczenie oraz wiedza.

Stan świadomości geniusza i analfabety jest zróżnicowany, chociaż i analfabeta i geniusz posiadają świadomość. Można zatem mówić o „widmie świadomości”, tak jak mówimy o widmie fal elektromagnetycznych<sup>7</sup>.

Dzisiaj zakresu tego widma nie znamy, ale wiemy doskonale, że ludzie znacznie różnią się stopniem, czy też poziomem świadomości, chociaż nikt tych poziomów doświadczalnie nie badał.

---

<sup>6</sup> Czyli jej spektrum.

<sup>7</sup> Dlatego doświadczenie człowieka i jego edukacja są takie ważne.

Sięgnijmy teraz do kilku przykładów, które będą ilustracją poziomów świadomości.

Weźmy na przykład chorego pacjenta i lekarza. Załóżmy, że pacjenta tego czeka bardzo poważny, ciężki zabieg decydujący o jego życiu.

I pacjent i lekarz mają świadomość ryzyka tego zabiegu. Ale ich poziom świadomości nie jest taki sam (nie jest na tym samym poziomie). Dlaczego ?

Ponieważ lekarz posiada większą wiedzę medyczną aniżeli pacjent i doświadczenie medyczne, więc potrafi ocenić rząd ryzyka, w przeciwieństwie do pacjenta, który przepojony jest głównie strachem, czy przeżyje operację. I lekarz, i pacjent mają świadomość w tej sprawie, ale na różnych poziomach ludzkiej świadomości. Zatem świadomość jest funkcją naszej wiedzy. Im więcej wiedzy, tym wyższy poziom świadomości. Do tego dochodzi jeszcze czynnik doświadczenia<sup>8</sup>.

Jeżeli małe dziecko chce włożyć rączkę do ognia, to nie dlatego, że jest odważne, ale dlatego, że jego poziom świadomości jest na bardzo niskim poziomie. Człowiek bardzo często dokonuje czynów, z uwagi na niski poziom świadomości. Jeśli młody człowiek nadużywa alkoholu, dopalaczy, mało sypia, źle się odżywia, to nie ma on świadomości, że w starszym wieku popadnie w tarapaty zdrowotne. Dlatego niektórzy ludzie nie szanują własnego zdrowia, mają niski poziom świadomości.

Można zatem śmiało powiedzieć, że ludzie różnią się między sobą poziomem świadomości.

Zatem świadomość nie jest bytem samodzielnym jak chciał tego Husserl, bowiem świadomość związana jest z psychiką w procesie kształcenia oraz wychowania, czyli w procesie edukacji. Lecz nie można uprawiać nauki czy edukacji z dala od psychiki, procesów psychicznych.

Stąd płynie prosty wniosek, że; świadomość z psychiką jest związana, chociaż ma ona dużą autonomię, albo lepiej podłożem świadomości jest psychika, tak jak podłożem roślinności jest gleba.

Zatem w słynnym już dzisiaj sporze Brentano był bliższy prawdy aniżeli Husserl<sup>9</sup>.

Niemowlę, posiada psychikę, ale nie ma świadomości.

---

<sup>8</sup> Bo wiązał świadomość z psychiką.

<sup>9</sup> Sfera materialna jest tutaj nieistotna.

Dlatego z niemowłędem nie mogę sobie porozmawiać. Nie mogę niemowłędowi zrobić wykładu, bo kompletnie nic nie pojmie. Ale niemowłę ma odczucia bólu, głodu, przegrzania, etc.

Fakty te uczą, że:

- świadomość wyrasta na glebie psychiki
- procesy świadome narastają powoli
- stan świadomości człowieka zależy od doświadczenia oraz edukacji.

Analfabeta, który nigdy nie pobierał edukacji, posiada świadomość, ale nader niską.

Jeżeli społeczeństwo jest wykształcone, to jest zarazem wysokiej świadomości.

Dlatego teza Marksa „byt kształtuje świadomość” jest ambiwalentna, bo nie wiem, o jaki rodzaj bytu chodzi, czy o byt materialny, czy intelektualny? Przecież to nie jest tak, że im bardziej jestem bogaty, tym mam wyższą świadomość, bo to nieprawda<sup>10</sup>.

A w ogóle, czy taki związek istnieje?

Kategoria świadomości rodzi w nauce *multum* pytań i wątpliwości, zwłaszcza co do jej ontologii, oraz kognitywnej strony. To naprawdę zawily problem. Psycholodzy go uprościli i nadali jej osnowę scjentyistyczną. Związali świadomość jak i całą psychikę procesami biologicznymi.

Jest to przejaw wulgaryzacji nauki, za cenę bycia „oryginalnym”, czy „poszukiwawczym”.

Tak czy owak, związanie świadomości z procesami bio - neurologicznymi to czkawka po Marksie, czyli nichts Neues: „Nie wykluczone, że psychika może ma podłoże materialne, ale na poziomie subkwantowym, a nie makro”<sup>11</sup>.

Świat subkwantowy, mimo że materialny przejawia inne cechy, aniżeli materia na poziomie makro. Ale psycholodzy, którzy tych zjawisk nie znają, za punkt wyjścia obrali procesy na poziomie makro.

Natura świadomości, jak i całej psychiki, ciągle nie jest na terenie nauki wyjaśniona. Jak dotychczas ścierają się różne szkoły i stanowiska, lecz nadal nie wiadomo, kto w tym sporze ma rację ?

Wiemy, do jakich granic może rozwijać się człowiek biologicznie, ale nie wiemy, czy takie granice ma również ludzki umysł?

---

<sup>10</sup> Kwestie te wymagają dalszych badań.

<sup>11</sup> Bo są pozamaterialne.

Psycholodzy ciągle upatrują źródła zjawisk psychicznych w systemach neurogennych. Ale czy słusznie?

Tłumaczenie zjawisk psychologicznych za pośrednictwem procesów neurobiologicznych jest koncepcją materialistyczną wylansowaną w XIX wieku przez twórców marksizmu. Tymczasem przedstawiciele nurtu fizykalnego wylansowali zręby psychologii kwantowej (Wilson, Frazer, Czerny).

W ten sposób psychologia klasyczna (tradycyjna) ma swoją konkurencję. Zwolennicy jej twierdzą, że psychika jest postacią energii dzisiaj fizykom jeszcze nie znanej. Przyjęcie takiej idei pozwala tłumaczyć szeroką klasę zjawisk paranormalnych, które pomijane są całkowicie w psychologii klasycznej<sup>12</sup>.

Psychologia kwantowa jest subdziedziną dopiero się rodzącą na naszych oczach. Ale cieszy się już szerokim uznaniem uczonych i badaczy jako obiecująca koncepcja naukowa.

W skład psychologii kwantowej weszły takie zagadnienia naukoznawcze jak:

- geistyzm
- telepatia
- poltergeist
- spirytyzm
- okultyzm
- jasnowidztwo.

Jest to szeroka gama zagadnień, które czekają dopiero na swoje rozwiązania.

Uważamy, że psychologia jest niezmiernie ważną dziedziną nauki, ale musi być uprawiana z całą powagą i odpowiedzialnością.

U podstaw psychologii kwantowej leży fizykalizm, a ściślej mówiąc idea prawdopodobieństwa.

Takie założenie prowadzi do konkluzji, że procesy psychiczne są indywidualne, bowiem prawdopodobieństwa nie powtarzają się. Ludzie wiedzieli to już dawno i dlatego mawiano „każdy człowiek jest inny”, lecz tego zjawiska nie rozumieli.

Dopiero na gruncie fizyki kwantowej tłumaczą się te zjawiska zupełnie naturalnie.

Jednak bez względu na wariant psychologii, jej paradygmatu, cierpi ona na duże luki teoriopoznawcze, które trzeba będzie dopiero uzupełnić.

---

<sup>12</sup> J. Czerny, *Psychologia kwantowa*, Katowice 2011, s. 53.



Tymczasem musimy polegać na materiale badawczym jaki zdołano dotąd zgromadzić.

Zagadnienia świadomości, psychiki, ich wzajemnych relacji wymagają rzetelnych, interdyscyplinarnych, pogłębionych studiów. Jak na razie sędziami w tej sprawie są psychologowie. Jest to więc podejście monistyczne i jednostronne.

Spekulacje Freuda, Junga, czy Adlera może dobre były u progu XX wieku. Jednak w świetle zdobyczy mechaniki kwantowej kwestie te mają bardziej naukową wykładnię. Metafizyczne spekulacje wiedeńców muszą zostać poddane rewizji.

### Summary

*Heinz Pascher a high specialist from sociology studies has written a very important and an interest paper about consciousness in Brentano and Husserl philosophy.*

*As we know quite well there was a big quarrel between Brentano and Husserl about statutes of consciousness Brentano has said that consciousness belong to psyche, but Hausserl thought that awareness belong to lonely being. This discussion has stopped just before the Second World War and never put it up. Heinz Pascher renewed this discussion again.*

*In his opinion awareness belong to the psyche world because it has a power contact with human thinking, or like soms modern psychologists say with quanten energy ( Frazer ). It is regretted very much that nobody today to keep up such subject again. However psychologists discussed such theme again but they give their own explanation a very typical for them or; their circumstances.*

*The author of that paper put question in a different way. In his point of view the consciousness means our knowledge on the whole reaility. It is a very original method in that discussion, a new quite own .It is worth to underline, that such research is in f act quite new one.*



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 75-96]

---

Andrzej Korczak

### Methodological innovations in religious studies of Mircea Eliade

**Keywords:** *philosophy, innovations*

#### **New Humanism**

Methodology applied by Eliade to his religious studies is a subject of ongoing controversy. Thus, it seems prudent to take a closer look as to what exactly makes it so controversial. He rarely commented on the subject. Rather, one can find his views embedded in his various works, often intertwined with critical remarks directed at other researchers, calling their work unfinished and fallacious.

Eliade wrote only one piece fully devoted to his methodology - as applied to religious studies. *The Quest. History and the Meaning in Religion*<sup>1</sup>.

One can read about - sometimes explicitly stated by the author and sometimes less so - the specifics regarding the methodology.

A lot of remarks about the methodology can be found in *Mephistopheles et L'androgynie*<sup>2</sup>.

As well as in the first chapter of *Traite d'histoire des Religions*<sup>3</sup>.

Eliade mentioned many interesting remarks during his conversations with Claude-Henri Rocquet<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Mephistopheles et L'androgynie*, Paris 1981. Polish edition *Mefistofeles i androgyn*, by Bogdan Kupis, Warsaw 1994.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris 1949, polish edition *Traktat o historii religii* by Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 30, 86-107.

In his other works the purely methodological remarks are very rare. Usually one deals not with methodology per se, but with the theory of religion and the theory of culture, which is connected to the method of analyzing various cultural and religious phenomena. This method of interpretation, however, ceases to be a research tool strictly utilized by those who study religions.

Every serious researcher makes sure the method used is adequate to the aim.

The purpose of Eliade's work is the depiction of a human being whose life revolves around spiritual visions - the human being known as *homo religiosus*.

The above signifies the juxtaposition between what - in a particular culture - can be construed as profane (*profanum*) versus the sacred (*sacrum*). The Romanian scholar wants to discover the truth regarding the specific nature of human condition - that is why he is reconstructing the spiritual history of humanity.

The history of what's holy, i.e. the hierophany in human history, is supposed to expand our knowledge when it comes to the nature of the spirit, thereby deepening our understanding of human condition.

This knowledge is not supposed to be merely descriptive. The comparison of all behaviors and religious manifestations is supposed to reveal their archetypal nature.

Knowledge which stems from these comparisons ought to enrich the modern culture by presenting to a modern man his own, often forgotten, spiritual abilities as well as needs.

Eliade writes about his work "The essays brought together in this book have not been written primarily for the *specialist*, but rather for the *honnte homme* and the intelligent reader. Thus, I did not hesitate to quote examples that are known, or at least accessible, to the historian of religions, the anthropologist, and the orientalist, but which are probably ignored by the nonspecialist reader. I hope, however, that what may be called a *new humanism* will be engendered by a confrontation of modern Western man with unknown or less familiar worlds of meaning.

These essays, as well as my previous publications, are intended to stress the cultural function which the history of religions could play in a desecralized society and also to develop a systematic hermeneutics of the sacred and its historical manifestations"<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> M. Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfond, 1978,1985. Polish edition *Próba labiryntu* by Krzysztof Środa, Warsaw 1992.

<sup>5</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984.

Thus, this is not about a strictly historical description of religious life, but about the spiritual re-awakening of the West, the new humanism. This form of research program is also the theory of culture. Conscious Eliade critics are perfectly aware of that.

In the foreword written by a publisher of the first Polish edition we can read that, "strong holism and contextualism of Eliade's musings renders the discussion centering on particular theses requires an inclusion of his entire vision of religion, its history and importance for man"<sup>6</sup>.

A purely historical description is accompanied by explanations of different religious manifestations.

Hermeneutics is only possible when the above conditions have been fulfilled - especially, when the understanding of the mind of a modern man has been acquainted with religious documents; that's when the religious studies will fulfill its true cultural function.

This program of religious studies has been summed up by a scientist in worlds - "Hermeneutics is or preponderant interest to us because, inevitably, it is the least-developed aspect of our discipline. Preoccupied and indeed often completely taken up by, their admittedly urgent and indispensable work of collecting, publishing and analyzing religious data scholars have sometimes neglected to study their meaning. Now, these data represent the expression of various religious experiences; in the last analysis they represent positions and situations assumed by men in the course of history.

Like it or not, the scholar has not finished his work when he has reconstructed the history of a religious form or brought out its sociological, economic, or political contexts. In addition, he must understand its meaning-that is, identify and elucidate the situations and positions that have induced or made possible its appearance or its triumph at a particular historical moment.

It is solely insofar as it will perform this task-particularly by making the meanings of religious documents intelligible to the mind of modern man-that the science of religions will fulfill its true cultural functions. For whatever its role has been in the past, the comparative study of religions is destined to assume a cultural role of the first importance in the near future. As we have said on several

---

<sup>6</sup> M. Eliade, *A History of Religious Ideas* t. 1, Chicago 1978, polish edition *Historia wierzeń i idei religijnych*, by Stanisław Tokarski, Warsaw 1988, p. VII.

occasions, our historical moment forces us into confrontations that could not even have been imagined fifty years ago (...).

This is why believe that the history of religions is destined to play an important role in contemporary cultural life. This is not only because an understanding of exotic and archaic religions will significantly assist in a cultural dialogue with the representatives of such religions. It is more especially because, by attempting to understand o the historian of religions will inevitably attain to a deeper knowledge of man. It is on the basis of such a knowledge that a new humanism, on a world-wide scale, could develop. We may even ask if the history of religions cannot make a contribution of prime importance to its formation. For, on the one hand the historical and comparative study of religions embraces all the cultural forms so far known, both the ethnological cultures and those that have played a major role in history, on the other hand, by studying the religious expressions of a culture, the scholar approaches it from within, and not merely in its sociological, economic and political contexts”<sup>7</sup>.

In the last couple of years many scientists felt the need to cross the boundaries of alternative religious phenomenology and the history of religion in order to access a wider perspective, in which it would be possible to join these two intellectual endeavors together. This understanding of religious studies<sup>8</sup> comes close to literary studies, to the general theory of culture by Cassiera, and even to Heglism<sup>9</sup>. There's nothing unusual about that - J. Borgosz notices the similarities between Eliade's view to the vision of Teilhard de Chardin<sup>10</sup>. If a historian of religion wants to understand the concept of homo religiosus, then he has to interpret knowledge coming from various fields of research [1,20]. Religious studies ought to become an eclectic discipline, "the efforts of scientists seem to be headed in the direction of integration of religious studies", writes Eliade<sup>11</sup>. In practice, it is about connecting the historical approach with the phenomenological one<sup>12</sup>.

Concurrently, the scientist realizes how impossible it is to connect all the methods. He writes: "it would be naive to suppose that the tension between those who

---

<sup>7</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984, p 12.

<sup>8</sup> Ibidem, c. 15-16.

<sup>9</sup> G. Lanczkowski, *Einführung in die Reeligionswissenschaft*, Darmstadt 1980, polish edition *Wprowadzenie do Religioznawstwa* by Andrzej Bronk, Warsaw 1986, p. 160.

<sup>10</sup> J. Borgosz, *New anthropology of Eliade's Mircei*, published by Humanitas, t. III 1980, p. 23-47.

<sup>11</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984, p. 21.

<sup>12</sup> Ibidem.

try to understand the *essence* and the *structures* and those whose only concern is the *history* of religious phenomena will one day be completely done away with. But such a tension is creative. It is by virtue of it that the science of religions will escape dogmatism and stagnation. The results of these two intellectual operations are equally valuable for a more adequate knowledge of *homo religious*. For, if the *phenomenologists* are interested in the meanings of religious data, the *historians*, on their side, attempt to show how these meanings have been experienced and lived in the various cultures and historical moments, how they have been transformed, enriched, or impoverished in the course of history. But if we are to avoid sinking back into an obsolete *reductionism* this history of religious meanings must always be regarded as forming part of the history of the human spirit"<sup>13</sup>.

A similar approach can be found in Widengren's work, where methods of historians and phenomenologists are blended together. He believes the boundaries are blurry between the two and the two can never converge<sup>14</sup>.

Eliade's connection between the theory of culture and gradation, the constant linkages between phenomenology and the history of religion make him a target of wide criticism<sup>15</sup>.

### **Methodological inspirations**

Not everyone is associated with the scientific method, but rather others criticize his theory of culture.

The need for understanding in a sense of re-creating the meaning of each religious form, one needs to be committed to a cause along with meticulous gathering of facts. "Ultimately, the historian of religions is forced by his hermeneutical endeavor to *relive* a multitude of existential situations and to unravel a number of presystematic ontologies. A historian of religious cannot say, for example, that he has understood the Australian religious if he has not Australians' *mode of being in*

---

<sup>13</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984, p. 21; G. Lanczkowski, *Einführung in die Reeligionswissenschaft*, Darmstadt 1980, polish edition *Wprowadzenie do Religioznawstwa* by Andrzej Bronk, Warsaw. 1986, p. 59.

<sup>14</sup> G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, polish edition *Fenomenologia religii* by Joanna Białek, Kraków 2008, p. 13; H. Hoffman, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, in: G. Widengren, *The Phenomenology of Religion*, p. XIX.

<sup>15</sup> S.A. Tokariew, *The primeval forms of religious beliefs and their development*, Moscow 1959, polish edition *Pierwotne formy wierzeń Religijnych i ich występowanie* by Mirosław Nowaczyk, Warsaw 1969; M. Eliade, *A History of Religious Ideas* t. 1, Chicago 1978, polish edition *Historia wierzeń i idei religijnych* by Stanisław Tokarski Warsaw 1988; M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris, 1949, polish edition *Traktat o historii religii* by Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, p. 6-504; 44-46..

*the world*. And as we shall see later on, even at that stage of culture we find the notion of a plurality of modes of being as well as the awareness that the singularity of the human conditions is the result of a primordial *sacred history*.

Now, these points cannot be successfully realized if the investigator does not understand that every religion has a *center*, in other words, a central conception which informs the entire corpus of myths, rituals and beliefs. This is evident in such religions as Judaism, Christianity and Islam, notwithstanding the fact that the modifications introduced in the course of time tend, in some cases, to obscure the *original form*. For example, the central role of Jesus as Christ is transparent no matter how complex and elaborated some contemporary theological and ecclesiastical expressions may seem in comparison to *original Christianity*. But the *center* of a religion is not always so evident. Some investigators do not even suspect that there is a *center*; rather, they try to articulate the religious values of a certain type of society in compliance with a fashionable theory" - he writes in *The Quest*<sup>16</sup>.

The historian of religion should be able to vicariously experience what people of distant culture experienced. He should be able to put himself in his existential circumstances. This type of approach can be viewed as a romantic heritage of that presented in the hermeneutics of Schleiermacher and Dilthey<sup>17</sup>, but Goethe remains Eliade's true master. The genetic understanding, i.e. the historical description of a particular phenomenon and the reasons of its appearance in the culture ought to be connected in the mind of a scientist with the understanding of the spiritual core.

This is the Goethe's heritage and the Romanian scientist is perfectly aware of that. In fact, he embraces it.

In his diary, Eliade wrote, "In a modest proportion and without falling into ecstasy, I experienced an extraordinary state, when I understood that historical-religious forms are only countless variations of expressions of a few basic religious experiences. It is all possible thanks to Goethe"<sup>18</sup>.

A human being was shown as an inhabitant of two worlds: the historical one - pertaining to the corporeal, and the mythical one, i.e. paradisiac<sup>19</sup>. The remark in

---

<sup>16</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984, p. 22.

<sup>17</sup> A. Bronk, *Religious Studies*, Lublin 2009, p. 291-292.

<sup>18</sup> M. Eliade *Religion, Literature, Communism*. Polish edition by A. Zagajewski. London 1990, p. 7-226.

<sup>19</sup> M. Eliade *Sacrum, mit, historia*, polish edition by Anna Tatarkiewicz, Marcin Czerwiński, Warszawa 1970, p. 33-42.



the diary is reflected almost to the letter, in the *Traite*. Goethe's name is not mentioned<sup>20</sup>.

Eliade is aware of various misrepresentations when poetic imagination plays a crucial role. The history of religion ought to function in a subordinate role, but also the controlling force when dealing with generalization<sup>21</sup>.

Is invoking Goethe, his poetic imagination and the storing in its inside the eternal archetype the ultimate explanation of Eliade's method?

People such as Goethe, Pettazoni, Leonardo da Vinci or Pico della Mirandola serve Eliad as a creation of courage. As an expression.

The true source of inspiration, however, was India. In the Labyrinth Test, we can read, "When I came to India, I wasn't even twenty. India formed me"<sup>22</sup>.

Eliade's understanding of religious phenomenology is directly connected to his stay in India, as described in the foreword to Allen's work<sup>23</sup>.

Tokarski even writes that, "Researching the paths of development in a future scientific, philosophical and literary activity of Eliade within the context of Siantiniketan, Eliadism can be treated as a continuation of Tagor's philosophy"<sup>24</sup>.

Eliade is very keen on talking about his stay in India, about discoveries of Hindu spirituality, which had a decisive influence on his understanding of archaic religiosity.

He is reluctant to disclose the secrets of the method which allows him to encompass the huge universe of religious experiences<sup>25</sup>.

He refused to answer Recquet's questions regarding benefits of yoga, and what it gave him later in life. He was keen of talking about what, in India, shaped his theory of religion, or rather the theory of culture, but not about the methodology itself<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> S. Tokarski, *Eliade and the Orient*, Wrocław 1984, p. 35.

<sup>21</sup> M. Eliade *Sacrum, mit, historia*, polish edition by Anna Tatarkiewicz, Marcin Czerwiński, Warszawa 1970, p. 45-50; Z. Pawlak, *The Philosophical Interpretation of Eliade's Religious Concepts*, Włocławek 1995, p. 29.

<sup>22</sup> M. Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfond, 1978,1985. Polish edition *Próba labiryntu* by Krzysztof Środa, Warsaw 1992, p. 61.

<sup>23</sup> S. Tokarski, *Eliade and the Orient*, Wrocław 1984, p. 6-7, 14, 17; Z. Pawlak, *The Philosophical Interpretation of Eliade's Religious Concepts*, Włocławek 1995, p. 10.

<sup>24</sup> S. Tokarski, *Eliade and the Orient*, Wrocław 1984, p. 16.

<sup>25</sup> M. Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfond, 1978,1985. Polish edition *Próba labiryntu* by Krzysztof Środa, Warsaw 1992, p. 661-71.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 61-64.

Asked by Rocquet about personal experience with yoga, he did not want to answer what yoga gave him later in life.

He also mentions the deep feeling of freedom when he was in the Himalayas - practicing yoga.

Other hints are enigmatic and mixed with fantasy, one cannot distinguish between truth and falsehoods<sup>27</sup>.

We could also trivialize this actual - or alleged - religiosity of Eliade.

We could ask, "Did India really shape him as he claims? Did it really provide him with methods and aims of religious studies?"

Without the feeling of need to be bound by its system of values, norms and examples, without reactions adhering to traditional cultural codes something is lacking - the weight of behavior and manifestations.

And Eliade did not arrive in India a blank slate.

He felt European; he tried to protect his European critical thinking skills from being corrupted by Indian ways<sup>28</sup>.

His autobiographical account - *Majitreji* - proves that he had his own understanding of Hindu people, observing them through European lenses<sup>29</sup>.

### **Doubts on Eliade's methodology**

Since the era of Malinowski, field trips conducted personally and propped by understanding of a local language are considered the ideal for anthropologists.

Other questions arise: Does XX India really offer an opportunity to study and understand the archaic India?

After all, understanding the archaic Hindu spirituality is tantamount to encompassing every single archaic religion.

A key question arises: Did Eliade conduct systematic research of yoga serve as a blueprint for different religious manifestations and behaviors?

Yoga is a polysemic term, used to denote various meditative techniques, breathing techniques, visualization techniques, auditory techniques, contempla-

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 49-54; M. Eliade *Doctor Honingberger's Secret*, Polish edition *Tajemnica doktora Honigbergera* by Ireneusz Kania. Kraków, p. 17.

<sup>28</sup> M. Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfond, 1978,1985. Polish edition *Próba labiryntu* by Krzysztof Środa, Warsaw 1992, p. 42.

<sup>29</sup> M. Eliade, *Majitreji*, polish edition by Irena Harasimowicz, Warsaw, p. 18.

tive techniques, psychological exercises, training of one's will and concentration, therefore it would be prudent to limit its meaning to suit our purposes.

Fortunately, in this case Eliade offers some assistance.

Bhakti is one of his most important discoveries in India, and he confesses that, the existence of philosophy - or rather its spiritual dimension - which was no know to him beforehand in that particular way..

He writes, "Yoga, similarly to Sankhja, affirms the dualism of matter and spirit, but its not the dualism which is of interest to me. That in Sankhji and yoga, human and the universe, life itself is not an illusion."

Life is real, the world is real - that is one of the most important discoveries made by Eliade.

It is possible to conquer the world, to tame the stream of life itself. Furthermore, in Tanthrim, life can be altered - a final result of a long process of yoga preparation. The process is about the alternation of physiological and sexual activity.

He further writes, "In India, I discovered a range of techniques ignored by the Orientalists, psychological techniques, thanks to which man can indulge in life while simultaneously controlling it."

Life can be transformed via the experience of sanctity<sup>30</sup>. It is not about negation, as with sensory experiences in the Hindu philosophy.

Rather, it's about imbuing the mundane physiological and sensory experiences with mysticism. Discovering in our feelings, perceptions and cognitive acts a supra-individual, universal - if not cosmic - significance.

Practically, the above means the fulfillment of certain actions, i.e. mimicking actions, mimicking what our divine ancestors did.

One could accuse Eliade of over-involvement, which shouldn't happen in case of a phenomenologist, and even more so in the case of a scientist analyzing the history of religion.

Kořakowski attempts to defend Eliade by writing that, "work would not change its direction; it rested on the description of intentional link between the myth and its subject, without judging the ontological connection"<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> M. Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfond, 1978,1985. Polish edition *Próba labiryntu* by Krzysztof Środa, Warsaw 1992, p. 61-62.

It is difficult to agree with this constation, even more so due to Kołakowski's remark, a more profound one, about Eliade's method, "The understanding of myth posits that one believes the reference to religious behaviors linking it to the subject is not just an intentional move, but also an ontological connection, an energetic one"<sup>32</sup>.

It also posits that that the answers regarding the ultimate provenance of religious symbols cannot avoid faith in the primeval manifestation.

We can further read, I have no doubts that Eliade has faith in elevation of religious behaviors which he describes, he gives them a big benefit of the doubt, almost believing in their supernatural heritage.

In *Mephistopheles et L'androgyné* Eliade unequivocally states; "Because a human being is a homo symbolicus, and his every action is driven by symbology, thus all facts are - by definition - symbolic in nature.

Nothing more certain that every religious and every cultural remnant substantiates the existence of meta-empirical reality"<sup>33</sup>.

Every religious act by its very nature, is imbued with meaning, which is ultimately symbolic, because it pertains to supernatural forms and values.

The discernment of the final, supernatural meaning of the religious act does not direct the scientist away from phenomenological religious study. In fact, the opposite is true.

But this meaning has to actually be discerned and not imposed, because then it will be an ex post phenomenology.

Here, one can ascribe one mistake to Eliade's reasoning, because he so willingly ascribes supernatural meaning to religious acts just because they are religious, i.e. they originate from an archaic culture. Such an approach renders it impossible to differentiate between authentic religions and pseudo-religions.

On the one hand, Eliade appears to be uncovering the meaning of religious behaviors and concepts, on the other he simply posits everything religious pertains to the preternatural reality.

---

<sup>31</sup> L. Kołakowski, *Religion as the Paralysis of Time*, in: M. Eliade, *Traite...*, polish edition; M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris 1949, polish edition *Traktat o historii religii* by Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, p. 7.

<sup>32</sup> L. Kołakowski, *Religion as the Paralysis of Time*, in: M. Eliade, *Traite...*, polish edition, p. V.

<sup>33</sup> M. Eliade, *Mephistopheles et L'androgyné*, Paris 1981. Polish edition *Mefistofeles i androgyn*, by Bogdan Kupis, Warsaw 1994, p. 205.

He groups these concepts and religious behaviors, which suit his vision, i.e. the ones which transcend both time and history.

Humans - by the sheer very fact of being human - transcends biology, thus Eliade's intuition is true in a wider sense, this is why the scientist does not really pay attention to the outcome of the comparisons.

The latter, however, does not offer a criterion of differentiation between real religions from religious intentions, behaviors, and concepts - which make use of everything belonging to religion.

There's no way to discriminate between religion and pseudo-religion.

For example: Waardenburg analyzes human intentions via the prism of religions. It states that as long as the antithesis cannot be proven, a certain intention can be treated as religious and non-religious. Intentions can cause an object to become worshipped, the process commonly called 'absolutization.' To put it simply, an object is deified. The process of absolutization can rarely be observed by members of a particular society who adhere to the custom; rather, it is observed by external parties who do not exhibit as extreme level of devotion - indeed, if any - toward an idol. The question as to why a certain intention becomes 'religiously charged' while another one becomes 'defused' requires further analysis. One could put forward a hypothesis that whether a particular intention is religious or non-religious is decided by the direction. If a particular intent is perceived as a religious one, consequently everything associated with the intent will also be linked to religious aspects. Therefore, it is the power of collective that decides whether a particular intent is charged or defused<sup>34</sup>. This is the biggest flaw in his methodology.

### **Is M. Eliade a fenomenologist?**

The immersion in the archaic worldview, sharing of the beliefs regarding which religious act ought to be researched, putting oneself in his proverbial existential shoes does not go beyond the competences of the phenomenologist of religion.

---

<sup>34</sup> J. Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, New York-Berlin 1986. Polish edition *Religia a Religia. Systematyczne wprowadzenie do Religioznawstwa* by Andrzej Bonk, Warsaw 1991, p. 182-193.

It is difficult to pass judgment on the meaning of a particular symbol or religious act without understanding the necessity of fulfilling this act prior to actual judgment.

Gerardus van der Leeuw wrote in *Phänomenologie der Religion*; "Reality is always my reality, history my history, the extension of a living man, we need to understand that all which manifests is not given to us directly but only as a portent, and its up to us to unravel its meaning. If we are not experiencing it consciously, we cannot explain the phenomenon.

In the words of Usener, who did not know phenomenology but understood its principles, *Only if, with full devotion, we immerse ourselves in the spiritual will we be able to discover all those threads, which connect the old with the new.*

Van der Leeuw is aware this kind of experience is more of an art than science.

Oftentimes, the involvement of Eliade reaches beyond conscious methodical experiencing of religious phenomenon for cognitive purposes. He actually lives the meta-physical dimension and the psychological necessity of many words that he describes<sup>35</sup>.

One could call him a preacher of the universal religion without making it sound exaggerated. One can be a man of faith, as well as a phenomenologist adhering to one's religion, such as Max Scheler<sup>36</sup>.

The risk of falsifying - or not fulfilling - the epoche pertains to everyone, be it believers or non-believers, although one has to acknowledge that the risk remains much higher for a self-proclaimed apostle of archaic religion.

For each apostle, the good is stemming from his faith and is a justification of various oversights, mistakes and irresponsible generalizations.

Is the program of dropping an 'ontological bomb' on the West, as he called the *Traite* - is it not of such a significant value for Eliade, that he surpasses the rigorous scientific approach?

Eliade was accused of ignoring the facts, the impressionism of his account, the marking of the phenomenological method, generalizations of judgment, a too broad definition of sacrum, lack of temporal placement of archaic spirituality, and the most significantly of all: that he creates generic terms to which he throws everything without any order whatsoever - as writes Tokariew.

---

<sup>35</sup> G. Leeuw, Van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, polish edition *Fenomenologia Religii* by Jerzy Prokopiuk, Warsaw 1997, p. 587.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 593-594.

The fragment analyzes the benefits deriving from the rigid classification of religious beliefs. The author claims it is artificial and limiting when compartmentalization is applied to such a complex topic as the religious studies. For example, he writes, "we could classify our material according to the following categories: the Sun cult, the Moon cult, the heaven cult, the storm cult, the mountain cult, the tree cult, the water cult, the animalistic cult, the cult of the dead, ghosts, gods, et al. The author asks us, "what would be the point of such a rigid delineation? We are asked to consider the Sun as an example: on the surface, it would seem, the Sun invokes similar connotations, and its perception by various peoples throughout the planet<sup>37</sup>.

Other accusations including linguistic errors, partial selection of documentary material, remain mostly unsubstantiated. Methodology errors have been uncovered, albeit a few.

The accusation of a too broad of a definition is a result of our familiarity with monotheistic religions, and (in the last decades), the marginalization of religion and the archaic worldview reconstructed by Eliade may seem to have traces of a pan-religious approach to it<sup>38</sup>.

The accusation of using an excessively flowery language could be construed as the author's writing talent. He deliberately avoids defining religion.

Our understanding of religion and religiosity ought to emerge from the lecture of various sources, not just that Eliade's, but there is something more significant to the accusations, apart from lacking the definition of sacrum and hierophany.

Describing the events and religious behaviors with impressionist flair, the scientist infuriates his colleagues. They have, and prefer, standard research methods: the structuralism, historical description, phenomenology. They, contrary to Eliade, usually have a narrow scope of research.

Even if the subject of scrutiny is complex, as is the case with phenomenology, the subject remains more or less tangible with scientists having an easy access to it.

---

<sup>37</sup> S.A. Tokariew, *The primeval forms of religious beliefs and their development*, Moscow 1959, polish edition *Pierwotne formy wierzeń religijnych i ich występowanie* by Mirosław Nowaczyk, Warsaw 1969, p. 30-33.

<sup>38</sup> T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warsaw 1964, 329-338.

The situation with Eliade is different he describes the content of his own consciousness, his own spiritual states, something which is basically part of his subjective experience.

This method is extrapolated from his yoga experiences. He is in a state of a permanent epoche, and he did not start as the phenomenologist

Bronk writes, "history of religion as perceived by Eliade is not a philosophical-historical science (this is how religious studies was viewed when it began), but a structural one, the analysis of religious awareness under the influence of sacram. Methodologically speaking, this concept is difficult to realize, because it requires a simultaneous positing of historical and systematic questions, and even normative ones, because the phenomenological method asserts a specific ontology in a form of conviction regarding the trans-historical historical and religious structures, as well as archetypes<sup>39</sup>.

His conviction regarding the existence of a uniform structure when it comes to human soul gives him the courage to apply his meditational experience to religious studies.

Immersed in meditation, he accesses the deeper layers of his psyche, he discovers simpler and more synthetic notions - similar to ones found in archaic religions.

He becomes convinced that individual psyche is a shortcut containing an entire history of humanity, and that many levels of spiritual history are concealed in a form of profound, universal religious connotations.

Eliade discovered it all in India, but to use this discovery as a European scientist he needed people who would - unbeknownst to them - conduct research with this particular aim in mind.

Here is, where his admiration for Pettazione, Goethe, Pico and Della Mirandolio comes from.

Nonetheless, the situation of this young Romanian scientist containing diamonds inside him would have been very difficult had not it been for Dumezil.

---

<sup>39</sup> A. Bronk, *The Basics of Science and Religion*, Lublin 2009, p. 294.



It is not just about a foreword to *Traite*, about a debut in a scientific society, but rather about showing in Dumezil's work that there are deep hidden layers of Indo-European religious concepts<sup>40</sup>.

The phenomenologist of religion, however, be it Max scheler, Widengren or Van der Leeuw, undergoes methodical epoche, which ultimately means, they are convinced there exist a subject of cognition transcending the consciousness. For them, the object is a thing, even so subtle as a concept or a religious act.

For Eliade, every subject of cognition is his state of consciousness. Thus, despite huge erudition and documentary background we get the feeling that we are flirting with the impressions of a poet describing his own life experience.

The boundary between van der Leuw's ideal type and Bachelard's poetic typology is often blurry, and easy for one to unwittingly transgress.

Only the focus on the object independent of consciousness, real and not possessed by it, allows to maintain the suggestion of objectivity, while the attitude of Eliade is the emphasis of his personal experience, which adds an air of subjectivity.

Eliadism is a scientific mindset, an attitude which allows the linkage of various methods, all the while refraining from identifying with them.

