

**Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy**  
**Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove**  
**Київський національний університет культури і мистецтв**

**Społeczeństwo i Edukacja**  
**Międzynarodowe Studia Humanistyczne**  
**Nr 2/2008**

ISSN 1898-0171

Legnica 2008

**Rada Naukowa:**

Henryk Bednarski – **przewodniczący**  
Wojciech Słomski – **wiceprzewodniczący**  
Bazyli Nazaruk – **sekretarz naukowy**

Jewgenij Babosov, Bronisław Burlikowski, Zbigniew Bereza, Józef Bryll, Pavol Dancak, Kazimierz Doktor, Anatolij Drabowski, Rudolf Dupkala, Sergiej Gawrow, Michał Gołoś, Ferdynand Iniewski, Tomas Jablonsky, Zygmunt Kazimierski, Jurij Kariagin, Natalia Kutuzowa, Mariola Lemounier, Ramiro Delio Borges de Meneses, Ireneusz Michałków, František Mihina, Andrzej Misiótek, Zdzisław Nowakowski, Walery Nowikow, Henryk Piliś, Michał Popławski, Olena Pieriełomowa, Jan Puchalski, Jurij Reznik, Kirił Rozłogow, Wanda Rusiecka, Janusz Soboń, Aleksandr Stiepanow, Stanislav Stolarik, Marek Storoška, Ireneusz Światała, Walentyn Wandyszew, Anna Wawrzonkiewicz-Słomska, Nona Zinowiewa

**Kolegium Redakcyjne:**

Zdzisław Sirojć – **przewodniczący kolegium redakcyjnego, redaktor naczelny**,  
Remigiusz Ryziński – **sekretarz redakcji**, Iwan Balaz, Jerzy Chorążuk, Adam Demecki,  
Marcin Łączek, Dariusz Pater, Adam Polkowski, Marek Żukowski

Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy  
59 220 Legnica, ul. Korfantego 4

tel. / 076 / 8551600; e-mail: sekretariat@wsm.edu.pl; siro19@wp.pl; www.wsm.edu.pl

**Skład i łamanie:**

Adam Polkowski  
apolkowski@vp.pl

**Druk:**

Fabryka Druku Sp. z o.o.  
ul. Staniewicka 18; 03-310 Warszawa  
tel/fax (22) 814-35-40; www.fabrykadruku.pl

**Wydawca:**

Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy

Printed in Poland © Copyright by  
Wyższa Szkoła Menedżerska Legnica 2008

Wszystkie nadsyłane artykuły naukowe są recenzowane (przechodzą recenzje wewnętrzną i zewnętrzną) przez powoływanych specjalistów z grona Rady naukowej czasopisma oraz przez recenzentów zewnętrznych (spoza Kolegium redakcyjnego i Rady naukowej). Redakcja zachowuje prawo do zmiany tytułu i skrótów. Tekstów niezamówionych oraz tekstów, które nie przeszły pozytywnie procesu recenzyjnego nie odsyłamy.

## SPIS TREŚCI

<b>Spis treści .....</b>	<b>3</b>
Ireneusz Światała	
<b><i>Człowiek jako podmiot działań etycznych .....</i></b>	<b>5</b>
František Mihina	
<b><i>Teória kritického myslenia – K.R. Popper .....</i></b>	<b>15</b>
Remigiusz Rzyziński	
<b><i>Fragmety dyskursu miłosnego Rolanda Barthesa.</i></b>	
<b><i>Fragment I. Interpretacja. ....</i></b>	<b>35</b>
Anna Wawrzonkiewicz-Słomska	
<b><i>Godność ludzka w ujęciu Henryka Pilusia .....</i></b>	<b>41</b>
Michał Gołoś	
<b><i>Machiavelli – władza w rękach księcia .....</i></b>	<b>53</b>
Wojciech Słomski	
<b><i>Uwagi o współczesnej antropologii społecznej.....</i></b>	<b>57</b>
Людмила Николаевна Сидорович	
<b><i>Известные посетители и уроженцы города Полоцка .....</i></b>	<b>67</b>
Борис Михайлович Бим-Бад, Сергей Назипович Гавров	
<b><i>Семья в эпоху модерна .....</i></b>	<b>75</b>
Marcin Łączek	
<b><i>Prawa i obowiązki chrześcijańskich rodziców .....</i></b>	<b>109</b>
Zdzisław Sirojć	
<b><i>Praca socjalna jako instrument zmiany społecznej .....</i></b>	<b>123</b>
Martin Jurašek	
<b><i>Terénna práca- streetwork ako edukačná forma sociálnej práce.....</i></b>	<b>127</b>

Karina Żukowska- Nawrot

***Etiologia niedostosowana społecznego* ..... 155**

Andrzej Jasiński

***Praca socjalna w oczach samych pracowników* ..... 159**

Roman Szewczyk, Dariusz Soboń

***Kierunki reform systemu finansowania jednostek samorządu terytorialnego* ..... 165**

Stefan Konstańczak

***Роман Сапенько, Искусство рекламы в современной культуре, Издано Международного Благотворительного Фонда Конкурса Владимира Горовица, Киев 2005, 295 с.* ..... 173**

Ireneusz Świtła

## ***Człowiek jako podmiot działań etycznych***

Podmiotem kształtującym zainteresowania etyki jako dyscypliny naukowej jest człowiek, a ściślej mówiąc – jego rozum oparty na wiedzy empirycznej. Zainteresowania te mogą być ukierunkowane zarówno na podmiot, jak i przedmiot, rozumiany jako treść badań, przedmiot badawczy, efekty działań sprawczych, także poznawczych. W filozofii kategoria podmiotu występuje zazwyczaj w kontekście zestawienia: podmiot – akt – przedmiot. Owa triada pojęciowa należy do podstawowych pojęć epistemologii, znajduje też zastosowanie w etyce. Etyka jest dyscypliną filozoficzną, której dzieje – na gruncie filozofii zachodniej – sięgają starożytnej Grecji. Od tamtej pory trwają bowiem próby ujęcia istoty jej przedmiotu, tj. powinności moralnej działania, także określenia relacji podmiotu i przedmiotu. Co więcej, próby te trwają nadal, nie milkną też dyskusje w kwestiach etycznych. Mimo upływu lat wciąż istnieją rozbieżności i liczne kontrowersje. Wprawdzie istnieje wiele płaszczyzn wspólnych, umożliwiających porozumienie i wyznaczających etyczne normatywy. Nie zawsze jednak podstawy aksjologiczne pozwalają na osiągnięcie konsensusu. Również w obrębie jednolitego, spójnego systemu wartościowania często trudno jest jednomyślne porozumienie, z racji występowania różnych interpretacji, dylematów, możliwych ocen. Wiele też kwestii, rozpatrywanych zwłaszcza w kategoriach etyki szczegółowej, pozostaje otwartych, nierozstrzygniętych bądź sprzecznych czy wykluczających się.

Dylematy moralne należy rozpatrywać przede wszystkim w związku ze sferą uwarunkowań kulturowych, na płaszczyźnie kulturowej, z którą moralność i normatywne wskazania etyki są – w moim przekonaniu – organicznie związane. Można by zatem sądzić, że różnorodność kulturowa będzie znaczącą przeszkodą w nawiązaniu dialogi i określeniu wspólnego stanowiska w sprawach moralno-etycznych. Okazuje się jednak, że pomimo oczywistych i widocznych różnic podstawy etyczne często wykazują cechy zbieżne, a nawet tożsame. Przykładem argumentacji potwierdzającej tę tezę jest dzieło *Etyka* Richarda B. Brandta, w którym autor, powołując się na badania antropologii, wnioskuje, że w różnych kulturach „mamy do czynienia z dużą zgodnością w sprawach wartości, zwłaszcza wartości ważnych” [Brandt, 1996: 489]. Cytuje przy tym między innymi słowa znane amerykańskiego antropologa Ralpha Lintona: „Badania porównawcze nad wieloma kulturami pokazują, że wartości podstawowe wszystkich społeczeństw zawierają wiele elementów wspólnych. Różnice rosną, gdy posuwamy się ku biegunowi wartości powierzchownych” [Linton, 2000]. Abstrahując od badań nad kulturami, także w bezpośrednich kontaktach z różnymi ludźmi łatwo się zorientować, że w pewnych podstawowych zakresach wykazują oni dużą zgodność najgłębszych etycznych odczuć i przekonań. Dążenia etyki są ściśle związane z dobrem człowieka i rozumiane jako system rozróżniania dobra i zła w relacjach międzyludzkich nie mają charakteru fatalistycznego: nie są niczym uciśnione oraz nie wynikają z niczyjej woli i decyzji. W tym kontekście ujawnia się w pełni podmiotowość człowieka jako twórcy i zarazem rozumnego i obdarzonego świadomością sprawcy różnorodnych aktów – działań, które podlegać mogą również rozumnej i świadomej ocenie kognitywnej, czyli takiej, która zawiera w sobie pierwiastek poznawczy i kategoryzujący sądy i przeświadczenia z pozycji wyróżniania dobra i zła moralnego.

Przedstawiając rozległe pojęcie etyki należy na samym początku sprecyzować ramy obejmujące zespół zagadnień związanych z określeniem istoty powinności moralnej (dobra lub zła moralnego), które wchodzi w zakres zainteresowań dziedziny nazywanej etyką.

W filozofii nazwą etyka (od gr. *ethos* – stałe miejsce zamieszkania, obyczaj) oznacza się teorię powinności moralnej lub moralnej wartości postępowania, bądź teorię faktycznie uznawanych w określonym środowisku społecznym – a często także praktykowanych w nim – norm moralnych postępowania, bądź wreszcie same przeświadczenia i praktyki moralne danej społeczności lub nawet poszczególnych jej przedstawicieli [Styczeń, Merecki, 2007: 5]. Jak zauważają Tadeusz Styczeń i Jarosław Merecki – „[...] Tylko w pierwszym przypadku słowo «etyka» używane jest w jego właściwym znaczeniu” [Styczeń, Merecki, 2007: 5]. W drugim przypadku definicyjne określenie utożsamia się z pojęciem etosu. Etykę w pierwszym znaczeniu określa się zazwyczaj nazwą „etyka normatywna” i przeciwstawia etyce w znaczeniu drugim, która określana jest nazwą „etyki opisowej”. Zasady tworzone przez etykę normatywną określa się też mianem deontologii (od greckiego *deon* – obowiązek). Deontologia jako dział etyki – formułując zasady – odnosi się do konkretnych działań człowieka w określonej kategorii aktywności społecznej, np. etycznych uwarunkowań praktyki lekarskiej, pracy dziennikarzy, nauczycieli itd. Przy czym etyka normatywna, wyznaczając deontologiczne zasady, czyni to z pozycji filozoficznych dociekań, opartych m.in. o aksjologię, czyli teorie wartości, a zatem ma w znacznej mierze charakter teoretyczny, natomiast etyka opisowa bliższa jest praktyce – zajmuje się ludzką aktywnością, np. we wspomnianym środowisku lekarskim, z perspektywy faktycznych zachowań warunkowanych wyznaczanym (i przestrzeganym bądź też nieprzestrzeganym) systemem moralnym, opartym na rozróżnianiu moralnego zła od dobra.

Dla zachowania pewnego porządku wspomnijmy też, że trzecim zasadniczym działem etyki, obok etyki normatywnej i opisowej, jest tak zwana „metaetyka”, czyli nauka obejmująca ogólną analizę i klasyfikację terminów i sądów wartościujących (moralnych), którymi posługuje się etyka. Uwzględniając, że metaetyka zajmuje się także metodologią etyki, można powiedzieć zatem, że ten dział tworzy teorię etyki jako nauki.

Zagłębiając się bardziej w problematykę etyki, należy zauważyć – powtarzając stwierdzenie T. Stycznia i J. Mereckiego, określające przedmiot

zainteresowań badawczych etyki jako nauki – iż „jedni uznają za przedmiot etyki moralnie dodatnie bądź moralnie ujemnie działania ludzkie (akty woli, decyzje, czyny, zachowania), inni – moralnie dodatnie lub ujemne dyspozycje do działania, chwilowe (aktualne usposobienie, zamiar, intencja) bądź trwałe (habitualne usposobienie, postawa moralna, cnota lub wada); inni znowu – moralną powinność lub obowiązek działania (podjęcia decyzji spełnienia czynu) albo zajęcia określonej postawy; jeszcze inni uważają za przedmiot etyki tzw. wzorce osobowe jako urzeczywistnione [...] ideały moralne. [...]” [Styczeń, Marecki, 2007: 5]. Można zatem sądzić – co podkreślają zresztą cytowani autorzy – że tak określane ujęcia przedmiotu etyki nie są ze sobą sprzeczne ani się wzajemnie nie wykluczają, przeciwnie – mamy do czynienia z uzupełnianiem się perspektyw badawczych.

O ile stosunkowo prosto można wyznaczać przedmiot zainteresowań badawczych etyki, o tyle podmiotowość jest kategorią uzależnioną od punktu odniesienia. Można bowiem kategorię podmiotowości odnosić do wysiłków badawczych etyki, wówczas pozycję podmiotu uzyskuje osoba badacza i sfera wiedzy naukowej, jak też osoby podejmującej bądź wykonującej określone działania będące efektem jego woli. W tym drugim przypadku podmiot jakiegoś aktu może występować w aspekcie przedmiotowości zainteresowań badawczych.

Podstawowym kryterium porządkującym różnorodność zainteresowań etyki jest właśnie podmiotowość osoby ludzkiej jako wolnego i świadomego sprawcy, co dla czynności badawczych stanowi przedmiot materialny podlegający badaniu. W tym zakresie zainteresowań badawczych mieszczą się także ludzkie postawy, działania oraz jego efekty – związane z możliwością wyrażenia oceny etycznej.

Etyka w swym obszarze badawczym wyróżnia także przedmiot formalny, czyli działania ludzkie, postawę lub człowieka – jako podmiot działania bądź postawy, w odniesieniu do norm moralności. W jej świetle odnośne działania ludzkie jawi się przed jego dokonaniem jako moralnie powinno. Gdy zaś odnośne działanie zostaje dokonane aktem wolnego wyboru,



wówczas – w świetle tejszy normy moralności – staje się ono moralnie wartościowe bądź moralnie ujemne, bądź moralnie obojętne [Styczeń, Marecki, 2007: 27].

Kategoria podmiotowości człowieka zawiera w swym zakresie pojęciowym szereg elementów. Podstawowym, silnie akcentowanym przez myślicieli chrześcijańskich czynnikiem jest wolna wola, na którą składają się zarówno zdolność do podejmowania czynów i przyjmowania określonej postawy, jak też świadomość dokonywanego wyboru, czyli zdolność do oceny moralnej na podstawie posiadanej wiedzy, podbudowanej wskazaniami sumienia oraz przekazem treści objawionych. Zdolność do właściwej oceny jest zarazem zdolnością wyboru określonej wartości moralnej, której – z perspektywy etyki – nie powinno się przeciwstawiać powinności moralnej działania, ponieważ stanowi ona jej spełnienie. To samo odnosi się odpowiednio do postawy oraz do człowieka jako sprawcy działania lub podmiotu postawy [Styczeń, Marecki, 2007: 27].

Wspomniana moralna powinność działania – jak wynika z naszkicowanego powyżej zarysu dziejów etyki – może być określana na trzy różne sposoby. W tym względzie, cytowani już wielokrotnie autorzy – T. Styczeń i J. Merecki – stwierdzają, iż „[...] Za moralnie powinne uważa się dane działanie dlatego, że stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia szczęścia, do którego działający dąży jako do swego celu [...], bądź dlatego, że działanie to zostało działającemu nakazane przez odpowiednio miarodajny autorytet, lub też dlatego, że działanie to wyraża afirmację należną komuś lub czemuś z racji przysługującej mu wsobnej wartości, zwanej w przypadku osoby godnością. Należy w związku z tym wyróżnić trzy ujęcia etyki: eudajmonistyczne (od gr. *eudajmonia* – szczęście, doskonałość), deontonomiczne (od *dein* – powinno się, oraz *nomos* – prawo, przepis) oraz personalistyczne (od *persona* – osoba)” [Styczeń, Marecki, 2007: 29].

Zacytowane stwierdzenie w zwięzły sposób komentuje dzieje etyki, wskazuje też jednocześnie na główną oś współczesnych sporów etycznych. Można bowiem przyjąć, że myśl chrześcijańska akcentuje perspektywę deontonomiczną i personalistyczną, natomiast myśliciele opozycyjni

względem tych stanowisk podkreślają raczej ujęcie eudajmonistyczne, charakterystyczne np. dla wszelkich ideologii określanych jako lewicowe czy ateistyczne.

Inną płaszczyzną sporów może być np. perspektywa, z której postrzega się normę moralną i o niej wnioskuje. Analizy filozoficzne mogą bowiem akcentować źródło normy moralnej istniejące w samym podmiocie działania, wskazując przede wszystkim wartość wskazań sumienia (ale nie tylko), co bywa określane mianem autonomizmu, lub też poszukując podstawy norm moralnych poza podmiotem działania, co określa się mianem heteronomizmu. Myśl chrześcijańska, zwłaszcza w czasach współczesnych, podkreśla w tym względzie znaczenie osoby ludzkiej, personalistyczne i podmiotowe, widząc w takim podejściu sposób na przewyciężenie opozycji między autonomizmem a heteronomizmem. W tym kontekście przedmiotem dyskusji wydaje się być kwestia relacji zachodzących między wolnością woli a np. wskazaniem sumienia, treścią objawień czy uwarunkowań treści moralnych przez okoliczności biologiczne i kulturowe, występujące na tle obwarowań tworzonych przez realia życia społecznego. Względem tych ostatnich czynników myśl chrześcijańska neguje ich deterministyczny charakter, podkreślając znaczenie podmiotowości człowieka warunkowanej wolnością woli i zdolnością podejmowania moralnie nacechowanych decyzji.

Cechą etyki chrześcijańskiej jest bez wątpienia jej obiektywizm kwestionujący możliwość relatywnego postrzegania moralności jako zjawisk właściwych dla danej społeczności i podlegających uwarunkowaniom historyczno-kulturowym. Oczywiście, myśliciele chrześcijańscy nie negują owego wpływu, wskazują jednakże na fundamentalny charakter wskazań etycznych, opartych na treści objawienia i wskazaniach sumienia, postrzeganego jako odzwierciedlenie prawa naturalnego ustanowionego przez Stwórcę. Ponadto logicznie wskazują, iż relatywizacja na gruncie społecznym kwestii moralnych upośledza ludzką podmiotowość, kwestionując znaczenie wolnej woli.

Na gruncie etyki chrześcijańskiej moralna powinność działania postrzegana jest w ścisłym związku z moralną samoświadomością, której nie można postrzegać w oderwaniu od nakazu miłości bliźniego, zawartego w treści objawienia, ale także w szeregu cech konstytutywnych człowieczeństwa, jak np. zdolności do empatii. W tej kwestii myśl chrześcijańska odwołuje się także do roli szeroko rozumianego autorytetu, akceptacja którego nie tyle ogranicza podmiotową zdolność człowieka do działań moralnie pozytywnych, co przede wszystkim daje możliwość weryfikacji wskazań sumienia, stając się równocześnie aktywnym czynnikiem moralnej samoświadomości.

W ujęciu T. Stycznia i J. Mereckiego, przedstawiających podstawy chrześcijańskiego spojrzenia na etykę, problematyka moralnej powinności, jak też ludzkiego sumienia ściśle wiąże się z kategorią podmiotowości człowieka w aspekcie etycznym. Mówiąc w uproszczeniu – podmiotowość człowieka wyraża się w postaci sądu ujmującego zarówno moralną powinność, jak i treść wskazań sumienia. Wspomniani autorzy ujmują rzecz następująco: Z punktu widzenia etyki sumienie jest z jednej strony własnym aktem poznania podmiotu, mocą którego podmiot sam się zobowiązuje do określonego działania, a z drugiej, że jest ono aktem poznania podmiotu, czyli sądem na mocy którego podmiot samym aktem wydania tego sądu uzależnia się od stwierdzenia w nim prawdy o rzeczywistej wartości osób lub rzeczy. Wynika z tego to, iż sumienie – jako jedyne źródło samoinformacji o zgodności własnego działania z przedmiotową normą moralności – staje się teźże normy podmiotowym wyrazem, czyli subiektywną i zarazem subiektywnie ostateczną normą moralności. Podmiot bowiem nie posiada innej możliwości uzgodnienia własnego działania z obiektywną normą moralności, jak tylko uzgadniając je z własnym rozpoznaniem stosunku swego działania do teźże normy. Kierowanie się sumieniem staje się przeto dla podmiotu jednym sposobem kierowania sobą w świetle „prawd o dobru”. Informacja sumienia na temat słuszności moralnej działania nie jest niezawodna. Stąd działanie zgodne z sumieniem gwarantuje podmiotowi moralną dobroć działania i tym samym nie tyle zabezpiecza go przed złem

moralnym, co przed działaniem moralnie niesłusznym [Styczeń, Marecki, 2007: 45-48].

Reasumując, etyka zajmująca się podmiotowością człowieka ukazuje wyraźnie istotę człowieczeństwa, na którą składa się wolność wyboru działań nacechowanych moralnie, a także możliwość oceny etycznej oraz zdolność do wyrażenia w tej kwestii sądu będącego motywacyjną podstawą dla przyjęcia określonej postawy czy podjęcia działań. Owa podmiotowość pozwala też wyróżnić kategorię godności człowieka oraz wspólnotę człowieczeństwa zakotwiczoną w czynie – wypływającym z woli osoby i kierowanym ku drugiej osobie. Za fundament stosunków międzyludzkich uważana jest nienaruszalność czyjegoś dobra. W tym kontekście jawi się także ludzka osobowa godność oraz zachowanie wolności woli, dla której jedynym ograniczeniem są możliwe skutki naruszające harmonię etyczną, czyli relację powstającą w chwili spotkania się człowieka z człowiekiem, relację składającą się na ustalony porządek społeczny. Naruszenie owego porządku mogłoby być katastrofalne dla ludzkości, uwzględniając społeczny, ogólnoludzki wymiar człowieczeństwa. Zachwianie etycznego porządku może być także niszczące bezpośrednio dla samego człowieka – tak sprawcy, jak i ofiary niegodziwego czynu – przynosząc efekty w wymiarze materialno-przedmiotowym, jak też emocjonalno-psychologicznym czy też duchowym. Stwierdzenie to łączy etykę chrześcijańską z etyczną perspektywą pozbawioną religijnej sankcji.

- [1] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: Viera a Život, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [2] Brandt, R.B. 1996. *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa.
- [3] Dancák, P. 2006. *Wolność jako odpowiedzialność*. In: *Dianoia*. Nr 2.
- [4] Dančišin, V. 2001. *Zdiskreditovaný anarchizmus*. In: Gbúrová, M. (ed.): *Ideológie na prahu III. tisícročia*. Prešov, FF PU v Prešove.
- [5] Dančišin, V. 2006. *A New Name for Anarchism?* In: *Dianoia – Miedzynarodowe Studia Humanistyczne*, Nr. 1.
- [6] Dupkala, R. 2008. *Recepcja filozofii europejskiej na Słowacji*, Warszawa.

- 
- [7] Gołoś. M. 2006. *Filozofia polityki Johna Locke`a*, Warszawa.
- [8] Mihina, F. 2008. *Racjonalność. Zarys genealogii modeli i problemów*, Warszawa.
- [9] Linton, R. 2000. *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa.
- [10] Pater, D. 2006. *Praca ludzka jako naturalny sakrament*, Warszawa.
- [11] Rzyziński, R. 2005. *Proust tragiczny. Hermeneutyka jako wybawienie*. in: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*. pod red. Haliny Krukowskiej, Jarosława Ławskiego, Białystok.
- [12] Słomski, W. 2007. *Człowiek u progu XXI wieku – dramat wyborów etycznych*, in: *Parerga* Nr 4.
- [13] Słomski, W. 2007. *Etyka a filozofia*, in: *Parerga* Nr 3.
- [14] Słomski, W. 2007. *Etyka*, Warszawa.
- [15] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4
- [16] Stolárik, S. 1998. *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár.
- [17] Stolárik, S. 2000. *Život ako existenciálny pohyb vo filozofii Jana Patočku*, Prešov, Vydavateľstvo Michala Vaška.
- [18] Styczeń, T., Merecki, J. 2007. *ABC etyki*, Lublin.
- [19] Wawrzonkiewicz, A. 2003. *Amerykański renesans konserwatyzmu w połowie XX wieku*, in : *Filozofia polska w okresie transformacji ustrojowej*, Siedlce.



František Mihina

## ***Teória kritického myslenia – K.R. Popper***

*Humanum est rationale* - človek je bytosť racionálna. Tak by mohla znieť prvá premisa Popperovej epistemológie. Nie je v našich silách zistiť, *prečo* je to tak. Pociťujeme však, že meandre našich osudov sú v mnohom spojené práve s touto atributívnou dimenziou ľudského bytia. "Vo väčšine, ak nie vo všetkých sociálnych situáciách jestvuje prvok *racionality*. Uznajme, že ľudia sa málokedy správajú celkom racionálne ... racionálne však viacmenej konajú" [Popper, 1986: 140].

Ibaže s ideou *rozumnosti* človeka Popper nespájal iba *pozitívne* konotácie. Naopak, súčasne zdôrazňoval - podobne ako Ch. S. Peirce - že *humanum est errare*, že človek sa mýli, že "nejestvuje žiadne lepšie synonymum pre *racionálne* ako *kritické*" [Popper, 1983: 87]. *Nekritická* racionalita nepatrí medzi Popperom odporúčané formy aktivity mysle. V tejto súvislosti v *Predslove* k anglickému vydaniu *Logiky vedeckého objavu* (datovaný jarou roku 1958) hovorí o "metóde, ktorá môže byť označená za *jedinú metódu filozofie*; nie je však charakteristická iba pre filozofiu; je to skôr *jediná metóda akejkoľvek racionálnej diskusie*. Metóda, ktorú mám na mysli, je metóda jasného definovania nejakého problému a *kritické* preskúmanie jeho rôznych navrhovaných riešení" [Popper, 1995a: 16].

\* \* \*

Akonáhle sme začali a naučili sa spoliehať sa na svoj rozum, nedokážeme a nemôžeme sa už nikdy vrátiť k pôvodnej *nevinnosti*. Stali sme sa

bytosťami, ktoré síce môžu byť slobodné, avšak s vedomím, že sloboda je nielen údelom človeka, ktorý *vie*, ale aj ťažkým bremenom zodpovednosti, ktorá nás núti *zvažovať, posudzovať, hodnotiť* vlastné činy. Akonáhle sme sa raz začali spoliehať na svoj rozum, cesta do *ne-rozumného* sveta, do sveta, s ktorým komunikujeme mimoracionálnymi formami, bola navždy zahataná. *Pre toho, kto okúsil zo stromu poznania, je raj stratený* - hovorí Popper. Nejestvuje návrat k harmonickému stavu prírody, ak by sme sa chceli vrátiť späť, museli by sme prestať byť sami sebou.

Vznik filozofie je možné interpretovať ako reakciu na stratu pôvodných istôt, predovšetkým na postupnú eróziu viery v *magické*. "Je to pokus o nahradenie stratenej magickej viery vierou racionálnou; ide o modifikáciu tradície odovzdávania teórie alebo mýtu založením novej tradície, ktorá útočí na tradície a mýty a hovorí o nich kriticky" [Popper, 1995: 188].

Popper je stúpencom *inštrumentalistického* chápania rozumu a racionality - predstavujú nástroj, pomocou ktorého sme schopní prekonávať všetky nástrahy života, ktoré si zväčša pripravujeme vlastnou vinou či *nerozumnosťou*. Príliš veľká úcta k minulosti, autoritám, *istým* pravdám a podobne je súčasťou našej *nerozumnosti* - znamená rezignáciu na kritické používanie vlastného rozumu. "Ak má naša civilizácia prežiť, musíme sa zbaviť zvyku uctievať veľké osobnosti. Veľké osobnosti sa môžu dopustiť veľkých chýb; niektorí z najväčších vodcov minulosti podporovali odveký útok na slobodu a rozum. Ich vplyv, ktorému sa len zriedka kladie odpor, neprestáva klamať a rozdeľovať tých, na obrane ktorých je civilizácia závislá. Zodpovednosť za toto tragické a azda aj osudové rozdelenie padá na nás, ak váhame s priamočiarou kritikou toho, čo je nepochybnou súčasťou nášho intelektuálneho dedičstva" [Popper, 1995: X] - napísal Popper v roku 1943. O niekoľko rokov neskôr (v roku 1950) túto myšlienku ďalej rozvíja: "Naše najväčšie ťažkosti pramenia z niečoho, čo je rovnako obdivuhodné a zdravé ako nebezpečné - z našej nedočkavej túžby zlepšiť osud našich blížnych. Tieto ťažkosti sú vedľajším produktom toho, čo je azda tým najväčším zo všetkých mravných a duchovných revolúcií v dejinách, produktom hnutia, ktoré povstalo pred tromi stáročiami. Je to úsilie be-



zpočtu neznámych mužov oslobodiť seba a svoju myseľ od opatrovníctva autorít a predsudkov. Je to ich pokus o vybudovanie otvorenej spoločnosti, ktorá odmieta absolútnu autoritu iba ustanoveného a iba tradičného a súčasne sa usiluje zachovať, rozvíjať a zaviesť staré i nové tradície, ktoré by zodpovedali ich meradlám slobody, ľudskosti a racionálnej kritiky" [Popper, 1995: xii].

Popperov imperatív, resp. maxima, ktorú nám odporúča prijať, znie: *Nauč sa používať svoj vlastný rozum, ak si sa odhodlal urobiť to, vedz, že najlepšou formou rozumnosti je kritická rozumnosť. "Racionalitu nie je možné chápať lepšie než ako vôľu prijímať kritiku"* [Popper, 1993: 104] - *kritickosť* sa stáva *stavom* mysle, vyplýva z fallibility nášho poznania. "*Vedomé prijatie kritickej metódy* je hlavným nástrojom rastu ... dobre som si uvedomoval, že kritická metóda alebo kritický prístup spočíva vo všeobecnosti v hľadaní prekážok alebo rozporov a v ich pokusnom novom riešení a že tento prístup je možné široko uplatňovať aj mimo vedu, kde sú typické *kritické testy*" [Popper, 1993: 115].

Duchovné dejiny ľudstva sú aj dejinami sporu medzi racionalizmom a iracionalizmom, ktorý má *dlhé trvanie*. Aj grécka filozofia začínala najmä ako *racionalistické* úsilie, od samého začiatku však obsahovala aj *mystické* prvky. K otvorenému konfliktu medzi racionalizmom a iracionalizmom došlo podľa Poppera po prvý raz v stredoveku, a to v podobe sporu "medzi scholastikou a mysticizmom" [Popper, 1995: 459]. Rímania boli *skôr racionalistami*, barbari inklinovali k mysticizmu. V 17. až 19. storočí "sa zdvihla vlna racionalizmu, intelektualizmu a *materializmu*" [Popper, 1995: 459]. *Prorocký iracionalizmus* (Bergson a väčšina nemeckých filozofov a intelektuálov) mal vo zvyku "ignorovať či prinajmenšom ľutovať existenciu takej menejcennej bytosti, akou je racionalista; racionalisti ... a najmä racionalistickí vedci sú pre nich chudobní duchom, vykonávajú bezduché a zväčša mechanické činnosti a vôbec si neuvedomujú hlbšie problémy ľudského údela a jeho filozofiu. A racionalisti zvyčajne opätujú tým, že odmietajú iracionalizmus ako číry nezmysel. Rozkol nikdy nebol tak úplný" [Popper, 1995: 459].

Rozum, podobne ako jazyk, je podľa Poppera "produktom života v spoločnosti" [Popper, 1995: 454], nie je však *spoločenským produktom* v hegelovskom zmysle. "Ak poviem" - hovorí Popper, "že za svoj rozum vďačíme *spoločnosti*, vždy mám na mysli, že za neho vďačíme určitým konkrétnym jednotlivcom ... a nášmu intelektuálnemu styku s nimi" [Popper, 1995: 456]. *Rozum, rozumnosť* nemajú ani *platónsky* pôvod, je potrebné zbaviť sa *substancialistického* prístupu k analýze pôvodu rozumu a rozumnosti. "Rozum, rovnako ako veda, sa rozvíja cestou vzájomnej kritiky; jedinou cestou *plánovania* ich rozvoja je vyvinúť inštitúcie, ktoré zabezpečia slobodu tejto kritiky, t.j. slobodu myslenia" [Popper, 1995: 457]. *Rozum* nám nebol *daný*, to, čo vlastníme, je *dispozícia*, ktorá sa môže rozvinúť len v komunikácii s *druhými*. "Za svoj rozum druhým nielen vďačíme, ale svojou rozumnosťou nemôžeme druhých nikdy prevýšiť takým spôsobom, ktorý by viedol k nároku na autoritu. Autoritárstvo a racionalizmus v našom zmysle nie je možné zmieriť, pretože základom rozumnosti je argumentácia obsahujúca kritiku a umenie kritiku počúvať. Racionalizmus v našom zmysle sa teda celkom odlišuje od všetkých moderných platónskych snov o nádhernom novom svete, kde bude rozvoj rozumu kontrolovaný alebo *plánovaný* nejakým vyšším rozumom" [Popper, 1995: 456-457].

Kritika a kriticizmus ako súčasť *rozumnosti* obsahuje etické limity. Cieľom kritiky nie sú predovšetkým *ľudia*, ale *idey*, ktoré prezentujú. Je omnoho lepšie, ak *hynú* idey, myšlienky, teórie ako ich nositelia. "Racionalistický postoj berie do úvahy skôr argument než argumentujúcu osobu" [Popper, 1995: 455], čo je podľa Poppera dôležité. "Vedie to k názoru, že každého človeka, s ktorým komunikujeme, musíme považovať za možný zdroj argumentov a rozumnej informácie - tak vzniká niečo ako *racionálna jednota ľudstva*" [Popper, 1995: 455]. Aj ona - berúc do úvahy súčasný stav rozvoja *rozumnosti* človeka, predstavuje *regulatívny ideál*, ku ktorému sa podľa Popperovho presvedčenia blížíme, aj keď ho nikdy nebudeme môcť dosiahnuť. Ak by sme však rezignovali na uplatnenie maximy kritického racionalizmu, celkom by sme rezignovali na možnosť sa čo i len priblížiť k racionálnej jednote ľudstva.

Popperova maxima kritického racionalizmu má širšie pozadie. "Tento postoj v sebe implicitne obsahuje vedomie, že navždy budeme žiť v nedokonalnej spoločnosti. Nielen preto, že aj veľmi dobrí ľudia sú veľmi nedokonalí, ale aj preto, že sa celkom pochopiteľne dopúšťajú mnohých omylov, pretože toho ešte dost' nevieme. Avšak oveľa dôležitejšia ako tieto dva dôvody je, že vždy bude dochádzať k neriešiteľným zrážkam medzi hodnotami ... Bezkonfliktná spoločnosť nemôže jestvovať: taká spoločnosť by nebola spoločenstvom priateľov, ale mravcov" [Popper, 1993: 116]. Otázky alebo zásady racionality Popper, ako sa sám priznáva (pozri [Popper, 1993: 117], v jeho mysli *dozrievali niekoľko rokov*.

Vnútorňý pohyb našej civilizácie, ktorá je ešte stále v štádiu svojho detstva, môže byť podľa Poppera chápaný ako "smerovanie k ľudskosti a rozumnosti, rovnosti a slobode" [Popper, 1995: xiii]. Nádej na úspech, že sa presadí práve tento smer civilizačného vývinu, sa zvýši, ak sa model *kritickej racionality* uplatní ako univerzálny princíp nielen vo vede, ale aj v ostatných nemenej dôležitých oblastiach ľudskej aktivity. V tomto zmysle podstatnou črtou Popperovho modelu racionality, resp. *kritickej racionality* je, že ju povyšuje na inštrument sociálneho, duchovného i intelektuálneho rastu ľudstva.

Popperova koncepcia kritického racionalizmu je v širšom chápaní epistemickým projektom. Je rozum schopný *poprieť sám seba*, ako sa domnieval Kant, keď hovoril o jeho antinómiách? Ak áno, kedy a prečo? A je toto popretie *aktom rozumu*? Prečo sme v niektorých situáciách náchylní *odmietat' racionalizmus*? Sme však schopní toto *odmietnutie* aktualizovať? Nie je úsilie odmietat' racionalizmus samé racionálnym aktom?

Popper mal v sebe *sokratovského* ducha - tušil, že akákoľvek múdrosť, ku ktorej by kedy mohol dospieť, bude spočívať v tom, že si uvedomí "neknowingness" svojej nevedomosti" [Popper, 1994: 7]. Tušil aj to, že napriek (alebo možno práve kvôli) *rozumnosti* človeka platí, že *humanum est errare* - *človek sa mylí*, že práve fallibilita je sprievodným znakom ľudského poznania. Inšpiroval ho Kant, podľa ktorého vedecké teórie sú dielom človeka

a my sa usilujeme podľa nich konať; Kant vytyčil aj to, že náš intelekt neodvodzuje svoje zákony z prírody, ale naopak, skôr jej ich *diktuje*.

Racionalistická viera v rozum bola vlastná väčšine filozofov - Herakleitos, Sokrates, Platón, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant i Marx - všetci sa svorne na rozum odvolávali. Verili - aj keď každý inak a z iných dôvodov, že rozum, ten univerzálny i ten náš, individuálny, by mohol byť základom nielen jednotného obrazu skutočnosti, ale aj jednoty ľudstva. Ak prijmeme rozum, ak sa *rozhodneme* postaviť sa stanovisko racionalizmu, uskutočnili sme morálne rozhodnutie podporovať všetko, čo s touto vierou v prednosti racionalizmu súvisí. Mal by to však byť *sokratovský* rozum, ktorý si je vedomý svojich obmedzení, ktorý rešpektuje druhého a v duchu ktorého nie je možné a prípustné druhého nútiť dokonca ani *ku šťastiu* podľa našich predstáv. Je to rozhodnutie, "že sa budeme usilovať brať vážne argumentáciu" [Popper, 1995: 470], že sa - aj prostredníctvom racionálnej diskusie, budme *k iným* správať ako k sebe samým, t.j. ako k racionálnym bytostiam.

Problémom, ktorý má svoje historické pozadie, je však *uplatnenie* rozumu - v dejinách ľudských činov i v dejinách ľudského poznania. Tu platí, okrem iného, že sústavne a s *neomylnou istotou* opakujeme mnohé chyby svojich predchodcov. Najskôr preto, že sa málo či nedostatočne spoliehame na svoj vlastný kritický postoj, že naša vlastná *rozumnosť* je nedostatočne kritická, že nedostatočne poznáme antropologické dimenzie *rozumného* a *nerozumného*, ich proporcie v aktualizovanom ľudskom čine.

Dôsledky nie sú nevýznamné - "konflikt medzi racionalizmom a iracionalizmom sa stal najdôležitejšou intelektuálnou a azda aj morálnou témou súčasnosti" [Popper, 1995: 454] - hovorí Popper. Predovšetkým preto, že rozum je *nástroj*, ktorého používanie a) samé nie je *bezproblémové* a b) nie je *jedínym* prostriedkom uskutočňovania cieľov ľudského života, ktorý patrí k mystériám tohto sveta. Aj napriek všetkému mnohostáročnému úsiliu dnes, práve tak ako v dávnej minulosti, "jedným z mnohých veľkých zdrojov šťastia je čo i len letný pohľad na niektorú novú črtu tohto nepochopiteľného sveta, v ktorom žijeme a našej nepochopiteľnej roly v ňom" [Popper, 1993: 126].

Čo znamená, ak o niekom hovoríme, že je *racionálny*, že jeho správanie je *racionálne*? Popper v tejto súvislosti preberá názor Gilberta Rylea z jeho recenzie "Otvorenej spoločnosti" v časopise *Mind* 56/1947, kde hovorí: "Racionalita človeka nespočíva v tom, že sa nepýta na principiálne otázky, ale v tom, že sa nikdy pýtať neprestáva, nespočíva v ul'pievaní na uznávaných axiómach, ale v tom, že nič nepovažuje za pravdivé" [Popper, 1993: 125]. Avšak vo svete, ktorý by nám bol *pravdivostne* celkom cudzí a neprístupný, by sme nemohli žiť. Nakoľko však v ňom celkom úspešne žijeme, musí nám byť *nejakým* spôsobom prístupný - nie však v jednorazovom akte, ale skôr v nekonečnom procese stáleho približovania sa k pravde. Pravda *vecí* a pravda *mysle* sú dve rôzne veci - k ich úplnému spojeniu, *zjednoteniu* asi nikdy nedôjde. Tu je však aktuálny názor J. St. Milla, že aj keď nejestvuje niečo také ako *absolútna istota*, predsa len existuje *miera istoty*, ktorá je postačujúca pre potreby ľudského života.

V tomto zmysle Popper rozlišuje *pravý* od *nepravého* racionalizmu. "Spôsob, ako používam termín *racionalizmus* bude azda zreteľnejší, ak odlíšime pravý od nepravého racionalizmu alebo pseudoracionalizmu. To, čo nazývam pravým racionalizmom, je Sokratov racionalizmus. Je to uvedomenie si svojich hraníc, intelektuálna skromnosť tých, ktorí vedia, ako často sa mýlia a ako sú závislí na druhých dokonca aj v tomto poznaní. Je to uvedomenie si toho, že od rozumu nemáme očakávať príliš veľa; že argumentácia iba zriedka kedy vyrieši problém, aj keď je to jediný prostriedok, ako sa naučiť keď už nie vidieť jasne, ale vidieť jasnejšie ako predtým. To, čo nazývam *pseudoracionalizmus* je ... neskromná viera vo vyššie intelektuálne schopnosti nejakého človeka, požiadavka byť zasvätený, vedieť s istotou a autoritatívne ... Takýto autoritatívny intelektualizmus, viera, že mám neomylný nástroj objavovania alebo neomylnú metódu, neschopnosť rozlišovať medzi intelektuálnou mocou človeka a jeho záväznosťou voči ostatným za všetko, čo môže vedieť a pochopiť, tento pseudoracionalizmus sa často nazýva *racionalizmom*, je však celkom protikladný tomu, čo nazývame týmto menom" [Popper, 1995: 457].

Popper stojí "celkom na strane racionalizmu" [Popper, 1995: 459], aj keď racionalizmus občas "zájde príliš ďaleko" [Popper, 1995: 459], ako napríklad v prípade *prehnaného racionalizmu* Platóna alebo Descarta. Obhajuje *skromný a sebakritický* racionalizmus, "ktorý uznáva určité hranice" [Popper, 1995: 459]. Rozlišuje - len čiastočne v intenciách rozlíšenia medzi *pravým a nepravým* racionalizmom - medzi *kritickým, pravým* racionalizmom na jednej a *nekritickým, všeobšiahlym* racionalizmom na druhej strane.

"Nekritický alebo všeobšiahly racionalizmus je možné opísať ako postoj osoby, ktorá hovorí: *nemienim prijať nič, čo nie je možné prijať na základe argumentácie alebo skúsenosti*. Možno ho vyjadriť pomocou zásady, že každý predpoklad, ktorý nie je možné podporiť argumentom alebo skúsenosťou, je potrebné odmietnuť. Nie je ťažké vidieť, že táto zásada nekritického racionalizmu nie je konzistentná, nakoľko ak ju samú nie je možné podporiť ani argumentom ani skúsenosťou, sama by mala byť odmietnutá ... Nekritický racionalizmus je preto logicky neudržateľný" [Popper, 1995: 460].