Is phenomenology among them? Absolutely, because Eliade wants to re-create the meaning of the word on his own terms<sup>41</sup>.

Tokarski writes that, "This phenomenology is closer to the philosophy of Merleau-Ponty than Husserl, because (...) every hierophany is a manifestation occurring within the space-time continuum, and concurrently it constitutes an attempt to transcend the historical conditioning of time and secular space"<sup>42</sup>.

Indeed, Husserl does not take his attempts to understand the core of demeanor and religious conceptions that far, and van der Leeuw invokes Ditley's authority more than Husserl's.

---

<sup>40</sup> G. Leeuw, Van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, polish edition *Fenomenologia religii* by Jerzy Prokopiuk, Warsaw 1997, p. 583-586; A. Bronk, *The Basics of Science and Religion*. Lublin 2009, p. 291, 303-307.

<sup>41</sup> D. Allen (1978) *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. Foreword by Mircea Eliade, Paris- New York, ch. V.

<sup>42</sup> S. Tokarski, *Eliade and the Orient*, Wrocław 1984, p. 32.

### Anti - reductionism

What I said about the Hindu inspirations of Eliade's method does not disqualify him as a phenomenologist. The phenomenology itself is multi-faceted<sup>43</sup>.

Going further, he was accused of applying methods used for archaic religions to monotheistic religions, to which they simply cannot be applied.

The Romanian scientist probably did not really care, because the underlying essence of every religion lies deep within the recesses of human psyche, thus containing its archaic layer. This layer is what is truly valuable, not everything imposed by the historical-sociological modification.

In order to uncover and adequately describe this archaic layer of religion, he was inclined to apply the connotations to the psychology of depth.

However, one cannot compare Jungian and Eliadic understanding of archetypes. Jung views it as purely psychological, whereas Eliade perceives it as metaphysical: Augustinian-Platonic<sup>44</sup>.

One must admire Eliade, that he did not get swayed by psychologism, even though it could have been expected of him<sup>45</sup>.

If the sense and the aim of religious behaviors - in his interpretation of living the sacrum, i.e. the sacredness of all life, then the former also means the return to one's psychological-spiritual sources within the consciousness.

The discernment of the world as perceived by the human feeling in the light of spiritual beginnings blurs the division between that which is subjective and that which is objective.

One can even posit that by focusing on the matter via the prism of psychology, this fluidity of perception gives meaning to what has been called the return of *in illo tempore*.

In this instance, it is not difficult for an erroneous epoche, for ex post phenomenology, for misinterpretation caused by overly trusting one's senses.

---

<sup>43</sup> J. Waardenburg, *Matter of Religious Phenomenology*, in; Euhemer - Przegląd Religioznawczy 1974, p. 77.

<sup>44</sup> M. Eliade, *The Myth of Eternal Return*, New York 1955 polish edition *Mit wiecznego powrotu* by Krzysztof Kocjan, Warsaw 1998, p. 43-44; M. Eliade, *Mephistopheles et L'androgyné*, Paris 1981. Polish edition *Mefistofeles i androgyn*, by Bogdan Kupis, Warsaw 1994, p. 6, 15, 82.

<sup>45</sup> G. Lanczkowski, *Einführung in die Reeligionswissenschaft*, Darmstadt 1980, polish edition *Wprowadzenie do religioznawstwa* by Andrzej Bronk, Warsaw. 1986, p. 106.

First and foremost, it is relatively easy to personify the penetration of deep layers of psyche with what Freud's psychoanalysis did, or Jung's psychology of depth.

Eliade noticed the imposing character of psychoanalysis and the psychology of depth, he knew that in the culture of the West, the door blocking the way to the human soul is no more.

For this reason, he welcomed the Jungian concept of archetype as an asset in restoring the awareness in the West.

Despite Freud's contribution, Eliade was very critical of him, calling him a reductionist<sup>46</sup>.

Eliade approved of Jung, and it resulted in a long-time partnership, but Eliade thought he should not have used the word archetype in his work, *The Myth of Eternal Return* due to the word's strong connotation with Jungian terminology<sup>47</sup>.

The concept of Jungian psychology was a grist for his mill, because it told about deep layers of psyche hidden below the threshold of our awareness, i.e. subliminally.

The collective unconscious, in which the division between the subjective and the objective ceases to exist. Eliade's anti-reducionizm can be found in many of his remarks. There is no such thing as a *pure* religious datum, outside of history, for there is no such thing as a human datum that is not at the same time a historical datum. Every religious experience is expressed and transmitted in a particular historical context. But admitting the historicity of religious experiences does not imply that they are reducible to non-religious forms of behavior. Stating that a religious datum is always a historical datum does not mean that it is reducible to a nonreligious history – for example, to an economic, social, or political history. We must never lose sight of one of the fundamental principles of modern science: *the scale creates the phenomenon*. As we have recalled elsewhere, Henri Poincaré asked, not without irony *Would a naturalist who had never studied the elephant except through the microscope consider that he had an adequate knowledge of the creature?.* The microscope reveals the structure and mechanism of cell, which structure and mechanism are exactly the same in all multicellular organism. The elephant is certainly a multicellular organism, but is that all that it is? On the microscopic scale, we

---

<sup>46</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984, p. 35-38; 74-75.

<sup>47</sup> *Ibidem*, c. 38-39; M. Eliade, *Mephistopheles et L'androgyne*, Paris 1981. Polish edition *Mefistofeles i andrognyn*, by Bogdan Kupis, Warsaw 1994, p. 6, 15, 82, 199; 40-45.

might hesitate to answer. On the scale of human vision, which at least has the advantage of presenting the elephant as a zoological phenomenon, there can be no doubt about the reply - he said in *The Quest*<sup>48</sup>.

„It would be futile to explain religion by applying one of those basic functions, which ultimately determine human nature.

It would equally futile to decipher Madame Bovary via the application of social, economic and political facts - important, yes, but having no influence on the literary piece”<sup>49</sup>.

Anti-reductionist remarks are present throughout Eliade's work<sup>50</sup>.

He offers a couple of his works where interested parties can delve into the matter in more detail.

He believed that the method utilized by theosophsists, is - in principle - positivistic in nature.

The mystical mist enshrouds the facts forming an evolutionary paradigm based on the optimistic faith in the moral betterment of humanity. It is a mixture that he could not stand, against which he fought by re-constructing the archaic principle as the antithesis<sup>51</sup>.

He simply understood that hermeneutics is a vicious circle, and the ideal of groundless approach to gather documents is unattainable.

„The presentation itself will commence the analysis of ontological concepts lying at its foundation. Then, we will propose the reading of this concept, remaining aware that only the concept can serve as an elucidatory tool”<sup>52</sup>.

From certain documents an intuitive understanding of this concept transpires, and this understanding influences the further execution, decipherment and understanding based on a key, which gave the current understanding.

In *The Myth of Eternal Return*, he connects the cult of Demeter, the customs of fertility cult in Northern and Central Europe, with similar customs in the ancient African Eve and the Roman Empire<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984, p. 19.

<sup>49</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris 1949, polish edition *Traktat o historii religii* by Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, p. 1.

<sup>50</sup> *Ibidem*, part. II-III

<sup>51</sup> M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984, p. 66-67.

<sup>52</sup> M. Eliade, *The Myth of Eternal Return*, New York 1955 polish edition *Mit wiecznego powrotu* by Krzysztof Kocjan, Warsaw 1998, p. 14.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 36-38.

Blanket statements? Not necessarily. An intuitive discernment of religious essence, the extrapolation of historical and social manifestation is at the heart of religious phenomenology. Lanczkowski said in his famous work.

The difference between history of religion, which revolves around researching the historical facts, phenomenology is more about mutual correspondence of related religious manifestations. Thus, the phenomenology of religion can be construed as comparative religion. The term comparative religion is not set in stone and is subject to many interpretations, depending on the background of the scientist. Therefore, it is best to avoid the term altogether when possible. Even when comparing, however, it is important to remain as impartial as possible and not engage in search for unilateral parallelisms. The context of a particular religious aspect is also of utmost importance, as it provides necessary extraneous data crucial for a proper comparative analysis<sup>54</sup>.

Those, who criticize this method want to annul the phenomenology of religion<sup>55</sup>.

The desire to capture the essence of a particular concept or religious behavior forces one to search for the foundations of the perfect type.

A practical need derives from the above, the need to reduce the existing differences. Assuming of course, that those differences are of no significance to a particular endeavor<sup>56</sup>.

Nobody proved Eliade omits important aspects when grouping behaviors and religious symbols, although - some claim- he had been superficially generalizing the topic.

The accusation has mainly been formed in regard to *Traite*.

Just as there are different type of phenomenologies, so it is the case with what particular terms which denote different things to different individuals.

Max Scheler - who focuses on the belief in God and to him religious forms are a mere byproduct - can hardly be accused of generalizations.

---

<sup>54</sup> G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, polish edition *Wprowadzenie do Religioznawstwa* by Andrzej Bronk, Warsaw. 1986, p. 59-60.

<sup>55</sup> A. Rega, *The Man in the World of Symbols*, Kraków 2001; G. Lanczkowski, *Einführung in die Reeligion-swissenschaft*, Darmstadt 1980, polish edition *Wprowadzenie do Religioznawstwa* by Andrzej Bronk, Warsaw. 1986, p. 68.

<sup>56</sup> G. Lanczkowski, *Einführung in die Reeligion-swissenschaft*, Darmstadt 1980, polish edition *Wprowadzenie do Religioznawstwa* by Andrzej Bronk, Warsaw. 1986, p. 60-62.

Some notice the abandoning of precision in forming their deliberations and terms in case of Widengren and Van den Leuw.

Eliade would find himself at the end of this list, but it is noteworthy that his research is multi-faceted in nature.

Eliade's work is not just about the *Traite*, but also the *History of Religious Ideas* - the book serving as a blueprint for every single manual.

But if we take a closer look at the factographical background which was an expression of his intuitive introspections, then awe is the word.

He was perfectly aware of the difficulties arising from documentary work.

He expressed his doubts on the subject of archaic religiosity on many occasions<sup>57</sup>.

### Final remarks

Stanislaw Tokarski had this to say about Eliade's scientific method, "In his method, he created a synthesis of four most popular -back then - philosophical systems: phenomenology, structuralism, psychoanalysis and existentialism.

The cornerstone, which assured the integrity of his contemplations was the axiology of Hindu yoga - religious studies understood in an extremely profound manner, surpassing its contemporary form..."<sup>58</sup>.

This astute remark could be complemented by stating that yoga gave Eliade the basis of ontological theory, although the desire to transcend the historical and relative had been felt by him before visiting India in person.

From this ontology derives his axiology, complementing his every concept and deed, which led to experiencing what is both real and relevant<sup>59</sup>.

The transcendence of a typical cognitive and fecund condition - thanks to yoga - so he could renounce that what is absolute and that which forces him to believe

<sup>57</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris, 1949, polish edition *Traktat o historii religii* by Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, p. 1-8; M. Eliade, *A History of Religious Ideas* t. 1, Chicago 1978, polish edition *Historia wierzeń i idei religijnych* by Stanislaw Tokarski Warsaw 1988, p. 5-8; M. Eliade, *Mephistopheles et L'androgyné*, Paris 1981. Polish edition *Mefistofeles i androgyn*, by Bogdan Kupis, Warsaw 1994, p. 206-209, 218-220; M. Eliade, *The Quest. History and the meaning in Religion*, Chicago and London 1984, p. 110-111.

<sup>58</sup> S. Tokarski, *Eliade and the Orient*, Wrocław 1984, p. 28, 30-31.

<sup>59</sup> J. Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, New York-Berlin 1986. Polish edition *Religie a Religia. Systematyczne wprowadzenie do Religioznawstwa* by Andrzej Bonk, Warsaw 1991, p. 110-156.

that being in a state of permanent meditation over a structure and the meaning of a symbol or a religious act is the best way to scrutinize its essence.

The latter is a meditational-intuitive method<sup>60</sup>, which can be broken down into four philosophical compartments, as mentioned by Tokarski.

Does that mean Eliade ventures outside his area of expertise?

When it comes to the documentary preparations and - partially - in the assessment of factographic views, this is not the case, but where he mentions the restoration of the West, the "ontological bomb" thrust into the Western culture, the scientist becomes a servant of a priest representing the new, archaic religion, even if he is objective in a higher spiritual sense, this often exceeds the boundaries of science.

How to determine the legitimacy of normative statements which stem from the descriptions of archaic religiosity and the condition of homo religious in general is a matter of a comprehensive study involving his anthropology and the theory of culture.

Is reaching the state of meditation, and the subsequent intuitive understanding of religious manifestations, tantamount to the phenomenology of religion?

Is this an objective, tangible, and repetitive method - and are the results transmissible?

These questions require arduous scientific study, which ought to be conducted if we are to talk about science via the prism of our Western understanding.

It is evident that the most influential humanistic streams of thought in the West are not based solely on the scientific method.

There is a difference between the actions directing humanistic approach which is popular due to its accurate intuition, authenticity of feelings, the strength and the power of expression, and the ones which rely on scientific approach.

Eliade's religious studies aspires to belong to the latter, thus applying scientific principles to his work is completely justified.

Polish famous scholar Andrew Bronk claims that the Eliade's behavior belongs to the half-philosophical tradition of hermeneutics, where more than pure facts one valued the scope of vision; the verification or falsification of data gathered from the entire world is never possible<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> B.S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, New York 1996, p. 27, 88.

<sup>61</sup> A. Bronk, *The Basics of Science and Religion*, Lublin 2009, p. 306; J. Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, New York-Berlin 1986. Polish edition

A question - which can be viewed as rhetorical - remains: can the most crucial religious aspects be scientifically quantified?

If not, then we ought to value the researchers who - with their huge amount of experience and methodological workshop - easily transcends the limits of mainstream science.



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 97-99]

---

Janusz Czerny

### Kategoria walki w znaczeniu nauki

#### Fighting category in science meaning

**Keywords:** *fighting, modern, science*

Myślą przewodnią darwinizmu jest teza, wedle której gatunki walczą o przetrwanie, i ostają się jedynie najbardziej przystosowawcze. Jest to tylko częściowo prawda, i w dodatku mocno okrojona<sup>1</sup>.

Na to, aby gatunki w ogóle mogły ze sobą walczyć, muszą najpierw istnieć. Na to, aby te gatunki mogły zaistnieć muszą panować stosowne warunki fizykalne. (woda, odpowiednia temperatura, wilgotność, ciśnienie, grawitacja etc.)<sup>2</sup>.

Samo istnienie gatunku nie wystarcza do tego, aby toczyła się walka, bo to nieprawda że lew w ZOO z nikim nie walczy. Raz dlatego, że nie ma z kim, a po drugie, po co mu walczyć skoro jedzenie dostanie bez walki.

Ponadto, aby walczyć muszą zaistnieć ekstremalne warunki zagrażające gatunkowi. W oblężonym Stalingradzie ludzie tam mieszkający zabijali się nawzajem, aby zdobyć pokarm. W dzisiejszym Wołgogradzie spotkamy bardzo sympatycznych ludzi.

Co się zmieniło? Tylko jedna rzecz. Chleba jest pod dostatkiem. Gdyby go zabrakło, doszłoby do powtórki z 1942 roku. Należy pamiętać, że pojawił się w tym mieście kanibalizm, a przecież był to XX wiek!<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Bowiem Darwin ograniczył ją do świata ożywionego.

<sup>2</sup> Czyli warunki fizykalne.

<sup>3</sup> Pamiętnik S. Woroszyłowa, PiW, Warszawa 1968.

Zatem o walce decydują warunki bytowania, a nie sam gatunek, bo to niedorzeczność.

Znakomitą ilustracją darwinizmu ( a może jego braku) jest biblijna opowieść o Raju na Ziemi.

Paru niedouczonej teologów, w tym kilku pseudohistoryków opisuje sielankowe warunki, jakie panowały w Raju. I nie jest rzeczą ważną, czy taki Raj w ogóle istniał czy nie, bo to kwestia drugorzędna, ale ważny jest motyw psychologiczny, a mianowicie przy nadmiarze dóbr materialnych, i nikłej ilości ludzi utrzymanie jakiegokolwiek walki staje się nieekonomiczne.

Zaraz po wojnie przybysze ze Wschodu wybierali sobie mieszkania wedle humoru, upodobania i kaprysu. Mieszkań na ziemiach odzyskanych było znacznie więcej niż chętnych. Nie było żadnej walki, bo i o co?

Dzisiaj o pozyskanie mieszkania toczy się „ostre boje”, bo jest ich mniej aniżeli oczekujących<sup>4</sup>.

Po wojnie błagano ludzi, aby podejmowali pracę. Dzisiaj uzyskanie pracy, to istny darwinizm.

Twierdzenie Darwina, że gatunki zaangażowane są w bratobójczą walkę o przetrwanie jest tylko częściowo słuszne, a to dlatego, że nie podał on warunków, przy jakich walka ta występuje. Oczywiście w niczym nie pomniejsza to naukowych walorów jego geniuszu i pracowitości, ale nadszedł czas przyjrzeć się tej koncepcji *noch niemal*<sup>5</sup>.

Darwinizm osadzony był głównie w biologizmie i to było jego słabe ogniwo. Tymczasem jest on obecny w całym świecie ożywionym, a kto wie czy nie dalej ?

W pracy tej chcemy zająć się darwinizmem w sferze *anthropos* z dwóch powodów, a mianowicie *homo sapiens* jest gatunkiem biologicznym (a więc darwinowskim), a po drugie wytworzył on „darwinizm” szczególnego rodzaju oparty na świadomości<sup>6</sup>.

Psycholodzy utożsamiają świadomość z rozumem, co świadczy o lichoci tej nauki.

---

<sup>4</sup> Czyli deficyt.

<sup>5</sup> Czyli raz jeszcze.

<sup>6</sup> Czyli kalkulacji.

Zwierzę jest rozumne, ale nieświadome. Dlatego nigdy nie wytworzyło nauki. Gdyby zwierze nie było rozumne, to nie wytworzyłyoby walki. Każda walka wymaga rozumu, ale nie świadomości<sup>7</sup>.

Lew, który czai się na swoją ofiarę w trawach sawanny, zachowuje się niezwykle rozumnie, a przy tym ekonomicznie.

Ale ten sam lew nic nie wie o istnieniu kosmosu, ani też po co napada na swoją ofiarę. To ingeneza.

U podstaw darwinizmu leży ingeneza, czyli kod pierwotny. Walka ma miejsce wtedy, gdy moja egzystencja zostaje zagrożona.

Każda walka wymaga nakładu sił oraz energii, a przy tym strategii” takie zjawisko obserwujemy wśród ludzi. W dawnych epokach była to walka głównie fizyczna, ale czasem przeszła na sferę intelektualną. Dzisiaj w XXI wieku notujemy obydwie jej wersje<sup>8</sup>.

Do walki o przetrwanie człowiek współczesny dorzucił walkę o ideologię, bo spacza swoją psychikę.

Ponadto człowiek dzisiejszy dokonuje nader często nieuprawnionej ekstrapolacji, czyli hipostazy. Za byt obiera czasami objekty, które bytem nie są w sensie klasycznym, a tylko urojonym (czyli wirtualnym)<sup>9</sup>.

### Summary

*Janusz Czerny want to say, thaty fighting category is more popular than Darwin thought. Moreover the author said that such kind of fight is much more brutal that in animal –world .It is a new research position in science. It appears in a new light which was unknown to this time. It seems also, that fighting is an universal method exist of Nature, not only alive one. It is a new discovery of nature law perhaps also in the whole universe. Darwi has no idea of that constitution, he thought that it is appeared ony in sma phragment of our universe , he treated fighting so strictly to the animal and vegetable world. Janusz Czerny stressed very hard that it isd a new point of view in the modern science.*

---

<sup>7</sup> Czyli kalkulacji.

<sup>8</sup> I fizyczna, i umysłowa.

<sup>9</sup> Jest to zbiór wartości pozaegzystencjalnych.



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 101-110]

---

Евгений Мельников, Ирина Михеева

### **Идеология и идеологическая коммуникация как предмет современных философско-политических исследований: историко-семантический и структурно-функциональный аспекты**

### **Ideology and Ideological Communication as a Subject of Modern Philosophical and Political studies: Historical Perspectives, Structural and Semantical Aspects**

**Keywords:** *ideology, ideological communication, political system, political authority, ideological code*

За всю не особенно долгую (всего два с лишним века!) историю идеологии как объекта интеллектуальной полемики, семантический потенциал данного понятия претерпевал множественные и, порой, весьма противоречивые метаморфозы. Известно, что содержание понятия «идеология» исторически нарабатывалось и трансформировалось в несколько этапов. Так, вместо изначальной «науки об идеях» (в сенсуализме Де Траси) под ней стали подразумевать сначала определённый тип мировоззрения, или «ложное сознание» (у Маркса), а затем и весь спектр «теоретической и практической деятельности государства» (А. Грамши, Г. Лукач, Л. Альтюссер, М. Фуко). Именно неомарксизм и постструктурализм, значительно расширив по отношению к марксизму семантическую

валентность идеологии, тем самым открыли возможность для дальнейшей трансформации этого понятия из синонима «массового заблуждения» в структурообразующий концепт, описывающий фундаментальную коммуникативную функцию государства как института реализации политической власти.

Напомним, что связь между идеологией и государством выявил ещё Георг Лукач. В своём известном труде «История и классовое сознание» (1922) Лукач в ходе анализа соотношения политической власти и идеологии определил идеологию как необходимый фундамент любого государства. «Надо подвергать самому точному и самому непредвзятому анализу источники власти, - писал Лукач, - ... пунктом силы или слабости государства является именно тот способ, каким оно отражается в сознании человека. Идеология в этом случае является не просто следствием экономического строения общества, а одновременно и предпосылкой его бесперебойного функционирования»<sup>1</sup>. С данным мнением согласится позже и Мишель Фуко, утверждавший, что «политическая власть осуществляется ещё и посредством определённого количества тех учреждений, которые на первый взгляд не имеют ничего общего с политической властью и делают вид, что от неё независимы...»<sup>2</sup> Идеология в такого рода интерпретации – это уже не просто дефективная часть массового сознания, но, напротив, стройная система институированных механизмов социального, а, следовательно, символического принуждения – основного агента политической власти. Именно «после двух великих экспериментов, - опыта фашизма и опыта сталинизма - мы вдруг ощутили, что под государственными органами, на совершенно ином уровне и до некоторой степени от них независимо, существовала целая механика власти, осуществлявшаяся постоянно, непрерывно и насильственно; она позволяла сохранять прочность и жесткость социального тела...»<sup>3</sup> Тогда не случайно, что предложенный Лениным в качестве политической основы советского режима «строжайший контроль со стороны общества и со стороны

---

<sup>1</sup> Г. Лукач, *История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике*. - [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://ihtik.lib.ru/> - Дата доступа: 02.02.2007.

<sup>2</sup> М. Фуко, *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. - М.: Праксис, 2002. С.119 -120.

<sup>3</sup> Ibidem, С.172.

государства над мерой труда и мерой потребления»<sup>4</sup> был воплощён в государстве с государственной идеологией – ленинской «научной идеологией социализма». Поэтому, вслед за Фуко, можно говорить об идеологии как об определённой *надинституциональной составляющей государства*, этого единственного источника не только материального, но и нематериального принуждения, которое действует на надинституциональном идеальном уровне – уровне «символического принуждения».

Энтони Гиденс признаёт наличие этой составляющей уже у самого Маркса, поскольку «в соответствии с Марксом, класс, который контролирует средства производства и политический аппарат, контролирует также и господствующие знаки и символы. А также и формы убеждений в обществе»<sup>5</sup>. Соответственно, можно говорить и об основной функции самой идеологии – *символической*, благодаря которой сама идеология как некоторая традируемая «властью» система символов органически включается в структуры массового сознания, деформируя его внесением новых мифологизированных символических структур - *идеологем*.

С этим был согласен и французский исследователь идеологии Ролан Барт, согласно которому уже «в мифе мы обнаруживаем ту же трехэлементную систему - означающее, означаемое и знак. Но миф представляет собой особую систему, и особенность эта заключается в том, что он создается на основе некоторой последовательности знаков, которая существует до него; миф является вторичной семиологической системой»<sup>6</sup>. Идеология, по мысли Барта, в качестве своеобразного культурно-мировоззренческого «паразита» действует в виде *вторичных знаковых структур*. Тем самым, она как бы *деформирует* первичные языковые структуры сознания в необходимой ей плоскости. «Миф ничего не скрывает, - писал Барт, - и ничего не афиширует, он только деформирует; миф не есть ни ложь, ни искреннее признание, он есть искажение».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> В. И. Ленин, *Государство и революция*. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.revcom.com> - Дата доступа: 02.02.2007.

<sup>5</sup> Э. Гиденс, *Социология: краткое и критическое введение*. – Мн.: Технология, 2003. С.32.

<sup>6</sup> Р. Барт, *Семиотика, поэтика*. – М.,1994. С.78.

<sup>7</sup> *Ibidem*, С.95.

Следующей функцией идеологии может быть названа *стереотипизация*. Идеология стремится свести окружающую действительность в систему штампов, клише, стереотипов. Как отмечал сам Барт, «идеология постоянно преобразует продукты истории в неизменные сущности»<sup>8</sup>. Именно с помощью стереотипизации идеология синхронизирует все государственные институты смыслопроизводства. В этом контексте показателен тот факт, что впервые (!) именно в советской энциклопедической и идеологической литературе, а также в разнообразных советских учебных пособиях по гуманитарным дисциплинам впервые появляются детальные и систематизированные определения термина «идеология».

Итак, идеология деформирует и стереотипизирует массовое сознание, делая его относительно однородным и бесконфликтным, и тем самым превращает социальную реальность в своеобразный «спектакль» с заранее установленными ролями, де-реализует её, изолируя от реального содержания. Отсюда вытекает следующая функция идеологии - *де-реализация*. Как писал Ги Дебор, «спектакль - это идеология *par excellence*, так как во всей своей полноте он проявляет и очерчивает сущность всех идеологических систем, заключающуюся в оскудении, подчинении и отрицании реальной жизни»<sup>9</sup>.

Естественно, что такого рода *де-реализация* терапевтически призвана стабилизировать любые очаги социального напряжения и таким образом способствовать единственной цели - *легитимации конкретного политического режима* в массовом сознании и *мобилизации обслуживающего класса* к дальнейшему социально-экономическому взаимодействию с господствующей политической (которая практически всегда одновременно является и экономической) элитой, в полном соответствии с заложенными этой элитой в данную идеологию необходимыми ей целями и приоритетами социально-политического и экономического развития общества.

Идеология, таким образом, может быть определена как своеобразный *коммуникативный медиум политической власти*, где сама политическая власть вынуждена осуществлять символическое принуждение, скрытое в

---

<sup>8</sup> Там же. С.125.

<sup>9</sup> Г. Э. Дебор, *Общество спектакля* [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [www.avtonom.org/lib/](http://www.avtonom.org/lib/) -Дата доступа: 02.02.2007.



государственных институтах для собственной легитимации в массовом сознании через своеобразную символическую систему – *идеологическую коммуникацию*.

Отметим, что именно намеренное введение здесь понятия *идеологической коммуникации*, будучи методологической необходимостью, даёт возможность посмотреть на идеологию в более широком ракурсе, вне экономической детерминации данного феномена. Не случайно Пьер Бурдьё отмечал, что «всякий анализ идеологий в узком смысле как легитимирующих дискурсов, не включающий в себя анализ соответствующих институциональных механизмов, рискует стать не более чем добавочным вкладом в эффективность этих идеологий».<sup>10</sup> Именно идеология, в данном случае рассмотренная как динамический процесс и как взаимодействие в рамках системы политических отношений «*власть-народ*», и является реальным наполнением понятия идеологической коммуникации.

Так же как в модели коммуникации или «речевого акта» Якобсона, в идеологической коммуникации участвуют «*коммуниканты*» - «*адресант и адресат*» (отправитель и получатель). От первого ко второму направляется «сообщение», которое написано с помощью своеобразного «кода». Соответственно, сам процесс идеологической коммуникации так же, как и в теории коммуникации, может быть разделен на отдельные фрагменты, или единицы идеологической коммуникации – «*коммуникативные акты*». Разумеется, как и у Якобсона, в случае идеологической коммуникации «сам по себе коммуникативный процесс представляет собой континуум, непрерывное взаимодействие участников коммуникации. Коммуникантами могут быть человеческие индивиды и общественные институты - институционализированный отправитель».<sup>11</sup> Исходя из этого, мы будем понимать под идеологией не явление, но своеобразный коммуникативный процесс, континуальный поток сообщений (*messages*), или, другими словами, коммуникативных актов (*acts*), совершаемых в процессе взаимодействия между коммуникантами – то есть, между властью и обществом (коллективом) как адресантом и адресатом посредством

<sup>10</sup> П. Бурдьё, *Практический смысл*. – СПб.: Алетейя, 2001. С. 264.

<sup>11</sup> Р.О. Якобсон, *Речевая коммуникация: Язык в отношении к другим системам коммуникации // Избранные работы*. М.: Прогресс, 1985. С.306-330.

определённого механизма кодирования и декодирования (при этом вне зависимости от источника власти, политического режима и т.д.)

Как писал ещё Никлас Луман, «общество - это коммуникативно закрытая система. Оно порождает коммуникацию через коммуникацию. Его динамика состоит в воздействии коммуникации на коммуникации и в этом смысле - в трансформации тех или иных актуальных различений и обозначений...»<sup>12</sup> Так, общество, исходя из данного видения, прежде всего, является набором конвенциональных коммуникативных практик, поддерживающих непрерывность самого процесса социализации. Сами же практики, подчиняясь при этом некому общему началу, если и могут происходить, то только посредством определённого языка, являющегося языком политики. Несомненно, что язык политики – это язык власти. *Власть не может не быть* – об этом говорили и Ницше, и Фуко. Власть тотальна по определению. Она есть там, где есть коллектив, подчинённый языку и сплочённый им, поэтому она всегда коммуникатирует. И, коммуникатируя, она сама должна подчиняться и сама должна подчинять. Так, власть подчиняется коду (закону), посредством которого она должна подчинять себе других, что и значит - оставаться властью. При этом, именно политика как источник всякой иной коммуникации, порождающий законность в её единственно легальном институализированном виде, по определению производит все те самые «актуальные различения и обозначения», которые и создают общество как единый организм.

Пьер Бурдьё достаточно верно описал феномен политической власти, отмечая, что «одна лишь полная институционализация позволяет не зависеть в достижении веры и повиновения со стороны других людей и в мобилизации их рабочей или боевой силы...».<sup>13</sup> Здесь и появляется идеология как тип политической коммуникации. Так, любая идеология - это определённый набор ценностей, принципов, прав и обязанностей, посредством которых она декларирует себя, тем самым заявляя о своей уникальности и избранности. Трудно представить себе идеологию, не производящую различий между собой и иными идеологиями. Откуда происходят эти различия? Не является ли их причиной соответствующая

---

<sup>12</sup> Н. Луман, *Общество как социальная система*. – М.: Издательство "Логос". 2004. С.101.

<sup>13</sup> П. Бурдьё, *Практический смысл*. – СПб.: Алетейя, 2001. С. 259-260.

система кодификации, призванная отделить «своё» от «чужого», то есть от любой другой идеологии? Лучшими образцами тотальности такого разделения могут служить немецкий фашизм и сталинизм/ленинизм как два чудовищные социокультурных эксперимента, создавшие целые «зоны различия» для инакомыслящих в виде концлагерей и пр. При этом оба этих идеологических проекта, естественно, не воспринимали себя как социальное «зло», но наоборот, они придавали своей изолированности статус избранности.

Как убедительно показал М. Фуко, идеология изначально направлена на то, чтобы «очистить пространство изоляции от всех реальных противоречий, приспособить его, по крайней мере, в области воображаемого, к требованиям общества и, тем самым, изменить его единственное значение – значение изгнания, исключения, придав ему некий положительный смысл».<sup>14</sup> Это можно считать *основным законом идеологической кодификации – законом различия кода*. Таким образом, можно говорить и о специфическом виде идеологической кодификации, и, соответственно, о феномене «идеологического кода». Наиболее точное определение «кода» можно найти у Умберто Эко. «Код – это структура, представленная в виде модели, выступающая как основополагающее правило при формировании ряда конкретных сообщений, которые именно благодаря этому и обретают способность быть сообщаемыми».<sup>15</sup> Поэтому идеологический код – это модель, в соответствии с которой идеологическое сообщение может быть воспринято адресатом (определённым коллективом), разделяющим этот код. Из данного определения идеологического кода следует *первая функция идеологической кодификации – функция сплочения*.

Соответственно, каждая идеология, по определению имеет задачей отделить «своё» от «чужого», «верное», от «неверного», «праведное» от «неправедное», «зло от добра», тем самым сплотив вокруг себя некоторый коллектив. Не случайно Тойнби считал религию *пред-идеологией*. Именно тогда, когда идеологический код становится тотальным учреждением различия и когда само это различие становится государственным законом, мы наблюдаем явление «экстериоризации идеологического кода». При этом сам

<sup>14</sup> М. Фуко, *История безумия в классическую эпоху*. – СПб.: Университетская книга, 1997. С. 424.

<sup>15</sup> У. Эко, *Отсутствующая структура: введение в семиологию*. – СПб., 1998. С.65.

код, как закон, тотально конституирующий различие, предполагает фактическую институциональность своего источника – отсюда и второе следствие экстерииоризации идеологического кода – *институализация источника кода*. Наиболее явным образом такого рода институализация проявила себя в Советском Союзе, где источником кода – «идеологии социализма как борьбы пролетариата» – стала Партия и официальный государственный идеологический аппарат.

В чём же основная причина «экстерииоризации идеологического кода»? С точки зрения теории «идеологической коммуникации», она заключается в рассогласованности адресата и адресанта «идеологической коммуникации». Политическая наука называет этот феномен «кризисом легитимности»: «в период радикальных социально-экономических изменений, как правило, наступает кризис законности власти. Старый режим уже утратил легитимность, а новый ее еще не приобрел. Положение нового режима во многом зависит от того, каким способом он попытается утвердить свою легитимность. Среди трех выделенных М. Вебером «чистых» способов легитимности власти – традиционного, харизматического и легального – приходится выбирать из двух последних».<sup>16</sup> Таким образом, идеология в своём институализированном, государственном виде – это всегда *метаязык кризиса легитимности государственной власти*.

С точки зрения данной концепции, «экстерииоризация кода» является в некотором роде попыткой усиления кода властью, когда иные способы идеологической кодификации либо десакрализованы, либо неэффективны. Так, феномен «экстерииоризации кода» напоминает реакцию ребёнка, который вынужден повысить голос до крика, для того, чтобы взрослые, занятые своими делами, обратили на него внимание. Как отмечал российский исследователь С. Кара-Мурза, «воздействие на человека религии или «пропаганды» в так называемых идеократических обществах, каким были, например, царская Россия и СССР, отличаются от манипуляции своими главными родовыми признаками.... Их обращение к людям не просто не скрывается, оно громогласно».<sup>17</sup> Исходя из этого, можно вывести следующий закон идеологической кодификации – *закон прозрачности*

<sup>16</sup> Политология. Учебник / Под ред. Проф. С.В. Решетникова, Мн.: ТетраСистемс, 2001. С. 103.

<sup>17</sup> С.Г. Кара-Мурза, *Манипуляция сознанием* [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.kara-murza.ru/books/> - Дата доступа: 02.02.2007.

идеологического кода. Иными словами, идеологический код функционирует только вне массового сознания. При этом *если код не работает – он переходит в закон*. Таким образом, в период кризиса легитимности государственная власть может либо выбрать новые коды, отказавшись от старых, либо попытаться усилить действие кода, экстерниоризовав его, то есть выдвинув код(ы) в качестве официального предписания или закона. Поэтому только тогда, когда государственная власть способна варьировать, идти на компромисс, а значит, разрабатывать и избирать новые идеологические коды, при этом умея отказываться от неэффективных, может идти речь о реальной легитимности самой власти, способной к гармоничной идеологической коммуникации. Таким образом, идеологическая коммуникация в своём гармоничном виде обеспечивает, во-первых, *легализацию власти* посредством, во-вторых, *трансляции идеологической информации* в пространство массовой коммуникации *через идеологический код*, для, в-третьих, *интеграции между политической системой и народом (обществом)*, что способствует, в-пятых, *самоидентификации национальной или социальной группы* как воображаемого единства – «народа» в единстве ассоциировании себя в качестве источника самой власти, что ведёт, в-шестых, к *легитимации власти и гармоничному функционированию идеологического кода*, транслируемого самим народом, в-седьмых, для *создания института власти*. Как видим, в результате получается замкнутая система идеологической коммуникации, в которой политическая власть, выступая в роли источника собственной легализации – идеологического кода, вынуждена транслировать идеологический код для полноценной самоидентификации народа посредством идеологического кода в качестве источника легитимации политической власти для порождения политической власти. Возможно, не случайно, как писал Э. Балибар, «...воображаемое, вписанное таким образом в реальное, – это воображаемое «народа»... Это воображаемое сообщество, которое заранее узнает себя в государственном институте, которое признает его «своим» по отношению к другим»... ведь «только воображаемые сообщества, в зависимости от обстоятельств, являются реальными»<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Э. Балибар, И. Валлерстайн, *Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности*. – М.: Издательство "Логос", 2004. С.111.