Pre racionalistický postoj je príznačné, že požaduje argumentáciu a skúsenosť ako formu zdôvodnenia každej výpovede. Samotný racionalistický postoj však nemožno ustanoviť *takýmto* spôsobom - on sám je *postojom*, ktorý nie je možné zdôvodniť rovnako ako zdôvodňujeme nejakú výpoveď, teda argumentom alebo skúsenosťou. "Nijaký racionálny argument nebude mať racionálny vplyv na človeka, ktorý nie je ochotný racionálny postoj prijať. Preto je všeobecný racionalizmus neudržateľný" [Popper, 1995: 461].

A tak - paradoxne - racionálny postoj je spojený s *iracionálnou vierou v rozum*. Aj keď *všeobšiahly, nekritický* racionalizmus je logicky neprijateľný, rozporný, ničí sám seba, nie je potrebné rezignovať a *prejsť k opozícii*, k iracionalizmu (čo sa podľa Poppera stalo napríklad A. N. Whiteheadovi). Zdá sa, že jedinou alternatívou je postoj *kritického racionalizmu*, "uznáva, že základný racionalistický postoj je výsledkom (prinaajmenšom dočasne) aktu viery - viery v rozum. Naša voľba je otvorená. Môžeme si zvoliť nie-

ktorú z foriem iracionalizmu ... môžeme si však slobodne zvoliť kritickú formu racionalizmu, ktorá úprimne pripúšťa svoj pôvod v iracionálnom rozhodnutí (a ktorá v tomto zmysle uznáva určitú prioritu iracionalizmu)" [Popper, 1995: 461].

Viera v rozum nie je iba vierou v *naš rozum*, ale aj - a azda ešte vo väčšej miere, v rozum iných. V tomto zmysle *skutočný* racionalista "odmietne každý nárok na autoritu" [Popper, 1995: 468], pretože si uvedomuje, že "súc intelektuálne nadradený nad ostatných (čo však môže len ťažko sám posúdiť), je to tak len potiaľ, pokiaľ je schopný poučiť sa z kritiky, ako aj zo svojich vlastných chýb i z chýb iných ľudí ... racionalizmus je tak spojený s myšlienkou, že druhý človek má právo byť vypočutý a obhajovať svoje argumenty. S tým súvisí uznanie nároku tolerancie prinajmenšom pre tých, ktorí sami tolerantní nie sú. Žiadny človek nezabije iného človeka, ak sa predtým rozhodne vypočuť si jeho argumenty" [Popper, 1995: 203].

Kritický racionalizmus si môžeme, ale nemusíme *zvoliť* - je to *morálne rozhodnutie*. Táto voľba - ak prijmeme kritický racionalizmus - "hlboko ovplyvní náš postoj k ostatným ľuďom a k problémom života v spoločnosti ... racionalizmus je úzko spojený s vierou v jednotu ľudstva" [Popper, 1995: 462].

Zvoliť si kritický racionalizmus znamená uskutočniť morálnu voľbu - volíme ním "slobodu kritiky, slobodu myslenia, a tým slobodu ľudí" [Popper, 1995: 468]. Súčasne sa zaväzujeme podporovať všetky inštitúcie, ktoré svojou povahou a pôsobením vyjadrujú atmosféru *kritickej*, t.j. *otvorenej* spoločnosti. Okrem iného aj prijať *spoločné komunikačné médium*, "spoločný jazyk rozumu" [Popper, 1995: 469]. Takýto jazyk má veľmi prísne kritériá jasnosti, jeho používanie musí umožňovať argumentáciu, resp. plniť funkciu prostriedku argumentácie. Musí byť používaný "skôr ako nástroj racionálnej komunikácie a dôležitej informácie než ako prostriedok *sebavyjadrenia*" [Popper, 1995: 469], ktorému rozumie len ten, kto sa *sebavyjadruje*. *Vzburou proti rozumu* je používať jazyk tak, že prestáva byť nástrojom racionálnej komunikácie, t.j. *kritickej diskusie*. Racionalizmus tak obsahuje uznanie toho, že ľudstvo je zjednotené aj tým, že "naše od-

lišné materské jazyky, nakoľko sú racionálne, je možné navzájom prekladať" [Popper, 1995: 469]. Aj v tom spočíva *jednota ľudského rozumu*.

V tejto súvislosti je zaujímavý Popperov názor na *iracionalizmus*. Iracionalista je presvedčený, že "*ľudská prirodzenosť* nie je najmä racionálna. Tvrdí, že človek je viac, ale súčasne menej ako rozumný živočích. Že je niečím menej vidíme podľa toho, ako málo je tých, ktorí sú schopní argumentovať, preto bude podľa iracionalistu s väčšinou ľudí potrebné zaobchádzať tak, že sa bude apelovať skôr na ich emócie a vášne než na ich rozum. Človek je však aj viac než len rozumný živočích, nakoľko všetko, na čom v jeho živote skutočne záleží, sa uskutočňuje poza rozum. Dokonca aj tí nemnohí vedci, ktorí berú rozum a vedu vážne, sú svojmu racionalistickému postoju zaviazaní len preto, že vedu milujú. Aj v týchto nemnohých prípadoch je postoj človeka determinovaný nie rozumom, ale jeho emocionálnou výstavou. Nadto, veľkého vedca, jeho mystický vhl'ad do povahy vecí, neutvára jeho usudzovanie, ale jeho intuícia. Racionalizmus tak - podľa jeho kritikov - nie je schopný poskytnúť adekvátnu interpretáciu ani len zdanlivo racionálneho vedca. Nakoľko však oblasť vedy je výnimočne naklonená racionálnej interpretácii, treba očakávať, že zlyhanie racionalizmu bude ešte vypuklejšie, ak sa pokúsi zaoberať inými oblasťami ľudskej činnosti. Takéto očakávanie, dôvodí iracionalista, je celkom správne. Ak odhliadneme od nižších stránok ľudskej prirodzenosti, môžeme sa pozrieť na jednu z tých najvyšších, na to, že človek dokáže tvoriť. V skutočnosti však spočíva iba na malej tvorivej menšine; na ľuďoch, ktorí tvoria umelecké a myšlienkové diela, na zakladateľoch náboženstiev a na veľkých štátnikoch. Tí nemnohí výnimoční jedinci nám dovoľujú na okamih uvidieť skutočnú veľkosť človeka. Aj keď títo vodcovia ľudstva vedia, ako používať rozum pre svoje zábery, nikdy to nie sú muži rozumu. Ich korene sú hlbšie - v ich inštinktoch a impulzoch, v inštinktoch a impulzoch spoločnosti, ku ktorej patria. Tvorivosť je iracionálna, mystická schopnosť" [Popper, 1995: 458].

Popperov kritický racionalizmus je vedome a dôsledne antipódom iracionalizmu. Kritický racionalista môže iracionalistu odmietnúť špecifickým spôsobom: "môže tvrdiť, že iracionalista, pyšný svojím rešpektom k hlbším



tajomstvám sveta (na rozdiel od vedca, ktorý sa dotkne iba ich povrchu), v skutočnosti ani nerešpektuje, ani nerozumie jeho tajomstvám, uspokojuje sa s lacnými racionalizáciami. Pretože, čo je mýtus, ak nie pokus o racionalizáciu iracionálneho? A kto preukazuje tajomstvu väčšiu úctu, vedec, ktorý sa venuje jeho postupnému odhaľovaniu a je vždy pripravený podridiť sa faktom, súc si vedomý, že aj jeho najtrúfalejší úspech je sotva ničím viac ako odrazovým môstikom pre tých, ktorí prídu po ňom, alebo mystik, ktorý môže voľne tvrdiť čokoľvek, pretože sa neobáva žiadneho testu" [Popper, 1995: 474-475] Ak je cieľom poznania *univerzálne*, potom práve ono je nielen doménou, ale v značnej miere aj produktom rozumu. "Svet, celok a príroda - to všetko sú abstrakcie a produkty nášho rozumu" [Popper, 1995: 476].

Popper sa - pokiaľ ide o neho samého, rozhodol dať prednosť kritickému racionalizmu pred mystickým iracionalizmom. V druhom vidí "jemnú intelektuálnu chorobu našej doby; je to choroba, ktorú nie je potrebné brať príliš vážne, je iba povrchným poranením. (Vedci, okrem nemných výnimiek, najmä na túto chorobu netrpia.) Je to však choroba, ktorá je, napriek svojej povrchnosti, nebezpečná svojím vplyvom na sociálne a politické myslenie" [Popper, 1995: 476-477].

\* \* \*

Dominantnou *formou života* je neustále riešenie situácií, problémov, úloh. Bez akéhokoľvek prerušenia sa rozhodujeme, či máme urobiť to alebo ono, či - naopak, nemáme konať tým alebo iným spôsobom. Vo vzťahu k iným, práve tak hľadajúcim, ako som ja sám, ako sme my sami, "je racionalizmus postoj, kedy sme pripravení načúvať kritickú argumentáciu a učiť sa zo skúsenosti; je to v podstate postoj, ktorý pripúšťa, že *ja sa môžem myliť a ty môžeš mať pravdu a spoločným úsilím sa môžeme k pravde priblížiť*" [Popper, 1995: 455]. Súvisí to s tým, že je síce najlepšie pridržovať sa *zdravého rozumu*, je však súčasne potrebné uvedomiť si, že *zdravý rozum*, aj keď má často pravdu, nemusí mať pravdu vždy a za všetkých okolností.

Preto je potrebné vcelku produktívny postoj *common sense* rozšíriť o kritický aspekt, ktorý ho dokáže ochrániť pred neúmerným množstvom

omylov, voči ktorým by inak nebol odolný. Popper si bol vedomý - podobne ako H.D. Thoreau - že k pravde sa niekedy môžeme priblížiť skôr prostredníctvom *common sense* alebo dokonca povery než vedomosťami, to je však zväčša výnimka, na ktorú sa nemožno veľmi spoliehať. Tým skôr, že nikdy nevieme, či a kedy sa tak stalo.

Poznanie samé sa nemôže legitimizovať svojím pôvodom. Nielenže nestvuje žiadna *najvyššia* autorita, o ktorú by bolo možné jeho legitimizáciu oprieť. Poznanie je celkom *bez autority*, aspoň pokiaľ ide o jeho pôvod. *Všetky* zdroje sú zodpovedné za to, že nás *vedú k omylom*, pravda, ak nenájdeme spôsob ako sa im vyhnúť. Pre Poppera, berúc si príklad z Xenofana, bolo vedenie skôr *doxa* ako *epistémé*, skôr *názor*, *domnienka* ako pravdivé vedenie. Ako sa teda môžeme vyhnúť omylom a chybám? Popper odpovedá: "verím, že *kritikou* teórií alebo domnienok iných a - ak sa chceme sústrediť na seba, *kritikou* našich vlastných teórií a domnienok ... Táto odpoveď sumárne vyjadruje pozíciu, ktorú som navrhol nazvať *kritický racionalizmus*. Je to postoj, názor a tradícia, za ktorú sme zaviazaní Grékom. Veľmi sa odlišuje od *racionalizmu* alebo *intelektualizmu* Descarta a jeho školy a je veľmi odlišná dokonca aj od epistemológie Kanta" [Popper, 1985: 52].

Popper - ako je známe z jeho vlastných slov, bol optimistom. Svoj optimizmus opieral o vieru v pevnosť našich civilizačných a kultúrnych, duchovných a intelektuálnych tradícií. "Naša západná civilizácia vďačí za svoj racionalizmus, za svoju vieru v otvorenú spoločnosť a najmä za svoj vedecký názor starovekej sokratovskej a kresťanskej viere v bratstvo všetkých ľudí a viere v intelektuálnu čestnosť a zodpovednosť" [Popper, 1995: 473-474].

Popperov *kritický racionalizmus* je predovšetkým epistemickou a metodologickou koncepciou. Je známe, že Popper je stúpencom *evolučnej* epistemológie ("evolučná teória", hovorí Popper, "ma vždy neobyčajne zaujímala" [Popper, 1993: 167] - v aktuálnom poznaní sa uchovávali, aj to vždy len dočasne, iba tie teórie, ktoré odolávajú ľubovoľne prísneho kritického testovaniu, ostatné sú *eliminované*, pretože *nevydržia* tlak logick-

ého alebo skúsenostného kriticizmu. Súvisí to s Popperovou dedukcionistickou metodológiou, podľa ktorej - "*veda sa začína a končí pri problémoch*" [Popper, 1993: 132]. Aj pre vnútrovedeckú atmosféru je charakteristický *selekčný tlak*, pravda, ak neprevláda dogmatická tendencia k imunizácii teórií. *Selekčný tlak* má vo vede podobu úsilia eliminovať všetky teórie, ktoré neuspjú v procese ich kritického testovania. Na epistemológiu sa v určitom zmysle môžeme pozerat' ako na "*racionálnu rekonštrukciu* krokov, ktoré viedli vedca k nejakému objavu, k nájdeniu určitej novej pravdy" [Popper, 1995a: 31]. Nové teórie vedy však nie sú akousi *emanáciou* skúsenosti, nepredstavujú konceptualizáciu toho, čo vedec *vidí* pred sebou. Naopak, vznikajú *v myšli*, sú domnienkou, predstavou, návrhom riešenia, o ich pravdivostnej hodnote nevieme spočiatku *vôbec nič*. Preto ich treba *testovať*, podrobiť prísny skúškam s cieľom eliminovať ich, aby sme ich neprijali ako platné. *Racionálna rekonštrukcia* je v tomto zmysle náročným procesom ich *legitimizácie*. Uskutočňuje sa až *následnými testami*, len ony vedcovi ukážu, či to, čo objavil, je skutočným objavom, t.j. dočasne platným poznaním. Práve táto metodologická analýza je *racionálnou rekonštrukciou*. Určitá domnienka môže vzniknúť (a najčastejšie vzniká) *iracionálne*, môže byť (a často býva) intuitívnym impulzom, vnutnutím, mystickým *vhľadom* a podobne. Až kritická racionálna rekonštrukcia nám odhalí, či sme sa nemýlili. "Táto rekonštrukcia však nepopisuje procesy, ktoré sa aktuálne stali: poskytuje iba logický skelet procedúry testovania" [Popper, 1995a: 31-32].

Potreba radikálneho kriticizmu, resp. *kritického racionalizmu* súvisí aj - ako sme práve čiastočne naznačili, s existenciou dvoch fáz vedeckej práce i *bežného* poznávania, s *dogmatickou* a *kritickou* etapou, ktoré predstavujú dva metodologicky celkom odlišné spôsoby uvažovania.

Dogmatizmus *nepozná* argumenty, je *neargumentatívny*, prijíma alebo odmieta určitý názor, teóriu či koncepciu skôr intuitívne alebo psychologicky. Kritickosť však predpokladá a uplatňuje určitý stupeň imaginácie, predstavivosti, prvotnej *odtrhnutosti* od *faktov*, ku ktorým sa ale spätne, v testovaní, vracia. Dogmatizmus predpokladá, že najdôležitejšie, čo potre-

bujeme, je istota. "Pravda je, že potrebujeme nádej; konať a žiť bez nádeje je nad naše sily. Viac *nepotrebujeme* a ani nesmieme dostať" [Popper, 1995: 509]. Ak sa však chceme naučiť robiť veci čo najlepšie, musíme sa naučiť hľadať vlastné chyby. Pretože *robiť chyby je ľudské - humanum est errare*. Dogmatik si to - prinajmenšom o sebe, nemyslí. Predkladá svoje teórie a ponecháva ich osudu *viery*; neargumentuje, resp. jeho argumentácia nie je zdôvodnením samotnej teórie, ale smeruje skôr k recipientovi, *presvedča* ho, chce, aby *uveril*. Dogmatizmus je vždy pripravený *odolávať kritike*, bráni sa jej a bráni iným uplatňovať ju, odstraňuje "intelektuálny základ akejkol'vek racionálnej diskusie a v konečnom dôsledku musí viesť k antiracionalizmu a mysticismu" [Popper, 1995: 446].

Dogmatické myslenie však nadobúda svoj negatívny štatút iba vtedy, ak *vytláča* kritické myslenie. Ono samé predstavuje *detský vek* ľudského prístupu ku svetu a súčasne prvú etapu akéhokoľvek vedeckého prístupu. "Dogmatické myslenie, ktoré považujem za predvedecké" - hovorí Popper, "je nevyhnutné štádium možnosti vzniku kritického myslenia. Kritické myslenie musí mať najprv niečo, aby mohlo kritizovať; nazdával som sa, že práve ono je výsledkom dogmatického myslenia" [Popper, 1993: 41].

Každá teória alebo domnienka má svoju *dogmatickú*, nie vždy však *kritickú fázu*. "Dogma je často tak silno zakorenená, že ňou neotrasie nijaké sklamanie" [Popper, 1993: 45]. Len skutočne *kritické myslenie* môže byť úspešné v procese eliminácie dogiem, iba ono je teóriou *úspešného myslenia*. "Väčšina veľkých teórií spomedzi vrcholných výkonov ľudského ducha, je dieťaťom predchádzajúcich dogiem a kriticismu" ([1], 48). Dogmatické myslenie jestvuje vďaka prirodzenej potrebe *usporiadať* si prostredie, v ktorom žijeme a objavuje sa najmä u detí. Aj keď schéma prirodzeného sledu dogmatického a kritického myslenia je *príliš zjednodušená*, "pravdou je, že nijaká kritická fáza, ktorej by nepredchádzala fáza dogmatická, nemôže jestvovať" [Popper, 1993: 51]. Separácia kritického a dogmatického myslenia je nevyhnutnou podmienkou fallibilistickej evolučnej epistemológie a falzifikacionistickej metodológie. Človek, ktorý nik-

dy neodvolá svoje tvrdenie, neusiluje o pravdu. Mať vo všetkom pravdu je znak ignorancie.

Súvisí to s tým že podstatnou, atributívnou črtou nášho poznania je *fallibilizmus*. "Veda je omylná, pretože je ľudská" [Popper, 1995: 517]. V tomto zmysle skepticizmus i relativizmus majú v sebe *zrnko pravdy* a tým je práve to, že "nejestvuje nijaké všeobecné kritérium pravdy" [Popper, 1995: 516]. Znamená to len to, že sa *vždy môžeme myliť, že istota poznania nie je pre nás, že sme omylní*. Fallibilita je *univerzálny* znak ľudského poznávania, je to "téma, že celé poznanie je domnienka ... neexistuje kritérium pravdy, ktoré by nás mohlo ochrániť pred omylom ... fallibilizmom rozumiem názor alebo akceptovanie faktu, že sa môžeme myliť a že hľadanie istoty (či dokonca hľadanie vysokej pravdepodobnosti) je mylné hľadanie. To ale neznamená, že hľadanie pravdy je omylom. Naopak, idea omylu obsahuje ideu pravdy ako štandard, ktorý nedosahujeme. Vyplyva z toho, že aj keď môžeme pravdu hľadať a dokonca ju aj nájsť ... nikdy si nemôžeme byť istí, že sme ju našli. Možnosť omylu jestvuje vždy, aj keď v prípade matematických a logických dôkazov je táto možnosť veľmi malá" [Popper, 1995: 517].

Fallibilizmus, tento *fundamntálny* aspekt každej epistemológie a metodológie, neimplikuje skeptický či relativistický záver - je iba návodom, ako sa máme systematickejšie učiť, rýchlejšie postupovať, hľadať svoje omyly. Inými slovami, fallibilizmus je akceptovaním sústavného kritického vyhládávania možných omylov, ktorým sa nemôžeme vyhnúť. Popper - na ilustráciu svojho chápania fallibilizmu - uvádza slová Rogera Martina du Garda: "to už je čosi, ak vieme, kde pravdu nemožno nájsť" [Popper, 1995: 518]. Vo fallibilizme rozoznávame viaceré podoby, jeho krajnú formu predstavuje tzv. *fallibilistický absolutizmus*, "ktorý popiera toto všetko" [Popper, 1995: 519], je zbavený akéhokoľvek epistemického autoritárstva, v jeho intenciách "z kritiky nie je vylúčené nič" [Popper, 1995: 520], t.j. voči kriticismu je *všetko otvorené*, dokonca aj samotný princíp fallibilizmu. Vo vzťahu k poznaniu jestvuje mnoho zdrojov, o ktoré sa môžeme oprieť - tradície, rozum, imaginácia, intuícia, pozorovanie a podobne, "ani jeden z

nich však nemá nijakú autoritu" [Popper, 1995b: 24], všetky sú možné, žiadny z nich však nie je arbitrárny.

\* \* \*

Popperov *kritický racionalizmus* je univerzálna epistemologická a metodologická doktrína. Jeho *maximy* nesmerujú proti možnostiam nášho poznania, v tomto zmysle nie je ani skeptickým, ani relativistickým postojom. Na podporu svojich stanovísk uvádza Popper aj názor B. Russella, ktorý v tejto súvislosti hovorí: "Racionalita v zmysle apelu na univerzálne a neosobný štandard pravdy je nanajvýš dôležitá ... nielen v dobách, kedy ľahko dominovala, ale aj a dokonca vo väčšej miere, v menej šťastných dobách, keď sa ňou opovrhuje a keď je odmietaná ako márný sen ľudí, ktorým chýba odvaha zabiť, keď nemôžu súhlasiť" [Popper, 1995: 442].

Popper sa pokúsil konštituovať *racionálnu filozofiu vedy*. Jeho metodológia falzifikacionizmu, ktorej ústrednou ideou je deduktívno - hypotetická stratégia konštrukcie hypotéz, *návrhov* (riešenia problémov) a ich eliminácie logickou cestou alebo pozorovaním, uplatnenie postupu *pokusov a omylov*, je založená na predpoklade existencie *critical acumen* - kritického ostrovtipu, situačnej schopnosti kritickej prenikavosti v posudzovaní vlastných výpovedí i povahy našich činov.

Jeho koncepcia *kritického racionalizmu* mala byť očistným prúdom, ktorý by bol spôsobilý vyčistiť *Augiášov chliev* nedbalého, nepozorného, nedôsledného a dogmatického myslenia. Bol si vedomý *dramatických obmedzení* uplatnenia racionality najmä v reálnom chode ľudských dejín. Mnohí sa nazdávajú, že napriek veľkému, azda až enormnému úsiliu, bol jeho pokus iba nevelmi úspešný. Mnohí tvrdia, že prispel k objasneniu povahy ľudskej mysle viac ako väčšina ostatných filozofov posledného storočia. Veril, že húževnatá a vytrvalá snaha zbavovať sa omylov a chýb, ktoré dokážeme identifikovať, je najlepšou cestou k postupnému zlepšovaniu pomerov, ktoré sú vždy ľudským dielom. Učiť sa zo svojich omylov, bez ktorých by bol život nudný, je zmyslom *kritického* vzťahu k skúsenosti a udalostiam ľudského života.

Svoju *Otvorenú spoločnosť* končí Popper osobným vyznaním, ktoré sa viaže k nami sledovanej téme: "Svoju knihu končím s plným vedomím jej nedostatkov ... sú jednoducho dôsledkom mojej osobnej fallibility, nie je v tom nič iné, než že som stúpencom fallibilizmu ... ak uznáme kritickú, a teda revolučnú povahu ľudského myslenia - fakt, že sa učíme zo svojich omylov, a ak súčasne priznáme, že takmer všetky problémy ... korenia v tradíciách, potom nám kritický (a pokrokový) fallibilizmus môže ponúknuť tak potrebnú perspektívu hodnotenia tradície, ako aj revolučného myslenia. A čo je dôležitejšie, môže nám ukázať, že úlohou myslenia je uskutočňovať revolúcie skôr pomocou kritických polemík než násilím a vojnami, že jestvuje veľká tradícia západného racionalizmu vybojovávať svoje zápasy skôr slovami ako mečom. Preto je naša západná civilizácia podstatne pluralistická, preto by monolitické sociálne ciele znamenali smrť slobody: slobody myslenia, slobodného hľadania pravdy a spolu s nimi aj racionality a dôstojnosti človeka" [Popper, 1995: 538].

A tak Popperova filozofia *kritického racionalizmu* nie je len abstraktnou rekonštrukciou kinetiky ľudského poznania, ale aj *praktickou* filozofiou, ktorá sa vzťahuje na aktívny, vskatku *žitý* život človeka.

\* \* \*

Popperov *kritický racionalizmus* bol ním samým chápaný ako univezálna podmienka objektívneho vedenia. Adjektívum *objektívne* v spojení s *vedením* však neoznačuje *absolútne* poznanie, ono samé je len regulatívnym ideálom, ku ktorému spejeme postupnými krokmi, akýmisi *kognitívnym inžinierstvom*. V tejto súvislosti Popper pripomína prvý odstavec z Kantovej štúdie **Čo je osvietenstvo**: "Osvietenstvo je pre človeka vykročením z jeho nezrelosti, ktorú si zavinił on sám. Nezrelosť spočíva v neschopnosti používať svoj rozum bez toho, aby ho viedol niekto iný ... Maj odvahu a používaj svoj vlastný rozum, také je heslo osvietenstva" [Popper, 1995c: 8]. Práve v tom spočíva Kantovo chápanie rozhodujúcej idey osvietenstva - bola to idea *sebaoslobodenia vedením*.

V tomto zmysle *sebaoslobodenie vedením* je aj úlohou našich čias. V popperovskej interpretácii ide o *duchovné oslobodenie* spod "zotročenia fa-

lošnými ideami, predsudkami a idolmi" [Popper, 1995c: 8]. Len ak sa dokážeme *programovo* usilovať vyhnúť sa akémukoľvek dogmatizmu, strnulosti a v konečnom dôsledku (vždy principiálne) nekritickému fanatizmu vo sfére našich názorov a postojov, budeme schopní pootvoriť dvere pluralitnej perspektíve. "Idea sebaoslobodenia vedením nie je teda tým istým ako idea ovládania prírody. Je to oveľa viac idea *duchovného* sebaoslobodenia od omylu, od nesprávnej viery. Je to idea duchovného sebaovládania kritikou svojich vlastných ideí ... obsahuje aj ideu, že sa musíme učiť dištancovať sa od svojich vlastných ideí namiesto toho, aby sme sa s nimi identifikovali. Spoznanie duchovnej sily ideí vedie k úlohe oslobodzovať sa od duchovnej presily falošných ideí. V záujme hľadania pravdy a oslobodzovania sa od omylu musíme sa vychovávať k tomu, aby sme mohli takisto kriticky rozmyšľať o svojich vlastných ideách ako o tých ideách, proti ktorým bojujeme" [Popper, 1995c: 8]. Idea omylu *predpokladá* ideu pravdy - ak sa k nej chceme čo i len priblížiť, vždy musíme pripustiť možnosť, že sa mylíme.

Popperov *kritický racionalizmus* je plodom (jeho) uvedomenia si hraníc vlastného poznania a pokory pred nevyčerpatelnosťou univerza a kognitívnou nedokonalosťou poznávajúceho človeka. Je *metodologickou blokádou* všetkého, čo smeruje k nekritickému, teda unáhlenému, nonfallybilnému akceptovaniu našich vier. Jeho pohnútky nemali iba epistemické pozadie. Bol presvedčený, že utópie majú tendenciu zvrátiť sa v násilie, sú sprevádzané obeťami (viď *revolučné* historické udalosti), viera, na ktorej sú založené, nenaráža na kritickú diskusiu, naopak, sústavne sú *imunizované*.

Veľkým problémom popperovskej epistemológie a epistemológie je problém *stability poznania* - v ich zornom uhle je celkom odmietnutá. Bol však stúpencom postupného smerovania k *objektívnemu* poznaniu, t.j. poznaniu, ktoré je len v minimálnej miere poznamenané individuálnym subjektom, čo je možné len vďaka dôslednému kriticizmu. Jeho *kritický racionalizmus* je možné chápať aj ako *kritickú teóriológiu*, ako epistemológiu rastu ľudského poznania. Poznania, ktoré nie je účlom samé osebe,



ale ako inštrument, pomocou ktorého sme schopní meniť podmienky vlastného života. Ak sa racionalita vlastnou dynamikou nemá príliš vzdialiť od reality, je potrebné ju limitovať *kriticizmom* - len *kritická racionalita* je súčasťou dedičstva a skúsenosti, ktorými sme spojení s minulosťou, aby sme si otvorili perspektívu budúcnosti.

- [1] Popper, *Selections*. Ed. by D. Miller. 1985. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- [2] Popper, K. 1986. *Poverty of Historicism*. Ark Paperbacks. London and New York.
- [3] Popper, K. 1993. *Unended Guest. An Intellectual Autobiography*. New Edition. Routledge. London.
- [4] Popper, K. 1995. *The Open Society and Its Enemies*. Golden Jubilee one-volume Edition. Routledge. London.
- [5] Popper, K. 1995a. *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge. London and New York.
- [6] Popper, K. 1995b. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge. London.
- [7] Popper, K. 1995c. *Sebaoslobodenie vedením*. In: Literárny týždenník. 13. apríla.



Remigiusz Ryziński

***Fragmenty dyskursu miłosnego Rolanda Barthesa.  
Fragment I. Interpretacja.***

**I. Lecę w otchłań, upadam...**

LECIEĆ W OTCHŁAŃ. Tchnienie unicestwienia, które w podmiocie miłosnym bierze się z rozpaczcy bądź spełnienia.

Przede wszystkim, od razu, pojawia się tutaj główna osoba dramatu: podmiot miłosny. Przeczuję natychmiast, że nie jest to zwykły podmiot, nie jest to więc podmiot w ogóle, na pewno nie on. Wiem, że podmiot miłosny – podmiot zakochany – to ów szczególny rodzaj podmiotu, osoby, który wyróżnia się spośród innych tym, że kocha – jakiś inny podmiot. Z czasem, w trakcie lektury, będzie zapewne można wyróżnić inne cechy podmiotu, o którym mowa. Teraz wystarczy mi jedynie wiedza – świadomość – że podmiot miłosny to ten ktoś – taki ktoś, taki *ja* – kto istnieje jako zakochany.

Podmiot ten pragnienie przestać istnieć. Pojawia się w nim tchnienie unicestwienia. Zimny cień trwogi, stalowe kleszcze rozpaczcy, grobowy oddech śmierci. Podmiot, który chce skoczyć w otchłań to podmiot na skraju, podmiot pozbawiony więzów z bytem, z tym, co jest jakie jest. Powodem takiego stanu rzeczy, mówi Barthes, jest zarówno rozpacz lub spełnienie.

Rozpacz i spełnienie są tym samym. Są jak grymas uniesienia, rozkoszy, skrajnej radości, szczęścia i bólu, cierpienia, łkanie i wycie. Rozkosz i rozpacz są tym samym. Powodowane innymi przeżyciami, doświadczeniami, można powiedzieć skrajnie różnymi źródłami, są w swoim zwieńczeniu, na końcu drogi, u szczytu, lub na dnie – tym samym dokładnie.

Barthes mówi: „w chwilach bólu lub szczęścia, bierze mnie niekiedy chęć, by *zlecieć w otchłań*”. Przede wszystkim – zlecieć w otchłań – sugeruje bez-dno. Zlecieć w otchłań to, oczywiście, przestać istnieć, przestać być, umrzeć. Ale akcent, wydaje mi się, kładzie tu Barthes na akt, na dzianie się, na samo spadanie w otchłań, nie na moment rozbicia, czy śmierci. Kiedy podmiot miłosny lecieć będzie w otchłań, będzie przecież miał jeszcze tych kilka sekund, by pamiętać, by przypominać sobie, by w ostatnim tchnieniu wypowiedzieć imię ukochanego, by ujrzeć jego obraz, przywołać go i zachować na zawsze, na nigdy.

Poza tym *upadać w otchłań* brzmi zupełnie jak *zapadać się w miłości do kogoś*, *falling in love to somebody*. Upadanie w otchłań jest upadaniem w miłość i odwrotnie – upadanie w miłość, zakochiwanie się, jest jak upadanie w otchłań.

Kiedy podmiot czuje się tak wspaniale, że następna chwila szczęścia wydaje się mu być nie tylko niemożliwa, ale przede wszystkim zbyt duża, czy nadmiarowa, a może nawet wulgarna w pewnym sensie, wtedy – przez pragnienie, by chwila ta trwała na wieki, by skończyła się wraz ze wszystkim innym, z nim samym, a więc właśnie by była ostatnia, pozaczasowa – wtedy podmiot chce skoczyć w otchłań, chce udusić się oszałamiającym pędem wiatru, udusić się zachwytem.

Cierpienie i rozkosz to jedno i to samo.

Barthes podaje na to dwa przykłady.

Zimny, szary, obcy, wilgotny poranek na wsi, poza wszystkim, co znajome być może, co miejskie, domowe, poza miastem, poza światem. Poranek ten jest szary – nie ma słońca, może pada, może to jesień. Podmiot cierpi z powodu jakiegoś mało znaczącego zdarzenia, rozsypanej kawy, wylanego mleka, zacięcia przy goleniu, cierpi bez powodu. Z nadmiaru wszystkiego

tego, co się wydarza, albo nie, z nadmiaru bytu dookoła, z jego gęstości, z jego niesamowitości i skrajnej niedostępności. Z pustki dookoła. Z Nic, które staje się wszystkim, które wszystko zagarnia, wszystkim włada, ma wszystko pod swoją kontrolą. „Pojawia się myśl o samobójstwie”. Myśl czysta, bez powodu, bez resentymentu, myśl, której podstawą, czy źródłem nie jest ani podmiot ukochany, ani tęsknota, ani jakaś wielka przewina. Nie jest to myśl – kara. Nikt prócz samego podmiotu miłosnego nie znajduje się w jej kręgu, w jej obszarze. Myśl samotna, ego-centriczna. Taka myśl – ta myśl – niczego nie przerywa, niczego nie kończy, niczego nie domyka, o niczym nie świadczy. Jest jedynie ostatnim elementem ogólnego nastroju, aury, „dopasowana do ciszy, do pustki” poranka na wsi, do chwili, w której Nic się nie wydarzyło.

Cicha rozpacz boli najbardziej.

„Innego dnia nad brzegiem jeziora czekamy w deszczu na statek”. I to jest szczęście. A przecież okoliczności są podobne do tych, które powodowały rozpacz. Pada, jest wilgotno i nieprzyjemnie. Czekanie oznacza tutaj niemiły stan rozdrażnienia, oznacza znudzenie, podenerwowanie, pragnienie by być już tam, gdzie miało się być. Ale podmiot czuje się szczęśliwy, i to do tego stopnia szczęśliwy, że „pragnie skoczyć w otchłań”! Dlaczego? Bo: „czekamy” ...

Ciche szczęście – we dwoje – zatyka usta z nadmiaru, z rozkoszy tej chwili, z tego, co jest, teraz-tu, jakie jest, między nami, dwoma/dwojgiem. Podmiot zakochany mówi tu w istocie: jesteś obok, więc wszystko to, co sprawiało, że cierpiełam staje się nagle cudowne! Ty jesteś cudowny, więc i wszystko jest cudowne! Niech trwa, niech się dzieje, niech gęstnieje w tym stanie, w chwili, kiedy ty i ja, razem...

Bycie razem zabija najrozkoszniej.

Bezgłośnie, niespodziewane i oszałamiające – prowadzące do szaleństwa? – szczęście i/lub rozpacz, pojawia się, zaskakują podmiot, splatają z nim, wikłają, podpierają i ściągają w dół, w otchłań. Ale nie ma w tym żadnego patosu, nie ma teatru, nikt nie musi patrzeć. W tej rzadkiej chwili, rzadkiej przez swą ego-centriczność, przez brak pragnienia dzielenia się,

pokazywania, dzieje się niewiele, Nic. Podmiot rozpląta się, a nie rozpada na kawałki. Rozpląta się w cieczy rozkoszy lub łez. Rozdzielone na kawałki ciało podmiotu – jak u świętych męczenników – wymagać będą publicznego szafotu. Ale rozplątanie się jego ciało-bytu zachodzi bezgłośnie, w ciemności lub we mgle, w Niczym i z Nikim.

Nie mniej jednak, topniejący podmiot, idzie na dno. Może nie jak kamień, ale jak ciecz – gęsta, lepka – która dryfując w innej – przejrzystej, chłonnej – w końcu miesza się z nią zupełnie, i w końcu też rzeczywiście upada, opada, na dno. Taka łagodna myśl o śmierci pojawia się *niezobowiazujaco*, mijają lecz może powrócić, może pojawić się w głowie podmiotu zakochanego – podmiotu, który w tym czy innym momencie czuć będzie rozpacz lub rozkosz – nie raz. Zupełnie za darmo, nieuroczyście. Niespodziewanie i jednak *słodko*.

Skoro, mówi dalej Barthes, zimne tchnienie pragnienia śmierci może pojawić się zarówno z rany jak i połączenia, to wkraczamy tu w strefę sacrum Bataillea. Cieleśność zastępuje nieobecna boskość. Cieleśność dotknięcia, połączenia, komunii dwóch ciał. Ciała połączone w jedno, jak u Platona, jedno-wszystko. Na ciele pojawiają się jednak niekiedy rany. Bataille mówi: „zaszyjcie mi usta, jak zaszywa się ranę” [Bataille, 1998: 137]. Nie pozwólcie mi mówić, niech nie cieknie ropa słów. Na moim ciele pojawiła się bolesna rana – to usta, które muszą mówić. Muszą opowiadać historię, muszą krzyknąć i szeptać. Czasem spierzchnięte, czasem wilgotne, usta otwierają mnie na nieznaną, na to, co na zewnątrz, groźne i bolesne, i na to, co w środku, co ciemne, nieznaną, niewidoczną, co jest jak larwa. Larwa, która pełza, przesuwa się posuwistym i rytmicznym ciągiem do góry, do wylotu, gdzie przybierze postać słów. Ta larwa to język, język matki, język, którym mówię z domu, z siebie, od zawsze.

I jeszcze oczy....

Otchłań omamnia, jak hipnoza. Pragnę się w niej znaleźć, pragnę zapomnienia, jakie oferuje, zawieszenia, snu. Omdlenie, hipnoza przekazują – inaczej jak śmierć – ciało i to, co poza nim, wszystkim, jakby pod zbiorową odpowiedzialność. W ten sposób podmiot prosi: zaopiekujcie się mną na

chwilę, krótką chwilę, w której będę prawie umierał, w której odpocznę, w której moje ciało i to, co nim nie jest – odpocznę wraz ze mną, poza mną. Podmiot miłosny – w omdleniu, w hipnozie – oddaje się wszystkim, ale nie innemu. Dlaczego? Bo jego tu po prostu nie ma.

„Przycupnąłem ukradkiem w podrobionej myśli o śmierci (podrobionej jak podrobiony klucz): o śmierci myślę na boku” – jak i bako kładę się przy ciele ukochanego, którego nie jestem w stanie dotknąć, bo będąc zbyt blisko ustawia mnie w zbyt dużej wobec siebie perspektywie. Podmiot udaje myślenie o śmierci – bo śmierć zbliża go do ukochanego ciała, które – w śnie, na boku – przypomina ciało martwe, pasywne zupełnie, nieobecne. W takim wyobrażeniu – skrajnie perwersyjnym i skrajnie też rozkosznym – kiedy podmiot wyobraża sobie martwe ciało – swoje/jego – z którym można wszystko zrobić, w takim właśnie wyobrażeniu – o podrobionej śmierci – podmiot zakochany Barthesa żyje najpełniej. Ale życie to jest jednak zbyt przerażające, ta chwila zbyt odważna, by mogła trwać dłużej niż mgnienie oka. „Logika nie do pomyślenia” rządzi tego typu marzeniem, logika, w której podmiot zakochany łączy w jedno życie i śmierć, jak i łączy siebie i obiekt swojej miłości.

W wyobrażeniu upadania w otchłań, w ocieraniu się o śmierć, podmiot zakochany „wymyka się tej masywności, temu wypełnieniu”, które mając moc unieruchomienia podmiotu w pozycji oczekiwania na odpowiedź, czynią zeń „podmiot *odpowiedzialny* [sujet *responsable*]”. Ociężałość żałoby (po obiekcie miłosnym) stawia podmiot zakochany w sytuacji, w której odpowiada on – i jest odpowiedzialny – na (za) ciszę, na (za) nieobecność. Nie mogąc wykonać żadnego ruchu, nie mogąc dobrać głosu z krtani – podmiot zakochany staje się – w swoim niezawinieniu – winny zbrodni milczenia. Ten, który mógłby być jedynie odpowiedzią, bez pytania ze strony obiektu – staje się ciszą samą, ciszą grobową.

Upadając w otchłań podmiot zakochany *wychodzi* z impasu. Dokonując zbrodni na swoim ciele – i na tym, co ciałem nie jest – podmiot zakochany doświadcza, jak mówi Barthes, *ekstazy*. Ek-statycznie zaczyna poruszać się

w perwersyjnym ruchu wokół swojego zwidzenia, wokół obiektu, którego nie ma, wokół samego Nic.

Taki taniec prowadzi do omdlenia. Pragnienie omdlenia – pragnienie małej śmierci, nie odczuwania niczego choćby przez chwilę, zawieszenia i zdania się na łaskę tych, którzy patrzą – przypomina zjawisko logerii. Mówiąc w nieopamiętaniu można – nierozsądnie, niebezpiecznie – powiedzieć wszystko, czego nie można byłoby powiedzieć, gdyby zachowane były władze rozsądku nad mową. Logoreja i milczenie, jednocząca bliskość i całkowite odsunięcie są więc tym samym.

Tak jak kochanie i pisanie, które będąc tym samym i – zupełnie jak tamte – czymś całkowicie się wykluczającym nie mogą pojawić się jednocześnie. Kochanie i pisanie są (razem) niemożliwe. A jednak, jednak się zdarzają...

[1] Barthes, R. 1999. *Fragmenty dyskursu miłosnego*, Warszawa.

[2] Bataille, G. 1998. *Doświadczenie wewnętrzne*, Warszawa.



Anna Wawrzonkiewicz-Słomska

## ***Godność ludzka w ujęciu Henryka Pilusia***

Profesor Henryk Piluś uważa, że w XX stuleciu problematyka ludzkiej godności nabrała szczególnego znaczenia. Po pierwsze ma charakter teoretyczny, po drugie praktyczny. Jak pisze profesor analizy teoretyczne mają na celu głębsze poznanie godności człowieka oraz prowadzą do jej uzasadnienia w wymiarze praktycznym. W opinii profesora dopiero współcześnie dokonuje się powszechne uświadomienie godności w wymiarze doświadczalnym oraz w praktyce społecznej. Dzieje się tak dlatego, że coraz większa liczba ludzi zdaje sobie sprawę, że ma wpływ na kształtowanie własnych losów, a przez to kształtuje się własna cywilizacja, co powoduje określone przemiany w życiu nie tylko społecznym, ale przede wszystkim osobistym. Poprzez kształtowanie własnej postawy ludzie zaczynają zdawać sobie sprawę jak wielką wartość przedstawia sobą godność, samodzielność, samostanowienie, które są dobrem samym w sobie.

Zdaniem profesora fakt, że wzrasta wrażliwość na godność człowieka jest odpowiedzią na zagrożenia jakie niesie za sobą współczesny świat, a mianowicie deptanie godności osobistej człowieka, a przez to jego poniżenie.

Profesor odnosi się także do wydarzeń jakie miały miejsce w ubiegłym stuleciu. Chodzi tutaj o masowe niszczenie ludzi, poprzez nie tylko ich uśmiercanie, ale odbieranie prawa do godności w imię utopijnych i nierealnych koncepcji „człowieka prawdziwego, lub „nadczołowieka”. Wydarze-

nia zarówno I, jak i II wojny światowej spowodowały, że uchwalono oraz podpisano w roku 1948 Powszechną Deklarację Praw Człowieka.

Jak uważa profesor godność ludzka jest podstawą naszych stosunków, na których opierają się stosunki międzyludzkie, międzynarodowe oraz społeczne. W tym kontekście – jak zauważa profesor Henryk Piliś – wszystkie koncepcje człowieka głoszą wagę i zasadnicze znaczenie ludzkiej godności i wolności. Oczywiście w przedmiotowej kwestii wypowiedział się także Kościół, który godność ludzką wywodzi z faktu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże.