### Summary

*The article deals with the analysis of basic philosophical and methodological sides (approaches) and interpretational models of ideology and ideological communication phenomena as essential parts of political authority. The authors analyze primary correlation mechanisms of authority legitimation, ideological code exteriorization, political identification of national or social group, political system and society integration in political and social spheres.*

# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 111-119]

---

Надежда В. Вандышева-Ребро

### Философско-идеологические особенности современного реализма

### Philosophical-ideological features of modern realism

**Key words:** *appearance, realism, socialistic realism, modernism, postmodernism, universalism, world view*

Реалізм як один із методів філософського освоєння світу має тривалу історію, будучи зв'язаний з філософською спадщиною не тільки античної, але і попередньої їй східної культури, оскільки поняття «реалізм» – «реаліі» – «реальність» демонструють орієнтацію дослідника на пошуки справжнього в існуючому. Превалює проблематика реалізму й у мистецтвознавстві, де досліджується ступінь відповідності світу художнього світу дійсному; відповідності світу художніх образів світу, у якому і літератор і художник шукають підтвердження своїм образам.

Сама проблема реалізму в мистецтві, як проблема світоглядна, знайшла глибоке відображення у творчому доробку М.В. Гоголя, І.С. Тургенєва, М.Г. Чернишевського, Д.С. Мережковського, К.В. Мочульського, Панаса Мирного, І.Я. Франка, Лесі Українки, В.В. Зеньковського, В.Г. Короленка, О.М. Горького, М.О. Шолохова, Е. Ауербаха, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В.Й. Шеллінга, Р. Фокса, Д. Лукача, К. Кодуела, Дж. Оруела, Г. Гессе, Р. Гароді і багатьох інших. Глибоко досліджували сутність реалізму в мистецтві Д.М. Овсянико-Куликовський, В.В. Виноградов, О.Е. Мандельштам, М.М. Бахтін, М.О. Ліфшиць, В.Б. Шкловський, О.А. Анікст, Г.А. Гуковський, Н.І. Мордовченко,

Б.М. Ейхенбаум, Г.М. Фрідлендер, Ю.М. Давидов, Абрам Терц (Синявський), І.П. Ільїн, Ю. Карякін, В. Камянов і ін.

Проблема реалізму в мистецтві досить тісно пов'язана з аналізом сутності понять модернізм і постмодернізм, для докладного дослідження яких вітчизняні вчені в даний час докладають помітних зусиль. Такі зусилля, трохи спізнілі, порівняно з тими, що мали місце у західноєвропейській філософії і літературі, однак помітні вже у вітчизняних дослідженнях з другої половини 1980-х років. Вони свідчать про усвідомлене бажання літературознавців і культурологів зрозуміти сутність світового культуротворчого процесу. Піднімаючи настільки фундаментальну тему, тему періодизації світової культури, природно зробити деякі акценти. Як мені уявляється, сучасні дослідження, спрямовані на концептуально-цілісне представлення про реалії теперішнього розвитку суспільства, а особливо розвитку культури, усвідомлено чи спонтанно тяжіють до прийняття тріади премодернізм-модернізм-постмодернізм. Така тріада найбільше чітко демонструє розходження стилів і підходів до опису, пояснення і перетворення навколишньої дійсності, що потребує подальшого дослідження.

Але вже звертання до дослідження тимчасових меж буття кожного з трьох періодів викликає ряд утруднень і питань. У значній мірі вони отримують вирішення, коли стають більш менш визначені часові рамки модернізму. Тоді стає зрозумілим початок кінця премодернізму і початок постмодернізму, якийсь час співіснуючого з модернізмом. До того, вивчаючи відповідну літературу, можна виявити непогодженість феномена модернізму і його поняття, оскільки саме поняття модернізм власне і означає «сучасний». Виникає і ще одне питання: яким чином узгоджується тріада премодернізм-модернізм-постмодернізм зі звичною для нинішніх філософів і економістів тріадою доіндустріальне-індустріальне-постіндустріальне суспільство?

У автора є певне розуміння з приводу сформульованих питань; звідси і мета даної статті полягає у тому, щоб розглянути концепцію реалізму в мистецтві як один із змістовних компонентів, який іманентно включений в ідеологію модернізму і постмодернізму.



На підставі існуючого досвіду осмислення особливостей громадського життя ХІХ-початку ХХ ст., що характерно для частини допитливих російських письменників, які глибоко осягнули сутність сучасного їм життя, які ґрунтовно узагальнювали й аналізували його, вірогідно, починаючи з М.В. Гоголя, стає можливим зробити припущення відносно початку глобальної епохи. Б.Л. Пастернак у «Докторі Живаго» пише про перетворені, обернені народи християнського часу, які відійшли від вірності старим підставам, спираючись на Євангеліє, котре «...пропонувало: хочете існувати по-новому, як не було раніше, хочете блаженства духу? І усі прийняли пропозицію, захоплені на тисячоріччя»<sup>1</sup>. Таким чином, у розглянутому контексті, «існувати по-новому» – це і є знамення християнської культури.

Яким же бачився Б.Л. Пастернаку реалізм у сучасну йому епоху? Піддаючи критиці розповсюджений в освіченому інтелігентському середовищі кінця ХІХ-початку ХХ ст. символізм, окультні космогонічні уявлення, уявлення про духів планет, про голоси чотирьох стихій і ін., він виходить з того, що раніше ці космогонії були природними на старій землі, зрідка заселеної людьми, але «...цей жанр суперечить усьому духу нинішнього мистецтва, його сутності, його спонукальним мотивам»<sup>2</sup>. Тут украй важлива відповідність літературних образів запитам сучасної людини: «Коли її долають загадки всесвіту, вона заглиблюється у фізику, а не в гексаметри Гезіода». Але древній світ скінчився в Римі від перенаселення. Саме тоді в завали мармурового і золотого несмаку, серед здавлених у проходах Колізею юрб людей, прийшов легкий і одягнений у сяйво чоловік з Галілеї, «...і з цієї хвилини народи і боги припинилися і почалась людина-гесля, людина-орач, людина-пастух у череді овець на заході сонця, людина, яка ні крапельки не звучить гордо»<sup>3</sup>.

Тоді з'являються достатні підстави, щоб стало можливим погодитися з думкою Вольфганга Гофкірхнера, який розглядає модернізм як ідеологію певної епохи в історії людства, коли у вигляді домінуючого панував обумовлений нею тип цивілізаційного розвитку. Він пише: «Такий тип цивілізації має свої корені в Християнсько-західному виді науки та

<sup>1</sup> Б.Л. Пастернак, *Доктор Живаго* // Новый мир, 1988. – №1. – С. 81.

<sup>2</sup> Там же. – С. 34.

<sup>3</sup> Там же.

технології, чії інновації розглядаються як сила, що рухає суспільство. Сьогодні західний тип науки й технології, пов'язані з ними промислове та комп'ютеризоване оволодіння природним світом та похідна від цього уніфікована культура капіталізму, демократії та прав людини виступають головними рисами доби модерну»<sup>4</sup>.

Прибічники такого підходу до сутності модернізму переконані, що усе, що може бути зроблено, повинне бути і дозволено, а відтак прогрес науки і техніки автоматично приводить і до прогресу в суспільстві. Виразно проглядається тут філософське положення про те, що мислення тотожне буттю. Причому, немає особливої необхідності поки розставляти акценти з метою з'ясування, що ж насамперед, мислення чи буття. Важливо те, що відповідним чином природа може бути змінена згідно до волевиявлення людини. Таким чином, образ реальності світу може бути заданий і у свідомості людини, утілюючи творче начало її. Тут В. Гофкірхнер очевидно стверджує: «Природа, іншими словами, може бути змінена, так, як людям подобається»<sup>5</sup>. Універсальність даного твердження цілком вписується *й у систему* світоглядних переваг недавнього нашого минулого, озвученого в словах: «Ми породжені, щоб казку зробити дійсним...». Те, що цілком вбудовується у світоглядну концепцію австрійського філософа, що узагальнює західну точку зору на сутність реалізму сучасного модернізму, природно (хоча вірніше було сказати «неприродно») не узгоджується з тією вітчизняною точкою зору на сутність модернізму, що принципово не відповідає і не відповідає поняттю соціалістичного реалізму.

Так, М.О. Ліфшиц, даючи визначення поняття модернізм, пише: «**Модернізм**..., головний напрямок буржуазного мистецтва епохи його занепаду. Першою ознакою падіння художньої культури, що починається у найбільш розвинутих капіталістичних країнах, було академічне і салонне повторення попередніх стилів, особливо спадщини Ренесансу»<sup>6</sup>. Те, що для західного дослідника постає як цілісна концепція, дух якої дозволяє гармонізувати ідею і практичний результат її втілення, те вітчизняному

---

<sup>4</sup> В. Гофкірхнер, *Життя у світі самоорганізації: змагання стилів мислення та світобачень* // Практична філософія, 2003. – № 1. – С. 45.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Философский энциклопедический словарь* / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев и др. – М., 1983.

літературному критику уявляється частковим моментом зовнішнього існування. Тому цілком слушно те, що І.Б. Чернава в літературній енциклопедії визначив: «**Модернізм** – загальна умовна назва різноманітних кризових явищ у світовому мистецтві 20 ст., зокрема в літературі»<sup>7</sup>. Утім, у своєму визначенні сутності модернізму І.Б. Чернава відзначив суперечливість різних підходів до визначення сутності цього явища. Але є в його визначенні і те, що є відомим наближенням до точки зору В. Гофкірхнера на сутність модернізму. Виявляється, що: «Одна з центральних проблем літератури модернізму, розв'язувана звичайно «з погляду вічності», – це питання про місце особистості, індивідуальної свідомості у складі Цілого, у житті космосу. Художники модернізму, як правило, розчаровані в раціоналістичних способах вирішення цієї проблеми і шукають інші шляхи упорядкованого пояснення дійсності і «контролю» над нею... Таким чином, модерністи прагнуть відродити в мистецтві міфотворчий метод, можливості якого протиставляються «атомістичному», роздробленому мисленню приватного індивідуума в сучасному буржуазному суспільстві – мисленню, що втратило зв'язок з органічними витоками життя»<sup>8</sup>.

У такому визначенні модернізму проглядається акцент, який зроблено на аксіологічну складову пізнання, на утвердження гуманістичної спрямованості мистецтва. Загалом – це те, що В. Гофкірхнер розглядає як фундаменталізм (антимодернізм). У його представленні останній, на відміну від модернізму, наголошує на кінцевій причині, тому що фундаменталізм віддає перевагу цінностям і моралі. Звідси зрозуміло, що передуючий модернізму-фундаменталізму етап людської історії можна визначити як етап премодерністського споглядального відношення до світу. Утім, якщо бути справедливими, то і там відбувались і будівництво храмів, палаців і доріг, і там виникали регіональні екологічні кризи, і там низкою йшли війни і насильства.

Модернізм, у зазначеному контексті, таким чином, постає як досить тривала практика в історії становлення і розвитку християнсько-західної культури, постає як обґрунтоване явище. Але переважна більшість дослідників світової культури бачать обмеженість і його ролі в історії.

<sup>7</sup> *Краткая литературная энциклопедия*. В 8 т. Т.4. – М., 1967.

<sup>8</sup> Там же. – С. 905.

Чекання пов'язуються з появою нового стилю мислення-діяльності, який дозволив би не руйнуючи позитивного в житті суспільства, не погіршуючи сформованого природно-цивілізаційного середовища, продовжити досить комфортне існування людства.

Звідси і поява концепції постмодернізму, ідеології постмодерна. На думку В. Гофкірхнера: «З досвіду модернізму, який зіштовхнувся з усіма небажаними результатами, – побічними ефектами в інших областях нашого світу, ефектами локальними та віддаленими, коротко- та довгостроковими, – що виявляються згубними для нашого існування, постмодернізм робить висновок у вигляді імперативу невтручання: світ є табу. Природа, Творіння, інші люди розглядаються як недоторкані»<sup>9</sup>.

Десь співзвучною сказаному вище уявляється і позиція І.П. Ільїна, що досліджуючи феномен постмодернізму, зауважує: «Химерність постмодерна обумовлена тим, що в ньому, як у сновидінні, співіснує непокдане: несвідоме прагнення, нехай і в парадоксальній формі, до цілісного і світоглядно-естетичному збагненню життя, – і ясна свідомість споконвічної фрагментарності, принципово несинтезованої роздробленості людського досвіду кінця ХХ сторіччя. Суперечливість сучасного життя така, що не укладається ні в які усвідомлювані розумом рамки і мимоволі породжує, при спробах свого теоретичного тлумачення, не менш фантазмагоричні, ніж вона сама, пояснювальні концепції. Чи не самою впливовою з таких концепцій-химер і є постмодернізм»<sup>10</sup>.

Але суспільство не може гармонійно розвиватися й установлювати принципи гуманізму, керуючись крайностями тотального контролю versus безконтрольності. На цю обставину вчені і суспільні діячі звернули увагу ще в 1960-і роки, коли з'явилися ідеї щодо необхідності осмислення коеволюції суспільства і природи. Тоді ж виник «Римський клуб» і інші громадські організації, покликані: по-перше, дати об'єктивну оцінку негативних змін, що відбуваються у природі й у житті сотень мільйонів людей у колоніях і відсталих країнах, які виконували роль сировинних додатків імперіалізму; а, по-друге, визначити деякі перспективи трансформації технологій і суспільних відносин. Досвід тогочасного відношення до дійсності

<sup>9</sup> В. Гофкірхнер, *Життя у світі самоорганізації: змагання стилів мислення та світобачень...* – С. 46.

<sup>10</sup> І.П. Ильин, *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа.* – М., 1998. – С. 5.

продукував нові ідеї, прагнення представити життя на нашій планеті в цілісному вигляді.

Модернізм, який вкрай негативно оцінювався і категорично засуджувався радянськими письменниками, літературними критиками і філософами, у той же час успішно реалізовувався в практиці радянської соціалістичної літературної роботи. При сучасних оцінках тієї роботи природно виникає спокуса всіляко підкреслити трагічний розрив між тодішнім реальним регламентованим життям нашого суспільства і тодішнім «вимуштруваним мистецтвом», як визначає його В. Камянов. Він відзначає: «Отже, союз «і» у заїждженій формулі «література і життя» зв'язує дійсність, узятую в оборот вольовими перетворювачами, і літературу, приставлену оберігати їхні інтереси. Якщо тверезо помислити – фантомне поєднання! В обох половинках двочлена під корінь підрубані початки саморуку, перекручена природна міра речей»<sup>11</sup>.

Таким чином, розмірковуючи про літературу і життя, В. Камянов говорить і про сизигію «дійсність-мистецтво». Але якщо він не заперечує цього союзу в принципі, то бачить деякі перешкоди, що заважають здійсненню такого, і насамперед, – це ті ж самі «вольові перетворювачі». Відтак, ми бачимо, що вся цивілізаційна еволюція йшла по шляху саме інтелектуально-вольових перетворень природи і суспільства. У системі соціалістичних відносин найчастіше інтелектуальне і вольове йшли «хто в ліс, хто по дрова». Але мова йде сьогодні не про те, що соціально-економічний розвиток радянського суспільства йшов по шляху антигуманізму, трагічно-передбачуваного критиками системи. Мова йде про те, що радянська дійсність теж підлягала літературному відтворенню. М.О. Шолохов у своїй промові після вручення йому Нобелівської премії (1965) сказав: «Я належу до числа тих письменників, які бачать для себе вищу честь і вищу свободу в можливості, яка нічим не обмежується, служити своїм пером трудовому народу». І якщо підійти всебічно до цього твердження письменника, те можна тут знайти підтвердження можливості свободи творчості для письменника, який адекватно описує соціальні реалії, але не доходить до крайності, до побутового описування дрібних деталей,

---

<sup>11</sup> В. Камянов, *Спор о прошлом после штурма будущего* // Новый мир, 1990. – №8. – С. 215.

які гостріше і критичніше і сприймаються навколишніми (і цензорами в тому числі).

Дуже показовий у цьому плані і роман Б.Л. Пастернака «Доктор Живаго», у якому один з персонажів його, М.М. Веденяпін, розстрижений за власним проханням священник, не бажав задовольнятися словами і видимостями, широко розповсюдженими на самому початку ХХ століття серед представників тодішньої літератури, професорів університету і філософів революції: «Він жадав думки, натхненно речовинної, котра промальовувала б нелицемірно помітний шлях у своєму русі і щось змінювала на світі на краще і яка навіть дитині і невігласу була б помітна, як спалах блискавки або слід грому, що прокотився. Він жадав нового»<sup>12</sup>.

Соціалістичний реалізм епохи модерну, особливо періоду невтримного у своїй експресії насильницького перестрою світу, тяжів до жанру героїчної фрески. Як зауважує В. Камянов: «У О. Малишкіна революційна маса ущільнена в «армію, занесену для удару ста тисячами тіл»; у О. Серафимовича «усе ширше розтікається людське море, неохоплено гублячись плямами людських облич»; А. Веселий, розгорнувши картину бою, спресовує потім його подробиці в енергійну формулу-образ: «Тисячі людей летіли в коло смерті, як друзки у полум'я»<sup>13</sup>. У цих умовах уже було не до індивідуальностей, єдиних і неповторних, тому що величезні маси «друзок» і «гвинтиків» робили історію. І їхня самодіяльність десь навіть заохочувалася.

Але мінялися реалії і соціалістичне суспільство досягло стадії «розвинутого соціалізму». На злеті цього нового суспільства, яке летіло в нікуди, виразно у вітчизняному літературному процесі «прорізався» і голос письменників-постмодерністів, прихильних до індивідуалізму та до принципу невтручання у світ. Цей рух знайшов щось нове, «...воно пробиває кротячий хід у нікуди, а вірніше – у темряву морального отупіння, корупції, непробудної економічної нетями і т.п.» – зауважує В. Камянов<sup>14</sup>. Героями нової літератури кінця 1980-х років стають і «нові» люди, уособленням відомої частини яких може служити Ключарьов з повісті В.

<sup>12</sup> Б.Л. Пастернак, *Доктор Живаго* // Новый мир, 1988. – №1. – С. 13.

<sup>13</sup> В. Камянов, *Спор о прошлом после шторма будущего* // Новый мир, 1990. – №8. – С. 221.

<sup>14</sup> В. Камянов, *В тесноте и обиде, или «Новый человек» на земле и под землей* // Новый мир, 1991. – №12. – С. 219.

Маканіна «Лаз» або «нові робінзони» з однойменної повісті Л. Петрушевської.

Таким чином, і виходить, що ідеологія модернізму, ідеологія відновлення, – це те, що поєднувало людство протягом двох останніх тисячоріч. Але якими різними шляхами стверджували на практиці цю ідеологію. І тут цілком зримі і дивні звиви заідеологізованого мислення. Те, що очевидно упадає в око, то, що цілком можна адекватно витлумачити, знаходить форму категоричного неприйняття. Не інакше як наші тлумачі поняття «модернізм» просто позаздрили західним мислителям як першовідкривачам поняття. Адже і М.О. Шолохов, і А.Ю. Явич, і І.Е. Бабель і багато інших живописали Громадянську війну як передумову могутнього перетворення, тобто модернізації старого суспільства. І, мабуть, усі вони і багато інших письменників-реалістів тоді могли б погодитися з А.П. Платоновим, який на початку 1920-х заявив: «Увесь світ повинний стати рівним людській думці – у цьому істина»<sup>15</sup>. А писала ці слова молода людина з незначним досвідом технічної діяльності, яка щиро вірила тоді у всесилля технократичного інтелекту. Виявилось, що цього замало для щастя. Виявилось, що і сама категорія щастя більш складна і диверсифікована. Тому і почали замислюватись над індивідуальним. Відтак, і тема стосовно ідеології постмодерну у вітчизняній літературі, безумовно, актуальна і потребує подальшого дослідження, зважаючи на зростаючий масив нових літературознавчих праць і недостатню визначеність ключових категорій.

### Summary

*Realism as one of methods of the philosophical mastering of the world has the protracted history. He is related to the philosophical inheritance not only ancient but also previous it east culture, as concepts «realism» are «realities» - «reality» is demonstrated orientation of researcher on the searches of present in existing. Problematic of realism predominates and in the study of art, where the degree of accordance of the world is probed artistic the world to actual; accordances of the world of images to the world in which and the man of letters and artist search confirmation the appearances. Socialistic realism of epoch modern, especially period of unrestrained in the expression violent reorganization of the world, gravitated to the genre of heroic fresco. Works of writers A. Malyshkin, A. Sera-*

<sup>15</sup> А.П. Платонов, *Государственный житель: Проза, ранние соч., письма.* / сост. М.А. Платоновой; предисл. В.А. Чалмаева. – Минск, 1990.

*phimovich, A. Veselyi is very models. In the conditions of revolution already it was not to individuality, unique and unique, because enormous the masses of «slivers» and «screws» did history. And their independent action was even encouraged. Realities and socialistic society changed attained the stage of the «developed socialism». On flight this new society which flew to nowhere, distinctly in a domestic literary process «cut» through and voice of writers-postmodernists, well-disposed to individualism and to principle of non-interference in what be going on.*



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 121-139]

---

Wojciech Słomski

### Metody w szkole XXI wieku

#### Methods in the XXIst century school

**Keywords:** *philosophy of education and upbringing, teaching, methodology, the XXIst century school, axiology*

Wbrew wczesnym krytykom kultury masowej mówiącym o procesach związanych z homogenizacją społeczeństwa – zdaniem Melosika - rynek i konsumpcja dostarczają jednostkom możliwości potwierdzania ich „unikatowości” dzięki temu, że mają oni możliwość zakupu „jedyne w swoim rodzaju samochodu” „jedyne w swoim rodzaju muzyki” itd. Typową dla modernizmu uniformizację tożsamości zastąpiono w społeczeństwie konsumpcji konstruowaniem różnych, najczęściej fragmentarycznych tożsamości. Postmodernistyczny świat konsumpcji można uznać za świat zainscenizowanej różnicy w jakiej człowiek definiowany jest poprzez symulowaną odmienną od innych. Jej źródło stanowi wybór konsumencki. Istnieje zasada że istnieje wielu „ty” i można wybrać sobie jednego z nich na dany moment życia. Styl życia nie opiera się o określone zasady a jedynie o możliwość wyboru. Konsumpcja nie represjonuje tożsamości, ale raczej stanowi źródło fascynacji możliwymi do przybrania tożsamościami. Pojęcie „odwróconego dyscyplinowania tożsamości” jest obowiązkiem powiązaniem z byciem sfragmentaryzowanym (można być każdym jednocześnie). W epoce modernizmu „dyscyplinowanie tożsamości” odpowiadało na pytanie kim wolno a kim nie wolno być. Proces inscenizowania różnicy realizowany jest przy pomocy „niedokończonego przekazu” oraz „uzupełniania znaczeń”, czyli oddolnym na-

dawaniu znaczeń przez konsumenta a nie ich narzucaniem przez sprzedawców dóbr. Współczesny człowiek funkcjonuje w hiperprogramie wyborów - może wybierać wszystko ale nie może wyjść z tego programu. W modernizmie posiadanie oraz konsumowanie niektórych dóbr stanowiło źródło prestiżu oraz satysfakcji, ponieważ nadawało status społeczny. Współcześnie następuje dewaluacja takich dóbr kulturowych ponieważ pojawiają się zazwyczaj takie dobra w wersji dla biedniejszych. Jednak osłabienie statusu konsumpcji jako wyznacznika pozycji społecznej stanowi też rezultat przywłaszczania przez grupy wyżej stojące elementów charakterystycznych dla niższych grup. Fragmentaryzacja przekazu kulturowego prowadzi także do upadku rozróżnienia między wysoką i niską kulturą, sztuką i życiem codziennym. Efektem jest zakwestionowanie „hierarchii symbolicznej”<sup>1</sup>. W związku z tym współczesna młodzież funkcjonuje w świecie zdominowanym przez media, które nawet nie tyle reprezentują rzeczywistość, co ją wytwarzają. Społeczne życie staje się w pewnym zakresie imitacją rzeczywistości ekranu. Przyczynia się do powstania „kultury upozorowania”, zjawiska, które można określić jako „ekstaza komunikacyjna”. Z. Melosik wskazuje, że nieustanny przepływ wewnętrznie sprzecznych i sfragmentyzowanych informacji wymaga pewne znaczenia i odbiera podstawy szacowania świata w którym funkcjonujemy. Współczesny świat staje się światem medialnym<sup>2</sup>. Z tego względu we współczesnej edukacji w coraz większym stopniu wykorzystywane są media i urządzenia elektroniczne. Należy zauważyć, że zdecydowana większość użytkowników korzysta z komputerów w domu. Około 90% studentów oraz nauczycieli, którzy używają komputerów, czyni to w domu. Wśród uczniów jest to 82%, a więc niemal  $\frac{3}{4}$  wszystkich młodych ludzi korzysta z komputerów w domu. Bardzo duży odsetek używa również komputerów w szkole, czy też na uczelni (niemal połowa studentów korzysta z komputerów na uczelni) Można więc stwierdzić, że szkoła daje możliwość korzystania z komputerów.

---

<sup>1</sup> Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Edytor, Toruń 1995, s. 114

<sup>2</sup> Z. Melosik, *Młodzież a przemiany kultury współczesnej*, in: T. Frackowiak (red.), *Arytmia egzystencji społecznej a wychowanie*.

**Tab. 1. Miejsca korzystania z komputerów w różnych grupach - odsetek użytkowników z danej grupy deklarujących korzystanie z komputerów w danym miejscu**

Miejsce	Inni	Młodzi	Uczniowie	Studenci	Nauczyciele
w pracy	49	18	5	30	60
w domu	83	74	82	89	91
w szkole/na uczelni	1	5	63	47	5
W kawiarence internetowej/klubie	1	6	8	8	1
u znajomych/rodziny	7	28	30	22	5
W innym miejscu	2	3	3	4	1

Źródło: K. Winkowska-Nowak (red.), *Szkola w dobie Internetu*, PWN, Warszawa 2009, s. 36.

Generalnie uczniowie korzystają z komputerów nie tylko w domu i szkole, ale również u znajomych i rodziny oraz w kawiarenkach internetowych. Kawiarenki wykorzystywane są przede wszystkim przez osoby w wieku poniżej 24 lat i uczące się. Nauczyciele natomiast korzystają z komputera i Internetu przede wszystkim we własnych domach i w miejscu pracy - aż 60% użytkowników<sup>3</sup>.

Osoby uczące się, oraz nauczyciele charakteryzują się większym poziomem umiejętności korzystania z komputerów niż pozostali użytkownicy w Polsce. Dotyczy to właściwie wszystkich sposobów korzystania z komputerów - szczególnie duże różnice obserwuje się w przypadku używania pakietów biurowych. Podstawowe umiejętności posługiwania się edytorami tekstów są największe w grupie studentów i uczniów, i tylko nieco mniejsze w grupie nauczycieli. Wśród innych (nawet młodych) użytkowników występuje mniejsza liczba osób, które potrafią wykonać proste czynności edycyjne w dokumentach tekstowych. Również umiejętności korzystania z arkuszy kalkulacyjnych, a także tworzenia elektronicznych prezentacji znacznie częściej posiadają studenci oraz uczniowie. Należy zauważyć, że tylko około 25% nauczycieli potrafi przygotować elektroniczną prezentację. Można więc przypuszczać, że choć szkoła dość dobrze przekazuje

<sup>3</sup> K. Winkowska-Nowak (red.), *Szkola w dobie Internetu*, PWN, Warszawa 2009, s. 37.

uczniom umiejętności korzystania z komputerów i Internetu, to rzadko są one używane jako wsparcie procesu nauczania tradycyjnych przedmiotów, które nie są związane z obsługą komputerów.

Media oferują młodemu człowiekowi wiedzę, która nie byłaby dostępna w żaden inny sposób. Dzięki temu mogą kreować aspiracje i oczekiwania. Aspiracje kształtują się i ulegają zmianom w procesie rozwoju osobowości. Na ich kształtowanie wywierają wpływ standardy grupowe, rodzinne, osoby z najbliższego otoczenia, szkoła, środki masowego przekazu. Poziom aspiracji często mierzony jest za pomocą badań sondażowych, opierających się na przykład na założeniach teorii motywacji osiągnięć (J. W. Atkinson). Jeden z nurtów badań aspiracji dotyczy ich wpływu na działanie, efektywność, oraz społeczne funkcjonowanie jednostki. Na powstawanie aspiracji a szczególnie na ich poziom wpływają takie czynniki jak: kapitał ekonomiczny, społeczny i kulturowy rodziny pochodzenia. Młodzież z wyższym poziomem tych kapitałów prezentuje wyższy poziom aspiracji<sup>4</sup>. Również aspiracje edukacyjne rodziców wywierają wpływ na aspiracje edukacyjne dzieci. Rodzice często dążą do tego, by ich dziecko uzyskało wyższy status społeczny od tego, który sami osiągnęli<sup>5</sup>. W rodzinach inteligenckich wysoka presja standardów grupowych powoduje, że duża część młodzieży aspiruje do kształcenia w szkołach średnich oraz do podjęcia studiów wyższych, choć wielu z nich nie posiada uzdolnień w wybieranych przez siebie kierunkach. Duża część młodzieży pochodzącej z rodzin robotniczych oraz chłopskich rezygnuje z dalszego kształcenia, w szkole średniej i nie podejmuje studiów<sup>6</sup>. Jako główny czynnik wpływający na powstawanie i rozwój aspiracji można więc wskazać środowisko rodzinne, ale również wpływ mediów.

Środki masowego komunikowania stanowią niezwykle atrakcyjne źródło rozrywki. Są też źródłem wiedzy. Zbigniew Markocki i Paweł Tyrala<sup>7</sup> za błędny uznają sąd, że wpływ środków masowego przekazu dokonuje się niejako automatycznie. Jakie będą skutki korzystania z mass mediów, to zależy od tego, jak

---

<sup>4</sup> P. Długosz, *Aspiracje życiowe młodzieży pogranicza*, Impuls, Kraków 2009, s. 32.

<sup>5</sup> T. Wilk, *Edukacja, wartości i style życia reprezentowane przez współczesną młodzież w Polsce, w odmiennych regionach gospodarczych*, Impuls, Kraków 2003, s. 54.

<sup>6</sup> W. Sikorski, *Korelacja zaniżonych aspiracji edukacyjnych uczniów*, [w] *Wybrane problemy współczesnej edukacji*, Brągiel J (red), Gospodarek T (red.), Zeszyty Naukowe Pedagogika, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997, s. 41.

<sup>7</sup> M. Kowalski, M. Drożdż, *Przemoc i zdrowie w obrazach telewizyjnych (edukacja przez „codzienność” telewizyjną)*, Impuls, Kraków 2008, s. 20.

korzysta się z nich, czy potrafi się dokonywać świadomego wyboru programu, czy właściwie przebiega proces recepcji treści, które przekazywane są przez te środki.

Dla współczesnej młodzieży komputer oraz narzędzia internetowe, takie jak np.: poczta elektroniczna, czat, komunikatory audiowizualne (typu Skype, Tlen, Gadu-Gadu) stanowią pewien standard. Korzystanie z nich jest bardzo popularne i jest to jedna z metod spędzania przez nich wolnego czasu i kontaktu ze znajomymi.

Wykładniczo poszerzająca się oferta mediów i ich możliwości, pozwala na rozwijanie i doskonalenie koncepcji teoretycznych kształcenia wielostronnego oraz multimedialnego. Można jednocześnie wskazać na zmianę w ramach działań podejmowanych przez współczesnego człowieka, który aktywnie przetwarza rzeczywistość i informacje o niej. W kontaktach międzyludzkich - w tym również w procesach kształcenia - ludzie tworzą oraz wymieniają między sobą komunikaty, które opierają się na reprezentacji ikonoczno-symbolicznej. Media zmieniają charakter komunikowania zarówno w kontekście interpersonalnym, grupowym, masowym, jak też w kontekście organizacyjnym. Media nie tylko wzajemnie się wzmacniają i uzupełniają, ale także usprawniają sposób przepływu informacji<sup>8</sup>. Technologie informacyjne służą nie tylko gromadzeniu, przetwarzaniu oraz przekazywaniu informacji, ale mogą też wspomagać rozwój intelektu i emocji. Mogą być też wykorzystywane w kształtowaniu wartości, ponieważ treści prezentowane przez media wpływają na proces wychowania i samokształcenia. Można w tym kontekście zaryzykować stwierdzenie, że im doskonalsza wiedza i umiejętność posługiwania się mediami, tym lepszy kontekst rozwojowy stwarza nauczyciel<sup>9</sup>. Bardzo ważnym zadaniem edukacji jest otwieranie umysłów na różne możliwości postępu, ale również na alternatywy, których efektem stają się inne sposoby życia. Edukacja powinna pomagać w przewyżczeniu takich aspiracji i dążeń, które wiążą się z techniką szkodliwą dla życia człowieka.

Jednym z ważnych problemów w dostępie do informacji naukowej jest bariera językowa. Według danych UNESCO przynajmniej połowę całej informacji naukowej publikuje się w językach, których nie zna 50% ogółu uczonych. Istotne jest też występowanie innych barier, np. psychologicznej, semantycznej, technolo-

---

<sup>8</sup> J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, PWN, Warszawa 2006, s. 74.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 75.

gicznej, czy ekonomicznej. Należy jednak pamiętać, że proces tworzenia się opartej na technologiach informatycznych pewnego „przemysłu oświatowego”, nie powinno zastępować świata wartości nauczyciela i wpływu tych czynników na osobowość ucznia. Konieczne jest więc kształtowanie świadomości informacyjnej nauczycieli szkół. Jest to bardzo złożony proces społeczny. Konieczne jest przygotowanie nauczycieli do korzystania z nowych technik zdobywania wiedzy i umiejętności pedagogicznych.

Współczesna szkoła, jeżeli chce być atrakcyjna dla ucznia, musi dostosować swoje formy oraz metody pracy i uwzględniać nowe technologie. Nie wystarczy jednak samo wprowadzenie mediów elektronicznych do szkół. Każda placówka w tym zakresie powinna odpowiedzieć na następujące pytania:

- „Jakim celom to ma służyć?
- Czy e-learning w danej szkole jest rzeczywiście potrzebny?
- Czy i w jakim stopniu może stanowić on formę wspomaganie uczenia się?,
- Jaka powinna być rola nauczyciela w komputerowym wspomaganie uczenia przez Internet?
- W jakim stopniu wzrośnie efektywność korzystania z narzędzi technologii informacyjnej przez uczniów w życiu codziennym?”<sup>10</sup>.

Nowoczesne technologie pozwalają uczniom m.in. na: szybki dostęp do wielu źródeł informacji, wizualizację materiału nauczania, dyskusję niezależnie od czasu oraz miejsca pobytu, rozwój własnych umiejętności, które dotyczą wyszukiwania oraz selekcji informacji, ćwiczenie wyobraźni i pamięci, udział w różnego rodzaju grach dydaktycznych. Te same technologie, oprócz pozytywnych aspektów dydaktycznych, mogą również nieść zagrożenia, które można podzielić na pięć grup:

- „moralne (pornografia, rasizm itp.),
- społeczne (anonimowość, brak hamulców),
- psychiczne (wirtualna rzeczywistość oderwana od życia, uzależnienie),
- intelektualne („szok informacyjny”, bezkrytyczne zaufanie do maszyny),
- fizyczne (wady wzroku, postawy)”<sup>11</sup>.

Cechą nowoczesnej edukacji jest jej otwartość na nowe technologie oraz umiejętność sprawnego korzystania z nich. Często mówi się o podnoszeniu efektyw-

---

<sup>10</sup> K. Winkowska-Nowak (red.), *Szkoła w dobie Internetu*, PWN, Warszawa 2009, s. 140.

<sup>11</sup> Ibidem.

ności kształcenia poprzez przygotowanie młodzieży do samodzielnego zdobywania oraz poszerzania swojej wiedzy. W świetle zaprezentowanych zagrożeń należy jednak podkreślić, że powinna to być krytyczna selekcja informacji, które znajdują się w różnego rodzaju źródłach. Najnowsza ministerialna *Podstawa programowa kształcenia ogólnego* (2009r) wyraźnie stwierdza, że „wśród osiągnięć, które powinien zdobyć uczeń gimnazjum w zakresie wykorzystania technologii informacyjnej, są m.in.: pobieranie informacji i dokumentów z różnych źródeł, ich ocena pod względem treści i formy ich przydatności do wykorzystania w realizowanych zadaniach i projektach, jak również stosowanie komputerów do wzbogacania własnego uczenia się i poznawania różnych dziedzin”<sup>12</sup>.

Współczesna sytuacja społeczno-ekonomiczna świata stawia nowe wyzwania edukacyjne. W latach 90. XX w. stanowiły one przedmiot licznych raportów oraz dokumentów, m.in. raportu J. Delorsa<sup>13</sup>, raportu grupy Martina Bangemana<sup>14</sup>, „Białej Księgi” Komisji Europejskiej<sup>15</sup>, a także sprawozdania z narady OECD dotyczącej edukacji ustawicznej<sup>16</sup>. Autorzy *Białej Księgi* zauważyli między innymi: „... technologie informacji i telekomunikacji tworzą nową rewolucję przemysłową, która okazuje się tak samo ważna i radykalna jak te, które ją poprzedzały”<sup>17</sup>. Taka edukacja powinna mieć charakter wielowymiarowy, co oznacza, że proces kształcenia i wychowanie powinny opierać się na uniwersalnych prawach oraz zasadach w taki sposób, by umożliwić rozpoznawanie, rozumienie i rozwiązywanie problemów współczesnego świata<sup>18</sup>.