Opisując godność ludzką w perspektywie refleksji filozoficznej, uważa Henryk Piliś, że należy wziąć pod uwagę zapatrywania na tą kwestię nie tylko filozofów współczesnych, ale także reprezentantów tej nauki z lat wcześniejszych [Piliś, 1998: 3-4].

Oznacza to, że idea godności człowieka nie była obca już filozofom starożytnym. Świadczy o tym specjalne miejsce jakie przyznano człowiekowi w ówczesnym Kosmosie, na drabinie hierarchicznej wszystkich bytów w odwiecznym Logosie. W opinii starożytnych myślicieli tylko człowiek był zdolny do życia zgodnie z ustanowionymi prawami moralnymi oraz potrafił podporządkować się odwiecznemu Logosowi, na który umiał się otworzyć.

Jak pisze profesor Piliś w Starożytności pojawia się dwojaki rozumowanie godności. Po pierwsze była ona uważana za cechę przynależną gatunkowi ludzkiemu, którą posiadał każdy człowiek i zdaniem profesora można tutaj mówić o godności osobowej człowieka. W drugim znaczeniu uważano godność za swoisty zbiór norm i zasad moralnych, którymi powinien kierować się człowiek w życiu osobistym. Sokrates uważał wręcz, że godność osobistą należy cenić bardziej od godności człowieka, ponieważ jest ona indywidualną zasługą każdej istoty ludzkiej [Piliś, 1998: 5-6].

W okresie średniowiecza teologowie uważają, że godność ludzka została :odkupiona przez Boga, dlatego nabiera ona cech właściwych, dzięki którym człowiek staje się wolny, zdolny do miłości oraz podporządkowujący

się Stwórcy. Jak pisze profesor ludzka godność daje człowiekowi możliwość podjęcia dialogu z Bogiem.

Profesor Henryk Piluś rozpatrując znaczenie godności ludzkiej w wiekach średnich odwołuje się między innymi do refleksji filozoficznej Tomasa z Akwinu, który wiązał ją z osobą. Powołuje się tutaj profesor na opis tego myśliciela odnoszący się do osoby ludzkiej, której przypisuje on trzy cechy: samoistność, indywidualność i rozumność. Dzięki nim ludzie nie podlegają uzależnieniu od innych bytów.

Po analizie teorii filozoficznych świętego Tomasza z Akwinu Henryk Piluś dochodzi do wniosku, że utożsamiał on godność z ludzką dobrocią. Profesor uważa, że jednym z najcenniejszych sformułowań jakich dokonał Tomasz z Akwinu jest określenie, że *„człowiek nigdy nie może być środkiem, bo jest celem dla siebie. Jest istotnym elementem godności ludzkiej”* [Piluś, 1998: 6].

Rozpatrując problem człowieka można zauważyć, że filozofowie okresu Średniowiecza uważali człowieka za osobę, o której istnieniu stanowi rozumność i wolność oraz fakt, że jest celem samym w sobie.

Innymi słowy *„w aspekcie etycznym, (...), podstawą godności jest więc zdolność do podejmowania wolnych decyzji wolnego działania, nigdy jako środka – narzędzia”* [Piluś, 1998: 8]

Zdaniem profesora inaczej pojmowano strukturę człowieka, albowiem badacze widzieli ją łącznie, w kontekście osobowym i fizycznym.

Oznacza to, że na człowieka patrzy się jako na czynny i działający podmiot psychologiczny. Zdaniem profesora, które opiera na analizowanych dokumentach, w Renesansie człowiek był panem wszystkiego, ze względu na jego wyjątkową sytuację oraz wyjątkowe względy, którymi obdarzał go Bóg, mogły mu pozazdrościć także aniołowie, ponieważ w odróżnieniu do nich natura człowieka nie jest zdeterminowana, prze co należy rozumieć wolną wolę człowieka. W związku z tym profesor wyraża pogląd, że *„renesans sprowadza godność człowieka do wyjątkowej sytuacji, w której człowiek jest własnym twórcą samego siebie, istotą niezdeteminowaną, wolną w wyborze swego życia. Poprzez rozwijanie zadatków umysłowych i pierwiast-*

*ków duchowych staje się podobny istotom niebieskim (aniołom) i partnerem Boga. W tym ujęciu człowiek godność swą nie zawdzięcza już Bogu, lecz samemu sobie, swojej rozumności i wolnej od wszelkiej determinacji działalności twórczej” [Piluś, 1998: 8].*

Innymi słowy to na rozumność oraz wolności opiera się godność ludzka, którą rozumie się w okresie Renesansu jako szczególną zdolność i umiejętność zrobienia czegoś. Można zatem przychylić się do opinii profesora, że renesansowa wizja człowieka opiera się na wyzwoleniu od teocentrycznego zapatrywania, jakie powszechne było w poprzednim, średniowiecznym okresie.

Myśliciele tego okresu starali się znaleźć takie rozwiązanie, które potwierdzałyby uprzywilejowaną pozycję człowieka, ale nie tylko względem świata przyrody, ale również względem świata duchów i stworzeń nadprzyrodzonych, takich jak anioły.

W kolejnej epoce, w okresie nowożytnym badacze natury ludzkiej poszli o krok dalej odnosząc się do autonomii człowieka. Jak pisze profesor Piluś „*Kant zasadę samocelowości człowieka powiązał z osobą ludzką i godnością.*” [Piluś, 1998: 9].

O godności człowieka ma decydować fakt, że ten jest sam dla siebie pryncypalną, tak jak ludzki rozum jest sam dla siebie pryncypalną. Takie zapatrywanie na kwestię godności można rozumieć jako założenie, że człowiek sam panuje nad własną naturą oraz sam kształtuje wedle własnej woli swoje życie. W pracy swojej pisze profesor Piluś, że dla jednego z najznajmniejszych filozofów tamtego okresu – Kanta – godność ludzka była swą autonomią w oparciu, której człowiek sam wyznaczał sobie zasady postępowania.

W filozofii nam współczesnej zauważa Henryk Piluś, że wielu filozofów utożsamia godność człowieka z całą jego osobą. Z drugiej strony godność stanowi dla nich wartość bazową, dla której nie wymaga się tworzenia definicji. W tym jednym pojęciu zawiera się bowiem wszystkie wartości jakie wyznają ludzie oraz wszystkie przymioty jakie określają człowieka.

Zdaniem Henryka Pilusia w czasach nam współczesnych pojęcie godności człowieka stanowi styczną dla dyskusji filozoficznej, politycznej, myślenia naukowego oraz religijnego.

Zgodnie z dzisiejszymi zapatrywaniami godność ludzka może być rozpatrywana pod kątem statycznym, albo dynamicznym. Kontekst statyczny może oznaczać wyniesienie człowieka od czegoś, w tym przypadku od rzeczy, spraw, bytów wartości, wszystkiego co pozostaje niżej w drabinie hierarchii, a przez to jest człowiekowi podporządkowane. Z kolei kwestia dynamiczna oznacza wyniesienie człowieka do czegoś, czyli dążenie do uczestniczenia w czymś, możliwość przekraczania własnego ja. Profesor Henryk Piluś tłumaczy kontekst dynamiczny jako umożliwienie udoskonalania się i doksztalcania się przez ludzi. Takie rozumienie godności prowadzi do innego jej pojmowania w pryzmacie społecznym, jako możliwość uczestnictwa w godności innych ludzi. [Piluś, 1998: 10-11].

Twierdzi więc Henryk Piluś, że bycie człowiekiem oznacza bycie odpowiedzialnym za własną godność oraz za godność innych ludzi, ponieważ jest to wartość szczególna ze względu na swoje powiązanie z bytem osobowym człowieka [Piluś, 1998: 10-11].

Rozpatrując kwestię godności pisze profesor Henryk Piluś, że *„człowiek zyskuje godność osobistą niezależnie od swojej woli, już wtedy, gdy nadaje mu się imię. Dzięki imieniu uzyskuje swoje miejsce w świecie, wśród ludzi. Imię stanowi punkt odniesienia i odnoszenia dla innych i wobec innych. Pełni funkcję integracyjną osobowości, ześrodkowuje wokół siebie uwagę i wszelkie zabiegi natury indywidualnej i społecznej. Imię stanowi początek godności osobistej i zarazem punkt wyjścia dla kształtowania jej poczucia. Jednakże faktem danym i zastanym jest godność osobista, pozostająca w relacji wewnętrznej do tej pierwszej. Godność osobowa staje się normą personalistyczną i zarazem prawem osoby do własnej podmiotowości. Godność osoby ludzkiej stanowi podstawę do formułowania praw człowieka i obywatela”* [Piluś, 1992: 9].

Prowadząc badania na zapatrywaniami nad ludzką godnością analizuje Henryk Piluś także badania prowadzone przez innych myślicieli. Jednym z

nich jest W. Grant, który wprowadza do słownika pojęcie „osoby inteligentnej”. Jak zauważa profesor definicja, którą posługuje się Grant ma charakter filozoficzny, etyczny oraz społeczny, a ponadto oprócz upodmiotowienia i dynamizacji osoby, wzbogaca ją o relacje z innymi bytami oraz społecznościami. Takie zapatrywanie – zdaniem profesora Henryka Pilusia – powoduje, że godność ludzka jest już nim zdeterminowana. Zgodnie z poglądami Granta, które znajdują się w kręgu zainteresowań autora, godność ludzka wynika z naszej natury oraz z faktu, że Bóg umożliwił człowiekowi zajęcie określonej pozycji w świecie.

W dalszej części swej rozprawy wyróżnia profesor – powtarzając za Grantem – sześć elementów jakie składają się na ludzką godność. Można powiedzieć, na co zresztą zwraca uwagę profesor, że elementy te powtarzają się także u innych myślicieli. I tak pierwszy z nich przekonuje, że człowiek nie jest środkiem, który ma prowadzić do osiągnięcia celu, ale jest owym celem samym w sobie. Przychylając się więc do tego stwierdzenia wyraża Henryk Piluś pogląd, że *„twierdzenie to powinno być kamieniem węgielnym i zasada każdego autentycznego humanizmu i jest istotnym elementem godności człowieka”* [Piluś, 1998: 20-21].

Drugi element wskazuje na jej powszechność, przez co należy rozumieć, że żaden człowiek nie może zostać jej pozbawiony z jakiegokolwiek powodu, ponieważ wszyscy ludzie mają taką samą naturę. Trzeci z elementów mówi o wolności człowieka w różnych dziedzinach życia, do których zalicza się między innymi religię, moralność, życie prywatne, twórczość naukową czy techniczną i tak dalej. Element czwarty wskazuje na integralność, która mówi o tym, że człowiek jest całością ciałem i umysłem. Piątym jest prawo człowieka do nietykalności, zaś szóstym elementem jest absolutny charakter godności, co oznacza, że każdy byt ma zawierać w sobie godność.

Zdaniem profesora zapatrywania Granta w odniesieniu do godności wiążą ją z humanizmem chrześcijańskim, z którego wynika postawa jednostek ludzkich wobec otaczającego je świata oraz względem innych bytów. Tą wizję godności ponadto w opinii Henryka Pilusia łączy Grant z koncep-

cją człowieka jako osoby integralnej. Dla filozofa w godności zawierają się powinności oraz prawa jakie posiada człowiek [Piluś, 1998: 22].

Profesor prowadząc swoje badania w sposób bardzo skrupulatny pragnie odnieść się do wielu koncepcji na temat ludzkiej godności. Dlatego też porusza kwestię godności w opinii M. Ossowskiej oraz T. Kotarbińskiego, którzy uważają, że jest to element pochodny dla człowieka. Zdaniem tej dwójki godność nie jest człowiekowi dana z góry, nie osiągamy jej automatycznie. Odnosząc się do tego poglądu pisze profesor, że znajdują się w społeczeństwie ludzie, którzy ją posiadają i tacy, którzy jej nie mają. Przywołuje w tym miejscu Henryk Piluś opinie M. Ossowskiej, która pisze, że *„ma godność ten kto umie bronić pewnych uznanych przez się wartości, z których obroną związane jest poczucie własnej wartości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych”* [Piluś, 1998: 22-23]

Profesor uważa, że określenie godności jakie podaje M. Ossowska jest bardzo zbliżone do definicji, jaką operuje T. Kotarbiński.

Ten ostatni tak oto pisze o ludzkiej godności: *„ma godność ten, kto z innych względów zasługuje na szacunek, sam jest tego świadom i dokłada starań, by być takim oraz by być traktowanym wedle należnej mu miary szacunku”* [Piluś, 1998: 22-23].

W tym miejscu przypomina profesor Henryk Piluś, że istnieje także takie zjawisko jak antygodność, o której można mówić, kiedy mamy do czynienia z określonym zachowaniem, do którego można zaliczyć: poniżanie samego siebie lub zezwalanie na poniżanie własnej osoby w celu osiągnięcia korzyści, schlebianie innym, posłuszeństwo, które może czasami dochodzić do absurdu, posługiwanie się kłamstwem, traktowanie innych jako narzędzi, które mają nas doprowadzić do celu, z jednej strony rezygnacja z własnych wartości, z drugiej nadmierne wywyższanie się oraz rezygnacja z własnego oblicza.

Zauważa profesor, że godność godność w etycznym rozumieniu koresponduje z jej psychologicznym ujęciem. Uważa również, że skoro nie jest – jak twierdzą inni filozofowie – zjawiskiem, który przynależny jest człowiekowi niezależnie od wszystkiego, to musi powstawać jako zjawisko wtór-

ne, pojawiające się w wyniku działalności człowieka, jego samorealizacji. Jak pisze jest ona efektem zaprogramowanego lub spontanicznego działania jednostek ludzkich. Z kolei patrząc na godność w pryzmacie moralności należy wymienić, że jest kształtowana przez określoną aktywność ludzką [Piluś, 1998: 22-23].

Chodzi o to, że człowiek broni swojej godności w chwilach, kiedy dokonuje wewnętrznej walki wybierając właściwą drogę moralną. Nie uznaje kompromisów, co powoduje, że godność kształtuje się w działaniu.

Innym przykładem na kształtowanie własnej godności jest postawa prawdziwie altruistyczna, kiedy nie wahamy się pomagać, nie tylko rodzinie oraz przyjacielom, ale obcym ludziom i innym bytom. W takim przypadku godność osiągnana jest poprzez aktywne uczestnictwo w życiu społeczeństwa. Początku własnej godności w tym przypadku jest poszukiwanie godności innych ludzi w obliczy własnych postaw moralnych.

Innym przykładem osiągnięcia godności – jest zdaniem profesora – działalność twórcza, która wymaga od nas swoistego poświęcenia w postaci izolacji własnej osoby od społeczeństwa, ponieważ kreacja wymaga skupienia. Tylko w skupieniu jesteśmy w stanie stworzyć coś dla dobra ogółu, dla całego społeczeństwa. W ten sposób tworzą się bowiem nowe wartości humanistyczne oraz o charakterze technicznym [Piluś, 1998: 22-23].

To na co zwraca uwagę Henryk Piluś to fakt, że pojawiają się także idee „etyki bez godności”, dlatego pozwala sobie profesor na zapisanie kilku uwag w tym względzie:

*„1. W zasadzie wypaczeniom i dewiacjom mogą ulegać wszystkie pojęcia, nawet najwznioślejsze. Można nimi manipulować i używać ich w propagandzie (...). Pojęcie szacunku wielu myślicieli umieszcza w pojęciu godności lub je utożsamia.*

*2. Jeżeli nawet pojęcie godności wiąże się z poczuciem pewnej mocy, z roszczeniowością, to przecież dotyczy tegoż samego podmiotu, inni to wszak nikt inny jak podmiot człowieka.*

*3. W „etyce bez godności” wątpliwości budzi oparcie etyki na odczuciach wartości. Za tym kryje się koncepcja intuicji jako odbioru moich*



*subiektywnych odczuć moralnych. Dzięki doświadczeniu moralnemu intuicji docieramy do wartości obiektywnych (...)*"[Piluś, 1998: 26].

Zgodnie z poglądami profesor Henryka Pilusia relacje w jakie wchodzi człowiek w trakcie swego życia mają wpływ na kształt naszej świadomości, samowiedzy oraz samoświadomości. W związku z tym wzmacnia się wówczas poczucie naszej godności. Ponadto człowiek poprzez swoje działanie jednostka ludzka określa swoje miejsce w świecie. Człowiek poprzez pełnienie funkcji kreatora wartości, sam staje się najwyższą z nich. Dzięki temu zamyka się krąg, albowiem nasza godność wzrasta, poza tym rośnie w ogóle godność człowieka jako osoby ludzkiej.

Zdaniem profesora w otaczającym ludzi świecie pośród wielu wartości godność osobowa staje się normą personalistyczną i powoduje, że osiągamy prawo do własnej podmiotowości. Oznacza to – zresztą maksyma ta była już powtarzana wielokrotnie – że człowiek będąc celem nadrzędnym, nie staje się środkiem do osiągnięcia jakiegokolwiek innego celu [Piluś, 1998: 28-29].

Profesor stawia tezę, że godność osobowa ma charakter absolutny, zaś godność osobista jest cechą relatywną, która pozostaje w zależności od elementów subiektywnych i obiektywnych. Rozwijając to zagadnienie profesor tłumaczy je w następujących słowach:

*„Godność osobowa, rozumiana jako człowieczeństwo, o tyle się zmienia w rozwoju historycznym ludzkości, o ile zmienia się człowiek. Jest stałą niezbywalną cechą przysługującą każdemu człowiekowi bez względu na przynależność narodową, klasową (pan i niewolnik). Natomiast godność osobista (poczucie własnej godności) jest cechą podlegającą zmianie historycznej. W tym przypadku jednostka ludzka przyjmuje określony system wartości (czy też niektóre jego treści) jako godny. Rozwój własnej osobowości zależy od aspiracji jednostki i wrażliwości godnościowej. Istnieje dialektyczne sprzężenie zwrotne między wewnętrznymi przedmiotowymi warunkami bytowania człowieka a jego podmiotowością* [Piluś, 1998: 28].

*Skala wyznawanych wartości oraz stopień ich akceptacji wzmacnia własne poczucie godności nie tylko przez siebie lecz przede wszystkim przez innych” [Piluś, 1998: 28].*

Jak dalej pisze profesor wyrażając swoje poglądy godność osobista może ulec zachwianiu, kiedy okaże się, że prowadzona działalność wynikająca z motywacji godnościowej podlegała manipulacji przez określony czynnik, który podlegał elementom negatywnym lub sprzecznym z wartościami wyznawanymi przez jednostkę ludzką. Ponadto, uznając ten fakt za ważny dla omawianego problemu, jakim jest ludzka godność, powtarza profesor w swoich spostrzeżeniach, że godność otrzymuje człowiek już z chwilą nadania mu imienia. Dzieje się tak dlatego, że imię umiejscawia człowieka, jest swoistym punktem odniesienia, staje się wyznacznikiem dla innych ludzi oraz dla nas samych.

Zdaniem profesora zjawisko godności ma charakter uniwersalny. Dlatego nie obawia się pisać, że *„(...) problematyka godnościowa ze względu na jej znaczenie uniwersalne może zyskać status osobnej dyscypliny scalającej te różne jej znaczenia. Dyscyplina ta może być, moim zdaniem, antropologią godnościową, jako dział antropologii filozoficznej”* [Piluś, 1998: 29].

Przedmiotem jej badań stanie się specyficzny aspekt człowieka, zaś punktem wyjścia stanie się twierdzenie o specjalnej, wyjątkowej pozycji człowieka wśród innych bytów. Godność człowieka zobowiązuje go niejako do podejmowania świadomych, ale zarazem wolnych od perswazji innych czynników działań. Zdaniem Henryka Pilusia jeżeli godność osobowa jest wartością, która wynika z racji bycia sobą, to godność osobista staje się wartością o charakterze indywidualnym, która jest przynależna każdej jednostce. Godność osobista wyrasta bowiem ponad godność osobową. Jeszcze raz powtarza profesor w swojej pracy, że człowiek wypracowuje swoją godność poprzez akt twórczy i działanie [Piluś, 1998: 29].

Dzięki działaniom jakie człowiek kieruje w stronę innych ludzi wzmacnia nie tylko swoją godność, ale także godność osób na, które jest zorientowany. Najwięcej dobra naszej godności osobistej przysparzają cele altruistyczne, które wpływają na poprawę naszej wartości. Oczywiście w przy-

padku postępowanie egoistycznego nie poprawia się nasza godność. Podsumowuje więc profesor swoje rozważania zdaniem, że życie z godnością oznacza pozostawanie wiernym sobie i wskazanym celom. Zachowanie godne ma związek z silną i zdrową osobowością, jaką posiada jednostka ludzka.

Konkludując warto posłużyć się opinią profesora, który tak oto pisze w swojej pracy:

*„Godność człowieka można deptać i niszczyć, ale nie można jej unicestwić mimo okrucieństwa i zła, ponieważ zawsze na dnie istniejącego bytu ludzkiego będzie się żarzyć jej iskierka”* [Piluś, 1998: 29-30]

[1] Piluś, H. 1998. *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa.

[2] Piluś, H. 1992. *O godności ludzkiej*, „Problemy” nr 3.



Michał Gołoś

## ***Machiavelli – władza w rękach księcia***

Nicolo Machiavelli (1469-1527) jest autorem sławnego *Księcia* i zapisał się w historii idei jako myśliciel, który odważnie zrewolucjonizował podejście do polityki, zwrócił uwagę na pragmatyzm, otarł z fałszu rzeczywisty stan rzeczy, który w końcu przyczynił się do rozluźnienia więzi między państwem i Kościołem. Jego realistyczne podejście dalekie jest nie tylko od koncepcji utopicznych ale także od całego średniowiecznego myślenia o państwie. Tymczasem Machiavelli nie tylko nie był filozofem ale nie uważał się za rewolucjonistę, a jedynie za historyka. Nie umniejsza to oczywiście wartości jego pism, które do dziś stanowią podstawę nowożytnych i współczesnych rozważań na temat państwa i prawa.

Przede wszystkim jednak autor *Księcia* podobnie jak jego poprzednicy uważa, że człowiek z natury jest istotą społeczną, że społeczeństwo jako zorganizowana wspólnota jest dla człowieka rzeczą słuszną. Państwo i racja stanu zastąpią jednak w jego wykładni miejsce starożytnej polis i średniowiecznego Królestwa Bożego. Państwo może rządzić się własnymi prawami, dalekimi od tych boskich, a co więcej naczelną wartością dla państwa jest jego własny interes, czyli racja stanu. Państwo dbając o rację stanu może postępować drogą daleko różną od chrześcijańskiej wizji.

Machiavelli jest nie tylko racjonalistą ale też pragmatykiem. Wie jak wygląda rzeczywistość i nie próbuje budować ideałów na podstawie niemożliwych do spełnienia wizji. Opisuje jedynie stan rzeczy. A nie jest to wizja

pokrzepiająca. Według niego bowiem człowiek jest z natury skłonny raczej do czynienia zła, zwłaszcza jeśli widzi w tym swój interes, niż dobra, które wydaje mu się trudne i mało korzystne pod względem zaspokojenia własnych potrzeb.

„Jak dowodzą wszyscy autorzy piszący o życiu obywatelskim i jak wskazują na to liczne przykłady przytoczone w ich dziełach, założyciele i prawodawcy winni zawsze zakładać z góry, że wszyscy ludzie są źli i że niechybnie takimi się okażą, ilekroć będą mieli po temu sposobność. (...) Można bowiem o ludziach w ogóle powiedzieć, że są niewdzięczni, zmienni, kłamliwi, unikający niebezpieczeństw i chciwi zysku” [Machiavelli, 119, 84].

Jedynym zbawieniem i słuszną drogą w prowadzeniu państwa jest silny jego władca. To na nim spoczywa odpowiedzialność za kierowaniem obywatelami i za trwaniem społeczności.

„Musicie bowiem wiedzieć, że są dwa sposoby prowadzenia walki: jeden – prawem, drugi – siłą; pierwszy sposób jest ludzki, drugi zwierzęcy, lecz ponieważ częstokroć pierwszy nie wystarcza, wypada uciekać się do drugiego. Dlatego książę musi dobrze posługiwać się naturą zwierzęcia i człowieka. [Machiavelli, 86].

Książę musi więc w rządzeniu posługiwać się zarówno siłą jak i prawem. Musi strachem zmusić poddanych do tego, by byli mu posłuszni. Wolno mu posługiwać się kłamstwem i nieprawością do osiągnięcia celów. W polityce cel uświęca środki. Taki jest obraz państwa opisywany przez Machiavellego na podstawie jego lektur i tego, czego doświadczał we Florencji.

Człowiek nie może być wolny jeśli państwo w którym żyje jest zniewolone. Dlatego tak ważna zależność między wolnością państwa i jego obywateli.

„Kiedy chodzi bowiem o ocalenie ojczyzny, nie wolno kierować się tym, co słuszne lub niesłuszne, litościwe lub okrutne, chwalebne lub sromotne. Nad wszystko inne zważać należy wtedy na to, aby zapewnić jej przetrwanie i uratować jej wolność” [Machiavelli, 254]

Tymczasem stanowisko Machiavellego nie jest zupełnie pozbawione akcentów etycznych. Uważa on, że zawsze lepsza jest prawda od kłamstwa, a łagodność od przemocy.

„W każdym razie sądzę i zawsze sądzić będę, że bronić można jakiegokolwiek opinii, byle tylko przy pomocy rozumu, nie odwołując się do siły lub autorytetu” [Machiavelli, 167]

- [1] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: Viera a Život, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [2] Dancák, P. 2006. *Wolność jako odpowiedzialność*. In: *Dianoia*. Nr 2.
- [3] Dančišin, V. 2001. *Zdiskreditovaný anarchizmus*. In: Gbúrová, M. (ed.): *Ideológia na prahu III. tisícročia*. Prešov, FF PU v Prešove.
- [4] Dančišin, V. 2006. *A New Name for Anarchism?* In: *Dianoia – Medzinarodowe Studia Humanistyczne*, Nr. 1.
- [5] Dančišin, V. 2007. *O cenzúre a umeleckej literatúre. Cenzúra obscénnej literatúry v USA*. In: Žemberová, V. (ed.): *Teória umeleckého diela. Literárnovedné a spoločenskovedné súvislosti, vzťahy a dotyky*. Prešov, AFPUP.
- [6] Machiavelli, N., *Książę*, Warszawa 2000.
- [7] Pater, D. 2006. *Praca ludzka jako naturalny sakrament*, Warszawa.
- [8] Rzyński, R. 2005. *Inny i Tekst. Tajemnica*. in: „ER(R)GO”, Katowice-Częstochowa, nr 10 (1).
- [9] Słomski, W. 2007. *Człowiek u progu XXI wieku – dramat wyborów etycznych*, in: *Parerga* Nr 4.
- [10] Stolárik, S. 1998. *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár.
- [11] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.
- [12] Сломский, В. 2006. *Историко-Философское Эссе*, Минск.





Wojciech Słomski

### ***Uwagi o współczesnej antropologii społecznej***

Wydaje się, że pojęcie „kultura” odzwierciedla historię samej kultury, jej złożoność i sprzeczności. W połowie lat 30. zaczęto badać kulturę z integralnego punktu widzenia. Było to następstwo interdyscyplinarności. W efekcie pojawiła się antropologia społeczna (antropologia kulturowa) jako nauka nomotetyczna, nomotetyczna wiedza o człowieku i jego dziełach. Koncepcja L.A.White'a, jego integralizm jako swoista forma funkcjonalizmu może posłużyć tu za przykład. L.A.White (1900-1975) przez osiem lat (1932-1940) zajmuje stanowisko integralne. Za słusznością tej tezy przemawia fakt, że opisuje kulturę Indian Acoma jako ściśle spójną i oświadcza, że może ona być rozpatrywana tylko jako całość. W duchu integralizmu prowadzi także badania Indian Pueblo w Nowym Meksyku. Wówczas zarysowuje dwa poziomy w terminach, w których organizacja społeczna może być nazywana „the kinship ( an clan ) level and the socio-ceremonial level [White, 1932: 140]

Jednak tam gdzie następuje rozwój jakiegokolwiek kierunku w naukach społecznych, tam pojawiają się trudności. Nie ominęły one również antropologii społecznej a w szczególności ewolucji kulturowej.

Ewolucja kulturowa (a. cultural evolution; n. kulturelle evolution; f. evolution culturelle). „oznacza serię procesów dynamicznych zmian kulturowych o uporządkowanej naturze, zachodzących w długich przedziałach czasowych i wywoływanych zarówno przez czynniki endogenne (innowa-

cja, modyfikacja, adaptacja), jak i egzogenne (dyfuzja, kontakt kulturowy). Istotą ewolucji kulturowej jest ciągły, w dużej mierze kumulatywny i ukierunkowany rozwój, cechujący się zmianami jakościowymi, w wyniku których zjawiska kulturowe ulegają transformacjom, zwiększając stopniowo swą złożoność, stopień wewnętrznej integracji oraz udoskonalając funkcjonalną efektywność, co w konsekwencji prowadzi do coraz wyższego poziomu cywilizacyjnego zaawansowania”. [Staszczak, 1987: 86]

„Wielowarstwowość” i „wieloaspektowość” kultury „przyczyniły” się do tego, że zaczęły powstawać różne formy myśli ewolucyjnej. Specyfiką tej myśli było jednak to, że nie konkurowały one ze sobą, ale uzupełniały się wzajemnie. Widoczne jest to w koncepcjach: L.A. White’a, J.H. Stewarda i M. Harrisa. koncepcja J.H. Stewarda stanowi uzupełnienie teorii L.A. White’a o nowe „pierwiastki” nie zrywając więzi ze swoimi podwalinami. Jest to przejście od schematycznej ewolucji jednoliniowej do założeń tzw. ewolucji multilinearnej, która propagowana jest następnie przez M. Harrisa. I nie ma sprzeczności, że ci trzej przedstawiciele antropologii amerykańskiej są wyrazicielami materializmu kulturowego.

W materializmie kulturowym dostrzegamy próbę połączenia w jednolity system teoretyczny koncepcji neoewolucjonistycznych, ekologicznych, kognitywnych wraz z zapożyczeniami z marksizmu i maltuzjanizmu. Akceptacja tezy o prymacie materialnych podstaw egzystencji wyraża się tu w przeświadczeniu o decydującym znaczeniu uwarunkowań technologiczno-ekonomicznych i demograficzno-ekologicznych w procesie funkcjonowania i ewolucji kultury ( rozumianej jako skokowe doskonalenie systemów przez przewyciężanie kryzysów ). Ta deterministyczna interpretacja łączy się jednak z koncepcjami aktywizmu przypisującym znaczenie ludzkiej świadomości, woli i podejmowanym na tej podstawie decyzjom.

Atomistycznemu obrazowi kultury przeciwstawia się zatem podejście holistyczne i systemowe. Zresztą L.A.White i jego następcy (w sensie chronologicznym) nie są tacy oryginalni. Należy bowiem dodać, że podejście holistyczne i systemowe, na przykład w socjologii amerykańskiej, było w

tym czasie propagowane przez P.Sorokina (1889-1968) – wielkiego uczonego pochodzenia rosyjskiego oraz L. Muforda.

P. Sorokin strukturalizował w system wizję harmonijnego zespołu „rzeczy”, „ludzi”, „zdarzeń”, „świata przedmiotowego” i „świata podmiotowego”, który nazwał także integralizmem [Gryko, 1995: 77].

P. Sorokin twierdzi, że separacja bytowa Kultury i Natury ( sfery organicznej i nieorganicznej ) jest błędna. „Kultura bowiem jak gdyby oplata niższe poziomy hierarchiczne bytów i wydobywa z nich, kreuje twory kulturowe. W takim ujęciu zjawiskiem kulturowym jest nie tylko tzw. Kultura symboliczna ( wiedza, ekspresja, wierzenia ) ale także ślad bosej nogi odcisniętej na nadmorskim piasku” [Sorokin, 1995: 79].

Możemy zatem mówić o podobieństwach i różnicach w teoriach L.A.White’a i P.A.Sorokina. O podobieństwach możemy mówić, ponieważ „nauczycielem” obu uczonych był A.L.Kroeber dając najszerszą definicję kultury. Pojawia się jednak pytanie: który z nich jako pierwszy sformułował swoje stanowisko? Pytanie o tyle ważne, bowiem odpowiedź sugeruje, która koncepcja jest odtwórcza.

Cz.Gryko ( badacz koncepcji P.A.Sorokina ) uważa, że „zarys własnej ontologii kultury sformułował w swoim monumentalnym, liczącym 3000 stron, czterotomowym dziele życia Social and Cultural Dynamics, którego trzy pierwsze tomy opublikowało American Book Company w 1937 roku, a czwarty podsumowujący tom ukazał się w roku 1941” [Sorokin, 1995: 77].

Natomiast L.A.White zajmuje stanowisko integralne przez osiem lat ( 1932-1940 ). Jednocześnie faktem jest, że najważniejsze dzieła L.A.White’a publikowane są w 1949-1959 roku [White, 1949]; [White, 1959].

Daty ich publikacji nie mogą jeszcze przesądzać, który z nich jest bardziej oryginalny, a który odtwórczy. Obaj są, co prawda zgodni, że warunkiem istnienia kultury jest społeczeństwo i odwrotnie społeczeństwo nie do pomyślenia bez kultury. Obaj twierdzą, że kultura jest złożoną całością mającą charakter systemowy, są holistami. Tyle tylko, że P.A.Sorokin jest „najbardziej znany jako badacz dynamiki, fluktuacji kultur” [Gryko, 1995: 91]. Czas uznaje za najważniejsze pole badawczej ekspansji [Gryko, 1995:

91]. Zrywa z wcześniej uprawianą socjologią w duchu pozytywizmu, opartą o linearną ewolucję. Natomiast L.A.White przez cały okres twórczości pozostaje wierny ewolucji jednoliniowej. Energia, jej ujarzmienie a nie czas jest dla niej elementem centralnym.

Myślenie systemowe jest także widoczne w pracach L.Mumforda. I w tym przypadku można dostrzec elementy wspólne z koncepcją na przykład L.A. White'a. Pojawia się, zatem pytanie, który z nich jest odwórczy?

W tym przypadku pytanie wydaje się być retoryczne, zważywszy na fakt, że L.A.White rozpoczyna działalność twórczą na początku lat 30. a L.Mumford publikuje w końcu lat 30. Pomimo tego, szereg uwag tego drugiego uczonego wydaje się być rozwinięciem teorii L.A.White'a. Pewne ich elementy są również widoczne w koncepcji M.Harrisa. Zatem należy wspomnieć o tych uwagach. Będzie to bowiem odpowiedź, czy teoria L.A.White'a oddziałuje na inne koncepcje już w końcu lat 30.

L. Mumford akcentuje, że w historii kultury najważniejsze wydaje się być występowanie trzech faz: eotechnicznej, paleotechnicznej i neotechnicznej. Odpowiadają im trzy układy: woda-drewno, węgiel-żelazo i elektryczność-stopy metali. Z tych trzech, wyszczególnionych przez L.Mumforda układów, nasze zainteresowanie może wzbudzać przede wszystkim pierwsza i druga. Fazę eotechniczną bowiem „charakteryzuje przede wszystkim coraz szersze wykorzystywanie konia jako siły napędowej, co łączyło się bezpośrednio z dwoma udoskonaleniami. Pierwszym z nich była wynaleziona prawdopodobnie w IX wieku żelazna podkova. Umożliwiła ona posługiwanie się koniem nie tylko w rejonach stepowych, ale i zwiększyła jego siłę pociągową. Drugim udoskonaleniem było wprowadzenie w Europie Zachodniej w X wieku nowego typu uprzęży, który przerzucał ciężar pracy konia z karku na barki ( w Chinach używano takiej uprzęży już około roku 200 p.n.e.)” [Mumford, 1966: 95].

To co twierdzi L.Mumford może posłużyć zatem za uzupełnienie informacji M.Harrisa na temat znaczenia koni dla rozwoju kultury ogólnoludzkiej [Harris, 1981: 102].

Okres paleotechniczny to zaśmiecona, zatłoczona droga od gospodarki eotechnicznej do geotechnicznej. „Chociaż z humanistycznego punktu widzenia faza paleotechniczna była okresem przejściowej klęski, chaos tej epoki skłaniał do tym intensywniejszego poszukiwania ładu” [Mumford, 1966: 180].

Rzeczywiście, wynalezienie kolei żelaznej, sukces tego wynalazku, który niewiele przecież mógł przejąć od dawnej trakcji konnej, lata późniejsze ( I wojna światowa ) to jeden wielki chaos, także chaos kulturowy . Jest to o tyle ważny problem, ponieważ obecnie uczeni zastanawiają się nawet nad potrzebą wydzielenia w antropologii kulturowej nowej dyscypliny – antropologii synergetycznej [Nobis, 1995: 213].

Jest to wynik tego, co dzieje się zwłaszcza we współczesnej fizyce. Synergia jest bowiem nowym pojęciem, które ma wpływ na typ myślenia teoretycznego, odzwierciedlający związek między maszyną a przyrodą.

W pracy H.Van Liera mamy w sposób szczególny omówione różne zasady działania maszynowego. Autor przybliżył nam wykorzystywanie w historii techniki maszyny mechanicznej, maszyny energetycznej XIX wieku, maszyny dynamicznej porządkującej i maszyny dialektycznej energetycznej. Wiele miejsca poświęca zagadnieniu synergii maszyny i przyrody, synergii materii i formy, synergii maszyny z maszyną oraz synergii maszyny i człowieka [Van Lier, 1970: 26-73]. Dowiadujemy się również, że tzw. synergia dodatnia zachodzi nie tylko między elementami czy funkcjami maszyny, ale także między maszyną i jej środowiskiem (przykład z prądnicą Guimbala).

H.Van Lier chce przez to przekazać, że idea technicyzmu jest już rozwijana w kulturze europejskiej w okresie Odrodzenia. Wówczas dokonuje się bowiem moment przejścia z fazy empirycznego technicyzmu na etap spekulacji matematycznej. Renesansowy budowniczy staje się intelektualistą a nie tylko rzemieślnikiem [Rossi, 1978: 47]. Świat już wówczas jest postrzegany jako maszyna. Widzimy to wyraźnie w pracach Galileusza, Kartezjusza, Pascala, Leibniza, R.Boyle'a oraz La Mettriego [Rossi, 1978: 164-165].

H. Van Lier odwołuje się także do koncepcji L. Mumforda kiedy uważa jego podział na trzy ery za słuszny [Van Lier, 1970: 25]. Twierdzi bowiem, że omawiając zagadnienie technicyzmu należy rozróżnić trzy stadia, trzy oblicza maszyny. Są one silnie skontrastowane, wywołując bardzo odmienne następstwa kulturowe. K. Marks uważał, że maszyny są elementem najbardziej frapującym i najbardziej symptomatycznym przynajmniej poczynając od XIX wieku. L. Mumford - twierdzi H. Van Lier - wydaje się to przyznawać także, kiedy rozróżnia maszyny we właściwym sensie tego słowa i maszynę symbolizującą świat techniczny w ogólności [Van Lier, 1970: 71].

Możemy zatem stwierdzić, że L. Mumforda nie zadowala deterministyczny proces przekształceń kultury. Jego koncepcja nie jest determinizmem technologicznym chociaż w fazie geotechnicznej akcentuje znaczenie czynnika energetycznego ( podobnie czyni L.A. White ).

Z. Cackowski twierdzi, że L. Mumford jest przeciwnikiem teorii technologicznej. Uważa, że „działalność symboliczno-kulturowa pierwotnego człowieka zdecydowanie przeważała nad działalnością praktyczno-życiową, ale nie miała żadnych istotnych więzi z tą ostatnią i wobec tego nie pozostały po niej żadne ślady materialne” [Cackowski, 1979: 635]. Tak więc – według Z. Cackowskiego – L. Mumford formułuje teorię nie mając dla niej wsparcia materialnego [Cackowski, 1979: 635]. Eksponuje czynnik społeczny w rozwoju człowieka. Postuluje pierwotność organizacji społecznej wobec techniki świata cywilizowanego [Cackowski, 1979: 659-665]. Zastanówmy się, czy to nie jest zapożyczenie z teorii L.A. White'a? Przecież L.A. White przy całej swojej fascynacji techniką wskazuje na znaczenie organizacji społecznej ( klanów ) dla dalszego rozwoju (także etycznego) człowieka techniki.

Jedną różnicą pomiędzy L. Mumfordem i L.A. Whitem tkwi w tym, że ten pierwszy wydaje się nieświadomie „przemycą” między wierszami zasadę, z którą zgadzają się obecni uczeni. Mówi ona, że porządek kulturowy ma z natury swojej charakter chaotyczny. „Po pierwsze – sytuacje kryzysowe są nieodłączną cechą ewolucji kulturowej. Po drugie – w tych kryzysowych

sytuacjach porządek kulturowy określany jest przypadkowymi wydarzeniami, zmienia się skokowo i nieprzewidywalnie. Po trzecie – utworzony w takich kryzysowych sytuacjach porządek kulturowy obowiązuje przez jakiś czas. Ma jednak unikalny, niepowtarzalny i lokalny charakter” [Nobis, 1995: 214-215].

Pytanie o znaczenie koncepcji materialistów kulturowych zostało już więc postawione a odpowiedź częściowo realizowana. Ale przejdźmy od porównań lat 30. do współczesności. Zaczniemy stawiać pytania wartościujące.

Czy istnieją obecnie potrzeba zainteresowania się neoewolucjonistycznym nurtem w antropologii kulturowej? Czy istnieją kontynuacje rozważań zapoczątkowanych przez L.A.Whit'a, J.H.Stewarda i M.Harrisa? Jeżeli tak, to na ile wydają się one „żywe”? ( tzn. wpływające na stosunek współczesnego człowieka, dzielającego np. założenia materializmu kulturowego do otaczającej go rzeczywistości ).

„Potrzeba głębszego zainteresowanie się nurtem neoewolucjonistycznym w społecznej i kulturowej antropologii wynika przede wszystkim z tego, iż to właśnie neoewolucjoniści spopularyzowali na Zachodzie na szerszą skalę materialistyczną interpretację dziejów ludzkości, dążąc równocześnie, po pierwsze – do globalnej teorii rozwoju społecznego, po drugie – do opracowania teoretycznie dojrzałej syntezy historii kultury, i po trzecie – do uchwycenia mechanizmów kształtowania się zbieżności (podobieństw) i rozbieżności (różnic) w rozwoju społeczno-kulturowych systemów” [Posern-Zieliński, 1978: 143].

W odniesieniu do tzw. społecznego, punkt wyjścia dla ewolucjonistów był następujący a mianowicie były dzieła L.H.Mergana i E.B.Tylora oraz zawarte w nich idee. Jeśli jednak dalsza droga rozwoju refleksji na temat ewolucji społecznej spłotła się w nurcie marksistowskim z dialektyką, teorią walki klas i analizą społeczeństw, to w nurcie neoewolucjonistycznym związała się ta refleksja z tezami o materialnych uwarunkowania rozwoju kulturowego wprowadzonych do technologicznych, energetycz-

nych i środowiskowych determinant oraz do rzeczywistości kulturowej [Kłoskowska, 1983: 82].

Możemy także z całą odpowiedzialnością zaznaczyć, że istnieją kontynuacje rozważań zapoczątkowanych przez L.A. White'a, J.H. Stewarda i Harrisa. Dzieje się tak dlatego, że sprzeczności między uniwersalistyczną i multilinearą wizją ewolucji kulturowej zostały przezwyciężone przez następną generację neoevolucjonistów – M.D. Sahlinsa, D. Kaplana, T.G. Hardinga. Zauważyli oni bowiem, że spór o to czy „ludzkość ewoluuje jedną, czy też wieloma drogami jest pozorny bowiem oba stanowiska powinny być względem siebie komplementarne, a co za tym idzie ewolucyjna interpretacja kultury powinna być równocześnie uniwersalna i multilineara, są to bowiem dwa możliwe punkty obserwacji tego samego procesu. Badacze ci wprowadzili terminy: (specific evolution) oznaczające parę współzależnych procesów. Ewolucja ogólna, to ciąg postępowych zmian ludzkiej kultury, zachodzących nie w konkretnych jej formach, ale w klasach tych form; powoduje ona, iż ludzkość przechodzi od niższych do wyższych stadiów kulturowego zaawansowania” [Staszczak, 1987: 115].

Studia nad ewolucją konkretną natomiast łączą się z badaniami prowadzonymi w ramach etnohistorii i ekologii kulturowej. Podkreślamy ten fakt, bowiem ważnym i dopiero rozwijającym się działem etnohistorii jest to tzw. historia ludowa (folk history) wykorzystująca dyrektywy etnonauki.

Tak więc analizowane przez nas koncepcje są nadal aktualne chociaż ich oddziaływanie na nauki społeczne odbywa się w zmienionej postaci. Jest to odpowiedź tym, którzy pytają o zasadność podejmowania badań naukowych nad tymi koncepcjami. I co więcej, oddziałują one nie tylko na etnohistorię, ekologię kulturową. Na takie oddziaływanie wpływa rozwój koncepcji ewolucji zróżnicowanej lub asymetrycznej (differential evolution) zapoczątkowany w pracach R.L.Carneiro oraz nawet badania nad pojęciem przestrzeni kulturowej.

Przestrzeń (łac. spatium) stanowiąc atrybut rzeczywistości, należy do fundamentalnych pojęć kultury ludzkiej, za pomocą której człowiek ujmuje



świat. Jest to pojęcie na tyle fundamentalne, że uważano je wraz z czasem za genetyczny początek świata. Problematyka przestrzeni ma za sobą bogatą tradycję. Komplikacje powstały po pojawieniu się teorii względności i mechaniki kwantowej, bowiem abstrakcyjna przestrzeń matematyków i fizyków ma niewiele wspólnego z przestrzenią empirycznie doświadczaną przez jednostki i zbiorowości ludzkie.

Po drugie, F.Znaniński zastanawia się nad zastąpieniem terminu „prze-strzeń” przez termin „wartość przestrzenna”, przy czym każda „wartość przestrzenna” jest składnikiem jakiegoś nieprzestrzennego systemu wartości, w odniesieniu, do którego posiada swoistą treść i znaczenie. Tak więc wprowadzenie pojęcia „wartości przestrzenne” pozwala na przeniesienie analizy ze świata jedynie fizycznego w świat symboli, a tym samym świat kultury. Jest to o tyle ważne, ponieważ w twórczości L.A.White’a, J.H.Stewarda, M.Harrisa świat kultury, człowiek jako nosiciel wartości kulturowych są podstawowymi zagadnieniami. I nie zmienia tego stanu rzeczy fakt, że wszyscy trzej podkreślają znaczenie czynnika technologicznego.

Co prawda nie używają terminu „prze-strzeń społeczna”, ale pośrednio piszą o niej. Podkreślają przecież, że przyroda to fakt zastany, dany, społeczeństwo funkcjonuje na określonym terytorium geograficznym. Ludzkość stopniowo uniezależnia się od środowiska geograficznego, które staje się dla niej czynnikiem coraz bardziej obojętnym. Z tym tylko, że nie uznając determinantu geograficznego należy zaakcentować, że przestrzeń geograficzna stanowi „układ odniesienia” ludzkiego społeczeństwa i kultury. Jest ot widoczne w koncepcji J.H.Stewarda.

Tak więc nie ma przesady, w twierdzeniu, że teorie L.A.White’a, J.H.Stewarda i M.Harrisa oddziałują na współczesne badania nad pojęciem przestrzeni. Zwłaszcza, że w chwili obecnej szalenie modna jest problematyka badawcza związana z chaosem w kulturze. A ci trzej przedstawiciele antropologii amerykańskiej wiedzieli jak wprowadzić „porządek” w kulturze. Inna sprawa, że z perspektywy czasu ich holistyczne propozycje można uznać za mało atrakcyjne.

M. Harris uważa, że niepodejmowanie prób obiektywnej analizy związków między infrastrukturą a konkretnymi celami polityczno-ideologicznymi służy jedynie tym, którzy czerpią korzyści z rabunkowej eksploatacji dóbr będących w posiadaniu innych ludzi, łącznie z dobrem naczelnym – życiem człowieka. Samooszukiwanie się i subiektywizm nie stanowią miary człowieczeństwa. Badacze ci nie akceptują moralnego autorytetu obskurantów i mistyków. Nie mają też prawa odbierać człowieczeństwa ludziom, którzy pragną zrozumieć i zmienić świat.

- [1] Cackowski, Z. 1979. *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, Warszawa.
- [2] Gryko, Cz. 1995. *Status kultury. Podejście integralne Pitirima A. Sorokina*, in: *Lubelskie Odczyty Filozoficzne. Zbiór piąty*, Lublin.
- [3] Harris, M. 1981. *America Now, The Anthropology of Changing Culture*, New York.
- [4] Kłoskowska, A. 1983. *Socjologia kultury*, Warszawa.
- [5] Mumford, L. 1966. *Technika z cywilizacją. Historia rozwoju maszyny i jej wpływ na cywilizację*, Warszawa.
- [6] Nobis, A. 1995. *Chaos kulturowy*, in: *Między antropologią a filozofią i historią. Prezentacja lubelskiego środowiska antropologii kulturowej*, K.J. Brozi (red.), Lublin.
- [7] Posern-Zieliński. 1978. *Ewolucja i adaptacja kultury we współczesnej antropologii amerykańskiej*, in: "Przegląd Antropologiczny" 1978, nr 44, z. 1.
- [8] Rossi, P. 1978., *Filozofowie i maszyny (1400-1700)*, Warszawa.
- [9] Sorokin, P.A. 1995. *Social and Cultural Dynamice*, New York 1941, American Book Company.
- [10] Staszczak, Z. (red.). 1987. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań.
- [11] Staszczak, Z. (red.). 1987. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań.
- [12] Van Lier, H. 1970. *Nowy wiek*, Warszawa.
- [13] White, L.A 1932. *The Acoma Indians. Forty-seventh Annual Report*, „Bureau of America Ethnology”, nr 47,
- [14] White, L.A. 1959. *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, Grove Press, New York 1949 oraz L.A.White, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York.

Людмила Николаевна Сидорович

***Известные посетители  
и уроженцы города Полоцка***

Полоцк – «один из старейших городов на территории Восточной Европы. Впервые упоминается в летописях под 862 г. Он был основан кривичами на месте, которое принадлежало балтской днепродвинской культуре в первой половине первого столетия» [Тарасаў, 1998: 3].

Полоцк – исторический город, город-легенда, летопись которого уходит в глубь веков. Он не только стал колыбелью многих знаменитых людей и выдающихся деятелей белорусской и мировой культуры, но и всегда был притягателен для исследователей и творческих людей.

Полоцк славится именами великих уроженцев, среди которых деятели культуры, которые сегодня имеют мировую известность. И, несомненно, самыми известными стали Евфросиния Полоцкая, Франциск Скорина, и Симеон Полоцкий. Здесь они появились на свет. В этом городе они начали свою самостоятельную деятельность. Здесь творили добрые дела на благо своего Отечества, создавая благодатную почву для развития просвещения в восточнославянском регионе.

И одной из первых стала полоцкая княжна, просветительница и первая женщина, канонизированная в святые, Евфросиния Полоцкая

[в миру Предслава] (1101, не позднее 1104 – 1167 гг.) [Энциклопедия, 2006: 487]. Евфросиния Полоцкая – внучка полоцкого князя Всеслава Брячиславича (Чародея), постригшись в монахини, поселилась в келье Полоцкого Софийского собора. «в храмовом скриптории переписывала книги, возможно, составляла летописи, переводила с греческого языка. Собрала монастырскую библиотеку, организовала небольшую школу, где обучала грамоте «младых девиц». Около 1160 в Полоцке на свои средства построили 2 церкви: Святого Спаса (ныне Спасо-Преображенская) и Святой Богородицы...Основала в Полоцке женский и мужской монастыри, ставшие центром просвещения в Полоцком княжестве... Евфросиния полоцкая причислена к собору белорусских Святых (1984 г.) [Энциклопедия, 2006: 487]. Так был оценен ее весомый вклад в развитие белорусской и мировой культуры. Она осталась в памяти потомков как незаурядная представительница культурно-просветительского движения не только в Полоцком княжестве, но и во всем православном мире.

Просветительской деятельностью на Полоцкой земле занималась и другая представительница рода Всеслава Чародея, племянница Евфросинии Полоцкой Евфросиния Рогвалодовна [в монашестве Евпраксия] (около 1170 – 1243 гг.). Она вошла в историю как просветительница, продолжательница традиций Евфросинии Полоцкой, также была канонизирована, и ее имя пополнило пантеон псковских святых [Энцикл. даведнік, 2001].

Звенислава Борисовна [в монашестве Евпраксия] (после 1110 – 1202 гг.) – просветительница, дочка полоцкого князя Бориса Всеславича. Двоюродная сестра Предславы (Евфросинии Полоцкой) и Гордиславы, дочек младшего полоцкого князя Святослава. Все свои материальные средства и ценности передала в монастырскую казну. На них был построен Спасо-Евфросиниевский храм в Полоцке. «С течением времени она стала своеобразным лидером, а вскоре и помощницей сестер-монашек по переписыванию книг для монастырской библиотеки и вела занятия в основанной

Евфросинией школе для дочек богатых полочан... Евпраксия была, несомненно, одной из самых образованных женщин своего времени...Звенислава была среди тех немногочисленных верующих, которые сопровождали Евфросинию в ее паломничестве в Иерусалим, к гроу Господню. (Она)... взяла на себя все заботы, связанные в похоронами Евфросии. Вернувшись в родной Полоцк после похорон Евфросии, видно, сразу начала жизнеописание своей духовной наставницы, чтобы рассказать всему свету про «святло дрыготкай зоркі» Евфросинии. ...Видно, до своего конца Евпраксия продолжала дело просвещения среди святых сестер, переданное ей Евфросинией» [Энцыкл. даведнік, 2001]. Тело просветительницы впоследствии было перевезено на родную Полоцкую землю и похоронено в Бельчицком монастыре Бориса и Глеба.

Одним из самых знаменитых белорусских просветителей, выходцев с Полоцкой земли, был Франциск (Францишек) Скорина (Скоринич) (1490? – 1551? гг.). Он вошел в историю как белорусский и восточнославянский мыслитель-гуманист, просветитель, ученый и писатель эпохи Возрождения. Всемирно известный белорусский первопечатник принимал участие в подготовке Статута Великого княжества Литовского 1529 г., прокомментировал и опубликовал 23 книги Библии под заголовком «Библия руска, выложена доктором Франциском Скориною из славного города Полоцька, богу ко чти и людем посполитым к доброму научению».

Свое творческое и жизненное кредо он выразил в мысли: «Як святло перавышае над цемраю, так и мудрасць над невуцтвам». О себе же просветитель говорил, что «более в науке и в книгах оставил славу и память свою, нежели в тленных царских сокровищах». И эта мысль весьма показательна: получивший мировую известность просветитель-гуманист последние дни своего земного существования провел в весьма скромном достатке, трудясь садовником, но при этом не оставляя своей духовной деятельности.

В Полоцке в 1629 году родился Симеон Полоцкий. Светское имя Симеона Полоцкого – Самуил Емельянович (а по более поздним источникам – Гаврилович) Петровский-Ситнянович (современные исследователи считают, что фамилия Симеона Полоцкого была Ситнякович). Он родился в городе Полоцке в 1629 году.

По очень точному замечанию А.А. Воротниковой, «весь жизненный путь Симеона Полоцкого представляется бесконечным диспутом в контексте XVII в.» [Шматав, 1998: 292]. Как весьма справедливо отмечает автор: «То, что с ним происходило до 1664 г., было подготовкой к жизненному делу с миссией в высшем клире Москвы» [Шматав, 1998: 292].

После обучения в Виленской иезуитской коллегии он вновь возвращается в Полоцк, где в 1656 году принимает монашество в Полоцком Богоявленском монастыре под именем Симеона. В 1660 году Симеон Полоцкий приехал на несколько месяцев в Москву вместе с учениками полоцкой братской школы, в которой он был учителем (дидаскалом). На Полоцкой земле он начал свою педагогическую и воспитательную деятельность. Усилиями Симеона Полоцкого в Полоцкой братской школе была значительно расширена программа обучения: в дополнение к белорусскому языку включались для изучения русский и польский, большее внимание уделялось грамматике, осваивались риторика и поэзия.

Симеон Полоцкий много сделал для развития образования в России. Симеон Полоцкий был европейски образованным человеком, обладающим энциклопедическими знаниями. Своей разнообразной культурно-просветительской и художественно-творческой деятельностью он вписал новую яркую страницу в историю культуры белорусского и русского народов. Симеон Полоцкий явился в России основоположником поэзии и драматургии как новых видов литературы и всей своей литературной, воспитательной и просветительской деятельностью способствовал расцвету славянской культуры XVII века. Просветитель-гуманист признавал

огромное воспитательное значение книги и считал, что: «Свет этот прекрасный книга есть великая».

Полоцкое происхождение имели также: церковно-униатский деятель Речи Посполитой Грабницкий Флориан (1664? – 1762 гг.), церковный деятель Речи Посполитой Жаховский Циприан (Киприан, около 1635 – 1693 гг.); происходил из семьи священника известный педагог, физиолог и почвовед Касович Петр Самсонович (Семенович) (1862 – 1915 гг.) [Пашкоў, 2001].

В Полоцке родились публицист и деятель революционного движения Гласко Иван Антонович (1855 – 1881 гг.); известный белорусский биолог, орнитолог, популяризатор природоведения и педагог Кайгородов Дмитрий Нечипорович (1846 – 1924 гг.), он также в 1856 – 1863 гг. учился в Полоцком кадетском корпусе; в этом городе появился на свет в дворянской семье историк и экономист Семевский Василий Иванович (1849 – 1916 гг.) [Пашкоў, 2001].

Учились в Полоцком иезуитском коллегииуме: теолог, философ и литератор Лауксмин Сигизмунд (1596 – 1670 гг.), позднее он также преподавал в Полоцке риторику, теологию и каноническое право, а также впоследствии он внес своей значимый вклад в развитие образования на Полоцкой земле в качестве ректора Полоцкого коллегииума; известный белорусский теолог, философ, критик Бучинский Винцентий (с 1805 по 1807 гг.) [Пашкоў, 2001].

В 1878 г. Полоцкую военную гимназию окончил историк и педагог, а впоследствии профессор Киевского коммерческого института и Виленского университета Новодворский Витольд Владимирович (1861 – 1923 гг.) [Пашкоў, 2001].

В городе Полоцке пребывали и трудились в разные времена многие известные деятели культуры. Имена многих из них остаются пока позабытыми. Однако их вклад в развитие города, его культуры и белорусской культуры в целом несомненен, что дает нам право отдать дань памяти именам этих людей.

Среди них Андрайкевич (Ян Андрей Гинтовский, 1599 или 1609 – 1674 гг.) – белорусский и польский писатель, педагог и церковный деятель, был ректором Полоцкого иезуитского коллигеума. Он явился автором «Мемориала бессмяротнай памяти», в которой поместил портреты и гербы известного белорусского рода Сапего. С Полоцком связана и деятельность религиозного деятеля, иезуита Михановича Яна (1783 – 1814 гг.), который работал в Полоцком коллигеуме преподавателем словесности [Пашкоў, 2001].

Церковный проповедник и известный полемист на Беларуси Абрамович Адам (1710 – ?) в середине XVIII века был ректором иезуитской академии в Полоцк.

На великой и древней Полоцкой земле, в Полоцком районе родились такие известные деятели белорусской культуры, как фольклорист, издатель и языковед, инициатор создания и один из руководителей издательской организации «Загляне сонца і ў наша аконца», фактический руководитель Белорусского научного литературного кружка студентов в Петербургском университете Эпимах-Шыпила Бронислав Игнатъевич (1859 – 1934 гг.) Будущий активный участник культурно-общественного движения в Беларуси, он родился в поместье Будьковщина Полоцкого района Витебской области [Пашкоў, 2001].

На Полотчине родился просветитель, драматург и педагог XVIII столетия Юревич Игнат (годы его жизни неизвестны так же, как почти не сохранились до наших дней его биографические данные). Он вошел в историю отечественной культуры как автор драматических произведений, созданных им для театра, существовавшего при Забельским доминиканском коллигеуме. Среди классических трагедий и комедий на античные темы были его трагедия «Крез» (1789) и комедия «Пышногельский» (год написания не известен). Несмотря на то, что его произведения написаны на польском языке, в нем ощутимы белорусские языковые традиции,



которые нашли отражение в использовании автором белоруссизмов [Пашкоў, 2001].

Полоцкая земля издревле считалась центром образования и центром славянской культуры. Великие духовные памятники этой земли всегда привлекали к себе тысячи заинтересованных посетителей, которые стремились прикоснуться к ее святыням. Однако сам город Полоцк стал широко известным центром просвещения и благодаря его знаменитым уроженцам и известным посетителям.

Будучи древнейшим историко-культурным центром Беларуси, город Полоцк и в настоящее время является своего рода символом негнбимого духа белорусского народа, его высокой духовности и самобытной культуры.

- [1] Асветнікі зямлі Беларускай: *Энцыкл. даведнік*, Рэдкал.: Г. П. Пашкоў і інш. – Мн.: БелЭн, 2001.
- [2] *Барока ў беларускай культуры і мастацтве*, Пад рэд. В.Ф. Шматава; ІМЭФ НАН Беларусі. – Мінск: Бел. навука, 1998.
- [3] Республика Беларусь: Энциклопедия: В 6 т. – Т. 3., Минск: БелЭн, 2006.
- [4] Тарасаў, С.В. 1998. *Полоцк IX – XVII стст.: Гісторыя і тапаграфія*, Мінск: Беларуская навука.



Борис Михайлович Бим-Бад, Сергей Назипович Гавров

### *Семья в эпоху модерна*

Переход от традиционного к современному обществу драматичен как для общества в целом, так и для отдельного человека. Меняются почти все жизненные представления, система приоритетов, тип рациональности, психический склад личности, доминирующей в обществе.

Масштабность требуемых перемен столь велика, что их успешная реализация предполагает нечто большее, не ограничивающееся аутентичным переносом ценностей, отношения к миру, рациональности, социокультурных институтов. Следствием развития этих процессов стало то, что «общественное» не стремится больше колонизировать «частное». Теперь дело обстоит как раз наоборот: именно частное захватывает общественное пространство, выдавливая и выталкивая оттуда все, что не может быть полностью и без остатка переведено на язык частных интересов и целей [Бауман, 2002: 135].

Сказанное в полной мере относится к все более явственно артикулированной тенденции к признанию приоритетности интересов индивида над интересами любых макро- и микросоциальных групп, в том числе и по отношению к патриархальной семье.

Мы позволим себе привести известную точку зрения на эволюцию семьи в условиях упрочивающегося капитализма К. Маркса: «Новая форма семьи, новые условия в положении женщины и в воспитании подрастающих поколений подготовляются высшими формами современного капитализма: женский и детский труд, разложение патриархальной семьи капитализмом неизбежно приобретают в современном обществе самые ужасные, бедственные и отвратительные формы.

Но тем не менее крупная промышленность, отводя решающую роль в общественно организованном процессе производства, вне сферы домашнего очага, женщинам, подросткам и детям обоего пола, создает экономическую основу для высшей формы семьи и отношения между полами» [Ленин В.И. Карл Маркс, 43-81].

Именно ориентация на личность или на коллектив, приоритет частных либо общественных (групповых) интересов во многом определяет различие в традиционном и современном обществах, а также различие в отношении человека к семье и семейным отношениям. Так, Т. Парсонс классифицирует и определяет это различие в нормах, ценностях и ориентациях, которым определяют поведение индивида следующим образом.

❖ Ориентация на себя: ожидание релевантных акторов, что для исполнителя рассматриваемой роли допустимо в данной ситуации отдать предпочтение своим собственным интересам любого мотивационного содержания и качества независимо от того, имеют ли они отношение к интересам и ценностям коллектива, членом которого он является, а также к интересам других акторов.

❖ Ориентация на коллектив: ожидание релевантных акторов; данный актер обязан как исполнитель данной роли принимать во внимание в первую очередь ценности и интересы коллектива, в котором он играет эту роль, являясь его членом. Если существует потенциальный конфликт с его собственными интересами, от него ожидается, что в данном выборе он отдаст

предпочтение интересам коллектива. Это применимо также и к его действию в репрезентативной роли в пользу данного коллектива [Парсонс, 2002: 504].

Мы полагаем, что человек модерна с течением времени все больше и больше ориентируется на себя, он становится личностью, чьи интересы приоритетны по отношению к любым социальным общностям. Основаниями, на которых базируется этот процесс, являются все более улучшающиеся условия жизни, в том числе радикальный рост потребления, уменьшение рабочего времени, рост оплаты труда, и что для нас особенно важно – повышение уровня образования и профессиональной подготовки человека, а также развитие частногосударственных программ социального обеспечения: пенсий по старости и инвалидности, лечение по системе медицинского страхования, уход за детьми, больными и престарелыми в специализированных учреждениях.

Таким образом, можно со всей уверенностью констатировать, что основную часть функций, которые выполняла патриархальная семья, взял на себя сам индивид, а также государство (государственное пенсионное обеспечение) и общество, в лице благотворительных организаций и бизнеса в социальной сфере.

Кроме того, оказались подорваны и экономические основы существования патриархальной семьи. В промышленности человек трудился в отрыве от семьи, этот труд уже не был семейным трудом, да и такого большого количества рабочих рук, как при семейном выполнении сельскохозяйственных работ, больше не требовалось. Еще более радикализировался этот процесс отказа от производственных функций семьи при переходе к постиндустриальному типу социальной организации. Суммируя сказанное, можно утверждать, что человек стал профессионально и экономически независим от семьи, он может столь же хорошо выполнять свои профессиональные функции, строить карьеру,

получать все большую оплату за свой труд независимо от своего семейного статуса, независимо от наличия или отсутствия семьи.

Кроме того, при всех сложностях и оговорках, которые часто сопровождают анализ этих тенденций, нельзя не признать, что современная семья существует на иных материальных основаниях, чем в рамках традиционного, доиндустриального общества, когда само понятие семьи было связано с наследством и репутацией.

Возможность хранить и приумножать собственность в рамках семьи есть одно из наиболее ценных и интересных качеств, ей принадлежащих; это качество является наиболее способствующим вечной сохранности самого общества. Оно ставит наши слабости на службу нашей добродетели, оно сообщает благотворность даже алчности. Обладатели фамильного богатства и того достоинства, какое имеет наследственная собственность (как самый почтенный вид собственности), являются естественным обеспечением ее передачи из поколения в поколение [Берк, 1992: 121-122].

А вот какую трактовку семейным формам наследования земли дает в книге «Демократия в Америке» Алекс де Токвиль. У тех народов, у которых закон о наследовании исходит из права первородства, земельные владения наиболее часто переходят от поколения к поколению, не подвергаясь дроблению. Таким образом, владение землей порождает фамильный дух. Семья – это земля, которой она владеет, земля – это семья; земля увековечивает фамилию рода, его происхождение, его славу, его могущество и его добродетели. Она является бессмертным свидетелем прошлого и ценным залогом будущего существования семьи, рода [Токвиль, 2000: 58].

Мы признаем, что и сегодня факторы наследования имущества и символического капитала играют важную, но уже не определяющую роль в процессе создания семьи, доминантность этих факторов несколько нивелирована, как и всего того, что связано с материальной стороной жизни семьи.

В то же время человек эпохи модерна пытается в рамках личной биографии разрешить трагическое противоречие между потенцией индивидуального разума и конечностью физического существования. И в качестве паллиатива для решения этой задачи вполне подходят различные трансвременные структуры, в большей или меньшей степени устойчивые к течению времени, более длительные в сравнении с индивидуальной продолжительностью человеческой жизни. Для решения этой задачи вполне подходит семья, где воспроизводятся новые поколения людей.

В качестве подтверждения сказанного обратимся к авторитету Э. Фромма, полагавшего, что если человек не принадлежит к какой-то общности, если его жизнь не приобретает какого-то смысла и направленности, то он чувствует себя пылинкой, ощущение собственной ничтожности его подавляет. Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые в конечном счете парализуют его способность действовать, а значит, и жить [Фромм, 1998: 197].

В контексте нашего дискурса важным представляется также процесс секуляризации, «обезбоживания» человеческой жизни. Мы знаем, что с началом Нового времени в Европе ускорился процесс десакрализации мира, часть функций, которые ранее безраздельно находились в ведении церкви, постепенно стали переходить к возникшему национальному государству.

Все более актуализуется возможность более свободного, чем раньше, выбора индивида, расширяются границы стереотипного поведения, облегчается распространение социокультурных инноваций, поскольку аргументы о божественном санкционировании всего вокруг, в том числе и социального порядка, макро- и микросоциальных институтов больше не действуют.

Если раньше, в условиях средневековой Европы до Реформации повседневная жизнь, поступки человека определяли его место в

вечности, то кальвинистская реформация Римско-католической церкви изменила эти представления о возможности спасения человека как ограничивающие полноту божественного суверенитета. Безысходность предопределенности человеческого места в вечности обесценила все усилия по соотнесению повседневной жизни, человеческих дел и помыслов с трансцендентным, позволив человеку в конечном счете поступать так, как будто ничего разумного, находящегося могущественнее человека, просто не существует.

Это ощущение личностной свободы, прежде всего в повседневности, позволило реализовывать жизненный проект без необходимости как-то учитывать в своих действиях мир сверхъестественного, исходить из его возможного одобрения или осуждения. Секуляризация общества кроме всего прочего означала, что семья теряет сакральную, божественную легитимацию, браки больше не совершаются на небесах.

Это был болезненный процесс, на который остро реагировали современники событий, особенно социальные консерваторы. Так, например, певец русского империализма и монархии, политический консерватор К.Н. Леонтьев задавался вопросом о том, что такое семья вообще и русская семья в особенности, без христианской веры как основы своей легитимности; что такое семья, построенная на секулярных основаниях: «Семья? Но что ж такое семья без религии? Что такое русская семья без христианства?» [Леонтьев, 1996: 96].

Как и все многообразие окружающей человека социокультурной эмпирики, в том числе и облаченной в институционализированную форму, определение истинности и ложности событий, фактов, институций стало верифицируемо, подлежа подтверждению или опровержению эмпирическим путем. Именно в этот период истории возникающие инновации расширяют границы социально приемлемых жизненных практик. Отсутствие божественной предопределенности, стохастический фактор случайности «открывает» жизненную ситуацию, делает ее амбивалентной,



способной разрешится в результате творческой акции [Бауман, 2002: 194]. Появилась возможность выбора, возможность построения уникальной биографии, быть не как все.

В процессе развития постхристианской, секулярной цивилизации открывалось все больше альтернативных браку форм сожительства мужчин и женщин, а со временем обретенная свобода постепенно распространяется не только на гетеросексуальных, но и на гомосексуальных партнеров. Постепенно историческое ослабление социокультурных норм брачности делает вступление в брак действительно проблемой выбора одной из нескольких моделей жизни. Сегодня социологи отмечают, что растет процент людей, которые вообще не вступают в брак. Среди французов, родившихся около 1960 г., их число составляет уже 30%, тогда как до того на протяжении многих десятилетий оно составляло 10%.

Никогда, с тех пор как существует соответствующая статистика, не отмечалось столь высокого процента мужчин и женщин, которые не вступают в брак [Сокулер, Фести, 2001: 62].

На первый взгляд подобное положение вещей кажется удивительным, но, как мы уже заметили выше, сегодня человек, как мужчина, так и женщина, может быть столь же социально успешным, как в браке, так и вне его. Когда вступление в брак было жестко определено социокультурной традицией, когда в брак вступали практически все, само инструментальное изучение мотивов брака лишалось смысла и было фикцией, хотя, конечно, в разных стратах разные индивиды могли по-разному трактовать свое конформистское следование нормам [Антонов, 2005: 250].

Сегодня изучение семьи и брака таковой фикцией не является. Научные исследования позволяют обращаться к изменяющейся социокультурной эмпирике, разнообразным мотивационным особенностям все менее предсказуемого поведения индивидов.

Возвращаясь ко времени раннего европейского модерна, заметим, что тогда происходило разрушение простых, теплых, личностных

человеческих связей. Человек традиционных обществ, европейского Средневековья, не знал одиночества, имея смутные представления о частной, приватной жизни и праве на уединение. С рождения присутствовал аскриптивный статус, включенность в строго определенную социальную общность, где человек был своим по факту рождения, происхождения.

Семья и более широкие родственные группы оказывались очень важным инструментом для достижения их членами высокого положения в обществе и поддержания преемственности этих позиций на аскриптивной основе [Эйзенштадт, 1999: 196]. Но в современном обществе залогом социального успеха становится не столько социальное происхождение индивида, прежде определявшее его судьбу, сколько его личные достижения, обусловленные уровнем образования и степенью профессионализма.

Именно в эпоху модерна меняется традиционная предопределенность социального положения человека, которая заменяется его «принудительным и обязательным самоопределением» [Бауман, 2002: 182]. Происходит длительный, меняющийся мир процесс адаптации к имманентности индивидуального выбора и самоактуализации человека посредством этого выбора.

Изначальная семейная принадлежность, происхождение из различных социальных страт все меньше определяют социальный статус человека, личные устремления начинают превалировать над обязательствами перед любыми социальными группами, в том числе начинают доминировать над традиционными (патриархальными) семейными обязательствами.

Именно свободный и отрефлексированный выбор лежит сегодня в основе определения партнера по браку, выбора местности для будущей семейной жизни и профессиональной специализации индивида.

Уже в начале XX века известный российский правовед С.Н. Гессен писал о том, что новый человек воспринимает в первую очередь не Вселенную и не Бога, а себя, преходящую во времени личность; не целостность, а часть, осколок бранный. Он уже не чувствует себя всего-навсего точкой прохождения вечных сил, а видит себя в центре Вселенной [Шубарт, 2000: 49].

Человек новой эпохи все больше становится материалистом, он уже не верит в саму возможность посмертного существования и старается максимально продлить единственно известную ему форму жизни – жизни в земном человеческом теле. Отсюда и всепоглощающая забота о теле, здоровом образе жизни, правильном, рациональном питании, посещение оздоровительных центров, спортивных клубов. Именно в эпоху модерна тело впервые осознается как главная ценность, которой обладает человек.

Позволим себе несколько слов о теле, точнее, о биологически обусловленных различиях мужского и женского в теле. Итак, половые хромосомы (XX у женщин и XY у мужчин) не только обуславливают различное строение гениталий. Мужчины в среднем выше ростом, чем женщины; у мужчин больше мышечной и меньше жировой ткани, их грудная клетка шире.

У женщин более широк таз, по-другому устроены, как у многих млекопитающих, суставы бедер, женское тело более эффективно использует полученную из пищи энергию. Женщины выносливее мужчин. Прогресс цивилизации постепенно снижает ценность специфических мужских преимуществ (например, физической силы) и повышает ценность женских качеств.

Большая свобода выбора, возможность не следовать канонам, задаваемым социокультурной традицией, модульность человека модерна расширили границы сознания и используемых поведенческих моделей, раздвинули границы нормы, открыли путь для интенсивного инновационного развития, в том числе в сфере семьи и семейных отношений.

Несколько забегаая вперед, отметим, что процесс освобождения человека не завершился в эпоху модерна, начало нового этапа освобождения было обусловлено переходом к постиндустриальной экономике и связанной с ней новой форме социальной организации общества. Сегодня обществу более не нужны ни массовый промышленный труд, ни массовая, основанная на воинской обязанности армия. Эпоха, на протяжении которой фабрики и войска были основными институтами поддержания порядка (по крайней мере в нашей части земного шара), закончилась.

Но то же самое произошло и с всевидящей властью как главным средством социальной интеграции, и с нормативным регулированием как главной стратегией поддержания порядка. Большинство людей – как мужчин, так и женщин – объединены сегодня скорее благодаря обольщению, а не администрированию, рекламе, а не индоктринации; они нуждаются в творчестве, а не в нормативном регулировании. Большинство выросло и сформировалось в социальном и культурном отношении как искатели и коллекционеры чувственного опыта, а не как производители и солдаты [Бауман, 2002: 283].

Человек современной эпохи в определенной мере сохранил это живое человеческое участие и эмпатию в отношении членов своей первичной группы, но ему все больше приходится иметь дело преимущественно с бюрократическими, формальными, «безличностными» структурами, самому постепенно приобретая «модульный характер», встраиваясь в различные социальные, профессиональные, культурные группы, выбирая свою карьеру, жизненный путь, варианты самореализации, особенности гендерной идентичности, семейного и репродуктивного поведения.

Именно в рамках цивилизации модерна постепенно формировался новый тип человеческой личности, характеризуемой такими качествами, как открытость, диалогичность, суверенность, уважение к праву и свободе, как своей собственной, так и других людей, в том

числе и людей близких, своих партнеров по семейным отношениям. Трансформации в различных областях социальной жизни, в том числе и в сфере семейных отношений, легитимизации новых форм семьи во второй половине XX века наложились на более глубокие и длительные социокультурные трансформации, истоки которых восходят еще к цивилизации Античности. Их более явственная экспликация произошла на рубеже перехода от европейского Средневековья к Новому времени, великого исторического перехода от традиционного к современному обществу – обществу модерна.

Этот исторический переход привел и продолжает вести к ускорению и радикализации трансформаций традиционных семейных отношений, гибкости и многозначному, вариативному содержательному наполнению современных моделей семьи, все более полноценному и радикальному выделению индивида сначала из природного, а затем и из социального окружения, движению к формированию все более автономной личности.

Как же все это начиналось? Мы знаем, что возникновение новых семейных отношений начиная с конца XV века было отнюдь не единовременно и всеобъемлюще, поскольку вплоть до XVIII века оно не оказывало серьезного влияния на уклад общественной жизни. Более того, новые семейные отношения, служащие большему раскрепощению, освобождению человека, были преимущественно распространены среди обеспеченных слоев населения – дворянства, городского и сельского, высшего нобилитета, нарождающейся буржуазии, в меньшей мере среди ремесленников и торговцев. Начиная с XVIII века новые семейные отношения, оставляющие большее пространство личной свободы для индивида, начинают распространяться на все сословия, в определенной мере приобретая черты нормативности в ареале западноевропейской цивилизации.

Уже в конце XVIII века наблюдатели констатируют в Англии изменение в семейных отношениях. Работники стремятся устроить собственное жилье вместо того чтобы поселиться у работодателя, а

закат практического обучения в этой области позволяет заключать более ранние браки, а значит, благотворно влияет на появление более многочисленных семей. «Длительная отсрочка женитьбы, раннее начало трудовой деятельности, жилищные проблемы, живучесть традиций обучения в людях – все это препятствия идеальному способу существования в буржуазной семье, постепенно разрушенные эволюцией нравов. Семейная жизнь распространилась отныне во всем обществе и мало кто теперь помнит о ее аристократическом и буржуазном происхождении» [Аръес, 1999: 404].

Мы вполне признаем всю сложность и тернистость пути, пройденного человечеством за последние несколько веков в процессе эмансипации личности, ее большей рациональности и автономности от природы и общества, амбивалентности и сложности многих социальных макро- и микропроцессов.

В эпоху европейского модерна получило достаточное распространение представление о том, что личность имеет собственные, отличные от интересов группы, интересы. Посредством активной автономной деятельности индивид способен отстаивать эти интересы наиболее эффективным образом. Общество при таком подходе рассматривается как совокупность индивидов, когда общественные интересы являются производными от частных. И лучшим постепенно стало считаться общество, которое в наибольшей степени позволяет индивидам свободно реализовать их частные интересы.

Но при всей неоднозначности этих процессов нельзя не признать, что семья и брак переживали и продолжают переживать фундаментальные перемены в направлении, которое ряд исследователей определяют как историческое движение в направлении от патриархальности > консерватизму > либерализму > модернизму, что в конце пути может привести к новому матриархату. Мы знаем, что само название «матриархат» в исторической науке

получила та первая устойчивая форма социально-экономической организации, характерной чертой которой является господствующее положение женщины в первобытном родовом обществе. Матриархат (от лат. mater – мать и греч. arche – начало, власть) буквально означает «материнская власть».

Сегодня радикальные феминистки утверждают, что только исчезновение патриархата и разрушение мужского контроля (дискриминации) способно освободить женщин.

Феминистки полагают, что «все начинается от оскорбления на улице до невинной шуточки, которую отпускает по твоему поводу муж, от меньшей заработной платы за равный труд с мужчиной до пошлых телевизионных передач, изобилующих сексуальной лирикой, от розовых и голубых одеялок, в какие в больнице заворачивают младенцев, до преисполненных мужского превосходства речей революционеров-мужчин. Все это наполняет твой болезненно сжимающийся мозг, и он не может от этого избавиться. Ты начинаешь осознавать, что же на самом деле представляет собой сексизм? Это – дискриминация одной половины человеческих существ другой половиной» [Шибарина, 1989: 322-323].

Что же делать, каким образом можно избавиться от патриархата? Очевидно, что это задача не из легких. Очевидно, что необходимо начинать с уничтожения гендера, особенно полового статуса, роли, темперамента и социальных конструктов, которые были сформированы в условиях патриархата [Эллиот, Менделл, 2001: 106].

Для нас важно и то, что матриархат уже был в истории человечества. Существует несколько убедительных доказательств того, что патриархальное общество, как оно было представлено в Китае и Индии, в Европе и Америке на протяжении прошедших пяти-шести тысячелетий не является единственной формой, в которой оба пола организовали свою совместную жизнь. Многое свидетельствует о том, что если не везде, то во многих местах патриархальные общества, в которых власть принадлежала мужчинам, уступали место

матриархальным. Это выражалось в том, что женщины и матери были опорой семьи и общества. Женщина занимала господствующее положение в общественной и семейной жизни [Фромм, 1998: 114].

Мы полагаем, что трансформация семьи и семейных отношений в рамках западной по своей генеалогии цивилизации модерна неразрывно связана с процессом женской эмансипации. Так, выдающаяся американская феминистка и общественный деятель Элизабет Кэди Стенсон, борясь за гражданские права женщин и изменения гендерных ролей в рамках современной ей американской семьи, обосновала свои требования следующим образом.

Самая веская причина требования, чтобы женщине был предоставлен голос в правительстве, под властью которого она живет, и в религии, в которую она должна верить, чтобы ей было обеспечено равенство в общественной жизни, где она является главным фактором, и доступ к профессиям, чтобы она зарабатывала себе на хлеб, заключается в том, что от рождения она имеет право на свой суверенитет, что как индивид она должна полагаться на собственное Я.

Ровным счетом ничего не значит, насколько сильно желание женщины опереться на кого-либо, быть защищенной и обеспеченной, ровным счетом ничего не значит, насколько сильно желание мужчины, чтобы она так поступала, женщина должна проходить свой жизненный путь в одиночку [Майроф, 2000: 182].

Иными словами, женщина должна стать более автономной личностью, все более выделяясь из своего природного и социального окружения. В течение этого длительного макросоциального процесса меняется содержательное наполнение гендерных ролей, которые предписываются обществом как мужчине, так и женщине, меняется роль человека в семье.

Заметим, что несмотря на преимущественно социокультурную обусловленность наблюдаемых сегодня изменений в содержательном наполнении гендерных ролей, которые играют



женщины и мужчины, сама возможность этих трансформаций обусловлена также социобиологически, поскольку мужчина имеет не только собственно мужские гормоны, но и женские, а женщина мужские. Кроме того, по свидетельству классиков европейской психологии и психотерапии, эти изменения имеют под собой вполне определенные психологические основания. Так, К.Г. Юнг выделяет женское начало в мужской психике и мужское начало в психике женской. Он утверждает, что анима [Юнг, 1997: 174] является олицетворением всех проявлений женственного в психике мужчины, а олицетворением мужского начала в женском подсознании является анимус [Юнг, 1997: 187]. Женское и мужское становится все более амбивалентным, постепенно теряя железобетонный статус нормы: «Женское замещает мужское, но это не значит, что один пол занимает место другого по логике структурной инверсии. Замещение женским означает конец определимого представления пола, перевод во взвешенное состояние закона полового различия» [Бодрийяр, 2000: 32].

Однако некоторые специалисты в области социологии семейных отношений сдержанно относятся к изменению содержательного наполнения гендерных ролей мужчины и женщины, в том числе и их семейных ролей, полагают, что речь скорее идет о снятии нормативных запретов и ограничений, что позволяет проявиться индивидуальным свойствам, не обязательно связанным с полом. Половые различия при этом не столько исчезают, сколько становятся менее обязательными и более тонкими [Кон, 2001: 35].

А Т. Парсонс задает вопрос об инстинктивных, биологических основах существования семьи, и отвечает на него. Остается открытым вопрос, насколько глубоки инстинктивные основы человеческой семьи.

Однако, по-видимому, существует очень мощный комплекс сил на уровне действия, который стремится упрочить уже возникшую семью. Существенно также, что условия социализации внутри

единицы родства подготавливают ребенка к принятию им на себя либо материнской, либо отцовской роли на соответствующей стадии его собственной жизни. Это все никоим образом не отвечает на вопрос о возможности разрушения этого основного комплекса социальных структур и мотивирующих человека сил.

У нас нет достаточных знаний для того, чтобы сказать нечто конкретное о том, какие условия необходимы, чтобы комплекс этот мог быть нарушен, и каковы будут результаты такого нарушения для социальной структуры и личности. Но, несмотря на огромное разнообразие, которое дает структура родства сама по себе, и на исключительное значение этого разнообразия, устойчивость комплекса родства во всех разновидностях социальных структур, различающихся другими аспектами, указывает на мощную комбинацию сил, действующих в направлении сохранения этой структуры [Парсонс, 2002: 247].

Т. Парсонс также полагает, что традиционная дифференциация половых ролей скорее позитивна, поскольку ведет к специализации мужчины и женщины в рамках семьи: мужчина выполняет инструментальную роль, то есть поддерживает в основном финансовую связь семьи с внешним миром, женщина выполняет экспрессивную роль, значение которой заключается в регулировании взаимоотношений внутри семьи [Чернова, 2001: 65].

В процессе как обыденного, так и научного рассмотрения эволюции семьи и семейных отношений в Европе в период модерна и постепенного перехода к постмодерну проявляется специфическая абберрация исследовательского взгляда на рассматриваемые процессы эмансипации личности. Чаще и охотнее всего говорится об изменении роли женщины, ее ускоренной эмансипации. Да, женская эмансипация в обществе вообще и в рамках семьи в частности действительно имеет место, и мы вполне солидарны с усилиями по дальнейшей эмансипации женщины. Мы также солидарны с позицией Ф. Энгельса, который с одобрением отметил суждение Ш.

Фурье о том, что «в каждом данном обществе степень эмансипации женщины есть естественное мерило общей эмансипации» [Энгельс, 117].

Но для нас не менее важным является и параллельный, возможно не столь наглядный и яркий, процесс эмансипации мужчины. Еще в 1970 г. Д. Сойер писал о том, что мужское освобождение стремится помочь разрушить поло-ролевые стереотипы, рассматривающие «мужское бытие» и «женское бытие» как статусы, которые должны быть достигнуты с помощью соответствующего поведения... Мужчины не могут ни свободно играть, ни свободно плакать, ни быть нежными, ни проявлять слабость, потому что эти свойства фемининные, а не маскулинные [Кон, 2001: 35].