Korzystanie z technologii informacyjno-komunikacyjnych w naszym kraju upowszechnia się przede wszystkim dzięki szkołom oraz młodym pokoleniom. To właśnie młodzież zalicza się do największej grupy użytkowników komputerów oraz Internetu. W świetle *Diagnozy Społecznej* – czyli największych badań społecznych, których część poświęcono uwarunkowaniom, sposobom oraz kon-

---

<sup>12</sup> Ministerialna Podstawa programowa kształcenia ogólnego (2009).

<sup>13</sup> J. Delors, *Edukacja - w niej jest ukryty skarb*, SOP, Warszawa 1996.

<sup>14</sup> Raport ten powstał z inicjatywy Rady Europy w maju 1994 r. pod oryginalnym tytułem *Europe and the Global Information Society. Recommendation to the Europa Council* -Bruksela 1994

<sup>15</sup> Biała Księga Komisji Europejskiej na drodze do uczącego się społeczeństwa, WSP TWP, Warszawa 1997.

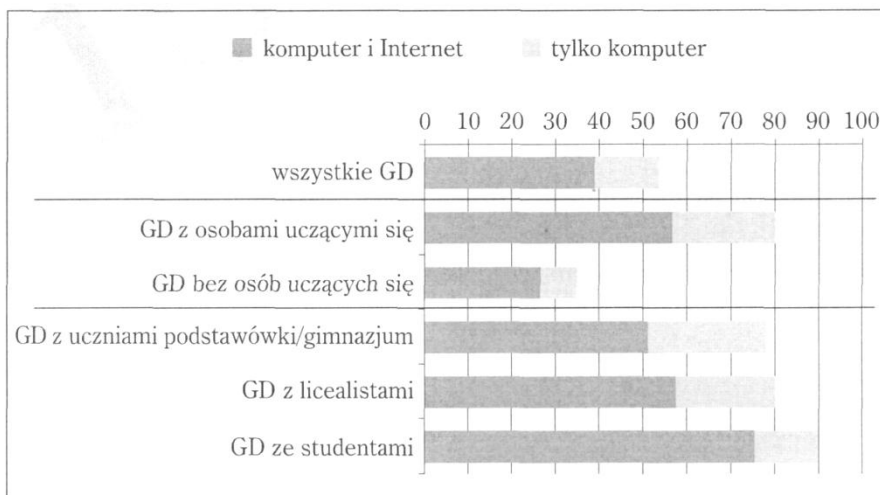
<sup>16</sup> Lifelong learning for all. Meeting of the Education Committee at Ministerial Level, 16-17 January 1996, OECD 1997.

<sup>17</sup> Biała Księga, s. 21.

<sup>18</sup> D. Tapscott, *Gospodarka cyfrowa. Nadzieje i niepokoje ery świadomości cyfrowej*, Warszawa 1998, s. 82-85.

sekwencjom korzystania z nowych technologii<sup>19</sup> można stwierdzić, że komputery oraz dostęp do Internetu znacznie częściej występuje w gospodarstwach domowych, w których są dzieci. Badania pokazały, że posiadanie dzieci w wieku szkolnym to najważniejszy czynnik, który sprzyja korzystaniu z tych technologii w domu. W pierwszej połowie 2007 r. niemal 54% polskich gospodarstw domowych posiadało komputery, a 39% posiadało dostęp do Internetu<sup>20</sup>. W domach, w których są osoby uczące się, komputery oraz Internet znajdują się ponad dwukrotnie częściej niż w gospodarstwach bez uczniów i studentów. Znaczenie ma również to, na jakim poziomie edukacji znajdują osoby uczące się. Szczególnie w przypadku studentów notuje się większy udział komputera i Internetu.

### Rys 1. Komputery i Internet w gospodarstwach domowych



Źródło: K. Winkowska-Nowak (red.), *Szkoła w dobie Internetu*, PWN, Warszawa 2009, s. 32.

Istotne znaczenie posiada szkoła. W ostatnim badaniu aż 17,5% użytkowników komputerów w Polsce deklarowało, że jednym z miejsc korzystania z kompute-

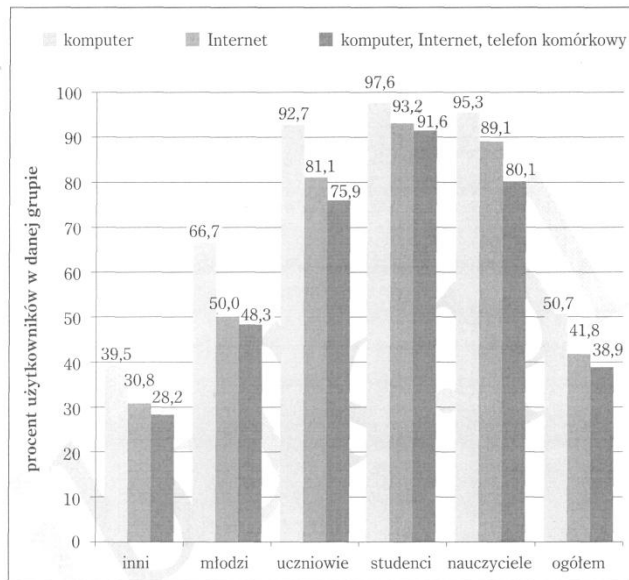
<sup>19</sup> Badania mają charakter panelowy. Dotychczas zrealizowano cztery fale (2000, 2003, 2005 i 2007), z czego w ostatniej wzięło udział ponad 12,5 tys. indywidualnych respondentów

<sup>20</sup> K. Winkowska-Nowak (red.), *Szkoła w dobie Internetu*, op. cit., s. 32.



rów jest szkoła lub uczelnia<sup>21</sup>. Korzystanie z komputerów oraz Internetu jest znacznie częstsze wśród nauczycieli i osób uczących się niż w innych grupach. Nauczyciele używają nowych technologii niemal równie często jak studenci i nieco częściej niż uczniowie<sup>22</sup>. Należy również zauważyć, że wykorzystanie komputera i internetu jest znacznie częstsze w grupie zawodowej nauczycieli, niż w innych grupach zawodowych. Przykładem mogą być pracownicy sektora publicznego, których tylko 67%<sup>23</sup> korzysta z Internetu – w grupie nauczycieli jest to aż 89%.

**Rys. 2. Korzystanie z komputerów i Internetu oraz posiadanie telefonu komórkowego (odsetek osób z danej grupy, które korzystają z poszczególnych technologii)**



Źródło: K. Winkowska-Nowak (red.), *Szkoła w dobie Internetu*, PWN, Warszawa 2009, s. 34.

<sup>21</sup> W latach 2003-2005 odsetek ten był jeszcze wyższy i w miejscu nauki korzystało z komputerów ponad 22% wszystkich użytkowników.

<sup>22</sup> Chodzi o uczniów w wieku równym lub wyższym niż 16 lat, ponieważ tylko ta grupa była objęta badaniem.

<sup>23</sup> Wśród osób pracujących w sektorze prywatnym użytkowników jest znacznie mniej. Z Internetu korzysta mniej więcej co druga osoba.

Posługiwanie się komputerami oraz Internetem wśród uczniów oraz studentów jest znacznie częstsze niż wśród osób w wieku 16-24 lat, które się nie uczą. Różnice te są duże i pokazują, jak duże znaczenie dla korzystania z nowych technologii ma fakt uczenia się. Dodatkowo wykorzystanie Internetu przez osoby młode, które już się nie uczą, praktycznie nie zmienia się w ostatnich latach, podczas gdy wśród osób uczących się można zaobserwować wyraźny wzrost liczby użytkowników - w 2005 r. z komputerów korzystało 84%, a z Internetu 65%. Można więc stwierdzić, że w ciągu ostatnich dwóch lat nastąpiło upowszechnienie wykorzystania nowych technologii przez uczniów i studentów<sup>24</sup>. Z zaprezentowanych statystyk wynika, że szkoła oraz uczelnie posiadają duży wkład w upowszechnianie korzystania z nowych technologii w Polsce. Mimo wielu problemów to właśnie edukacja wydaje się najważniejszym elementem, który sprzyja upowszechnieniu posługiwania się komputerami oraz Internetem.

Z pewnością nie wszystkie informacje, które umieszczane są w sieci muszą być prawdziwe. Internet jako medium, do którego dostęp ograniczony jest jedynie dostępem do struktury teleinformatycznej, pozwala na istnienie w sieci zarówno stron, które tworzone są przez ludzi kompetentnych, specjalistów z danej dziedziny, jak również przez amatorów, pasjonatów, którzy tworzą swoje strony domowe i umieszczają je w sieci. Zdarza się, że strona, która funkcjonuje w sieci to efekt, np. zaliczenia przedmiotu dotyczącego umiejętności tworzenia stron internetowych. W takim przypadku większa uwaga prowadzącego zajęcia, jak i ucznia (studenta), może być zwrócona na umiejętności techniczne w zakresie stworzenia strony niż na jej zawartość merytoryczną. Pojawia się więc problem dotyczący sposobu funkcjonowania w społeczeństwie informacyjnym, w którym występuje nadmiar informacji. Konieczne jest zauważenie, że proces kształcenia, który wykorzystuje sieć globalną powinien być procesem tak ukierunkowywanym przez nauczyciela, aby chronić ucznia przed zalewem informacji, które nie są zgodne z prawdą, mogą wyrządzić mu krzywdę intelektualną. Jedną z takich metod może być stworzenie oraz wykorzystanie portalu edukacyjnego (portal e-learningowego), który pełni rolę wspomagania nauczania, z przewodnią i kontrolną rolą nauczyciela prowadzącego kurs. Taki „wirtualny nauczyciel” ukierunkowuje pracę ucznia, wskazuje mu potencjalne sprawdzone źródła informacji, i jednocześnie kontroluje jego postępy. Chodzi głównie o to, aby wyeliminować

---

<sup>24</sup> K. Winkowska-Nowak (red.), *Szkoła w dobie Internetu*, op. cit., s. 35.

sytuację, w której uczeń poszukujący określonych informacji połączonych ze sobą w ogromną strukturę hipertekstu, nie odnajduje odpowiedzi na zadane pytanie, ale oddala się od niej. Rezultatem w taki sposób rozumianej i wspomaganej edukacji powinno być wykształcenie ucznia kompetentnego informacyjnie, czyli takiego, który uznaje, że dokładna i kompletna informacja stanowi podstawę sprawnego decydowania, rozpoznaje potrzebę informacji, rozwija strategie jej poszukiwania, a także ocenia zakres potrzebnych informacji, odrzuca informację niedokładną i błędną, włącza potrzebne informacje do zasobu swojej wiedzy, wykorzystuje informacje do krytycznego myślenia i rozwiązywania problemów, uzyskuje i wykorzystuje informacje w sposób etyczny i zgodny z prawem<sup>25</sup>.

Współcześnie można mówić o kształtowaniu się społeczeństwa informacyjnego. Pojęcie to w dostępnej literaturze przedmiotu funkcjonuje od około 40 lat, ale zostało rozpowszechnione dopiero przez Martina Bangemanna - członka Komisarjatu Unii Europejskiej, w raporcie z 1994 r. Jego idea społeczeństwa informacyjnego stanowiła alternatywę dla pomysłu wiceprezydenta USA, który zaproponował wykorzystanie sieci komputerowych do stworzenia światowej infrastruktury informacyjnej. Definicja europejska, w odróżnieniu od amerykańskiej, podkreśla znaczenie społecznych aspektów przyszłego społeczeństwa<sup>26</sup>.

Powstanie infrastruktury informacyjnej zapoczątkowało połączenie komputera, telewizji i telefonu, a więc utworzenie sieci informatycznej. W tej epoce podstawowym zasobem produkcyjnym jest informacja (wiedza), a nie jak dotychczas: praca związana z wysiłkiem fizycznym. Charakterystyczne cechy rozwojowe społeczeństw (agrarne, przemysłowe i informatyczne) prezentuje tabela 2.

Należy zauważyć, że edukacja w erze agrarnej charakteryzowała się przede wszystkim tradycją przekazu ustnego, uczeniem się przez rytuał oraz obyczaj, nauczaniem i wychowaniem rodzinnym, nauką w szkołach wiejskich. Edukacja masowa - realizowana przez nauczyciela - była jednakowa dla wszystkich i uważana za demokratyczną, charakteryzowała erę industrialną. Współcześnie - w erze informacyjnej można mówić o zróżnicowanych modelach edukacyjnych, co jest konieczne do zaspokojenia różnorodnych potrzeb i aspiracji, wzbogacenia i uzupełnienia oferty edukacyjnej szkół poprzez środki masowego przekazu,

---

<sup>25</sup> K. Winkowska-Nowak (red.), *Szkola w dobie Internetu*, op. cit., s. 141.

<sup>26</sup> J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, PWN, Warszawa 2006, s. 71.

korzystania z możliwości Internetu i telewizji, uczenia się przez całe życie (kształcenie ustawiczne) oraz z potrzebą zmiany zawodu i doskonalenia kwalifikacji<sup>27</sup>.

**Tab 2. Cechy rozwojowe społeczeństw**

Wyszczególnienie	Społeczeństwo agrarne	Społeczeństwo przemysłowe	Społeczeństwo informacyjne
Edukacja	Mistrz	Szkoła	Komputer Tele-nauczanie
Skala działania	Lokalna	Regionalna	Globalna
Energia	Ludzka, zwierzęca	Węgiel, praca	Energia jądrowa
Praca	Obok domu	Daleko od domu	Telepraca
Transport	Rzeka, droga	Kolej, autostrada	Infostrada
Produkt podstawowy	Żywność	Wyroby przemysłowe	Informacja

Źródło: T. Goban-Klas, P. Sienkiewicz, *Społeczeństwo informacyjne. Szanse, zagrożenia, wyzwania*, Wyd. Fundacji Postępu Telekomunikacji, Kraków 1999, s. 71.

Rewolucja informatyczna stała się zjawiskiem globalnym, które wywiera wpływ na wszystkie sfery życia społecznego, w tym również na naukę i oświatę. Rewolucja ta stymuluje także skalę oraz jakość różnych przeobrażeń społeczno-ekonomicznych.

Te przemiany w systemie i procesie kształcenia - dostrzeżono już w latach 80. XX w. Wiążą się one z końcem ery industrialnej, w której dominował przemysł. Nowe technologie w dziedzinie informacji i łączności stanowią najważniejszy element rozwoju współczesnych społeczeństw. Gospodarkę ponad dwudziestu najbogatszych państw świata uznano za gospodarkę „opartą na wiedzy”. Współczesność to czas komputerów i Internetu. Wszystko to, zmienia charakter pracy i styl życia milionów ludzi. Mając świadomość powyższych uwarunkowań, należy poprzez edukację przygotować dzieci i młodzież do korzystania z nowych szans rozwojowych, jakie stwarzają multimedia a z drugiej strony również prze-

<sup>27</sup> Ibidem, s. 71.

ciwdziałać różnorodnym zagrożeniom, które wynikają z rozwoju współczesnych technologii informacji. Gordon Dryden oraz Jeannette Vos - autorzy jednej z najnowszych prac amerykańskich, które dotyczą zmian całej koncepcji edukacji i uczenia się pod wpływem przemian we współczesnym świecie, wymienili aż szesnaście podstawowych tendencji, które będą wpływały na przyszłość społeczeństw. Wśród nich podali między innymi: „natychmiastową komunikację, świat bez granic ekonomicznych, handel i naukę przez Internet, nowe społeczeństwo usługowe, zmianę charakteru pracy, docenianie wspaniałych możliwości naszego mózgu, triumf jednostki”<sup>28</sup>. Naturalną konsekwencją globalizacji i informatyzacji współczesnego świata jest wprowadzenie do szkół wykorzystania tak zwanych nowych mediów, i nowych narzędzi połączonych z informatyzacją w tym e-dzienników, czyli dzienników w formie elektronicznej.

Potrzebę wprowadzenia dziennika elektronicznego do szkół uzasadniało Ministerstwo Edukacji Narodowej, wskazując, że główną zaletą e-dziennika jest szybkość zestawiania danych i przekazywania informacji. E-dziennik umożliwia rodzicom bieżące kontrolowanie postępów dziecka w nauce, jego obecności, uwag nauczycieli i ocen. W perspektywie nauczycieli elektroniczny dziennik umożliwia między innymi:

- automatyczne tworzenie zestawień semestralnych,
- obliczanie frekwencji uczniów oraz jej wizualizacja,
- modyfikowanie planów lekcji,
- generowanie list uczniów,
- wydruk kartek dla rodziców,
- obliczanie średniej semestralnej uczniów<sup>29</sup>.

Prawną podstawą umożliwiającą wprowadzenie dziennika elektronicznego w szkole jest Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 16 lipca 2009 r., zmieniające Rozporządzenie w sprawie sposobu prowadzenia przez publiczne przedszkola, szkoły i placówki dokumentacji przebiegu nauczania, działalności wychowawczej opiekuńczej oraz rodzajów tej dokumentacji<sup>30</sup>. Nowelizacja określa także warunki jakimi musi charakteryzować się system informatyczny wyko-

---

<sup>28</sup> Cyt za: J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, PWN, Warszawa 2006, s. 72.

<sup>29</sup> <http://www.edukator.org.pl/dziennik.php>

<sup>30</sup> Dz. U. nr 116, poz. 977

rzystywany w ramach prowadzenia e-dzienników, a także warunki rejestrowania, przechowywania oraz dostępu do danych, które zawiera e-dziennik<sup>31</sup>.

Chociaż szkoły miały możliwość wprowadzenia e-dzienników już wcześniej, to jednak istniał obowiązek prowadzenia ich również w wersji papierowej, co uległo zmianie po wejściu w życie powołanego Rozporządzenia. Należy przy tym zauważyć, że wprowadzenie e-dziennika do szkół nie jest obligatoryjne, i wymagana jest zgoda organu prowadzącego – najczęściej gminy. Obowiązkiem samorządu w tym zakresie jest również wyposażenie szkoły we właściwą infrastrukturę telekomunikacyjną oraz przeszkolenie kadry nauczycielskiej.

Na rys. 3. 4. i 5. zaprezentowano przykłady możliwości wykorzystania dziennika elektronicznego.

Wprowadzenie dziennika elektronicznego wiąże się z korzyściami również dla pracy rady pedagogicznej. Ogromną zaletą jest niewątpliwie eliminowanie pomyłek, które zdarzają się w przypadku nanoszenia różnych danych ręcznie, lub przeliczania. Istotna jest również szybkość i możliwość wizualizacji danych, a także tworzenia różnego rodzaju zestawień. Dane prezentowane w formie elektronicznej często są też czytelniejsze co ułatwia i przyspiesza pracę.

„Piękne, wzniosłe, humanistyczne idee i poglądy bywają najpierw entuzjastycznie przyjmowane, a następnie rozbijają się, rozmywają, zanikają, a czasem przemieniają się w swoje przeciwieństwo w zetknięciu z realiami życia – surową, codzienną rzeczywistością klasy szkolnej”<sup>32</sup>. Cytat ten w doskonały sposób ujmuje i podkreśla bariery, jakie dzielą czasem wzniosłe idee pedagogiczne od codziennej szkolnej rzeczywistości. Mówiąc o szkole można jako instytucji wychowawczej nie można zapominać, że nie da się oddzielić od siebie zaplanowanego, celowego procesu dydaktycznego, od wychowania nie intencjonalnego, które można określić jako „ukryty program szkoły i nauczyciela”. Można go zdefiniować jako to wszystko, czego uczy uczęszczanie do szkoły i nauka w niej. Od dłuższego już czasu współczesna szkoła podejmuje wysiłki, żeby pogodzić dwie tendencje – orientację na osiągnięcia wychowawcze oraz dydaktyczne określone w programach nauczania a z drugiej strony również sposób motywowania uczniów do nauki, orientację na ich indywidualne potrzeby i zainteresowania. Programy szkolne są jednak konstruowane w taki sposób, że widoczna jest

<sup>31</sup> [http://praca.gazetaprawna.pl/artykuly/338573,podpisane\\_rozporzadzenie\\_ws\\_szkolnych\\_dziennikow\\_elektronicznych.html](http://praca.gazetaprawna.pl/artykuly/338573,podpisane_rozporzadzenie_ws_szkolnych_dziennikow_elektronicznych.html)

<sup>32</sup> Z. Mieszalski, *O przymusie i dyscyplinie w klasie szkolnej*, Warszawa 2000.

w nich tendencja do ujednolicania wymagań i co się z tym wiąże nie uwzględnianie potrzeb i wymagań jednostek. Sam proces kształcenia również przebiega w taki sposób, że nie jest możliwe pełne respektowanie indywidualności. Szkoła zmagana się również z wieloma problemami, które wynikają ze zmian kulturowych społeczeństwa. Ostatnio coraz więcej miejsca poświęca się problematyce agresji szkolnej. Współcześnie agresja szkolna stanowi przedmiot coraz liczniejszych i szerzej zakrojonych badań z zakresu psychologii społecznej, psychologii wychowawczej oraz psychologii stosowanej na całym świecie. Z drugiej strony z wielu powodów przez wiele lat problematyka ta nie stanowiła przedmiotu wnikliwej analizy. Wynikało to z faktu, że nauczyciele nie byli zainteresowani nagłaśnianiem niepokojących wydarzeń, jakie miały miejsce na terenie ich szkół, głównie dlatego, że mogłoby wiązać się to z obniżeniem rangi szkoły, która mogłaby być określana jako niebezpieczna. Z drugiej strony informacje na temat coraz bardziej drastycznych form przemocy szkolnej docierają do opinii publicznej za pośrednictwem mediów<sup>33</sup>. Można zaryzykować stwierdzenie, że w ostatnich latach zjawisko agresji szkolnej nasila się i rozpowszechnia. Zachowania, które są realizowane przez napastników w ramach agresji szkolnej można podzielić na dwa poziomy – zachowania agresywne o niższym oraz o wyższym poziomie, manifestowanych głównie przez gangi agresywnych młodocianych. Agresja o niższym poziomie przejawia się w takich zachowaniach jak ostracyzm, plotki, drażnienie się, dokuczanie, przeklinanie, nazywanie innych obraźliwymi zwrotami, czy dotkliwie nieprzyjemne rytuały „otrząsin”, np. zjawisko „fali” w szkołach<sup>34</sup>.

Poważniejsze akty agresji realizowane są przez gangi agresywnych młodocianych. Często są one z góry zaplanowane a ich realizacja łączy się z używaniem niebezpiecznych narzędzi. W efekcie poważnych aktów agresji dochodzi do stłuczeń, złamań, zranień, nawet do śmierci. Na terenie szkół jeszcze kilka lat temu realizowane były głównie akty agresji o niższym poziomie, co oznacza że charakteryzowały się niską intensywnością, a ich skutki były stosunkowo niegroźne. Współcześnie coraz częściej media donoszą jednak o występowaniu na terenie szkół lub w ich pobliżu agresji, która niesie za sobą poważne konsekwencje dla jej ofiar – zarówno w sferze psychicznej, jak również w sferze fizycznej. Literatura

---

<sup>33</sup> M. Prokos (red.), *Dewiacyjne aspekty współczesnego świata*, Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 240.

<sup>34</sup> A. Rajzner, *Agresja w szkole. Spojrzenie wieloaspektowe*, WSP, Warszawa 2004, s. 7.

przedmiotu wskazuje, że niezależnie od skali nasilenia agresji deformuje ona i patologizuje życie społeczne całej grupy, w której ma miejsce<sup>35</sup>.

Rys. 3. Klasyfikacja roczna

**Klasyfikacja roczna**

statystyka

klasa

klasa: 1d SP.

Nr	Zachowanie	Nazwy zajęć edukacyjnych												Liczby ocen				Liczby opuszczeń lekcji		Liczba spótn.	Średnia		
		1	2	3	4	5	6	6	5	4	3	2	1	usp.	nieusp.								
1	wzorowe	4	3	3	5	1	6	1	1	1	2	0	1	0	1	1	3,67						
2	bardzo dobre	4	4	2	3	2	5	0	1	2	1	2	0	0	1	2	3,33						
3	poprawne	2	5	5	5	4	4	0	3	2	0	1	0	0	0	3	4,17						
4	dobre	5	5	4	4	5	5	0	4	2	0	0	0	1	0	1	4,67						
5	poprawne	1	4	5	6	1	6	2	1	1	0	0	2	1	1	2	3,83						
6	poprawne	3	1	1	2	2	5	0	1	0	1	2	2	1	2	2	2,83						
7	bardzo dobre	5	2	2	1	3	4	0	1	1	1	2	1	0	1	1	2,93						
8	wzorowe	4	3	3	2	5	1	0	1	1	2	1	1	0	0	1	3,00						
9	wzorowe	2	6	6	3	4	2	2	0	1	1	2	0	0	1	1	3,83						
10	wzorowe	1	5	5	1	5	3	0	3	0	1	0	2	0	2	1	3,33						
11	wzorowe	2	4	4	2	2	3	0	0	2	1	3	0	1	1	1	2,83						
12	bardzo dobre	3	4	5	4	3	2	0	1	2	2	1	0	0	0	2	3,50						
13	poprawne	5	5	2	5	4	5	0	4	1	0	1	0	1	1	0	4,33						
14	dobre	4	2	1	1	2	6	1	0	1	0	2	2	0	0	1	2,67						
15	dobre	6	3	3	2	5	4	1	1	1	2	1	0	1	0	1	3,83						
16	dobre	4	2	2	3	2	5	0	1	1	1	3	0	0	1	1	3,00						
17	dobre	1	5	5	4	3	5	0	3	1	1	0	1	0	1	1	3,63						
18	poprawne	2	4	4	5	5	6	1	2	2	0	1	0	0	1	2	4,33						
19	dobre	5	1	2	6	4	5	1	2	1	0	1	1	1	0	1	3,83						
20	dobre	3	2	3	4	5	4	0	1	2	2	1	0	1	1	0	3,50						
21	nieodpowiednie	4	3	6	5	4	2	1	1	2	1	1	0	2	1	0	4,00						
22	wzorowe	5	6	4	2	5	2	1	2	1	0	2	0	1	0	1	4,00						
23	bardzo dobre	1	4	5	1	4	5	0	2	2	0	0	2	1	1	0	3,33						
24	wzorowe	3	2	1	3	5	6	1	1	0	2	1	1	1	3	2	3,33						
		Liczby ocen												12	37	30	21	28	16	13	20	28	3,56
		Liczby uczniów																					
		celujących																					
		bardzo dobrych																					
		dobrych												13									
		dostatecznych												11									
		dopuszczających												2 z 1 lub 2 ocenami niedostat.									
		niedostatecznych												2 z 3 i więcej ocenami niedostat.									
		niesklasyfik.												0									

Źródło: <http://dziennik.librus.pl/informacje/nauczyciel>

<sup>35</sup> Ibidem, s. 7.



Rys. 4. Zestawienie frekwencji

**Drukuj**

**Frekwencja**

statystyka

klasa

z okresu  przedmiot

**Filtruj**

okres: 2008.02.11 - 2008.12.30, klasa: 1d SP, przedmiot: Wszystkie,

Klasa	Przedmiot	Liczby opuszczeń		Liczba spóźnień
		uspraw.	nieuspraw.	
1d SP	Filozofia	2	3	3
1d SP	Historia	3	5	10
1d SP	Infomatyka	1	3	4
1d SP	Język Niemiecki	4	5	5
1d SP	Matematyka	1	2	4
1d SP	Wychowanie Fizyczne	2	2	2
Razem na tej stronie:		13	20	28
Razem wszystkich:		13	20	28

Pozycje 1-6

Źródło: <http://dziennik.librus.pl/informacje/nauczyciel>

Rys. 5. Przykładowy wydruk na wydruku

**Wykaz ocen**  
Rok szkolny 2006 / 2007

biologia	2, 3
chemia	1, 2-
fizyka_i_astrologia	2+, 4-, 3-
geografia	4, 4
godziny_z_wychowawcą	
historia	2, 3+, 4
język_angielski	3, 3-, 3
język_niemiecki	1, 3, 1, +
język_polski	np. +, np. 1, 1, 5
matematyka	np. 1, 1+, np. 2+, 1, 1
podstawy_techniki	-, 5, 5, 1, 1
praktyka_zawodowa	
przysposobienie_obronne	5, 4+
religia	
technologia_informacyjna	1
technologia_zywnosci	1, 1
wychowanie_fizyczne	np. 2, 5, 3

Godziny opuszczone: - ogółem 147  
- w tym nieusprawiedliwione 43

Liczba spóźnień: 2

**Wykaz ocen**  
Rok szkolny 2006 / 2007

biologia	3, 3
chemia	1, 5, 2+
fizyka_i_astrologia	1, 2, 1, 3
geografia	1+, 1
godziny_z_wychowawcą	
historia	2, 3+, 4
język_angielski	3, 3
język_niemiecki	1, 1, 1, 2, +
język_polski	np. 1, 3, 1, 1, 5
matematyka	np. 1, 3, 1, np. 3, 2+
podstawy_techniki	-, 2, 3, 1+
praktyka_zawodowa	
przysposobienie_obronne	5, 3+
religia	
technologia_informacyjna	1, 1, 3, 1
technologia_zywnosci	1, 1
wychowanie_fizyczne	np. 4, 1, 3

Godziny opuszczone: - ogółem 100  
- w tym nieusprawiedliwione 74

Liczba spóźnień: 6

Źródło: <http://dziennik.librus.pl/informacje/nauczyciel>

Specyfika agresji szkolnej wiąże się z aspołecznością intencji, zastraszaniem i powtarzaniem ataków na te same osoby. Zamiarem agresorów jest wyrządzenie krzywdy fizycznej lub psychicznej, a ich działania są dobrowolne, świadome i rozmyślne. Agresja szkolna wywołuje strach nie tylko w grupie osób, których bezpośrednio dotyczy, ale także wśród uczniów niezaangażowanych bezpośrednio. Kolejną charakterystyczną cechą agresji szkolnej jest stworzenie atmosfery terroru w grupie. Powyższe elementy występują w każdym przypadku niezależnie od tego, czy obserwowane zachowanie agresywne zostało zaplanowane, czy też jest spontaniczne, czy realizowane jest przez pojedynczą osobę, czy też grupę osób, bez względu również na to czy jest jawna czy nie.

Ponieważ akty agresji szkolnej bardzo często są z góry zaplanowane, a uczniowie próbują ograniczać lub atakować inne osoby we wcześniej obmyślonych próbach wywierania nacisku, można zaryzykować stwierdzenie, że mają one charakter instrumentalny. Przemawia za tym również fakt, że akty agresji często podejmowane są z własnej inicjatywy i nie są odpowiedzią na specyficzne, nieprzyjemne lub też szkodliwe bodźce. Celem agresji szkolnej jest zdobycie i utrzymanie dominacji nad innymi oraz sprawowanie kontroli nad ich zachowanie. Literatura przedmiotu wskazuje, że „agresja szkolna nie jest sposobem kompensacji doświadczanego przez napastników poczucia niższości, niepewności i niepokoju ani też gorszego pochodzenia społecznego czy ubóstwa. Przeciwnie – w psychologicznej charakterystyce tych napastników zawierają się takie cechy, jak: pewność siebie, nieustępliwość oraz brak lęku. Te cechy współwystępują zazwyczaj ze znaczną siłą fizyczną”<sup>36</sup>.

Niezwykle ważne jest więc to, by w szkole panowała dyscyplina która sprzyja realizacji celów wychowawczych. Dyscyplina oznacza w tym kontekście organizację, współpracę, porządek, stosowanie się do ustalonych reguł i procedura a także respektowanie praw innych ludzi. Ostatecznym celem wychowawczym jest wypracowanie w uczniu samodyscypliny, która wynikałaby z jego wewnętrznej motywacji. Należy zauważyć, że dyscyplina sama w sobie niczemu nie służy. Jednak traktowanie jej jako pewnego środka sprawia, że może ona zostać podporządkowana zadaniom dydaktycznym.

Utrzymywanie dyscypliny oznacza czuwanie nad tym, co robią uczniowie. Obserwowanie ich i wpływanie na zachowanie w taki sposób, by nie zakłócało

---

<sup>36</sup> Ibidem, s. 8.

ono przebiegu lekcji. Jednak warunkiem skutecznego stosowania dyscypliny są z jednej strony poprawne relacje nauczyciela z uczniami a z drugiej strony również dobrze zaplanowana i rzetelna praca dydaktyczna<sup>37</sup>.

Szkoła od wielu już lat krytykowana jest głównie za to, że istotną rolę odgrywa w niej przymus stosowany wobec ucznia. Krytyka dotyczy także kształcenia „człowieka teoretycznego”. Takie podejście skutkuje tym, że szkoła w rzeczywistości nie prowadzi do rozwoju ucznia, ponieważ tylko uczenie się wynikające z wewnętrznej potrzeby może prowadzić do stałej zmiany rozwojowej.

### Summary

*Openness to new technologies and an ability to use them efficiently is a feature of the modern education. They often say about elevating efficiency of education through preparation of the youth to independent gaining and broadening their knowledge. It is necessary, however, to underline, in the light of presented threats, that it should be a critical selection of information which is found in the various kinds of sources. The present socio-economical situation of the world creates new educational challenges.*

*Using information and communication technologies in our country becomes widespread, first of all, thanks to schools and young generations. The youth belong to the largest group of the computer and Internet users.*

*School has already been criticized for many years mainly for this that using coercion against pupils plays an essential role in it. Criticism also concerns the education of the 'theoretical man'. Such an approach resulting from that school in reality does not lead to the pupil's development because only learning resulting from the internal need can lead to it.*

---

<sup>37</sup> S. Mieszalski, *O przymusie i dyscyplinie w klasie szkolnej...* op. cit, s. 92.



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 141-148]

---

**Зоя В. Никонова**

### **Условия и технологии развития методологической компетентности научно-педагогических работников в послевузовском образовании**

#### **Conditions and development technologist of methodological competence of scientific pedagogical workers in studying special courses of post-graduate education**

**Keywords:** *methodological competence, scientific-pedagogical workers, technology of education, pedagogical conditions, post-graduation professional education*

Под научно-педагогическими работниками в данной статье понимаются аспиранты, молодые преподаватели вуза, получающие дополнительную квалификацию «Преподаватель высшей школы». Одной из задач настоящей статьи было определить комплекс педагогических условий и технологий, необходимых и достаточных для успешного развития методологической компетентности аспирантов в процессе послевузовского профессионального обучения. Проведенное исследование охватывало аспирантов, обучающихся по специальностям «Теория и методика обучения и воспитания (музыка)» и «Теория и методика профессионального обучения» в университетах культуры и искусств г.г. Краснодара и Москвы. Развитая методологическая компетентность необходима любому педагогу, так как ему, в частности, нужно владеть методологическим анализом для теоретического осмысления педагогических проблем, уметь провести опытно-экспериментальную работу в области образования и т.п.

Методологическая компетентность как часть общей методологической культуры исследователя в той или иной мере развивается на всех этапах профессиональной подготовки специалиста, однако наиболее интенсивное развитие методологическая компетентность получает на этапе послевузовской профессиональной подготовки, т.е. в процессе обучения в аспирантуре, выполнения диссертационного исследования.

Компетентность (методологическая) – готовность и способность к научному поиску, что предполагает проявление методологической культуры, умений качественно и эффективно организовать, провести педагогическое исследование, обработать результаты и сделать выводы, оформить научный текст, в котором отражены результаты и ход научного поиска, суметь четко и ясно представить и защитить свои результаты. Это особый тип организации знаний и исследовательских умений, а также набор личностных качеств, необходимый для проведения научного исследования<sup>1</sup>.

Методологическая компетентность – это совокупность смысловых ориентаций, мотивов, методологических знаний, умений, опыта деятельности и рефлексии по отношению к определенному кругу объектов, необходимых для осуществления продуктивной деятельности в научно-исследовательской области.

В качестве исходной *рабочей гипотезы* было принято положение, что развитие методологической компетентности личности в процессе послевузовского профессионального образования будет наиболее успешным, если:

- с одной стороны, научный руководитель или профессор, читающий курсы по развитию методологической компетентности, диагностируют исходный уровень методологической компетентности у аспирантов по заранее выделенным критериям. На этой базе он определяет цели и инвариант процесса освоения содержания данной дисциплины адекватно задачам развития методологической компетентности аспиранта, тем самым создавая необходимые условия, стимулирующие субъектную позицию в персональном саморазвитии аспиранта;

---

<sup>1</sup> Н.В. Бордовская, *Диалектика педагогического исследования: Логико-методологические проблемы*. СПб, 2001, с. 493.

- с другой стороны, сами аспиранты осознают личностный смысл своей образовательной подготовки на основе достижения методологической компетентности и практически реализуют эти цели, активно включаясь в научно-образовательную деятельность по освоению учебного материала на базе системного овладения способами и приемами исследовательской деятельности и самосовершенствования личности.

Результаты экспериментальной работы позволяют выявить систему педагогических условий, обеспечивающих развитие у аспирантов методологической компетентности.