Аналогичного мнения придерживается и П. Бурдье, который полагает, что мужская привилегия оказывается таким образом ловушкой, обрекающей на постоянное напряжение и постоянное, иногда доходящее до абсурда, усилие ...в любой ситуации доказывать свою мужественность, включающую сексуальную и социальную продуктивность, а также постоянную готовность к борьбе и применению насилия [Сокулер, 2003: 48].

Новое представление о возможностях и границах проявления мужского и женского включает в себя амбивалентность в оценке как мужчин, так и женщин. Представители обоих полов могут быть как сильными, так и слабыми, как активными, так и пассивными. Новизна подхода к человеку как таковому заключается в том, что определенные конфигурации человеческих свойств уже не принадлежат исключительно одному полу. Мы эволюционируем в своих взглядах на роль мужчины и на роль женщины, мы далеко ушли от тех взглядов, которые были характерны даже для самых талантливых и демократически настроенных авторов прошлых эпох.

В качестве характерного примера можно вспомнить взгляды А. де Токвиля, изложенные в его знаменитой книге «Демократия в Америке». В Европе имеются люди, которые, путаясь в различных

особенностях полов, заявляют о возможности установления между мужчиной и женщиной не только равенства, но и тождества. Они наделяют обоих одними и теми же функциями и правами, возлагая на них одни и те же обязанности; они хотят, чтобы мужчины и женщины сообща трудились, развлекались, занимались делами. Легко можно понять, что, пытаясь подобным образом уравнивать между собой два пола, мы приходим к их обоюдной деградации, ибо из подобного грубого смещения столь различных творений природы никогда ничего не выйдет, кроме слабых мужчин и неприличных женщин [Токвиль, 2000: 435].

Суммируя позицию А. де Токвиля, защищающего элементы традиционной гендерной роли женщины, изложим основные пункты его аргументации:

❖ женщина, занимающаяся семейными делами, поступает в соответствии с природой и моральными принципами, потому что дом – это место, где господствуют согласие и спокойствие, в отличие от эгоизма и аморальности, царящих в сфере наемного труда и общественной деятельности. Кроме того, в профессиональной сфере господствуют элементы соревновательности и жесткой социальной борьбы, содержание которой заключается в достижении успеха, иногда любой ценой;

❖ роль женщины в семье – это роль служения, семья является убежищем от поражений и неудач, полученных в обществе, тихая защитная гавань;

❖ женское служение семье и дому позволяет ей воспитывать детей, прививая им основные моральные ценности, воспитывая их настоящими американцами [Токвиль, 2000: 425-436].

Сегодня «слабыми мужчинами и неприличными женщинами», которыми пугал современников А. де Токвиль, никого удивить невозможно, длительный макропроцесс освобождения человека из природного и социального окружения, в том числе выделение индивидуальных интересов и их приоритетность над любыми

групповыми интересами, предполагает эмансипацию всех участников процесса: мужчин, женщин и детей.

Но любой процесс несет в себе как потенциальные плюсы, так и потенциальные и реальные минусы, издержки сопутствуют достижениям. «В эпоху переоценки ценностей и пересмотра исторически сложившихся привычек никакая норма человеческого поведения не может быть принята как данное, и ничто долго не остается неоспоримым.

Погоня за удовольствием пронизана страхом, на укоренившиеся формы социального опыта смотрят с подозрением, в то время как новых, особенно тех, которые были бы признаны общепринятыми, еще нет в достаточном количестве, и они не торопятся появляться [Бауман, 2002: 298].

Один из основателей чикагской социологической школы Э. Берджесс полагает, что «нестабильность семейных отношений, несоответствие образцов семейного поведения принятым в обществе нормам и ценностям свидетельствуют о процессе качественного социального изменения; стабилизация внешних и внутренних функций семьи связывается с окончанием процесса социального изменения и социальной дезорганизации. Сегодня общество в странах христианской/постхристианской цивилизации постепенно переходит к постиндустриальному типу социальной организации, это сложный и болезненный процесс освобождения от регламентации, тюрьмы и казармы индустриальной эпохи [Фуко, 1997: 576].

Теперь представим некоторые характеристики амбивалентной ситуации, сложившейся в сфере семьи и семейных отношений на примере Североамериканских Соединенных Штатов конца XX века. Рассматривая современное состояние и перспективы трансформации американской семьи и семейных отношений, известный социолог и футуролог Д. Коатс дает следующие характеристики наличного и возможного в будущем положении вещей в этой сфере жизни.

Итак, рассмотрим некоторые обобщенные характеристики семьи и семейных отношений в конце XX века на примере США.

❖ Многие пары сожительствуют без заключения брака. В 1988 году 1/3 всех женщин США в возрасте от 15 до 44 лет имели такого рода отношения со своими партнерами.

❖ Нормой становятся смешанные семьи. Смешанные семьи – это результат развода родителей, которые вступают в новый брак, но поддерживают отношения со своим прежним партнером и его новой семьей или соединяют под одной крышей детей от разных браков. Около 16% детей, живущих в полной семье, имели второго неродного родителя.

❖ Изменение социальных отношений приводит к созданию семей нового типа. Они могут включать в себя приемных детей, подобранных с учетом определенных наследственных признаков, детей от суррогатных родителей и в будущем, возможно, детей, полученных от клонированных эмбрионов.

❖ Гомосексуальные семьи являются результатом открытости общества. Общественное признание сделало семейную жизнь доступной для людей с нетрадиционной сексуальной ориентацией.

❖ Группы, живущие в половой близости или без нее, – это своего рода переходное состояние для все большего числа людей, избравших такой способ жизни как альтернативу одиночеству.

❖ Для всех социальных слоев становится все более характерным наличие семей с одним родителем... Часть семей с одним родителем – это результат того, что родители развелись или разошлись.

❖ Уровень разводов, составлявший менее 10% замужних женщин от 15 лет и старше в интервале с 1953 до 1964 г., затем увеличился до 23% в 1978 г. и удерживается на уровне 20–21% в последние 10 лет.

❖ Приверженность браку сохраняется, о чем свидетельствует тот факт, что большая часть переживших развод снова вступают в брак. Треть всех браков в 1988 г. были повторными для одного или обоих партнеров. Между разводом и новым браком при этом проходило в среднем около двух с половиной лет.

❖ Непродолжительность семейной жизни во многих случаях ведет к серийным бракам. Есть люди, которые имеют 3, 4 или 5 бывших супругов, при этом ни разу не пережив вдовства. Похоже, что общество смирилось [Лауретис, 2001: 25] с моделью, предполагающей более поздний брак, раннюю половую жизнь вне брака и тщательный выбор супруга.

❖ Рост продолжительности жизни свидетельствует о том, что родители ведут полноценную жизнь и после того, как завершается процесс воспитания детей. В то же время увеличение срока жизни сопровождается таким явлением, как кризис общения: один супруг, умирая раньше другого, оставляет его в одиночестве.

❖ Сексуальное поведение все более отделяется от репродуктивной функции благодаря как новым знаниям об особенностях репродуктивного цикла женщины, так и контрацептивам.

❖ Новые формы труда и досуга учащают случаи, когда некоторые члены семьи практикуют такие виды деятельности, которые чужды другим ее членам. Это приводит к конфликту интересов – чаще, чем к одобрению и поддержке семьи. Как результат – под все большей угрозой находится такая функция семьи, как общение.

❖ Телевидение и пресса создают представление о стиле жизни, влияющее на те надежды, которые люди возлагают друг на друга, а также на роль семьи в целом.

❖ Анонимность жизни в крупных городах исключает многие формы социального давления на семью. Здесь нет

всезнающих и все видящих соседей. Это оказывает влияние на изменение поведения членов семьи.

❖ Чем старше дети в семье, тем чаще ее члены ищут новых форм общения вне семьи. Одна из наиболее популярных – общение через Интернет. Школа, государственные и негосударственные учреждения все в большей степени берут на себя выполнение тех функций, которые ранее были свойственны прежде всего семье: забота о здоровье, воспитание детей, забота о престарелых, материальное обеспечение безработных и т.п.

❖ Наблюдается дальнейший рост популярности групп, в которых люди объединяются по интересам. Участие в работе таких групп помогает человеку решить многие свои проблемы и найти новые формы внесемейного общения.

❖ Предпочтение все чаще отдается тем формам сексуального общения, которые не имеют своим следствием деторождение. Растущий доступ к информации о здоровом и безопасном сексе позволяет людям, включая очень молодых и очень старых, заниматься сексом без опасений.

❖ Наиболее значимая тенденция – увеличение числа семей, где оба супруга работают.

❖ 65% женщин США, имеющих детей до 18 лет, работают. В Дании эта цифра составляет 86%, а в Швеции – 89%. Среди женщин, имеющих детей до 3 лет, в США работает 53%, в Дании – 84%, в Швеции – 86%.

❖ Женщины вступают в брак и рожают первого ребенка во все более зрелом возрасте. Они откладывают создание семьи до тех пор, пока не получают образования и не найдут свою первую работу. В 1988 году средний возраст первородящих матерей составлял 26 лет, самый зрелый возраст за всю историю США.

❖ Увеличение числа семей, где оба супруга работают, позволяет значительно повысить средний доход семьи.



❖ В такой семье оба кормильца имеют больше возможностей для бизнес-инициативы или карьеры.

❖ Женщина, занятая на работе, мало бывает дома, ее редко можно увидеть в магазине, у соседей и т.п. В будущем, например, днем в магазине можно будет встретить только очень пожилых людей, маленьких детей с матерями или нянями и подростков.

❖ В перспективе ожидается усиление маскулинизации домашнего хозяйства. Развитие телекоммуникаций позволяет одному или обоим работающим супругам выполнять свою работу, находясь дома. Многие мужчины используют эту возможность, чтобы быть более полезными своей семье: готовить, убирать, отводить детей на занятия. Мужчины имеют также возможность более активно включаться в такие инициативы, как соседские группы по предотвращению преступности, которые приносят непосредственную пользу их собственным семьям.

❖ Стиль жизни «работающих семей» сказывается на их пристрастиях в еде, развлечениях, покупках и т.п. Многие семьи согласны платить за те удобства, которые раньше обеспечивались личным трудом.

❖ Семья и брак станут разновидностью бизнеса. Семья все больше и больше будет превращаться в интегрированное бизнес-объединение, в интересах которого работают оба партнера. Развод в этой ситуации будет рассматриваться как простое прекращение партнерства и разрыв деловых отношений.

❖ Ожидается также активизация подросткового секса. При этом подростки, подражая родителям, будут всячески стремиться избежать беременности.

❖ Фирмы будут предоставлять своим сотрудникам возможность обучиться экономике и менеджменту домашнего хозяйства, а также консультироваться по поводу семейного права и разводов.

❖ Движение в защиту семьи приобретет новое направление. Одной из наиболее существенных причин разводов в США является то, что ни школа, ни церковь, ни скаутские организации не учат тому, что значит состоять в браке. Стремление укрепить семью должно быть обеспечено соответствующими средствами, необходимыми для такого укрепления. Именно на этом общество должно сосредоточить свое внимание в ближайшие десять лет.

❖ Новое движение в защиту семьи поддержит новые, более эффективные формы сватовства, точно так же, как более совершенные формы обучения жизни в браке [Коатс, 2000: 452-455].

Мы вполне осознаем, и это подтверждают данные различных социологических исследований, что степень и темпы изменения формы организации семьи и гендерного порядка очень неравномерны – в разных странах; в разных социально-экономических слоях; в разных социально-возрастных группах. Так, в конце прошлого века в США сложилась ситуация, при которой 87% людей живут в нуклеарных семьях. Из них 77% живут в семье с двумя партнерами (муж-жена), 10% – неполные семьи, 7% – одинокие люди, 6% поддерживают другие формы отношений. Разрыв в возрасте между супругами, как правило, составляет 2–3 года. Средний возраст вступления в первый брак у мужчин – 24 года, у женщин – 22 года.

Мы знаем, что в эпоху модерна произошла великая демографическая революция, включившая в себя так называемые первый и второй демографический переход, – революция, которая была частью освобождения женщины от служения церкви, кухне и детям.

Переход к сознательному контролю воспроизводства – это, прежде всего, революция, осуществленная женщинами. В рамках этого эволюционного сдвига женщины произвели тройную революцию – против церкви, против государственной власти и против мужчин.

Они освободились от навязанного им удела и обязанностей принудительного деторождения.

Революционный документ «Всеобщая декларация прав человека», принятый 10 декабря 1948 г. Генеральной Ассамблеей ООН, гласил, что «совершеннолетние мужчины и женщины, независимо от расовой, национальной и религиозной принадлежности, имеют право вступать в брак и создавать семью. Последнее означает право свободно решать вопрос о продолжении или непродолжении рода. Принцип репродуктивной свободы предполагает также право на то, чтобы не иметь ребенка, включая право на использование контрацептивов и право на аборт» [Летов, Стронгк, 2000: 81-82].

О направлении, в котором развивается современная семья, свидетельствует состав домашнего хозяйства в ФРГ: все больше людей живут одни. Доля домашних хозяйств из одного человека составляет ныне более четверти (30%). В 1900 году приблизительно 44% всех частных домашних хозяйств включали по 5 и более человек. В 1981 году соответствующая цифра составляла лишь около 9% [Бек, 2000: 150]. Заметим, что данные тенденции характерны не только для Германии, но и для Франции, практически для всей Западной Европы, при этом в Швеции они даже более выражены, чем во Франции. Доля людей, вообще не вступающих в брак, достигает там 40%. В это же время в Северной Европе наблюдается существенное уменьшение числа заключаемых браков [Фести, 2001: 63].

Демографическая революция, радикальное уменьшение детности является благом как для женщины [Бек, 2000: 150], так и для человечества в целом. Несмотря на то, что процесс ограничения рождаемости приобретает все большую масштабность и радикальность, уменьшая общую численность населения, столь же радикально возрастает его человеческое качество, в том числе уровень образования, доходов, возможность свободно передвигаться по миру, получать любую информацию. Это, безусловно, позитивный процесс, вектор, по которому развивается человечество. В авангарде

этого процесса идет человек, социализированный и инкультурированный в рамках христианской/постхристианской цивилизации, в арьергарде этого мегапроцесса человек, относящий себя к исламской цивилизации и мусульманской культуре.

Лыбопытна позиция знаменитого итальянского философа и психолога А. Менегетти. Женщина должна думать о своём будущем с эгоистических, индивидуалистических позиций, определить свое место, быть уверенной в себе и свободной, иметь деньги и всё то, что позволит ей наилучшим образом жить в этом мире. Женщина, конечно, может обзавестись семьёй, родить детей и подготовить их к социальной жизни, но она должна учесть, что дети отнимут у нее, как минимум, от двух до пяти лет жизни.

Если женщина сумеет сохранить себя в прекрасной форме, то и в сорок пять лет она способна заняться карьерой, поступить в университет или научиться какой-либо профессии. Важно понять, что семья – это не всё, не наивысшее жизненное достижение, а лишь одна из множества игр. Головокружительный успех женщин, которые оставили след в истории, – святых, королей, политиков или финансистов – никогда не зависел от их семьи [Менегетти, 2003: 47-48].

Отметим, что перечисленные сдвиги и тенденции являются более или менее глобальными, всеобщими и закономерными. Но сложный, неравномерный в различных странах и субкультурах, противоречивый процесс эмансипации женщины и ее большей социальной востребованности имеет под собой вполне объективные основания. Сегодня человеческие качества, традиционно маркируемые как женские, приобретают большую инструментальную эффективность в сравнении с качествами, традиционно маркируемыми как мужские: «Женское замещает мужское, но это не значит, что один пол занимает место другого по логике структурной инверсии. Замещение женским означает конец определимого представления пола, перевод во взвешенное состояние

закона полового различия» [Бодрийяр, 2000: 32]. Как тут не вспомнить массовое распространение стиля «унисекс» в одежде, в конце прошлого века захлестнувшего не только Европу и Северную Америку, но и другие регионы мира.

В современных условиях традиционные мужские качества (агрессивность, способность к самоутверждению) играют меньшую роль в различных видах социальной деятельности, чем вербальные способности, позволяющие прекрасному полу легче овладевать иностранными языками, быстрее и полнее понимать представителей других наций и культур, использовать свои более развитые вербальные и логические способности. В числе многих исследователей американский писатель и историк Г. Уилс писал о революционном характере изменений в статусе женщины в семейной и общественной жизни: «За последние 40 лет статус женщины изменился так, как он не изменялся за последние четыре столетия. Ни одно изменение не затронуло так глубоко социальную сферу. Изменились отношения жены к мужу, матери и ребенка, женщины к женщинам. Этого достаточно, чтобы считать данный период революционным, высвобождающим ресурсы половины человеческой расы» [Elshtain, 1981: 125].

У. Бек замечает, что сегодня все мы являемся свидетелями метаморфозы общества в рамках модерна и перехода к постмодерну, в ходе которого люди освобождаются от социальных форм индустриального общества – от деления на классы и слои, от традиций, семейных отношений и отношений между полами, точно так же, как в ходе Реформации они освободились от господства церкви и переходили к формам жизни светского общества [Бек, 2000: 106].

Радикально меняется экономическая среда обитания как отдельного человека, так и семьи. Зигмунт Бауман приводит данные, содержащиеся в докладе ООН, посвященном «Программе развития», которые свидетельствуют о радикальном росте потребления за

последние пятьдесят лет. С 1950 года совокупное мировое потребление товаров и услуг выросло более чем в шесть раз [Бауман, 2002: 144]. Основной рост пришелся на страны модерна, наиболее развитые в экономическом отношении. В постиндустриальном обществе семьи становятся все более мобильными и более оснащенными сложной техникой, так что их члены гораздо чаще вступают в отношения обмена с другими людьми. Расширение сектора услуг создает основу для экономической независимости женщин, чего раньше не было.

Мы полагаем, что наличие хорошего образования и профессиональной подготовки женщин создает необходимую базу материальной независимости от мужчины, когда вопрос о создании семьи и о разводе решается только исходя из наличия или отсутствия любовного чувства, но отнюдь не по материальным соображениям. Именно наличие материальной независимости позволяет женщине минимизировать социальные последствия развода. Кроме того, как показали социологические исследования, развод не оказывает негативного воздействия на карьеру женщины, но оказывает такое влияние на карьеру разведенного мужчины.

Если раньше семья существовала на заработок мужа и предоставляла именно ему наибольший комфорт и возможности для отдыха, то теперь муж и жена оба делают карьеру и зарабатывают на существование, поэтому комфорт и удобства брака или домашние обязанности теперь тоже распределяются между мужем и женой более равномерно.

Но несмотря на все перемены в рамках семьи и семейных отношений благами новых возможностей и технологий, предоставляемых новой постиндустриальной экономикой, смогут воспользоваться как традиционные (гетеросексуальные), так и авангардные (гомосексуальные) семьи, так называемые неполные семьи с одним родителем и т.д.

Певец новых технологий и вдумчивый социолог, рассматривающий последствия этих изменений в отношении социума вообще и семьи в частности, Э. Тоффлер, говорит о том, что позволяя большому числу людей работать дома (или в близлежащих центрах занятости), новые технологии могли бы способствовать более теплой атмосфере в семье [Тоффлер, 1999: 588]. Еще раз подчеркнем – любому типу семьи, как уже сформировавшемуся, так и находящемуся на стадии инновации, семьи, стереотипизация которой сегодня лишь вероятностна.

Еще в 60-е годы XX века семья, брак и профессия как соединение жизненных планов, положений и биографий были во многом обязательны. Теперь же по всем позициям выявились возможности выбора. Уже нет ясности, вступает ли человек в брак и когда он это делает, живут ли люди вместе, не вступая в брак, или не живут вместе, состоя в браке, зачинают ли и воспитывают ребенка в семье или вне семьи, с тем, с кем вместе живут, или с тем, кого любят, но кто живет с другой женщиной, до или после профессиональной карьеры или в разгар ее. Как все это краткосрочно, долгосрочно или временно увязывается с принуждениями или амбициями обеспечения, карьеры, профессиональной деятельности всех участников.

Подобные планы и договоренности в принципе расторгимы, а тем самым, что касается более или менее неравных нагрузок, которые в них содержатся, зависят от легитимации. Это можно истолковать как разъединение и расчленение элементов жизни и поведения, сосредоточенных (некогда) в семье и браке. В итоге становится все труднее сопрягать понятие и реальность [Бек, 2000: 149].

Подытоживая сказанное, мы бы хотели поддержать позицию научного сотрудника Национального института демографических исследований (INEDX, Франция) П. Фести, который полагает, что упадок института брака не является ни следствием моды, ни даже результатом неблагоприятной экономической конъюнктуры. Он не

зависит от изменения законов о браке и разводе. В его основе лежат глубокие и долговременные тенденции, которые должны привести к изменению отношений между полами и между родителями и детьми.

В то же время заметим, что сложный макросоциальный процесс эмансипации также может быть подвергнут критике. Так, автор книги «Сексуальные маски» американский философ и культуролог Камилла Палья пишет о том, что все великое в западной культуре возникло в борьбе с природой, Запад, а не Восток сумел увидеть пугающую брутальность природного процесса, оскорбление, бросаемое разуму тяжелым, слепым ворочанием природы.

В отказе от себя, от индивидуализированного «я» мы не Бога обнаруживаем, а изначальную убогость. Это откровение явилось западному мужскому началу, не пожелавшему подчиниться ритмическим приливам бытия, затягивавшим его в лоно океанической матери. Его отталкиванию от этих потоков обязаны мы грандиозными свершениями нашей культуры. Аполлонический принцип, в его холодной абсолютности, – мужская четкая линия, проведенная в ограждение от бесчеловечной громады женщины – природы [Парамонов, 1999: 236].

Мы полагаем, что вектор развития современной семьи направлен на ограничение диктата сильного пола, деконструкцию иерархических отношений в ее рамках, переход от властных вербальных и невербальных монологов «большака», как называли главу семьи в патриархальных семьях, к диалогу всех со всеми.

Семья как взаимовыгодное партнерство равных участников, поддерживающих партнерство до тех пор, пока это поддержание способствует личностному, в том числе профессиональному/карьерному росту. В общих чертах можно говорить о переходе от «социально-страховой» к эгалитарной достижительной семье. Но если человек сможет также успешно развиваться как личность вне рамок семьи, то это сделает ее лишь одной из форм человеческого общежития, симптомы этого процесса



мы и наблюдаем сейчас. Именно на этом основываются многочисленные заявления о кризисе современной нуклеарной семьи.

- [1] Elshstain, J.V. 1981. *Public man, private woman*. – Oxford.
- [2] Антонов, А.И. 2005. *Микросоциология семьи*. М.: ИНФРА-М.
- [3] Арьес, Ф. 1999. *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке* / Пер. с франц. Я.Ю. Старцева при уч. В.А. Бабинцева. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та
- [4] Бауман, З. 2002. *Индивидуализированное общество* / Пер с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2002.
- [5] Бек, У. 2000. *Общество риска. На пути к другому модерну* / Пер. с нем. Б. Сидельника, Н. Федоровой. М.: Прогресс–Традиция.
- [6] Берк, Э. 1992. *Размышления о революции во Франции и о прениях в некоторых лондонских обществах касательно сего события, содержащиеся в письме, предполагавшемся быть отправленным некоему благородному господину в Париж* / Пер. с англ. С. Вакслер, под ред. А. Бабича. London: Overseas Publications Interchange Ltd.
- [7] Бодрийяр, Ж. 2000. *Соблазн* / Пер. с фр. А. Гараджа. М.: Ad Marginem.
- [8] Коатс, Д. 2000. *Будущее семьи*. in: Впереди XXI век: перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952–1999. Ред.-сост. и автор предисловия академик РАО И.В. Бестужев-Лада. М.: Academia.
- [9] Кон, И.С. 2001. *Маскулинность как история*, in: Гендерные проблемы в общественных науках / Отв. ред. И.М. Семашко. М.: Институт этнологии и антропологии РАН.
- [10] Лауретис, де Т. 2001. *Американский Фрейд*, in: Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / Под ред. С.В. Жеребкина. – Харьков: ХЦГИ.
- [11] Ленин, В.И., *Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма)*, in: Ленин В.И. Полн. собр. соч., изд. 5. Т.26. М.: Политиздат.
- [12] Леонтьев, К.Н. 1996. *Византизм и славянство*, in: Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891)/ Сост. и коммент. Г.Б. Кремнева; Вступ. ст. и коммент. В.И. Косика. М.: Республика.

- [13] Летов, О.В., Стронгк, К. 2000. *Этические вопросы репродуктивной медицины: новые концепции*, in: Философия: РЖ / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отдел философии. М.: РАН. ИНИОН/
- [14] Майроф, Б. 2000. *Лики демократии. Американские лидеры: герои, аристократы, диссиденты, демократы*: Пер. с англ. М.: Весь Мир.
- [15] Менегетти, А. 2003. *Женщина третьего тысячелетия*: Пер. с итальянского. М.: ННБФ «Онтопсихология».
- [16] Парамонов, Б.М. 1999. *Воительница*, in: Конец стиля. М.: Аграф, СПб.: Алетейя.
- [17] Парсонс, Т. 2002. *К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук. Часть 2. Ценности, мотивации и системы действия // О структуре социального действия / Пер. с англ. В.Ф. Чесноковой; Под ред. В.Ф. Чесноковой и С.А. Белановского. М.: Академический Проект.*
- [18] Сокулер, З.А. 2001. Фести, П. *Упадок института брака?*, in: Социология: РЖ / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии. М. № 4.
- [19] Сокулер, З.А. 2003. *Социальное и географическое пространства в концепции П. Бурдьё: (Научно-аналитический обзор)*, in: Социальное пространство: Междисциплинарные исследования: Реферативный сборник / РАН. ИНИОН. Центр социальных научно-информационных исследований. Отдел социологии и социальной психологии. Отв. ред. Гирко Л.В. М.: ИНИОН.
- [20] Токвиль, А. 2000. *де. Демократия в Америке: Пер. с франц. / Предисл. Гарольда Дж. Ласки. М.: Весь Мир.*
- [21] Тоффлер, Э. 1999. *Третья волна: Пер. с англ. / Науч. ред. П.С. Гуревич. М.: АСТ.*
- [22] Фести, П. 2001. *Упадок института брака? // Социология: РЖ / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии. М., № 4.*
- [23] Фромм, Э. 1998. *Бегство от свободы // Догмат о Христе / Сост. и авт. предисл. П.С. Гуревич. М.: Олимп, АСТ-ЛТД*
- [24] Фромм, Э. 1998. *Мужчина и женщина // Мужчина и женщина / Пер. с нем. Т.В. Банкетовоу, С.В. Карпушиной; Сост.: П.С. Гуревич, С.Я. Левит. М.: АСТ.*
- [25] Фуко, М. 1997. *История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга,*
- [26] Фуко, М. 1999. *Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ad Marginem.*

- [27] Чернова, И.И. 2001. *Тенденции развития гендерных процессов на пороге XXI века (опыт сравнительных исследований России и Канады)*, in: Гендерные проблемы в общественных науках / Отв. ред. И.М. Семашко. М.: Институт этнологии и антропологии РАН.
- [28] Шибарина, Е.М. 1989. *Феминизм как одно из идеологических направлений международного женского движения*, in: Женщины в современном мире. М.: Наука.
- [29] Шубарт, В. 2000. *Европа и душа Востока* / Пер. с нем. З.Г. Антипенко и М.В. Назарова. М.: Русская идея: Альманах (Вып. 3, 2-е, исправленное издание).
- [30] Эйзенштадт, Ш. 1999. *Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций*, Пер. с англ. А.В. Гордона; Под ред. Б.С. Ерасова. М.: Аспект Пресс.
- [31] Эллиот, П., Менделл, Н. 2001. *Теории феминизма*, in: Введение в гендерные исследования: Хрестоматия. Ч. II / Под ред. С.В. Жеребкина. Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя.
- [32] Энгельс, Ф. *Развитие социализма от утопии к науке*, in: К. Маркс, Ф. Энгельс. Собр. соч., изд. 2. Т. 19. М.: Политиздат.
- [33] Юнг, К. 1997. *Концепция коллективного бессознательного*, in: Юнг Карл Густав, фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы / Под общ. редакцией С.Н. Сиренко. М.: Серебряные нити.



Marcin Łączek

## ***Prawa i obowiązki chrześcijańskich rodziców***

Zadaniem chrześcijańskich rodziców jest tworzenie rodziny, w której wartości ewangeliczne są szanowane, kultywowane i przeżywane, a autentyczne życie chrześcijańskie może rozbudzić wysokie aspiracje u młodych [Jan Paweł II, 1994: n 6].

*Przez łaskę sakramentu małżeństwa rodzice otrzymali zadanie i przywilej ewangelizowania swoich dzieci. Możliwie jak najczęściej powinni wprowadzać swoje dzieci w tajemnice wiary, której są dla nich „pierwszymi zwiastunami” (KK 11). Od wczesnego dzieciństwa powinni włączać je w życie Kościoła. Rodzinny styl życia pozostanie autentycznym początkiem i podporą żywej wiary (KKK 2225).*

Rodzicielstwo jest szansą ogromnego skoku rozwojowego dla miłości. Miłość macierzyńska i ojcowska w hierarchii miłości ludzkiej uważana jest za najpiękniejszą, najbardziej dojrzałą, ponieważ przypisuje się jej cechy bezinteresowności, służebności i ofiarności. Rodzice nie wychowują dziecka ani dla siebie, ani dla niego samego, ale dla ludzi, czyli do miłości [Machler, 1984: 309].

Przede wszystkim we wspólnocie rodzinnej człowiek uczy się miłości [Kowalczyk, 1984: 273-174].

Środowisko rodzinne jest najcenniejszą wartością, jaką rodzice obdarzają dziecko od samego początku jego istnienia, i w którym pragną stworzyć właściwe warunki dla jego rozwoju. Są to warunki, w których dziecko bę-

dzie miało zapewniony optymalny rozwój osobowości, w tym również zdolność kochania. Dobra rodzina, to największy dar, jaki para dorosłych ludzi może ofiarować dojrzewającej istocie ludzkiej.

Rodzina winna być szkołą miłości, przygotowującą człowieka do zrealizowania głównych zadań życiowych, wypełnianych najczęściej w małżeństwie i życiu rodzinnym oraz poprzez współżycie z innymi, a potem służbę człowiekowi. To specjalne zadanie rodziny ma swoje źródło w tym, że jest ona zbudowana na miłości.

Rodzina jest wielkim laboratorium miłości, pierwszą i nieustającą szkołą, w której wychowanie do miłości odbywa się nie poprzez wpajanie suchych pojęć, ale przez konkretne doświadczenie [Jan Paweł II, 13.02.1994: n: 2].

Dom rodzinny najgłębiej włącza człowieka w krąg klimatu miłości, uwrażliwiając go na wyższe altruistyczne wartości, nacechowane troską o dobro innych. Takie warunki dają sposobność do przeżycia Boga jako miłości, prawzorca i prapodstawy wszelkiej innej miłości [Kowalczyk, 1984: 274].

Obdarzając dziecko miłością, rodzice spełniają pierwszy i elementarny warunek wychowania do miłości, aby człowiek umiał kochać, musi być najpierw kochany i to już od najwcześniejszych chwil życia [Malcher, 1984: 310].

Płodność miłości małżeńskiej nie ogranicza się jedynie do przekazania życia dzieciom, ale powinna obejmować ich wychowanie moralne i formację duchową (KKK 2221). *To zadanie wychowawcze jest tak wielkie wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałoby się zastąpić* (DWCH 3).

Pomimo głębokich przemian, którym uległa rodzina na przestrzeni dziejów, pozostaje ona najpełniejszą i najbogatszą szkołą społeczeństwa. W niej ludzie przeżywają najgłębsze doświadczenie bezinteresownej miłości, wierności, wzajemnego szacunku i obrony życia. Jej szczególnym zadaniem jest poprzez wychowanie dzieci strzec i przekazywać cnoty i wartości, aby budować i umacniać dobro jednostek i całej społeczności. W jeszcze większej mierze, ta sama odpowiedzialność spoczywa na rodzinie chrześcijań-

skiej. Jej członkowie, konsekrowani i uświęceni przez chrzest, otrzymują w sakramencie małżeństwa szczególnie apostolskie powołanie [Jan Paweł II, n. 1].

W Sakramencie małżonkowie otrzymują jako chrześcijanie nową godność: godność męża i żony – i nowe posłannictwo. Udział w posłannictwie całego Ludu Bożego, który na różne sposoby uczestniczy w potrójnym posłannictwie samego Chrystusa. Małżonkowie mają wypełnić to posłannictwo całym życiem, w sposób szczególny mają dawać świadectwo [Jan Paweł II, 03.05.1981, n. 3.]. Sobór Watykański II, który ten temat oświetla z siłą, syntetycznie i przekonywująco, stwierdza: *Wyżej będzie ceniona prawdziwa miłość małżeńska i kształtować się będzie zdrowa o niej opinia publiczna, jeśli małżonkowie chrześcijańscy wyróżnią się w tej miłości dowodami wierności i harmonii, jak też troskliwością o wychowanie dzieci oraz jeśli wezmą udział w dziele koniecznej odnowy kulturalnej, psychologicznej i społecznej małżeństwa oraz rodziny* (KDK 49).

Małżonkowie, rodzice mogą napotkać na pewne problemy, których nie da się rozwiązać bez pogłębnej miłości, bez takiej miłości, która rozumie także potrzebę wysiłku i wyrzeczenia się. Te dwie cnoty, miłość i umiarkowanie, zakładają wspólną decyzję małżonków oraz ich wolę podporządkowania nauce wiary i nauczaniu Kościoła [Jan Paweł II, 03.11.1979: n. 5].

Rodzina chrześcijańska, gdy jest wierna dynamizmowi związanemu głęboko z umową sakramentalną, staje się autentycznym znakiem uniwersalnej miłości Bożej. Staje się sakramentem jedności, otwartym na bliskich i dalekich, krewnych i innych, na mocy nowego związku – głębszego od więzów krwi – ustanowionego przez Chrystusa pomiędzy tymi, którzy idą za Nim [Jan Paweł II, 05.01.1994].

Należy stwierdzić, że życie rodzinne najbardziej uczy tego, iż osoba ludzka, aby wzrastać i rozwijać się, nie może zamykać się w sobie. Otwierając się na drugiego człowieka w rodzinie, człowiek zdobywa sprawności, które wchodzą w zakres miłości. Dzięki uczuciu dla osoby kochanej – uczy się właściwie postępować; osoba kochana – to nieustannie obecny świadek [Machler, 1984: 320].

Jan Paweł II naucza, że podstawą, fundamentem rodziny jest jedność małżeństwa, czyli komunია. *Dom jest mieszkaniem człowieka. Jest niezbędnym warunkiem tego, żeby człowiek mógł przyjść na świat, wzrastać, rozwijać się, żeby mógł pracować, i wychowywać się, żeby ludzie mogli tworzyć tę najgłębszą i podstawową jedność, której na imię rodzina. Buduje się domy dla rodzin. Z kolei w domu na prawdzie i miłości budują się same rodziny. Pierwszym fundamentem tego budowania jest przymierze małżeńskie, wyrażone w słowach sakramentu, przez które nowożeńcy przyrzekają sobie wzajemnie jedność, miłość i wierność małżeńską. Na tym fundamencie opiera się duchowe budowanie, którego nigdy nie można zaprzestać. Małżonkowie, małżonkowie-rodzice powinni ciągle, jak mądrzy budowniczości, przykładać do swego życia marę jedności, miłości, uczciwości i wierności małżeńskiej* [Jan Paweł II, 18.03.1979: n. 4].

Rodzina chrześcijańska jest komunią osób, obrazem i znakiem komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym. W dziedzinie prokreacji i wychowania jej działanie jest odbiciem stwórczego dzieła Ojca. Jest wezwana do uczestnictwa w modlitwie i ofierze Chrystusa. Czytanie słowa Bożego i codzienna modlitwa umacniają w niej miłość. Rodzina chrześcijańska szczególnie jest powołana do ewangelizacji i misji (KKK 2205).

Obowiązkiem chrześcijańskich rodziców jest nauczanie młodego człowieka szacunku dla pracy oraz właściwej i pełnej hierarchii wartości [Kowalczyk, 1984: 278].

*Dla wierzących jest pewne, że aktywność ludzka, indywidualna i zbiorowa, czyli ów olbrzymi wysiłek, poprzez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu* (KDK 34).

Praca nie może dzielić rodziny, ale musi ją łączyć, pomagać jej w umacnianiu się. Z powodu pracy rodzina nie może oznaczać powierzonego spotykania się istot ludzkich, przejściowego schroniska, które służy wyłącznie posiłkom i odpoczynkowi [Jan Paweł II, 25.10.1981].

Mówiąc o pracy w odniesieniu do rodziny, należy podkreślić ważność i ciężar pracy kobiet wewnątrz rodziny. Trzeba gruntownie dowartościować



ten rodzaj pracy. Trud każdej kobiety związany jest z wydaniem na świat dziecka, z jego pielęgnowaniem, karmieniem, wychowaniem, zwłaszcza w pierwszych latach. Temu obowiązkowi i wielkiemu wysiłkowi nie może dorównać żadna praca zawodowa. Trzeba, aby fakt ten odzyskał właściwe sobie zrozumienie w społeczeństwie [Jan Paweł II., 2.02.1994: n. 17].

Osoba ludzka jest największym darem małżeństwa. Dziecko nie może być uważane za przedmiot własności, który prowadziłyby do uznania rzekomego „prawa do dziecka”. Tu jedynie dziecko posiada prawdziwe prawo: prawo, by być *owocem właściwego aktu miłości małżeńskiej rodziców i jako osoba od chwili swego poczęcia mająca również prawo do szacunku* (KKK 2378).

Dziecko ma prawo do tego, aby jego życie opierało się o trwałe fundamenty dobrej i zdrowej rodziny [Malcher, 1984: 309].

*Rodzice powinni uważać swoje dzieci za dzieci Boże i szanować je jako osoby ludzkie. Wychowują oni swoje dzieci do wypełniania prawa Bożego, ukazując samych siebie jako posłusznych woli Ojca niebieskiego* (KKK 2222).

Rodzina jest miejscem, w którym dziecko odnajduje swoją pozycję w świecie. Koniecznym elementem przygotowania do realizacji powołania chrześcijańskiego jest właściwe ustawienie do otaczającego świata. Rodzice powinni ukazywać dziecku wszechświat jako dzieło miłości Boga Stwórcy do człowieka. Jednocześnie dziecko winno w nim dostrzec wyznaczone mu przez Boga zadanie [Smoleński, 1984: 77].

Dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra. Sam Bóg to powiedział: *Nie jest dobrze człowiekowi być samemu* (Rdz 2,18) i *uczynił człowieka od początku jako mężczyznę i niewiastę* (Mt 19,14), chcąc dać mu specjalne uczestnictwo w swoim własnym dziele stwórczym, pobłogosławił mężczyźnie i kobiecie, mówiąc: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się* (Rdz 1,28). Dlatego prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, aby małżonkowie, nie zapominając pozostałych celów małżeństwa, byli skłonni do męznego współdziałania z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę (KKK 1652).

Pierwsi za wychowanie dzieci odpowiedzialni są rodzice. Tę odpowiedzialność wypełniają najpierw przez założenie ogniska rodzinnego, w którym panuje czułość, przebaczenie, szacunek, wierność i bezinteresowna służba. Właściwym miejscem kształtowania cnót jest dom rodzinny. Wychowanie wymaga nauczenie się wyrzeczenia, zdrowego osądu, panowania nad sobą, które są podstawą wszelkiej prawdziwej wolności (KKK 2223).

Rodzina ma pierwsze i podstawowe prawo do wychowania. Jest to także pierwszy i podstawowy obowiązek. W wypełnianiu tego obowiązku, ściśle należącego do powołania rodziny, czerpie ona z wielkiego skarbu całego ludzkości, jakim jest kultura – bezpośrednio zaś czerpie z tego środowiska, w którym tkwi [Jan Paweł II, 15.05.1982: n. 3].

Miłość rodziców dla swych dzieci domaga się umożliwienia im życia w pełni ludzkiego. Nie wystarczy wydać dziecko na świat i zadbać o jego potrzeby bytowo-materialne. Należy pomagać dziecku rozwijać własne dobre skłonności, a ograniczać przywary. Każdy człowiek jakieś słabości. To wszystko może odbyć się tylko przy samowychowaniu rodziców i wychowaniu dzieci [Bukowski, 1997: 349].

Rodzicom przysługuje prawo do tego, aby według własnych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielany ich dzieciom (DWR 5).

Mają oni prawo wybrać dla swych dzieci szkołę, która odpowiada ich własnym przekonaniom (KKK 2229).

Nawet wtedy, gdy powierzają oni zadania wychowawcze instytucjom kościelnym lub szkołom prowadzonym przez osoby zakonne, nadal i to w sposób czynny powinni pełnić swoją rolę wychowawczą [Bukowski, 1997: 349].

Chrześcijanie małżonkowie winni być świadomi tego, że w sposobie działania, odnośnie obowiązku przekazywania życia i wychowania, nie mogą postępować według własnego kaprysu, lecz że zawsze kierować się mają sumieniem dostosowanym do prawa Bożego, posłuszni Urzędowi Nauczycielskiego Kościoła, który wykłada to prawo autentycznie, w świetle Ewangelii (KDK 50).

Pierwsze i najważniejsze to właśnie obowiązki wychowawcze. Wychowują matki i ojcowie, poprzez nich wychowuje sam Chrystus. Przez wychowanie dzieci rodzice sami się wychowują. Uczą się, na czym polega odpowiedzialna miłość, a uprawiając glebę młodych serc swoich dzieci, równocześnie pogłębiają uprawę swoich własnych serc [Jan Paweł II, 12.06.1994: n. 4].

W rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci, zgodnie z wiarą otrzymaną na chrzcie, poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego. W rodzinie dzieci doświadczają najpierw zdrowej społeczności ludzkiej i Kościoła, przez rodzinę wprowadza się je powoli do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i do ludu Bożego (DWCH 3).

Należy tak wychować dzieci, aby przekraczając krąg rodzinny, obejmowały one duchowo społeczności zarówno kościelne, jak i świeckie. W społeczności parafialną należy je włączyć tak, by w niej uświadamiały sobie, że są żywymi i aktywnymi członkami ludu Bożego (DA 30).

Rodzina posiada niezastępowalny charakter w rozwoju religijności oraz w religijnym wychowaniu dziecka. Przekazując dziecku system własny wartości, który początkowo wydawałoby się, że nie ma nic wspólnego z religijnością stanowi przekaz religijności rodziców i staje się pomostem dla rozwoju religijności dziecka. Autentyczna religijność rodziców oraz innych osób tworzących rodzinę jest warunkiem szczególnie sprzyjającym wychowaniu. To rodzice przekazują dziecku pierwsze wzorce postępowania oraz system wartości. Nie tylko celowe zabiegi wychowawcze, skierowane wprost do dziecka, mają doniosłe znaczenie dla rozwoju jego religijności, ale sposób i charakter wzajemnych oddziaływań rodziców między sobą. Dziecko uczestniczy w komunikowaniu się między członkami rodziny i w sposób nieświadomy przyjmuje ich wzorce postępowania. Ważna wydaje się tu rola przekazu pozawerbalnego. Z czasem ważne stają się ukierunkowane oddziaływania wychowawcze, które polegają na dostarczaniu odpowiednio dostosowanych do mentalności dziecka wiadomości religijnych, ukazywaniu wartości religijnych oraz przyzwyczajaniu dziecka do

wykonywania pewnych elementarnych praktyk religijnych [Tata, 2000: 33].

Wychowanie do wiary rodzice powinni rozpocząć od wczesnego dzieciństwa. Zaczyna się ono już wtedy, gdy członkowie rodziny pomagają sobie wzrastać w wierze, zgodnie z Ewangelią dając świadectwo życia chrześcijańskiego. Katecheza rodzinna towarzyszy pozostałym formom nauczania wiary, ale przede wszystkim poprzedza je i ubogaca (KKK 2226).

To rodzicielskie wychowanie w wierze dokonuje się już, gdy członkowie każdej poszczególnej rodziny wspomagają się wzajemnie, aby wzrastać w wierze przez swoje często milczące, ale wytrwałe świadectwo życia chrześcijańskiego, prowadzonego według Ewangelii wśród codziennych zajęć (CT 68).

Znane stare przysłowie mówi, że słowa uczą, lecz pociągają przykłady. Jest ono rzeczywiście mądrością narodu [Bukowski, 1997: 349].

Na całe życie w świadomość dziecka wbija się to, że ojciec lub matka idą wraz z nim nawiedzić Pana Jezusa w kościele. Tym bardziej dziecko zapamięta wspólną obecność rodziny na Mszy św. niedzielnej lub świątecznej [Bukowski, 1997: 350].

Dziecko, obserwując swoich rodziców, którzy biorą udział we Mszy św. i przyjmują Komunię św. jest poruszone ich przykładem i pragnie ich naśladować. Dlatego zapytuje, kiedy i no będzie mogło przystąpić do Komunii św. [Poręba, 1984: 191].

Wszelkie rozmowy z dzieckiem o Bogu mają głównie na celu pokazanie, że Bóg troszczy się o nas, że wszystko co widzimy dookoła, cały piękny świat otrzymaliśmy od dobrego i wielkiego Boga [Wistuba, 1984: 212-213].

Wzajemne zaufanie i szczerłość budzi stan wzajemnej zycżliwości i miłości między członkami rodziny, a przy tym ogromnie ułatwia realizację funkcji religijnej. Proces religijnego wychowania w domu dokonuje się między innymi poprzez utożsamienie dziecka z rodzicami w atmosferze miłości i poprzez włączanie do własnych przeżyć przekazywanych mu

prawd i norm zachowania. Jeśli dziecko kocha rodziców i jest przez nich kochane, stosunkowo łatwo przyjmuje i uwewnętrznia przekazywane mu przez rodziców prawdy religijne i wzory do naśladowania [Poręba, 1984: 193].

Rodzice muszą pamiętać, że bardzo ważnym momentem w wychowaniu dziecka do miłości Boga jest przykład dawany przez nich samych. To oni są nie tylko tymi, których miłość jest dla dziecka prawozorem miłości Boga, ale i tymi, od których dziecko przejmie na długo, a często na zawsze, swój stosunek do Boga. Do rodziców chrześcijańskich należy stworzyć taki klimat rodzinny, w którym Bóg jest kimś zawsze obecnym, z kim wszyscy się liczą, kto jest kimś większym niż rodzice [Malcher, 1984: 321].

Spośród wychowawców, rodzice jako pierwsi mają zaszczytny obowiązek wprowadzić swe dziecko w poznanie Boga. Czynią to przekazując mu, w sposób prosty i dostosowany do jego możliwości poznawczych, prawdy wiary. Prawdy te winny dziecku odsłonić i przedstawić Boga potężnego, ale jednocześnie dobrego i kochającego człowieka, aby w ten sposób budować ku Niemu ufność i miłość oraz poczucie bezpieczeństwa [Poręba, 1984: 193].

*Rodzina chrześcijańska jest pierwszym miejscem wychowania do modlitwy. Zbudowana na sakramencie małżeństwa jest „Kościołem duchowym”, w którym dzieci Boże uczą się modlitwy „jak Kościół” oraz wytrwałości w modlitwie. Szczególnie dla małych dzieci codzienna modlitwa rodzinna jest pierwszym świadectwem żywej pamięci Kościoła, cierpliwie pobudzanej przez Ducha Świętego (KKK 2685).*

Kiedy dziecko zaczyna mówić, matka uczy je modlić się. Początkowo są to krótkie słowa lub zwroty, proste i zrozumiałe, najlepiej zaczerpnięte z modlitwy liturgicznej, która odznacza się prostotą, a zarazem jest pełna znaczenia liturgicznego oraz dostępna zarówno dla umysłu i serce dorosłych, jak i dzieci [Poręba, 1984: 193].

Modlitwa małego dziecka winna dotyczyć spraw bliskich i znanych dziecku [Witsuba, 1984: 210]. Powinna być dla dziecka potrzebą życia i radością. Czasem może być związana z pewnym wysiłkiem, na przykład

wieczorem, gdy dziecko jest senne. Nie powinna być nigdy wymuszona, lecz chętnie podejmowana. Najbardziej pomaga w tym modlitwa wspólna w rodzinie, odnawiana razem z dzieckiem, przynajmniej wieczorem, w czasie odpowiednim dla niego [Poręba, 1984: 190].

Młode pokolenie potrzebuje przykładu starszych: rodziców i dziadków. Nie bez znaczenia jest choćby znak krzyża uczyniony przez wszystkich przed posiłkiem i odmówienie tekstu modlitwy, np. w dni świąteczne. Wtedy wszyscy uczą się wdzięczności wobec Boga, który daje „chleb powszedni” i wobec ludzi, którzy przygotowali posiłek [Bukowska, 1997: 362].

Jeżeli natomiast dziecko widzi swoich rodziców odmawiających modlitwę mechanicznie, w pośpiechu i bez skupienia, naśladować ich będzie się także modlić bez większego przekonania.

Ojciec św. Jan Paweł II na temat modlitwy tak poucza rodziny: *Pragnę, aby rodziny uświadomiły sobie przede wszystkim, na czym polega ich misja w Kościele i w świecie. Przez modlitwę osobistą i wspólnotową otrzymują one Ducha Świętego, który przychodzi, aby w nich i przez nie wszystko odnowić, i który otwiera serca wiernych na wymiar uniwersalny. Czerpiąc z tego źródła miłości, każdy może zyskać zdolność przekazywania owej miłości swoim życiem i czynami. Modlitwa jednoczy nas z Chrystusem i tym samym czyni wszystkich ludzi braćmi* [Jan Paweł II, 1994: n. 2].

W wychowaniu religijnym dziecka chodzi o wyrobienie w nim ducha chrześcijańskiego, w jego postawy religijne, o życie w łasce i świadomość apostołską [Poręba, 1984: 190].

Wielkim przeżyciem religijnym w rodzinie są święta i okresy roku liturgicznego. Małe dziecko uczestniczy w nich także na swój sposób. Przygotowania przedświąteczne przynoszą mu wiele wrażeń: wzrokowych, słuchowych, smakowych. Wprowadzają dziecka w zróżnicowany nastrój poszczególnych świąt [Witsuba 1984: 204].

Włączenie dziecka w liturgię i w życie liturgiczne Kościoła powiązane jest z jego praktykami religijnymi, z oddawaniem należytej czci Bogu i z

odповідzią na wezwanie do wiary i Królestwa Chrystusowego zainicjowane przez chrzest święty [Poręba, 1984: 191].

W procesie wychowania społecznego liturgia odgrywa ogromne znaczenie. Ona dopomaga człowiekowi w odnalezieniu siebie. W niej całe wychowanie nabiera charakteru nie tylko indywidualnego, lecz właśnie społecznego [Rozwadowski, 1984: 67].

Ważnymi uroczystościami rodzinnymi, a zarazem liturgicznymi są: włączenie dziecka do Kościoła poprzez chrzest, następnie pierwsza Komunia św., sakrament bierzmowania. Każdy z tych sakramentów powinien zaznaczyć się w rodzinie jako szczególne święto. Jego rodzinność wyrazi się w koncentracji na treściach religijnych, na pełnym uczestnictwie w obrzędach. Dlatego zapraszając rodzinę, powinno się ją uprzedzić, że daną uroczystość przeżywamy z dzieckiem w kościele, przy wspólnym śniadaniu, na spacerze, przy wspólnej zabawie. Z okazji wymienionych uroczystości warto dzieciom założyć różnego rodzaju albumy. Jednym z nich może być np. album życia dziecka. Będzie zawierał „dokumentację” życia dziecka, między innymi jako chrześcijanina. Należy zacząć od pokazania dziejów rodzin rodziców, następnie dzieje małżeństwa rodziców, a potem umieścić w nim ważne fakty, będące świadectwem przynależności dziecka do Kościoła [Kukułowicz, 1984: 456].

Wspólne spotkania rodzinne to także spotkania przy stole. Stół jest meblem w prostej linii pochodzącym od płaskiego kamienia, stojącego pośrodku jaskini i od kamienia ofiarnego. Dla chrześcijan stół stał się Stołem Pańskim, przy którym łamano chleb. Zajmuje zatem szczególną pozycję w otoczeniu człowieka i towarzyszy mu stale w życiu. Przy stole dokonywały się wielkie fakty. W niedzielę powinien nas gromadzić stół – ten Pański i ten domowy [Kukułowicz, 1984: 455].

Niedziela to dzień, kiedy wszyscy członkowie rodziny pozostają w domu, nikomu nigdzie się nie spieszy. Tego dnia przebywamy z tymi, którzy są nam bliscy. Daje to każdemu moc i oparcie w naszych codziennych obowiązkach, budzi poczucie nadziei i pewności, pobudza do działania [Kukułowicz, 1984: 454].

*Zadanie chrześcijańskich rodziców jest niezwykle ważne i delikatne, ponieważ mają oni przygotować, rozwijać i chronić powołania, które Bóg wzbudza w ich rodzinie. Winni zatem wzbogacać życie osobiste i rodzinne wartościami duchowymi i moralnymi, takimi jak szczerza i głęboka religijność, świadomość apostołska i kościelna oraz prawidłowa koncepcja powołania.*

*Decydującym krokiem, na jaki powinna zdobyć się każda rodzina, jest w istocie rzeczy przyjęcie Chrystusa Pana jako centrum i wzoru życia, oraz uświadomienie sobie – w Nim i z Nim – swojej roli jako środowiska szczególnie sprzyjającego prawdziwemu dojrzewaniu powołań.*

*Rodzina wypełni to zadanie, jeżeli będzie konsekwentna i wytrwała oraz jeśli zaufa we wszystkim łasce Bożej; św. Paweł powiada bowiem, że „to Bóg jest (...) sprawcą i chcenia, i działania, zgodnie z [Jego] wolą” (Flp 2, 13) oraz, że „Ten, który zapoczątkował (...) dobre dzieło, dokończy go do dnia Chrystusa Jezusa” (Flp, 1,6) [Jan Paweł II, n. 2].*

Wychowanie dzieci powinno zmierzać w kierunku odpowiedzialnego wyboru przez nie powołania, także i duchownego, oraz wyboru stanu życia, w którym, jeśli zwiążą się małżeństwem, mogłyby założyć własną rodzinę w pomyślnych dla siebie warunkach moralnych, społecznych i gospodarczych. Zadaniem rodziców lub opiekunów jest stawianie się przewodnikami dla młodych w zakładaniu rodziny przez roztropne rady, którym ci ostatni winni chętnie dawać posłuch, wystrzegać się jednak należy skłaniania ich przymusem bezpośrednim lub pośrednim do zawarcia małżeństwa lub do wyboru partnera w małżeństwie (zob. KDK 52).

Rodzina to podstawowa i niezastąpiona wspólnota wychowawcza, która jest środowiskiem stwarzającym najlepsze warunki do przekazywania wartości religijnych i kulturowych. Wartości te pomagają człowiekowi w kształtowaniu własnej tożsamości. Rodzina, zbudowana na miłości i otwarta na dar życia, nosi w sobie przyszłość społeczeństwa: jej niezwykle doniosłe zadanie polega na skutecznym przyczynianiu się do budowania przyszłości opartej na pokoju [Jan Paweł II, 1994: n. 2].



Wychowanie religijne to wielka umiejętność połączenia tego, co mistyczne z rzeczywistym obrazem, bo dziecko, podobnie jak każdy człowiek, to filozofia i fizjologia. Mówiąc inaczej, dziecko to ciało fizyczne i duchowe, jeżeli zaś wychowawca czy rodzice przyjmują i realizują w praktyce to rozróżnieni – wychowuje się całościowo, po chrześcijańsku, a więc uniwersalnie.

Uniwersalizm chrześcijański w wychowaniu polega na tym, że przedmiotem działania wychowawczego jest całe dziecko, z jego stroną przyrodzoną i nadprzyrodzoną wraz ze wszystkimi jego zdolnościami fizycznymi, duchowymi, intelektualnymi, moralnymi i społecznymi. Najczulszym miernikiem tego uniwersalizmu dla dziecka jest miłość rodzicielska. Gdy jej brak, trudno odróżnić dobro od zła, siłę od słabości oraz granicę życia i śmierci, gdyż i ta się zaciera.

- [1] Bukowski, K. 1997. *Dobra nowina dziś. Refleksje liturgiczne i katechezy*. Kalwaria Zebrzydowska.
- [2] Bukowski, K. 1997. *Dobra nowina dziś. Refleksje liturgiczne i katechezy*. Kalwaria Zebrzydowska.
- [3] Jan Paweł II, *Orędzie Papieża Jana Pawła II na XXXI Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, n. 1.
- [4] Jan Paweł II. 03.05.1981. *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości*. Przemówienie do uczestnictwa światowego zgromadzenia Ruchu Focolarich poświęconego rodzinie i miłości. Rzym, n. 3.
- [5] Jan Paweł II. 03.11.1979. *Małżeństwo i przymierze z Bogiem*, Przemówienie do delegatów Centrum łączności Grup Badawczych z Rady Administracyjnej Międzynarodowej Federacji Akcji Rodzinnej. Watykan, n. 5.
- [6] Jan Paweł II. 05.01.1994. *Rodzina objawia miłość Boga*. Katecheza Środa.
- [7] Jan Paweł II. 1 stycznia 1994 r *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*. Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju, n 2.
- [8] Jan Paweł II. 12.06.1994. *Jesteście dla Siebie darem*. Msza św. i zawarcie sakramentu małżeństwa, n 4.
- [9] Jan Paweł II. 13.02.1994. *Miłość jest darem z samego siebie*. Modlitwa niedzielna z papieżem, n. 2.

- [10] Jan Paweł II. 15.05.1982. *Dwie wielkie prawdy o rodzinie*. Homilia podczas Mszy św. dla rodzin. Braga – Monte Sameiro.
- [11] Jan Paweł II. 18.03.1979. *Dom dla Boga i rodziny*. Homilia podczas Mszy św w parafii św. Jakuba A. Forte Bocca. Rzym n 4.
- [12] Jan Paweł II. 19.10.1994 r. *Budzenie powołań do życia konsekrowanego*, Katecheza Środowa Nr 6.
- [13] Jan Paweł II. 2.02.1994. *List do Rodzin*, n. 17.
- [14] Jan Paweł II. 25.10.1981. *Praca ludzka i życie rodzinne*. Słowo przed modlitwą „Anioł Pański”. Watykan
- [15] *Kongregacja Nauki Wiary*, instr. Donum vitae, II, 8.
- [16] Kowalczyk, S. 1984. *Kształtowanie światopoglądu chrześcijańskiego jako zespołu wartości*, in: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamski, Kraków.
- [17] Kukułowicz, T. 1984. *Obyczajowość rodziny chrześcijańskiej czynnikiem wychowania*, in: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamski, Kraków.
- [18] Malcher, G. 1984. *Wychowanie do miłości – rodzina szkołą miłości*, in: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamski, Kraków.
- [19] Poręba, P. 1984. *Rodzina chrześcijańska „małym kościołem”*, in: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamski, Kraków.
- [20] Rozwadowski, J. 1984. *Integralny związek czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu chrześcijańskim*, in: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamski, Kraków.
- [21] Smoleński, S. 1984. *Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*, in: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamski, Kraków.
- [22] Tatala, M. 2000. *Religijność dziecka przedszkolnego w aspekcie wychowawczym*. „Wychowanie na co dzień” Nr 6.
- [23] Wistuba, H. 1984. *Wychowanie religijne małego dziecka w rodzinie*, in: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamski, Kraków.

Zdzisław Sirojć

## ***Praca socjalna jako instrument zmiany społecznej***

Praca socjalna w każdym państwie wynika z przyjętych założeń polityki socjalnej. Rozwiązania dotyczące pracy socjalnej w poszczególnych państwach mogą być różne, ale wspólne wszystkim państwom są społeczne, gospodarcze, polityczne i kulturowe zmiany, jakim poddawane są ich społeczeństwa. Transformacja systemowa, jaką przechodzą społeczeństwa państw posocjalistycznych, jest klasyczna zmianą społeczną.

Zmiana społeczna to przejście od jednego stanu systemu społecznego do drugiego.

T. Kaźmierczak traktuje pracę socjalną jako instrument zmiany społecznej. Swoje twierdzenie wywodzi z misji pracy socjalnej – „jest nią (...) zmiana społeczna, która (...) ma być wywołana na poziomie jednostki, rodziny, grupy społecznej, społeczności, a pośrednio także na poziomie całego społeczeństwa” [Kaźmierczak, 2006: 97].

Przytacza przy tym stwierdzenia amerykańskich badaczy, że celem pracy socjalnej, rozumianej jako działanie podejmowane dla osiągnięcia zaplanowanej zmiany, jest zatem:

- 1) potęgowanie ludzkich zdolności rozwiązywania problemów i zdolności zaradczych;
- 2) przyłączanie ludzi do systemów, które dysponują niezbędnymi z punktu widzenia ich potrzeb zasobami, usługami i możliwościami;

- 3) promowanie efektywnego i przyjaznego ludzioro działania tych systemów;
- 4) przyczynianie się do rozwoju i poprawy polityki socjalnej [Pikus, Minahan, 1973].

W takim ujęciu praca socjalna polegać powinna na wypełnianiu następujących funkcji:

- pomaganie ludzioro w podnoszeniu lub bardziej efektywnym wykorzystywaniu ich zdolności radzenia sobie i rozwiązywania problemów,
- ustanawianie pierwotnych ogniw łączących ludzi z systemami zasobów,
- facilitowanie interakcji oraz modyfikowanie i budowanie nowych relacji między ludzioro i społecznymi systemami zasobów oraz ludzioro wewnątrz systemów zasobów,
- wnoszenie własnego wkładu w rozwój i modyfikowanie polityki socjalnej,
- służenie w roli agend kontroli społecznej (wobec osób przejawiających zachowania niezgodne z prawem i normami społecznymi) [Każmierczak, 2006: 98].

Transformacja systemowa jest wielką zmianą społeczną, podobnie jak globalizacja. Zmiany zachodzące w całej sferze socjalnej, jak i w pracy socjalnej w procesie globalizacji w dużym stopniu dotyczą także transformacji systemowej.

Szczególnie istotne znaczenie w przeprowadzanych zmianach w pracy socjalnej mają dwa aspekty:

- jej profesjonalizacja
- oraz innowacyjność.

Ponieważ zakres pracy socjalnej jest bardzo szeroki (praca w ochronie zdrowia, w szkołach, w opiece społecznej, w systemie penitencjarnym, w biznesie, wśród osób starszych, rodzin, dzieci, niepełnosprawnych, bezrobotnych, osób uzależnionych, chorych, ubogich, agresywnych, dewiantów seksualnych, hazardzistów, bezdomnych, migrantów, ofiar przemocy, ofiar

klęsk żywiołowych czy zdarzeń losowych itd.) kwestię niezbędnych zmian przedstawimy na przykładzie pracy socjalnej z bezrobotnymi. Główną trudnością w pracy z tą grupą jest zmiana mentalności – podejścia do życia i pracy. Obok pomocy psychologicznej bezrobotnym proponuje się:

- prace społecznie użyteczne,
- zatrudnienie socjalne,
- spółdzielnie socjalne,
- kursy integracji społecznej [Kotamska, 2008: 115-122].

Jednakże efektywność tych działań jest niska. Niezbędna jest tu aktywizacja bezrobotnych, modyfikacja systemu pomocy społecznej, zmiana obowiązującego prawa, a w szczególności:

- ograniczenie praw do wczesnej dezaktywizacji zawodowej, likwidacja
- przywilejów branżowych, wzmocnienie motywacji do pozostawania na rynku pracy,
- monitorowanie zachowań bezrobotnych i przypisanie prawa do kontroli ich zaangażowania w poszukiwaniu pracy jednej instytucji (wielość podmiotów odpowiedzialnych za wspieranie bezrobotnych uniemożliwia faktyczną aktywizację, generuje koszty kompensacji i nie sprzyja przywracaniu do pracy);
- wiązanie prawa do świadczeń finansowych dla zdolnych do pracy z ich faktycznym zainteresowaniem samodzielnością ekonomiczną;
- kojarzenie elastyczności rynku pracy z bezpieczeństwem socjalnym, czyli ograniczanie szarej strefy poprzez umożliwienie łączenia niskich świadczeń z zatrudnieniem legalnym, pracami dorywczymi i sezonowymi;
- wiązanie systemu edukacji i kształcenia na poziomie wyższym z realnymi i prognozowanymi potrzebami rynku pracy, promowanie kształcenia technicznego i otwartego na nowe technologie kształcenia zawodowego;
- upowszechnienie kształcenia ustawicznego jako warunku samodzielności ekonomicznej i trwałej więzi z rynkiem pracy;

- instytucjonalne i kompetencyjne powiązanie służb zatrudnienia (urzędy pracy) i służb społecznych, reorganizacja podmiotów polityki społecznej odpowiedzialnych za podobne zadania;
- wprowadzenie nowych regulacji ustawowych w oparciu o rzetelne analizy i prognozy skutków – zarówno w sferze socjalnej, jak i ekonomicznej [Trafiałek, 2008: 32-33]; [Kazimierczak, Rzymśza, 2006].

Przykład koniecznych zmian w pracy socjalnej z bezrobotnymi pokazuje niedoskonałość funkcjonującego dotychczas systemu. Chodzi przede wszystkim o jego uszczelnienie i oszczędność środków przeznaczanych na ten cel.

Niedoskonałość rozwiązań organizacyjnych oraz niska sprawność systemów socjalnych to cechy modeli socjalnych funkcjonujących w państwach posocjalistycznych.

Biorąc pod uwagę ogromną skalę potrzeb socjalnych oraz ograniczone możliwości finansowe państw przechodzących transformację trudno będzie im w najbliższym czasie ochronę socjalną ludności oraz dokonać zasadniczych zmian w poziomie i jakości życia.

- [1] Kazmierczak, T. 2006. *Praca socjalna. Między upośledzeniem społecznym a obywatelskością*, Katowice.
- [2] Pikus, A., Minahan, A. 1973. *Social Work Practice: Model and Method*, Ithaca.
- [3] Kotomska, M. 2008. *Praca socjalna z osobami bezrobotnymi*, in: Profesjonalna praca socjalna, Kielce.
- [4] Trafiałek, E. 2008. *Spoleczno-ekonomiczne uwarunkowania pracy socjalnej*, in: Profesjonalna praca socjalna, E. Trafiałek (red.), Kielce.
- [5] Kazmierczak, T., Rymśza, M. 2006., *Aktywna polityka społeczna. Stan obecny i szanse upowszechnienia koncepcji*, „Analizy i opinie” nr 48.
- [6] Hellich, E. 2000. *Rachunkowość jednostek samorządowych*, Difin, Warszawa.
- [7] Krasowska – Walczak, G. 1997., *Finanse publiczne*, WSB, Poznań.
- [8] Pomorska, A. (red.). 2004. *Polski system podatkowy – założenia a realizacja*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

Martin Jurašek

## ***Terénna práca- streetwork ako edukačná forma sociálnej práce***

### **Streetwork – definícia pojmu**

Streetwork môžeme definovať ako metódu sociálnej práce, ktorá sa zaoberá rizikovými skupinami klientov, ktorých životný štýl je priamo spojený s pouličným životom. Jej výhodou je, že klienti sú kontaktovaní vo svojom prirodzenom prostredí [Oláh, Schavel, 2006].

V dôsledku demokratizácie našej spoločnosti začali byť viditeľní ľudia žijúci na okraji spoločnosti, ktorí sa nechcú alebo ani z osobnostných dôvodov nemôžu prispôbiť režimu inštitúcie, a preto sa vyhýbajú jej pomoci. Nízkoprahovosť znamená pre klienta najľahšiu možnú dostupnosť, bez nevyhnutnosti preukazovať sa osobnými dokladmi alebo odporúčaniami inštitúcií, bez nutnosti prispôbovať sa nejakému terapeutickému plánu, či štruktúrovanému programu alebo časovému harmonogramu. [Klenovský, 2006].

Streetwork je anglické slovo, ktoré v presnom preklade znamená prácu na ulici. Ulicou nie je v tomto prípade myslená pozemná komunikácia v pravom slova zmysle, ale akékoľvek otvorené prostredie, a to nezastrešené i zastrešené. Streetwork je definovaný nie len spôsobom práce, ale tiež cieľovou skupinou, o ktorú sa zaujíma. Ak definujeme metódu streetwork, hovoríme o aktívnej vyhľadávacej, sprevádzajúcej a mobilnej sociálnej

práci, ktorá zahrňuje nízkoprahovú ponuku sociálnej pomoci, určenú nositeľom sociálno – patologického správania a osobám žijúcim rizikovým spôsobom, u ktorých je predpoklad, že sociálnu pomoc potrebujú a samy ju nevyhľadajú. Tieto osoby (klienti), neboli užívateľia sociálnych služieb, sú kontaktovaní vo svojom časopriestore, to znamená v dobe a miestach, kedy a kde sa zvyčajne zdržiavajú, spontánne sa schádzajú a trávia svoj voľný čas, už na spomínanej ulici, v reštauráciách, rockových kluboch, herniach, na futbalových štadiónoch, v opustených domoch, v skladoch, parkoch, na diskotékach. Streetwork je založený predovšetkým na dôvere, ktorá by mohla byť narušená keby sociálny pracovník hneď pri prvom kontakte zisťoval totožnosť klienta. [Bednářová, Pelech, 2003].

Pojem streetwork môžeme preložiť ako pouličnú terénnu prácu. Pojem terénna práca, ( s ktorým sa zamieňa) je oveľa širší a má tradíciu už v sociálnej práci v bývalom režime. Streetwork je metóda zaradená do terénnej sociálnej práce a niektorými autormi nie je považovaná za oficiálnu metódu. Prvé aktivity, označované ako streetwork sa objavili už na začiatku 20. storočia. Počas zlej hospodárskej a sociálnej situácii vznikli chudobné štvrte – getá, prístahovateľské kolónie. Zistilo sa, že u týchto ľudí sa nedá použiť bežná sociálna práca, neboli ochotní prísť z rôznych dôvodov do sociálnej inštitúcie, ktorá poskytovala pomoc. Tu niekde začína dnešná podoba streetworku tak, ako ho poznáme dnes. [Oláh, Schavel, 2006].

Práca na ulici sa zaoberá skupinami na okraji spoločnosti, ktorých počet v posledných rokoch narastá. Napriek tomu bývajú tieto okrajové skupiny mimo zorného uhla verejnosti a poškodenie ich členov je málokedy registrované. V lepšom prípade sú jednotlivé osudy sledované cez médiá, niekedy len ako atraktívna téma. [Matoušek et al., 2003].

Cieľovou skupinou streetworku je :

- neorganizovaná mládež – ktorá dáva prednosť neformálnym voľnočasovým aktivitám na verejných priestranstvách, skupinám spadajúcim pod mládežnícke subkultúry (hnutia Skinheads, Punk, sprejeri)



- ohrozená mládež (skupiny mládeže vykazujúce rizikové prvky v správaní – záškoláctvo, absencia kvalitného rodinného prostredia alebo úniky z neho, konzumácia alkoholu alebo iných návykových látok pred dovŕšením 18 rokov, páchanie priestupkov a začiatky trestnej činnosti).

Obe skupiny klientov sa vyskytujú pospolu v praxi a nemožno medzi nimi stanoviť presnú deliacu hranicu. Prežívajú nepriaznivé životné situácie, s ktorými sa nemôžu adekvátne vyrovnáť vo svojom rodinnom prostredí, a preto potrebujú pomoc zvonku.

- skrytá populácia narkomanov, prostitútok či prostitútov, bezdomovcov. [Klenovský, 2006].

Prácu v streetworku môžeme rozdeliť na tri nasledujúce formy:

- priama práca,
- nepriama práca,
- práca presahujúca.

Priama práca - je konkrétna činnosť vykonávaná s cieľovými skupinami (klientmi) v teréne alebo zariadení. Obsahuje vlastnú prácu na ulici, skupinovú aj individuálnu prácu v teréne aj v nízkoprahovom zariadení. [Bednářová, Pelech, 2003].

Nízkoprahové zariadenia - v našom ponímaní ide o zariadenie dostupné všetkým klientom bez nutnosti sa objednávať, registrovať sa (udávať vlastnú totožnosť), alebo pravidelne sa zúčastňovať štruktúrovaných aktivít. Podmienky, ktoré si nízkoprahové zariadenie stanovuje, musia klientom umožniť účasť na programoch centra. V našich podmienkach sú nízkoprahové zariadenia len ojedinelé, najčastejšie sa vyskytujú vo forme centier pre deti a mládež v sociálne vylúčených lokalitách. Existuje nízkoprahové centrum pre užívateľov návykových látok a nízkoprahový klub pre ľudí pracujúcich v sex – biznise. Existujú snahy o vytvorenie nízkoprahových centier pre ľudí bez domova a pre obyvateľov vylúčených komunit. [Návrh štandardov terénnej sociálnej práce v obci s osobitným zreteľom na prácu s vylúčenými komunitami, 2007].

Nepriama práca – obsahuje typy činností potrebné pre prácu s cieľovými skupinami ako je vypracovanie koncepcie a projektov, potrebná administratíva, jednania s inštitúciami, prezentácia a medializácia práce na verejnosti. [Matoušek et al., 2003].

Pomer priamej a nepriamej práce z hľadiska časového by mal byť v individuálnom prípade vyvážený. U začínajúcich pracovníkoch je však podiel priamej práce s klientom väčší. S profesionálnym rozvojom a dĺžkou praxe rastie potreby nepriamej práce, nikdy by však nemala výrazne prevažovať, pretože to by bolo v rozpore so zmyslom terénnej sociálnej práce. Práca presahujúca alebo zmiešaná v sebe zahrňuje obidve predchádzajúce formy. Pomocou tejto práce sú riešené konkrétne problémy, vyplývajúce z priebehu priamej práce s cieľovými skupinami. Zahrňuje metodické vedenie, špecifické profesionálne vzdelávanie, supervíziu a intervíziu. Jej prostredníctvom sa hľadajú nové efektívne formy, prístupy a metódy práce za pomoci metodických pracovníkov, supervízorov a kolegov z odboru. [Bednářová, Pelech, 2003].

Terénna sociálna práca hrá dôležitú úlohu pri riešení rôznych sociálno - patologických javov. Pri tejto práci sa stretávame s problémami rôznych jednotlivcov a skupín.

### **Terénna práca s marginalizovanými skupinami**

Za skupinu považujeme tri a viac osôb, ktoré spájajú špecifické skupinové normy, vzťahy a komunikácia medzi členmi, ciele a vedomosť príslušnosti k skupine. [Bednářová, Pelech, 2003].

Práca na ulici sa zaoberá skupinami na okraji spoločnosti, ktorých počet v posledných rokoch narastá. Napriek tomu bývajú tieto okrajové skupiny mimo zorného uhla verejnosti a poškodenie ich členov je málokedy registrované. V lepšom prípade sú jednotlivé osudy sledované cez médiá, niekedy len ako atraktívna téma. [Matoušek et al., 2003].

## Terénna práca s drogovými závislými

Droga je látka, substancia [prirodzená alebo umelá], ktorá po vpravení do ľudského organizmu [akýmkoľvek spôsobom] pôsobí priamo alebo nepriamo na centrálny nervový systém a môže vyvolať zmenu jednej alebo viacerých telesných funkcií, rýchly a výrazný účinok má aj na psychiku. Zmeny v somatickej [telesnej] a psychickej oblasti môžu byť v zmysle povzbudenia alebo naopak utlmenia. Za určitých okolností môže droga vyvolať chorobný stav – závislosť [psychickú alebo fyzickú]. [Končeková, 2005].

Každá kultúra má svoju drogu a ľudia majú potrebu sa nejak uvoľniť, či už si dám dve deci vína, alebo si zafajčím hašiš, je to lákavé. Uvoľniť sa drogou patrí k ľudskej psychike, dokonca aj zo sveta zvierat sa vie, že sa naučia chodiť na miesta, kde sa prírodne vytvára alkohol. [Sociální práce, 2007].

Užívanie drog nadobudlo hrozivé rozmery, ich užívatelia sú čoraz mladší. Užívateľmi drog sú často nevyrovnaní, neistí ľudia, ktorí majú komunikačné ťažkosti a chýba im istá dávka zdravého sebavedomia. Príčiny, prečo sa niekto utieka k droge a tým sa od nej stáva závislým, sú rôznorodé. Dôvodom môžu byť narušené rodinné alebo medzil'udské vzťahy, zvýšené nároky na výkon a obava zo zlyhania v škole, v zamestnaní, nezamestnanosť, stres, nuda, jednotvárnosť všedného dňa a rastúci pocit osamelosti, chýbanie rodinného zázemia. U mladistvých sú spúšťacími mechanizmami aj ťažkosti so spoznávaním vlastného ja a konflikty s rodičmi. [Schneiderová, Erb, 2003].

Drogy sa dostávajú do organizmu viacerými cestami. Najčastejšie sa drogy dostávajú do ľudského tela inhaláciou [vdychovaním a čuchaním], rezorpciou cez sliznicu [ústnej dutiny alebo zažívacieho traktu, cez sliznicu pošvy, konečníka, nosa], ale aj cez neporušenú ľudskú kožu a parenterálne [najčastejšie injekčnou striekačkou do svalu, do žily, podkožne]. Vzhľadom na vysokú spoločenskú nebezpečnosť konzumácie drog je v Slovenskej

republike boj s drogovou scénou zakotvený v trestnom zákone. [Tokárová et al., 2003].

Užívatelia drog sa stretávajú na verejných miestach, ako sú určité námestia a ulice, stanice mestskej dopravy, nádražia, reštaurácie, kaviarne, kluby, diskotéky, herne. Vyskytujú sa aj v prostredí škôl, učňovských zariadeniach, domovoch mládeže. Niektorí užívatelia sa zhromažďujú tiež v neobývaných domoch, na stavbách a v bytoch. Typicky sa terénna sociálna práca zameriava na mladých užívateľov, ktorí si drogy aplikujú vnútrožilne a nemajú prístup k iným službám. Pracovník vychádza cieľovej skupine doslova v ústrety. Podstupuje riziko neprijatia, či dokonca napadnutia zo strany klientov, pretože by inak kontakt s cieľovou skupinou nedocielil alebo by bolo príliš náročné členov cieľovej skupiny motivovať k tomu, aby kontaktovali iný typ služby. Vstupuje do priestoru, ktorý často príslušníci cieľovej skupiny cítia ako svoj a sociálneho pracovníka preto môžu vnímať ako nežiadúceho votrelca. [Matoušek et. al., 2005].

Práca v teréne vyžaduje koordináciu postupov s inými organizáciami, s ktorými sa užívatelia drog zaoberajú, predovšetkým s políciou. Vyplatí sa miestne policajné oddelenie informovať o otvorení programu, o jeho zmysle, o postupoch, ktoré budú využívané, a tiež o miestach, kam budú terénni pracovníci chodiť. Terénnemu programu môže pomôcť i spolupráca s miestnymi lekárňami – v lekárňach môžu klienti dostávať informačné letáky a balíčky so sterilným zdravotníckym materiálom. Terénny sociálny pracovník sa snaží užívateľom navrhnúť riešenie problémov spojených s užívaním drogy, a to vždy len do takej úrovne, do akej je to pre klienta prijateľné. Terénna sociálna práca sa prevažne pokúša naplňovať preventívne ciele a uplatňovať stratégiu znižovania rizika, konkrétne to znamená:

- poskytovať informácie o rizikách spojených s aplikáciou drog
- poskytovať sterilné striekačky, ihly a ďalší zdravotnícky materiál, pokiaľ možno výmenou za materiál použitý
- sprostredkovanie vyšetrenia v zdravotníckom zariadení, pri ktorom je klient testovaný na prenosné ochorenia

- sprostredkovanie liečby týchto ochorení
- poskytovanie informácií o možnostiach liečby závislosti a posilňovaní prípadne klientovej motivácie k absolvovaniu takejto liečby. [Matoušek et. al., 2005].

Pojem *Harm reduction* chápeme ako realistický prístup k užívaniu drog, deklarujúci, že spoločnosť bez nich je nereálny cieľ. Pojmom „harm reduction“ sa v zásade označujú programy, ktorých cieľom nie je prevencia samotného užívania drog, ale znižovanie a predchádzanie škodám spojených s ich užívaním. Prístup harm reduction je obzvlášť dôležitý a potrebný pre prácu v komunite, kde sa nepredpokladá výrazné zlepšenie podmienok v krátkom časovom horizonte. Častokrát sú takéto komunity marginalizované, obyčajne bez prístupu k službám, s vysokým predpokladom užívania / zneužívania či už legálnych alebo nelegálnych návykových látok. [Občianske združenie PRIMA, 2001].

Štát má užívanie drog pod kontrolou a vo väčšine prípadov sú vo väčšinu úplne zakázané. Drogy však možno užívať nelegálne v zastrčených kútoch alebo pokútne a anonymnom dave, kde sa stará každý výlučne sám o seba a takmer nik o ňom nevie viac ako ten druhý. Mladých ľudí dnes nechráňa žiadne obmedzujúce rituály. Sú ponechaní celkom na seba a na neutešené riziká, ktoré sú spojené s užívaním drog. [Schneiderová, Erb, 2003].

Harm – reduction program sa však nezaobera len ľuďmi závislým. Primárna prevencia drogových závislostí nie je špecificky zameraná na ohrozenú populáciu, ale na zlepšenie kvality života bežnej populácie.

Ide jednak o vytváranie podmienok na rozvoj záujmov predovšetkým mládeže, jednak o protidrogovú osvetu. Účinný spôsob primárnej prevencie sú školské či komunitné projekty pomoci drogovu závislým [poskytovanie šatstva alebo jedla], ktoré umožňujú deťom a mládeži vidieť drogovu závislých na vlastné oči a uvedomiť si, že ide o ťažko chorých ľudí s postupnou degradáciou osobnosti, ktorí nemôžu pre nich slúžiť ako identifikačný vzor. [Klenovský, 2006].

Sekundárna prevencia sa zameriava na ohrozenú mládež – na skupiny, ktoré sa prejavujú rizikovým správaním, pravidelným požívaním alkoholu vo veku pod 18 rokov, jeho stupňovaním do nadmerného pitia a alkoholových excesov, experimentovaním s drogami, útekmi z domu, agresívnym správaním na verejnosti, konfliktami v škole, drobnou kriminalitou. Pre sekundárnu prevenciu v tomto zmysle sú vyhradené terénne projekty zaoberajúce sa ohrozenou mládežou. Jedným z nich je program výmeny injekčných striekačiek. Vykonáva sa troma spôsobmi:

Peší streetwork kde pracovníci chodia [zvyčajne po dvojiciach] po určenej lokalite s taškami na injekčný materiál a so zbernými kontajnermi na použitý materiál. Distribuovaný materiál tvoria okrem jednorazovo použiteľných injekčných striekačiek hygienické tampóny, filtre na prečistenie rozpustenej drogy, kyselina askorbová na lepšie rozpúšťanie drogy, destilovaná voda na úpravu roztoku, obvazy, leukoplast na ošetrovanie poranení, kondómy kvôli bezpečnejšiemu sexuálnemu styku. Použitý materiál odnášajú pracovníci do spaľovne.

Mobilný streetwork sa vykonáva za pomoci auta – dodávky, špeciálne upravenej na výmenu injekčného materiálu. Dodávka jazdí v pravidelných časoch po pravidelných trasách. Prednosťou mobilného streetworku je možnosť dostať sa aj ku vzdialeným lokalitám a rozšíriť tak svoje služby na viaceré komunity drogovovo závislých.

Stacionárny streetwork je poskytovanie služieb na stabilnom mieste, kde sa klienti môžu cítiť bezpečne. Najlepším riešením je vybudovať nízkoprahové kontaktné centrum. Prednosťou kontaktného centra je možnosť poskytovať aj dodatkové služby, ktorými sú osobná hygiena, ambulantné zdravotné služby, priestor pre sociálne kontakty, možnosť základnej telesnej hygieny [sprchy, sociálne zariadenia], šatstva, stravy a vitamínov. Cieľom samotnej terénnej práce s problémovými užívateľmi drog je v teoretickej i praktickej rovine:

- udržať nízky výskyt AIDS a znížiť výskyt hepatitíd B a C,
- znížiť počet úmrtí v dôsledku predávkovania,

- motivovať užívateľov drog k zmene životného štýlu smerom k abstinencii,
- učiť užívateľov zásadám bezpečnejšie užívania a zásadám bezpečného sexu,
- motivovať klientov k výmene použitého injekčného materiálu alebo jeho bezpečnej likvidácii,
- udržiavať najviac exponované miesta v čistote,
- nadväzovať dôveru a motivovať klientov ku kontaktu so službami pre užívateľov drog,
- monitoring drogovej scény, depistáž a zber dát. [Nedělníková, 2006].

Ďalšou ohrozenou cieľovou skupinou, ktorou sa terénna sociálna práca zaoberá sú bezdomovci.

### **Terénna práca s bezdomovcami**

Bezdomovectvo je sociálny problém, ktorý postupne narastá. Vzhľadom k nárastu počtov ľudí bez domova, vzhľadom k postupnému zvyšovaniu zadlžovania osôb sa tento problém zvyšuje. Musíme sa zmieriť s tým, že bezdomovectvo tu je a bude. [Sociální práce, 2006].

Súčasný systém ekonomických vzťahov vyvoláva vznik ekonomickej a sociálnej nerovnosti v spoločnosti. Čoraz častejšie sa preto na celom svete stretávame so skupinou ľudí vyradených na jej okraj – s bezdomovcami. [Draganová et. al., 2006].

*„Za bezdomovcov pokladáme občanov, ktorí sú z najrozličnejších dôvodov v momentálnej situácii bez možnosti trvalého či prechodného ubytovania, možnosti získania základných hygienických potrieb a možnosti pravidelného stravovania. Ide o ľudí, ktorí sú neprispôsobiví spoločenským normám, ľudí vracajúcich sa z výkonu trestu, alkoholikov, narkomanov, ako aj trvalo či prechodne nezamestnaných.“* [Strieženec In: Tvrdouň, Kasanova, 2004, s. 34].

Najväčším problémom týchto ľudí je, že nemajú domov. Pre bezdomovca je typický zlý zdravotný stav. Medzi najčastejšie problémy, s ktorými sa bezdomovec stretáva patria zlá strava, nedostatočná hygiena, prespávanie

na ulici, zanedbanie zdravotnej starostlivosti. Tieto problémy vedú k vzniku sociálnych chorôb [tuberkulóza, AIDS, infekčné ochorenia], postavenie na okraji spoločnosti prehlbuje depresívne sebevražedné tendencie, negatívny postoj spoločnosti k bezdomovcom vplyva na stratu sociálnych návykov a sebavedomia, chorobného strachu jednat' s úradmi, inštitúciami, neschopnosť alebo nemožnosť zamestnať sa, a to z viacerých dôvodov [strata dokladov, neexistujúca adresa bydliska, zlý zovňajšok, strata schopnosti pracovať, nedostatočné vzdelanie, záznam v registri trestov, sociálne deviácie. [Draganová et. al., 2006].