Понятие «условие», согласно словарю С.И. Ожегова, означает обстоятельство, от которого что-либо зависит, требование или правила, установленные в деятельности<sup>2</sup>. Под педагогическими условиями понимаются внешние обстоятельства, факторы, оказывающие существенное влияние на протекание педагогического процесса, сконструированного педагогом<sup>3</sup>.

**Педагогическими условиями** успешного развития методологической компетентности молодых ученых в процессе послевузовского профессионального образования выступают:

- осознанное стремление к развитию своей методологической подготовленности в соответствии с потребностями, мотивами и индивидуальными особенностями;
- поэтапное развитие методологической компетентности на основе актуализации «зоны ближайшего развития» и ее реализации;
- адекватная самооценка собственных достижений того или иного уровня развития методологической компетентности, основанная на анализе научно-исследовательской деятельности и рефлексии;
- наличие научного сопровождения, педагогической поддержки и оперативной помощи в разработке траектории методологического саморазвития со стороны научного руководителя и профессорско-преподавательского состава кафедры.

**Дидактико-методологическими условиями** развития методологической компетентности в послевузовском образовании являются:

<sup>2</sup> С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка*. - 4-е изд. М., 2005.

<sup>3</sup> Н.М. Борытко, *В пространстве воспитательной деятельности*, Волгоград, 2001.

- структурирование содержания образовательных программ и спецкурсов с целью включения в них вопросов и проблем методологии науки;

- отбор проблемных, диалоговых, эвристических и других активных технологий при изучении дисциплины «Методология и методы научного исследования» и чтении спецкурсов по развитию методологической компетентности;

- развитие информационных, интеллектуальных и коммуникативных основ методологической компетентности;

- работа над развитием индивидуального стиля исследовательской деятельности аспиранта.

**Андрагогическими условиями** развития методологической компетентности являются:

- построение обучения в аспирантуре на андрагогических принципах обучения;

- учет жизненного и профессионального опыта обучающихся;

- процесс оценки результатов обучения с участием всех членов учебной группы;

- связь обучения с практикой научно-исследовательской деятельности аспирантов.

В связи с тем, что послевузовское обучение в аспирантуре должно в равной степени интегрировать научную и образовательную составляющую, происходила опора на определенные принципы. Данные принципы можно рассматривать как андрагогические, т.е. применяемые при обучении взрослых людей.

*Приоритет самостоятельного обучения.* Самостоятельная деятельность обучающегося является основным видом учебной работы. Под самостоятельной деятельностью понимается не проведение самостоятельной работы как вида учебной деятельности, а самостоятельное осуществление обучающимся организации процесса своего обучения.

*Принцип совместной деятельности.* Данный принцип предусматривает совместную деятельность обучающегося с обучающим, а также с другими обучающимися по планированию, реализации, оцениванию и коррекции процесса обучения.



*Принцип опоры на опыт обучающегося.* Согласно этому принципу жизненный (бытовой, социальный, профессиональный) опыт обучающегося используется в качестве одного из источников обучения как самого обучающегося, так и его товарищей.

*Индивидуализация обучения.* В соответствии с этим принципом каждый обучающийся совместно с обучающим, а в некоторых случаях и с другими обучающимися, создает индивидуальную программу обучения, ориентированную на конкретные образовательные потребности и цели обучения и учитывающую опыт, уровень подготовки, психофизиологические, когнитивные особенности обучающегося.

*Системность обучения.* Этот принцип предусматривает соблюдение соответствия целей, содержания, форм, методов, средств обучения и оценивания результатов обучения.

*Контекстность обучения* (термин А.А. Вербицкого). В соответствии с этим принципом обучение, с одной стороны, преследует конкретные, жизненно важные для обучающегося цели, ориентировано на выполнение социальных ролей или совершенствование личности, а с другой стороны, строится с учетом профессиональной, социальной, бытовой деятельности обучающегося и его пространственных, временных, профессиональных, бытовых факторов (условий).

*Принцип актуализации результатов обучения.* Данный принцип предполагает безотлагательное применение на практике приобретенных обучающимся знаний, умений, качеств.

*Принцип элективности обучения.* Он означает предоставление обучающемуся свободы выбора целей, содержания, форм, методов, источников, средств, сроков, времени, места обучения, оценивания результатов обучения, а также самих обучающихся.

*Принцип развития образовательных потребностей.* Согласно этому принципу, во-первых, оценивание результатов обучения осуществляется путем выявления реальной степени освоения учебного материала и определения тех материалов, без которых невозможно достижение поставленной цели обучения; во-вторых, процесс обучения строится в целях формирования у обучающихся новых образовательных потребностей,

конкретизация которых осуществляется после достижения определенной цели обучения.

*Принцип осознанности обучения.* Он означает осознание, осмысление обучающимся и обучающим всех параметров процесса обучения и своих действий по организации процесса обучения<sup>4</sup>.

В связи с тем, что послевузовское профессиональное образование можно рассматривать и в контексте акмеологического подхода, были также выделены **акмеологические условия** саморазвития методологической компетентности аспиранта:

- самоактуализация способностей к методологической рефлексии;
- самоорганизация научно-образовательной и исследовательской деятельности;
- самовоспитание; самоконтроль, самокритичность в исследовательской деятельности;
- научная рефлексивность.

Разработанное в ходе опытно-экспериментальной работы технологическое сопровождение может быть представлено как система технологий, включающих:

- *когнитивно-ориентированные*: представление предметного материала в контексте профессиональных исследовательских задач; диалогические методы обучения, направленные на выявление ценностно-смыслового содержания предложенных научных текстов (А. А. Вербицкий); тренинги по экспертизе научных проектов, завершенных исследований и др.;

- *деятельностно-ориентированные*: «метод проектов» и «метод гипертекстов», выстраивание стратегии научной работы в различных вариантах контекстного обучения, организационно-деятельностные игры, комплексные (дидактические) задания, составление технологических карт, имитационно-игровое моделирование тех или иных эпизодов исследовательской деятельности;

- *личностно-ориентированные*: воссоздание ситуаций, развивающих умение делать выбор, ответственность, креативность, способность к рефлексии, смыслоопределению, саморегуляции и др. Все это предполагает

---

<sup>4</sup> С. И. Змеев, *Андрагогика: основы теории и технологии обучения взрослых*, М., 2003.

проектирование учебных задач, содержащих личностно-развивающий контекст.

Анализ идей использования дидактических условий в целях активизации возможностей личности обучаемых (Г.А. Китайгородская, М.В. Кларин, И.Я. Лернер, В.В. Сериков) приводит к выводу о необходимости создания практико-ориентированных программ развития методологической компетентности научно-педагогических работников с использованием активных методов, форм и технологий.

Эти технологии направлены на выполнение следующих задач:

- воспитать потребность в развитии методологической компетентности;
- сформировать мотивацию к освоению методологии образования, переходящую в самомотивацию;
- научить моделированию учебно-исследовательских ситуаций, проблематизации и концептуализации тех или иных вопросов, целеполаганию;
- привить навык анализа научно-образовательной и исследовательской деятельности;
- стимулировать к саморегуляции выполняемой работы;
- наделить умением отслеживать рост уровня методологической компетентности и развитие личностных качеств;
- выработать отношение к научному труду как к творческой деятельности;
- определить совместно с обучающимися критерии оценки, ориентированные на достижение успеха в практической деятельности.

По мнению Т. П. Афанасьевой, П. Ю. Ерофеевой, С. И. Змеева, Н. В. Немовой и др., эффективными методами обучения взрослых являются: «мозговой штурм», контент-анализ, кейз-стади, проблемно-ориентированный анализ, экспериментирование; анкетирование, тестирование; экспертная оценка; проблемный, исследовательский, ситуационный методы. Предпочтительны индивидуальная и групповая формы проведения занятий. Целесообразной считается технология педагогического проектирования<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Т.П. Афанасьева, *Развитие профессионального мастерства педагогических кадров*. М., 2004.

Таким образом, опираясь на педагогические принципы обучения, условия и технологии эффективного развития методологической компетентности, возможно достижение молодыми учеными такого уровня квалификации, который позволит им впоследствии быть конкурентоспособными на рынке научных исследований.

### **Summary**

*The article deals with pedagogical conditions and development technologist of methodological competence of scientific pedagogical workers in studying special courses of post-graduate education.*

# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 149-157]

---

**Антон Ю. Переломов**

### **Социальные медиа как новый жанр журналистики в современном обществе**

#### **Social media as a new genre of journalism in modern society**

**Keywords:** *Internet, mediatext, blog, social network*

Современное общество, являясь свидетелем, а также непосредственным участником информационной, а вместе с ней и лингвистической революции, переживает поистине уникальную трансформацию во многих ключевых социальных аспектах. Человек – существо социальное, стало быть, коммуникация в нашей жизни должна занимать одну из первостепенных ролей. Психологи справедливо утверждают, что у человека существует особая потребность в коммуникации. Коммуникация не ограничивается лишь вербальным обменом информацией, поскольку одной из ключевых параметров коммуникации является волюнтаривная функция, то есть побуждение к какому-либо действию. Учитывая сложившуюся ситуацию в повседневном информационном пространстве, возросшую популярность изложения открытой информации, считаем необходимым рассмотреть процессы трансформации социальных медиа в новые жанры журналистики.

Г.Г. Почепцов подчеркивает, что коммуникация это «процессы перекодировки вербальной в невербальную и невербальной в вербальную сферы. Исторически коммуникацией было именно это: принуждение другого к выполнению того или иного действия. То есть для коммуникации существенен переход от говорения Одного к действиям Другого. Именно

ради этого реализуется передача значений между двумя разными автономными системами, которыми являются два человека»<sup>1</sup>

Текст – это любой медиа-продукт, который можно исследовать, будь то телевизионная программа, книга, постер или популярная песня. Огромным источником медиа-текстов несомненно является и Интернет. Лингвистика позволяет определить денотативные значения, обсудить такие черты, как повествовательная структура, особенности передачи смысла сообщения, а также его связи с другими медиа (и прочими) текстами. Важное значение имеет то, что вся коммуникация, весь дискурс – это конструкция реальности. Каждое описание или представление мира – вымышлено, или наоборот представляет собой попытку описать или определить реальность. Нейтральных, не имеющих аксиологического потенциала, текстов не существует. Любой текст имеет свою цель и свои функции.

Сеть Интернет за несколько десятилетий превратилась в крупнейшую за всю историю человечества площадку для массовой коммуникации, став одновременно и очень перспективным коммерческим пространством, освобождённым от бремени сдерживающих факторов физической реальности. Медиа-тексты стали неотъемлемой составляющей современной коммуникации. Интернет-коммуникация, популярность блогов и социальных сетей, возможности WEB 2.0, которые позволяют оказывать своё индивидуальное влияние на Интернет (быть как объектом, так и субъектом информационного пространства), демонстрирует популярность и расширение форм, функций и жанров медиа-текстов. Массовая коммуникация в сети Интернет позволяет задействовать гораздо большее количество коммуникантов и повысить эффективность медиа-текстов.

С появлением в широких массах Интернета, а также его развитием, человечество ощутило на себе огромный поток информации, информации, которую нужно было получать. Аудитория, получавшая информацию, работала в так называемом «одностороннем режиме», режиме «приёмника». Это был интернет 1.0. По большому счету, его можно было сравнить и с обычным кабельным телевидением, где реципиенты могли лишь выбирать тематику получаемой информации, посредством переключения различных телеканалов. С появлением Интернета 2.0 информационное пространство, а

---

<sup>1</sup> Г.Г. Почепцов, *Теория коммуникации* - М.: "Рефл-бук", К.: "Ваклер" - 2001. - 656 с.

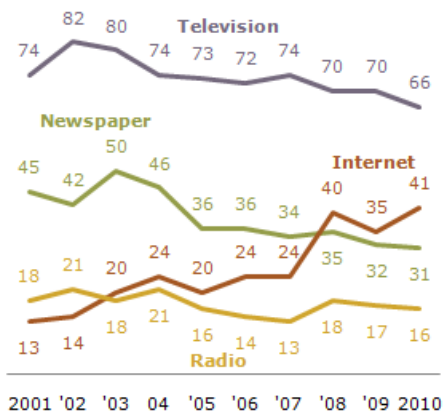
вместе с ним и все объекты информации сразу получили возможность стать и субъектам. Иными словами – каждый желающий получил возможность продуцировать информацию, а самое главное, с невероятной скоростью и легкостью распространять её. Сегодня абсолютно любой индивид может стать автором новостной ленты, может создать видеоканал Youtube, может начать вести персональный блог любого мультимедийного контента. Возможности, поистине, ограничены лишь фантазией автора. Социальные сети – оказывают огромное влияние на дистрибуцию самой информации, а также на её скорость, ведь не секрет, что уже сейчас наблюдается такая тенденция, что пользователи Интернета проводят наибольшее количество своего времени именно в социальных сетях, чем в любых других сервисах. Социальные сети – это тот феномен, который начал формировать виртуальных личностей. Более того, можно предположить, что именно феномен социальных сетей начал рисовать контуры той виртуальной реальности, о которой так много все говорят. Виртуальные личности, как и вообще все в Интернете, не являются субъектами географических границ, юридических законов, а также законов физики и других ограничений, присущих физической реальности. Протяженность так называемого «Цифрового Я» весьма значительна, равно как и вовлеченность в медиа индустрию. Во многих отношениях художественная форма виртуального самовыражения сама по себе стала новым медиа, и социальные сети – его канал распространения. Ключевым для понимания является тот факт, что в архитектуру социальных сетей заложена возможность вывести самовыражение на новый уровень. Это в равной степени касается как меры самовыражения, так и широты охвата аудитории (кол-ва друзей, фоловеров). Простой пример: пользователь Myspace может иметь тысячи «друзей». Раньше в интернете это было невозможно, пусть даже при помощи таких инноваций как чатов, email, форумов, и сервисов мгновенного обмена сообщениями. Более того пользователи теперь могут выразить себя многомерно, посредством текста, фотографий, мультимедиа.

Американская исследовательская организация Pew Research Center опубликовала результаты исследования, посвященного тенденциям популярности новостных платформ за последнее десятилетие.

Результаты исследования показали что традиционные СМИ (телевидение, радио, пресса) стремительно теряют свои позиции источника

новостей. В среднем по аудитории только телевидение остаётся для интернета конкурирующей платформой. Для подавляющего большинства (65%) американцев 18-29 лет интернет уже два года как стал основным источником новостей, увеличив свою долю в два раза с 2006 года. Для пользователей 30-49 лет возрастающий график «интернет» стремительно движется навстречу падающему графику «телевидение». Газеты, как источник новостей для этой возрастной категории, потеряли за десятилетие больше всего. И даже у самой старшей группы (более 65 лет) интернет взлетел с 1% до 14%, сравнявшись и даже немного опережая радио.

### Where Do You Get Most of your News About National and International Issues?



PEW RESEARCH CENTER Dec 1-5, 2010. Figures add to more than 100% because respondents could volunteer up to two main sources. If asked more than once in a calendar year, trend shows final datapoint from each year.

Все больше влиятельных компаний обращают внимание на Интернет как на приоритетный канал распространения новостной информации, среди разных возрастных категорий населения. И хотя исследования были проведены в США, это вовсе не значит, что такая тенденция будет слишком отличаться и в остальных странах.

Благодаря «фейсбукам и твиттерам», мы уверенно вступили в новую стадию информационной эпохи. Нельзя сказать, что это было сюрпризом: ученые предсказывали, что открытость и доступность информации в итоге найдет наиболее

удобную и массовую форму подачи. Подзабытый закон диалектики сработал и в этот раз: количество перешло в качество и теперь компромат Wikileaks – это информационное шоу, общение с друзьями – мегабайты ссылок, которые фильтруются без нашего участия, СМИ – бесконечные републикации рекомендуемых пользователями материалов.

Благодаря социальным сетям мы увидели настоящий образ человека. Скажи мне, что ты «лайкаешь» или «ретвитишь», и я скажу, кто ты. Именно там информация о тебе настоящем, а не в профайле, где можно написать



все, что угодно. Создайте собирательный образ пользователя Facebook по его активности и без дорогих социологических исследований получите портрет современного человека.

Наряду с популярностью социальных сетей блоги также делают заметный прорыв. Блогосфера (от англ. *blogosphere*) – термин, построенный аналогично термину «ноосфера» и ему подобным, и обозначающий совокупность всех блогов как сообщество или социальную сеть. Существующие в мире десятки миллионов блогов обычно тесно связаны между собой, блоггеры читают и комментируют друг друга, ссылаются друг на друга и таким образом создают свою субкультуру. Понятие блогосферы делает упор на одно из основных отличий блогов от обычных веб-страниц и интернет-форумов: связанные между собой блоги могут составлять динамичную всемирную информационную оболочку<sup>2</sup>.

Блог – это онлайн дневник, в котором могут присутствовать сразу две модели коммуникации. Ю. Лотман, цитируя Р. Якобсона говорил: «Если задаться целью построить модель культуры на более абстрактном уровне, то окажется возможным выделить два типа каналов коммуникации, из которых только один будет описываться применявшейся до сих пор классической моделью. Для этого необходимо сначала выделить два возможных направления передачи сообщения. Наиболее типовой случай – это направление «Я – ОН», в котором «Я» – это субъект передачи, обладатель информации, а «ОН» – объект, адресат. В этом случае предполагается, что до начала акта коммуникации некоторое сообщение известно «мне» и не известно «ему». Господство коммуникаций этого типа в привычной нам культуре заслоняет другое направление в передаче коммуникации, которое можно было бы схематически охарактеризовать как направление «Я – Я». Случай, когда субъект передает сообщение самому себе, то есть тому, кому оно уже и так известно, представляется парадоксальным. Однако на самом деле он не так уж редок и в общей системе культуры играет немалую роль.

Когда мы говорим о передаче сообщения по системе «Я – Я», мы имеем в виду в первую очередь не те случаи, когда текст выполняет мнемоническую функцию. Здесь воспринимающее второе «Я» функционально приравнивается к третьему лицу. Различие сводится к тому, что в системе «Я

---

<sup>2</sup> <http://ru.wikipedia.org/wiki/Блогосфера>

– ОН» информация перемещается в пространстве, а в системе «Я – Я» – во времени»<sup>3</sup>.

Отсюда вытекает предположение о двух разных концепциях блогов. С одной стороны, это персональный дневник, некая модификация уже привычного нам понятия «домашняя страница», средство для общения автора со знакомыми ему людьми. Туда пишутся сообщения о каких-то личных событиях, помещаются интересные автору ссылки, возникают дискуссии о каких-то совместных впечатлениях посетителей и т.д. Таковы практически все дневники в «ЖЖ (Живой журнал)» и других аналогичных сервисах, подавляющее большинство русскоязычных веблогов, да и большинство западных. На них действительно видно, что либо это дневник для небольшой группы знакомых, либо попытка авторских обзоров, авторы которых быстро выдыхаются, поскольку сложно, ведя любительский сайт, соперничать с людьми, которым присылают пресс-релизы и интересные ссылки. В худшем случае такие авторы начинают копировать сообщения из различных источников, вызывая раздражение посетителей, уже прочитавших ту или иную новость ранее.

Вторая концепция это солидные блоги, которые представляют собой онлайн-реализацию явления, в нашей жизни встречающегося довольно редко – я говорю об авторских колонках в газетах. Нам мало известно понятие «колумнист» (column writer), очень распространенное в западных странах, когда конкретный журналист имеет жестко закрепленную за ним печатную площадь – это может быть колонка или даже целая полоса, – которую он заполняет по своему усмотрению. Отмечу, что на постсоветском пространстве вообще мало привычно западное восприятие журналистики – у нас нет 5–6 национальных газет, выходящих каждый день на 32 полосах (а в воскресенье – на 100), плюс местных такого же объема. Большинство газет выходит на 6–8 полосах, туда с трудом помещаются сами новости, не говоря об авторских колонках. Лучшие западные блоги скорее представляют собой авторские колонки, выделенные в отдельный сайт – и ведут их настоящие журналисты, – что делает эти блоги полноценным источником информации.

---

<sup>3</sup> Ю. Лотман, *Семиосфера*. – С.-Петербург: Искусство – СПб, 2000. – С.159-165.

Живя в эру высоких технологий и больших скоростей, человек нередко испытывает нехватку времени. Не все желающие могут себе позволить тратить много времени за написанием сообщений в блог (если конечно это не основная работа). Вот почему в последнее время огромной популярностью среди пользователей, начали пользоваться микроблоги. Микроблогинг (англ. micro-blogging) – это форма блогинга, которая позволяет пользователям писать короткие заметки и публиковать их; каждое такое сообщение может быть просмотрено и прокомментировано в режиме чата либо кем угодно, либо ограниченной группой лиц, которые могут быть выбраны пользователем. Эти сообщения могут быть переданы различными способами, включая такие, как текстовые сообщения, мгновенные сообщения, электронная почта, или web-интерфейс.

Микроблог не забирает много времени, микроблог более динамичен, гибок и предельно прост. Именно поэтому многие СМИ дублируют свою новостную ленту в микроблоге, оставляя заголовки новостей с гиперссылками на полную версию. На сегодня самым популярным сервисом микроблогов является «Twitter». Число официально зарегистрированных пользователей сети микроблогов Twitter на 20 января 2011 года превысило 240 миллионов. По данным официального представителя, на начало января 2011 года в сети Twitter число пользователей составило 200 миллионов, а число твитов, публикуемых в микроблогах ежедневно составило 110 миллионов.

При этом отмечается, что с сентября 2010 число «твиттерян» выросло на 40 миллионов человек. На сегодняшний день Twitter доступен на семи языках, а руководство сети микроблогов уверенным курсом идет на глобализацию сервиса. Запущенный в 2006 году, Twitter приобрел мировую популярность отчасти благодаря тому, что сервисом стали регулярно пользоваться известные политики и прочие знаменитости.

Блоги стали таким же привычным СМИ как и пресса. Совсем недавно в правила присуждения Пулитцеровской премии внесены изменения с целью охватить все журналистские форматы, используемые новостными организациями в производстве. Главной целью изменений является признание растущего значения визуальной составляющей информации, а также намерение оценить лучшие журналистские произведения независимо от формата. В 12 из 14 категорий внесены изменения, предполагающие

возможность использования любого доступного журналистского формата, включая текст, видео, базы данных, мультимедиа, интерактивные презентации или любую комбинацию этих форматов. Правила не изменились только для двух категорий, связанных со статичными фотоизображениями. Новые правила начнут действовать уже на присуждении очередных премий в 2011 году<sup>4</sup>.

Человек интенсивнее и стремительнее погружается в пространство информационных потоков, становясь ячейкой электронного коммуникативного пространства. Все чаще не мы ищем информацию, а она находит нас. В дефиците не информация, а наше время, которое требуется для её обработки.

Информация приобретает более динамичный характер благодаря современным электронным технологиям. Даже сам процесс рецепции видеоизменяется. А тот факт, что пространство информационных потоков ещё и интерактивно, т.е. каждый может участвовать в его формировании, выводит процессы массовой коммуникации на совершенно иной уровень.

Медиатексты электронного пространства очень динамичны, но что более интересно, они обладают чертами темпоральной независимости. Сравнивая данную особенность с традиционными неэлектронными СМИ, тот факт, что любое информационное сообщение можно практически беспрепятственно отредактировать или даже удалить в любой момент дает уникальное преимущество, ведь теперь можно гибко управлять той информацией, которая уже опубликована (редактировать, дополнять или вообще удалять).

Таким образом, проанализировав тенденции развития основных социальных медиа жанров (блоги, социальные сети), приходим к выводу, что массовая коммуникация в пространстве информационных Интернет-потоков заставляет все больше думать о том, как эффективнее его использовать с выгодой для себя и других. Это заставляет нас пересмотреть свое отношение к медиа-реальности, как к тому пространству, в котором мы фактически существуем.

---

<sup>4</sup> [http://www.pulitzer.org/2011\\_rules\\_changes](http://www.pulitzer.org/2011_rules_changes).

## Summary

*This article deals with the Internet social media services such as blogs, social networks as a contemporary channel of information sharing among different kinds and categories of auditory.*

*The information becomes more dynamic thanks to modern electronic technology. The very process of reception is modified. And the fact that the space of information flows is also interactive, that is, everyone can participate in its formation, displays the processes of mass communication to a whole new level.*

*Electronic media texts of the space is very dynamic, but more interestingly, they have the characteristics of temporal independence. Comparing this feature with traditional non-electronic media, the fact that any announcement can be almost seamlessly to edit or delete at any time provides a unique advantage, because now you can flexibly manage the information that has already been published (edit, add or even delete).*

*Thus, analyzing the trends of the major genres of social media (blogs, social networks), we conclude that the mass communication of information in the space of the Internet makes the flow more and more to think about how to effectively use it for the benefit of themselves and others. This forces us to reconsider our attitude to the media reality, as to the space in which we actually exist.*



# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 159-164]

---

Andrzej Jasiński

### Praca socjalna. Wyzwanie czy obowiązek?

#### Social – work. Challenge or duty?

**Keywords:** *social – work, duty, challenge, sacrifice*

Od dłuższego już czasu toczą się między socjologami, politologami i publicystami spory o to jaki charakter ma praca socjalna?<sup>1</sup>

Jerry Mansfield z Business Harvard School w swojej najnowszej pracy "Social work as an International Solidarity" pisze m.in.: „Socjologów i działaczy życia publicznego zastanawia fakt dużej dynamiki ruchu na rzecz pracy socjalnej, a także dużego zaangażowania ludzi w ten rodzaj działalności. W tej mierze istnieją różne wykładnie. Psychologiczna, społeczna, rekompensacyjna, naśladowcza”<sup>2</sup>.

Pogląd Mansfielda skomentujemy w dalszej części tego artykułu. Nie brak uczonych, jak na przykład socjolog Paul Kerry ze Stanford University który sądzi, że: „Pęd młodzieży do pracy socjalnej to po prostu, moda, styl na życie, to po prostu przygoda”<sup>3</sup>.

Ale są też badacze, którzy twierdzą, że praca socjalna jest zwykłym ludzkim odruchem, w którym nie ma nic niezwykłego (G. SuBmann)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Blížej S. Mc Falland, *People and its honest*, w: Pergamon Hause, 2006, s.132.

<sup>2</sup> J. Mansfield, *Social Work as an International Solidarity*, BHS, Cambridge, 2007, s. 42.

<sup>3</sup> P. Kerry, *New Age, Copy Lectures 2008*, s. 37.

<sup>4</sup> G. SuBmann, *Social Arbeit*, Aachener Beitrage, Aachen 1998.

Tak czy owak toczy się metodologiczny spór o status pracy socjalnej. Spór ten jest ważny dla samych dociekań naukowych, ale także praktycznych, prawnych, moralnych i społecznych.

Wśród teoretyków prawa pracy rozwinęła się dyskusja, czy lata pracy socjalnej wliczać do przyszłej emerytury, czy też nie? (H. K. Lorenz)<sup>5</sup>.

Czy pracownicy socjalni mogą zakładać związki zawodowe, czy też nie?

Czy praca socjalna jest obywatelskim wyzwaniem, czy obywatelskim obowiązkiem?

Jak więc widać z powyższych pytań prawny, moralny, społeczny status pracy socjalnej wcale nie jest taki oczywisty, a ponadto wymaga on w przyszłości pełnych regulacji prawnych i etyczno-moralnych<sup>6</sup>.

W artykule tym chcielibyśmy omówić wybrane aspekty związane z pracą socjalną w sensie wyżej postawionych tu pytań.

Jest sprawą oczywistą, że nie zdołamy w tym szkicu skomentować wszelkich aspektów tej tematyki badawczej, ale niektóre kwestie omówimy tu nader szczegółowo.

Zanim przejdziemy jednak do gruntownych badań, zaznaczmy, że będą nas tu interesowały kwestie podstawowe, a nie marginalne. Nie chodzi więc tu o szczegóły, kto, gdzie, kiedy i na jaką kwotę wykonał pracę, ale jej ideowe przesłanie.

W tym duchu zostanie utrzymany ten tekst, po to, aby zwrócić w nim uwagę na problemy zasadnicze, ważne dla samej nauki, ale i codziennej praktyki.

Nasze analizy rozpoczniemy od analizy poglądów Jerrego Mansfielda.

### **Praca socjalna według Mansfielda**

Jak pamiętamy ze wstępu tego artykułu Mansfield nadawał pracy socjalnej następujące wykładnie, psychologiczną, społeczną, rekompensacyjną, naśladowczą.

Przejdziemy teraz do krótkiego omówienia poszczególnych składników tej wykładni.

Mansfield mówi, że nader często jedynym motywem podjęcia pracy socjalnej jest czynnik psychologiczny. Wedle tego badacza człowiek podejmujący pracę socjalną chce się „pokazać” w sensie dosłownym i przenośnym.

---

<sup>5</sup> R. Lietzmann, *Arbeitsrecht*, Hannover, Univ. Presse 2006, s. 203.

<sup>6</sup> Czyli ogólnoadministracyjny.



Ponadto, dodaje on, że pracownik w jakimś stopniu „sprawdza” sam siebie. Chce wiedzieć, czy wytrzyma trudy pracy socjalnej, czy „pokona swoje słabości”<sup>7</sup>.

Ten sam badacz wspomina o społecznym przesłaniu pracy socjalnej. Powiada, że pracownik socjalny po jakimś upływie czasu reflektuje się, że jego praca nie ma wymiaru jednostkowego, ale społeczny. Nawet jeśli wspiera on konkretnego człowieka, to pomaga instytucjom państwowym, które bez jego pomocy zmuszone byłyby do własnych rozwiązań<sup>8</sup>.

Ten sam badacz nawiązuje do tak zwanego rekompensacyjnego aspektu pracy socjalnej.

Mówi on, że pewna ilość pracowników angażuje się w nurt pracy socjalnej dlatego, że ktoś bliski z rodziny sam z takiej formy pomocy korzystał.

Chęć rekompensaty, odzwajemienia stanowi zdaniem Mansfielda motyw, dla którego ludzie sami angażują się w ten typ pracy.

Badacz ten mówi, że często pracownik taki chce „spłacić dług wdzięczności, za pomoc, jaką uzyskał kiedyś członek rodziny, ewentualnie ktoś bliski”<sup>9</sup>.

Ten sam badacz wspomina jeszcze o tak zwanym modelu naśladowczym.

Powłada on, że wielu ludzi angażuje się do pracy socjalnej, bo jest tam już moja koleżanka, kolega, znajomi, rodzina, etc. Dlaczego ja mam być „gorszy”?

Niektórzy badacze ten motyw podjęcia pracy socjalnej nazywają: „modą”, lub nawet „szpanem”<sup>10</sup>.

Oczywiście najmniej chodzi tu o nazewnictwo tego typu działalności ludzkiej, co raczej o zdobycie wiedzy dlaczego ludzie garną się do tego rodzaju prac, jakie motywy nimi kierują.

Ale polemiki i dyskusje wokół pracy socjalnej rozpościerają się jeszcze na innej płaszczyźnie.

Wielu badaczy, humanistów, publicystów zastanawia się, czy praca socjalna jest czystym wyzwaniem sumienia, czy może obywatelską powinnością? (Lorenz).

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 204.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 208.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 209.

W tej mierze poglądy są najbardziej rozproszone. Jansen Larson Z. Santa Fe University uważa, że raz w życiu każdy prawy obywatel na miarę swoich możliwości, powinien partycypować na rzecz pracy socjalnej.

Pogląd Larsona nie jest odosobniony, ale mało popularny. Nie ma on oparcia w literaturze. Jest to pogląd raczej odosobniony.

Mimo wszystko zainicjował on polemikę zwłaszcza wśród liberalistów i zwolenników frontu obywatelskiego, inicjatywy obywatelskiej<sup>11</sup>.

Ale przeciwnicy tej opcji wysuwają kontrargument i mówią, że skoro ma to być praca socjalna, to czy musi być ona obowiązkowa?

A w ogóle, czy jakakolwiek praca jest obowiązkowa?

W tą dyskusję włączyli się etycy, moralisci, socjolodzy, filozofowie.

A jest nad czym dyskutować. Przecież kategoria pracy przyjmuje dzisiaj inne formy, aniżeli za epoki Marksa, Engelsa.

Dawniej praca była aktem musu, aktem zachowania egzystencji.

Dzisiaj można utrzymać się z bankowych oszczędności. Ale okazuje się, że właśnie często ci ludzie angażują się w prace socjalne, ale nie dla chleba, nie dla zarobków.

Jest to potrzeba innej natury. Właśnie wokół tych spraw narastają obecne dyskusje.

Rozstrzygnięcie statusu pracy socjalnej wywiera wpływ na społeczny odbiór tej pracy i jej oceny moralne, nie jest to zatem akademicka dyskusja, ale ma ona wymiar globalny.

Skąd biorą się te różnice stanowisk?

Na pewno z mało życzliwej oceny osob niezaangażowanych. Ponadto każda odmiana pracy o charakterze społecznym budzi negatywne skojarzenia.

Każdy rodzaj pracy pozazawodowej rodzi „podejrzenia”. To reminiscencje po minionych epokach.

Powróćmy jednak do tych polemik wokół pracy socjalnej.

Jakie są motywy tych polemik i o co w nich faktycznie chodzi?

Każde zjawisko, które staje się masowe zawsze wzbudza powszechne zainteresowanie. A praca socjalna od pewnego już czasu jest zjawiskiem masowym. W zjawiskach masowych jedni dopatrują się pozytywów, zaś inni chcą dostrze-

---

<sup>11</sup> J. Larson, *New low at the work*, Chicago Copy, nr 7, 2008.

gać tylko same negatywy. Stąd właśnie taka lawina polemik wokół pracy socjalnej<sup>12</sup>.

Nie oznacza to jednak, że dyskusje czy polemiki są zbędne. Chodzi raczej o same intencje tych polemik, a nie sam fakt ich występowania.

Poza tym dyskusje wokół pracy socjalnej generalnie rzecz biorąc idą w kierunku udoskonalenia tej pracy, a nie stworzenia sytuacji samozadowolenia. I w tym sensie są one wskazane.

Trudność tych dyskusji na tematy pracy socjalnej wynikają z faktu, że jest ona wieloaspektowa. Ma wymiar prawny, społeczny, etyczny, moralny, psychologiczny i wreszcie wychowawczy.

Wszelkie normy, czy regulacje z tą pracą związane wymagają udziału wielu specjalistów, czy nawet ekspertów, bez opinii których niepodobna cokolwiek w tej materii udoskonalić, czy uregulować<sup>13</sup>.

Ponieważ tradycja pracy socjalnej nie jest na świecie zbyt długa, przeto wszyscy jej dyskutanci są w fazie nauki., w trakcie uczenia się.

Teraz staje się rzeczą jasną, skąd taka obfitość polemik wokół pracy socjalnej. Uczą się jej uczestnicy, ale i jednocześnie teoretycy prawa pracy i humaniści. Ale w tej totalnej polemice zyskują wszystkie strony.

### **Zakończenie**

Debaty na temat pracy socjalnej będą toczyły się jeszcze długo. W miarę jak narasta ten ruch społeczny, tak wzmagają się dyskursy na jej temat.

Wszystkie te zjawiska należy uznać za wstępną fazę nad rozwojem zjawiska pracy socjalnej początku XXI wieku.

To, co jest istotne w tym artykule to fakt, że ruch ten przybiera na sile na całym świecie.

Praca socjalna na rzecz niesienia pomocy poszkodowanym w konflikcie egipskim potwierdza słuszności naszych poglądów.

Wielu badaczy postuluje, aby na niektórych uczelniach i w szkołach licealnych wprowadzić przedmiot nauczania pod nazwą. Praca socjalna: „Sam pomysł jest oryginalny i nadzwyczaj wartościowy. To cenna inicjatywa edukacyjna. Reszta jest w rękach luminarzy oświaty”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Co należy uznać za sukces.

<sup>13</sup> Bowiem brakuje w tym zakresie jakichkolwiek regulacji.

<sup>14</sup> Czyli cieplej akceptacji.

Jest kwestią niezwykle doniosłą, że opinie o pracy socjalnej są tylko pozytywne. To ukłon w kierunku ich autorów to jest pracowników socjalnych.

### Summary

*People have different point of view about social – work. Some of them thought that is a normal work like other profession. But on the other hand some people thought that it is a special kind of work called, a challenge which sometimes called, sacrifice. As we see there are some different meanings of that category.*

*Doctor Jasinski as a medical – man who works in a hospital understand quite well how important is such work for hospital patients. So no wonder that he support such work in any occasion .*

*This paper gives many examples such kind of facts which say all about the force and sacrifice from hospital workers usually from social - workers of Silesia hospitals. he has showed quite clear how important work is for whole medical staff. They can play a good example for panther profession any other branch of economy.*

*It is a fine moral essay for everyone who works for another people.*

# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 165-174]

---

Mariusz Ciszek

### Teoretyczne podstawy bezpieczeństwa państwa

#### The theoretical basis of the national security

**Keywords:** *theory of security, national security, politics of security*

#### Wprowadzenie

W literaturze z zakresu politologii i bezpieczeństwa narodowego funkcjonują różne, mniej lub bardziej bliskoznaczne kategorie określające teoretyczne podstawy bezpieczeństwa państwa. W niniejszym opracowaniu zostaną one omówione. Zaczniemy od tych bardziej ogólnych, a skończymy na przedstawieniu istoty bezpieczeństwa narodowego nazywanego również bezpieczeństwem państwa. Scharakteryzowane zostaną również podstawowe, teoretyczne zagadnienia związane z tą tematyką (bezpieczeństwa państwa).

#### O rozumieniu terminu „bezpieczeństwo”

Najogólniej ujmując „bezpieczeństwo” to pojęcie oznaczające brak zagrożeń, a także poczucie takiego stanu. Bezpieczeństwo jest zatem jedną z głównych potrzeb człowieka, czymś cennym (wartościowym). W literaturze podkreśla się jednak, iż bezpieczeństwo stanowi również potrzebę nie tylko ludzką, ale i całych grup społecznych, społeczeństwa tudzież narodu, a także państwa, czy organizacji międzynarodowych, stanowiąc jeden z ważnych mierników ich przetrwania

i rozwoju<sup>1</sup>. Bezpieczeństwo albowiem dotyczy dwóch podstawowych wymiarów, dając gwarancje nienaruszalnego przetrwania danego podmiotu oraz stanowiąc swobody jego rozwoju<sup>2</sup>. Bezpieczeństwo ma zatem charakter podmiotowy, albowiem jak stwierdził Ryszard Zięba stanowi nadrzędną potrzebę człowieka, grup społecznych, w tym i narodów, a także państw i systemów międzynarodowych, zaś jego brak wywołuje poczucie zagrożenia i niepokój. Brak zaspokojenia tej potrzeby wyrządza szkodę określonemu podmiotowi (jednostce, grupie ludzi) destabilizując jej tożsamość i funkcjonowanie. Zagrożenia te mogą dotyczyć dwóch aspektów bezpieczeństwa każdego podmiotu – wewnętrznego i zewnętrznego. Bezpieczeństwo wewnętrzne oznacza stabilność i harmonijność funkcjonowania określonego podmiotu, natomiast bezpieczeństwo zewnętrzne oznacza stan braku zagrożenia ze strony innych podmiotów<sup>3</sup>.

Tak scharakteryzowany stan bezpieczeństwa jest jednak trudny do zmierzenia, gdyż jego postrzeganie przez społeczeństwo, czy władze państwa, uwarunkowane jest zarówno subiektywnymi, jak i obiektywnymi czynnikami. Subiektywny aspekt zagrożeń dotyczy sfery świadomościowej danego podmiotu (np. człowieka, czy grupy społecznej), a ściślej postrzegania określonych zjawisk przez ów podmiot, ocenianych z jego perspektywy jako korzystne bądź niekorzystne. Natomiast obiektywny aspekt zagrożeń tyczy się czynników, które powodują stan niepewności i poczucia zagrożenia. Naturalnie ludzie (lub inne podmioty) mogą mylić się w ocenie zagrożenia, bagatelizując je lub dostrzegając niebezpieczeństwo, tam gdzie go faktycznie nie ma<sup>4</sup>. W opinii szwajcarskiego politologa Daniela Frei analiza tych subiektywnych i obiektywnych czynników pozwala na wyróżnienie następujących postaci poczucia bezpieczeństwa:

- 1) „stan braku bezpieczeństwa – wówczas, gdy występuje duże rzeczywiste zagrożenie, a postrzeganie tego zagrożenia jest prawidłowe;
- 2) stan obsesji występuje wtedy, gdy nieznaczne zagrożenie jest postrzegane jako duże;
- 3) stan fałszywego bezpieczeństwa mam miejsce wówczas, gdy zagrożenie jest poważne, a postrzegane bywa jako niewielkie;

---

<sup>1</sup> Por. J. Kunikowski, *Bezpieczeństwo* (hasło), (w:) Tenże, *Słownik podstawowych terminów wiedzy i edukacji do bezpieczeństwa*, Siedlce, 2005, s. 12.

<sup>2</sup> J. Stańczyk, *Współczesne pojmowanie bezpieczeństwa*, Warszawa 1996, s. 18-20.

<sup>3</sup> R. Zięba, *Bezpieczeństwo a terroryzm – aspekty teoretyczne*, (w:) *Terroryzm globalne wyzwanie*, pod red. K. Kowalczyka i W. Wróblewskiego, Toruń 2006, s. 29.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 30.

4) stan bezpieczeństwa występuje wtedy, gdy zagrożenie zewnętrzne jest nieznaczne, a jego postrzeganie prawidłowe”<sup>5</sup>.

Na podstawie powyższych uwag autor niniejszego opracowania za R. Ziębą przyjmuje, następującą, ogólną definicję „bezpieczeństwa” jako **obiektywną i subiektywną pewność przetrwania, posiadania i swobód (możliwości) rozwojowych danego podmiotu**<sup>6</sup>.

Kategorię „bezpieczeństwo” można analizować nie tylko w aspekcie podmiotowym, ale i przedmiotowym. Jak stwierdza wspomniany R. Zięba w ujęciu przedmiotowym bezpieczeństwo różnych podmiotów odnosi się do określonego zbioru wartości wewnętrznych, które są chronione przed zagrożeniami i odpowiedni doń zespół środków zabezpieczających te wartości przed zagrożeniami<sup>7</sup>. Ponadto, w literaturze z tego zakresu coraz częściej przyjmuje się, że bezpieczeństwo stanowi nie tylko stan, ale i pewien proces, bez którego nie nastąpi pożądany rozwój danego podmiotu. Dotyczy to nie tylko człowieka, ale i bezpieczeństwa państwa tudzież narodu.

Podsumowując analizowane powyżej ogólne pojęcie bezpieczeństwa R. Zięba za Józefem Kukułką, wyróżnia następujący trójpodział bezpieczeństwa, uwzględniający wymiar:

- 1) podmiotowy – oznaczający pewność istnienia i przetrwania danego podmiotu;
- 2) przedmiotowy – dotyczący pewności jego stanu posiadania (w tym tożsamości) oraz swobód rozwojowych
- 3) procesualny – odnoszący się do zmienności w czasie subiektywnych i obiektywnych aspektów bezpieczeństwa<sup>8</sup>.

Powyższe uwagi warto również uzupełnić typologią bezpieczeństwa, opracowaną przez R. Ziębę. Uczony ten uwzględnił następujące aspekty bezpieczeństwa:

- 1) „podmiotowego: bezpieczeństwo narodowe i bezpieczeństwo międzynarodowe;

---

<sup>5</sup> Cyt. za: *Bezpieczeństwo narodowe Polski w XXI wieku. Wyzwania i strategie*, pod red. R. Jakubczaka i J. Flisa, Warszawa 2006, s. 14.

<sup>6</sup> R. Zięba, op. cit., s. 33.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 33. Por. J. Kukułka, *Narodziny nowych koncepcji bezpieczeństwa*, (w:) *Bezpieczeństwo międzynarodowe w Europie Środkowej po zimnej wojnie*, pod red. J. Kukułki, Warszawa 1994, s. 40-41.

- 2) przedmiotowego: bezpieczeństwo polityczne, wojskowe, gospodarcze, społeczne, kulturowe, ideologiczne, ekologiczne, informacyjne itd.;
- 3) przestrzennego: bezpieczeństwo personalne (dotyczące indywidualnych ludzi - osób), lokalne (państwowo-narodowe), subregionalne, regionalne (koalicyjne), ponadregionalne i globalne (uniwersalne);
- 4) czasu: stan bezpieczeństwa i proces bezpieczeństwa;
- 5) sposobu organizowania: indywidualne (unilateralne) - hegemonizm mocarstwowy, izolacjonizm, neutralność, niezaangażowanie, sojusze (system blokowy), system bezpieczeństwa kooperacyjnego, system bezpieczeństwa zbiorowego<sup>9</sup>.

### **Bezpieczeństwo państwa a bezpieczeństwo narodowe i polityka bezpieczeństwa – kwestie terminologiczne**

Termin „bezpieczeństwo narodowe” jest różnie wyjaśniany w zależności od preferencji naukowych autora<sup>10</sup>. W aspekcie nauk wojskowych oznacza ono „stan równowagi między zagrożeniem wywołanym możliwością zaistnienia konfliktu a potencjałem obronnym”<sup>11</sup>. W ujęciu jednak szerszym aniżeli aspekt czysto militarny zagadnienia, przyjmuje się, iż kategoria ta „jest nie tylko ochroną narodu i terytorium przed fizyczną napaścią lecz również ochroną – za pomocą różnych środków – żywotnych interesów ekonomicznych i politycznych, których utrata zagroziłaby żywotności i podstawowym wartościom państwa”<sup>12</sup>. Zazwyczaj analizując zagadnienie bezpieczeństwa narodowego w aspekcie ochrony państwa, wydziela się dwa ściśle ze sobą powiązane obszary ochrony – bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego.

Z analizy literatury z tego obszaru można sformułować tezę, iż wyrażenie „bezpieczeństwo narodowe” często utożsamiane jest z pojęciem bezpieczeństwa państwa, zarówno w aspekcie węższym – militarnym, jak i szerszym. „Bezpie-

---

<sup>9</sup> Cyt. za: K. Malak, *Typologia bezpieczeństwa. Nowe wyzwania*, „Stosunki międzynarodowe”, lipiec 2010, <http://www.stosunki-miedzynarodowe.pl/referaty/typologia-bezpieczenstwa-nowe-wyzwania.html>

<sup>10</sup> Tego typu niuanse zauważyć można w słowniku opracowanym w Akademii Obrony Narodowej w Warszawie, w której przytoczono różne definicje funkcjonujące w literaturze przedmiotu tego pojęcia, zarówno w aspekcie czysto wojskowym, jak i przekraczającym kontekst typowo militarny (zob. *Słownik terminów z zakresu bezpieczeństwa narodowego*, pr. zbiorowa, Warszawa 1996, s. 10-11).

<sup>11</sup> W. Stankiewicz, *Bezpieczeństwo narodowe a walki niebrojne*. Studium, Warszawa 1991, s. 73

<sup>12</sup> Definicję tę wprowadził M. T. Taylor w pracy zbiorowej pod redakcją W. J. Taylora Jr., *American National Security: Policy and Process*, Baltimore 1981, s. VII (cyt. za: *Słownik terminów...*, s. 10.).



czeństwo państwa” w kontekście typowo militarnym oznacza „stan uzyskany w wyniku zorganizowanej ochrony i obrony przed możliwymi zagrożeniami, wyrażony stosunkiem potencjału obronnego do skali zagrożeń”<sup>13</sup>. Natomiast w ujęciu szerszym jest to „taki rzeczywisty stan stabilności wewnętrznej i suwerenności państwa, który odzwierciedla brak lub występowanie jakichkolwiek zagrożeń (w sensie zaspakajania podstawowych potrzeb egzystencjalnych i behawioralnych społeczeństwa oraz traktowania państwa jako suwerennego podmiotu w stosunkach międzynarodowych)”<sup>14</sup>. Definicja ta dobrze oddaje istotę bezpieczeństwa narodowego tudzież bezpieczeństwa państwa.

Wspomniane w powyższej definicji zagrożenia, dotyczą różnych obszarów bezpieczeństwa, w tym: politycznego, militarnego, ekonomicznego (surowcowego, finansowego, technologicznego, rolnego, żywnościowego etc.), obywatelskiego, społecznego, kulturowego, ideologicznego, ekologicznego, informacyjnego, ludzkiego<sup>15</sup>. Pojawiają się też w literaturze nowe aspekty bezpieczeństwa, które wyodrębniły się z wcześniej wymienionych odmian, np. bezpieczeństwo energetyczne, zdrowotne, biologiczne tudzież biobezpieczeństwo itp.

Na podstawie powyższych uwag można przyjąć, iż bezpieczeństwo narodowe, jak i bezpieczeństwo państwa mogą być traktowane jako równoznaczne terminy, choć istnieją też autorzy odróżniający znaczenie tych kategorii. Autor niniejszego opracowania jest zwolennikiem utożsamiania obu pojęć, na wzór literatury anglojęzycznej, w której wyrażenie *national security*, może być tłumaczone na język polski zarówno, jako bezpieczeństwo narodowe, jak i bezpieczeństwo państwa.

Obecnie w literaturze politologicznej coraz częściej zagadnienie bezpieczeństwa narodowego, tudzież bezpieczeństwa państwa ujmowane jest w aspekcie terminu „polityka bezpieczeństwa państwa”. W aspekcie *stricto* militarnym podkreśla się, iż jest to „element polityki państwa w zakresie praktycznej działalności władzy wykonawczej w sferze tworzenia i wykorzystania potencjału obronnego dla realizacji celów i zadań wynikających z założeń polityki bezpieczeństwa”<sup>16</sup>. Natomiast w aspekcie szerszym można przyjąć, iż jest to „element polityki państwa w zakresie praktycznej działalności władzy wykonawczej w aspekcie two-

<sup>13</sup> Słownik podstawowych terminów bezpieczeństwa państwa, pr. zbiorowa, Warszawa 1994, s. 6.

<sup>14</sup> S. Dworecki, *Zagrożenia bezpieczeństwa państwa*, Warszawa 1994, s. 16.

<sup>15</sup> J. Zając, *Bezpieczeństwo państwa*, (w:) *Bezpieczeństwo państwa*, pod red. K. A. Wojtaszczyk i A. Materskiej-Sosnowskiej, Warszawa 2009, s. 19.

<sup>16</sup> *Słownik terminów...*, s. 63.

rzenia, wykorzystania i utrzymania wszechstronnego potencjału państwa, w poszczególnych, przedmiotowych sferach bezpieczeństwa państwa”<sup>17</sup>.

### **Struktura bezpieczeństwa państwa (narodowego)**

Przypomnijmy, iż bezpieczeństwo narodowe utożsamiane z bezpieczeństwem państwa jest nie tylko obroną narodu i terytorium państwa przed militarną napaścią, ale również ochroną przed innymi rodzajami zagrożeń dla bytu narodu i przetrwania oraz rozwoju państwa. Zatem współcześnie w pojęciu bezpieczeństwa państwa (narodowego) uwzględnia się nie tylko aspekty czysto wojskowe, ale również te o charakterze niemilitarnym.

R. Zięba za podstawowe wartości, które określają tak pojmowane bezpieczeństwo narodowe (państwa) przyjmuje:

- a) „przetrwanie (państwa jako niezależnej jednostki politycznej, narodu jako wyróżnionej grupy etnicznej, biologiczne przeżycie ludności);
- b) integralność terytorialną;
- c) niezależność polityczną (w sensie ustrojowym, samowładności i swobody afiliacji);
- d) jakość życia, na którą składają się takie wartości szczegółowe, jak: standard życia, szczebel rozwoju społeczno-gospodarczego, zakres praw i swobód obywatelskich, system kulturalny, *narodowy styl życia (charakter narodowy)*, stan środowiska naturalnego, możliwości i perspektywy dalszego rozwoju”<sup>18</sup>.

W analizie bezpieczeństwa państwa uwzględnia się dwa strukturalne obszary jego ochrony, a mianowicie bezpieczeństwo zewnętrzne i wewnętrzne kraju. Bezpieczeństwo zewnętrzne dotyczy zagrożeń oraz sposobów przeciwdziałania im, które występują na zewnątrz państwa. W przeszłości zagrożenia dla tej odmiany bezpieczeństwa utożsamiano przede wszystkim z zagrożeniami o charakterze militarnym. Przywiązywano więc wagę do wielkiej armii. Dzisiaj jednak równie ważne są sojusze wojskowe i polityczne. Obecnie przywiązuje się wagę do dobrego wykształcenia zaawansowanej technicznie armii, posiadającej dostęp do wiarygodnych informacji wywiadowczych, aniżeli w jej liczebnych rozmiarach. Zagrożenia dla bezpieczeństwa zewnętrznego kraju nie muszą wiązać się tylko z groźbą agresji wojskowej. Izolacja na arenie międzynarodowej państwa,

---

<sup>17</sup> Definicja własna.

<sup>18</sup> R. Zięba, op. cit., s. 32.

embargo na handel (import i eksport) etc. stanowią równie ważne zagrożenia dla istnienia państwa oraz bytu jego obywateli, aniżeli zagrożenia *stricto* wojskowe. Z tego powodu zapewnienie wysokiego poziomu bezpieczeństwa zewnętrznego państwu, stanowi zadanie dla polityki zagranicznej kraju.

Natomiast bezpieczeństwo wewnętrzne dotyczy zagrożeń i przeciwdziałaniu im, które występują wewnątrz państwa. Stanowi więc domenę polityki wewnętrznej państwa. Jest to zatem taki stan polityczny i administracyjny kraju, który zapewnia jego obywatelom brak zagrożeń wynikających ze złego funkcjonowania państwa, zapewniając im odpowiedni poziom spokoju i ochrony przed negatywnymi skutkami naruszenia porządku i interesu publicznego.

Bezpieczeństwo zewnętrzne i wewnętrzne kraju współtworzą system bezpieczeństwa państwa. Można go zdefiniować jako „pewien uporządkowany układ elementów, który za pomocą odpowiednich instytucji, ustalonych reguł i procedur, ma na celu chronić państwo przed zagrożeniami, zwalczając lub zapobiegając im oraz utrzymywać jego optymalne funkcjonowanie”<sup>19</sup>. Do elementów składowych tak pojmowanego systemu bezpieczeństwa narodowego (państwa) należy zaliczyć:

- „prawne podstawy bezpieczeństwa;
- politykę i strategię bezpieczeństwa narodowego;
- cywilną i wojskową organizację ochrony i obrony narodowej;
- infrastrukturę bezpieczeństwa;
- edukację dla bezpieczeństwa;
- sojusze i współpracę międzynarodową w zakresie bezpieczeństwa”<sup>20</sup>.

Tak pojmowane bezpieczeństwo państwa chronione jest za pomocą odpowiednich środków, które należy przedstawić.

### **Środki ochrony bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego państwa**

Każde państwo bez względu na ustrój polityczny musi posiadać określone instrumenty, które pozwalałyby chronić jego bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne. W państwie demokratycznym celem takiej ochrony jest naturalnie bezpieczeństwo obywateli zamieszkujących dane państwo. Czyni się to za pomocą odpowiednich środków. Z pośród nich należy wymienić następujące środki:

---

<sup>19</sup> Definicja własna.

<sup>20</sup> *Bezpieczeństwo narodowe...*, s. 22.

- administracyjno-prawne – mających na celu utrzymanie ładu i spokoju w stosunkach interpersonalnych, porządku publicznego, a także ochronę mienia i zdrowia obywateli oraz innych wartości cenionych w społeczeństwie;
- polityczne – obejmujące wszelkiego rodzaju deklaracje oraz działania polityczne zmierzające do łagodzenia konfliktów i rozwiązywania sporów;
- ekonomiczno-finansowe – są one coraz częściej stosowane w płaszczyźnie międzynarodowych stosunków gospodarczych; negatywną metodą zastosowania tych środków są sankcje ekonomiczne wymierzone przeciwko określonemu państwu (np. jego bojkot międzynarodowy, embargo), zaś pozytywną – udzielenie mu pomocy finansowej, czy przyznanie pewnych finansowych przywilejów (np. w handlu);
- wojskowe – obejmują one siły zbrojne oraz powiązane z nimi składniki gospodarki narodowej, które pozwalają na ochronę integralności granic państwa; z zapewnieniem bezpieczeństwa narodowego wiążą się również praktyki rozmieszczania sił zbrojnych poza granicami terytorium państwa;
- kulturowo-ideologiczne – tego typu czynniki mogą pełnić pozytywną rolę w stosunkach międzynarodowych, kształtując współpracę oraz łagodzić napięcia. Pod wpływem tych czynników może dochodzić do zbliżenia pomiędzy narodami, ale należy pamiętać też, że niektórzy przywódcy państw korzystają z nich w kontekście zdobywania wpływów, co prowadzić może do wielu niebezpiecznych konfliktów o charakterze ideologiczno-kulturowym<sup>21</sup>.

Należy nadmienić, iż spośród wymienionych, środki administracyjno prawne mają szczególne znaczenie dla utrzymania bezpieczeństwa wewnętrznego państwa, zaś pozostałe środki głównie dla zapobiegania lub zwalczania zagrożeń zewnętrznych<sup>22</sup>.

W celu uzupełnienia przedstawionej powyżej charakterystyki, warto ukazać główne czynniki stwarzające zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa.

### **Czynniki stwarzające zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa**

Do ważniejszych obszarów zagrażających bezpieczeństwu narodowemu należy zaliczyć<sup>23</sup>:

---

<sup>21</sup> J. Zając, op. cit., s. 24-27.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>23</sup> *Bezpieczeństwo narodowe...*, s. 109-115.

- zagrożenia polityczne – pojmowane jako stan, w którym nabierają na sile działania zorganizowanych grup społecznych (politycznych) uniemożliwiających wypełnianie przez państwo jego podstawowych funkcji;
- zagrożenia militarne – obejmują one użycie lub groźbę użycia siły militarnej przez podmioty prawa międzynarodowego, a więc państwa lub inne organizacje nie będące podmiotem prawa międzynarodowego (np. organizacje terrorystyczne);
- zagrożenia ekonomiczne – dotyczą problemów produkcji, wymiany i rozdziału określonych dóbr w państwie oraz przemysłanego i zorganizowanego nimi rozporządzania mającego na celu pomnażanie ogólnego dobrobytu;
- zagrożenia społeczne – związane są z przypadkami odnoszącymi się do niebezpieczeństwa utraty zdrowia lub życia, tożsamości narodowej tudzież etnicznej określonych społeczności, oraz problemów bezpieczeństwa socjalnego i publicznego;
- zagrożenia ekologiczne – odnosi się do negatywnych skutków degradacji środowiska naturalnego, które stanowi środowiska życia człowieka i całego narodu;
- terroryzm – dotyczy działań nieregularnych jako sprawdzonej formy działań o charakterze konfrontacyjnym pomiędzy stronami, z których jedna stanowi struktury państwa.

Natomiast z pośród głównych czynników stanowiących zagrożenie dla wymienionych dziedzin bezpieczeństwa narodowego (państwa) należy wymienić:

- brak stabilizacji systemu politycznego państwa;
- źle zorganizowana armia oraz instytucje odpowiedzialne za obronę cywilną, bezpieczeństwo wewnętrzne kraju oraz ochronę zdrowia obywateli;
- wadliwie funkcjonujące mechanizmy gospodarcze i społeczne;
- nieprzestrzeżenie podstawowych praw człowieka;
- konflikty społeczne;
- klęski żywiołowe;
- nadmierne zniszczenia w środowisku przyrodniczym i katastrofy ekologiczne;
- bezprawne migracje;

- przestępczość zorganizowaną;
- terroryzm<sup>24</sup>.

### **Podsumowanie**

Na podstawie powyższych analiz z zakresu terminologii bezpieczeństwa, należy przyjąć, iż kategorie „bezpieczeństwo narodowe” i „bezpieczeństwo państwa” należy traktować jako synonimy. Pojęcia te stanowią podstawowe terminy dla obszaru polityki bezpieczeństwa.

### **Summary**

*In the literature concerned with political science and national security, there are less or more synonymous terms defining theoretical basis of the state security. They have been discussed in the article. The author begins with the more general basis and ends by introducing issues connected with the subject area of the national security. The basic problems involved have been also discussed. There have been characterized, among other things, terms like: the typology of security, the structure of the national security, the protection agents of the external and internal national security. The main threats to the national security have been also presented.*

---

<sup>24</sup> J. Zając, *dz. cyt.*, s. 22.

# PROSOPON

## NR 2/2011

[s. 175-180]

---

Rafał Grupa

### Biografistyka jako źródło poznania współczesnej Europy

#### Biographical writings as a source for understanding contemporary Europe

**Keywords:** *literature, biography, history, historical writing*

Biografistyka to dziedzina wiedzy z pogranicza historii i literatury. Sam termin „biografistyka” wywodzi się z greki i oznacza opisywanie życia („bios” - życie, „grapho” - piszę)<sup>1</sup>. Dziedzina biografistyki obejmuje zatem biografie znanych ludzi, którzy swój wkład w historię lub inne dziedziny. W kontekście poznania współczesnej Europy rozpatrywane są głównie biografie polityków i działaczy społecznych, którzy angażowali się w sprawy ważne dla społeczeństw europejskich.

Termin **biografistyka** pojmuje dosyć szeroko „obejmując nim całą tę gałąź piśmiennictwa, a więc zarówno różnego rodzaju wydawnictwa słownikowo-encyklopedyczne ludzi nieżyjących, bądź żyjących (od słowników biograficznych wielu specjalności zawodowych, słowników regionalnych, informatorów typu „Czy wiesz kto to jest?”, aż po Polski słownik biograficzny), jak też monografie biograficzne (biografie *sensu stricto*) przedstawiające jedną lub więcej osób (biografie zbiorowe czy grupowe)”<sup>2</sup>. Wszystkie te rodzaje piśmiennictwa biograficz-

---

<sup>1</sup> T. Łepkowski, *Biografistyka: żywotność, tradycjonalizm, nowoczesność*, in: *Kwartalnik Historyczny* z. 1. Warszawa 1973, s. 12.

<sup>2</sup> W. Bienkowski, *Biografistyka w badaniach nad książką*, in: *Książka polska w okresie zaborów*, Kraków 1991: Universitas, s. 42.

nego, od monografii biograficznych na biogramach do różnego typu słowników kończąc można wykorzystać jako źródła do poznania współczesnej Europy.

Biografistykę wpisują w zakres swych zainteresowań różne dyscypliny nauki, w tym przede wszystkim:

- socjologia,
- pedagogika,
- psychologia,
- historia.

Biografistyka najbliżej jest związana z historią, gdyż stanowi ona najstarszy rodzaj historycznego pisarstwa<sup>3</sup>. Była jednak w historiografii różnie postrzegana, głównie ze względu na zainteresowanie życiem konkretnych jednostek. Duża część badaczy historii zwracała uwagę na olbrzymią rolę biografistyki, także dla zrozumienia całej humanistyki. Z kolei inni badacze negowali znaczenie biografistyki wykorzystywanej do badań historycznych, tym samym przedkładając badania nad społeczeństwem oraz grupami ludzkimi nad badaniami prowadzonymi nad losami pojedynczych osób, nawet tych wybitnych<sup>4</sup>.

Śledzenie przebiegu ludzkiego życia, podobnie jak każde inne badanie naukowe, wymaga opracowania odpowiednich metod oraz źródeł. Biografistyka to nauka precyzyjna, zatem wszystkie źródła powinny być potwierdzone i dokładnie zbadane pod kątem zgodności z faktami i autentycznością. Metoda biograficzna, która kojarzona jest z tego rodzaju badaniami, rozumiana może być zarówno jako pewien sposób konstruowania różnych typów i odmian biografii, a także jako analiza posiadanych, czyli już zastanych biografii. Z punktu widzenia poznawania historii współczesnej Europy można wykorzystać głównie dostępne, czyli już zastane biografie osób związanych z powstawaniem i tworzeniem współczesnej Europy i Unii Europejskiej.

Przyjmując, że tworzenie biografii konkretnych osób na podstawie posiadanych już odpowiednich źródeł uznamy w swym postępowaniu za pierwszy wariant przyjętej tu metody biograficznej, wtedy drugim wariantem metody biograficznej będzie analiza zastanych już biografii<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> W. Zajewski, *Biografistyka jako gatunek twórczości historiograficznej*. *Czasy Nowożytne* t. 8, Warszawa 2000, s. 7-18.

<sup>4</sup> E. Rostworowski, *Biografistyka dziejów najnowszych*, in: *Dzieje Najnowsze* nr 3, Warszawa 1973, s. 153-156.

<sup>5</sup> A. Gruca, *Metoda biograficzna w badaniach nad historią książki na przykładzie okresu zaborów*, in: *Bibliologia*, Warszawa 2007: Wydaw. SBP, s. 55.



Kolejną, osobną kwestią podejmowaną w związku z prowadzonymi przez badaczy historii pracami biograficznymi, jest problem źródeł historycznych, na których mogły być oparte tworzone biografie.

Bieńkowski, jeden z najwybitniejszych polskich biografów, uważał zachowanie wiarygodnych źródeł za jedno z najważniejszych, jak nie najważniejsze zagadnienie podejmowane w rozważaniach metodologicznych na temat biografistyki. Według Bieńkowskiego tylko zachowanie tego typu źródeł o charakterze dokumentów osobistych czy autobiograficznych (by posłużyć się tu terminologią zaczerpniętą z dziedziny socjologii czy psychologii społecznej), umożliwiających odkrywanie tych sfer świadomości oraz postaw osób, które stały się przedmiotem badania, a pozostających w harmonijnej symbiozie z umiejętnościami, wrażliwością i taktem badacza, stanowi pełną możliwość, a nawet gwarancję sukcesu badawczego<sup>6</sup>.

Wiesław Bieńkowski w swych opracowaniach podkreślał często w związku z problematyką źródeł wykorzystywanych w biografistyce bardzo dużą rolę archiwów osobistych. W badaniach biograficznych mogą one być źródłem zarówno do studiów nad życiem oraz działalnością samych ich wytwórców, jak również ludzi ich współczesnych<sup>7</sup>.

Z punktu widzenia biografów osób związanych z tworzeniem współczesnej Europy archiwa osobiste mają również bardzo duże znaczenie. Zapiski, korespondencja, zdjęcia, czy też wspomnienia najbliższych mogą dużo powiedzieć o danej osobie. W przypadku polityków i działaczy związanych z europejskimi rządami i organizacjami społecznymi takie źródła mogą z pewnością dużo powiedzieć na temat motywów ich działania, ich zainteresowań i kontaktów. Są one bezcenne dla poznania współczesnej Europy.

Bieńkowski podkreślał w swych pracach również ogromne znaczenie różnego rodzaju materiałów i źródeł, gromadzonych przez duże redakcje narodowych słowników biograficznych. Autor ten zwracał w swych pracach i artykułach szczególną uwagę na ogromną wartość materiałów, które przechowywane były np. w redakcji dawnego „Polskiego słownika biograficznego”. Według niego źródła te kompletowane były od samego początku prowadzenia prac nad tym słownikiem, czyli od lat trzydziestych XX wieku. Według niego teki materiałów

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 55-56.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 56.

Polskiego słownika biograficznego (PSB) zawierają wycinki prasowe, nekrologi, autobiografie, korespondencję, wspomnienia, oraz fotografie. Bardzo ważne jest to, że były to materiały źródłowe dotyczące zarówno osób i grup, których życiorysy zostały już wcześniej wydrukowane, jak też tych ludzi, których biografie miały ukazać się dopiero później w słowniku czy też w suplementach do niego<sup>8</sup>.

Obecnie na rynku dostępnych jest wiele słowników czy encyklopedii zawierających biografie znanych i ważnych postaci. W kontekście poznania współczesnej Europy warto jednak sięgnąć po biografie konkretnych osób, najlepiej przywódców największych krajów, jak też ich doradców. Do takich osób należą z pewnością Józef Stalin oraz Adolf Hitler, którzy mieli swój niezbyt chlubny wkład w najnowszą historię Europy. Biografie tych dyktatorów mogą pomóc zrozumieć przyczyny trudnych wydarzeń, które miały miejsce w pierwszej połowie XX wieku.

Rozpatrując powstawanie Europy należy analizować z tą samą dokładnością zarówno okres podboju, jak też kolonizacji oraz jej skutków, zarówno tych pozytywnych jak też negatywnych. Biografie powinny być pisane językiem klarownym oraz zrozumiałym, zaś ich autorzy powinni unikać zbyt wielu dygresji naukowych.

Zaletą źródeł biograficznych jest z pewnością te, że ich autorzy często wplatają w sam tekst dużą ilość cytatów pochodzących ze źródeł narracyjnych oraz normatywnych. Takie postępowanie świadczy o ich wielkiej erudycji, co jest z pewnością cechą niezbędną przy pracy biografą.

Tworzenie biografii wymaga wykorzystania bardzo dużej liczby różnych źródeł. Potwierdzają to zwykle wykazy bibliografii znajdujące się na końcu każdej pracy poświęconej biografii konkretnej osoby.

Niewątpliwie plusem pozycji biograficznych są też wszelkie mapy, wykresy, tabele, oraz tablice genealogiczne, które umieszczane są w odpowiednich partiach tekstu jako dodatkowe wyjaśnienie. Ułatwiają one czytelnikom zrozumienie omawianego problemu oraz pozwalają odbiorcy śledzić tok myślowy autora.

Ciekawą pozycją biograficzną jest książka autorstwa R. Bartletta pt. „Tworzenie Europy: podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950-1350”. Żaden miesz-

---

<sup>8</sup> W. Bieńkowski, *Zespoły archiwalne pochodzenia prywatnego jako źródło do badań bibliologicznych i biografii ludzi książki (na przykładzie archiwum osobistego Klemensa Bąkowskiego)*, in: *Z historycznych i metodologicznych problemów badań księgoznawczych i bibliotekoznawczych*, Kraków 1985: Wydaw. UJ, s. 56.

kaniec Zjednoczonej Europy nie powinien przejść obojętnie obok tej książki, gdyż porusza ona ważną kwestię powstania idei europejskiej, która ogarnęła ogromne obszary od Morza Śródziemnego do Morza Bałtyckiego. Jak czytamy w krótkim opisie książki na tylnej okładce „Tworzenie Europy to – jak zgodnie ocenili wszyscy recenzenci- dzieło wybitne i ze wszech miar warte polecenia”<sup>9</sup>.

Wspomniana pozycja może być punktem wyjścia do poznania współczesnej Europy. Dotyczy ona dosyć odległej historii, ale biografie osób przedstawionych w tej książce mogą być bardzo ciekawym wyznacznikiem motywów działania wielu współczesnych przywódców europejskich.

W celu poznania współczesnej Europy warto sięgnąć po biografie współczesnych polityków. Jedną z nich jest książka autorstwa Johna Blundella pt. „Margaret Thatcher. Portret Żelaznej Damy”. Jest to niezwykle rzeczowa biografia, która opisuje życie premier Margaret Thatcher. Przedstawia zarówno jej osiągnięcia na stanowisku premiera Wielkiej Brytanii, jak też późniejsze lata dostarczając dosyć zwięzłego portretu Żelaznej Damy. Autor ukazując kontrast pomiędzy zapaścią społeczną Wielkiej Brytanii na krótko przed objęciem stanowiska premiera przez panią Thatcher a gospodarczym rozkwitem oraz przyływem ogromnej narodowej wiary w siebie Brytyjczyków, które dominowały w tym kraju pod koniec ponad jedenastoletniego premierowania Żelaznej Damy. John Blundell bardzo przekonująco objaśnił, dlaczego Margaret Thatcher była aż tak wybitnym liderem światowym oraz inspiracją dla innych pań przewodzących państwami. Pozycja ta mówi też dużo o procesie tworzenia współczesnej Europy.

Należy zaznaczyć, że biografistyka historyczna i heraldyka rozwijały się na marginesie historiografii. Osoby zainteresowane historią współczesnej Europy chętnie sięgają po biografie osób mających większy wkład w jej tworzenie. Dzięki wnikliwej analizie biografii postaci mających swój udział w budowaniu podstaw wspólnot europejskich (np. ojcowie założyciele Unii Europejskiej – Rober Schuman, Jean Monnet, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi, Paul-Henri Spaak, Altiero Spinelli) można zrozumieć kształt i kierunek dążenia współczesnej Europy.

---

<sup>9</sup> R. Bartlett, *Tworzenie Europy: podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950-1350*, Poznań (2003): Poznańskie Tow. Przyjaciół Nauk, s. 12.

### Summary

*This article presents biographical writings as the oldest type of historical writing and draws attention to its enormous role in understanding the entire humanities. It shows the unmistakable influence of this doctrine as a source of news for understanding contemporary Europe as well as distant history and biographies of various persons who may become role models for many contemporary European leaders.*

**Michał Sekrecki**

***Dydaktyka szkoły wyższej. Wybrane problemy*, red. Ulrich Schrade, Warszawa 2010, 112 s.**

Książka pt. *Dydaktyka Szkoły Wyższej. Wybrane Problemy*, praca zbiorowa pod redakcją Ulricha Schradego, przedstawia spojrzenie na obecny stan szkolnictwa wyższego oraz ideologie, którymi się ono kieruje, a także udziela rad odnośnie sposobów nauczania, oceniania i prowadzenia zajęć. Została ona podzielona na trzy części związane z różnymi aspektami nauczania. Pierwsza z nich dotyczy pedagogiki w rozumieniu ogólnym, nie tylko w odniesieniu do szkół wyższych. Druga zajmuje się dydaktyką szkoły wyższej, natomiast trzecia – psychologią w nauczaniu. Na początek przedstawię poglądy autorów prezentowane w książce.

Autor pierwszej części Bogusław Wolniewicz rozpoczyna pierwszy rozdział od zaprezentowania samej idei szkoły wyższej. Na początek definiuje pojęcie nauczania i szkoły, a następnie pokazuje różnice między sposobem nauczania w szkołach niższych (podstawowych, gimnazjalnych i średnich), a sposobem nauczania w szkołach wyższych. Zwraca uwagę, że w szkołach niższych poziom nauczania zrównuje się do poziomu uczniów przeciętnych, jednocześnie skupiając największą uwagę na wsparciu uczniów najsłabszych. W szkole wyższej to światowy poziom nauki wyznacza, a przynajmniej powinien wyznaczać, poziom nauczania i to właśnie stanowi o elitarności szkół wyższych. Zdaniem autora, szkoły wyższe powinny skupiać się na najlepszych studentach, którzy są w stanie poradzić sobie z przyswojeniem wiedzy.