Pri vstupe do lokality pracovník ponúka svoje služby, analyzuje situáciu v mieste, zisťuje možnosti zlepšenia celkovej situácie, prepája svoje služby s ostatnými sociálnymi službami v regióne. Neformálnymi schôdzkami si buduje pozíciu človeka, o ktorého službách sa v lokalite vie. Komunikácia je zo začiatku veľmi neformálna, nemôžeme klienta nútiť, aby sa krátko po vzájomnom zoznámení zveroval so svojimi problémami. Ak sa nepodarí terénnemu sociálnemu pracovníkovi vzbudiť v klientoch dôveru, nebude práca efektívna, klienti sa budú pred ním skrývať, pracovník nebude mať možnosť motivovať ich k zmene rizikového spôsobu života, čo by bol ideálny výsledok jeho práce. [Průdková, Novotný, 2008].

V prvom rade si treba uvedomiť, že človek – bezdomovec zostáva človekom a napriek mnohopočetným stratám, či už z hľadiska materiálneho, pracovného, citového alebo duchovného, ne stráca svoje ľudské práva a svoju ľudskú dôstojnosť. Na to by sa nikdy nemalo zabúdať pri kontakte s ľuďmi v núdzi – s bezdomovcami. [Draganová et. al., 2006].

Základné pravidlá, ako sa správať k bezdomovcom:

- Nikdy im nevnucovať niečo, čo sami nechcú [o čo si sami nežiadajú].
- Brať ich ako partnerov [komunikovať na báze rovného s rovným, nebrať ich ako nesvojprávnych].
- Stanoviť úplne jasné hranice pre nás aj pre nich a trvať na nich.
- Nedávať im financie za nič. Všetko má svoju cenu. Protihodnota môže byť symbolická, ale treba na nej trvať.



- Nerobiť medzi nimi rozdiely, všetci by mali mať rovnaké šance. Samozrejme treba zohľadňovať predchádzajúce skúsenosti s daným človekom.
- Pomoc deštruktívnym [nebezpečným a problémovým] prenechať odborníkom.
- Dôverovať im a jasne dať svoju dôveru najavo.
- Angažovať ich do činností a prenášať na nich zodpovednosť.
- Zamestnať ich, dať im najavo, že niečo dokážu, že sú užitoční.
- Zastaviť sa na kus reči, sociálny kontakt im zväčša zúfalo chýba a nás stojí len chvíľku času. [Ako sa správať k bezdomovcom, 2008].

Problémy bezdomovcov sú riešiteľné jedine v rámci komplexného systému naväzujúcich sociálnych služieb. Terénny sociálny pracovník spolupracuje na riešení klientovej zákazky s mnohými ďalšími odborníkmi a s inštitúciami:

- so sociálnymi kurátormi sústredenými na oddeleniach sociálnej prevencie pri mestských úradoch a magistrátoch v rámci vybavovania sociálnych dávok, potrebných dokladov [vyžiadanie opisu rodného listu bez správneho poplatku],
- v rámci podpora pri získavaní a znovunadobudnutie pracovných schopností klienta spolupracuje pracovník s úradom práce, využíva aktivačné programy a ďalšie služby, ktoré úrad práce zaisťuje,
- terénny sociálny pracovník spolupracuje s kontaktnými centrami pre osoby bez prístrešia, kde môže byť klientovi poskytnuté základné a odborné poradenstvo,
- s nízkoprahovými dennými centrami a nocľahárňami, kde môžu byť klientovi zaistené základné potreby, ako je strava, nocľah, základná hygiena, zdravotná starostlivosť, ošatenie a môže im byť poskytnuté základné a odborné poradenstvo,
- v rámci zaistenia ubytovania pre klienta spolupracuje s organizáciami spravujúcimi azylové domy, domy a byty na pol ceste, s majiteľmi komerčných ubytovní, s ústavami sociálnej starostlivo-

sti a tiež podporuje klientov pri vyhľadávaní vlastného ubytovania. [Nedělníková, 2006].

Ľudia, ktorí stratili domov, potrebujú základné zázemie, aby sa mohli pokúsiť svoju situáciu riešiť. Kvalitné zabezpečenie základných životných potrieb je podmienkou úspešnej reintegrácie. Ľudia prichádzajúci z ulice potrebujú miesto k odpočinku, jedlo, teplo, základnú lekársku starostlivosť, ošatenie. Je jasné, že človek vyčerpaný a zanedbaný nemá veľké šance k úspešnému návratu k sebestačnosti. Budí pozornosť a pohoršenie, Nie je považovaný za dôstojného partnera pri jednaniach s úradmi a s potenciálnymi zamestnávateľmi. Je žiadúce, aby všetky služby zacielené na základné potreby boli poskytované na jednom mieste, najlepšie v rámci nízkoprahových stredísk alebo v ich bezprostrednej blízkosti. [Matoušek et al., 2005].

Pouličný časopis *Nota bene* rozpútal kampaň za ľudí bez domova. Cieľom je zviditeľniť vzrastajúcu problematiku bezdomovectva a prispieť k znižovaniu predsudkov voči bezdomovcom. Predajca nie je pasívnym objektom pomoci, ale pomáha si sám. Forma aktívnej účasti mu dodáva pocit dôstojnosti a sebavedomia, má spoločnosti čo ponúknuť a zároveň rozvíja svoje komunikačné a sociálne zručnosti, čo zvyšuje jeho šance na zaradenie do pracovného procesu. Predaj časopisu im pomáha preklenúť ťažkú životnú situáciu. Časopis poskytuje možnosť dôstojného príjmu pre ľudí, ktorí majú malú možnosť zamestnať sa, čím zároveň funguje ako prevencia kriminality. Pre mnohých predajcov je *Nota bene* spoločenstvo, kam patria a kde sa cítia byť prijatí. [Slovák, Vereš, 2007].

### **Postavenie subjektov v sociálnej práci**

Sociálne služby zabezpečujú a ochraňujú sociálne blaho, čiže určitú úroveň kvality života všetkých občanov, ktorá je vyjadrená v oficiálnej sociálnej politike štátu. Prekročenie tejto úrovne znamená nárast klientov závislých na sociálnej pomoci, sociálnych nepokojov, kriminality, zvýšenie chorobnosti, rozšírenie rôznych druhov infekčných ochorení, čo

v konečnom dôsledku vedie k ochromeniu štátu, a tým aj k ohrozeniu tej časti občanov, ktorí sociálnu službu nepotrebujú. [Tokárová et al., 2003].

### **Terénny sociálny pracovník**

Terénny sociálny pracovník je človek, ktorý pracuje na ulici v presne vymedzenej lokalite. Jeho úlohou je vyhľadávať a kontaktovať rizikových jedincov a skupiny v miestach a dobe, kde a kedy sa zvyčajne zdržiavajú, týmto jedincom a skupinám ponúkať sociálnu pomoc a realizovať ju. Dá sa povedať, že jeho práca je nenahraditeľná a veľmi ťažká. Terénni sociálni pracovníci sú mostom medzi klientom a rizikovým jedincom alebo skupinou, teda minoritou a úradom, ktorý zastupuje majoritu. Terénni sociálni pracovníci sú predĺženou rukou v teréne a v spoločnosti, kde špecifická skupina klientov neprijíma klasického sociálneho pracovníka, ktorý sám nemôže vykonávať sociálnu prácu, nemôže poskytnúť sociálnu pomoc a sociálne služby, pretože pre túto minoritu nie je prijateľný. Terénny sociálny pracovník áno. Je pre nich partnerom a klienti sú ochotní s ním komunikovať, riešiť, prijímať jeho rozhodnutia a spolupracovať na zmene svojej momentálnej situácie. [Beňák et al., 2002].

Terénny sociálny pracovník musí vedieť s pochopením načúvať problémom klientov, poskytnúť pomoc pri zlepšovaní ich ťažkej životnej situácii, motivovať k zodpovednosti za vlastné rozhodovanie a povzbudzovať ich. Musí vedieť, kedy je potrebné zvoliť láskavý a mierny prístup, kedy naopak nekompromisne trvať na dodržiavaní stanovených pravidiel. Mnohokrát sa samozrejme môžeme stretnúť s klientmi, ktorí chcú len prijímať.

Terénny sociálny pracovník mapuje vybranú lokalitu, poskytuje pomoc v akútnej krízovej situácii. Poskytuje pomoc pri styku s úradmi a sprostredkováva kontakt s inštitúciami. Poskytuje podporu a pomoc pri zvládaní krízových období života. Organizuje interaktívne programy, ako sú výlety, hry a besedy. Denne si vedie pracovný denník. Vypracováva písomné správy o činnosti za uplynulé obdobie a zúčastňuje sa na poradách oddelení a vzdelávacích akcií. Hneď na začiatku je potrebné počítať s faktom, že vzájomná spolupráca s terénnym sociálnym

pracovníkom nebude bezproblémová, a to vo vzťahu terénneho sociálneho pracovníka k nadriadenému, jeho požiadavkám, úlohám a požadovanej pracovnej disciplíne. Taktiež zo strany kolegov z jednotlivých úradov a inštitúcií je možné očakávať nevôľu nad faktom, že v ich rajóne sa pohybuje cudzí terénny sociálny pracovník. [Beňák et al., 2002].

Tam, kde vieme hneď od začiatku v akej lokalite bude terénny sociálny pracovník pracovať, je vhodné kolegov z odboru sociálnych vecí príslušnej inštitúcie osloviť, požiadať o spoluprácu, zoznámiť ho s náplňou práce terénneho sociálneho pracovníka a terénneho sociálneho pracovníka aj osobne predstaviť. Táto forma sa javí ako nanajvýš vhodná pre zavedenie terénneho sociálneho pracovníka do lokality.

Ďalším okruhom osôb, kde je možné očakávať problémy, sú zástupcovia samotnej rómskej komunity. Tieto obavy sa väčšinou potvrdia hneď pri práci na prvom konkrétnom prípade, kedy požiadavky klientov sú neoprávnené a terénny sociálny pracovník im to musí oznámiť. Reakcie klientov voči terénnemu sociálnemu pracovníkovi môžu byť negatívne. Preto je dobré terénneho sociálneho pracovníka na túto možnosť dopredu pripraviť. [Beňák et al., 2002].

Prácu a úlohy terénneho sociálneho pracovníka nie je možné vopred určiť, pretože sa bude odvíjať od potrieb klientov, ale podľa skúsenosti je možné stanoviť nejaké obecné pravidlá.

Terénny sociálny pracovník bude najmä:

- ponúkať služby sociálne právneho poradenstva občanom trpiacim sociálnou exklúziou,
- záujemcom poskytovať služby sociálne právneho poradenstva,
- vyjednávať s klientom podmienky pre poskytovanie ďalších služieb,
- vyjednávať s klientom spôsoby riešenia jeho problémov,
- pomáhať klientovi riešiť problémy,
- sprevádzať klienta k poskytovateľom ďalších sociálnych služieb,
- spolupracovať pri riešení problémov klientov so všetkými lokálnymi autoritami [obecný úrad, škola, lekár, farár],

- vykonávať kontinuálne terénne šetrenie o potrebách klientov v rámci lokality,
- formulovať v spolupráci s lokálnymi autoritami priority lokálnej sociálnej politiky s ohľadom na záujmy klientov,
- vyhľadávať spolupracovníkov medzi bývalými klientmi a vytvárať štruktúru dobrovoľných aktivistov,
- pripravovať klientov na zapojenie do ďalších rozvojových programov,
- spolupracovať so subjektmi realizujúcimi rozvojové programy v lokalite,
- spolupracovať s komunitnými a ďalšími pracovníkmi rozvojových programov v obci,
- zúčastňovať sa profesijných vzdelávacích programov.

Ďalej je možné vymenovať praktické problémy a činností, ktorými sa bude pravdepodobne zaoberať najviac. Typické problémy klientov vyžadujúce priamu intervenciu:

- trvalé pobyty v obci [poradenstvo pri porušení zákona zo strany obce],
- vyplácanie sociálnych dávok a ďalších platieb [predovšetkým, keď nie sú vyplácané zákonné dávky, dôchodky],
- konflikty klienta s okolím [susedmi, obcou, inou inštitúciou],
- diskriminácia, porušovanie práv klienta [poradenstvo, sprostredkovanie odbornej právnej pomoci].

Typické problémy klientov vyžadujúce dlhodobú asistenciu:

- bývanie [asistencia rodinám v nevyhovujúcich podmienkach],
- dlhy a neplatenie poplatkov [vyjednávanie s cieľom naviesť klienta na plnenie povinností, súčasné zaistenie plnenia jeho práv, pomoc s administratívou, vyjednávanie splátkových kalendárov, právne poradenstvo],

- využívanie príjmov klienta [vyjednávanie, nácvik schopnosti efektívne nakladať s financiami],
- dochádzka detí do školy [aktívne vyhľadávanie detí, vyjednávanie o náprave stavu],
- voľný čas detí a mládeže [monitoring potenciálne patologických spôsobov trávenia voľného času, vyhľadávanie možností nápravy, spolupráca s ďalšími inštitúciami],
- domáca príprava detí do školy,
- možnosti vzdelávania, uplatnenia, zamestnanosti [sprevádzať klientov, vyhľadávať možnosti, vyjednávať podmienky],
- zdravotný stav [spolupracovať s lekárom a vyjednávať možnosti nápravy],
- úžera [monitoring, vyjednávanie s klientom o spôsobe riešenia]. [Novák, 2003].

Úspech práce v teréne nepochybne závisí od kvality jednotlivých členov tímu, ktorý v teréne pracuje. Je prirodzené, že klientela, s ktorou terénni sociálni pracovníci pracujú, je do veľkej miery nedôveryčivá, podozrievavá a nadviazať s ňou kontakt na potrebnej úrovni, je preto niekedy ťažké. Pri výbere terénnych sociálnych pracovníkov musíme mať tieto skutočnosti na zreteli, hlavnými kritériami sa tak stávajú také vlastnosti sociálneho pracovníka ako

- komunikatívnosť,
- dôveryhodnosť,
- rešpekt,
- hodnovernosť,
- pochopenie pre potreby zvolenej klientely. [Bednářová, Pelech, 2003].

Náročnosť práce terénneho sociálneho pracovníka neovplyvňuje len výber z rady záujemcov, ale aj spôsob, akým záujemcov o spoluprácu získavame, čiže nábor budúcich terénnych sociálnych pracovníkov.

Nábor sa realizuje vždy dostatočne včas, aby sme mali možnosť nielen posúdiť vhodnosť uchádzačov, ale ich aj pre práce riadne pripraviť, vycvičiť. Je prirodzené, že samostatná intervencia terénneho sociálneho pracovníka do problémov cieľovej klientely nie je realizovaná živelne, ale že je riadená, kontrolovaná a pravidelne vyhodnocovaná. Sociálne služby musia vychádzať z miestnych potrieb a závažnosti problémov, ktoré je potrebné riešiť. Dôležité je urobiť monitoring, zmapovanie lokalít, ktoré sociálny pracovník bude navštevovať. Na terénneho sociálneho pracovníka, rovnako ako na akéhokoľvek iného občana, sa vzťahuje oznamovacia povinnosť, pokiaľ sa dozvie, že bol spáchaný trestný čin. V tomto prípade nemôže byť viazaný mlčanlivosťou. V praxi však k týmto prípadom našťastie nedochádza často. Pracovník by mal svojim klientom povedať na rovinu, že ak sa mu zdôverí so svojou trestnou činnosťou, bude to musieť oznámiť. [Bednářová, Pelech, 2003].

Terénna sociálna práca sa môže odohrávať na rôznych rovinách odbornosti. Na základnej úrovni môže byť pracovník schopný vcítania, efektívnej komunikácie s klientom a asertívnej komunikácie s úradmi verejnej správy, aby mohol zmierňovať konflikty a nahradzovať ich konštruktívnymi stratégiami. Terénny sociálny pracovník by mal dobre poznať sieť sociálnych služieb v regióne a vedieť špecializované služby [krízové služby, služby liečenia závislosti, občianske poradne] klientovi ponúknuť. K výbave pracovníka patria tiež základné vedomosti niektorých oblastí občianskeho, trestného a právneho práva, a tiež znalosť procesných mechanizmov. Môže vďaka tomu posúdiť, ktoré problémy je možné riešiť právnou cestou a podieľať sa na riešení v spolupráci s právnikom. Výber terénneho sociálneho pracovníka je pomerne neľahká záležitosť vzhľadom k náročnej profesii a nízkemu finančnému ohodnoteniu. Štandardné výberové konanie pre výber terénneho sociálneho pracovníka sa ukazuje ako nedostatočné, pretože by pri ňom mali byť zohľadnené aj iné faktory, ako je formálne vzdelanie. Od terénneho sociálneho pracovníka by sa nemalo čakať, že bude poskytovať špecializované a odborné poradenstvo. Jeho úlohou je základná diagnostika a po nej presmerovanie klienta na kont-

aktné miesto alebo osobu, ktorá poskytuje potrebnú službu. Výkon profesie terénneho sociálneho pracovníka závisí vo veľkej miere na schopnostiach, skúsenostiach človeka, znalosti terénu – schopnosti pohybovať sa v komunite, medzi klientmi, na komunikačných kompetenciách kultúry komunity a miestnych pomeroch všeobecne. [Beňák et al., 2002].

Terénna sociálna práca je vzhľadom k intenzívnému kontaktu s klientmi vysilujúca a môže sa preto dostaviť syndróm vyhorenia. Vedľa ohrozenia duševného zdravia existuje nebezpečenstvo profesionálnej stagnácie. Je preto vhodné umožniť profesionálnemu terénnemu pracovníkovi pravidelný kontakt s ďalšími kolegami a účasť na odborných seminároch, konferenciách. Základom spokojnosti a úspešnosti samotného terénneho sociálneho pracovníka pri vykonávaní práce je fakt, že svoju prácu robí rád. Za svoju prácu sa nehanbí a svojich klientov prijíma takých, akí sú. Musí vedieť svoje kompetencie a vedieť, aké je jeho teritórium. Musí vedieť pre akú inštitúciu pracuje a kto je jeho priamy nadriadený. Musí dodržiavať mlčanlivosť o klientoch, musí byť sám príkladom a musí vedieť povedať klientovi toto pre Vás nemôžem urobiť. V žiadnom prípade nemôže sľubovať, čo nedokáže splniť. [Beňák et al., 2002].

### **Kompetencie sociálneho pracovníka**

*„Kompetencie v sociálnej práci sú chápané ako schopnosť napĺňať požiadavky, ktoré sú kladené na profesiu sociálna práca.“* [Levická In: Oláh, Schavel, 2006: 63].

V slovenskom jazyku je potrebné rozlišovať medzi pojmami kompetentné konanie a schopnosť byť kompetentným. Kým pojem kompetentné konanie chápeme v zmysle disponovať určitými právomocami, za schopného byť kompetentným považujeme toho, kto disponuje nielen právomocami, ale aj vedomosťami, zručnosťami a schopnosťami pre výkon týchto kompetencií. Z toho vyplýva, že základným cieľom profesionálnej prípravy sociálnych pracovníkov na všetkých stupňoch a formách štúdia je získanie množstva potrebných informácií, ale rovnako tak aj príprava na zvládanie profesionálnych



kompetencií. Profesionálne kompetencie sociálneho pracovníka sa priamo viažu k výkonu jeho pracovných činností a zahŕňajú v sebe:

- rozvíjanie účinnej komunikácie predpoklad tvorí schopnosť počúvať,
- iniciovanie klienta k spolupráci, základom je schopnosť zorientovať sa v probléme a plánovať riešenia,
- podporovanie klienta a jeho vedenie k samostatnosti, jedná sa o využívanie všetkých príležitostí na posilnenie viery v to, čím klient disponuje, zodpovednosti a sebakontroly,
- zasahovanie a poskytovanie služby osobne, alebo kontrola kvality poskytovaných služieb.

Nevyhnutným predpokladom pre dosiahnutie a aj udržanie týchto kompetencií je vyvíjať aktívne úsilie o vlastný odborný rast. Pozitívny prístup ku klientovi obnáša aj podanie, či prijatie kritiky. To je najdôležitejšia úloha, na ktorú sa musí v oblasti profesionálnej kompetencie sociálna práca zamerať. [Oláh, Schavel, 2006].

### **Etický kódex sociálneho pracovníka**

Etický kódex je súhrnom noriem, ktoré slúžia na usmerňovanie správania sa príslušníkov profesií, organizácií a pomáhajú im riešiť etické dilemy. Kódex objasňuje zásady a požiadavky, povinnosti a očakávania voči jedincovi, pomáha riešiť etické dilemy, prispieva k identite profesie, má prezentačnú úlohu a môže byť základom pre kárne konanie.

Najčastejšie rozlišujeme dva druhy kódexov:

- profesijný etický kódex – platný pre príslušníkov danej profesie
- etický kódex organizácie – platný pre reprezentantov rôznych profesií zastúpených v organizácii. [Tokárová et al., 2003].

Etický kódex má svojho konkrétneho autora / ov, mal by však byť platný pre všetkých reprezentantov profesie, prípadne pracovníkov organizácie. Toto však môže byť problematické, pretože predstavitelia profesií nemusia byť stotožnení s kódexom. A práve to je dôležitý poznatok. Sociálny praco-

vník sa stáva dobrým sociálnym pracovníkom a profesionálom, pokiaľ sám reflektuje na normy a zásady, ktoré mu etický kódex ponúka, snaží sa ich pochopiť, vziať do svojho vnútorného sveta a nechať sa nimi viesť pri výkone svojej profesie. Aby sme sa ako profesionáli mohli rozvíjať a skvalitňovať svoju prácu, mali by sme poznať a osvojiť si etický kódex svojej profesie. [Cangár et al., 2005].

### **Vzdelávanie sociálnych pracovníkov**

Odborná príprava je základným predpokladom kvalitného výkonu sociálneho pracovníka. Vzdelávanie v sociálnej práci smeruje k odbornosti, ktorá oprávňuje na výkon sociálnej práce ako kvalifikovanej sociálnej činnosti. Prípravu odborníkov pre sociálnu sféru zabezpečujú stredné a vysoké školy humanitného, ekonomického a iného zamerania. Sociálna sféra si vyžaduje široký záber profesijných činností, ktoré predpokladajú odborné vzdelanie. Jednotlivé profesie, ktoré akceptuje sociálna sféra, sú v rámci systému stredoškolského alebo vysokoškolského štúdia pripravované pre prax všeobecne. Je to prirodzené, nakoľko nie je možné pripraviť absolventa pre všetky existujúce činnosti alebo špecifický druh činnosti, ktorý v praxi bude vykonávať. [Tokárová et al., 2003].

Profil absolventa vyplýva z pôsobnosti sociálnej práce, ktorá siaha od primárnych, na jednotlivca zameraných psycho-sociálnych procesov až po angažovanie sa v sociálnej politike, plánovaní a rozvoji. Štúdium sociálnej práce sa uskutočňuje formou:

- vyššieho trojročného odborného [pomaturitného] štúdia,
- vysokoškolského štúdia.

Vysokoškolské štúdium má formy:

- bakalárske štúdium s udeľovaním titulu bakalár sociálnej práce [Bc.],
- magisterského štúdia s udeľovaním titulu magister sociálnej práce [Mgr.],

- špecifickou formou rigorózneho pokračovania s udelením titulu PhDr.,
- doktorandského štúdia ako najvyššej vysokoškolskej formy s udelením vedecko-pedagogickej hodnosti PhD.. [Strieženec, 2006].

Myslíme si, že profesionálnu kompetenciu v podmienkach sociálnej práce a jeho samotného nositeľa teda sociálneho pracovníka môžeme vnímať ako:

- odbornosť [súhrn vedomostí a zručností],
- vykonávanie efektívnych činností v prospech klienta,
- spoločenský status [vnímanie profesie spoločnosťou],
- profesiový status [rovnocenné postavenie v tíme odborníkov],
- subjektívnu spokojnosť [hrdosť na svoju profesiu, vnútorná spokojnosť].

Zároveň uvažujeme aj nad tým, ako je možné zvyšovať profesionálnu kompetenciu sociálnych pracovníkov tak, aby sa stali rovnocennými členmi odborných tímov a dokázali kompetentne a čo najefektívnejšie prispieť k riešeniu sociálnych problémov klientov. K tomuto prispieva najmä oblasť dobre rozpracovaného vysokoškolského vzdelávania na všetkých troch stupňoch vzdelávania [bakalársky, magisterský, doktorandský stupeň], oblasť ďalšieho vzdelávania [nemá zatiaľ systémové usporiadanie] po ukončení vysokoškolského štúdia a to najmä formou účasti na akreditovaných vzdelávacích programoch zameraných na skvalitňovanie sociálnej práce s klientom, manažérskych zručností, iných odborných vedomostí z oblasti legislatívy, psychoterapie. V tomto prípade zohrávajú dôležitú úlohu najmä subjekty pôsobiace v sociálnej sfére. Dôležitou súčasťou je aj samovzdelávanie, faktom však zostáva, že sociálny pracovník nemusí mať dostatok odbornej literatúry a niekedy ani čas, pretože je pohltý problémami s ktorými klienti prichádzajú aj mimo rámca jeho pracovných povinností. [Oláh, Schavel, Tomka, 2008].

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n.o. v Bratislave [ďalej len VŠZaSP sv. Alžbety] v rámci svojich koncepčných zámerov

v oblasti vzdelávania konštituovala v októbri 2007 uznesením Vedeckej a rady a ďalších zainteresovaných autorít vysokej školy Inštitút ďalšieho vzdelávania sociálnych pracovníkov, ako subjekt v organizačnej štruktúre vysokej školy, ktorý bude koncepčne, obsahovo a realizačne zabezpečovať proces ďalšieho vzdelávania sociálnych pracovníkov. Zriadenie inštitútu reagovalo na nevyhnutné požiadavky odborníkov – sociálnych pracovníkov z praxe, ktorí formulujú svoje požiadavky na odborných fórach, ale aj neformálnych stretnutiach smerom k potrebe ďalej sa vzdelávať. Zriadenie inštitútu je aj reakciou na iniciatívy Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny Slovenskej republiky kreovať v najbližšom období ucelený systém ďalšieho vzdelávania sociálnych pracovníkov a odborných zamestnancov v pôsobnosti rezoru práce, sociálnych vecí a rodiny, ako aj ďalších odborných zamestnancov vykonávajúcich činnosti sociálnej práce v oblasti sociálnych služieb a subjektov sociálnoprávnej ochrany detí a sociálnej kurately. [Výročná správa o činnosti a hospodárení, 2008].

Inštitút ďalšieho vzdelávania sociálnych pracovníkov pri Vysokej škole zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave, n.o. [ďalej len inštitút] je priamo riadená organizácia ako súčasť VŠZaSP sv. Alžbety. Inštitút ďalšieho vzdelávania sociálnych pracovníkov pri VŠZaSP sv. Alžbety pôsobí ako priamo riadená organizácia VŠZaSP sv. Alžbety zriadená na základe uznesenia Vedeckej rady VŠZaSP sv. Alžbety dňa 22. októbra 2007 uznesením číslo 11 a nadväzne schválením v Kolégiu rektora a Akademickom senáte VŠZaSP sv. Alžbety dňa 9. 4. 2008. Zriaďovateľom inštitútu je v zmysle štatútu VŠZaSP sv. Alžbety VŠZaSP sv. Alžbety, inštitút nemá právnu subjektivitu. Poslaním inštitútu je prispievať k rozširovaniu odborných vedomostí a zručností sociálnych pracovníkov ako aj každého, kto má záujem o akreditované certifikované vzdelávanie v oblasti sociálnej práce. Vzdelávacie aktivity realizuje vysoko kvalifikovaný odborný tím domácich a zahraničných lektorov, ktorí sú zárukou kvality a sprostredkovania originálnych praktických kompetencií potrebných pre činnosti najmä sociálnych pracovníkov. Inštitút bude zabezpečovať vzdelávanie, vedeckú výchovu a vedecký výskum ako aj praktické činnosti u sociálnych

pracovníkov prostredníctvom ďalšieho vzdelávania sociálnych pracovníkov v duchu etiky a humanizmu v intenciách poslania VŠZaSP sv. Alžbety. Inštitút je organizačnou súčasťou VŠZaSP sv. Alžbety, bez právnej subjektivity, je neziskovou organizáciou. Inštitút poskytuje študijné programy, ktoré sú akreditované Akreditačnou komisiou Ministerstva školstva Slovenskej republiky pre ďalšie vzdelávanie v študijných programoch zameraných na teóriu a prax sociálnej práce, prípadne ďalších vzdelávacích programov z oblasti zdravotníckych a sociálnych vied. [Inštitút ďalšieho vzdelávania, 2009].

Žiadny pracovník, ktorý vyštuduje príslušnú odbornú školu, nie je vzdelaný raz a navždy. Pokiaľ nechce zaostať a chce sledovať vývoj vo svojom odbore, musí sa vzdelávať celoživotne. Dôležité je získanie profesionálnej istoty a kompetencie v práci s klientom. V tejto súvislosti hovoríme o supervízii, ktorá prechádza uprostred pomáhajúcich profesií. Pracovník v pomáhajúcej profesii by sa mal počas celej svojej profesijnej kariéry pravidelne zúčastňovať supervízie, a to bez ohľadu na získané vzdelanie, absolvované výcviky, zložené skúšky. Cieľom supervízie nie je kontrola, ani len podávanie rád, informácií alebo konzultácie nad prípadom či prikazovanie, ako ďalej postupovať a aké zvoliť metódy. Supervízia je zacielená na odborný i osobný rozvoj pracovníkov a v pomáhajúcich profesiách má rozhodne svoje opodstatnenie. Okrem prevencie syndrómu vyhorenia, ktorý chápeme ako emocionálne vyčerpanie v súvislosti so stratou ideálov v pracovnej oblasti, vedie supervízia k zvyšovaniu odbornej fundovanosti a schopnosti samostatného kvalifikovaného rozhodovania o postupoch, formách a metódach práce s klientom. [Bednářová, Pelech, 2003].

Hlavným cieľom supervízie v sociálnej oblasti je dať sociálnym pracovníkom podnety k tomu, aby mohli svojich klientov naučiť ako hľadať nové cesty, perspektívy a riešenia v ich ťažkej ekonomickej a psychosociálnej situácii. [Oláh, Schavel, 2006].

## Financovanie sociálnej práce

Sociálna práca predstavuje činnosť záslužnú, ale na jej prevádzkovanie je potrebné mať dostatočné finančné prostriedky. Ak sa pracovníci dali na túto činnosť dobrovoľne alebo z ušľachtilých pohnútok, musia z nikoho žiť, a k samotnému výkonu tejto práce potrebujú peniaze, minimálne na telefóny, kancelárske potreby, prenájom miestností, energiu. Ak je pozícia streetworkera alebo iného typu sociálneho či pedagogického pracovníka zriadená úradom, je to tá lepšia situácia. Dostáva pravidelne výplatu, má väčšinou k dispozícii teplú kanceláriu s telefónom a počítačom, nemusí sa starať o nákup kancelárskych potrieb, ani o upratanie kancelárie alebo iného jemu vymedzeného priestoru. Štátna správa a samospráva je jedným z najväčších, takže najdôležitejším zdrojom finančných prostriedkov. V oblasti streetworku či iného typu sociálnej práce [tiež v oblasti pedagogickej] sa dá uchádzať o dotáciu zo štátneho rozpočtu, na ministerstve práce, sociálnych vecí a rodiny, ministerstve vnútra [programy prevencie kriminality, avšak musí byť doporučené mestom], ministerstve zdravotníctva [výmenné programy], ministerstve školstva. Pri výbere rezortu je dôležité zameranie projektu, ktoré musí charakterom presne zodpovedať vypísaným podmienkam. [Bednářová, Pelech, 2003].

Od 1. januára 2004 nadobudol účinnosť zákon č. 453/2003 Z. z. o organizácii štátnej správy v oblasti sociálnych vecí, rodiny a služieb zamestnanosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov. Zákonom č. 416/2001 Z. z. o prechode niektorých pôsobností z orgánov štátnej správy na obce a vyššie územné celky sa rozšírili kompetencie obcí a vyšších územných celkov pri poskytovaní sociálnej pomoci a zriaďovaní zariadení sociálnych služieb. [Oláh, Schavel, 2006].

Sponzoring sa v našej republike ešte len rozvíja a postupne získava svoje miesto. Niektoré veľké firmy majú presne vypracovaný sponzorský systém, ktorý určuje typ projektov, ktoré firma podporuje. Výhodné je žiadať nielen peniaze, ale tiež výrobky podniku alebo jeho služby. Tieto vecné dary sa dajú spravidla získať jednoduchšie ako finančnú hotovosť. Dobrým

spôsobom získania finančných prostriedkov môže byť tiež verejná zbierka, ktorú však oficiálne musia povoliť úrady. Z hľadiska dopadu a výšky výnosu je účelné, aby mala zbierka základnú myšlienku, motto a nejaký symbol. [Bednářová, Pelech, 2003].

Verejná zbierka je zákonom vymedzená ako získavanie a zhromažďovanie dobrovoľných peňažných príspevkov od vopred neurčeného okruhu prispievateľov pre vopred stanovený verejne prospešný účel, väčšinou humanitárny alebo charitatívny, rozvoj vzdelávania, telovýchovy alebo športu, alebo ochranu kultúrnych pamiatok tradícií alebo životného prostredia. [Hladká, Konečný, 2008].

Ďalším zdrojom financovania môžu byť užívatelia služieb. Klienti čiastočne hradia neštátnej organizácii službu, ktorú im ponúka. U streetworku nie je tento spôsob financovania častý. Ak je však služba poskytnutá spolu s bývaním [azylový dom, dom na polceste, nocľaháreň], platí pravidlo, že klient časť nákladov hradí zo svojich prostriedkov.

Existuje ešte možnosť získania finančných prostriedkov, a to daňová asignácia. To znamená, že daňový poplatník sa môže rozhodnúť, že určité zákonom dané percento zo svojej dane neodvedie štátu, ale inému príjemcovi. Okruh týchto príjemcov vymedzuje štát a ide väčšinou o neštátne organizácie, ktoré sa zaoberajú sociálnou prácou. [Bednářová, Pelech, 2003].

## **Záver**

Pomáhanie vo všeobecnej rovine môžeme chápať ako pôvodnú zložku ľudského konania, ktoré sa postupne stalo imanentnou zložkou konania spoločnosti. Fylogenéza ľudstva ukazuje, že človek na prežitie potrebuje pomoc svojej skupiny, rodiny, svojho klanu alebo kmeňa. Pomoc je preto prirodzenou a nevyhnutnou kategóriou ľudstva. [Levická et. al. , 2007].

V tejto štúdii sme poukázali na problémy osôb, ktoré sú vylúčené na okraj spoločnosti. Analyzovali sme najčastejšie príčiny vzniku nepriaznivých situácií týchto skupín, pomoc prostredníctvom terénnej sociálnej práce. Naša spoločnosť by sa mala viac zaoberať touto problema-

tikou, je potrebné vybudovať viac zariadení [krízové centrá, poradne pre bezdomovcov nízkoprahové zariadenia], ktoré by pri riešení problémov uľahčovali prácu klientom aj sociálnym pracovníkom. V budúcnosti by bolo potrebné zvýšiť počet kvalifikovaných odborníkov v sociálnej práci, ktorých je ešte stále nedostatok.

Je potrebné skvalitniť a implementovať terénnu sociálnu prácu do praxe inštitúcií poskytujúcich sociálnu pomoc. [Oláh, Schavel, 2006]. nAko v každej oblasti aj v sociálnej práci je nedostatok finančných prostriedkov, ktoré často chýbajú, a preto by pomohlo, aby štát zabezpečil viac prostriedkov na túto prácu.

Narastajúce sociálne problémy obyvateľov vyvolávajú neustálu potrebu skvalitniť niektoré činnosti sociálnej práce. Jednou z možností, ako sa podieľať na riešení týchto problémov, je naučiť sa týmto problémom predchádzať, ak sa už prezentujú, zabrániť ich ďalšiemu prehľbovaniu alebo zamedziť ich opakovaniu. [Schavel et. al., 2007].

Predpokladáme, že táto štúdia bude prínosom pre všetkých, ktorým táto téma nie je ľahostajná a prispeje k rozšíreniu poznatkov v tejto oblasti i vzhľadom k tomu, že publikácií o terénnej sociálnej práci je u nás nedostatok. [Tvrdoň, Kasanova, 2004].

V závere môžeme len konštatovať, že terénna sociálna práca a trepezlivá a každodenná práca sociálnych pracovníkov, ktorí odhaľujú sociálne problémy priamo na ulici a pomáhajú pri ich odstraňovaní, je veľkým prínosom v sociálnej práci.

Terénna sociálna práca sa v súčasnej dobe rýchlo rozvíja, možno očakávať, že sa vyplní medzery v sociálnych službách. Záleží to predovšetkým na iniciatíve ľudí, ktorí sa pracou v teréne profesionálne zaoberajú. [Klenovský, 2006].



- [1] Ako sa správať k bezdomovcom. Dostupné na internete: <http://www.notabene.sk/?ako-sa-spravat-k-bezdomovcom>.
- [2] Bednářová, Z., Pelech, L. 2003. *Slabikář sociální práce na ulici*. 1. vyd. Brno : Doplněk.
- [3] Beňák, D. et. al.. 2002. *Úvod do terénní sociální práce – sborník příspěvku k terénní sociální práci*. Brno : Drom, 2002.
- [4] Cangár, M. et. al. 2005. *Študijný text č. 3. Osobnosť sociálneho pracovníka a manažment*. Bratislava : Socia.
- [5] Draganová, H. et. al. 2006. *Sociálna starostlivosť*. Martin : Osveta.
- [6] Inštitút ďalšieho vzdelávania sociálnych pracovníkov pri Vysokej škole zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave, n. o. , 2009.
- [7] Klenovský, L. 2006. *Terénna sociálna práca*. 1. vyd. Bratislava : Občianske združenie Sociálna práca.
- [8] Končeková, Ľ. 2005. *Drogová problematika učňovskej mládeže*. 3. vyd. Prešov : Lana.
- [9] Levická, J. et. al. 2007. *Sociálna práca I.* . Trnava : Edícia ProSocio.
- [10] Levická, J. 2006. *Na ceste za klientom: Metódy, formy a prístupy v sociálnej práci*. Trnava : Edícia ProSocio.
- [11] Návrh štandardov terénnej sociálnej práce v obci s osobitným zreteľom na prácu s vylúčenými komunitami. Fond sociálneho rozvoja, 2007. Dostupné na internete: <http://ecim.sk/studium/upload/2.1-navrh-standardov-terennej-socialnej-prace.doc>
- [12] Nedělníková, D. et. al. 2006. *Metodická příručka pro výkon terénní sociální práce*. Ostrava : Pitstopmedia.
- [13] Oláh, M., Schavel, M., Tomka, M. 2008. *Príručka pre skvalitnenie supervízie v detských domovoch*. 1. vyd. Bratislava : Asociácia vzdelávateľov v sociálnej práci.
- [14] Oláh, M. Schavel, M. 2006. *Úvod do štúdia a dejín sociálnej práce*. 1. vyd. Bratislava : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety.
- [15] Průdková, T. Novotný, P. 2008. *Bezdomovectví*. 1. vyd. Praha : Tryton.
- [16] Schavel, M. et. al. 2007. *Sociálna prevencia*. 2. vyd. Prešov : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, Bratislava, Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča,
- [17] Schneiderová, S., Erb, H. 2003. *Drogy – otázky, odpovede, skúsenosti*. 1. vyd. Bratislava : Mladé letá.
- [18] Slovák, P. Vereš, M. 2007. *Metódy sociálnej práce II*. Bratislava : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety.

- 
- [19] *Sociální práce*. 2006. Časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci. Z odp. red. Pavel Bajer et. al.. 4/2006. Brno : Asociace vzdělavatelů v sociální práci.
- [20] Strieženec, Š. 2006. *Teória a metodológia sociálnej práce*. 1. vyd. Trnava : Tripsoft.
- [21] Tokárová, A. et. al. 2003. *Sociálna práca: Kapitoly z dejín, teórie a metodiky sociálnej práce*. 2. vyd. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej university.
- [22] Tvrdoň, M. Kasanova, A. 2004. *Chudoba a bezdomovstvo*. Nitra : Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva.
- [23] *Výročná správa o činnosti a hospodárení VŠ v roku 2007*, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. Bratislava, 2008.

Karina Żukowska- Nawrot

### ***Etiologia niedostosowana społecznego***

Problem niedostosowania społecznego zdeterminowany jest wieloma czynnikami - zarówno natury biologicznej jak i społecznej- dlatego też trudno jest wskazać jedną i dominującą przyczynę jego zaistnienia.

Na dualizm tego problemu zwraca uwagę O. Lipkowski stwierdzając: „nie jest rzeczą łatwą rozpoznanie bardzo złożonych wpływów, które ukształtowały postawę dziecka i spowodowały konflikty dziecka z normami społecznymi. Niezmierna złożoność tych czynników powoduje też wielkie zróżnicowanie objawów społecznego niedostosowania: od skrytego intryganctwa do czynnej agresji, od lenistwa szkolnego do groźnych czynów przestępczych” [Lipkowski, 1966: 13].

Jest wiele teorii próbujących wyjaśnić etiologię niedostosowania społecznego, jedna z nich duży nacisk kładzie na czynniki biologiczne np. uszkodzenia centralnego układu nerwowego - powodujące charakteropatię, inna obwinia czynniki psychiczne - uwarunkowane przede wszystkim czynnikami dziedziczności i obejmujące sferę emocjonalną, co powoduje zmiany psychopatyczne.

Współczesna nauka potwierdza duży wpływ uwarunkowań dziedzicznych i wrodzonych na wszelkie formy nieprzystosowania społecznego.

Badania przeprowadzone przez psychologów wskazują na zależności pewnych zjawisk od dyspozycji genetycznych, które dotyczą: cech fizycz-

nych, temperamentu, swoistych cech emocjonalnych, zadatków rozwoju intelektualnego.

Gdy mówimy o cechach fizycznych nieletnich przestępców, zauważyć możemy pewną prawidłowość, mianowicie dominuje u nich atletyczna budowa ciała, jednostki te są na ogół muskularne i wyróżniają się silną budową ciała, która ułatwia im sprawniejsze działanie w przestępstwie.

Wielu uczonych w swoich badaniach próbowało powiązać pewne cechy konstytucjonalne z określonym typem zachowania się (typ pykniczny-cyklofrenia, psychoza maniakalno-depresyjna).

Ostatnio dużym zainteresowaniem genetyków i psychologów cieszą się badania nad dziedziczeniem genów, które w dużej mierze odpowiedzialne są za psychikę dziecka.

Zauważmy, bowiem pewną prawidłowość – jeśli dziedziczymy po naszych przodkach wygląd fizyczny, pewne zdolności ( np. muzyczne), to dlatego nie mamy dziedziczyć po nich pewnych predyspozycji, czy wręcz skłonności np. do nadużywania alkoholu – „gen alkoholika”, o którym ostatnio się coraz głośniej mówi.

Dużym postępowaniem w poznaniu wpływu pewnych anomalii genetycznych na niedostosowanie społeczne są badania z zakresu cytogenetyki, która stwierdza zależności pomiędzy liczbą i jakością chromosomów, a typem zaburzeń – zespół Downa, Turnera itp.

Bardzo ważny – choć często niedoceniany - jest poziom hormonów u człowieka i jego wpływ na zachowanie się i tak np. zwiększony poziom męskiego hormonu- testosteronu odpowiada za agresję i skłonność do dominacji.

Równie ważny w tej kategorii jest wpływ czynnika klimatycznego na różne formy zachowania się ludzi np. w zależności od pory roku zwiększa się liczba samobójstw, kradzieży - wytłumaczyć to można tym, że homeostaza organizmu człowieka tak jak i jego psychika zmienia się w zależności od pory roku.