Wolniewicz ostro krytykuje dzisiejsze podejście do szkoły forsowane przez pedologów, których nazywa „specjalistami” od wychowania. Uważa, że tworzenie „szkoły przyjaznej”, wyrównywanie szans czy ukierunkowanie nie na wyniki, a na wysiłki uczniów prowadzi do stopniowego coraz większego obniżania poziomu nauczania. Krytyce poddane są nowe reformy, choć jak zaznacza autor, owe „równanie w dół” rozpoczęło się już w latach 60. XX w. pod wpływem teorii Johna Dewey’a. Wolniewicz wskazuje, że szkoła niższa jest w swoim nauczaniu opiekuńcza, co przejawia się we wspomnianym wcześniej skupianiu uwagi na najsłabszych, zaniedbując niejako tych powyżej przeciętnej. W szkole wyższej, aby prawdziwie wyższą pozostała, należy skupić się właśnie na tych najlepszych.

Tutaj przekazywana powinna być najświeższa wiedza na światowym poziomie, a jej przyswojenie powinno być warunkiem pozostania na studiach. Szkoła wyższa angażująca się w równanie szans jest tylko i wyłącznie szkołą niższą.

W warstwie przewodniej społeczeństwa wyróżnia Wolniewicz dwie grupy: inteligencję i działaczy. Wskazuje, że na inteligencję składają się osoby, które ukończyły szkoły wyższe i to one zwykle (choć nie zawsze) stanowią trzon późniejszej kadry kierowniczej. Uczelnia wyższa powinna przekazywać nie tylko wiedzę czysto naukową, ale również uczyć odpowiednich postaw i zachowania, kultury osobistej. Szkoły wyższe powinny zapobiegać obniżaniu się poziomu kultury w społeczeństwie, który można dziś zaobserwować. Autor dzieli inteligencję na trzy podgrupy w zależności od rodzaju odebranego wykształcenia. Pierwszą jest inteligencja nauczycielska zajmująca się świadomością społeczną, drugą – inteligencja techniczna lub inaczej techniczno-medyczna skupiająca się na przyrodzie, natomiast trzecią stanowi inteligencja administratorska, której obiektem zainteresowań są stosunki międzyludzkie, a w szczególności stosunek między obywatelem a władzą.

Autor zaznacza, że działacz, czyli osoba aktywna społecznie nie potrzebuje do swoich działań szczególnego wykształcenia, a jedynie odpowiedniego temperamentu. Jednakże jednocześnie wskazuje, że osoba będąca ze względu na wykształcenie inteligencją może być jednocześnie działaczem. Aktywność działaczy w świecie demokracji przejawia się często w strajkach, manifestacjach itp. działaniach, co zdaniem autora prowadzi do anarchizacji życia społecznego.

Drugi rozdział autorstwa B. Wolniewicza poświęcony został rozłamowi w pedagogice na pedagogikę aksjocentryczną i pajdocentryczną. Pierwszą z nich sugestywnie nazywa prawoskrętną, natomiast drugą – lewoskrętną. Jak pisze autor, celem pedagogiki prawoskrętnej jest wprowadzenie wychowanka w kulturę, natomiast lewoskrętnej – samorealizacja. Autor uważa pajdocentryzm za „część wielkiej utopii społecznej”, natomiast aksjocentryzm kieruje się niewiarą we wszelkie utopie i przekonaniem, że szkoła ma tylko uczyć, nie bawić. W swojej krytyce pajdocentryzmu, który stał się w dzisiejszych czasach dominujący w pedagogice autor podważa sens istnienia instytucji takich jak Rzecznik Praw Dziecka. Uważa pajdocentryzm za ideologię pseudonaukową i doktrynerską. Z kolei podstawy aksjocentryzmu autor odnajduje w chrześcijańskiej organiczności, wskazując na jego długoletnią tradycję, w przeciwieństwie do pajdocentryzmu,

który jest nowy i zdaniem autora jedynie sezonowy. Wolniewicz wskazuje, że główną cechą pedagogiki prawoskrętnej jest „ufność w to, co organiczne i nieufność wobec nowinkarstwa”.

Zwolenników teorii pajdocentrycznych nazywa Wolniewicz Formacją B, natomiast zwolenników aksjocentryzmu – Formacją A. Wskazuje dążenie Formacji B do rozbicia Formacji A na rzecz normotypu określanego jako „humanistyczny”. Wskazuje tutaj na zestawianie realnego normotypu chrześcijańskiego z idealnym normotypem humanistycznym porównując dawniejsze zestawianie realnego kapitalizmu z ideałami komunistycznym. Autor krytykuje traktowanie wszystkich na równi, nawet bandytów, przy jednoczesnym potępianiu „rasistów” i „ksenofobów”.

Wolniewicz, jak sam podkreśla, patrzy z punktu widzenia Formacji A, zatem odnosi się do Formacji B w sposób nacechowany negatywnie. Potępia cechujący Formację B „hiperdemokratyzm” polegający, jego zdaniem, na całkowitym wyzbyciu się autorytetów w każdej dziedzinie, na zrównywaniu rodzica z dzieckiem, ucznia z nauczycielem. Zdaniem autora, wszystko ma swoje granice i tak jak w każdej dziedzinie w pewnym momencie pojawia się punkt nasycenia, którego nie należy na siłę próbować przekraczać.

W dalszej części Wolniewicz krytykuje dzisiejszą demokrację liberalną, która w wielu względach jest sprzeczna z ideą demokracji. Pisze o tym, że dzisiejsza wolność słowa i poglądów istnieje tylko wtedy, gdy poglądy te są słuszne. W innym wypadku grożą represje karne. Nie można zatem negocjować poglądów uznanych za słuszne. Autor wskazuje, że zgodnie z definicją demokracji każdy pogląd może być zanegowany pod warunkiem, że negocjowanie to jest kulturalne i nie jest gołosłowne. Wskazuje, że zgodnie z doktryną lewoskrętną to nie poglądy dostosowuje się do realiów, a realia do poglądów. Porównuje takie działanie nawet do stalinizmu. Podsumowując dzisiejszą demokrację Wolniewicz wskazuje, że jest ona niejako odwrotnością definicji demokracji.

Przechodząc dalej autor skupia się na wychowawczej roli szkoły. Wskazuje, że dzisiejsza szkoła utraciła tę funkcję za sprawą pedologów. Jako początek tego, jak to określa, kryzysu wskazuje hasła głoszone przez Dewey’a, a następnie powstanie psychologii humanistycznej. Krytykuje idee szkoły przyjaznej oraz samorealizacji, nie zgadza się, a nawet potępia określenia takie jak „toksyczni rodzice” czy też „czarna pedagogika”. Autor krytykuje również takie poglądy jak akceptacja współżycia seksualnego dzieci czy też przytoczony w tekście pogląd H. Schoen-

becka. Jako winnych sytuacji w szkolnictwie wskazuje nie nauczycieli, a pedeutologów, którzy przedstawiają teorie nie mające poparcia w ich doświadczeniu w nauczaniu, czy też raczej wynikające z braku tego doświadczenia.

Wolniewicz jako jeden z dwóch głównych filarów szkoły wskazuje dyscyplinę. Argumentuje, że musi ona być sztywna, wyraźna i nieugięta niczym mur. Polecenia mają być wykonywane bezdyskusyjnie i bezwarunkowo. Przywrócenie ładu w szkolnictwie upatruje nie w nauczycielach, a w dyscyplinie i programie nauczania. Twierdzi, że to one są podstawą, a wszelkie nowinki to tylko wymysły mędrków i hochsztaplerów, gdyż to, co miało zostać odkryte w pedagogice, odkryte już zostało.

W dalszej części autor ponownie, tym razem bardziej szczegółowo, skupia się na autorytecie i władzy nauczyciela. Mówi o tym, że nauczyciel powinien posiadać autorytet instytucjonalny i to on stanowi władzę w klasie. Twierdzi, że nauczyciel jest nieomylny przed uczniem i ma zawsze rację, a jego ewentualne błędy powinny być rozpatrywane przez przełożonych i rodziców. W związku z odbudową władzy nauczyciela autor potępia działania psychologów i pedagogów szkolnych, istnienie karty praw ucznia, rzecznika praw ucznia oraz zewnętrznych komisji maturalnych. Przedstawia je jako źródło władzy pedologów kosztem władzy nauczyciela. Podobną rolę względem władzy rodzicielskiej ma spełniać rzecznik praw dziecka.

Jako rozwiązanie problemów w szkolnictwie autor podaje silną, twardą dyscyplinę. Mówi o konieczności wprowadzenia sankcji za każdy wybryk. Kary miałyby dotyczyć nawet najdrobniejszych wybryków i pociągać za sobą surowe konsekwencje włącznie z wyrzuceniem ze szkoły, a nawet skierowaniem do zakładu poprawczego. Jednak owa naprawa szkolnictwa możliwa jest, jak pisze Wolniewicz, tylko przy czynnym udziale nauczycieli i poparciu rządu oraz społeczeństwa.

Druga część książki dotyczy dydaktyki szkoły wyższej. Jej autorem jest Ulrich Schrade. W pierwszym rozdziale skupia się na przedstawieniu pedagogiki jako wiedzy o wychowaniu. Na początek przedstawia pedagogikę jako pewną wiedzę, a nie naukę. Jest ona pewnym systemem teorii opartym na badaniach z innych dziedzin, a przede wszystkim na doświadczeniu i praktyce pedagogicznej. Podkreśla, że pominięcie dwóch ostatnich czynników wywołuje zgubne skutki, co widać w dzisiejszych koncepcjach pedagogicznych. Ponieważ pedagogika



dzieli się na dydaktykę – kształtującą dyspozycje instrumentalne osobowości – i wychowanie – zajmujące się dyspozycjami kierunkowymi człowieka (czyli jego poglądami i postawami) – autor zadaje sobie pytanie czy w kontekście szkoły wyższej mówimy o pedagogice szkoły wyższej czy już tylko dydaktyce szkoły wyższej. Uważa, że studentów jako osoby dorosłe nie można już wychowywać, a co najwyżej tresować, choć próby wychowywania poprzez wprowadzanie specjalnych zajęć były i są. Jednocześnie stwierdza, że wychowanie jest nierozłączne z nauczaniem, jest jego efektem ubocznym wynikającym z treści i poziomu nauczania oraz wymagań dyscypliny. W związku z tym, dydaktyka jest najskuteczniejszą formą wychowania na studiach wyższych. Szkoła wyższa powinna zdaniem autora dać studentom pewną kulturę i postawę obywatelską, aby było wiadać, że mamy do czynienia z osobą z wyższym wykształceniem. Ponieważ jednak w dzisiejszym szkolnictwie efektywność działań ukierunkowanych na wychowanie jest niska, autor skupia się jedynie na aspektach dydaktycznych. W związku z tym, w dalszej części Schrade przedstawia podział dydaktyki na dydaktykę ogólną, szczegółową i przedmiotową. Rozważa też składowe dydaktyki, jej cele i metody.

W drugim podrozdziale autor przedstawia dwie pedagogiczne koncepcje nauczania, o których wspominał także Wolniewicz w pierwszej części książki. Schrade opisuje podział na pedagogikę aksjocentryczną i pajdocentryczną, prezentuje również główne założenia obu podejść. Przedstawia argumenty aksjocentryków przeciwko pajdocentryzmowi oraz kontrargumenty pajdocentryków. Zdaniem aksjocentryków pajdocentryzm kształci ludzi niedouczonej, ale wygadanych i pewnych siebie, według pajdocentryków, aksjocentryzm kształci ludzi niesamodzielnych i mało twórczych.

Trzeci podrozdział poświęcony został rozróżnieniu między szkołą wyższą i niższą. Szkoły niższe przedstawione zostały jako obowiązkowe, ogólnokształcące i egalitarne. Zdaniem autora traktują ucznia przedmiotowo, choć coraz częściej mówi się o podmiotowości ucznia. Jednakże Schrade uważa, że podmiotowość jest dopiero kształtowana przez dom i szkołę.

Szkoły wyższe zostały przedstawione jako dobrowolne, specjalistyczne i elitarne. Podobnie jak u Wolniewicza, zdaniem autora powinna działać tu zasada, że jeśli sobie nie radzisz, to odpadasz. Szkoła wyższa traktuje zarówno nauczyciela jak i ucznia podmiotowo. Nauczyciel powinien opierać swoje nauczanie również na własnym doświadczeniu i badaniach, natomiast student mieć możliwość

wyboru części zajęć. Nauczyciel ma za zadanie tylko ukierunkowywać studenta, który zaś sam odpowiada za swoje wyniki.

Schrade wskazuje na wzrost zjawiska masowego szkolnictwa wyższego. Jego przyczynę upatruje w ideologii pajdocentrycznej, nie zaś w realnej potrzebie gospodarczo-społecznej. Jako skutek tego, że wyższe wykształcenie staje się w pewnym sensie obowiązkowe z powodu presji społecznej, autor ukazuje istotny spadek jakości studiów i w efekcie zacieranie się różnic pomiędzy szkołą wyższą i niższą. Autor dzieli studia wyższe na zawodowe – kształcące fachowców, przygotowujące do zawodów akademickich – i uniwersyteckie – kształcące indywidualności twórcze. W dobie masowego szkolnictwa wyższego studiami uniwersyteckimi stają się studia doktoranckie.

Drugi rozdział Schrade poświęca celom i zasadom nauczania w szkole wyższej. Na początku wymienia cztery zasadnicze cele kształcenia: poznawczy, operacyjny, kształcący i wychowawczy. Zauważa, że pierwszy z nich determinuje w znacznym stopniu pozostałe, zatem skupia się na koncepcjach wyznaczania celów poznawczych.

W dalszej części przedstawione zostały regulacje prawne dotyczące szkolnictwa wyższego, jak również cele ogólne w nich sformułowane. Autor zauważa, że nie zdefiniowano czemu ma służyć masowe szkolnictwo wyższe. Następnie przechodzi do celów kierunkowych. Wskazuje na dużą autonomię szkół wyższych ograniczoną jedynie tzw. minimami programowymi. Zwraca uwagę na pominięcie przedmiotów ogólnokształcących i kształcenia obywatelskiego. Zauważa, że owe standardy mimo protestów i kontrowersji zostały wprowadzone (tekst był pisany przed wprowadzeniem zmian w prawie o szkolnictwie wyższym w marcu 2011 r.). Podkreśla brak jasnych określeń i ciągle wprowadzanie zmian w *prawie o szkolnictwie wyższym*.

Kolejnym aspektem, który Schrade opisuje jest ustalanie operacyjnych celów kształcenia. Zostało one przedstawione w sposób jasny, zwięzły i, co ważne, poparte przykładem. Więcej uwagi autor poświęca zasadom kształcenia. Przedstawia zasadę stopniowania trudności, pogłębowości, systemowości, łączenia teorii z praktyką i odwrotnie oraz zasadę trwałości. Wszystkie te zasady zostały zwięzłe i przystępnie opisane oraz przedstawiono ich zalety i wady.

Koniec drugiego rozdziału Schrade poświęcił na wskazówki prowadzenia zajęć. Opisał zasady dobrego wykładania, posługiwania się multimediami. Wskazał

na rolę improwizacji w wykładzie, która jest potrzebna, ale nie może być dominująca. Opisał jak działa skupienie uwagi studenta, kiedy zrobić przerwę i jak zachęcić do zaangażowania studentów w treść wykładu. Prof. Schrade przestrzega przed zbytnim przeladowaniem materiału informacjami, jak również wskazuje jak skupić uwagę studenta na najważniejszych тезach. Opisuje środki i sposoby ekspresji pozwalające zaciekawić, a nie zanudzić studenta. Daje dobre rady dotyczące między innymi tempa mówienia, języka czy sposobu prowadzenia zajęć.

Trzeci rozdział Schrade poświęcił formom prowadzenia zajęć. Zajęcia akademickie podzielił na niższe, czyli te, w których wyniki się kontroluje (poprzez kolokwia, egzaminy) i wyższe, czyli te, w których wyniki się prezentuje (na seminariach, odczytach, referatach). Do niższych form kształcenia zalicza: wykład konwencjonalny (kursowy i monograficzny), wykład niekonwencjonalny (konwersatoryjny i problemowy), ćwiczenia, laboratorium, warsztaty, projekty, konsultacje, praktyki. Każdą z form opisuje oraz przedstawia swoje zdanie na jej temat. Na koniec skupia się na ogólnej, dotyczącej wszystkich niższych form kształcenia, kontroli wyników i metodologii ich oceniania. Następnie przechodzi do podobnego opisu wyższych form kształcenia, do których zalicza: seminaria, publikacje i wystąpienia zewnętrzne.

Ostatni rozdział poświęcony został blaskom i cieniem kariery akademickiej. Autor opisuje ciągły konflikt między pracą dydaktyczną i badawczo-naukową. Przedstawia wieczny brak czasu i związane z nim zaniedbywanie obowiązków badawczych, dydaktycznych czy też rodzinnych. Podkreśla jednak, że w ocenie pracownika naukowo-dydaktycznego na pierwszym miejscu stawiane są osiągnięcia badawcze i publikacje, dopiero zaś później praca dydaktyczna, co często prowadzi do obniżenia standardów nauczania.

Autorka trzeciej części książki, Ewa Stanisławiak, pisze o psychologii nauczania. W pierwszym rozdziale skupia się na rozwoju człowieka, zwłaszcza w okresie studiów. Podkreśla duży potencjał intelektualny jednostki, ale również zwraca uwagę na jej indywidualizm wynikający z różnic w doświadczeniu między jednostkami, jak również różnic tempa bicia biologicznego i społecznego zegara. W dalszej części możemy przeczytać o rozwijaniu kreatywności wśród studentów poprzez odchodzenie od czysto logicznego myślenia dedukcyjnego, które jest typowe dla studentów, ale nie przez każdego wykorzystywane. Autorka wskazuje, że w okresie między 18. a 25. rokiem życia człowiek przechodzi przez proces kształtowania swojej tożsamości, rozpoznawania swoich potrzeb i możliwości.

W okresie tym, który coraz bardziej się wydłuża, często młody człowiek odwleka usamodzielnienie się lub stale wyprowadza się i wraca do domu rodzinnego. Autorka wskazuje, że jest to wynikiem tego, że młodzi nie potrafią, bądź nie chcą, podejmować zobowiązań charakterystycznych dla dorosłości. W dalszej części znajdziemy wyjaśnienie, jakie są to zobowiązania (podjęcie pracy, założenie rodziny, etc.) oraz jakie niebezpieczeństwa wynikają z przeciążenia zadaniami dorosłych i koniecznością podejmowania trudnych życiowych decyzji. Podkreślona jest rola wyrobienia prawidłowych nawyków zdrowotnych w celu uniknięcia przykrych konsekwencji tego przeciążenia. Autorka akcentuje również wagę wspierania rozwoju studentów. Podkreśla, że na okres studiów przypada szczyt możliwości intelektualnych, jednakże, aby sprawnie realizować proces uczenia się należy studentom wskazać jak należy się efektywnie uczyć i motywować ich do działania. Zaznacza rolę dyskusji z wykładowcą, ćwiczenia pamięci i wykorzystywania strategii pamięciowych i metapoznawczych. W tym miejscu podkreślona jest rola wykładowcy w motywowaniu do stosowania tych strategii.

W drugim rozdziale autorka skupia się na motywowaniu studentów do uczenia się. Wspomina o tym, że na motywację wpływa zarówno użyteczność wyniku działania jak i kalkulacja możliwości sukcesu i porażki. Jako ważne typy motywacji wymienione zostają: motywacja poznawcza i motywacja osiągnięć. W dalszej części autorka pisze o roli motywacji wewnętrznej i związanym z nią ukierunkowaniem na cele sprawnościowe. Jako podstawę motywacji wewnętrznej przedstawia autodeterminację. Jednakże jednocześnie wskazuje, że również wykładowca może wpływać na motywację wewnętrzną studenta. Jako kolejny czynnik wpływający na motywację autorka wskazuje wiarę w sukces. Podkreśla jednocześnie rolę atrybucji w ocenie działania własnego i cudzego. Dalej autorka pisze o roli zadowolenia w motywacji i związanym z nim uczuciem lęku powodującym samoutrudnianie sobie działań oraz o walce z tym lękiem i roli wykładowcy w tejże walce.

Trzeci rozdział poświęcony został karom i nagrodom w procesie uczenia. Na wstępie czytelnik zostaje zapoznany z rodzajami kar i nagród oraz sposobem ich stosowania. Przywołane zostają pojęcia asertywności, krytyki i chwalenia. Autorka wyraźnie zaznacza, że lepsze efekty przynoszą nagrody niż kary, gdyż te drugie tylko maskują zachowania, a nie je likwidują. Zaznacza, że karząc powinniśmy krytykować zachowania, a nie osoby. W dalszej części autorka stara się pod-

kreślić szczególne znaczenie stosowania nagród o walorach informacyjnych na wewnętrzną motywację.

Czwarty rozdział zapoznaje czytelnika ze stresem związanym z byciem nauczycielem. W pierwszej części przedstawione są trzy perspektywy bycia nauczycielem (klasyczna, romantyczna i nowoczesna). Następnie opisane są oczekiwania względem nauczycieli, aspekty pracy nauczyciela, a także związany z tym stres i niebezpieczeństwa będące następstwem tego stresu. W dalszej części autorka przedstawia rolę strategii i sposoby radzenia sobie ze stresem.

Pierwsza część książki wzbudziła we mnie wiele kontrowersji. Odnosząc się do stwierdzenia o zgubnym wpływie zrównywania się poziomów wykładowca – student uważam, że pod warunkiem zachowania odpowiedniego dystansu, a więc nie całkowitego zrównania, a raczej znacznego zmniejszenia dystansu, autorytet nauczyciela nie powinien zostać zachwiany. Uważam, że, w szczególności w dzisiejszych czasach, kiedy to środowisko wymaga od nas dużej indywidualności, aksjocentryczna wizja nauczyciela jako nieomylnego mistrza nie zapewni odpowiedniego stosunku studenta do nauczyciela. Wejście w kulturalną, rzeczową dyskusję, pozwolenie na wypowiedzenie przez studenta swojego zdania, swoich poglądów, a następnie skonfrontowanie ich z wiedzą nauczyciela przyniesie lepsze efekty w zastąpieniu błędnych przekonań studentów, wiadomościami przekazywanymi przez nauczyciela. Często takie wysłuchanie studenta skutkuje wzrostem szacunku do nauczyciela. Silne narzucenie swoich poglądów zgodne z pedagogiką aksjocentryczną w wielu przypadkach może prowadzić do buntu i utwierdzaniu się w błędnych przekonaniach „na złość” nauczycielowi.

Uważam, że temat toksycznych rodziców jest zbyt skomplikowany, by można go było generalizować. Tak jak każdy człowiek jest inny, tak i każdy rodzic jest inny. Jednakże zgadzam się z autorem w krytyce takich poglądów jak akceptacja współżycia seksualnego dzieci czy też przytoczony w tekście pogląd H. Schoenbecka. Również muszę się zgodzić, że nie można samych tylko nauczycieli obwiniać o sytuację w szkolnictwie, gdyż wpływ na to mają, moim zdaniem, również rodzice oczekujący, że szkoła wychowa dzieci za nich.

I choć muszę się zgodzić, że dyscyplina jest potrzebna, a nauczyciel powinien być stanowczy, to całkowicie nie zgadzam się z następującym stwierdzeniem:

*[...] żadnych uzasadnień! Bo one są jak klucz, a gdzie jest klucz, tam może są i drzwi. Do muru nie ma klucza; a ów mur to niewzruszony ład i porządek szkolny, któremu każdy musi się w szkole podporządkować – bezwarunkowo i bezdyskusyjnie. Na*

*pytanie wychowanka „ale dlaczego?”, prawidłowa odpowiedź brzmi: „bo ja ci mówię” – i ni słowa więcej.*

Uważam, że brak wyjaśnienia tym bardziej prowadzi do zburzenia dyscypliny. Moim zdaniem, jak również zdaniem psychologów, wyjaśnienie prędzej będzie skutkowało wykonaniem polecenia, niż krótkie „bo tak” prowokujące do buntu.

Autor twierdzi, że naprawa szkoły zależy jedynie od programu i dyscypliny, a nie od nauczycieli. Nie mogę się tu nie zgodzić, że wprowadzenie odpowiedniej dyscypliny podpartej rozsądnym programem jest ważne, jednak bez zaangażowania ze strony nauczycieli nawet to nie pomoże.

Podsumowując część pierwszą uważam, że nie można popadać w skrajności, należy raczej wypracować pewien złoty środek czerpiący najlepsze rozwiązania aksjocentryzmu (np. zachowanie odpowiedniego poziomu dyscypliny w szkole) i pajdocentryzmu (podmiotowe traktowanie ucznia).

Druga część książki stanowi dobry podręcznik zarówno dla początkujących jak i doświadczonych już nauczycieli akademickich. Napisana została przystępnym i zrozumiałym językiem. Przedstawia szczególnie istotne sposoby podejścia do prowadzenia wykładów i daje ogólny wgląd w strukturę różnych form kształcenia akademickiego.

Trzecia część pozwala zrozumieć mechanizmy uczenia się studentów i dzięki temu poprawić swój styl nauczania. Daje dobre rady dotyczące nagradzania i karania studentów, jak również sposobów radzenia sobie ze stresem. Jednym słowem, można ją polecić szczególnie młodym i niedoświadczonym nauczycielom akademickim.

**Maria Januszewska-Warych**

**Isaiah Berlin, *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellowskie w zakresie sztuk pięknych* wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie, red. Henry Hardy, Poznań 2004, 240 s.**

Tytuł książki – *Korzenie romantyzmu* – sprowokował mnie po jej przeczytaniu do odniesienia się do niego nie z przekorą, lecz z przekonaniem, że Isaiahowi Berlinowi chodziło o przedstawienie genezy romantyzmu poprzez frapującą jej analizę głównie po to, aby wskazać, iż z korzeni wyrosła bujna roślina, która nadal nieustannie owocuje. Sam filozof nie krył tej intencji – *...romantyzm* – mówił w swoich wykładach – *jest interesujący nie tylko jako zjawisko należące już do historii. Ogromna liczba zjawisk nam współczesnych – nacjonalizm, egzystencjalizm, podziw dla ludzi wielkich, podziw dla bezosobowych instytucji, demokracja, totalitaryzm, znajduje się pod głębokim wpływem romantyzmu. Romantyzm przenika je wszystkie* (s. 12). Podobne opinie pojawiają się niekiedy w mediach, nie są natomiast formułowane tak kategorycznie.

Stanowisko I. Berlina wyróżnia się na tle powszechnie obowiązujących standardów także poprzez odmienne określenie granic epoki romantyzmu. Historycy myśli, zwłaszcza dziejopisarze kultury, zazwyczaj zaznaczają, że romantyzm to epoka obecna w Europie w okresie obejmującym dziesięciolecie od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do Wiosny Ludów. W odniesieniu do Polski granice te ulegają przesunięciu – początek to lata dwudzieste XIX wieku, a koniec to klęska powstania styczniowego, a więc rok 1865. Wskazane cezury odnoszą się przede wszystkim do wydarzeń politycznych, przy czym początek polskiego romantyzmu przypada na czas po Kongresie Wiedeńskim i ustanowieniu Królestwa Polskiego pod carskim berłem.

I. Berlin, owszem, uwzględnia wielkie wydarzenia polityczne, ale sięga głębiej. Poddając się pewnej fascynacji zjawiskiem romantyzmu, upatruje korzeni tej epoki w ludziach, w ich twórczości, w mglistej na ogół warstwie rodzących się tradycji, obyczajów, dzieł artystycznych, zmian ducha. Zanim zrealizuje się romantyczny przełom, muszą narosnąć jego przesłanki, kielki korzeni, wreszcie one same.

Książka I. Berlina jest publikacją specyficzną. Jest to zbiór wykładów, których język, mimo wszelkich zabiegów porządkujących treści, odbiega od tego, którym autorzy posługują się przygotowując klasyczną książkę. Urok wykładu bierze się ze swobody wypowiedzi, z jej barwy, z rozmaitych wtrąceń, refleksji wprawdzie ubocznych, ale zaskakujących ekspresją. Tak przynajmniej odczytuję wykłady I. Berlina. Henry Hardy włożył wiele wysiłku w przygotowanie ich do druku już po śmierci autora; Berlin zastrzegł się ponoć, iż wykłady te mogą się ukazać, gdy nie będzie go już na tym świecie. Szkoda, bo liczni zapewne pospieraliby się z nim o rozmaite zawarte w książce mocno dyskusyjne ujęcia całej genezy romantyzmu i pierwszych faz rozwoju tego zjawiska.

W wykładach I. Berlina dominuje analiza myśli, opinii, poglądów i zachowań, występujących w kilku miejscach Europy, zwłaszcza we Francji, a przede wszystkim w Niemczech. Przedstawione zostały w kilku dość autonomicznych częściach – o definicji, o krytyce oświecenia, dalej o faktycznych *ojcach romantyzmu*, o romantykach *powściągliwych*, o romantyzmie *nieokiełznanym*, wreszcie o jego trwałych skutkach.

Konfrontowane są tu przekonania właściwe dobie oświecenia, z tymi, które charakteryzują myślicieli romantycznych. Kwestie społecznego tła są także wydobyte, lecz potraktowane jakby drugoplanowo. Niemniej I. Berlin stawiał pytania o społeczne źródła romantyzmu i ujmował je w pewnym sensie klasowo.

Pisał mianowicie, że romantyzm *narodził się w Niemczech i w Niemczech znalazł swoją najprawdziwszą ojczyznę* (s. 194). To jednak tylko przyczynek do całościowego ujmowania zjawiska romantyzmu. Tylko tyle, ale i aż tyle. Aż – ponieważ Niemcy tamtych czasów to obszar rozdrobniony na setki autonomicznych księstw, biskupstw i innych podmiotów lokalnej władzy. Te Niemcy różniły się zasadniczo od dominującej nad nimi silnej, scentralizowanej Francji. Właśnie w tym klimacie poczucia podrzędności swego kraju wyrosli ludzie tworzący romantyczną kulturę życia i romantyczną, wielowarstwową doktrynę. *Kim byli ci ludzie?* – postawił pytanie Berlin – *ludzie, ...którzy do tego stopnia wystawiali wolę, którzy tak bardzo nienawidzili stałej, niezmiennej natury rzeczywistości?* (s. 192). Odpowiedź, której udzielił godna jest obszernego przytoczenia. *Otóż prawda jest taka* – mówił – *że stanowili oni grupę ludzi zadziwiająco mało światowych. Byli biedni, nieśmiali, dużo czytali, ale bardzo źle radzili sobie w towarzystwie. Łatwo im było uczynić afront, życie zmuszało ich do przyjmowania posad prywatnych nauczycieli u wielkich tego świata,*



bezustannie czuli się obrażani i uciskani. Jest więc oczywiste, że w świecie, w którym żyli mieli poczucie ograniczenia i zamknięcia [...], przedstawiciele romantyzmu, o których tu mowa, będący w większości dziećmi duchownych, urzędników służby cywilnej i podobnych ludzi, otrzymali edukację, która sprawiała, że mieli pewne intelektualne i emocjonalne ambicje. Ponieważ jednak w Prusach zbyt wiele posad zajmowali ludzie dobrze urodzeni, a różnice społeczne były zachowywane w sposób jak najbardziej rygorystyczny, nie mogli oni w pełni zaspokoić tych ambicji, w związku z czym stali się sfrustrowani i zaczęli snuć wszelkiego rodzaju fantazje (s. 193). Właśnie sytuacja społeczna przesądziła według Berlina o akcesie niemieckich piewców romantyzmu do frontu kulturalnego buntu, przeradzającego się w trzecią (obok przemysłowej i francuskiej) rewolucję, właściwą czasom przełomu XVIII i XIX wieków. I. Berlin swego zdania o źródłach romantyzmu bronił przed innymi próbami ich określenia. Wyjaśnienie – podkreślał szyderczo – ...że to właśnie ludzie doznający upokorzeń, podekscytowani przez rewolucję francuską i przez ogólny obrót spraw zapoczątkowali ten ruch – wydaje się bardziej rozsądne niż teoria Louisa Hautecoeuera, który jest zdania, że ruch ten bierze początek we Francji, wśród dam, i jest skutkiem zbyt dużego spożycia działającej na nerwy herbaty i kawy, noszenia zbyt ciasnych gorsetów, używania trujących kosmetyków oraz innych środków upiększających szkodzących fizycznemu zdrowiu (s. 193-194).

Aby wzmocnić projekt Berlina w określaniu alternatywnych źródeł romantyzmu, przytoczę jeszcze jedną jego obserwację dotyczącą różnic występujących między francuskimi i niemieckimi myślicielami i liderami życia intelektualnego w charakteryzowanej epoce.

Kim byli ci myśliciele, którzy mieli największy wpływ na Niemcy? Poza Goethem, bogatym przedstawicielem burżuazji ...Lessing, Kant, Herder, Fichte – wszyscy oni byli ludźmi niskiego stanu. Hegel, Schelling, Schiller, Hölderlin pochodzili z niższej warstwy klasy średniej. [...] Jeżeli natomiast przyjrzymy się Francuzom tego okresu [...], to przekonamy się, że wszyscy oni pochodzili z zupełnie innego świata. Monteskiusz był baronem, Condorcet markizem, Mably duchownym [...], Buffon został hrabią, Volney był dobrze urodzony, D'Alembert był synem szlachcica z nieprawego łoża [...]. Jedynie Diderot i Rousseau byli ludźmi z gminu. [...] W konsekwencji ludzie ci mówili innym językiem. Bywali na salonach, błyszczeli [...]. Już samo ich istnienie irytowało, upokarzało i rozwścieczało Niemców. Gdy Herder przyjechał do Paryża [...] nie był w stanie nawiązać kontaktu z żadną z tych osób (s. 71-72). Animozje klasowe przenosiły się na

kontrowersje ideowe. Intelktualiści francuscy w XVIII wieku byli rzecznikami oświecenia, niemieccy – romantyzmu.

I. Berlin wykroczył poza granice półwiecza przypisanego czasom romantyzmu. *Jestem zdania – mówił – że w latach 1760-1830 zaszło coś, co spowodowało transformację* (s. 30). Jego zdaniem nastąpiło przewartościowanie zarówno samych wartości, jak i sposobu podejścia do nich, co w romantyzmie przejawiało się jako *zdolność i gotowość poświęcenia się ideałowi bez względu na to, jaki ten ideał był* (s. 31). Romantycy mieli kwestionować kompromisy, ponieważ uważali kompromis za zdradę ideału noszonego w sobie przez strony kompromisu. Ludzkie ideały – twierdzili – są ze sobą nie do pogodzenia. Jeżeli jednak tak jest – komentował ową postawę I. Berlin – to dążąc do zniszczenia innych sami stajemy się obiektem niszczenia ze strony tych innych *...w efekcie zaistnienia tej pełnej namiętności, fanatycznej, na wpół szalonej doktryny, dochodzimy do uznania konieczności tolerowania innych [...], do uznania faktu, że nie można zapędzić ludzi do jakiegoś stworzonego przez nas dla nich kojca, czy też w szpony jednego jedynego rozwiązania, które nas opętało, bo w końcu albo ludzie ci zbuntują się przeciwko nam, albo to nasze jedyne rozwiązanie ich zniszczy. Tak więc efektem romantyzmu jest liberalizm, tolerancja, przyzwoitość i uznanie niedoskonałości życia; efektem romantyzmu jest pewien stopień wzmożonego racjonalnego samozrozumienia. I jest to bardzo dalekie od intencji romantyków. [...] Wpadli we własne sidła. Zmierając w kierunku jednej rzeczy stworzyli, na szczęście dla nas wszystkich, jej niemal całkowite przeciwieństwo* (s. 214-215). Do tej konkluzji można dołożyć jeszcze dodatkową przesłankę owej przemiany skutków romantycznych doktryn. I. Berlin wskazywał na absolutne oddanie romantyków przyjętej idei, tak jak i absolutny podziw dla objawionych geniuszy czy też inaczej wybijających się ludzi wielkich, za których ideą podążali, nie bacząc na skutki. W tym kontekście uznawał on zarówno faszyzm, jak i komunizm za przejaw takiej niebezpiecznej postawy romantycznej, która nakazywała bezkompromisowo i bezkrytycznie podążać za ideowymi wskazaniem idola, nosiciela „prawdy”, nie bacząc na ich faktyczną wartość. Tragiczny koszt takiego „romantyzmu” musiał budzić refleksje wśród tych, którzy afirmowali nieprzewidywalność ludzkiego działania. Takie refleksje, które pełniąc funkcje oczyszczające, umożliwiały zarazem utrwalenie wielu wartości romantyzmu w obecnym, nowym tysiącleciu.

W recenzji staram się o ujęcie tych wątków wykładu, które zachowują oryginalną świeżość refleksji nad analizowanym zjawiskiem. Pomijam te, które obecne

są w rozległej literaturze poświęconej romantyzmowi. Jak zaznaczał H. Hardy, redaktor *Korzeni romantyzmu*, o romantyzmie napisano dużo więcej prac, aniżeli sam romantyzm z siebie ich wyłonił. Nie jest więc celowe charakteryzowanie, w ślad za autorem wykładów, złożonych zaangażowań ideowych przedstawicieli tego kierunku, postaw filozofów, poetów.