I według mnie najważniejszy czynnik odpowiedzialny za powstanie niedostosowania społecznego –czynnik środowiskowy, na który składa się:

wadliwa struktura rodziny, zaniedbania środowiska wychowującego, błędy wychowawcze rodziny i szkoły - jednym słowem „zwichnięta socjalizacja”.

Ogólnie wiadomym jest, że środowisko rodzinne odgrywa dużą rolę w procesach: socjalizacji i wychowania dziecka.

Wielu pedagogów (H. Spionek, N. Han - Ilgiewicz, Cz. Czapów) za powstanie syndromu niedostosowania społecznego obwinia środowisko rodzinne, w którym ma miejsce niezaspakajanie potrzeb dziecka i brak zainteresowania nim.

Dzieci niedostosowane społecznie cechuje: agresja, wrogość i nieufność do innych ludzi, niska samoocena, brak odpowiedzialności za swoje czyny, szorstkość w traktowaniu innych ludzi, agresja.

Wymienione powyżej cechy charakteru mogą mieć podłoże genetyczne, ale często są też skutkiem nieprawidłowego wychowania przez rodziców oraz braku uczuć, odtrącenia emocjonalnego jakiego dziecko doznało we dzieciństwie.

- [1] Dancák, P. 2006. *Wolność jako odpowiedzialność*. In: *Dianoia*. Nr 2.
- [2] Lipkowski, O. 1996. *Wychowanie dzieci społecznie niedostosowanych*, PZWS Warszawa.
- [3] Nowakowski, Z. 2001. *Transformacja systemowa w Polsce*, Zeszyty Naukowe WSIZiA, Warszawa.
- [4] Pater, D. 2006. *Praca ludzka jako naturalny sakrament*, Warszawa.
- [5] Rzyński, R. 2005. *Inny i Tekst. Tajemnica*. in: „ER(R)GO”, Katowice-Częstochowa, nr 10 (1).
- [6] Słomski, W. 2001. *W stronę człowieka*, Warszawa.
- [7] Słomski, W. 2007. *Człowiek u progu XXI wieku – dramat wyborów etycznych*, in: *Parerga* Nr 4.
- [8] Słomski, W. 2007. *Etyka*, Warszawa.
- [9] Stolárik, S. 1997. Zbytočná filozofia? In: *Verbum*, roč. 8, č. 4
- [10] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.



Andrzej Jasiński

## ***Praca socjalna w oczach samych pracowników***

Prawie wszystkie teksty o pracy socjalnej i jej pracownikach są podawane i opisywane przez obserwatorów z zewnątrz.

Tym razem postanowiono zrobić wyłom, i odwrócić sytuację. Niech pracownicy powiedzą o swojej pracy z własnego odczucia.

Na wstępie zorientujemy Czytelnika w zakresie samych pytań jakie stawiano pracownikom coś na wzór „interview”, chociaż nie dosłownie, bowiem często pytania przeradzały się w spontaniczną rozmowę.

Zadano następujące pytania:

Jaką drogą dostała się pan(i) do pracy socjalnej? Czy poprzez przyjaciół, znajomych, z prasy, mass mediów? Czy oczekiwania pana(i) w pracy socjalnej spełniły się, czy rozczarowały? Czego nauczyła pana(nią) praca socjalna. Pracowitości, sumienności, cierpliwości, lepszego rozumienia ludzi poszkodowanych przez los.

Czego dowiedziała się pan(i) dzięki pracy socjalnej rozwinął pan(i) znajomości? Jak odbiera pan(i) ludzką niedolę, ludzki dramat i cierpienie. Czego one pana(nią) nauczyły?

Czy praca socjalna stępiła pana(ni) wrażliwość na ludzkie nieszczęście, czy może ją spotęgowały?

Czy zetknięcie się z pracą socjalną poszerza pana (ni) horyzonty myślowe, czy wprowadza stan zubożenia.

Czy ludzie, którzy korzystają z państwa pomocy są wam wdzięczni za okazaną pomoc i serce, czy bywa z tym różnie?

Czy skłonił pan(i) kogoś do pracy socjalnej?

Tego rodzaju pytania przeplatały się w trakcie rozmowy, czy rozmów z pracownikami socjalnymi (ale dla każdej osoby były na ogół inne pytania).

W dalszej części tego artykułu przytoczymy niektóre odpowiedzi jakich udzielili pracownicy badaczom tego sondażu. Oczywiście nie wszystkie, bo przecież nie oto chodziło, ale te bardziej charakterystyczne, osobliwe, ciekawe, i z naukowego punktu widzenia nader doniosłe.

Sondaż o tym co myślą o tej pracy sami pracownicy jest ważny, ale i potrzebny, bowiem dostarcza źródłowych informacji na interesujące nas tu tematy.

Materiał ten posłuży nam do dalszej „obróbki” teoretycznej tego materiału, bowiem wszelkie publikacje na ten temat stanowi tylko lepszą, bądź gorszą interpretacją, czegoś źródłowego.

Chcieliśmy jednak uniknąć tej hermetycznej wykładni poglądów, dlatego sięgnęliśmy wprost do samego źródła.

Z ilustrujemy teraz sondażowy materiał, którego autorami będą sami bohaterowie, czyli pracownicy socjalni.

W pracy tej przeprowadzono wywiady i rozmowy na tematy zawarte w pytaniach, które podano we wstępie tego artykułu.

Syvia lat 23 województwo wrocławskie. Jaką drogą włączyła się pani do pracy socjalnej ?

Zupełnie przypadkowo, nieplanowo, podczas akcji powodziowej jaka miała u as miejsce podczas powodzi.

W pierwszej chwili przeraziło mnie to, co zobaczyłam. Płaczące dzieci, bezradnych modlących się starców, Wszędzie panosząca się złowrogo wyglądająca woda, nawoływania, wrzaski, dookoła uciekający ludzie, tonące było i zwierzęta. Takiego widoku nigdy się nie zapomina.

Początkowo przyglądałam beczynninie. Ale kiedy woda dotarła do naszego domu zorientowałam się czym jest pomoc.



Inni ludzie zaczęli pomagać nam. Później my pomagaliśmy innym. Kiedy woda podeszła wyżej musieliśmy ewakuować się do sąsiadów.

Wówczas dotarło do mnie, co to znaczy pomoc, ofiarna, bezinteresowna. To był moment w którym postanowiłam.

Zostać pracownikiem socjalnym. Dzisiaj pracuję przy dystrybucji żywności i leków dla potrzebujących.

Józef, lat 38 województwo szczecińskie. Jak to się stało, że został pan pracownikiem socjalnym ?

Kiedy oglądałem powódzie przez telewizję, to tak jakbym oglądał jakiś film. Ale kiedy wielka woda podeszła pod nasz dom w 2008 roku, przekonałem się, że to ogromny żywioł.

Nosiłem worki z piaskiem. Później pomagałem straży miejskiej, aby obcy nie okradali mieszkań. Następnie pomagałem przewozić starców do pogotowia. I tak, w sposób prawie niezauważalny zostałem pracownikiem socjalnym. Czego nauczyła pana ta praca ?

Przede wszystkim pokory. Dużej pokory. Uświadomiła mi, że dziś jestem beztroskim człowiekiem, a jutro mogę stracić: życie, zdrowie, majątność, dobytek. Utracić bliskich, przyjaciół etc. To wielka lekcja życia i pokory. Tego nie nauczy żaden podręcznik na świecie. To pewien rodzaj doświadczenia, które pozostaje na zawsze w pamięci.

A gdyby nie dramat powodzi zostałyby pan pracownikiem socjalnym ?

Nie potrafię na to uczciwie odpowiedzieć.

Kamil lat 42 województwo śląskie. Jak to się stało, że został pan pracownikiem socjalnym ?

To było po katastrofie hali wystawowej w Katowicach. Tam zginął mój brat.

Dużo rodzin, żon, dzieci było zrozpaczonych i załamanych psychicznie po tej tragedii.

To był koszmar. Zabici, ranni, kalecy. Płacz, żal i beznadzieja. Wtedy przekonałem się, jak łatwo stracić życie.

Mogłem tym biednym ludziom pomóc tylko w jeden sposób angażując się w pracę socjalną.

Tą drogą mogę spłacić los i dramat mego brata. Dzisiaj pomagam gdzie tylko mogę. Również powodzianom.

Chcę pracować w tym charakterze tak długo jak tylko będę mógł.

Karolina lat 44, długoletnia pracownica pracy socjalnej.

Co sprawiło, że już tak długo jest pani w pracy socjalnej? To chyba sprawił przypadek, ktoś bardzo mi bliski w rodzinie zachorował na raka. Walka o zachowanie życia była dosyć długa i niewymownie ciężka. To dało mi do myślenia jak tragicznie muszą odczuwać tę chorobę ludzie samotni, zupełnie osamotnieni.

To był przełomowy moment w moim życiu, który zdecydował, aby zaangażować się w pracę socjalną na rzecz osób chorych na raka.

Czy żałuje pani tej decyzji? Absolutnie nie. Nauczyłam się jednej ważnej rzeczy, a mianowicie sytuacje życiowo ekstremalnie trudne niezwykle uczą człowieka, a ponadto.

W sposób nieomal naturalny wyrabiają w człowieku pokorę, uczą współcierpieć razem z chorym, przynoszą choremu nadzieję. Najgorzej przeżywają chorobę osoby samotne. One cierpią podwójnie. Namówiłam do tej pracy jeszcze dwie moje koleżanki, które czerpią radość z tej pracy.

Przytoczyliśmy tutaj tylko wybrane wypowiedzi, ale rozmów przeprowadzono znacznie więcej. Chcemy jednak dodać, że wszystkie one są do siebie podobne.

U respondentów dominowała satysfakcja i zadowolenie z wykonywanej pracy.

Wielu respondentów nie ukrywała, że praca socjalna, to głównie poświęcenie, zaangażowanie. Praca socjalna nie jest na ogół skomplikowana, ale wymaga anielskiej cierpliwości.

Szkoda, że o tej pracy, jej wykonawcach mówi się i pisze tak niewiele, a dodatku sporadycznie.

Stwierdzano już wielokrotnie, że praca socjalna w Polsce ciągle rozwija się. Mimo ogromu trudu jaki trzeba w tą pracę włożyć, mimo poświęcenia, ruch ten przybiera na sile. O czym to świadczy? Przede wszystkim o wzroście świadomości obywatelskiej. Fakt, że w ostatnim okresie czasu wzrosła

odczuwalnie liczba dawców narządów do transplantacji jest dużą zasługą pracowników socjalnych, którzy rozwinęli w tym zakresie szeroką akcję.

Fakt, że wzrosła w Polsce liczba osób oddających swoją krew jest zasługą pracowników socjalnych.

To jest po prostu obywatelskie poczucie obowiązku. Oto dlaczego praca socjalna cieszy się w Polsce taką estymą.

Świadomie przedstawiliśmy w tym artykule rozmowy, i wywiady z pracownikami socjalnymi, aby nie być posądzony o tendencyjność w naświetlaniu charakteru tej pracy.

Na ogół bywa tak, że ktoś pisze o specyfice pracy socjalnej, skrajnie dobrze lub źle. Dlatego sięgnęliśmy w tym artykule do samego źródła, czyli wypowiedzi samych pracowników socjalnych zamiast komentarzy.

Nie chodzi rzecz jasna o przechwałki, bowiem każda praca ma wartość, ale o pracy socjalnej generalnie mówi się i pisze raczej sporadycznie.

Praca socjalna to świeży „wynalazek”, ale dobrze, że w ogóle powstał, bo potrzeby na ten rodzaj pracy rosną lawinowo.

Dobrze, że są ludzie, którzy mają serce i siły do podjęcia tej pracy. Nie należy na moment zapominać, że na pomoc tych pracowników czeka potężna armia ludzi potrzebujących pomocy.

Autor niniejszego tekstu opublikował już wiele opracowań z tej problematyki badawczej. Jednak po raz pierwszy zdecydował się na taki wariant publikacji. Chciał ukazać kulisy pracy socjalnej od wewnątrz.

Tym oto sposobem sam wydoskonalił swój warsztat badawczy, ale nade wszystko pozyskał zupełnie nowe doświadczenie, z którym podzielił się w tym szkicu.

[1] Wywiad przeprowadzony przez autora z pracownikami socjalnymi. 2008.



Roman Szewczyk, Dariusz Soboń

## ***Kierunki reform systemu finansowania jednostek samorządu terytorialnego***

**System finansowy** określany jest jako „mechanizm współtworzenia i przepływu siły nabywczej między niefinansowymi podmiotami gospodarczymi, w skład którego wchodzi instrumenty, rynki finansowe, instytucje finansowe oraz zasady określające sposób ich funkcjonowania” [Hellich, 2000]. Pojęcie finansów samorządu terytorialnego może być rozpatrywane w znaczeniu podmiotowym i przedmiotowym. W ujęciu podmiotowym finanse samorządu terytorialnego w Polsce to finanse gmin, ich związków oraz organów je reprezentujących (chodzi więc tutaj o władze gminne, jak i jednostki im podporządkowane, nawet jeśli te ostatnie posiadają dużą niezależność organizacyjną i finansową). W ujęciu przedmiotowym finanse gmin to przede wszystkim ich gospodarka budżetowa oraz wszystkie zjawiska związane z jej funkcjonowaniem, takie jak: opracowywanie, uchwalanie i wykonywanie budżetu [Krasowska-Walczak, 1997: 132]. Jednostki samorządu terytorialnego powstały w procesie decentralizacji administracji publicznej, więc system finansów publicznych również powinien odzwierciedlać rozszerzającą się decentralizację wykonywanych zadań publicznych, czyli inaczej decentralizację zasobów środków publicznych, jak również decentralizację uprawnień władczych w zakresie pozyskiwanych i wykorzystywanych publicznych środków finansowych.

Obecny **system dochodów jednostek samorządu terytorialnego** wymaga krytycznej oceny i jednocześnie wymaga przeprowadzenia gruntownej reformy. Analizując strukturę dochodów jednostek samorządu terytorialnego można zauważyć, że jest ona zróżnicowana na poszczególnych szczeblach samorządu. Szczeble ponadgminne (przede wszystkim powiaty) wykazują nieduże dochody własne, w których podstawową część stanowią subwencje i dotacje. Dochody własne tych jednostek stanowią małe procentowe udziały w podatkach dochodowych, ponadto udziały te zakładają pozbawienie samorządów wszelkiego władztwa podatkowego w zakresie tych podatków. Udział w podatkach państwowych ma zatem znaczenie formalne i nie ma cech formułowanych na gruncie teoretycznym w odniesieniu do kategorii dochodów własnych. Negatywnie należy ocenić niedostosowanie obecnego systemu finansów szczebli ponadgminnych do standardów wynikających z Europejskiej Karty Samorządu Terytorialnego oraz Konstytucji RP, przede wszystkim w zakresie władztwa podatkowego. Z tego względu powiaty jak i województwa nie posiadają dochodów o charakterze daniowym, w których zakresie mogłyby określać ich wysokość. Władztwo gmin w zakresie przyznawanych im podatków także nie jest jednolite i nie zawsze określa możliwość ustalania wysokości tych podatków. Podsumowując należy stwierdzić, że samorzady pozbawione zostały lub wyposażone w ograniczonym zakresie w możliwości dysponowania bardzo istotnym instrumentem realizacji własnej polityki finansowej.

**Kierunki zmian systemu dochodów jednostek samorządu terytorialnego** powinny opierać się na realizacji takich zasad jak [Pomorska, 2004]:

- zasada stabilności i pewności źródeł dochodów,
- zasada wydajności i elastyczności źródeł dochodów,
- zasada adekwatności środków do zadań,
- zasada terytorialnej lokalizacji źródeł dochodów,
- zasada minimalizowania rozbieżności w poziomie dochodów jednostek samorządu terytorialnego,

- zasada przyznania samorządom władztwa finansowego, w tym podatkowego,
- zasada dostępu do rynku kapitałowego,
- zasada kształtowania form redystrybucji środków publicznych dla jednostek samorządu terytorialnego przy udziale przedstawicieli samorządu.

Założenia kierunków zmian w systemie dochodów jednostek samorządu terytorialnego oparte zostały na teorii oraz na wnioskach wysuwanych przez praktyków. Założenia te obejmują:

- Model finansowania jednostek samorządu terytorialnego powinien zostać oparty na założeniu zwiększenia roli dochodów własnych w strukturze dochodów budżetowych jednostek samorządu terytorialnego. Założenie to powinno odnosić się przede wszystkim do szczebli ponadgminnych.
- Zwiększenie udziałów stwarza dla samorządów motywację do wspierania rozwoju gospodarczego, jednak dopiero ustanowienie realnego władztwa w obszarze podatków, pozwoli na uznanie ich za właściwe instrumenty takiej polityki.
- Kolejnym elementem zmian powinno być zadbanie o zwiększenie poziomu egzekwowania należności.
- Wynikiem zwiększenia roli dochodów własnych w strukturze dochodów budżetowych jednostek samorządu terytorialnego powinno być ograniczenie roli subwencji, a zwłaszcza dotacji w finansowaniu budżetów samorządowych. Oznaczałoby to zastąpienie dotacji i subwencji dochodami własnymi. Jednocześnie należałoby to powiązać z ograniczeniem roli dotacji celowych, przeznaczonych na finansowanie zadań zleconych. Byłoby to zasadne w przypadku gdzie zadania zlecone zostaną przekształcone w zadania własne. Analiza obecnego podziału zadań na własne i zlecone nie jest jasna ponieważ podział nie został przeprowadzony na podstawie wyraźnych kryteriów, takich jak: za-

spokajanie potrzeb lokalnych oraz realizacja zadań ogólnospołecznych.

- Wprowadzenie systemu dochodów opartych na zwiększonych dochodach własnych spowoduje równocześnie konieczność wykorzystania w większym stopniu funkcji wyrównawczych realizowanych poprzez instytucję subwencji ogólnej. Efektem tego może być konieczność uzupełnienia mechanizmu wyrównawczego subwencji systemem wtórnej redystrybucji dochodów. Spowodowałoby to konieczność rozszerzenia obowiązku dokonywania wpłat na jednostki wszystkich szczebli samorządu, tj. także powiaty i województwa. Środki pochodzące z wpłat byłyby, tak jak obecnie wpłaty gminy, rozdzielane poprzez budżet państwa między jednostki samorządu terytorialnego, których dochody własne znacząco odbiegają od poziomu dochodów jednostek lepiej wyposażonych dzięki dochodom własnym.

Zwiększenie roli **funkcji wyrównawczej** spowoduje ograniczenie subwencji jako metody finansowania zadań i skupieniu się na określeniu kryteriów oceny dochodowości danej jednostki samorządu terytorialnego lub oceny wyznaczonego dla każdej jednostki zakresu zadań. W pierwszym przypadku oznacza to, że podstawą wyrównania może być porównanie do jednostki o najwyższym poziomie dochodów bądź do ustalonej, na podstawie tych obliczeń, tzw. średniej dochodowości. Odnośnie drugiego przypadku kryteria podziału subwencji powiązane są z przeprowadzoną kategoryzacją jednostek samorządu terytorialnego.

Opisane wyżej kierunki reformy systemu finansowego, których skutkiem jest zawsze inne rozłożenie dochodów pomiędzy poszczególne jednostki samorządu terytorialnego, powinny być wprowadzone z zastosowaniem odpowiedniego mechanizmu dostosowawczego, którego zadaniem będzie w okresie 3 – 5 lat korygowanie znaczących dysproporcji występujących w okresie przejściowym w tych jednostkach, w poziomie dochodów poszczególnych jednostek samorządu terytorialnego.



Bez względu na reformy systemu dochodów należy zauważyć, że możliwości budżetowe samorządów nie będą odpowiadały ich potrzebom, zwłaszcza inwestycyjnym. W związku z tym należy poszukiwać rozwiązań zwiększających zdolność jednostek samorządu terytorialnego do inwestowania w rozwój i modernizację infrastruktury oraz wzrostu zdolności absorbowania środków pochodzących z funduszy Unii Europejskiej.

Ponadto widoczne są braki w regulacjach prawnych dotyczących sytuacji zadłużenia dla stabilnej kondycji ekonomiczno – finansowej poszczególnych jednostek samorządu terytorialnego (regulacji postępowania naprawczego, określania źródeł i warunków finansowania w sytuacji zagrożenia „niewypłacalnością” konkretnych jednostek samorządu terytorialnego).

Niezbędna jest całościowa reforma regulacji prawnych, związanych z problemami rozwoju regionalnego. Stan obecny w tej kwestii regulują akty prawne niskiej rangi, które nie są wystarczające do stymulowania odpowiedniej polityki rozwoju regionalnego. Cechuje je zbytnia ogólnikowość i życzeniowość. Skomplikowane są kryteria rozdziału środków na rozwój regionalny, zwłaszcza w obszarze wyboru projektów i przyznawania środków bezzwrotnej pomocy zagranicznej. Na uwagę zasługuje słabo sprecyzowany charakter prawny planów wieloletnich, a zwłaszcza ich stosunek do budżetów publicznych. W tej kwestii należałoby wyraźnie określić w przepisach prawnych procedury i przesłanki uzasadniające doraźne modyfikacje planów i programów wieloletnich.

System finansów samorządu terytorialnego wymaga kluczowych zmian we wszystkich jego obszarach, w tym: systemu dochodów, gospodarki budżetowej, systemu przychodów budżetowych, systemu efektywnego wykorzystania środków bezzwrotnej pomocy zagranicznej. Opisane wyżej kierunki zmian powinny uwzględniać dotychczasowe doświadczenia Polski i innych krajów europejskich oraz postulaty teoretyków, i jednocześnie prowadzić do wzrostu zaangażowania samorządów w realizację skutecznej polityki społecznej, gospodarczej i finansowej.

Priorytetowe kierunki przekształceń wiążą się ściśle z działaniami w zakresie decentralizacji finansów publicznych, polegającymi na znaczącym zwiększaniu władztwa finansowego jednostek samorządu terytorialnego, rozszerzającego ich odpowiedzialność za skuteczną i racjonalną realizację polityki finansowej.

Konieczne jest wprowadzenie nowych rozwiązań rozwijających zdolność samorządów do absorpcji środków unijnych, przy zachowaniu niezbędnej ostrożności, zwłaszcza w zakresie łagodzenia rygorów poziomu zadłużenia samorządów oraz dbałości o eliminowanie czynników stanowiących zagrożenie dla stabilnej kondycji ekonomiczno – finansowej poszczególnych jednostek samorządu terytorialnego. Niezbędna jest również obiektywizacja kryteriów wyboru projektów i przyznawania środków publicznych (krajowych i zagranicznych) na ich realizację.

**Główne propozycje zmian systemu finansowania** powinny zawierać następujące założenia:

- Zwiększenie udziału i znaczenia dochodów własnych w strukturze dochodów budżetowych jednostek samorządu terytorialnego;
- Zwiększenie znaczenia dochodów własnych poprzez podniesienie wielkości procentowych udziałów w podatkach państwowych – będą to dochody, których dynamika w miarę wzrostu gospodarczego kraju będzie ulegała zwiększeniu w dłuższym okresie czasu;
- Ograniczenie roli subwencji, szczególnie znaczenia dotacji w finansowaniu budżetów jednostek samorządowych – wynikiem tego będzie zastąpienie części dotacji i subwencji dochodami własnymi;
- Zwiększenie znaczenia funkcji wyrównawczych realizowanych poprzez instytucję subwencji ogólnej;
- Wprowadzenie rozwiązań, których zadaniem będzie podwyższenie zdolności jednostek samorządu terytorialnego do inwestowania w rozwój i modernizację infrastruktury;
- Zwiększenie możliwości jednostek samorządu terytorialnego do wykorzystywania środków pochodzących z funduszy Unii Europejskiej.

- [1] Borodo, A. 1995., *Podatek od nieruchomości w systemie finansów samorządu terytorialnego*, Toruń.
- [2] Borodo, A. 2000, *Finanse Publiczne Rzeczypospolitej Polskiej*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz.
- [3] Bról, R. 1996. *Rozwój lokalny - nowa logika rozwoju gospodarczego*. in: *Gospodarka lokalna w teorii i praktyce*, PN AE we Wrocławiu Nr 785, Wrocław.
- [4] Broszkiewicz, R. 1996. *Mechanizmy i instrumenty sterowania procesami rozwoju gospodarki lokalnej i samorządowej w Polsce*, in: *Gospodarka lokalna w teorii i praktyce*, PN AE we Wrocławiu Nr 734, Wrocław.
- [5] Buchanan, J.M. 1997. *Finanse publiczne w warunkach demokracji*, PWN, Warszawa.
- [6] Buhler, P. 2002. *Zarządzanie*, Wyd. Helion Gliwice.
- [7] Bukowski, Z., Jędrzejewski, T., Rączka, P. 2003. *Ustrój samorządu terytorialnego*, Wydawnictwo „Dom Organizatora”, Toruń.
- [8] Chmara, M. (red). 1999. *Leksykon samorządu terytorialnego*, Warszawa.
- [9] Dolnicki, B. 2003. *Samorząd terytorialny*, Zakamycze, Kraków.
- [10] Fryderyk, J. 1996. *Podatki i opłaty w dochodach gmin*, Zielona Góra.
- [11] Gajl, N. 1996. *Modele podatkowe. Podatki lokalne*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- [12] Gorzelak, G. (red.). 2009. *Geografia polskiego kryzysu. Kryzys peryferii czy peryferia kryzysu?*, red. Regional Studies Association, Warszawa.
- [13] Hanusz, A., Niezgoda, A., Czerski, P. 2006. *Dochody budżetu gminy*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa.
- [14] Nowacka, E.J. 2005. *Polski samorząd terytorialny*, Wydawnictwo Prawnicze Lexis Nexis, Warszawa.
- [15] Szewczuk, A. 2003. *Czy polski system wspiera rozwój lokalny?*, in: *Kierunki reformy polskiego systemu podatkowego*, pod. red. A.Pomorskiej, UMCS, Lublin.
- [16] Sztando, A. 2001. *Konkurencyjność gospodarcza a kreowanie dochodów w gminnej polityce budżetowej*, in: *Konkurencyjność miast i regionów*, wyd. Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków.
- [17] Sztando, A., Bochdziewicz, P., Borkowska, S. 1995. *Lokalna polityka na rynku pracy – na przykładzie województwa łódzkiego*, UŁ-ON-BEPIŚP, Łódź.
- [18] Trojanek, M. 1994. *Oddziaływanie władzy lokalnej na efektywność przedsięwzięć inwestycyjnych*, AE w Poznaniu, Poznań 1994.



Stefan Konstańczak

***Роман Сапенко, Искусство рекламы в современной культуре, Издано Международного Благотворительного Фонда Конкурса Владимира Горовица, Киев 2005, 295 с.***

Książka Romana Sapeńki jest czymś więcej niż tylko kolejną publikacją o reklamie, jakich wiele ostatnio można spotkać w księgarniach naukowych i literackich. Ambicją autora jest bowiem umiejscowienie fenomenu reklamy w szerszym kontekście kulturowym, w tym także naukowym. Przy takim ujęciu stała się ona częścią przestrzeni społecznej, czynnikiem modernizacji społecznej, a nawet swego rodzaju wyzwaniem dla nauki. Pojawia się w związku z tym pytanie, czy estetyka jest władna wyjaśnić fenomen reklamy i czy w ogóle poddaje się ona jakimkolwiek regulacjom i uogólnieniom. Autor na kartach swojej książki stara się nie tylko określić własne stanowisko w tej sprawie, ale także uchwycić takie prawidłowości szkicując tym samym obraz świata przyszłości, który sama reklama dziś skutecznie kreuje.

Reklama dla autora jest współcześnie czynnikiem przenikającym całość ludzkiej egzystencji i kultury współczesnej. Traktuje ją zarazem jako pewien sposób artykulacji stosunków społecznych, jako specyficzną formę działalności człowieka, typ komunikacji społecznej, a także jako proces adaptacji człowieka do rzeczywistości. Tym samym, aby oddać sens i znaczenie reklamy potrzebna jest jej analiza w najszerszym kontekście, której

można dokonać jedynie w obrębie filozofii. Nie znaczy to jednak, aby analizy przedstawione w książce dotyczyły tylko zagadnień estetyki. Sądzić należy, że usytuowanie rozważań w obrębie filozofia kultury pozwoliło autorowi oddać istotne sfery oddziaływania reklamy na naszą cywilizację. Z tego powodu autor już we wstępie zastrzegł, że nie będzie mówił o reklamie jako środka marketingu bezpośredniego, gdy jest niejako przypisana do gospodarki rynkowej, ale zwłaszcza o reklamie jako czynniku zmieniającym postawy ludzi w stronę pożądaną przez jej twórców. Nie znaczy to jednak, że ludzie są tylko marionetkami w rękach specjalistów od reklamy, *public relations* itp., bo wpływów ich przekazów na postawy społeczne nie da się do końca przewidzieć, a stąd wiele kampanii reklamowych jest chybionych. Wydaje się, że za najkrótszą formułę przekazu reklamowego może posłużyć przytoczona w książce charakterystyka autorstwa Macieja Rydla: *reklama, to krótko mówiąc, informacja i przekonywanie* (s. 7). Należałoby tu jeszcze dodać tylko, że owo przekonywanie jest oparte na antycypowanych skutkach przekazu.

Autor wyraźnie określa też obszary kultury, które będzie analizować w swojej książce. Zastanawia się zwłaszcza nad poznawczym aspektem reklamy, potraktowanym jako czynnik informowania odbiorcy masowego, co jest nierozzerwalnie związane z kulturą masową. Równolegle analizuje reklamę jako proces, który wpływa na społeczno-ekonomiczne przeobrażenia w państwie, traktując ją również jako element kształtujący moralność i światopogląd jednostek. Aspekt estetyczny podjętych rozważań uwidacznia się zwłaszcza we wpływie reklamy na kształt kultury artystycznej, a także w kształtowaniu się u zwykłych ludzi *quasi-estetycznego* zmysłu estetycznego, który rzutuje na sposób ich życia i poziom wiedzy. Tym samym sztuka co najwyżej dostarcza inspiracji dla reklamy, sama jej nie kształtuje, choć podlega jej przemożnemu wpływowi.

Prezentowana książka rozwija podjęty temat w czterech rozdziałach podejmujących kolejno coraz bardziej szczegółowe zagadnienia. Punktem wyjścia dla autora jest historyczny proces formowania się społeczeństwa masowego, co zdaniem autora związane jest zarazem z politycznym proce-

sem demokratyzacji jak i upowszechniania haseł egalitaryzmu społecznego. Punktem docelowym jest zaś analiza fenomenu reklamy z punktu widzenia estetyki. Pomiędzy tymi rozdziałami autor umieścił jeszcze rozważania na temat kultury masowej oraz analizy relacji pomiędzy sztuką a reklamą.

Zasadniczy wątek książki rozpoczyna zarys historyczny kształtowania się społeczeństwa, przez autora nazwanego masowym. Źródeł narodzin takiego społeczeństwa można się co prawda doszukiwać już wówczas, gdy ludzie potrafili bezpośrednio komunikować się i kooperować ze sobą, to wielkość takich zbiorowości była znikoma. Autor koncentruje się jednak na rozważaniach Alexisa de Tocqueville'a, który szczegółowo opisał jak rodzi się nowoczesne społeczeństwo masowe, które kooperację rozwinęło w stopniu nieznanym innym zbiorowościom, nawet tym najbardziej jednorodnym kulturowo. Tymczasem Stany Zjednoczone powstały w tyglu narodowościowym, religijnym i kulturowym, samym swym powstaniem wskazując możliwość integracji przy zachowaniu różnorodności. W Europie ujednoczenie społeczności przynosi dopiero Wielka Rewolucja Francuska ze swoimi hasłami *Wolność-Równość-Braterstwo*, a dokończeniem tego procesu jest rozpad bloku państw tzw. realnego socjalizmu. Państwa tego bloku wbrew wyznawanej ideologii nigdy nie doprowadziły do powstania społeczeństwa masowego, co udało się natomiast państwom kapitalistycznym w postaci ukształtowania społeczeństwa obywatelskiego. Autor wyraźnie podkreśla też związek sztuki z przeobrażeniami społecznymi, stając na stanowisku, że sztuka oddaje ducha swojej epoki. Jest to dość ryzykowne stwierdzenie bowiem zakłada, że sztuka w państwach totalitarnych nie musi się istotnie różnić od sztuki w państwach demokratycznych.

Autor poszukuje także odpowiedzi na pytanie jak to się dzieje, że sztuka pokonuje racjonalne i polityczne bariery. W książce znajdziemy omówienie wszystkich ważnych koncepcji powstania i rozwoju kultury, jak teoria Franza Boasa i Edwarda Sapira o *dyfuzji wytworów kultury*, *funkcjonalizm Malinowskiego*, *strukturalizm czy liczne koncepcje etnopsychologiczne*. *Więcej uwagi autor poświęca filozofii kultury G. Simmela oraz współczesnym*

*francuskim poststrukturalistom (Foucault) i postmodernistom w rodzaju Jeana Baudrillarda. Ostatecznie najważniejsze znaczenie zostaje przypisane procesowi cyrkulacji kultury, który sprowadza się do tego, że tworzą się lokalne publiczności odbierające zbliżone treści kulturowe, a na tej podstawie tworzy się wspólnota. W konkluzji tej części książki społeczeństwo masowe jest kształtowane przez kulturę uśrednioną, dostosowaną do statystycznie przeciętnego obywatela. Jakże słuszne w tym kontekście jawią się przytoczone przez autora słowa Beniamina Barbera: umarł człowiek, został tylko konsument (s. 49).*

*Kolejna część książki została poświęcona krytycznej analizie masowego społeczeństwa i kultury masowej. Autor swoje analizy rozpoczyna od wyłożenia istoty krytyki kultury dokonanej przez Friedricha Nietschego, nie unikając jednak współczesnych odniesień, że jednak jego postulat elitarności kultury dziś został już zakwestionowany przez jej masowość. Kiedy autor w następnym rozdziale rozważa koncepcje wskazujące na destrukcyjny wpływ mas na kulturę, to rozpoczyna swe analizy od prac Ortegi y Gasset, choć w historii polskiej filozofii mamy niemało przykładów takich opracowań. Klasyycznym tego dowodem są choćby publikacje Stanisława Witkiewicza (Witkacego), który był przerażony wizją szarej masy pochłaniającej wszystko, włącznie z kulturą. Interesujące są zwłaszcza rozważania autora dotyczące analiz społeczeństwa przemysłowego prowadzone w obrębie tzw. Szkoły Frankfurckiej. Zarówno bowiem prace Marcusé, Horkheimera, czy zwłaszcza Adorno, legły u podstaw nie tylko współczesnej antropologii filozoficznej ale także socjologii i pozwoliły na lepsze zrozumienie istoty procesu globalizacji współczesnego świata. Można mieć jednak zastrzeżenia do pominięcia przez autora prac wczesnego Habermasa oraz Ericha Fromma. To właśnie w tej szkole powstał termin przemysł kulturowy pod którym rozumiano kulturę masową (standaryzację, uprzemysłowienie i uniformizację). Przedstawiciele szkoły wykazali również, że poddanie kultury regułom gospodarki rynkowej obniża poziom potrzeb i powoduje u człowieka masowego zanik gustu.*



Drugą część książki kończy charakterystyka okresu przejściowego pomiędzy kulturą masową a kulturą popularną. Jest to rzecz umowna, gdyż rozróżnienie tych dwóch kultur sprawia niemałe problemy w antropologii kulturowej. Autor korzysta więc z opracowań Postmana, Antoniny Kłuskowskiej, Huizingi czy Dominica Strinati, aby wykazać na czym polega różnica (s. 106-107). W świetle analiz autora można dojść do wniosku, że charakteryzuje się ona tym, że to kultura tworzy człowieka, a nie człowiek kulturę.

*Reklama i sztuka to tytuł trzeciej części omawianej książki, którą rozpoczynają rozważania teoretyczne o recepcji pojmowania sensu sztuki w okresie pomiędzy Arystotelesowską zasadą mimesis a sztuką popularną. Najwięcej uwagi autor poświęcił przy tym realizmowi w sztuce, który choć sam ma szczytne założenia ideowe, przygotował grunt pod kulturę masową. Taka sztuka jest przecież przedstawiająca nawet, gdy bohaterem jest Superman czy inna komiksowa postać. Autor wskazuje, że z tej reguły nie wyłamuje się nawet słynny telewizyjny serial SF Star Trek. Zatem istnieje ciągłość ideowa sztuki (realizm-modernizm-postmodernizm), która dzięki temu jest w stanie zaspakajać i kształtować duchowe potrzeby także współczesnych ludzi. Jest to dla treści książki istotne przejście do dalszych rozważań nad miejscem telewizji w ramach kultury popularnej. Autor przypomina, że ten wątek jest podejmowany w literaturze naukowej co najmniej od 1934 r. od czasu opublikowania pracy Rudolfa Arnheima prognozującej szybki rozwój telewizji i jej znaczenia w kulturze. Od tego czasu na ten temat pojawiło się tysiące opracowań, wśród których opinie o negatywnym wpływie TV na człowieka i całą kulturę wydają się przeważać nad tymi, które eksponują jej pozytywne strony. Jednak rozwój tej formy kultury trwał niezależnie od prób jego skanalizowania lub ograniczenia. Niemałe znaczenie dla tego rozwoju, zdaniem autora, miały wręcz fantastyczne możliwości upowszechnienia reklamy za pomocą TV. Tym samym rozwój telewizji niejako towarzyszył rozwojowi technik reklamowych, co odbywało się przy intensywnym wsparciu nauki (np. badania socjologiczne, psychologiczne czy rynkowe). Przy okazji zaczęła się zacierać granica pomiędzy realnością a przekazem reklamowym dokład-*

*nie na sposób, z jakim wcześniej spotykano się w realizmie w sztuce. Sięgnięto więc po środki znane od stuleci w sztuce dla wyrażania ulotnych treści, których bezpośrednio nie da się wyrazić. Reklama zaczęła się upodabniać do sztuki i zaczęła niejako generować sztukę, która była jej bezpośrednim przedłużeniem. Dla wielu zaś, jak słusznie zauważa autor, reklama stała się kolejnym rodzajem sztuk pięknych, dla innych zaś kolejną gałęzią produkcji, na której można doskonale zarobić. Zatarciu granic pomiędzy reklamą a sztuką sprzyjał zwłaszcza pop-art.*

*Trzecią część książki kończą interesujące rozważania na temat struktury komunikatów reklamowych. Sygnalizowana wcześniej przez autora reorientacja przekazów informacji w stronę komunikacji obrazowej, dokonała się bowiem przede wszystkim za sprawą telewizji. Wiązało się to oczywiście z utratą znaczenia przekazu słownego na rzecz obrazowego. Dokonała się tym samym wizualizacja reklamowego przekazu, a więc i systemu znaków w nim stosowanych. W książce spotykamy się także z próbą wyjaśnienia skuteczności przekazów reklamowych poprzez analizę siedemnastu typowych jej przykładów (s. 186-189). Zasada nowoczesnej reklamy zdaniem autora brzmiałaby więc następująco: minimum znaków – maksimum przekazu.*

Ostatnia część książki jest poświęcona analizie fenomenu reklamy dokonanej na gruncie estetyki. Z samego założenia jest to zadanie niełatwe, gdyż nie wszyscy estetycy zgadzają się z tym, że reklama jest jedną ze sztuk, a nawet na to, że jest czynnikiem kulturotwórczym. Jednak jeśli niegdyś reklama trafiała tylko do odbiorców umiejących czytać, teraz trafia do wszystkich, ponieważ w przekazie stosuje się znaki czytelne dla każdego. Nikt już nie jest w stanie całkowicie odciąć się jej wpływu na własne życie. Aby stać się przedmiotem zainteresowania estetyki muszą w niej jednak objawiać się wartości estetyczne. One to właśnie decydują o emocjonalnym nastawieniu odbiorców do przekazu reklamowego, który z natury rzeczy ma charakter subiektywny. Odwołania do estetyki Kanta, których tak wiele spotykamy w tej części pracy, są zapewne związane z ogólnym (totalizującym), charakterem jego rozważań estetycznych, które

w jakimś stopniu posłużyły do wyjaśniania wartości estetycznych przekazów reklamowych, które choć oddziałują na emocje, to jednak nie działają wybiórczo, ale na tę strunę ludzkiej duszy, która jest typowa dla wszystkich. Autor wzbogaca swe rozważania o studia nad myślą estetyczną Hegla, Czernyszewskiego, Kagana oraz współczesnych estetyków, aby wykazać, że reklama jednak jest zjawiskiem estetycznym. Nie zabrakło również przy tej okazji autorów polskich, jak Stefan Morawski, Władysław Tatarkiewicz czy Roman Ingarden oraz Jerzy Kmita. Autor staje na stanowisku, że rozpatrywanie sztuki jako formy świadomości społecznej oderwanej od egzystencji człowieka rzutuje na postrzeganie reklamy. Jeśli wyznaje się hasło *sztuka dla sztuki*, to reklama nie jest przedmiotem zainteresowania estetyki, ale gdy uważa się sztukę za powiązaną z egzystencją człowieka, to reklama staje się automatycznie również przedmiotem zainteresowania estetyki. Sztuka elitarna (wysoka) zatem odrzuca reklamę, sztuka popularna niejako ją wchłania. Autor nawet stwierdza, że reklama oderwana od sztuki zamyka człowieka w *klatce* gotowych koordynat, niejako przygotowując go do stania się jeszcze jednym standardowym członkiem masowego społeczeństwa (s. 231).

W ostatnich partiach książki autor powraca do relacji pomiędzy reklamą a telewizją. Sens tych rozważań oddaje dobrze określenie Guya *Deborda społeczeństwo spektaklu*. W książce słusznie się zauważa, że kiedyś nowe drogi w sztuce wytyczała awangarda, a dziś je wytycza pop-art. Przy tej okazji przywołane zostały ważne społecznie tematy, których nie sposób uświadczyć w sztuce, ale w reklamie są obecne. Takimi niewątpliwie są problemy chorych na AIDS, czy ofiar różnych wypadków. *Dostojeństwo sztuki* czy wszechobecność reklamy, to dla współczesnego estetyka prawdziwy dylemat. Autor ostatecznie zdaje się stać na stanowisku, w którym reklama ze sztuką zlewa się w nową jakość, ale efekt tego procesu jednak nie jest nowym środkiem artystycznego wyrazu, ale dalej sztuką, wyrazem konsolidacji ludzkich emocji z poznaniem. Przykładem tego są dla autora książki kampanie reklamowe Oliviero Toscaniego, który zarazem krytykuje sztuczność, złe intencje i kicz współczesnej reklamy

inspirując się realistyczną sztuką tradycyjną. Gdy w książce jest mowa o mitycznych inspiracjach reklamy, to polskiemu czytelnikowi mimowolnie nasunie się analogia ze słynną reklamą proszku do prania *ojciec prac*. Istnieje więc paradoks zasygnalizowany w książce, że nasza kultura zdaje się już odżegnywać od mitycznych korzeni, gdy tymczasem są one obecne powszechnie w reklamie.

Ostatecznie autor umieszcza działalność reklamową w obrębie sztuki, jako swego rodzaju wyraz ciągłości trwania kultury ludzkiej. W taki sposób nie tylko można wytłumaczyć podatność jednostek na przekazy reklamowe, ale także wskazać na tendencje unifikacji wszystkich przekazów komunikacyjnych zachodzących w kulturze. Dlatego też ostatnie partie książki stanowią podsumowanie rozważań zarówno z punktu widzenia estetyki jak i filozofii kultury. Przytaczane przez autora przykłady wykazują, że reklama jest nie tylko ciekawostką kulturową, ale także powinna być źródłem poważnych analiz naukowych. Tymczasem jednak miejsce reklamy we współczesnej sztuce i kulturze nadal pozostaje nieokreślone, a przez to nadal będzie przedmiotem sporów i polemik.