Trzeba może jeszcze wskazać na pewne wątki kontrowersyjne i tak też w wykładach ujmowane, na przykład na to, że w tamtej epoce niektórzy wybitni myśliciele, odżegnujący się od romantyzmu, stali się jego współtwórcami, jak I. Kant ze swoją koncepcją wolności czy W. Goethe ze swoją powieścią *Wilhelm Meister*, która stanowiła opis kształtowania się osobowości człowieka obdarzonego genium, mówiła o tym ...*jak człowiek może wziąć siebie samego we własne ręce, i swobodnym wysiłkiem szlachetnej i niepowstrzymanej woli, uczynić z siebie kogoś* (s. 166). Berlin przypuszczał zresztą, że jest to powieść autobiograficzna...

Wykłady I. Berlina inspirują do przemyśleń, przybliżają i osobowość wielkich przedstawicieli epoki, i te strony ich myśli, które współtworzyły świat romantycznych idei. Do nich należą refleksja nad Kantem, Hamannem, Herderem, Fichtem, Schellingiem i innymi. Berlin jako filozof nie przedstawia czytelnikowi skomplikowanych dywagacji nad złożonymi systemami myśli filozoficznej tych postaci, lecz wydobywa z nich to, co można uznać za esencjonalny aspekt romantycznych zaangażowań.

Owoce romantyzmu? Tak. Jednym z nich jest i ta książka.



**Łukasz Moniuszko**

**Wiesław Mysiek, *Etyka zawodowa*, Olsztyn 2010, 255 s.**

Autor prezentowanej książki jest profesorem filozofii związanym zawodowo z Wyższą Szkołą Informatyki i Ekonomii w Olsztynie. Wcześniej prowadził działalność dydaktyczną m. in. w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Słupsku. W środowisku naukowym znany jest przede wszystkim z prac skupiających się wokół problematyki filozofii społecznej i religioznawstwa. Z połączenia tych obszarów zainteresowania złożyła się wydana nieco wcześniej publikacja „Jan Paweł II wobec kwestii społecznej”.

Prezentowana publikacja składa się z trzech formalnych części wskazanych w podtytule - uwarunkowań, kontekstów i zastosowań etyk zawodowych. Autorski tekst uzupełniają kończące książkę załączniki w postaci niektórych krajowych i międzynarodowych aktów dotyczących bezpośrednio lub pośrednio powinności moralnych przedstawicieli wybranych profesji. Przyjęty punkt wyjścia rozważań Mysiek formułuje we wstępie, w którym przedstawia dwa stanowiska w odniesieniu do etyk zawodowych - zwolenników oraz przeciwników potrzeby ich tworzenia oraz funkcjonowania. Swoją osobę stawia po stronie tych pierwszych, postulując i dowodząc na kolejnych stronach swej publikacji potrzebę funkcjonowania etyk profesjonalnych.

Omawiając uwarunkowania historyczne autor zauważa, że prekursorem współczesnych etyk profesjonalnych jest przysięga Hipokratesa. Podkreśla przy tym, że większość etyk zawodowych zanika wraz upływem danej epoki, z czym można się zgodzić biorąc pod uwagę choćby zapomniany etos kupiecki. Zauważa także, że wiele profesjonalnych systemów etycznych ewoluuje i przenika do życia codziennego, takich jak etyka rycerska, której takie elementy są obecne w wszystkich późniejszych epokach. Istnieją także etosy, które mimo przekształceń były, są i będą obecne w życiu społecznym jak choćby etyka lekarska (współcześnie coraz częściej odnosząca się do personelu medycznego jako całości). Wynika to z faktu, że człowiek zawsze będzie potrzebował pewnych usług, w tym przypadku leczenia. Trudno jednak zgodzić się z doszukiwaniem się przez autora źródeł współczesnej etyki zawodowej dopiero w kulturze europejskiej ostatniego tysiąclecia. Wszak cały ten okres, w zależności od epoki w dużej mierze czerpał z imperatywów moralnych kultury starożytnej, począwszy od czasów Mezopotamii.

Mysłek dokonuje ciekawej charakterystyki średniowiecznych cechów. Wycho-  
dząc z założenia, że były to stowarzyszenia z ukonstytuowanymi zasadami moralnym.  
Autor doszukuje się źródeł ich powstania w starożytnym Egipcie. Podkreśla także  
znaczący wpływ religii na ich powstanie. Zarzut wypierania cechów, wydaje się być  
słusznie skierowany w stronę do kupców, których podstawowym dążeniem miało być  
*wyciągnąć jak najwięcej, dać jak najmniej* (s.17). Jednak autor-  
skie rozwinięcie tej myśli skutkuje stwierdzeniem, że w tym przypadku było to  
działanie moralnie akceptowane i mieści się w ramach moralności kupieckiej,  
jednak jest niedopuszczalne w moralności powszechnej. W. Mysłek słusznie za-  
uważa, że ślady dawnej działalności kupieckiej widoczne są w krajobrazie współ-  
czesnych kultur w formie targów czy nadzwyczaj popularnych wystaw tema-  
tycznych, których pierwowzorem były jarmarki i folwarki.

Zbliżając się do czasów współczesnych, autor wyraża pogląd, że empiryczne  
i rozumne postrzeganie świata, jakie jego zdaniem prezentują Kartezjusz, Locke,  
Hume i Hobbes miały znaczący wpływ na ukształtowanie się kapitalizmu wol-  
nokonkurencyjnego. Stanowisko takie budzi jednak pewne zastrzeżenia. O ile  
myśl trzech ostatnich myślicieli taki wpływ realnie mogło wywrzeć, to Kartezjusz  
nie jest przykładem właściwie dobranym. Interesujące jednak wydaje się być  
twierdzenie, że zasady moralności zawodowej w czasach nowożytnych i współ-  
czesnych zaczęły być potrzebne na rynku pracy jako pochodne sprzeczności mię-  
dzy kapitałem a pracą. Autor zaznacza, że współczesny kryzys gospodarczy  
(a więc kapitalistyczny) może mieć wpływ na światową kulturę moralną.

Dążąc do charakterystyki etosu Polski Ludowej, Mysłek zapewne słusznie za-  
uważa, że myśl postmodernistyczna w krajach zachodu ewoluowała stopniowo,  
pozwalając społeczeństwu na przemyślane przyjęcie pewnych zasad i rozwiązań.  
Dla Polski po 1989 roku, rozwiązania systemowe zostały wprowadzone jedno-  
cześnie, co spowodowało destrukcję wielu zasad moralnych. Konsekwencją tego  
stanu rzeczy jest fakt, że opinia publiczna skupia się przede wszystkim na kryty-  
ce socjalizmu w Polsce. Jako dowód niekompetencji tych opinii autor podaje cza-  
sy powojenne będące okresem szybkiego rozwoju kraju, który w znacznej mierze  
był dziełem zapału klasy pracującej przy jego odbudowie. Autor nie poprzestaje  
tylko na tych analizach, bo przechodząc do następnego okresu stwierdza, że póź-  
niejszy czasy sprzyjały patologiom moralności społecznej, którą wytwarzało sa-  
mo państwo, a właściwie jego ustrój. Można się zgodzić z tym stanowiskiem,

biorąc pod uwagę chociażby czasy zmierzchu socjalizmu w Polsce, w których prestiż społeczny dla pracy był niewielki. Zwolnienie z jednej pracy - często za nadużywanie alkoholu - nie powodowało właściwie żadnych konsekwencji, gdyż po chwili pojawiała się propozycja zatrudnienia w innym zakładzie. Autor podkreśla, że nie broni tego systemu, poddaje jednak dyskretnej krytyce krytykantów polskiego wydania socjalizmu, którymi często są ludzie władzy zapominający, że bezpieczeństwo socjalne w obecnych czasach jest niższe niż za PRLu, a obywatele często muszą wyjeżdżać z kraju, aby zapewnić sobie i swoim rodzinom możliwość egzystencji. Autor uważa, że system PRL zapewniał ludziom pracę a więc dobro dla wielu nieosiągalne w czasach kapitalizmu. Przyznać jednak należy, że nie zaspokajał osobistych aspiracji. Dalsza analiza polskiej rzeczywistości zawodowej doprowadza autora do jeszcze bardziej pesymistycznych wniosków. Podejmując problem reform polskiej demokracji, które miały wyprowadzić kraj z zapaści gospodarczej zauważa, że doprowadziły one do masowego bezrobocia. Przykładem takiego stanu jest dla Mysłka tzw. plan Balcerowicza, który doprowadził do bezrobocia ośmiu milionów osób. Zauważa przy tym, na co wskazują nie tylko wykorzystane w publikacji badania, że plan Balcerowicza zdeprecjonował fachowców, którzy byli motorem przemian ustrojowych, spychając ich na margines społeczny.

Interesujące może wydawać poruszenie w publikacji drażliwego dla wielu etosu „brudnej wspólnoty”. Pod pojęciem tym autor rozumie tworzenie się klik w dostępie do pewnych zawodów np. lekarza. Autor dość odważnie stwierdza, że często przyjęcie osoby na pewne studia (w tym przypadku medyczne) wiąże się z łamaniem prawa wskazując dyskretnie na problem łapownictwa. Problem ten wiąże z instytucjami korporacji, które uważa za twory w większości pozbawione nie tylko kontroli społecznej, ale nawet państwowej. Wspierając swoje wywody niezależnymi badaniami, Mysłek podkreśla negatywne nastawienie społeczne do korporacji. Przyczyną takiej oceny społecznej jest zapewne monopol polegając na niedopuszczaniu do zawodu ludzi „z ulicy”, a więc takich, którzy pomimo ukończenia kierunkowych studiów nie są dopuszczane do wykonywania zawodu z uwagi na brak powiązań i poparcia w danym środowisku. Autor podaje przy tym wiele praktycznych przykładów, z których najlepiej powyższy stan obrazują wszystkie zawody prawnicze, w którym czas oczekiwania na usługę i jej cena zdecydowanie przewyższają ceny Europy Zachodniej. Porównując tę sytuację do analogicznego fachu w Niemczech zauważa on, że w samym tylko Berlinie jest

niemal tyłu adwokatów, co w całej Polsce. Zauważyć należy, że autor nie przekreśla w ten sposób moralności wszystkich korporacji podkreślając, że nie wszystkie mają negatywny oddźwięk społeczny – wszak takie firmy jak Samsung czy Nokia również są korporacjami, lecz zasada ich funkcjonowania opiera się na zupełnie innym systemie, szanowanym przez społeczność światową. Przy tej okazji dokonane zostaje słuszne rozróżnienie pomiędzy etyką zawodową a moralnością, którą autor nazywa etyką firm. O ile pierwsza nie wymaga charakterystyki, o tyle ta druga jest tworzona na indywidualne potrzeby konkretnych przedsiębiorstw, a jej zadaniem jest jedynie uwierzytelnienie swojej uczciwości przed klientami, a więc ma funkcję pokazową.

Racjonalnym zabiegiem autora wydaje się również odwrócenie podejścia do problemu pracy, a więc próba uchwycenia go pośrednio z punktu widzenia bezrobotnych. W. Mysłek uważa, że środowisko bezrobotnych jest traktowane przez pracujących jako potencjalne zagrożenie. Trafnie zauważa, że nie istnieje rzeczywisty głos bezrobotnych reprezentowany przez instytucje lub stowarzyszenia mające realną siłę przebicia. Ukazany zostaje pewien paradoks - istnienie związków zawodowych wielu ludziom naturalnie się kojarzy również z bezrobotnymi, a właściwie zwolnionymi z pracy. Charakteryzując związki zawodowe, autor słusznie dowodzi, że ich istnienie ma na celu obronę czynnie zatrudnionych a nie bezrobotnych. Słusznie nazywa bezrobotnych rezerwową armią, której istnienie oddziałuje na pracujących, a więc zaważa na warunkach pracy np. obniżeniu płacy.

Mysłek posiłkując się wnioskami Brunona Hołysta, jednego z najwybitniejszych polskich kryminologów, słusznie zauważa, że wskaźnik bezrobocia ma znaczący wpływ na poziom przestępczości. Zwraca zatem uwagę także na negatywne aspekty pracy. Podkreśla, że w czasie II wojny światowej była ona narzędziem poniżania ludzi. Jednak zaskakiwać może stanowisko, że stosowanie pracy jako środka karnego za pospolite przekroczenia prawa, jest zakwestionowaniem wartości pracy. Z badań niezaprezentowanych w tej publikacji wynika, że osoby „skazane na pracę” dużo rzadziej wracają do popełniania czynów zabronionych niż takie, które po prostu oczekują w celach na zakończenie kary (Zob. np. Mateusz Korsak „Więźniowie na rynku pracy w Polsce”, artykuł umieszczony na stronie internetowej, [www.bezrobocie.org.pl/files/1bezrobocie.org.pl/biuletyn\\_fise/080929\\_biuletyn\\_nr\\_11\\_wiezniowie.p](http://www.bezrobocie.org.pl/files/1bezrobocie.org.pl/biuletyn_fise/080929_biuletyn_nr_11_wiezniowie.p) oraz w publikacji: Henryk Machel,



„Więzenie jako instytucja karna i resocjalizacyjna”, Gdańsk 2003). Nie na miejscu zatem jest porównanie takiego rodzaju pracy do zajęć więźniów obozów koncentracyjnych w wydaniu III Rzeszy i ZSRR.

Trafnym zabiegiem natomiast wydaje się rozróżnienie w publikacji terminów praca i zawód, które pomimo, że często utożsamiane, to wykazują znaczne różnicami. Charakteryzując pracę autor czerpie przykłady m. in. z przyrody zaliczając do niej polowania czy budowę gniazd. Zawód uważa za aspekt nauczony, nabywany w różnych celach np. prestiżu, którego celem nie musi być podjęcie pracy.

Nie bez znaczenia w sferze moralności zawodowych jest poruszony przez Myślka termin zaufanie, który jest według niego fundamentem etyk zawodowych w swym wielopłaszczyznowym wymiarze. Odnosi się do osób, rzeczy i instytucji. Posługując się przykładem sądów, które mimo reprezentowania przez osobę sędziego lub ławnika, budują poprzez swoje czyny zaufanie do instytucji, którą reprezentują. Jedynym słusznym rodzajem zaufania powinno być zaufanie aksjologiczne, któremu autor przeciwstawia zaufanie proceduralne - szczególnie niepożądane w sferze zawodowej. Kończąc wywody na temat tego zagadnienia, Myśłek przywołuje obecnie panujący tzw. światowy kryzys gospodarczy, którego początek wziął się z braku zaufania w sferze ekonomicznej.

Najciekawsza część publikacji odnosi do charakterystyki problemów wybranych profesji. Część tę otwiera postulat, że *za podstawę prezentacji etyk zawodowych w systemie hierarchicznym (...) na pierwszym miejscu należałoby umieścić etykę zawodową decydująca o obliczu służby zdrowia* (s.113), która odnosi się do najcenniejszego dobra - życia i zdrowia. Na drugim miejscu autor umieszcza problemy aksjologiczne, które umieszcza w ramach zawodów prawniczych gdyż jego zdaniem dla wartościowego życia oprócz jego medycznej ochrony, niezbędne jest bezpieczeństwo prawne.

Sporo miejsca autor poświęca etyce nauczycielskiej, żywiąc przy tym obawy związane z coraz częstszym odchodzeniem młodych ludzi od wyboru misji nauczania. Zgodzić się należy, że stwierdzeniem, że taki stan rzeczy związany jest przede wszystkim z polityką stawiającą pedagogom coraz wyższe wymagania, nieidące w parze z godziwymi zarobkami. Myśłek poddaje w wątpliwość rzetelność badań z zakresu pracy nauczyciela twierdząc, że sfera moralności nauczycielskiej odnosi się do abstrakcji z uwagi na pomijanie w rozważaniach takich problemów jak choćby warunki pracy. Niepokojące mogą wydać się prezentowane przez autora analizy, z których wynika, że nauczycielami często zostają osoby

negatywnie zweryfikowane przez inne profesje. Oczywiście jest, że taki stan rzeczy nie powinien mieć miejsca, a jednak ma on miejsce z uwagi na błędne weryfikacje instytucjonalne w stosunku do kandydatów na nauczycieli. Zatem słuszny wydaje się postulat, aby kandydaci tacy poddawani byli weryfikacji psychologicznej, tak jak np. kierowcy ciężarówek. Trafnym też wydaje się postulat rozważenia - kto może wyrządzić większą szkodę - źle zweryfikowany kierowca czy źle pracujący nauczyciel? Wszak nauczycielstwo i wychowanie to pewien sposób sprawowania władzy. Autor podkreśla również niespójność norm postępowania nauczyciela sformułowanych w Karcie Nauczyciela. Treść tego aktu z jednej strony nakazuje pielęgnację własnego rozwoju a z drugiej szanowanie praw ucznia. Nie podaje jednak czym one są i gdzie jest ich granica. Zdaniem autora skodyfikowanie etyki nauczycielskiej nie doszło do skutku z uwagi na wiele czynników, z których najważniejsze to niejasno sprecyzowane normy prawne, coraz większa roszczeniowość rodziców, przeobrażenia postaw samych uczniów a w końcu od tego, że *samo życie uczy, że sukces często zależy nie tyle od osobowości człowieka, ile od stosunków towarzyskich, tupetu, arogancji, intryg, stosowania podstępów itp.* (s.127). Myślenie słusznie zauważa, że moralność pracownika w znacznej mierze jest uzależniona od podejścia instytucji do jego osoby.

Dość kontrowersyjna lecz także ciekawa wydaje się teza, że zawody nie przynoszące finansowych rekompensat państwu są przez nie marginalizowane. Do analizy tego problemu posłużyła przede wszystkim profesja pracownika socjalnego, który jest niemalże lekceważony przez kolejne ekipy rządzące.

Sporo miejsca w publikacji autor poświęca etyce informatycznej, ukazując przy tym jej wielowymiarowość. Wszak komputer są obecnie wykorzystywane w niemal wszystkich dziedzinach życia. Służą do pracy, zabawy, nauki ale także do popełniania przestępstw. Trafnie zatem zauważa on, że nie sposób sprecyzować jednorodnej etyki informatycznej.

Na uwagę zasługuje analiza etyki dziennikarskiej, którą autor poddał stanowczej krytyce w aspekcie globalnym i usprawiedliwił na poziomie jednostki. Myślenie, być może nieco na wyrost stwierdza, że samodzielne działania dziennikarzy należą do rzadkości gdyż są oni sługami korporacji, które są właścicielami mediów a zatem ich władza pozwala narzucać swój styl i kierunek pracy. W takich przypadkach zysk wypiera informacyjną rolę mediów. Autor zdecydowanie postuluje nie łączenie terminu mediów z terminem dziennikarz, gdyż terminy te

coraz bardziej oddalają się od siebie ponieważ profesja ta coraz bardziej jest skazana na służbę mocodawcy, a dopiero na drugim planie społeczeństwu.

Ogólne wrażenie z publikacji może być pozytywne. W czasie lektury widoczne jest emocjonalne zaangażowanie, jakie autor włożył w tworzenie tej publikacji. Subiektywne oceny autora są niemalże niewidoczne, co jest nadzwyczaj cenne przy poruszaniu takiej problematyki. Trafnym zabiegiem jest fragmentaryczne odwołanie się do aspektów prawnych, jednak interpretacja prawna nie zawsze jest poprawna, zapewne z uwagi na to, że autor jest filozofem a nie prawnikiem. Nietrafne zwłaszcza wydaje się użycie pojęcia stan wyższej konieczności przy charakterystyce etyki dziennikarskiej, z którą termin ten trudno faktycznie powiązać.

Sporo miejsca w książce zajmuje ewolucja etyk profesjonalnych, przy czym położony jest nacisk, że nie tylko skodyfikowane deontologie ale i pojedyncze zdania aktów prawnych mają zastosowanie w moralności zawodowej. Niektóre z tych aktów zostały wprowadzone do publikacji, stanowiąc ciekawe ale i nieco ryzykowne uzupełnienie. Ryzyko to bierze się z częstotliwości nowelizacji i wprowadzania nowych, często unieważniających zapisy dotychczas obowiązujące.

Niektórzy czytelnicy mogą odczuć brak obok charakterystyki wybranych zawodów, takich profesji jak żołnierz, policjant lub ksiądz. Ich brak jest jednak uzasadniony społeczną rangą i prestiżem omawianych w książce profesji. Z pewnością jest spore zapotrzebowanie na monograficzne prace z zakresu etyk zawodowych, ujmujące ogół problemów z nimi związanych a prezentowana książka jest uzupełnieniem tego zapotrzebowania.



**Mariusz Ciszek**

## **Stefan Konstańczak, *Wybrane zagadnienia ekofilozofii*, Słupsk 2005, 209 s.**

Autor recenzowanej książki - Stefan Konstańczak przez wiele lat był adiunktem w Katedrze Filozofii Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku (obecnie uczelnia nosi nazwę Akademii Pomorskiej). Po uzyskaniu tytułu naukowego doktora habilitowanego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, objął stanowisko profesora w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Pracuje tam do dzisiaj.

Profesor Stefan Konstańczak obecnie jest jednym z najbardziej kompetentnych znawców problematyki ekofilozofii i szeroko pojętej ekologii humanistycznej oraz bioetyki w Polsce. Jest również cenionym specjalistą od etyki i aksjologii. Dotychczas opublikował cztery książki, kilkanaście opracowań zbiorowych pod swoją redakcją naukową, i ponad 100 artykułów naukowych z tych dziedzin. W kontekście ekologii i etyki medycznej na szczególną uwagę zasługują następujące książki: *Etyka środowiskowa wobec biotechnologii* (Słupsk 2003); *Wybrane zagadnienia ekofilozofii* (Słupsk 2005) oraz *Etyka pielęgnarska* (Warszawa 2010).

S. Konstańczak w swoich publikacjach z zakresu etyki środowiskowej i bioetyki wychodzi z założenia, iż tzw. „etyka tradycyjna” jest zbyt abstrakcyjna. Okoliczność ta utrudnia jej zastosowanie w rozwiązywaniu palących problemów współczesności. Z drugiej jednak strony – zauważa – bogate dziedzictwo etyki daje wszelkie podstawy do oceniania również i współczesnych zagrożeń. Dlatego nie ma potrzeby budowania „nowej etyki”, która miałaby zastąpić tę tradycyjną. Należy jednak unikać tendencji przyczyniających się do „przeintelektualizowania” moralnych dylematów. Ludzie albowiem żyjący w czasach współczesnych potrzebują etyki bardziej zorientowanej na praktykę, niż na czysto teoretyczne analizowanie problemów<sup>1</sup>.

O ile publikacje autora z zakresu etyki środowiskowej i bioetyki są znane rzeszom czytelników, to monograficzny podręcznik: *Wybrane zagadnienia ekofilozofii*<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Zob. M. Ciszek, *Konstańczak Stefan* (biogram), in: *Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii*. Pod red. M. Ciszka, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 2008, s. 152-153.

<sup>2</sup> Recenzowana książka powstała w okresie, w którym autor był jeszcze adiunktem w Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku.

mógł niektórym czytelnikom umknąć uwadze. Książka ta zasługuje na lekturę. Jest albowiem jednym z nielicznych – jeśli nie jedynym – polskojęzycznym podręcznikiem z tego zakresu. Do tego bardzo dobrze napisanym, zarówno w kontekście językowym, jak i merytorycznym. Autor bardzo dobrze orientuje się w zawyłych zagadnieniach ekologii człowieka, zarówno w aspekcie przyrodniczym, jak i humanistyczno-filozoficznym. Umiejętnie przełożył te skomplikowane treści, na język czytelników, również tych niezorientowanych do końca w tej problematyce. A podjęta w książce problematyka jest szczególnie doniosła. Kryzys ekologiczny – jak zauważa we wstępie autor – ma znacznie szerszy zakres. Dotyczy on nie tylko środowiska przyrodniczego, ale i duchowo-kulturowego. Ekofilozofia jako nauka normatywna pozwala bowiem wyznaczyć odpowiedni kierunek edukacji proekologicznej, ustalając i uzasadniając odpowiednie normy i wartości realizowane w procesie edukacji. Z tego powodu książka S. Konstańczaka może stanowić bardzo dobry podręcznik dla specjalistów od animacji i wychowania proekologicznego, studentów i nauczycieli.

Swoje rozważania autor zamknął w sześciu rozdziałach. Pierwszy poświęcił relacjom człowieka z przyrodą. Podjął w nim również zagadnienia: ekologii człowieka i bezpieczeństwa ekologicznego. Drugi rozdział dotyczy filozoficznych refleksji na temat przyrody i potrzeby jej ochrony. Metafizyka albowiem w przekonaniu autora implikuje również specyfikę postrzegania problemów ekologicznych. Trzeci rozdział książki ma natomiast charakter metodologiczny, porządkujący poruszone wcześniej problemy. Rozdział czwarty stanowi prezentację i analizę pięciu głównych koncepcji ekofilozoficznych: ekofilozofii Henryka Skolimowskiego, ekologii głębokiej, ekofeminizmu, ekoteologii i environmentalizmu. W piątym rozdziale autor kreśli wizję stanu, do którego zmierza ludzkość. Na podstawie omawianych poglądów ekofilozofów, wskazuje drogi, które umożliwią ludzkości uniknąć ekologicznych zagrożeń. W ostatnim, szóstym rozdziale książki autor odniósł się do fenomenu życia w perspektywie filozoficznej, ukazując m.in. jego bioróżnorodność i zarazem biojedność.

Książka Stefana Konstańczaka została napisana w formie podręcznika. Ale nie jest to zwykły podręcznik. Książka ma pod wieloma względami również charakter monografii. Na pewno w książce pominięto niektóre mniej znane koncepcje z zakresu ekofilozofii. Sugeruje to zresztą sam tytuł książki: *Wybrane zagadnienia ekofilozofii*. Nie wpłynęło to jednak na merytoryczny walor recenzowanej publika-

cji. Książka jest publikacją wartościową i zasługuje na szeroki odbiór społeczny, zwłaszcza wśród ekologów, nauczycieli i studentów filozofii, tudzież ekologii oraz miłośników przyrody.





**Patryk Petrus**

**Wojciech Słomski, *Szkoła jak instytucja wychowawcza*,  
Warszawa 2011, 190 s.**

W każdym społeczeństwie instytucje oświatowe są ważnym elementem życia publicznego. To w szkole kształtuje się postawy, wiedzę i umiejętności dzieci oraz młodzieży. Przedmiotem szczególnej troski społeczeństwa są dysfunkcyjne zachowania dzieci i młodzieży na różnych poziomach edukacji. Problemy wychowania stanowią także przedmiot zainteresowania jednej z najnowszych publikacji Wojciecha Słomskiego.

Recenzowana książka stanowi skrypt złożony z czterech rozdziałów poprzedzonych rozbudowanym wstępem. Autor porusza w publikacji szereg kwestii istotnych z punktu widzenia współczesnego wychowania.

W pierwszym względzie Wojciech Słomski porusza kwestie wychowania w ogóle. Przy tej okazji zaznajamia czytelnika z pojęciami dotyczącymi wychowania, autorytetem jako ważnym elementem w wychowaniu, czy związku pomiędzy autorytetem a wychowaniem. Wstępne rozważania na temat wychowania jako takiego słusznie skłaniają autora do sformułowania wniosku, że nie istnieje jedyna właściwa recepta wychowania. Zwraca natomiast uwagę, że istnieje kilka elementarnych zasad, które są użyteczne w procesie wychowania. Autor tutaj przywołuje zasady sformułowane przez zakonnik Bernarda Kryszkiewicza. Następnie po omówieniu dość ogólnie pojęcia wychowania oraz jego elementów składowych, przechodzi do rozważań na temat wychowania w rodzinie. Instytucja rodziny jest podstawową komórką społeczną, w której rodzice przygotowują już od najwcześniejszych lat swoje dzieci do życia w społeczeństwie. W podrozdziale tym autor przypisuje rodzinie bardzo istotne funkcje i zadania rodziny, a czytelnik ma okazję dowiedzieć się o m.in. właściwym funkcjonowaniu rodziny czy też o właściwym odgrywaniu ról rodzicielskich umożliwiającym pożądaną socjalizację dziecka. Bez wątplenia uświadamianie czytelnikowi prawidłowego zachowania się rodziców, właściwych relacji panujących w rodzinie opartych na działaniach skupiających się na kierowaniu i kontroli, stanowi nieodzowny element edukacji zarówno tych, którzy rodzicami już zostali, jak i dla tych, którzy nimi dopiero zostaną.

Kolejnym problemem, jaki autor przybliży czytelnikowi jest wychowanie instytucjonalne. Autor pokrótce przedstawia przy tej okazji znaczenie oraz historię pedagogiki, to czym ona była kiedyś i czym jest dzisiaj. Następnie przechodzi do omówienia systemów edukacyjnych, gdzie ukazuje modele uprawiania wychowania w instytucjach szkolnych. Z punktu dzisiejszej pedagogiki traktowanej jako nauka o wychowaniu, ta część książki na pewno jest przydatna obecnym a także przyszłym adeptom nauk społecznych. Istotnym zagadnieniem podejmowanym w publikacji są także działania nakierowane na usuwanie błędów wychowawczych. Współcześnie, kiedy mamy do czynienia z kryzysem wychowania w szkołach, uwagi na temat dysfunkcji wychowania zapewne są pomocne zarówno dla nauczycieli jak i rodziców. Na tym etapie lektury czytelnik ma okazję poszerzyć swoją wiedzę na temat wychowania poprzez wskazania błędnych i właściwych zachowań. Nie chodzi tu tyle o teorię a o praktykę. Autor bardzo szczegółowo i w sposób przejrzysty prezentuje czytelnikowi zachowania, jakie mogą wzbudzać u uczniów poczucie krzywdy czy osamotnienia. Z całą pewnością ten element w publikacji jest bardzo ważny ze względu na panujące dzisiaj warunki szkolne a także domowe. Rozważania ujęte w takim kontekście są zatem także swoistym rodzicielskim poradnikiem pedagogicznym.

W kolejnym rozdziale książki autor przechodzi już do głównego zagadnienia swojej publikacji. Kolejno analizuje instytucję szkoły i jej zadania oraz funkcje wychowawcze. Mamy tu do czynienia z praktyczną analizą szkoły jako instytucji wychowawczej. Czytelnik ma okazję dowiedzieć się nie tylko o możliwych działaniach, jakie można wykorzystać w wychowaniu, ale przede wszystkim o skutkach jakie przynoszą. Autor tutaj kładzie nacisk na skuteczność procesu wychowania, odwołuje się przy tym do autorytetów filozoficznych m.in. Augusta Comte'a. Niewątpliwie przedstawienie możliwych dróg wychowania za pomocą sprawdzonych już metod stanowi dobrą drogę dla usprawniania praktyki wychowania dzieci i młodzieży. Fakt ten jest o tyle istotny, że w dobie kryzysu wartości i autorytetów oraz rosnącego poziomu agresji dzieci i młodzieży, przy względnej pasywności otoczenia społecznego, wskazywanie efektywnych dróg wychowania oraz eksponowanie roli i zadań szkoły jest obowiązkiem każdego pedagoga oraz rodzica. W rozważaniach tych autor także wskazuje istniejące korelacje pomiędzy wychowaniem a nauczaniem. Posiłkuje się przy tym klasyczną literaturą przedmiotu autorstwa np. Freuda czy Eriksona. Autor, co warto

podkreślić, przypomina o zadaniach nauczyciela w procesie wychowania oraz to, czym tak naprawdę jest proces nauczania, potocznie zwany „uczeniem”. W rozdziale tym autor bardzo dużą uwagę przywiązuje nie tylko do praktycznej strony wychowania, ale przede wszystkim jego psychologicznych uwarunkowań.

Rozdział trzeci poświęcony jest współczesnemu wychowaniu szkolnemu. Omówione zostały poszczególne cele, zadania jak i ich realizacja, ponadto autor przedstawia metody oraz kierunki wychowania szkolnego w XXI wieku. Omawiając poszczególne wątki tej części pracy, należy zwrócić uwagę na sposób eksponowania przez autora podejmowanych zagadnień. Rozdział ten w zasadzie, może być odczytany jako krytyka niedostatków współczesnego wychowania szkolnego. Analizowane w tej części publikacji cele a także rola nauczyciela i ucznia w szkole, niewątpliwie pozwalają dostrzec z innej perspektywy pewien wycinek szkolnej rzeczywistości. Przy tej okazji autor na podstawie omawiania ustawy o systemie oświaty szczegółowo opisuje funkcje i zadania nie tylko samych nauczycieli, ale zwłaszcza dyrektora szkoły. Charakterystyka zawodu nauczyciela przedstawiona w książce na pewno przyczyni się do lepszego zrozumienia jego społecznej roli, jak i tła funkcjonowania dzisiejszej szkoły. Zawarta szczegółowa analiza tego zawodu na pewno jest wielkim walorem recenzowanej publikacji. Istnieje bowiem niewiele literatury na temat specyfiki zawodu nauczyciela, gdzie w sposób dostępny dla czytelnika zostałyby ona przedstawiona. Oczywiście sam autor przy omawianiu tego punktu w publikacji posiłkuje się dostępną literaturą, jednakże należy zwrócić uwagę na fakt, że publikacja Wojciecha Słomskiego jest chyba jedną z niewielu napisaną w sposób przystępny dla czytającego. Istotnym elementem publikacji są zamieszczone w niej badania empiryczne. Stanowią one nie tylko przykład naukowej analizy pracy szkoły jako instytucji wychowawczej, a także określania problemu badawczego, który muszą rozwiązać współczesne nauki pedagogiczne. W jednym z ostatnich podrozdziałów omawiane są właśnie metody wychowawcze, które dominują w współczesnej szkole. Przede wszystkim wyróżnione zostały technologie informacyjne, dostęp do informacji za pomocą mediów oraz problemy, z jakimi borykają się przy ich wykorzystywaniu uczniowie i nauczyciele. Bariery, które stanowią problemy przy korzystaniu z technologii informacyjnych jako metod nauczania, to zdaniem autora m.in.: językowe, psychologiczne oraz ekonomiczne. Autor słusznie wskazuje uwagę na fakt, że współczesna szkoła, aby być atrakcyjna, musi przezwyciężyć owe bariery uniemożliwiające korzystanie z technologii informa-

cyjnych, szczególnie chodzi mu o umiejętności i kwalifikacje nauczycieli. Mamy tu także do czynienia z badaniami empirycznymi na temat korzystania i dostępności technologii informacyjnych przez społeczeństwo. Ilość zamieszczonych badań empirycznych, ich wyniki i analiza niewątpliwie sprawiają, że publikacja jest bardziej wiarygodna dla czytelnika zupełnie nieobeznanego z problemami wychowania czy funkcjonowania współczesnej szkoły. Wiele problemów, przed jakimi stają rodzice, jest bowiem wynikiem właśnie braku wiedzy na ten temat.

Ostatnim poruszonym przez autora zagadnieniem są kierunki wychowania w szkole XXI wieku. W ostatniej części książki omówiona została problematyka dotycząca programów szkolnych, procesu kształcenia oraz agresji w szkole. Autor stara się przybliżyć czytelnikowi przyczyny narastającej agresji w szkołach oraz środki, za pomocą których można przezwyciężyć ten stan rzeczy (dyscyplina szkolna, współpraca, porządek, itd.).

Książka napisana jest w bardzo przystępnym języku, ukazana jest w niej aktualna problematyka oświatowa i próba znalezienia wyjścia z kryzysowej sytuacji, w jakiej funkcjonuje obecnie szkoła. Reasumując, poczyniona przez autora analiza obecnej rzeczywistości szkoły jako instytucji wychowawczej, wskazywanie błędów oraz możliwych dróg ich rozwiązania, trafnie oddaje jej profilaktyczno-edukacyjny charakter. Dlatego też publikacja jest warta polecenia nie tylko osobom zajmującym się wychowaniem ale także rodzicom, studentom, jak też wszystkim tym, którym leży na sercu dobre wychowanie naszej młodzieży.

## INFORMACJA DLA AUTORÓW

Każdy tekst przesłany pod adres Redakcji z prośbą o druk na łamach czasopi-  
sma podlega ocenie. Do oceny tekstu powołuje się co najmniej dwóch niezależ-  
nych recenzentów. Proces recenzji jest dwuetapowy. Najpierw tekst podlega oce-  
nie tzw. wewnętrznej (recenzentem jest członek Rady Naukowej Czasopisma).  
Jeśli wynik tej wstępnej recenzji jest pozytywny, wówczas powołuje się recenzen-  
ta zewnętrznego (z listy recenzentów). Recenzent jest powoływany z innej jed-  
nostki 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,  
niezależnie od tego, czy są jej bezpośrednimi autorami, czy też korzystali z pomo-  
cy wyspecjalizowanego podmiotu (osoby fizycznej lub prawnej). Wszystkie prze-  
jawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem  
odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające Autorów, towarzystwa nau-  
kowe itp.).

Do przedłożonych tekstów z prośbą o druk, Autor tekstu jest zobowiązany do-  
łączyć:

1. Informację mówiącą o wkładzie poszczególnych Autorów w powstanie pu-  
blikacji (z podaniem ich afiliacji oraz kontrybucji, tj. informacji, kto jest au-  
torem koncepcji, założeń, metod, protokołu itp. wykorzystywanych przy  
przygotowaniu publikacji), przy czym główną odpowiedzialność ponosi au-  
tor zgłaszający manuskrypt.
2. Informację o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo  
- badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów.