

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

Společenství i Edukacja
Międzynarodowe Studia Humanistyczne
Nr 2/2009

ISSN 1898-0171

Legnica 2009

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 Misiołek, Zdzisław Nowakowski, Walery Nowikow, Henryk Piliś, Michał Popławski, Olena Pieriełomowa, Jan Puchalski, Jurij Reznik, Kirił Rozłogow, Wanda Rusiecka, Janusz Soboń, Aleksandr Stiepanow, Stanisław Stolarik, Marek Storoška, Ireneusz Światała, Walentyn Wandyszew, Anna Wawrzonkiewicz-Słomska, Nona Zinowiewa

Kolegium Redakcyjne:

Zdzisław Sirojć – **przewodniczący kolegium redakcyjnego, redaktor naczelny**,
Remigiusz Rzyński – **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 2009

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

Spis treści	3
Kiyokazu Nakatomi	
<i>Philosophy of Religion of Saint John Baptist De La Salle and its Development.....</i>	5
Wojciech Słomski	
<i>Człowiek „miarą wszystkich rzeczy”</i>	19
František Mihina	
<i>O genezie racjonalności.....</i>	29
Anna Wawrzonkiewicz-Słomska	
<i>Istnienie jako kategoria filozoficzna w ujęciu profesora Jana Legowicza</i>	51
Remigiusz Rzyziński	
<i>Wojciech Słomski jako historyk filozofii</i>	61
Rudolf Dupkala	
<i>Arystotelizm protestancki Eliáša Ladivera o filozofia na Słowacji.....</i>	71
Andrzej Wiesław Nowak	
<i>Platońska koncepcja filozofii politycznej.....</i>	83
Michał Gołoś	
<i>Arystoteles – zoon politikon</i>	95
Marcin Łączek	
<i>Rola rodziny w religijnym wychowaniu dzieci – perspektywa pedagogiczna</i>	103
Людмила Николаевна Сидорович	
<i>Музыкально-поэтический цикл на тексты «Псалтири царя Давида» и композиторское творчество Василия Титова</i>	115
Татьяна Данильченко	
<i>Социальные и политические проблемы мировоззренческих и ментальных лагун</i>	129
Сергей Назипович Гавров	
<i>Российское государство: вчера, сегодня, завтра.....</i>	145
Борис Михайлович Бим-Бад, Сергей Назипович Гавров	
<i>Семья в контексте традиционного российского общества.....</i>	159

В.А. Клименко, А.А. Клименко	
<i>Образование как инвестиции в человеческий капитал</i>	175
Тамара Яковук	
<i>Смыслжизненные ценности молодежи в современной Беларуси</i>	187
Zdzisław Sirojć	
<i>Procesy i zjawiska społeczne towarzyszące globalizacji</i>	209
Martin Jurašek	
<i>Výkon trestu odňatia slobody u špecifických kategórií odsúdených a obvinených</i>	215
Eva Halušková	
<i>Alcoholism and its impact on the functionality and quality of family</i>	229
Karina Żukowska-Nawrot	
<i>Przemoc wobec kobiet</i>	233
Andrzej Jasiński	
<i>Moralne podłoże pracy socjalnej</i>	237
Stefan Konstańczak	
<i>Grzegorz Koss, Komórki życia i śmierci. Etyczna ocena pozyskiwania ludzkich komórek macierzystych, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006, 207 s.</i>	243

Kiyokazu Nakatomi

Philosophy of Religion of Saint John Baptist De La Salle and its Development

A French priest, Saint John Baptist De La Salle is well known for having devised an education system for the poor children of France and many schools and teachers follow his practices nowadays. His Christian educational ideas and practice are philosophy and even in today's modern education, they still develop. While he was still alive, he built fifty free schools in France and now, the new congregation he began the Institute of the Brothers of the Christian Schools, also known today as the De La Salle Brothers in the U.K., Ireland, Poland, Australasia and Asia, the new order he began, is pursuing his life's work.

De La Salle Brothers have about a thousand schools in eighty countries all over the world. De La Salle's spirit and passion are beyond borders and time. In Japan, we have high schools in Hakodate and Kagoshima (Hakodate La Salle High School and Kagoshima La Salle High School both have junior high schools.) and they have gained a high reputation. We also have a welfare institution for children in Sendai (Welfare Institution for Children La Salle Home). Saint John Baptist De La Salle's life, passion for education, love for people and incredible patience touch our hearts. His religious and educational philosophies are based on Christianity, however these are also spread out to Asian and Buddhist countries. The universality arises

from De La Salle's deep and wide view of humanity and the center of it is "the philosophy of courtesy which is an external expression of the respect for God". Respecting teachers and students is necessary for education and the reason is for the honor to God. Historically, such ideas of respect and courtesy came from Confucius. De La Salle's "religious philosophy of courtesy" leads to Confucian "philosophy of courtesy" and here is a strong reason why De La Salle's educational philosophy is accepted among Asian countries. Today, the synthesis of European philosophy and Asian philosophy is one of the challenges, but De La Salle is a pioneer in this field. We shall see how his philosophy and educational practice were great from my viewpoint, *Philosophy of Nothingness and Love* with admiration for De La Salle's accomplishments. It would be a beacon of philosophy in the 21st century's education.

Saint De La Salle's Life; success and failures

De La Salle was born in 1651, in France as the first and oldest son of a Judge of Reims. According to a book [Ishii, 2004: 36] of Kyouichi Ishii who is a Brother of the Institute of the Brothers of the Christian Schools, De La Salle was just an ordinary boy and used to be well provided for. Today, a Judge's family ranks high among government officials and as a wealthy family. Both of his parents were Catholic and his father, Louis De La Salle always sat in the front row of the church and memorized all the priest's prayers. His mother, Nicolle Moët de Brouillet was also faithful and invested her love in De La Salle. De La Salle accepted Jesus as his savior and entered the university of Reims theological course to become a priest. Then he studied at a theological school in Paris. De La Salle advanced to become a priest smoothly but when he was twenty, he faced the difficulty of the loss his parents. His father was forty-seven and his mother was thirty-eight at that time and both of them died of disease. De La Salle was only twenty and had to support his six brothers and sisters. There is a similarity between great philosophers who lost their parents early such as Confucius in China and Muhammad in Arabia.

De La Salle was back to Reims and kept studying and completed his theological studies by correspondence course while taking care of his family. He was ordained a priest on April 9, 1678 at the age of twenty-seven. During these hard times, Canon Nicolas Roland who was strongly interested in charities and free education encouraged and supported De La Salle. Canon Nicolas Roland started a free school for girls in Reims, France, but he died in 1678 and his school was left to De La Salle. Then Mrs. Maillefer, a relative, and Mrs. Lévesque des Croyères, who was seriously ill and her days were numbered, suggested to De La Salle to go to education. Adrien Nyel who brought a letter from Mrs. Maillefer met De La Salle in Reims, about the establishment of a school in that city. This is why a free boy's school was opened. However Adrien was chosen as the school secretary-general, but didn't know so much about education. He was able to gather some teachers but unable to train them. Then teachers did not graduate from universities or colleges and were not trained on how to teach students. De La Salle had to train the teachers at first.

Gathered young men were just a group of ordinary men, barely literate and often very rough. These young men were lacking in courtesy. Courtesy was like a right of involvement in a society [Ishii, 2004: 39] and people, who lacked it, were not recognized as a member of society. In the age of Louis XIV, it was Christianity to get a footing in courtesies in European society and it was provided with details such as attitude of prayer, speech, ceremonial outfits and decorations as "human's expression of honor to God". These manners influenced the manner of knights and the court. Also, this point relates to Confucius attitude and manners of respect. De La Salle had good manners as a priest but it was frustrating for him to see young people with no manners. Therefore he called young men to his house and they lived together. Naturally his family was against him and finally De La Salle rented two houses and started living with the young men. Young men lived strictly, in the same fashion as religious or monks, and some of them ran away and at times there were only two people left. However De La

Salle's precepts were spreading and the number of young men grew gradually.

Soon De La Salle had to make a radical decision. It was the youth's future. The school was free so it had no income and the young people working with him were worried because there was no guarantee for a secure living for their future. De La Salle introduced and expostulated the Bible to them :

'Look at the birds of the air; they neither sow or reap nor gather into barns, and yet your heavenly Father feeds them. Are you not of more valuable than they?. Therefore do not be anxious about tomorrow, for tomorrow will be anxious for itself. Let the day's own trouble be sufficient for the day.' [Matthew 6. 26-34 *The Holy Bible*, Revised Standard Version Collins' Clear-Type Press, New York and Glasgow, 1971].

However the young men said "Father De La Salle, we have no possession and we are used. But you are a landlord of the Salle's and a member of Reims. You have a large track of land by inheritance and a big house. More, you are receiving a salary as a church Canon. Therefore you have a guarantee for secure living and no financial worries. But how do you think about us?" [Ishii, 2004: 65].

De La Salle renounced his property and his priestly career as a Canon to keep working for young people. This event is the same as becoming a priest for Buddha and a renunciation of the post of minister of Justice for the practice of peace by Confucius. Historical great philosophers might have to abandon their honor, position and fortune. In other words, that is to be nothing. However this nothingness is not just nothingness but it leads to infinite possibilities. Therefore Buddha attained enlightenment and Confucius put a great deal of efforts into educating disciples. De La Salle lost his fortune but gained young men who had lots of potentials to be educators and it became the cornerstone of education. In 1684, the Institute of the Brothers of the Christian Schools was established at Reims and the members were over sixty and their activity was going well.

The school in Reims was favorable but De La Salle was called to administer a school in Paris. The school had about two hundred students but it was in confusion. There was no school timetable and disciplines, they did not teach catechism and finally students started gambling on the playground. I can well imagine it because I also used to teach such students at school. Usually, children who go to free schools belong to poor households. Such parents cannot afford to educate their children and children are not disciplined and act on instinct. Having parents is better than having a single parent. Sometimes some students have a single parent and the parent cannot get up early because of having worked until very late at night. In this case, both parent and children do not have a breakfast and oversleep. In such a living condition, how can children be happy to study at school? They go wild such as talking, humming, making a strange voice, showing derision, even causing property damage and condoning in violence. Even for a priest, it was almost impossible to work together as a priest and a teacher. (In present days, educator is a profession.) Therefore the Institute of the Brothers of the Christian Schools does not have priests because they think it made an important point of being a congregation of only teaching Brothers. However such activity did not go smoothly. De La Salle nominated Brother L'Heureux as superior but the parish-priest did not permit it. There was a difference between a Brother and a priest, and to be the superior of a parish-school and at the same time to be only a brother was not allowed. Brother L'Heureux became the leader of another school in Paris but some senior Brothers who were discontented withdrew [Ishii, 2004: 103-104]

De La Salle was getting popular and opened three more schools. However after coming to Paris, he had urinary retention because of traveling to Reims and back. He was in a serious condition and took a veterinary medicine, then recovered kind of miraculously. In addition, luck was with him. His fame was spread but on the other hand, head wind blew against him. Calligraphy schools and tuition schools teachers accused De La Salle of swindling the people for education, as De La Salle allowed rich children

enter the school, even though he insisted on gathering only poor children in his free schools [Ishii, 2004: 103-104]. De La Salle did not argue against them and finally he lost a law suit. The school was stopped and assaulted. Father De La Chétardie prevented it barely; he was a supporter of De La Salle but also tried to interfere in De La Salle's work. It obviously was in contradiction. In European philosophy, the existence of a contradiction between these two is uncommon. (However a Japanese philosopher, Kitarou Nishida expressed this as self-identity of absolute contradiction and proposed a new logic.) This Father De La Chétardie was allowed to see Louis XIV and it means he was the highest government official who was struggling for power. Among officers, to obey their superior's orders is common knowledge. In contrast to raise objection to a superior means mutiny. If someone did it in present Japan, he or she could be demoted immediately. However De La Salle often raised objections against his superiors and they had an eye on him. The contents of their plan were completely different from De La Salle's from the beginning. De La Salle wanted to start a new education though Father De La Chétardie continued and supported conventional education. Father De La Chétardie was like a high government officer and De La Salle was just a head teacher. No one intervened between the two so Father De La Chétardie presumed De La Salle to be insolent and therefore Father De La Chétardie oppressed De La Salle much more.

The primary oppression was about too strict penance in the religious formation process. The details were unknown but for example, such penance was fasting. According to the book of Mr. Ishii, they aimed to be like the Trappists, which is the strictest monastic order. At first, they had fifteen Brothers but six of them passed away before being thirty years old(8). It was exactly penance because half of the Brothers died as a result of it. Father De La Chétardie cautioned against too much of a strict penance because some Brothers fainted during work, but De La Salle continued it at that time. It showed their serious attitude toward education. As another source of oppression, Brother Michel, training coach, who was the master

of novices, inflicted physical punishment in training Brothers. The novices appealed to Father De La Chétardie. He had tried to pull De La Salle to pieces so he appealed to the archbishop immediately. De La Salle was accused of a lack of leadership and control. Then the Superior of the Institute of the Brothers of the Christian Schools was also dismissed (1702).

Through such difficulties and oppression, what did De La Salle think about? Not only oppression but also some partners betrayed De La Salle and some influential supporters went away from him. The situation was worse. However these challenges gave huge influences on his ideas and philosophy.

‘So that the genuineness of your faith, more precious than gold which though perishable is tested by fire, may redound to praise and glory and honour at the revelation of Jesus Christ.’ (The first letter of Peter, 1. 7, *The Holy Bible*).

Attacks from partners caused more extensive damage than attacks from enemies. Can you imagine how hard enduring oppression from a superior and from partners’ betrayal is? Some people might break down but De La Salle did not. He did not give up on education. Rather oppression and betrayal made him stronger and inspired his passion for education, his ideas and philosophy. The more difficulties he was faced with, the stronger he became. Through the difficulties, he emitted the light of diamond over gold and silver. De La Salle who had renounced his property then lost his job, lost the legal suit, was forced to stop educational activities and he faced nothingness. However this was not just nothingness but it leads to infinite and eternal shine. According to “the principle of nothingness and love” [Ishii, 2004: 91-95], nothingness leads to infinity, eternity, the transcendent Being which is God, and to love - a continuing process. This principle applies to De La Salle’s life as well as Christ. Christ also experienced nothingness and proved the eternal life. Then he was lifted up eternally and infinitely.

‘Have this mind among yourselves, which is yours in Christ Jesus, who though he was in the form of God, did not count equality with God a thing

to be grasped, but emptied himself, taking the form of a servant, being born in the likeness of men. And being found in human form he humbled himself and became obedient unto death, even death on a cross. Therefore God has highly exalted him and bestowed on him the name which is above every name.' (The letter of Paul to the Philippians, 2.5-9, *The Holy Bible*)

Also De La Salle was in nothingness, but he gained energy which leads to infinity and eternity and then his name gets higher and higher. Therefore De La Salle did not get desperate and did not give up on doing when he was faced with so many difficulties. He did not resist either. Even as he was accused, he did not appear in court and left the judges decide. Also he did not protest Father De La Chétardie, nor struggle, De La Salle invested his energy in opening schools. For De La Salle, the joy of opening schools was much bigger than pains. He opened schools in the North; Reims, Chartres, Rouen, and Versailles in the South; Avignon, Marseille, Grenoble. In Paris, no one supported De La Salle but in the South of France, he received a warm welcome. Finally in 1712, he moved to the South of France to escape from persecution. At that time, people in the South of France had a strong accent and it was as if he lived in a foreign country. That is why De La Salle turned his passion to building schools there. He had trouble with the language but had no trouble with ties or persecution like in Paris, and his education was steadily spreading. However there were the Camisards in the South of France, protestants who rebelled against the abolition of Edict of Nantes, and they conflicted with Louis XIV. Even Louis XIV could not put down the rebellion. But De La Salle went there and educated children no matter what they believed. It shows his brotherhood supported different faiths and this same passion and respect of others developed till today all over the world including Eastern countries such as Japan.

In the South of France, De La Salle was welcomed and it seemed all settled but the unexpected was to happen. He was misunderstood as a believer of Jansenism, which was pronounced as a heresy by the Pope Innocent X in 1655. Its theological origin was from Augustinus and it emphasized the original sin of man. The base of its activities was Port-Royal-des-

Champs in Paris. It is very famous that in the history of philosophy, Blaise Pascal wrote *Pensées* there. Of course Pascal supported Jansenism. Therefore the theological base was solid. It spread in France widely. One of De La Salle's own brother believed in it, then De La Salle was doubted as a member of Jansenism. De La Salle's schools were oppressed as anti-Papal and anti-Louis XIV. His friend, Brother Ponce criticized De La Salle and left. His pupils also turned their back on De La Salle and surprisingly, one of the Brothers in his house, asked De La Salle for room rates. It is like a lodger requesting the charge from a landlord. Therefore, De La Salle had to leave the Brothers' house. Fortunately, a small Christian group called Women's Community of Christianity fixed him up. In De La Salle's life, women or convents sometimes supported him. Especially in the spring of 1714, when he was afflicted with rheumatism and was persecuted, he was welcomed on the hill of Parménie, in the suburbs of Grenoble which was in safe South France. He was in a serious crisis, so De La Salle looked back over his life. "I threw all my property away and lived my life for education. But was it right?" This is like Confucius's great hesitation. Later De La Salle met Sister Louise who was uneducated but very holy, and she said, "Do not abandon your family in God. Education needs you." [Nakatomi, 2002: 377-383]. By this short conversation with Sister Louise, he was very encouraged and inspired. He was so shocked and it was as philosophical intuition. In addition, at that time De La Salle received a letter from the Brothers in Paris requesting him to return to Paris. It said "Father De La Salle, in 1694, you swore loyalty to God and the Institution of the Brothers of the Christian Schools. Hence in the name of it, we would like you to continue to take charge of the whole Institution of the Brothers of the Christian Schools." [Ishii, 2004: 156].

It means De La Salle's project was accepted and appreciated. It was a huge reversal. Still more, the harshest persecutor, Father De La Chétardie, had died, so De La Salle went back to Paris and reorganized the Institution of the Brothers of the Christian Schools, and in 1717, opened a general meeting in Reims, which elected Brother Barthélémy, as Superior General.

Then De La Salle made sure the foundation of the Institution of the Brothers of the Christian Schools. In 1719, De La Salle worn out by hard work and austerities gave thanks to God and was raised to the skies peacefully. He lived a stormy life but never gave up on God and his philosophy was not unshakeable. Then we will research the core of his philosophy.

Religious philosophy of courtesy

Mr. Kyouichi Ishii researched about comparative studies in history between Japan and France. His research is very interesting and probably no one has ever done this before. De La Salle is not so familiar to Japanese, so to compare the life of De La Salle with the history of Japan in the Edo era is easier for Japanese to understand. De La Salle's book about courtesy was at the top of the bestsellers list at that time in Europe. It shows his idea of courtesy was very strong and had great support. Needless to say, De La Salle had his own philosophy and Mr. Ishii studies the comparison of philosophy between De La Salle and Ekiken Kaibara, who was a Japanese Neo-Confucianist scholar, philosopher and botanist in the Edo era. The research is independent so I do not mention it. Ekiken Kaibara is influenced by Confucian ideas. I propose to seek the source of Confucius' ideas and study about De La Salle's philosophy of courtesy then I want to spread his idea. I have already written about Confucius in my book, *Philosophy of Nothingness and Love*, chapter 8 and two papers [Ishii, 2004: 157]. From this point, I want to argue about it.

Well, De La Salle's philosophy of courtesy is a respect for God and people. On the other hand, the courtesy of Confucius is an external expression of benevolence. Generally speaking, the idea of Confucius denied superstitious and traditional gods. Truly he recognized and stood in awe of heaven. In ancient China, there were an idea of "Heaven" as the flow of life that controls all things in the universe and it included Gods of nature or Gods of ancestors. Then Confucius also revered the "heaven" and this is the most famous part;

The Master said, ' I am thinking of giving up speech.' Tzu-kung said, ' If you did not speak, what would there be for us, your disciples, to transmit? ' The Master said, ' what does Heaven ever say? Yet there are the four seasons going round and there are the hundred things coming into being. What does Heaven ever say? ' (The *Analect* -19, Penguin Classics, Penguin Books 1979)

The meaning of the sentence is that Heaven says nothing. In ancient China, Heaven was the transcendent Being which controls the movement of the world with infinite power like the archetype. It is nothingness as reality. Confucius recognized the existence of heaven and that heaven says nothing. He knew by intuition nothingness. Confucius lost his favorite pupils and son and he could not express the emotion of his great loss and disappointment. Traditionally, the idea of nothingness came from Lao-Tzu, Chuang-Tzu. Chuang-Tzu learned Confucianism. Therefore it is possible that the idea of nothingness came from Confucius to Chuang-Tzu. In addition the idea of heaven and this intuition of nothingness leads to the intuition of God.

In Christianity, probably no one sees God who controls all things in the universe and transcends human beings, called Yahweh. In other word, He is the transcendent Being so it is very close to Heaven in Chinese philosophy because both of them are beyond the boundary of human knowledge. Moreover, the transcendent Being is beyond language, so we can call it 'nothingness'. Through this idea, we can connect the God of Christianity and Heaven in Chinese philosophy. More, it also applies to the Islamic God, Allah and any other God in the world. For instance, Allah is so great that man cannot express him by words, he is beyond words. Therefore Allah is nothingness. I proved it in my papers [Nakatomi, 2006]. I call it "the principle of nothingness and love" but actually through this principle, it applies not only to religions but also to physics, biology, political science, economics and other branches of knowledge(International Society for Universal Dialogue (USA, Emporia University)).

In conclusion, by using the idea of heaven and nothingness, De La Salle and Confucius connect each other. The important point of Confucius is rite that is to respect each other and De La Salle also respected people and God. In that respect, both are very similar.

The Rite of Confucius is still practical in present Japan. 「Stand up!, Bow!」 is the most familiar habit in Japan. Ceremonial occasions are also influenced by Confucianism. Confucius was an orphan and he was brought up in a funeral parlor so he was well educated through learning the manners for funerals or offerings. He worked as an inferior officer so he actually needed to educate himself. Rite is not formal but has a very important meaning of benevolence. The essence of rite is a model of judo.

Yen Yüan asked about benevolence. The Master said, ' To return to the observance of the rites through overcoming the self constitutes benevolence. If for a single day a man could return to the observance of the rites through overcoming himself, then the whole Empire would consider benevolence to be his. However, the practice of benevolence depends on oneself alone, and not on other.'

Yen Yüan said, ' I should like you to list the items. ' The Master said, ' Do not look unless it is in accordance with the rites; do not listen unless it is in accordance with the rites; do not speak unless it is in accordance with the rites; do not move unless it is in accordance with the rites.'

Yen Yüan said, ' Though I am not quick, I shall direct my efforts towards what you have said.' (*The Analects 1*)

Here, there is no difference between benevolence and rite. These are two different expressions but the principles are the same. How can we rely on others for benevolence? That is nonsense if we do not practice our own. The principle of benevolence is subjective. When Yen Yüan asked Confucius about an important point, Confucius answered that is not to look, hear, say and act departed things from rite. In other words, that is to unify all emotions and behavior with rite. Confucius preaches how to practice rite and benevolence, that we should always tense our sense, our every moves and behaviors. The spirit is the same as that of De La Salle. De La Salle

mentions how to walk, talk, eat, drink and all these are recorded in some writings. De La Salle advised colleagues not to walk swinging their arms in town and directed them how to walk with good posture. He paid attention to the appearance in public view. In addition he thought posture and walking did show the person's heart and attitude towards life. Also De La Salle provided a dress code for the institution of the Brothers of the Christian Schools. It helped for the public to see who belonged to it. Unless they did not wear such a dress, that was different from that of priests, they could not show independent activities to the public. De La Salle always tried to spread his organization.

Conclusion

De La Salle's philosophy of courtesy applies to modern education and we can learn so many things from it. For example, stand up and bow before a class. It still works in present Japan. Some schools do casual sitting bow but still standing up and bowing is popular. When a class starts, students say "Onegai shimasu" in Japanese, it means 'Please give us good teaching.' And at the end of class, they say "Arigatou gozaimashita" in Japanese, it means "Thank you very much". Students respect teachers and teachers love students. De La Salle strictly prohibited chatting during class so usually teachers spoke and students listened and took notes quietly. If they had any questions, they raised their hand and asked the teacher. Class unraveling is obviously lacking these two. Shiftless students do not take seats even when the bell has already sounded and they hang around corridors or stairs chatting. They do not draw a line between a class and a break; they sometimes eat sweets or foods and then left trash there. Even when they take seats, they never stop chatting despite the teacher warning them hundreds times. There is no room for improvement. When they are tired of the class, they pretend to go to the restrooms and it is the best excuse to loiter. It disturbs the class so when a teacher expels them, they unite with other students expelled from other classrooms, and they run around the school and finally play soccer or table tennis. It is no longer school. However this

unraveling classes and such schools are not rare in Japan. In such a school, almost no one stands up and bows or keeps quiet. There is a serious drop in scholastic abilities and teachers feel that students going to a higher school are hopeless. It looks like they throw their lives away. Teachers take a long time to decide, and such students drop out and once they do, they become victims of gangs and it is obvious that they will ruin themselves through dissolute lives. Therefore the meaning of a school in such situations might be just an accommodation to keep them. The true victims are half the class' honest students because the class is usually interrupted. While reflecting about such a situation of modern schools in Japan, De La Salle's educational idea of courtesy is not out-of-date. It is not just an ideal, either. De La Salle really understood how important are rules and discipline for young people because he suffered from lawless young adolescents and chaos too. Also his educational theory and philosophy of courtesy lead to Confucius. Both of them abandoned their property and position. Then they put all their hearts into education just because of one reason: brotherhood. Their passion and love for people is still alive today. Now many people fear about the danger of the unraveling Japanese education but De La Salle's philosophy casts a new light on it.

- [1] Ishii, K. 2004. *The man who descended a hill- The Life of Saint De La Salle*, society of De La Salle, alumni association of De La Salle.
- [2] Natakomi, K., 2006. *Theory of peace of Confucius*. in: *Parerga* No. 2 Warsaw.
- [3] *The man who descended a hill- The Life of Saint De La Salle*, p. 156

Wojciech Słomski

Człowiek „miarą wszystkich rzeczy”

Pierwsze, przedfilozoficzne wyobrażenia o człowieku oparte są na przekonaniu ścisłej więzi i pokrewieństwie pomiędzy światem ludzi a światem przyrody. Przekonanie to odnosiło się zresztą także do rzeczywistości transcendentnej, przedstawianej w postaci ludzi, zwierząt, bądź też istot posiadających cechy jednych i drugich. Ten sposób myślenia został skrytykowany przez Ksenofanesa, który uznał, że każda myśląca istota wyobrażałaby sobie bogów na swoje własne podobieństwo.

W filozofii greckiej doszło zatem do rozdzielenia świata ludzi od świata przyrody i przeciwstawienia sobie tych dwóch światów. Dla sofistów (Protagoras) człowiek stał się „miarą wszystkich rzeczy”, co zinterpretować można jako rozciągnięcie stwierdzenia Ksenofanesa na całą sferę poznania, które przestawało być poznaniem obiektywnym, a stawało subiektywne, uzależnione od podmiotu poznającego.

Z jeszcze odmiennym przeciwstawieniem spotykamy się w filozofii Platona. Człowiek nie zostaje tu przeciwstawiony przyrodzie, którą poznaje przy pomocy właściwych sobie narzędzi poznawczych, wraz z przyrodą staje naprzeciw światu niezmiennych idei. Świat ten zostaje przez Platona uznany za doskonalszy i „prawdziwszy” od zmiennego świata materialnego, on też powinien być celem poznania filozoficznego. Świata idei nie da się prawdzie uchwycić zmysłami, człowiek jednak został przez Platona

wyposażony w zdolność jego poznania dzięki myśleniu filozoficznemu. Platoński idealizm został jednak niebawem zakwestionowany przez Arystotelesa, który umieścił idee ponownie w rzeczach (a więc przeniósł je z odrębnego świata do świata przyrody), przywracając w ten sposób wartość poznaniu zmysłowemu.

Filozofia grecka była więc przede wszystkim filozofia przyrody i poznania. Człowiek był sumą czy też wypadkową swych relacji do świata materialnego i niematerialnego. Aby określić, czym jest człowiek, należało po prostu wskazać jego pozycję w kosmosie, na którą on sam nie miał żadnego wpływu.

Także filozofię chrześcijańską można zinterpretować jako próbę wyjaśnienia relacji pomiędzy człowiekiem, przyrodą i transcendencją. Filozofia ta traktuje przyrodę jako narzędzie, którym człowiek powinien się posługiwać dla osiągnięcia określonych celów. Bóg stworzył świat po to, aby umożliwić człowiekowi działanie i dążenie do z góry określonego celu. Centralnym problemem tej filozofii było określenie stosunku pierwiastka duchowego i materialnego w człowieku. Substancja duchowa i cielesna mogły bądź pozostawać rozdzielone od siebie (Augustyn) bądź złączone. Dualistyczną koncepcję człowieka jako złożenia dwu niezależnych elementów, duszy i ciała, odrzucił Tomasz z Akwinu (opierając się zresztą na ontologii Arystotelesa). Człowiek, według Tomasza, stanowi nierozdzieloną jedność duszy i ciała, co oznacza, że ani ciało nie może istnieć bez duszy, ani dusza bez ciała. Ponadto, istnieje jedna nadrzędna „zasada” konstytuująca człowieka, którą jest dusza rozumna. Nie ma więc u Tomasza kilku niezależnych dusz, odpowiadających za poszczególne funkcje organizmu. Ciało nie jest więzieniem duszy, lecz właściwą dla niej formą, która ubogaca i urzeczywistnia człowieka. Po śmierci ciała dusza nie ginie, jest jednak pozbawiona tej pełni istnienia, jakiej doznawała bytując w ciele i poprzez ciało. Stąd św. Tomasz wyciąga wniosek o konieczności zmartwychwstania rozumianego jako połączenie się duszy z ciałem [Gilson, 1960].

Filozofia św. Tomasza mogła stać się podstawą filozoficznego uzasadnienia wartości i godności ludzkiego ciała, jednakże średniowieczne chrze-

ścijaństwo ową wartość ciała odrzucało. Ciało pojmowano jako źródło pokusy i grzechu, choć z drugiej strony, jak dowodził J. Huizinga, skłonność człowieka średniowiecza do ascezy łączyła się z potrzebą okresowego „wyzwolenia” ciała [Huizinga, 1950].

Programowe niejako zainteresowanie człowiekiem głosili myśliciele okresu renesansu. Człowiek stał się dla nich nie tylko najważniejszym problemem filozoficznym, lecz także bytem autonomicznym, zdolnym do stwarzania samego siebie. Przekonanie to znalazło wyraz z jednej strony w sztuce tego okresu, a z drugiej – w rozwoju nauk przyrodniczych, który doprowadził do podważenia dotychczasowej wizji świata z człowiekiem jako centralnym punktem wszelkiego stworzenia. Od epoki renesansu człowiek pojmowany jest zatem w filozofii jako byt zdolny do „samostanowienia”.

Dalszego oderwania człowieka od zależności wobec świata transcendentnego, ale i materialnego, dokonał Kartezjusz. Uznał on po pierwsze, że wystarczającą podstawą pewności istnienia podmiotu poznającego i świata jest sam ten podmiot. Kartezjańskie *cogito ergo sum* stanowi wystarczający dowód możliwości poznania, i chociaż Kartezjusz nie podważa istnienia Boga, a wręcz przeciwnie, usiłuje udowodnić Jego istnienie drogą logicznego wnioskowania, to jednak w istocie Bóg jest w jego filozofii zaledwie „dodany” do człowieka, który może myśleć i działać całkowicie niezależnie. Z kolei kartezjański dualizm duszy i ciała sprawia, że świat materialny jawi się jako gigantyczny mechanizm działający według stałych praw, które wystarczy odkryć, by zrozumieć funkcjonowanie tego mechanizmu. Nawet złączenie duszy i ciała Kartezjusz starał się wyjaśnić w sposób mechaniczystyczny, sądząc, że dusza łączy się z ciałem w szyszynce mózgowej.

W nieco podobny sposób opisywał człowieka m. in. Kant. Rozróżniał on pomiędzy antropologią „fizjologiczną”, badającą mechanizmy, w jaki przyroda oddziałuje na człowieka, oraz antropologią „pragmatyczną”, badającą mechanizmy, w jakie człowiek jako istota wolna oddziałuje sam na siebie [Kant, 1970: BA IV]. „Pole filozofii – pisał – które jest właściwe obywatelowi świata, daje się sprowadzić do trzech następujących pytań: 1. Co mogę

wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę oczekiwać? 4. Czym jest człowiek” [Kant, 1923: IX]. Kant zauważa także, że trzy pierwsze pytania można sprowadzić do pytania ostatniego. Oznacza to, że antropologia jest podstawą zarówno epistemologii, jak i etyki. Przekonanie to podzielał potem m. in. Max Scheler.

Wraz z rozwojem nauk przyrodniczych w filozofii podejmowano próby opisanego człowieka w sposób „naukowy”. Dla poglądów tych charakterystyczny jest swoisty redukcjonizm, polegający na sprowadzaniu człowieka do niewielkiej ilości pierwotnych sił (zewnętrznych lub wewnętrznych), którym jest on bez reszty podporządkowany. Próbą taką jest np. filozofia marksistowska, określająca człowieka jako rezultat sił wytwórczych. Marks starał się nie tylko wypracować teorię ekonomiczną, lecz w oparciu o tę teorię wyjaśnić wszelkie zachowania indywidualne i zbiorowe człowieka. Od Hegla przejął on pogląd, zgodnie z którym człowiek jest istotą historyczną, tzn. w swoim działaniu realizuje pewne stałe, uniwersalne prawa rozwoju świata. Podstawowym prawem jest rozwój sił wytwórczych, od którego zależy walka klas społecznych. Ludzie – pisał Marks – „wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych” [Marks, Engels, 1966: 9]. Dla Marksa rozwój tych właśnie stosunków przesądza o tym, kim jest człowiek, jest w zasadzie istotą człowieczeństwa.

Również egzystencjalizm można uznać za próbę opisanego człowieka w świecie zdominowanym przez technikę i naukę, która uniemożliwia bezkrytyczną wiarę w jakiegokolwiek prawdy. Dla egzystencjalistów człowiek jest z natury istotą osamotnioną, a jego życie nie zmierza do żadnego celu. Uświadamia on sobie własne położenie, co wzbudza w nim „trwogę”, lek przed pustką istnienia. Poczucie pustki, przeświadczenie, że jedynym bytem zdolnym do stwarzania człowieka jest sam człowiek, jest wspólne dla wszystkich egzystencjalistów. Ich poglądy różnią się natomiast rozłożeniem akcentów. Dla Karla Jaspersa człowiek nie jest wprawdzie zdolny do „komunikacji z bytem”, jednak w sytuacjach granicznych jest w stanie „do-

świadczą transcendencji”. O istnieniu Absolutu może także przekonać się poprzez odczytywanie „szyfrów”, które skrywają wewnętrzny porządek rzeczywistości [Kołakowski, 1987: 51]. Z kolei w filozofii Sartre człowiek jest przede wszystkim świadomością, która, pozostając całkowicie wolną, stwarza sama siebie. „Nie wolno – pisał Sartre – zatrzymywać człowieka w każdorazowej terażniejszości i określać go jako sumę ‘tego, co ma’, w samej bowiem naturze świadomości tkwi założenie, iż wyrzuca się ona przed siebie, w przyszłość” [Sartre, 1968: 106].

Z drugiej strony nie brak jest w filozofii XX wieku kierunków antropologicznych głoszących tezy przeciwne wobec egzystencjalizmu. Filozofią taką jest np. personalizm, który można określić mianem chrześcijańskiej antropologii. Personalisci ujmują człowieka jako byt otwarty na drugiego, a jednocześnie od możliwości tego otwarcia całkowicie uzależniony. Komunikacja z drugim człowiekiem jest dla personalizmu warunkiem rozwoju osoby, jej „wzrastania” i dążenia do „osobowej pełni”, a więc do Boga. Człowiek jest przez personalizm określany tym samym mianem, co Bóg, a więc mianem osoby. Jest to zatem filozofia zakładająca „pokrewieństwo” istoty człowieka z istotą Boga i wyprowadzająca z tego założenia szereg szczegółowych wniosków dotyczących człowieka, także o charakterze etycznym. Personalizm powstał wprawdzie jako kierunek niezależny od żadnego wyznania czy instytucji religijnej, z powodzeniem może być jednak rozwijany w zgodzie z teologią i filozofią katolicką (personalizm rozwijał m. in. Karol Wojtyła).

Kierunkiem quasi-filozoficznym, który jednakże wywarł niezwykle silny wpływ na potoczne wyobrażenie o człowieku, jest psychoanaliza. Kierunek ten wykształcił się z teorii nieświadomych instynktów, służącej początkowo celom terapeutycznym. Psychoanaliza zakłada, że w człowieku istnieją pewne siły, które popychają go do określonych działań i zachowań, na ogół destrukcyjnych. Przetrwanie człowieka jako gatunku możliwe było jedynie dzięki powstaniu mechanizmów tłumiących owe nieświadome siły lub modyfikujących ich działanie tak, aby zniweczyć ich destrukcyjny wpływ na ludzką społeczność. Mechanizmem takiej jest, według psychoanalizy-

ków, kultura, w tym także normy moralne i obyczajowe. Podporządkowując człowieka w całości nieświadomym siłom, psychoanaliza sprowadziła w istocie kulturę i moralność do pewnej ilości zakazów, którym człowiek musi się podporządkować (jedna z prac Zygmunta Freuda nosi zresztą tytuł *Kultura jako źródło cierpień*).

Rozwój biologii i paleontologii sprawił, że niektórzy filozofowie (Plessner, Gehlen, nie licząc filozofów marksistowskich), zaczęli upatrywać cech przesądających o istocie człowieczeństwa wśród biologicznego wyposażenia człowieka. Wskazywali oni na takie cechy, jak wykształcenie się mowy, wyprostowanej postawy, chwytnych dłoni, opanowanie umiejętności posługiwania się ogniem, wreszcie opanowanie zdolność tworzenia kultury jako rekompensaty upośledzenia pewnych cech fizycznych, którymi dysponują inne gatunki zwierząt. Wielu zwolenników ma obecnie socjobiologia, usiłująca wyjaśniać także kulturę oraz społeczne zachowania człowieka w kategoriach ewolucji i doboru naturalnego. Człowieka określa zatem jako istotę władającą językiem (filozofia analityczna), jako twórcę kultury, jako istotę społeczną, istotę zdolną do pracy, istotę polityczną, a nawet istotę bawiącą się (*Homo ludens* Huizinga).

Wielu współczesnych filozofów poszukuje podstaw człowieczeństwa w odkryciach ekonomii i socjologii. Zdaniem Z. Baumana, w dzisiejszych społeczeństwach zachodnich panuje konsumpcyjny model życia, który sprawia, że społeczeństwo oczekuje od jednostek przede wszystkim umiejętności bycia konsumentem [Bauman, 2000: 95]. Ów zachodni konsumpcjonizm nie polega jednak na prostym gromadzeniu dóbr materialnych, lecz na gromadzeniu przyjemnych doznań, dostarczanych przez posiadane rzeczy. „Konsumenci – pisze Bauman – są przede wszystkim zbieraczami wrażeń; kolekcjonują rzeczy jedynie wtórnie, jako pochodne doznań” [Bauman, 2000: 99]. Człowiek jest tu oceniany nie ze względu na obiektywne zasługi, mierzone według zasady absolutnej sprawiedliwości, lecz ze względu na przydatność w zaspokajaniu życzeń i pragnień innych ludzi [L. von Mises, 2000: 16].

Dla współczesnej dyskusji o człowieku istotne są także tradycyjne spory i opozycje filozoficzne. Wiele z nich nie zostało dotychczas w zadowalający sposób rozwiązanych, dlatego część filozofów (ci przynajmniej, którzy nie uznają pewnych problemów filozoficznych za nierozwiązywalne) podejmuje je wciąż na nowo. Jednym z takich problemów jest zagadnienie wolności człowieka. W filozofii można wyróżnić dwa skrajne stanowiska: determinizm i indeterminizm oraz liczne próby ich pogodzenia. Według zwolenników determinizmu (Demokryt, Kartezjusz) wszystkie zdarzenia w świecie, w tym także akty ludzkiej woli, są spowodowane przez określonego przyczyny; gdybyśmy potrafili te przyczyny poznać i ująć w całej pełni, wówczas zyskalibyśmy umiejętność przewidywania wszystkich zdarzeń, także ludzkich decyzji. Dla zwolenników determinizmu człowiek jest więc istota w pełni określona, w pełni poznawalna i w pełni przewidywalna. Z kolei przeciwnicy determinizmu podkreślają twórczy i wolnościowy aspekt ludzkiej egzystencji, zwracają uwagę na nieuchwytny dla naukowe- go i filozoficznego poznania aspekt świadomości, poczucia własnego „ja”, którego nie sposób sprowadzić do sumy materialnych elementów, z których zbudowany jest człowiek.

Dla antropologii filozoficznej nie bez znaczenia jest również spór pomiędzy materializmem a spirytualizmem. Pierwszy z tych kierunków traktuje człowieka jako byt posiadający status ontologiczny równy wszystkim przedmiotom postrzegalnym zmysłowo, i w niczym poza świat tych przedmiotów nie wykraczający. Spirytualizm przeciwnie, ujmuje człowieka jako istotę „uwięzioną” w materii, skazaną uczestnictwem w świecie materialnym i pragnącą wyrwać się spod działania praw rządzących tym światem.

Wymienić też należy spór indywidualizmu z kolektywizmem. Jedno i drugie stanowisko wychodzi z założenia, że człowiek jest istotą społeczną, tzn. nie może istnieć i rozwijać się poza społeczeństwem. Społeczeństwo jest warunkiem i podstawą intelektualnego i duchowego istnienia człowieka, podobnie jak przyroda jest podstawą jest materialnego egzystencji. Różnica pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem tkwi w wartości

przypisywanej społeczności. Indywidualizm traktuje społeczność w sposób analogiczny do tego, w jaki *Stary Testament* nakazuje traktować przyrodę („czyńcie sobie ziemię poddaną”). Społeczność jest zatem „poddane” jednostce, której powinno służyć i która ma obowiązek troszczyć się o nie tylko w takim stopniu, w jakim sama czerpie zeń korzyści. Kolektywizm natomiast uznaje człowieka w całości za wytwór społeczeństwa, z czego wysnuwa wniosek, otrzymując wszystko od społeczeństwa, człowiek powinien oddać w zamian całość siebie.

W powyższych spostrzeżeniach wychodziłem z założenia, że filozofia usiłuje określić człowieka przede wszystkim poprzez jego odniesienie do rzeczywistości zewnętrznej, a więc przyrody (materii) lub transcendencji (Boga, ducha, świata idei, historii itd.). Ten punkt widzenia opiera się na założeniu, że człowiek posiada pewną istotę czy też naturę, którą można zrozumieć poprzez odróżnienie jej od tego, co do owej istoty nie należy. Zakłada się tutaj także, że owa istota jest niezmienna i że jej odkrycie pozwoliłoby sformułować nie tylko definicję człowieka, lecz także definicję człowieczeństwa, czyli pewnego ideału człowieka. Tymczasem założenie to nie jest bynajmniej oczywiste, a w historii filozofii pytanie, kim jest człowiek, nie jest bynajmniej równoznaczne z pytaniem, kim powinien być człowiek. Pytania te wyrażają dwie przeciwstawne tendencje. Według pierwszej, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kim człowiek jest tu i teraz, jest dla filozofii nieistotne, wystarczy bowiem odpowiedzieć, kim powinien być człowiek, a następnie ów ideał po prostu zrealizować. Drugi nurt opierał się na przeświadczeniu, że z wiedzy o tym, kim człowiek rzeczywiście jest, można wyciągnąć wnioski dotyczące zasad postępowania (etyka) i wychowania. Powyżej wspominałem i kantowskim rozróżnieniu pomiędzy antropologią fizjologiczną a pragmatyczną, która można uznać za próbę znalezienia rozwiązania pośredniego.

Filozofia od dawna nie jest już jedyną dziedziną zdolną rozstrzygać tego rodzaju kwestie oraz dostarczać odpowiedzi na pytanie o człowieka. Także współczesna psychologia, socjologia, historia, zwłaszcza zaś niektóre dziedziny biologii (genetyka, neurobiologia) usiłują na podstawie własnych

odkryć i przy użyciu swej własnej aparatury pojęciowej budować uogólniającą konkluzję o „istocie” człowieka. Oczywiście dyscyplinom tym nie można odmówić prawa do formułowania teorii dotyczących problemów, które stosunkowo niedawno zarezerwowane były wyłącznie dla filozofii. Ów stan rzeczy sprawia jednak, że filozofia człowieka staje przed poważnym wyzwaniem. Współczesna antropologia filozoficzna nie może patrzeć na człowieka jako na twór odizolowany od świata, jednak konieczność uwzględnienia jego rozlicznych relacji ze światem wymaga od niej odniesienia się do wyników nauk szczegółowych, przede wszystkim przyrodniczych. Świat zewnętrzny, a w coraz większym stopniu także wewnętrzny świat człowieka jest bowiem opisywany i wyjaśniany przez te właśnie nauki. Antropologia nie może wprawdzie ograniczać się do uogólniania wyników nauk szczegółowych, powinna jednak dysponować językiem pozwalającym „tłumaczyć” teorie nauk przyrodniczych na wysoce abstrakcyjny język filozofii. Wydaje się, że potrzeba wypracowania takiego języka jest wciąż jeszcze nie doceniana, a filozofowie poprzestają zwykle na „sprawdzeniu” nauk przyrodniczych pod kątem ich zgodności z określonymi założeniami i twierdzeniami filozoficznymi.

- [1] Bauman, Z. 2000. *Globalizacja*, Warszawa.
- [2] Gilson, E. 1960. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza*, Warszawa.
- [3] Huizinga, J. 195. *Jesień średniowiecza*, Warszawa.
- [4] Kant, I. 1907. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin, t. VII.
- [5] Kant, I. 1923. *Logik. Einleitung III. Begriff von der Philosophie überhaupt*, Berlin t. IX.
- [6] Kołakowski, L. 1987. *Jaspers: wiara filozoficzna wobec objawienia*, „Alatheia”, nr 1.
- [7] L. von Mises. 2000. *Moralność antykapitalistyczna*, Kraków 2000.
- [8] Marks, K., Engels, F. 1966. *Dzieła*, Warszawa t. XIII.
- [9] Sartre, J. P. 1968. *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytyczno – literackich*, Warszawa.

František Mihina

O genezie racjonalności

Parafrazując myśl jednego z najbardziej wpływowych współczesnych filozofów polityki należy stwierdzić, że godność ludzka potrzebuje nowych gwarancji. Te stare najwyraźniej nie dorastają do poziomu naszych dzisiejszych potrzeb – są naprawdę stare. „Nie możemy już sobie pozwolić na to, aby wziąć z przeszłości to, co było w niej dobre i po prostu uznać to za swą schedę, zaś to, co było w niej złe, najzwyczajniej w świecie odrzucić i uznać to za zbędne obciążenie, które czas stopniowo przykryje kurzem zapomnienia. Podziemny nurt dziejów Zachodu wypłynął w końcu na powierzchnię i stał się godnym naszej tradycji. W tej rzeczywistości żyjemy. Dlatego daremne są wszystkie próby ucieczki od dnia dzisiejszego w nostalgię za niezamkniętą jeszcze przeszłością lub w niepamiętanie, że czeka na nas jakaś przyszłość [Arendtová, 1996: 11].

Niepoddawanie się złudzeniom odnośnie do naszych obecnych możliwości oznacza między innymi ponowne zastanowienie się nad nami samymi i nad stosunkiem do naszej rozumności, która niekiedy nas urzeka, zaś innym razem zawodzi. Oznacza to również potrzebę powrotu tam, gdzie kładziono jej podwaliny, gdzie tworzono warunki dla jej przekształceń, gdzie stopniowo przybierała swą obecną postać.

* * *

Naprawdę wszystkie najważniejsze tajemnice naszej epoki wraz z jej walorami i ograniczeniami zawarte są w dziele Kanta. Kiedy więc Kant w swych sławnych rozważaniach postawił zasadnicze pytanie „Kim jest człowiek?“, zaproponował na nie odpowiedź uniwersalną i otwartą. Nie poszukiwał odpowiedzi w duchu tradycji substancjalnej – nie wierzył, że można ją znaleźć; możliwości jej znalezienia wiązał z rozważaniami o tym, co możemy wiedzieć, co powinniśmy robić, czemu możemy zaufać. Właśnie po Kancie rozum, który wcześniej był rozumem głównie obserwującym, stał się przede wszystkim rozumem konstruującym. Początkowo Kant pojmował człowieka jako obdarzoną rozumem istotę przyrodniczą, która w toku dziejów cywilizuje się i tworzy kulturę, jednakże strona moralna tej istoty pozostaje ideałem, ku któremu winna dążyć. Rozum jest w opinii Kanta tym, co jest wspólne wszystkim ludziom. Postępować zgodnie z rozumem oznacza postępować samodzielnie, a równocześnie zgodnie z rozumem innych. Normy postępowania mogą być powszechnie obowiązujące tylko wtedy, gdy dadzą się rozumowo uzasadnić. Imperatywem postępowania człowieka jako części królestwa wolności jest postępowanie w zgodzie z rozumem i nie jest rzeczą rozsądną rezygnowanie z tej możliwości. Podkreślał przy tym wszakże, że umysł nie może wykraczać poza doświadczenie, gdyż zdolność poznawcza staje się skutkiem tego rozumem teoretycznym, który tworzy jedynie chimery. Według interpretacji tej myśli Kanta przez Hegla oznacza to, że „należy wyrzec się myślenia spekulatywnego” [Hegel, 1985: 30]. Jego możliwym zamiennikiem, ale to już w intencjach myśli postnietzscheańskiej, mógłby być racjonalizm witalny, w którym rozum jest przede wszystkim narzędziem, sługą, pomocnikiem życia. Tak myślał Nietzsche, Bergson, pragmatyści i wielu innych. Zaś Ortega y Gasset jedynie złośliwie podsumowuje ten trend rozważań: racjonalizm w jego ocenie „porzuca prawdę i opuszcza życie” [Ortega Y Gasset, 1969: 26]; podążając śladami Sokratesa, to, co spontaniczne, zastępuje tym, co racjonalne. Racjonalizm ten antyczny, substancjalny, kontemplacyjny czy postrzegający wychodzi z nazbyt optymistycznej przesłanki, z „samowolnego domniemania charakterystycznego dla racjonalizmu... że rzeczy, realne czy

idealne, zachowują się tak samo jak nasze myśli. Takie jest wielkie nieporozumienie i wielka 'ciężkomyślność' każdego racjonalizmu" [Ortega Y Gasset, 1969: 117].

K. R. Popper – dzisiaj już także klasyk – był przekonany, że naszą cywilizację można opisać jako zmierzanie ku człowieczeństwu i ku rozumności za pośrednictwem zastosowania metody krytycznej i racjonalnej. Natomiast W. Windelband sądził, że, jeśli chodzi o historię, jaką dotychczas znamy, „mało kiedy wątpiliśmy w intelektualny postęp ludzkości”, że swobodne myślenie to to, które „natchnione wyłącznie duchem prawdy i jasną świadomością przestrzega prawa logiki”. Prawo to można zaś odkryć jedynie w drodze racjonalnych rozważań. Człowiek bardzo szybko zrozumiał, że wymogi procesu selekcji, jaki często ma postać zwykłego przeżycia i który w określonych okolicznościach można pojmować jako historię ludzkości, należy pod naciskiem egzystencji wypełnić przede wszystkim ukierunkowaną praktycznie rozumnością i dopiero na niej zbudowaną moralnością.

Moralność nie zawsze bywa przydatna w życiowych bojach, rozumność tak – oto jest możliwa odpowiedź na pytanie Russella, dlaczego rozwój moralny pozostaje w tyle za intelektualnym. Po prostu dlatego, jak powiada Windelband, że „moralność to ograniczenie motywacji... dlatego tam, gdzie człowiek moralny i niemoralny stają do walki, człowiek niemoralny – ceteris paribus – ma większą szansę na zwycięstwo”. Z racjonalnością, jak świadczy historia, w pewnym sensie jest dokładnie na odwrót: jej stosowanie – w aspekcie pragmatycznym – ma postać zwiększenia szansy na sukces w życiowych bojach.

Trywialna, a zarazem triumfalna odpowiedź, pomijająca inne możliwe określenia, lecz równocześnie kładąca nacisk na jak gdyby podstawowy wyróżnik gatunkowy mówi o człowieku jako o *animal rationale*. Rozumność stała się naszą cechą gatunkową, która towarzyszy nam na przestrzeni dziejów, która wiąże się z naszymi jednostkowymi i kolektywnymi zwycięstwami i porażkami. Nauka i poznanie naukowe uważane za reprezentatywny wyraz tradycji nowoczesnej racjonalności stały się stały się naj-

młodsza religią (H. Marcuse). Jednakże, jeśli spojrzymy wstecz, jest to zwieńczenie długotrwałych historycznych prób, na początku których stał, jak się zdaje, wczesnoantyczny Anaksagoras. Właśnie jego, zdaniem Hegla „wielbią jako filozofa, który jako pierwszy wyraził pogląd, że *nus*, myśl jest zasadą świata, że podstawę świata należy określić jako myśl” [Hegel, 1985: 57], dzięki czemu położył podwaliny pod intelektualne pojmowanie świata.

Jak powiada Gadamer, dzięki rozumowi staliśmy się obywatelami dwóch światów. Z jednej strony świata doświadczenia empirycznego, przemijających zdarzeń, różnorodności i przypadkowości, który należy do naszej codzienności, z drugiej natomiast świata uporządkowania, ładu, hierarchii, konieczności, logosu, idei i praw. I nie tylko w tym sensie. „Powstanie filozofii można interpretować jako reakcję na rozpad społeczeństwa zamkniętego i jej wiary w magię. Była to próba zastąpienia utraconej wiary magicznej wiarą racjonalną; chodzi o modyfikację tradycji przekazywania teorii czy mitu poprzez ustanowienie nowej tradycji, która atakuje teorie i mity oraz wypowiada się o nich krytycznie” [Popper, 1995: 188]. Życie ludzkie początkowo toczyło się w cieniu opowieści o bogach i bohaterach, a więc na gruncie mitu, dopiero wraz z jego przewyciężeniem, przy czym zrazu jeszcze w jego ramach, zaczyna przeważać myślenie krytyczne czyli racjonalne.

Najwcześniej dlatego, że to właśnie myślenie krytyczne i racjonalne jest łączone z możliwością „Jednoznacznego decydowania, które ma wielką siłę duchową” [Weiszäcker, 1991: 57]. Wszystko to jednak nie byłoby możliwe, gdybyśmy nie dysponowali jako cechą gatunkową zdolnością, dzięki której człowiek przewycięża sam siebie, przekracza horyzont własnej ograniczoności i staje się podmiotem. Twierdzenie „człowiek myśli” [Spinoza, 1977: 110] ma u Spinozy, jednego z długiej listy spadkobierców tradycji antycznej, charakter aksjomatu. A myślimy w sposób korespondujący, ponieważ „prawdziwa idea musi być zgodna z tym, czego jest idea” [Spinoza, 1977: 58], co dla Spinozy także jest pewnikiem i co się wiąże z tym, że

„uporządkowanie i wzajemna zależność są tożsame z uporządkowaniem i wzajemną zależnością rzeczy” [Spinoza, 1977: 115].

Stwierdzenie Gadamera: „żyjemy w dwóch światach” ma następujące uzasadnienie epistemiczne: żyjemy w nich, ponieważ jesteśmy tacy, jacy jesteśmy – poprzez myślenie powstaje świat naszej myśli, ten pierwotny jednak nie ulega zniszczeniu, myśl go tylko obnaża, nadaje mu kształt. Możliwa dyskwalifikacja tego pierwotnego ukrywającego się świata ma tło nie realistyczne, lecz agnostyczne, a zatem epistemiczne. Starożytni Grecy odkryli i zrozumieli znaczenie nazywania, co, parafrazując, o wiele później wyraził Linneusz: *nomina si nescis, perit et cognitio rerum* – jeśli nie poznasz nazwy, ginie również poznanie rzeczy. Tyle tylko, że nie wyglądało to tak prosto – identyfikująca tendencja racjonalizmu, jaka się z myśli Greków wyłania, oznacza również między innymi oddalanie się od pozytywnych informacji z ich czasów. Racjonalizm zawsze przekracza tradycyjne, oficjalne w danym czasie granice. Dla Hegła, podobnie jak dla starożytnych Greków, prawda była słowem wywyższonym i jeszcze bardziej wywyższoną rzeczą – jako taka odnosi się do myślenia niecodziennego, przekraczającego *common sense*.

W opinii Platona filozofia łączy nas z bogami, ponieważ jest nie tyle wiedzą, ile raczej jej pragnieniem, zabieganiem o sofię, stanem ducha i duszy, który można scharakteryzować jako mądrość. Tyle tylko, że, jak stwierdza Whitehead, właśnie to jest problem. „Grzechem głównym filozofów jest to, że będąc tylko ludźmi, usiłują patrzeć na wszechświat ze stanowiska bogów. W ten sposób udaje się adekwatną jasność podstawowych idei. Naszym miernikiem jasności nigdy nie może być nic więcej ponad pragmatyczną dostateczność przy niepoprawnie określonych granicach; jasność oznacza zawsze: dość jasne” [Whitehead, 1970: 50].

Paradoksalnie, nieokreśloność i niedostateczność naszego poznania umożliwia jednak istnienie historycznie odmiennych i nieprzystawalnych objaśnień świata, wzajemna krytyczność nie prowadzi do ich eliminacji. Ewolucja starogreckiego myślenia, gdy patrzymy na nie jako na całość, „zmierzała wszakże w kierunku syntezy z jednej strony tego, co nierucho-

me, tożsame i abstrakcyjne, z drugiej zaś tego, co nietożsame, zmienne i konkretne; przygotowywała jednak również oddzielenie tych biegunowości; Platon przeciwstawiał abstrakcyjne idee bez konkretności zmysłowej iluzorycznemu konkretnemu istnieniu” [Kuznecov, 1974: 105]. Życie zmysłów jest w opinii Platona oddzielone od życia rozumu; między nimi, między tymi ontologicznie i epistemicznie całkiem odmiennymi światami stopniowo ukształtowała się nieprzebyta przepaść.

To właśnie Platon był tym, który antycypował późniejszą schizmę empiryzmu i racjonalizmu. W Dialogu „Sofista” mówi, że „za pośrednictwem zmysłów mamy łączność ze zdarzeniami, za pośrednictwem myślenia z rzeczywistym bytem” [Platon, 1990: 248 A]. W zestawieniu logosu z erosem dawał pierwszeństwo logosowi. Interesowała go nie tyle struktura, ile raczej pojęcie bytu, nie podkreślał jego samego trwania, „postrzegał jego sens myślowy, jego strukturę systematyczno-teleologiczną, gdyż to dzięki temu nabiera swego głębszego sensu i nowego znaczenia również samo myślenie, które w filozofii greckiej po Parmenidesie występuje jako pojęcie zamienne w stosunku do bytu; dopiero tam, gdzie byt nabiera wyraźnie określonego sensu *problemu*, myślenie nabiera ostro określonego sensu i wartości *zasady*. Teraz już myślenie nie wybiega na boki od bytu, nie jest zwykłą refleksją ‘o’ nim, lecz jest jego własną formą, która określa wewnętrzną formę bytu” [Cassirer, 1996: 16].

Parmenides, poprzednik Platona sądził, występując przeciw Heraklitowi, że tego, co ciągle płynie, co się zmienia, co jest nietrwałe, nie możemy naprawdę poznać, możemy tylko mieć o tym zawodne i nieokreślone mniemanie. Czysto rozumowe poznanie może mieć za swój przedmiot tylko to, co jest trwałe, tylko świat, który się nie zmienia – tylko to poznanie może taki świat odkryć i wiedzieć o jego istnieniu. Jeśli na Platona coś z Parmenidesa naprawdę oddziało, to była to jego nauka o niezmiennym, rzeczywistym, trwałym i doskonałym świecie. Który jest zewnętrzny względem tego naszego zmiennego i niedoskonałego świata, którym Platon w pewnym sensie pogardzał, w głębi duszy jednak przejawiał zainteresowanie nim. Chciał wiedzieć, w jakim możliwym stosunku mogłyby pozostawać

stawać oba światy. Był przekonany, że z użyciem czysto racjonalnych procedur można odkryć ukryty, ale jednak rzeczywisty charakter rzeczy, ich podstawę, esencję – w realniejszych rzeczach czyli w Formach, Ideach, jakichś praojcach poprzedzających zmienne przedmioty z rzeczywistości empirycznej.

A po Platonie to podejście już trwa – myślenie, rozum ulegają substancjalizacji, obiektywizacji w bycie, w uniwersum, w jego najwyższych, czyli dla zmysłów niedostępnych i przez zmysły niepostrzegalnych, postaciach. „Ostateczne formy Platona, które są dla niego podstawą wszelkiej rzeczywistości można pojmować jako odwołanie się do metafizycznej konieczności, która jest przeciwieństwem historycznej przypadkowości” [Whitehead, 1970: 54]. I właśnie o to szło Platonowi – jednym z ideałów rozumu było przewyżczenie przypadkowości, niestałości i ustabilizowanie formy, idei, prawzór, który ontologizuje się w specyficznym państwie. Właśnie tak moglibyśmy sformułować maksymę racjonalizmu i intelektualizmu greckiego.

Gdy chodzi o Platona, można do takich samych ustaleń dojść i z innej strony. „Esencjalizm metodologiczny ma swe podstawy w argumentacie historycystycznym, który również i Platona doprowadził do esencjalizmu metafizycznego w postaci zainspirowanego przez Heraklita argumentu, że zmieniające się rzeczy opierają się opisywaniu racjonalnemu. Nauka czy poznanie ma do czynienia z czymś, co się nie zmienia, co pozostaje tożsame samo ze sobą – chodzi o podstawę, esencję. Historia czyli opis zmian i podstawa, czyli coś, co w procesie tych zmian się nie zmienia, występują tu jako pojęcia współzależne... Dopóki podstawa rzeczy jako będąca niezmienną i pozostająca taką samą mimo zmienności samej rzeczy jest podstawą tej rzeczy (lub ideą czy formą albo charakterem czy substancją), to zmiany, które w rzeczy zachodzą, odkrywają nowe strony czy aspekty lub możliwości tej rzeczy, a więc i jej podstawy. Podstawę można więc wyjaśniać jako zbiór lub źródło możliwości osiągniętych przez daną rzecz, zaś zmiany (ruchy) jako realizację lub aktualizację ukrytych możliwości podstawy. Wynika stąd, że rzecz, czyli jej niezmienną podstawę można poznać

jedynie za pośrednictwem jej zmian... możliwe więc, że esencjalizm powstał po to, aby nam umożliwić określenie tożsamości rzeczy, które ulegają zmianie" [Popper, 1986: 33-34].

W języku greckim jest również słowo *epistémé* urobione od rdzenia oznaczającego wytrzymałość i stabilność. Fakt, że w tle wszelkiej zmienności szukamy czegoś stałego, nie jest pierwotną kwalifikacją ontologiczną; jest raczej wynikiem spełnienia wymagań racjonalności, wiąże się z wejściem, włączeniem się rozumu do sfery, którą sam rozum przekracza. Co zaś jest naprawdę ważne, przynajmniej w odniesieniu do znacznie późniejszej transformacji myślenia substancjalnego w funkcjonalne, to jest to fakt, że „filozofia grecka w czasach Pitagorasa i pitagorejczyków odkryła nowy język, język liczb; odkrycie to oznaczało moment, kiedy to narodziło się nasze nowoczesne pojmowanie nauki” [Cassirer, 1977: 339]. Narodziło się, jednak się w pełni nie rozwinęło – nie nadszedł jeszcze ten właściwy czas, była już wprawdzie idea, lecz na swe rozwinięcie czekała następne dwa tysiąclecia.

Racjonalizacja antycznej myśli greckiej ma swą historię. Zawiera jednak pewne elementy ówczesnej religii greckiej. Bogowie greccy byli początkowo wyidealizowanymi praojcami plemiennymi (K. Popper), byli bohaterami, którzy uosobiali cnoty i doskonałość plemion. Stopniowo jednak wielu bogów – na przykład u Platona, którego rodzina wręcz wywodziła swą genealogię od boga Posejdona – zastąpiła powszechna teoria Idei lub Form, która wymagała, aby prawzorem, esencją, podstawą każdego rodzaju czy gatunku rzeczy była tylko jedna forma. W „Państwie” (księga X, 597 c) Platon mówi: „Bóg... tedy w pierwszym świecie nie stworzył więcej niż tylko jedną ławę, w każdym przypadku uczynił tak jeno oną jedną ławę, to, co rzeczywiście jest ławą, lecz dwie takie same albo więcej takich samych ław ani nie było, ani nie będzie przez boga stworzonych” [Platon, 1990: 328]. W świecie idei, form, prawzorów działa *principium universalis*, w świecie empirycznym naszej rzeczywistości *principium individuationis*. Styl dorycki jest tylko jeden, budynków, jakie w nim wzniesiono, może być nieskończenie wiele.

Ani ta dawna, antyczna filozofia, ani ta nowa, współczesna nie odkryła rozumu. „Rozumu się nie tworzy, jednak nieskończona różnorodność przyrodniczo niezbędnych procesów już go zawiera: rzecz tylko w tym, byśmy go poznali i byśmy go świadomie zmienili w określającą przyczynę. Nawet mit i spostrzeżenia przedfilozoficzne nie były konstrukcjami nierozumnymi. Filozofia wszakże dowiodła, a w tradycji europejskiej zdołała już od samego początku, że specyficzna refleksyjna właściwość rozumu może być narzędziem budowania zupełnie nowego obrazu rzeczywistości. Pitagorejczycy odkryli filozofię matematyczną, eleaci jako pierwsi ustanowili ideał filozofii logicznej. Sokrates nie próbował stworzyć definicji człowieka, określił jednak podstawę cech, jakie się z nim wiążą – człowiek jest bytem, który poszukuje siebie, który „potrafi dać racjonalną odpowiedź na racjonalne pytanie” [Cassirer, 1977: 51]. Był jednak aż nazbyt radykalny; był pierwszym, „kto sobie uświadomił, że rozum stanowi nowy wszechświat, doskonalszy i lepszy od tego, jaki spontanicznie znajdujemy wokół siebie... czyste pojęcia, *logoi* stanowią świat niezmiennych, doskonałych i dokładnych bytów... czyste pojęcia są zatem jaśniejsze, bardziej jednoznaczne i trwalsze niż rzeczy z naszego życiowego środowiska i zachowują się zgodnie z precyzyjnymi i niezmiennymi prawami” [Ortega Y Gasset, 1969: 42]; od zwykłego *doxu* można było przejść do *epistémé*. Sokratesowi i Platonowi naprawdę udało się to, do czego dążyli: wytłumić życie spontaniczne i stopniowo zastąpić je czystym rozumem. „Sokratyzm rodzi podwójne życie, w którym to, czym nie jesteśmy – czysty rozum zastępuje to, czym jesteśmy naprawdę – spontaniczność. Taki jest sens Sokratesowej ironii” [Ortega Y Gasset, 1969: 43].

Bez rozumu nie zostałyby odkryty nawet początkowy punkt spekulacji filozoficznej, którym w ocenie Casirera jest pojęcie bytu. „W chwili, gdy pojęcie to konstytuuje się jako takie, gdy wbrew wielokształtności i różnorodności istnienia budzi się świadomość jedności bytu, tylko wtedy rodzi się ukierunkowane filozoficznie rozważanie o świecie” [Cassirer, 1996: 15].

Tak więc charakterystyczną cechą antycznego pojmowania człowieka było „ukierunkowanie na ogólność również u *species specialissima*, podczas gdy to, co jednostkowe i historycznie przypadkowe, pozostaje poza obrębem zainteresowania” [Beling, 1992: 56]. Dlaczego pierwszym, co przewyciężają rozum i rozumność jest wielokształtność i różnorodność? Dlaczego dążą do początku, dowodu, zasady, idei czy logosu wszystkiego, co otacza człowieka, co tworzy ramy jego bytu jednostkowego i grupowego? Dlaczego człowiekowi nie wystarcza przestrzeń ludzi i rzeczy jego życia, toteż przekracza ją swą myślą? Dlaczego oprócz poszczególnych rzeczy szuka też ich zbiorów, substancji, pramaterii, czegoś nieograniczonego?

Na to pytanie odpowiedzieć nie umiem. Człowiek jest bytem, który żyje w tym, co tajemnicze, mistyczne, nieznanne i zaświatowe, jest także bytem, który tego, co tajemnicze i mistyczne nigdy nie spotrafi i nie będzie mógł zupełnie odrzucić. Od jednej tajemnicy dochodzimy do drugiej. Rozum każe nam otwierać trzynastą komnatę zawsze i wszędzie, gdy na nią w swym życiu natrafiamy – za nią wszakże są następne i następne. Taką pokusą było jabłko z drzewa poznania dobrego i złego, w wielu mądrych dziełach naszych przodków powiedziane jest: za wejście do trzynastej komnaty grozi kara. W sensie epistemicznym taką karą jest niedokończoność, czasowa rozciągłość i jedynie przybliżona dokładność poznania ludzkiego.

Również Wittgenstein poznał takie pytania, które naprawdę go dręczyły. Jego dychotomia możliwych odpowiedzi to takie, które pomagają nam zrozumieć rzeczy, lecz nie pomagają żyć, nie ułatwiają życia ludzkiego oraz tych, do których nigdy nie sięgniemy myślą, ponieważ w poszukiwaniu tych odpowiedzi nie mamy się na czym oprzeć.

Milczenie jest darem, który nie jest dany każdemu. Przecież już w tradycji antycznej znamy umiejętność milczenia jako synonim filozofa. Przez poprawne milczenie możemy zbliżyć się do głębszej wiedzy, jeśli nawet nie zdołamy przekazać jej innym, gdyż uniemożliwi nam to ograniczoność mowy. Milczenie umożliwia nam przecucie niepojętej złożoności porządku kosmicznego, którego pochodzenie nie jest nam znane; we

wspaniałości religijności kosmicznej otwieramy głębię swej duszy na Nieznane – przeczuwał je H. Spencer, M. Scheler, Teilhard de Chardin i wielu innych. Chyba tylko milczeniem możemy wypełnić swe wnętrze – może chwilowo, może i na zawsze. W jego kontemplacji napinającej ducha nie można jednak wytrzymać stale – nasza rozumność nakazuje nam wyjść poza siebie, dotknąć rzeczy. Zdaniem Galileusza, milczenie jest domeną zdesperowanych i przekonanych, tyle tylko, że „domeną zdesperowanych milczenie było już przedtem, domeną przekonanych stało się dopiero teraz” [Kuznecov, 1974: 145]. Może właśnie tym jest przypadek Pascala – racjonalizm zawiera w sobie tragiczne napięcie, ma postać uświadamiania sobie ograniczoności poznania i nieograniczoności jego przedmiotu, ograniczoności bytu ludzkiego i nieskończoności świata, siły rozumu i słabości, bezbronności człowieka.

Za apoteozę aktywnego racjonalizmu możemy uważać Renesans. „Renesans był rewolucją przeciw statycznemu królestwu powszechników, apologią indywidualizującej funkcji rozumu” [Kuznecov, 1974: 111]. Racjonalizm przedkarterzyjański nie był utożsamiany z kryterium jasności, stosował raczej kryterium zrozumiałości. Jasność u Kartezjusza jest stanem myśli – to ona decyduje, jakie rzeczy są. Zrozumiałość jest kwestią spojrzenia – obserwujemy ją w sztuce renesansowej. Zaletą Renesansu była intuicja – przekonanie o tym, że rozum nie może już funkcjonować jak pająk, który może z siebie wyprząść nieskończenie długą nić. Jednakże stanowisko nowoczesnego empiryzmu dopiero ledwie się rodziło. Na przykład racjonalizm Galileusza był „paradoksalny... wynikał z nieprzerwanego konfliktu i złożonego nieliniowego oddziaływania wzajemnego pojęć spekulacji i empirii... jego *Dialog* był głęboko paradoksalną propozycją obrazu świata, który przeczył oczywistości, zdrowemu rozsądkowi i wszystkim pozostałym określeniom tradycji” [Kuznecov, 1974: 143-144]. Paradoksalność nowego pojmowania świata „wywoływała nowe wyobrażenia o charakterze rozumu, nowy styl myślenia racjonalistycznego, które się jeszcze nie opierało na eksperymencie, ale samo w swym charakterze było już eksperymentalne” [Kuznecov, 1974: 144-145]. To właśnie dzięki

przedsięwzięciom renesansowym reformujący się „racjonalizm otrzymał wyraźnie empiryczny rys i stał się dynamiczny” [Kuznecov, 1974: 223].

To, czego nam dostarcza nauka – ta dawna i ta współczesna – to zaledwie kamienie fundamentowe gmachu świątyni, który powstaje w naszej myśli. Stajemy w zdumieniu nad rzeczywistością, której nie potrafimy postrzec zmysłami, a którą wszakże intuicyjnie czujemy w najgłębszych meandrach naszej myśli – i wiemy przy tym, że już się nie zdołamy zbliżyć tak, jak do zbyt wysokiej i niedostępnej góry, na którą postanowiliśmy się wspiąć, jednak jej szczyt ciągle nam ucieka. Nie poddajemy się wszakże, ponieważ czujemy, że raz kiedyś to się nam uda. W tym sensie aforyzm P. Valéry’ego jest prawdziwy niemal dosłownie: „Duch ludzki jest głupi, bo szuka, jest wielki, bo znajduje” [Kuznecov, 1974: 225]. Porzuca, burzy, niszczy – tradycję, przestarzałe poglądy – szuka, tworzy, znajduje – nowe pojęcia, nowe wyobrażenia, buduje nowe tradycje. I dynamiczny racjonalizm epoki nowożytnej jest jedną z nich. Oznaczał przewyżczenie perypatetycznego wszechświata i jego wyobrażenia o niewątpliwym środku, granicach i naturalnych miejscach ciał; wprowadził wszechświat w ruch. I umożliwił człowiekowi aktywnie w nim działać.

Filozofia odrzuca milczenie, przeciwnie – mówi, mówi też nauka i ludzkie poznanie, czy to na poziomie common sense, czy też na poziomie form myślenia krytycznego. Wszystko to mówi w nas i za nas: jesteśmy specyficznymi istotami, które pytają, ponieważ potrzebują odpowiedzi. Dlaczego? Najpewniej dlatego, że właśnie ten sposób istnienia naszej myśli tworzy, jak by to powiedział Jung, jej intencjonalność archetypiczną. Jest tylko jeden świat i istnieje tylko jedna ludzkość. Wysłuchanie Heraklita w dawnych czasach oznaczało danie rozumowi możliwości przemówienia, ponieważ „ci, co mówią rozumnie, muszą się opierać na tym, co jest wspólne wszystkim”, a wspólny wszystkiemu jest logos. Ponieważ „charakter rzeczy chętnie się ukrywa”, do jego odkrycia potrzebny jest rozum, który jest wspólny wszystkiemu i wszystkim, tak więc to właśnie on może być narzędziem uniwersalnego zrozumienia ukrytego charakteru rzeczy. Wysłuchanie go dziś oznacza w zasadzie to samo – tyle tylko, że już nie jeste-

śmy w takiej samej sytuacji, nauka i poznanie poszły naprzód. Argumentacja racjonalistyczna, którą stosował Heraklit, nie uległa zaprzepaszczeniu, sposób interpretacji rzeczywistości, jaki zakładała, nie jest jedyny. Istnieją też inne. I dziś przeczuwamy to silniej niż kiedykolwiek.

Marek Aureliusz sądził, iż jeśli przypuścimy, że życie ludzkie, a możemy tu dodać, że nie tylko ono, lecz także i uniwersum, ma jakiś sens, to naszym obowiązkiem, zadaniem i nieustannym wysiłkiem powinno być jego poznanie za pomocą wnioskowania krytycznego, które prowadzi do rozróżniania między bytem i niebytem, prawdą i kłamstwem, dobrem i złem, rzeczywistością i iluzją. Sztuka wnioskowania, która u Marka Aureliusza jest również rozumnością, jest pod względem funkcjonalnym niezmienna, nawet jeśli proporcje jej zastosowania mogą ulegać zmianie. Tylko w niej zależymy wyłącznie od siebie samych. Tak to działało szczególnie w czasach Marka Aureliusza, później jednak stopniowo już przestawało działać niemal natychmiast po nim. Już św. Augustyn, który żył na przełomie dwóch epok – starożytnej i średniowiecznej – był przekonany, że starożytna filozofia grecka skażona była kacerstwem: za najwyższą zdolność człowieka uważała siłę rozumu, która wszakże bez bożej pomocy nie może być użyta. Rozum nie wskazuje „drogi do jasności, prawdy i mądrości, ponieważ znaczenie jego samego jest ukryte, a jego źródło osłonięte tajemnicą” [Cassirer, 1977: 57]. Nawet św. Tomasz z Akwinu stanowiska św. Augustyna w tym względzie zasadniczo nie przewyciężył.

Epoka nowożytna przyniosła wszakże całkiem nowe inicjatywy – świat zaczęła pojmować bardziej analitycznie, dzielić go, wpisywać w struktury, klasyfikować i atomizować, abyśmy go następnie ponownie mogli zjednoczyć w zupełnie innej optyce. Sytuacja człowieka renesansowego i nowożytnego od sytuacji człowieka średniowiecznego różni się całkowicie, a zwłaszcza pod względem typologicznym.

Zmiana optyki stopniowo przyjmuje postać różnicy między substancjalnym i funkcjonalnym pojmowaniem racjonalności, polega na odmiennym pojmowaniu jej możliwości. Pierwsze było bardziej estetyczne, drugie praktyczne. Zaletą drugiego jest jego skłonność do aktywności – na świat

nie tylko patrzymy, ale w nim żyjemy i chcemy żyć coraz lepiej, nawet jeśli dotąd nie mamy zadowalających kryteriów, co to oznacza. Pierwotna motywacja, aby zrozumieć świat, nie była praktyczna, raczej romantyczna i „arystokratyczna”. Stanowiła wyzwanie, które towarzyszy nam do dziś. Początkowo w ogóle nie chodziło o to, abyśmy zmieniali świat, o wiele bardziej i przede wszystkim chcieliśmy go zrozumieć, pojąć go, aby można było pojąć samego człowieka, jego miejsce w uniwersum. Tyle tylko, że to właśnie tu ukrywa się naprawdę podstawowy aspekt dotyczący pochodzenia człowieka – wydaje się, że nigdy nie będziemy wiedzieć naprawdę wszystkiego. Sprężyna zegara metafizycznego jest i będzie jak najmocniej nakręcona. Lęk przed metafizyką, tak przecież rozwiniętą u starożytnych Greków stał się nieuleczalną chorobą dzisiejszego czy też współczesnego filozofowania empirycznego. Był wszak skutkiem i reakcją na dawniejsze filozofowanie w obłokach, mędrkowanie, spekulatywizm i intelektualizm oderwany od realnej przeżywanej rzeczywistości. Gdybyśmy wszystko, ale tak naprawdę wszystko wiedzieli, historia intelektualna dobiegłaby końca, stalibyśmy się jedynie uczestnikami świata bez zagadek, który nie byłby już inspirujący, ponieważ stałby się kryształowo przezroczysty. I tak zamknęłaby się Księga Rodzaju.

Nic podobnego nam jednak nie grozi. Jesteśmy skazani na dalsze życie w tym niezwykłym świecie pełnym zagadek. Nie grozi nam, jak powiada Čapek, zrozumienie wszystkiego, żeby nas od tego rozboleło serce. Nasza rozumność, jak zresztą wszystko, z czym się spotykamy, ma swoją historię. Stopniowo przybrała postać imperatywu metodycznego, aby wszystko argumentować i udowadniać. Rozumiemy tylko to, co potrafimy przetworzyć na przesłanki, które respektują możliwości naszego aktualnego pojmowania i odpowiadają im. Zasada dowodu dostatecznego towarzyszy nam jako metodologiczny punkt wyjścia do rozumienia nawet wtedy, gdy jego zastosowanie nie musi prowadzić do jednoznacznych wyników.

Tak więc myślenie substancjalne stopniowo, choć powoli, zmieniało się w funkcjonalne. To pierwsze wyrażała maksyma Kartezjusza, aby odkrywać to, co istnieje tak, że do swego istnienia nie potrzebuje żadnej innej

rzeczy. Nie jest możliwe inne tego zrozumienie niż, że chodzi o istnienie samo przez się, bezwzględnie, siłą i mocą rozumu. „Myślenie substancjalne równało się uznaniu istnienia czegoś trwałego, niezmiennego, jako podstawy czysto przypadkowych zmian i właśnie ta struktura ontologiczna była uważana za fundamentalną” [Zelený, 1988: 35]. Rozum stał się wspólnym mianownikiem podmiotu i prawdziwego substancjalnie pojmowanego przedmiotu w postaci *res cogitans*.

Instrumentalizm funkcjonalnie pojmowanej racjonalności naukowej przyśpieszający jej rozwój wewnętrzny i jej zastosowanie praktyczne służył przede wszystkim sam sobie. Stan ten nie jest jedynie epizodem w dziejach duchowych i intelektualnych. Raczej przeciwnie. Myślenie substancjalne, które pytało o podstawę rzeczy, w końcu „musiało być zastąpione myśleniem funkcjonalnym, które chce badać zachowanie się rzeczy w ich wzajemnych zależnościach, słowna opowieść o zjawiskach przyrody musiała zostać zastąpiona wyrażeniem matematycznym będącym zapisem doświadczalnie obserwowanych stosunków. W naszym stuleciu myślenie funkcjonalne wraz ze swą główną matematyczną formą wyrażania zostało nie tylko zachowane, ale ponadto dopiero teraz dojrzało do w pełni dominującej pozycji” [Zelený, 1988: 36]. Od *scientia contemplativa* – szczególnie pod wpływem tradycji odrodzeniowej i Bacona – epoka nowożytna zmieniała w *scientia activa et operativa*. H. Marcuse mówi w związku z tym o przemianie rozumu przedtechnologicznego w technologiczny. Stopniowo w ciągu wieków nastąpiło przesunięcie teoretyczne „z metafizycznego *Co jest?* na funkcjonalne *Jak?*” [Marcuse, 1991: 125].

Każdy typ racjonalności ma tendencję do ustawiania się w opozycji względem innych i manifestowania się jako jedynie prawdziwy. Jest to jedna z przyczyn pluralizmu modeli racjonalności – fenomenowi, który w historii nauki obecny jest od dawna aż do dziś. Tak się stało, że „żyjemy i umieramy racjonalnie oraz efektywnie, wiemy, że destrukcja jest taką samą ceną za postęp, jak śmierć za życie” [Marcuse, 1991: 122]. Tyle tylko, że nie jest pewne, czy wiemy to w sposób dostatecznie dowiedziony.

Racjonalność zawiera w sobie swoisty czynnik napędzający – niezadowolone z tego, co zostało osiągnięte, ciągle sama przez się wychodzi poza stan zdobytej wiedzy. Nie jest bierna ani nieruchoma, nie żywi się kontemplacją w ilościach większych niż jest to konieczne. Lubi raczej postępek kognitywny, czy to paradygmatyczny, czy też ciągły. Zawsze dąży naprzód, poza horyzonty współczesności, jeśli nawet sama potrafi swój charakter paradygmatycznie zmienić.

Obecna jeszcze u Kartezjusza racjonalność substancjalna ulega stopniowej erozji i degradacji w samym kartezjanizmie. Aktywistycznemu duchowi nowożytności, wdrożeniu oświeceniowej idei samowyzwolenia przez wiedzę, nadchodzącemu funkcjonalnemu pojmowaniu nauki substancjalizowana rozumność już nie wystarczała. Dlatego M. Weber mówi raczej i innej formie rozumności, o rozumności celowej. M. Horkheimer, T. Adorno, ale na przykład także i J. Dewey mówią o rozumie instrumentalnym, czyli o rozumie, który służy jako narzędzie do osiągnięcia celów. J. Habermas i K. O. Apel opracowali teorię dyskursu, czyli teorię działania komunikatywnego, która charakteryzuje rozumność jako zdolność do argumentowania, czyli do prowadzenia rozmowy w zgodzie z powszechnym poszanowaniem dla dowodów i argumentów, jakich się w komunikacji używa.

Celem nowego myślenia w odróżnieniu od dawnego rozumienia jest umożliwienie zmiany, bycie terapią na problemy i trudności, jakie rozwiązujemy na drodze postępu społecznego. Technicznego czy technologicznego. Zrozumienie rzeczywistości nie oznacza już przede wszystkim zawarcia jej koncepcji w zamkniętym systemie teoretycznym, ale raczej wniknięcie w nią, manipulowanie w niej, podniesienie stopnia jej wykorzystania praktycznego, abyśmy mogli zaspokoić rosnące potrzeby ludzkości w skali ogólnościwiatowej. Hume żądał, abyśmy się uporali z granicami rozumu, które, gdy je raz poznamy, zdołają nas ochronić przed zbędnymi przygodami ducha, pogonią za niedościgłym, a za to wyposażą nas w zdolność lepszej orientacji w istniejącym środowisku, zamiast się tułać po zaziemskich światach metafizycznych abstrakcji. Mit Kartezjusza, mówiąc słowa-

mi G. Ryle'a, rozpuścił się w nowej próbie zdefiniowania rozumności z akcentem na jej aktywność funkcjonalną.

Opisany stan nie powstał jednak szybko; jest on raczej przewrotem kopernikańskim, naprawdę paradygmatyczną zmianą w pojmowaniu rozumności. Pojęcie rozumności, zdaniem Cassirera, już dawno straciło wiele ze swej prostoty i jednoznaczności, w perspektywie historycznej dziś stosuje się raczej akcent na specyficzne różnice. Jeszcze w XVII wieku chodziło głównie o system; rozum, myślenie definiowane były raczej jako odzwierciedlenie najwyższego bytu i jako produkujące intuicyjnie zrozumiałe prawdy. Wiek XVIII jednak dalej „nie walczy z Kartezjuszem i Malebranche'em, Leibnizem i Spinozą... szuka nowego, żywszego, konkretniejszego pojęcia prawdy i filozofii, epoka Oświecenia nie analizuje ideału sposobu myślenia i filozoficznych nauk przeszłości, lecz formułuje go na wzór nauk przyrodniczych swoich czasów; odpowiedzi na podstawowe pytanie o metodę filozofii nie szuka w Kartezjuszowej *Discours de la Méthode*, lecz raczej w *Regulae philosophandi* Newtona... Newton nie zaczyna od formułowania sztywnych zasad, ogólnych pojęć i reguł, aby stopniowo w oparciu o wyprowadzane abstrakcyjne wnioski wytyczać sobie drogę do poznania tego, co szczegółowe i rzeczywiste; jego myślenie podąża w przeciwnym kierunku, fenomeny są tym, co jest dane, poszukiwane są zasady” [Cassirer, 1973: 7].

Jeszcze w wieku XVIII mógł sobie Newton zasadnie myśleć, że „badanie nie prowadzi od pojęć i zasad do zjawisk, lecz odwrotnie, obserwacja jest *daum*, pojęcie, prawo *quaesitum*” [Cassirer, 1973: 8-9]. Ponad sto lat później może myślałby inaczej. *Esprit systématique* XVII wieku schodzi w cień, co najwyżej jako aprioryczna przesyłka dedukcyjna, doświadczenie i obserwacja poprzedzają abstrakcję i definicje fizyczne. „Porządek, zasada. Rozum nie są już prawidłami stojącymi przed fenomenami jako ich a priori, są zawarte w nich samych jako forma ich wzajemnej więzi” [Cassirer, 1973: 9]. Racjonalność kontemplacyjna zmienia się w naukową, rozum naukowy orientuje się na połączenie tego, co pozytywne z tym, co racjonalne, priorytet przesuwają na stronę ducha analitycznego – powstają

nowe paradygmaty metodologiczne – matematyka staje się kompasem, doświadczenie pochodnią, rozum przestaje być źródłem wiecznych prawd, które emanuje z siebie samego w przekonaniu, że właśnie ta jego zdolność jest formą naszego uczestnictwa w boskiej podstawie. Zadaniem rozumu nie jest już dalej przekraczanie doświadczenia i wstępowanie do świętego państwa, lecz słuzenie jako narzędzie organizacji doświadczenia, jej porządkowania z zewnątrz. „Rozum nie jest już skarbnicą ducha, w której przechowywana jest prawda jak bity dukat, lecz raczej siłą sprawczą, energią, która prowadzi do jej odkrycia. Czym jest rozum i jakie są jego możliwości, nie da się w zadowalający sposób wywnioskować z wyników, jakie osiągnął, lecz tylko z jego funkcji... w okresie Oświecenia rozum nie jest pojmowany jako coś statycznego, lecz jako coś czynnego” [Cassirer, 1973: 16].

Rozum nie rządzi prawdą, z jego pomocą możemy się wszakże do niej zbliżyć. W nowożytnej atmosferze duchowej wydostaje się na powierzchnię żądza wiedzy, pragnąca w procesie demetafizykizacji odrzucić wprawdzie hipotetycznie możliwe, lecz przecie jedynie marzycielskie, iluzoryczne pomysły ze sfery kontemplacji spekulatywnej i zastąpić je bardziej pewną wiedzą zdolną do pełnienia ważnych funkcji nie tyle w sensie duchowym, ile zwłaszcza w praktycznym. I jeśli nawet matematykę uważa się za dumę rozumu ludzkiego, on sam już nie da się zredukować do tego typu potencji. Duch kartezjański powoli słabnie i chociaż trwa nadal, jego wpływ jest dyskusyjny. Strategia Kartezjusza, by zaczynać od jasnych oczywistych pojęć jako tworców rozumu, stopniowo zmienia się w stosowanie innych maksym wyrażonych przez rozum naukowy – od geometrii do dynamiki i dynamicznej filozofii przyrody, od mechanizmu do organizmu, od zasady tożsamości do zasady nieskończoności, ciągłości i harmonii” [Cassirer, 1973: 46-47].

Rozum spekulatywny w sensie jego substancjalistycznego pojmowania jako autonomiczne jestestwo, które ma swój udział w rozumie kosmicznym, także zmienia się stopniowo, lecz wyraźnie. Staje się czynnikiem pragmatycznym, narzędziem celowego działania praktycznego i podnie-

sienia efektywności działalności ludzkiej. W tym sensie rozum przyczynia się do wyjaśnienia celów, a zwłaszcza ich realizacji podług zasady minimalizacji potrzebnych środków. Rozum naukowy już u F. Bacona, a zwłaszcza wraz z narastającym przyspieszeniem swej produkcji staje się rozumem praktycznym. Tak więc Bacon, na przykład zdaniem Whiteheada, jest przez wielu uznawany za „jednego z największych twórców myślenia typu współczesnego”.

Whitehead uświadamiał sobie, że filozofia, niezależnie od tego, który okres jej rozwoju mamy na myśli „jest próbą wyrażenia nieskończoności wszechświata za pomocą ograniczonych środków języka... że większość nieporozumień w filozofii powstaje najwyraźniej z powodu używania języka, który został stworzony jednostronnie – do wyrażenia nauki, która jest oparta na całkowicie odmiennych pojęciach” [Whitehead, 1970: 18, 41]. Dotyczy to również pojęć rozum i racjonalizm. Rozum był pojmowany w czasach antyku jako wstępne zrozumienie tego, jak skończoność każdego bytu wiąże się z nieskończonością wszechświata, zaś poszukiwanie takiego zrozumienia stanowiło filozofię. Pojęcie nieskończoności nie zostało jednak opracowane, transempiryczna rzeczywistość była substancjalizowana, zastępowała nieskończoność, aby mogły powstać formy, idee, pramaterie itp. Chyba dlatego „zabobonny lęk przed nieskończonością był nieszczęściem dla filozofii” [Whitehead, 1970: 28]. Wprawdzie nieskończoność „nie ma własności” [Whitehead, 1970: 28], ale poszczególne rzeczy, jedności nie były pojmowane jako wartościowe, ponieważ były niestałe, doczesne, zmienne, a zatem nie posiadały rzeczywistego istnienia. Dopiero znacznie później, bo już w okresie funkcjonalnego pojmowania rozumu pogłębiła się świadomość, że „wszelka wartość jest darem skończoności, która jest warunkiem koniecznym działania” [Whitehead, 1970: 28]. Przesunięcie to, które możemy pojmować jako część antropogenezy, zostało wywołane przez naturalną kumulację i przewartościowanie doświadczenia. Zdaniem M. Foucaulta „w analityce skończoności człowiek występuje jako specyficzny dublet empiryczno-transcendentalny” [Foucault, 1987: 425]. U Comte'a stadia rozwoju ducha ludzkiego przechodzą jedno w drugie, ale nie

zanikają, zostają zachowane, jeśli nawet zmienia się akcent z orientacji transcendentальной na pozytywną. Możliwe, że jest to tylko przesunięcie ogniska mistyfikacji, reorientacja w postaci zmienionych celów działania ludzkiego jest jednak faktyczna. *Distinctio rationis*, rozróżnienie rozumowe wyrażone przez zmianę ukierunkowania intencji myśli z celów transcendentálních na praktyczne, nakierowane na wzmocnienie pewnych dyspozycji i możliwości człowieka, spełniło się w stopniu stosownym do epoki.

* * *

Zdaniem B. Russella, w mistycznym obrazie zmysłów znajduje się pierwiastek mądrości; filozof był przekonany, że „każdy postęp w świecie łączy się ze wzrostem rozumności... jeśli przeżyjemy, to tylko dzięki wzrostowi racjonalności, a nie odwrotnie” [Russell, 1958: 37]. Kryzys tożsamości, który uwidacznia się w naszych programach określających warunki rozwoju ludzkości w bliższej i dalszej perspektywie, jest także kryzysem rozumności, jaka obecnie przeważa w naszych działaniach i rozważaniach. Tożsamość negatywna niczego nie rozwiązuje ani nawet nie proponuje rozwiązania. Stanowi raczej rezygnację i prowadzi do kwietyzmu, szerzą się modele irracjonalistyczne, które wypychają człowieka ze spokojnej pracy w swej wielkiej i małej historii. Nauka zaczęła się od poszukiwania prostoty – „jedną z jej głównych dewiz jest, że *simplex signillum veri* – odcisk prawdy jest prosty” [Cassirer, 1977: 337]. Stwierdzenie to wszakże stało się możliwe jedynie jako wynik usilnych starań, by zrozumieć możliwości i granice naszego poznania. „Kultura ludzka zaczyna się od o wiele bardziej złożonego i powikłanego stanu ducha” [Cassirer, 1977: 337]. Jej początki były jednak naprawdę imponujące – przejście przez stadium mityczne było możliwe dzięki przyswojeniu sobie postawy krytycznej, która jest bodaj najbardziej charakterystyczną cechą ciągle jeszcze kształtującej się racjonalności, a ta zaś z kolei stała się naszym przewodnikiem w wysiłkach, by wyjaśnić rzeczywistość, aby móc w niej efektywniej działać.

Truizmem filozofii kultury jest przekonanie, że „świat ludzkiej kultury nie jest jedynie zbiorowiskiem wzajemnie niepowiązanych izolowanych

faktów” [Cassirer, 1977: 355]. To, co je łączy, to, oprócz możliwego pokrewieństwa ontologicznego, źródło, za pośrednictwem którego się o nim dowiadujemy i tworzymy je. Rozum towarzyszy nam w ciągu naszych dziejów, jeśli nawet nie jest zdolny wyposażyć nas w odporność na błędy. Należy do człowieka jako jego własność atrybutywna, chociaż sam jego rozwój osiąga w historii intelektualnej dokładnie taki sam stopień, w jakim – również za pośrednictwem rozumu – zmienia się rzeczywistość wokół nas. „Z punktu widzenia filozofii krytycznej... nic nas nie zobowiązuje, aby udowodniać substancjalną jedność człowieka. Człowiek nie jest już pojmowany jako po prostu substancja, która istnieje jako byt w sobie i jest sama przez się poznawalna. Jego jedność jest rozumiana jako jedność funkcjonalna” [Cassirer, 1977: 356].

Ten nasz świat został stopniowo odczarowany – pozbyliśmy się wyobrażeń o jego zmitologizowanych postaciach, nastał czas nowych mitów. Przewyciężenie substancjalnego pojmowania rzeczywistości i samego rozumu było koniecznym epizodem w historii intelektualnej, która jeszcze się całkiem nie skończyła – nierozdzielnej obecności intuicji mistycznej nie uważamy już za dowód jej wartości poznawczej, chociaż już nie odbieramy jej mitowi. Jeszcze dziś ciągle jednak żyjemy w okresie mitologizacji logosu, jak by go określili nasi greccy poprzednicy czy też rozumu, jak zwykle mówimy o nim my. Tylko pozornym paradoksem jest, że „irracjonalność może być wnioskiem z naszych racjonalnych rozważań, nigdy jednak nie może być punktem wyjścia” [Fišer, 1967: 10]. W wielu koncepcjach jednak naprawdę nim jest.

Jak wskazuje antropogeneza, człowiek jest przede wszystkim istotą, która swoje własne istnienie poznaje jako problem ontologiczny – a tam potrzebny jest rozum, najpierw naprawdę ten substancjalny, ponieważ w pewnym sensie był upraszczający, później ten nowoczesny, funkcjonalny czyli głównie wnikający w rzeczywistość jak sonda, za pomocą której szukamy rzeczy potrzebnych do życia. Być może utraciliśmy pierwotną niewinność ducha, tajemnica predestynacji wszakże – jeśli w ogóle jakaś istnieje – ciągle nam umyka. Do Królestwa Bożego nie można dotrzeć, można

jedynie je stworzyć – sądzę, że bez rozumności, tej antycypującej, a zatem krytycznej i niedogmatycznej nie będzie to możliwe.

- [1] Arendtová, H. 1996. *Původ totalitarismu*, Oikúmené, Praha.
- [2] Beling, G. 1992. *K definici člověka*. W: *Člověk v moderných vědách*, FÚ ČSAV, Praha.
- [3] Cassirer, E. 1973. *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen.
- [4] Cassirer, E. 1977. *Esej o člověku*, Pravda, Bratislava.
- [5] Cassirer, E. 1996. *Filosofie symbolických forem I. Jazyk*, Oikúmené, Praha.
- [6] Fišer, Z. 1967. *Útěcha z ontologie*, Academia, Praha.
- [7] Foucault, M. 1987. *Slová a věci*, Pravda, Bratislava.
- [8] Hegel, G. W. F. 1985. *Logika ako veda I*, Pravda Bratislava.
- [9] Kuznecov, B. G. 1974. *Rozum a bytie*, Obzor, Bratislava.
- [10] Marcuse, H. 1991. *Jedno-rozměrný člověk*, Naše vojsko, Praha.
- [11] Ortega Y Gasset, J. 1969. *Úkol naší doby*, Mladá fronta, Praha.
- [12] Platon. 1990. *Dialogy*. Zv. II, Tatran, Bratislava.
- [13] Popper, K. 1986. *The Powerty of Historicism*, Routledge & Kegan, London.
- [14] Popper, K. 1995. *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London.
- [15] Russell, B. 1958. *Sceptical Essays*, London.
- [16] Spinoza, B. 1977. *Etika*, Svoboda, Praha.
- [17] Weiszäcker, C. F.v1991. *Člověk ve svých dějinách*, Scriptorum, Praha.
- [18] Whitehead, A. N. 1970. *Matematika a dobro a iné eseje*, Váhy, Praha.
- [19] Zelený, J. 1988. *O pravdivém a poctivém myšlení*. Úvahy o dialektice moderního vývojového myšlení, Svoboda, Praha.

Anna Wawrzonkiewicz-Słomska

Istnienie jako kategoria filozoficzna w ujęciu profesora Jana Legowicza

Pytanie o istnienie w ujęciu filozoficznym od zawsze nurtowało myślicieli i jak pisze Jan Legowicz ciągle powracało. Zadawali je technolodzy jońscy, starożytni atomiści, średniowieczni naturaliści. Zdaniem profesora swoistą odpowiedzią na te wszystkie pytania było dzieło Kopernika, który z jednym odkryciem z centrum układu słonecznego za jaki uważana była Ziemia strącił ją do roli planety, krążącej wokół ruchomego do tej pory Słońca. Jednakże pomimo tego pytanie to nie przestało nurtować dalsze pokolenia badaczy, filozofów i innych myślicieli, do grona których Jan Legowicz zalicza Kepplera, Nwetona czy Holbacha. Nawet dziś zdaniem profesora pytanie o istnienie świata i człowieka nie straciło nic na ważności i ciągle przewija się w rozważaniach filozoficznych. Zgodnie z poglądami Jana Legowicza *„człowiek współczesny, choć wyzwolony dzięki postępowi technicznemu z wielu lęków i niepokojów przed zagrożeniem ze strony kosmosu, niemniej jednak ponownie zamyka się w ciasnym indywidualizmie, często odkrywa od swego aktywnie historycznego powiązania ze światem rzeczy i w poszukiwaniu powrotu do swego źródła – pyta o wywód wszechistnienia rzeczy.”* [Legowicz, 1972: 75-76].

W opinii Jana Legowicza nie powinniśmy patrzeć na ludzkie istnienie tylko przez pryzmat biologicznej, ale zarazem biernej przynależności do

świata. Profesor widzi istnienie ludzi jako jego stosunek do wydarzeń historycznych, do przemijającej rzeczywistości oraz w odniesieniu do konkretnego człowieka, w którym kształtuje się jego byt. W kontekście do tych rozważań stawia profesor Jan Legowicz tezę, że nie ma istnienia „w ogóle”, że pozostaje ono zawsze w zależności od ludzkiej działalności historycznej, która ma wpływ na rzeczywistość, na wydarzenia, na życie społeczne oraz na otoczenie w jakim znajduje się człowiek.

Zgadzając się z opinią profesora można powtórzyć za nim, że *„jedynie naturalna możliwość istnienia okazuje się darem przyrody, samo natomiast zaistnienie ludzkie i jego jakość w potoku stawania się człowieczego „bycia” na ziemi i w kosmosie przynależy już do dzieła człowieka przekształcającego dar natury i podlegającego przeobrażeniom przez drugiego człowieka.”* [Legowicz, 1972: 78]

Jednym słowem ludzka egzystencja jest niczym innym jak ustawicznym ucłowieczaniem przez ludzi świata rzeczy oraz czynne wspieranie poprzez historyczne wydarzenia swego człowieczeństwa.

Dla wzmocnienia swego stanowiska profesor Legowicz wydając poniższą opinię stosuje wykrzyknik, aby przekonać do niego odbiorców, a mianowicie jest on zdania, że *„w tym właśnie tkwi humanistyczny sens ludzkiej obecności w dostępnym mu aktualnie porządku istnienia.”* [Legowicz, 1972: 78]

Określona prawidłowość związana z powyższym tkwi w dialektyce, która zdaniem profesora będąc wytworem ludzkiej działalności, daje człowiekowi możliwość zachowania związku pomiędzy bytem materialnym i biologicznym a materialno-historycznym oraz istnieniem społecznym. W związku z tym pojawia się element, który nazwano dialektyką istnienia. Wyraża ona jedność jaka zachodzi pomiędzy istnieniem ludzi a światem przyrody, zajmuje się problematyką związaną z rozwojem z jednej strony przyrody, a z drugiej rozwojem ludzkości. Bierze pod uwagę zachodzące w tej materii zależności egzystencjalne oraz odnosi się do materialnych i duchowych dylematów jakie pojawiają się w człowieku.

Pisze z dużym przekonaniem profesor Jan Legowicz, że *„jak wyjście człowieka na morze i opłynięcie globu ziemskiego dokonało przewrotu w świadomości ludzkiej i pozwoliło spojrzeć na ziemię jako wszechrodną macierz-naturę sieną życiem i jego owocami zapładniającymi wszechziemskie istnienie – tak przekroczenie granicy ziemskiej przynależności i wkroczenie w kosmos, dotknięcie księżycowej gleby, podjęcie prób zmierzenia dróg międzyplanetarnych i rozpoznanie przynajmniej niektórych składników globów okołosłonecznych pozwoliło człowiekowi na uświadomienie sobie, że w makro- i mikrokosmosie istnieje wspólnota elementarnego pochodzenia, że rzeczy ziemskie i rzeczy kosmosu spotykają się we wszechkosmicznym tyglu mieszanin i związków pierwiastków w genealogicznie zwierającym je podłożu.”* [Legowicz, 1972: 79]

Dalej dokonując swoich rozważań na temat istnienia ludzkiego dochodzi profesor do wniosku, że to co kiedyś wydawało się być tylko wizją i wyobraźnią, teraz staje się filozoficznym pojmowaniem ludzkiego istnienia.

Jednakże jak zauważa analizując historyczne pojmowanie człowieczego istnienia Jan Legowicz zdaje sobie sprawę, że nie można tego ostatniego tłumaczyć wyłącznie w oparciu o zbiór komórek czy większych, bardziej złożonych atomów. Krzyczy z kart swojego opracowanie Jan Legowicz, że takie zapatrywanie nie daje wystarczającej odpowiedzi na ludzką egzystencję społeczną, historyczną oraz kulturalną. Należy bowiem wziąć pod uwagę nasze ludzkie oraz rzeczowe materialne podłoże, które pozostaje we współdziałaniu i tym samym konstituuje każde określone bycie, a tym samym świat przyrody i świat człowieka, ludzką świadomość oraz nasze człowiecze działanie, przeżycia, wynikające z nich stosunki społeczne, związki międzykulturowe, myśli oraz uczucia.

Profesor Jan Legowicz nazywa to *„podłoże (...) zwane „materią”, okazuje się pierwotnym, dialektycznym urzeczywistnieniem istnienia, zamykającego owo istnienie w ty, co zowie się „obiektywną rzeczywistością” i co pozwala na teoretyczno-światopoglądowe formułowanie zdania, że wszystko w swym stającym się bycie „jest rzeczą”, to znaczy materialnie lub duchowo przynależy egzystencjonalnie do „obiektywnej” rzeczywistości.”* [Legowicz, 1972: 81].

Aby zrozumieć ludzkie istnienie w odniesieniu do przedmiotowej „dialektyki bycia rzeczywistości obiektywnej” nie można patrzeć na nie jako na „istnienie jako takie”, ale jako powiązanie z tym „co istnieje”, co ma charakter czegoś „będącego”. Zdaniem profesora wszystko co żyje sprowadza się do ruchu, działania, albowiem na tym zasadza się istota bytu. Można użyć niniejszym spostrzeżenie profesora Jana Legowicza, że *„istnienie świata rzeczywistości oraz zawartych w nim rzeczy i człowieka zawsze pozostaje współistnieniem, współstawaniem się całości w częściach i części w całościach; nie ma też w nim „bycia” bezwzględnie, autonomicznie wydzielonego, ponieważ w objęciu wspólnego podłoża materialnego każda „możliwość” bycia i każda aktualna egzystencja występuje jako wypadkowa nieskończonych współodniesień, przejść i powiązań danych rzeczowych w stawaniu się, zawsze zmiennie i przemiennie otwartym.”* [Legowicz, 1972: 84]

Pojmowanie dialektyki materii jako podłoża wszechrzeczywistości to inaczej dialektyka ruchu, zmienności, działania, dialektyka obiektywnego istnienia. W opinii Jana Legowicza istnienie ma charakter odwieczny, przez co należy rozumieć tworzenie się wspomnianej wszechrzeczywistości oraz człowieka w czasie i przestrzeni. Co do ostatniego wyrażanie profesor Legowicz ma mieszane odczucia, albowiem można przez to sądzić, że owa przestrzeń jest samoistna, podobnie jak mieszczący się w niej czas, który podobnym jest do fali, która przelewa się w terażniejszości, tym samym przeszłość przechodzi w przyszłość. Zatem gdyby w tym sensie rozumieć wyrażenie „w czasie i przestrzeni”, nie tylko te dwa elementy, ale także obiektywną rzeczywistość trzeba by uznać za odrębne, które chociaż objęte mechanizmem kosmosu, to jednak różne i tym samym tworzące różnorodne zakresy „bycia”. Dlatego też przestrzeń i czas należy rozumieć w dialektyce istnienia rzeczy jako dwie główne postaci materii, która powstaje egzystencjonalnie. *„Wszystkie właściwości przestrzenno-czasowe tkwią bowiem w dialektyce „bycia” obiektywnej rzeczywistości jako apanaże jej stawania się i rozwoju, nieoddzielnie od niej i w swoim zakresie obiektywnie z nią tożsame.”* [Legowicz, 1972: 86].

Profesor uważa, że taki ogląd na sprawę związaną z dylematem istnienia ludzkiego znajduje współcześnie oparcie w badaniach szczegółowych, stanowiąc wskaźnik metodologiczny, ale także pozwala zrozumieć sens istnienia człowieka w świecie rzeczywisłym.

Oznacza to, że dialektyka istnienia wszechrzeczywistości w czasie i przestrzeni daje możliwość uchwycenia dialektyki egzystencji ludzkiej, która jest wyrazem obiektywnego „bycia” w świecie zastanym. Zdaniem profesora jesteśmy dopiero na początku drogi, z jednej strony pełni obaw, a z drugiej pełni wiary we własne siły, które pozwolą na wzbogacenie czasowo-przestrzennej egzystencji, która wedle nas samych może być albo w dalszym ciągu rozwijana albo zahamowana. Wszystko jest zależne od siebie, także wszechrzeczywistość, w której rozwija się istnienie człowieka [Legowicz, 1972: 87-88].

Jak przekonuje Jan Legowicz *„dialektyczny porządek rzeczy i ludzi różni się tym właśnie od porządku metafizycznego, że w porządku metafizycznym istnieją rzeczy i jednostki ludzkie „dla siebie” i „w sobie”, podczas gdy w porządek dialektyczny zakłada istnienie „każdego przez innych” i „innych przez każdego”; istnienie tego, co jednostkowe, przez to, co ogólne, i tego co ogólne, przez jednostkowe; człowieka przez społeczeństwo i społeczeństwo przez ludzką jednostkę.”* [Legowicz, 1972: 89-90].

Rozwój ludzki oraz zagadnienie jego istnienie było podejmowane – jak pisze profesor Jan Legowicz – wielokrotnie na przestrzeni wieków. Dzięki temu ten filozoficzny element stał się zagadnieniem *„(...) przepojonym różnymi, często kontrastowymi wyobrażeniami, przedstawieniami i pojęciami obiegowymi lub też tworzonymi w obrębie poszczególnych kierunków czy szkół filozoficznych, w obrębie teorii naukowych czy systemów ideowo-światopoglądowych.”* [Legowicz, 1972: 113]

Początków powyższych rozważań należy szukać już prehistorii filozofii greckiej, kiedy to zdaniem profesora myślenie o charakterze mitologicznym zaczęło z wolna ustępować myśleniu filozoficznemu. Profesor podzielił ten okres na kilka działów, tłumacząc ten fakt różnorodnością ówczesnych dociekań filozoficznych, na które wpływ miał ich podmiot, czyli

człowiek zdeterminowany przemianami społeczno-historycznymi, celów jakie wyznaczała sobie jednostka ludzka, która z czasem spowodowała zróżnicowanie koncepcji filozoficznych, uznając ją najpierw jako naukę o świecie przyrody, a w następstwie dalszych dociekań jako wiedzę metafizyczną o oderwanym od przyrody „bycie”. Rozważania o istnieniu człowieka podejmowało się zdaniem Jana Legowicza wielu Greków w okresie od powstania dzieła homeryckiego aż do czasu wczesnofilozoficznych dzieł jońskich, na których w znaczącej mierze późniejsi myśliciele opierali swoje koncepcje przyrodnicze. Z czasem chęć wytłumaczenie powstania świata i życia jakie się na nim rozwinęło przybrało na znaczeniu i rozmachu. Przywołuje w swojej pracy profesor Legowicz rozmyślenia Hezjoda, u którego „podstawowym dla jego kosmogonii założeniem, że prawarunkiem jest odwieczna, niezmierna i pusta przestrzeń.

Przestrzeń u niego to Chaos w postaci nieograniczonej i wszystko obejmującej bezkształtnej masy materialnej jako praelementu ostatecznie i pierwotnie uwarunkującego wszechistnienie.” [Legowicz, 1964: 16]

Do przytoczonej zasady Hezjoda odnoszącej się do wszechistnienia nawiązywał kolejny myśliciel – Akusilaos – u którego podobnie jak u poprzednika prazasadą wszechistnienia jest Chaos z tą jednak różnicą, że od niego zostały uformowane kolejne zasady takie jak Mrok (reprezentowaną przez ciemność), którą odnosiła się do elementu męskiego oraz Noc, która reprezentowała pierwiastek żeński. Z kolei kosmogonia Ferycydesa posiada pięć stopni rozwoju wszechistnienia i wszechrzeczywistości, na czele stawiając Zeusa jako najdoskonalszą ożywioną materię.

Drugą prazasadą kształtowania się wszechrzeczywistości jest Chronos, który obrazuje praczas, innymi słowy wyraz pierwszego aktu w powstawaniu istnienia. Rezultatem tego jest trzecia prazasada, czyli Chtonía, która determinuje istnienie pramaterii. W czwartym stadium dochodzi do walki i ścierania się elementów, które nie są sobie tożsame, a przeciwstawiają się sobie wzajemnie. W kolejnym, ostatnim piątym stadium dochodzi już do bezpośredniego kształtowania się ziemi oraz zaistnienia życia, jakie na niej funkcjonuje. Ostatnim ze światopoglądów związanych z istnieniem, które

poprzedza filozofię jońską, jest kosmogonia współczesnego Fercydasowi – Epidmenidesa, która także opiera się na pięciu powiązanych ze sobą etapach. Na pierwszym planie myśliciel w roli pramaterii stawia powietrze oraz noc, która obrazuje ciemną przestrzeń. Z tych dwóch elementów wyłania się Tartar, uznany za zasadę świata. Po nim zaczynają pojawiać się kolejne przasady, z których wyłania się jajko świata będące odbiciem przasady twórczości i życiodajnej siły w rozwoju rzeczywistości.

W VI wieku p.n.e. dochodzi do przełomu w myśleniu greckim, które z wolna z wizji mitologicznych zmienia się w myślenie racjonalne, które podejmuje próbę tłumaczenia istnienia świata przyrody oraz ludzi na podstawie racjonalnych, pozaobiektywnych czynników. Głównym przedmiotem zainteresowania staje się cały świat przyrody, który nie faworyzując człowieka stawia go jako element otaczającej rzeczywistości. Głównym pytaniem nurtującym greckich filozofów ówczesnego okresu staje się zagadnienie z czego i jak powstał świat i wszystko co na nim istnieje, łącznie z istotami ludzkimi. Wiadomo, że na to pytanie starało się odpowiedzieć kilka szkół filozoficznych, ale zdaniem profesora nie były to kierunki jednorodne, albowiem zrodziły się pod wpływem różnych uwarunkowań społecznych.

Najprawdopodobniej pierwszy użył wyrażenia *physis* na określenie świata zewnętrznego Tales z Miletu. Miały to być zasady powstania i dalszego rozwoju wszechrzeczy. Wyjaśnieniem wszelkiego powstania miała być u Talesa woda, która jest źródłem ruchu i życia [Legowicz, 1964: 18n].

Kolejnym z myślicieli, który wprowadził po raz pierwszy określenie *arche* na opisanie „zarodowego początku”, jako zasady prawidłowości wszechrzeczy był Anaksymander z Miletu.

Z kolei dla Anaksymenesa praelementem wszechrzeczy jest powietrze. W opinii Jana Legowicza ci trzej myśliciele z Miletu dokonali swoistego historycznego przejścia z myślenia opartego na mitologii do myślenia racjonalistycznego, czyli innymi słowy od mitu do wiedzy. Jak dalej pisze profesor Legowicz „*przeciwstawieniem techniczno-praktycznego pojmowania świat rzeczywistości i opozycją dla kierunku milezyjskiego jest nurt pita-*

gorejski. (...) pitagoreizm wprowadza do rozważań nad przyrodą elementy racjonalistyczne w dużej mierze zabarwione mistyką. (...) W pojmowaniu świata rzeczywistości pitagoreizm bierze pod uwagę zarówno koncepcje filozofów z Miletu, jak i późniejszych filozofów przyrody.” [Legowicz, 1964: 20-22]

Niniejsze powiązania widoczne są przede wszystkim w koncepcji świata, która przypomina zasadę chaosu, albowiem rozumie się ją jako skończone ograniczenie nieskończonej przestrzeni. Jednością, która odpowiada za świat jest ogień, dzięki któremu świat rozwija się cyklicznie.

Zgodnie z poglądami profesora Jana Legowicza w ówczesnej Grecji znajdował się jeszcze jednej ośrodek, gdzie myślano bardziej racjonalistycznie aniżeli mitologicznie. Mowa tutaj o ośrodku w Efezie, z którego pochodził Heraklit. Ten ostatni uważał, że świat nie został przez nikogo stworzony, ale był, jest i zawsze pozostanie żyjącym ogniem, który cyklicznie gaśnie i ponownie z czasem zaczyna płonąć ze zdwojoną siłą. Jak pisze profesor „*w ten sposób ugruntowuje się u Heraklita absolutny monizm ontologiczny i dynamiczny, który wyklucza wszelką różnicę między materią a duchem, w istnieniu nie mającym nigdy absolutnego początku ani absolutnego końca, ale będącym tylko wiecznie dokonującą się przemianą.*” [Legowicz, 1964: 23]

Problem istnienia nurtował także filozofów średniowiecznych. Zgodnie z poglądem profesora początków filozofii tego okresu można upatrywać w działalności Alkuina, który kierował nadworną szkołą Karola Wielkiego, który poza tym był współzałożycielem szkoły w Fuldzie oraz autorem – między innymi - „Dialektyki”. Co do dylematu związanego z istnieniem jego zdaniem wielu odpowiedzi dostarczała Biblia, która dawała człowiekowi potrójną wiedzę: Księga Rodzaju tłumaczyła powstanie świata, Księga Mądrości udzielała wskazówek jak żyć, a Ewangelie były źródłem myślenia i poznania. Zdaniem profesora przez prawie cały okres średniowiecza nie tylko w kwestii istnienia, ale także w innych kwestiach napotkać można na spory pomiędzy filozofią wyznawaną przez Kościół katolicki, który opierał się na owych trzech wyżej wspomnianych filarach oraz filozofią świecką,

która znajdowała odpowiedzi w fizyce, etyce oraz logice. Z czasem pojawiła się refleksja, która opisywała „*spirytualistyczny monizm w pojmowaniu natury wszechistnienia, na gruncie którego dialektyka myślenia została metodologicznie utożsamiona z dialektyką istnienia* [Legowicz, 1964: 111]

Analizując problem ludzkiego istnienia na przestrzeni wieków od początku filozoficznego poznania aż po czasy współczesne profesorowi, ten ostatni konkluduje swoje rozmyślenia tezą, że dialektyka istnienia człowieka wyraża się w dialektyce wolności, „*u podstaw której tkwi ciągły spór i znawcze przewyciężanie sprzeczności między światem, a zdobywającym go przeobrażeniowo człowiekiem, (...) poprzez przekształcenie ludzkiego „bycia” w istnienie i działanie człowieka, i to historycznie konkretnego człowieka, wolnego (...).*”[Legowicz, 1972: 111]

[1] Legowicz, J. 1972. *Filozofia. Istnienie – myślenie – działanie*, Warszawa.

[2] Legowicz, J. 1964. *Zarys historii filozofii*, Warszawa.

Remigiusz Rzyński

Wojciech Śłomski jako historyk filozofii

Jak podaje Wojciech Śłomski koncepcję personalistyczną w swoich poglądach, chociaż nie mógł wówczas znać owego pojęcia, zawarł w całości Tomasz z Akwinu. Także kolejne encykliki papieskie opierają się na głoszeniu prymatu człowieka na światem rzeczy bezosobowych. W koncepcji, w której człowiek jest postacią najważniejszą, w filozofii tomistycznej należy określić kilka jej cech charakterystycznych, które opisują niepowtarzalny byt, jakim jest człowiek.

Teza naczelną głosi, że człowiek jest jednością, całością. Oznacza to nie mniej, nie więcej że ciało ludzkie i jego nieśmiertelna dusza nie mogą funkcjonować oddzielnie, albowiem są wówczas niekompletne. Całość stanowią tylko wtedy, kiedy zostaną zespolone. Tylko cały człowiek może myśleć, modlić się, pracować, chorować, ewentualnie prowadzić dysputy filozoficzne. Dusza ludzka nie jest człowiekiem, jest tylko jego duszą, jak sama nazwa wskazuje. Kiedy człowiek umiera, jego powłoka cielesna staje się już innym ciałem, staje się materią pierwszą. W koncepcji tomistycznej nie ma miejsca na teorie dualistyczne, w tejże koncepcji człowiek jest duchowo-cielesną jednością. Niezależnie od filozoficznych interpretacji człowiek jest samodzielnym bytem, który posiada formy działania cielesnego i psychicznego i niezależnie od poglądów filozoficznych na temat wolności, którą człowiek posiada, ten ostatni będzie budował swoje codzienne życie

w oparciu o ową, posiadana wolność osobistą i na niej budować będzie otaczające go społeczeństwo.

Zdaniem Słomskiego cechą charakterystyczną koncepcji tomistycznej jest podkreślanie faktu, że dusza i ciało człowieka nie są stworzone do samodzielnego, odrębnego od siebie działania. Innym ważnym wyznacznikiem w koncepcji personalistycznej jest fakt, że człowiek jawi się jako byt wyjątkowy pośród innych jestestw, a dzieje się tak, że obdarzony jest rozumem.

Zgodnie z klasyczną, tradycyjną filozofią Arystotelesa i Tomasza mówi się krótko: „(...) człowiek jest tym, czym go rozum czyni – *homo proprie est id, quod est per rationem.*” [Słomski, 2000: 37].

Oznacza to, że aby czynności człowieka nabrały pełnowartościowego charakteru musi zadziałać razem i rozum i dusza ludzka. W koncepcji tomistycznej istnieje jeszcze jedno, uzupełniające pierwsze stwierdzenie, drugie, które mówi, że zasadnicza rola przypada człowiekowi jako osobie, albowiem Bóg jest osobą.

Otoczający człowieka świat jest uporządkowany, pośrodku niego stoi człowiek, a otaczająca go rzeczywistość dobra sama w sobie, jest drogą do doskonalenia i rozwijania ludzkiej twórczości.

Słomski uważa, że w ramach powyższej koncepcji Maritain sformułował tak zwaną szóstą drogę. Podstawę niniejszej teorii stanowi aktywność ludzkiego umysłu, przez co należy rozumieć myślenie, samoświadomość, intuicję, refleksję i chęć poznania nieznanego. Innymi słowy myśl nie powstała z nicości, myśl pochodzi od myśli, tak jak duch od ducha a osoba od drugiej osoby. Inaczej rzecz ujmując ludzka myśl pochodzi od myśli Boskiej. Filozofia Mounierowska zawiera liczne określenia osoby, „(...) chociaż jest on przeciwnikiem tworzenia definicji natury ludzkiej, którą jak twierdził, można będzie poznać dopiero na sądzie ostatecznym. (...) Stworzenie zapoczątkowane przez Boga nie jest procesem zakończonym, realizuje się ono przez człowieka, który ma kontynuować boskie dzieło i dalej tworzyć świat, dopełniać go własną pracą.” [Słomski, 2000: 89]

Koncentrując się w szczególności na koncepcji personalistycznej Wojciech Słomski wychodzi z założenia, że doktryna personalizmu sprzeciwia się spoglądaniu na człowieka jako na jednostkę ogarniętą podniętą materializmu, zgodnie z koncepcją człowiek nie powinien jawić się jako osoba materialna i do materii zdążająca, co nie oznacza, że jest czystym duchem. *„Dla personalisty natura daje człowiekowi sposobność urzeczywistniania jego powołania moralnego i duchowego oraz humanizowania i personalizowania świata.”* [Słomski, 2000: 91].

Rzeczą, która zajmuje poczytne miejsce w rozważaniach filozoficznych jest wolność, na kanwie której budowane są swoiste koncepcje filozoficzne. *„Wolność jest tym, co człowieka -(...) - czyni osobą. Ona znajduje się w samym centrum ludzkiego bytu – jest jakby sercem, azylem, misterium, źródłem wartości i sensem istnienia.”* [Słomski, 2000: 101]

Zdając sobie sprawę, że w różnorodnych rozważaniach mnożą się koncepcje człowieka i wolności, które z reguły zależne są wzajemnie od siebie, profesor pisze, że każdy czas przynosi inną wizję wolności i dokonuje dziejowego przeglądu tych wizji.

W czasach średniowiecznych z języka łacińskiego utrwaliło się przekonanie, że każdy człowiek, każda jednostka ludzka ma prawo do wolności, jest z natury wolny. Rzecz ta odnosi się do każdego człowieka, niezależnie od stanu, nie ma od tej reguły wyjątku, co nie znaczy, że wartości te nie były brutalnie deptane i zapominane.

W XV wieku zaczynały się z sobą ścierać dwie koncepcje wolności, które źródło swoje biorą w ockhamizmie i tomizmie. W pierwszej wolność polega przede wszystkim na urzeczywistnianiu ludzkich postanowień. W drugiej człowiek poddaje się rzeczom, które uważa za właściwe, a jego własny rozum podaje mu jako cel do zrealizowania.

Jedno pytanie ciągle krąży w dysputach na temat wolności jaki jest stopień i zakres jej ograniczenia, gdzie się owo ograniczenie zaczyna, a gdzie kończy?

Jak podaje koncepcja wolności, człowiek tylko wtedy jest naprawdę wolny, kiedy „(...) jego dusza zachowuje i wykonuje w nim swoją suwerenność.” [Słomski, 2000: 104].

Pisząc za Savanarolą Wojciech Słomski uważa, że wolność jest najcenniejszym darem, jakim człowiek może zostać obdarowany. Tak twierdził Savanarola, dla którego „(...) prawdziwa wolność jest o wiele cenniejsza niż złoto i srebro; przewyższa wartość wszystkich skarbów i bogactw” [Słomski, 2000: 105].

Niestety nie wszyscy skłaniali się ku takiemu widzeniu wolności. Już nawet wielcy greccy myśliciele uważali, że ludzie dzielą się na wolnych i niewolnych, że podział ten nie jest narzucony odgórnie, lecz leży w naturze człowieka. O tym, że koncepcja ta nie została przez wieki zatracona niech mówi wiek XV, w którym podział ten zarysował się znacząco. Jedna z dróg prowadziła do tolerancji i możliwości nadania prawdziwej wolności dla wszystkich, co zmaterializowało się w postaci Konfederacji warszawskiej z roku 1573. Druga droga, która utwierdzała w przekonaniu, że nie wszyscy predysponowani są do życia w wolności objawiła się podczas tragicznej Nocy św. Bartłomieja, która miała miejsce niespełna rok wcześniej, latem 1572 roku.

Nowożytna wizja wolności zrodziła się z koncepcji Georg'a Hegel'a, który był zwolennikiem idealistycznego panteizmu, i według którego rzeczywistość to stopniowa autokreacja Absolutu, który rozwija się w następstwie działania trzech etapów: logosu, przyrody i ducha. Zgodnie z poglądami Hegel'a wolność nie istniała, kiedy nie istniał człowiek, pojawiła się dopiero w chwili kiedy narodziła się ludzkość.

Opisując wizję Karola Marksa pisze Słomski, że widział on wolność na dwóch płaszczyznach, jako abstrakcję i jako konkret. Dla Marksa znaczenie miała tylko ta druga, wolność konkretna, a jej zaistnienie jest możliwe tylko wówczas, kiedy przewyciężona zostanie nierówność i niesprawiedliwość społeczna. Za najbardziej niszczący człowieka pierwiastek uważał Marks ekonomię. Człowiek, aby poczuć się naprawdę wolnym musi stanąć do walki przy pomocy następujących środków: walki klasowej, wszczęcie

powszechnej rewolucji społecznej i przejęcie władzy przez proletariats. Jak uważali zwolennicy marksizmu człowiek jest wolny tylko w ramach kolektywu i tylko ten ostatni jest mu w stanie tę wolność zagwarantować.

Wiek XX przyniósł jeszcze inną koncepcję, która odrzucała wolną wolę człowieka. F. Nietzsche uważał, że „w miejsce wolności, rozumianej jako naturalne cecha i uprawnienie każdego człowieka, głosił wolę mocy uebermenschów. Wola mocy to sprawność i siła fizyczna, ale także walka, dominacja nad słabszym, siła nienawiści i brak jakichkolwiek zahamowań. Nadludzi, takich jak między innymi Juliusz Cezar, Napoleon czy płatni kondotierzy, nie obowiązują żadne społeczne normy zachowań i powszechnie przyjęte prawa moralne” [Słomski, 2000: 109].

Nie można nie wspomnieć o koncepcjach totalitarnych, takich jak komunizm i hitleryzm, które to przyczyniły się do zniszczenia naturalnych społeczności, jakimi są rodzina, do zniszczenia wartości narodowych i wspólnot wyznaniowych. Człowiek jako jednostka nie stanowił dla koncepcji totalitarnych żadnej wartości. Był niczym. Wszystkim był kolektyw, państwo jako proletariats lub państwo z rasowo czystym społeczeństwem.

Po drugiej stronie, na przeciwległym biegunie koncepcji znajduje się wizja indywidualistyczno-liberalna i anarchistyczna. Liberalizm może odnosić się do wielu dziedzin ludzkiego życia, może oznaczać wolność ekonomiczną, społeczną, polityczną, moralną, czy religijną. Koncepcją przeciwstawną dla liberalizmu jest socjalizm, którego droga do wolności wiedzie przez rewolucję. Socjalizm uważa, że rewolucja powinna oddać władzę, a co za tym idzie swoistą wolność w ręce społecznej grupy, która jest uciskana przez współczesne państwo. I tak w czasie rewolucji francuskiej państwem ciemnięzycielem była monarchia, w czasie rewolucji październikowej także monarchia, z tym, że konstytucyjna, w czasach nam współczesnych jest to parlament, który utożsamia państwo.

Przyglądając się z kolei koncepcji skrajnie indywidualistycznej uważa Słomski, że człowiek jest dla siebie sterem, żeglarzem, okrętem, jest kowalem własnego losu. Prawdziwa wolność to tak, która nie jest niczym skrepowana, nie ograniczają ją żadne prawa, czy to ludzkie czy boskie. Z takiej

postawy już tylko krok do ideologii anarchizmu, której zamierzeniem i celem do osiągnięcia jest likwidacja wszelkich struktur państwowych i władzy politycznej, albowiem w niej mieszka wszelkie zło, z nią wiąże się nierówność społeczna, wyzysk i zniewolenie [Słomski, 2000: 114].

Poruszając kwestię koncepcji filozoficznych należy zwrócić uwagę na koncepcję stworzoną przez Jana Legowicza, która jak pisze Wojciech Słomski odnosi się do historiografii filozofii.

Wyszedł z założenia, że w historii rozwoju myśli „nie ma takiej wiedzy czy nauki, którą można by nazwać filozofią w ogóle. Z charakteru konkretnej epoki wyrasta jakaś szkoła, nurt czy kierunek filozoficzny [Legowicz, 2004: 373].

Jak twierdził Legowicz, pisze profesor Słomski, problemy filozoficzne, chociaż ciągle formułowane na nowo, mają charakter niezmienny, ponieważ przyczyna leży w tym, że rodzą się one na gruncie życia ludzkiego, w wirze zmian kulturowych, które otaczają człowieka. W związku z tym „(...) powstaje też nauka, która bada jej dzieje – historia filozofii. Charakteryzuje ją to, że posiada dwie sfery badań: podmiotową i przedmiotową” [Legowicz, 2004: 373].

Wojciech Słomski uważa, że pierwsza z tych stref dotyczy samego dzieła oraz danych, które wiążą się z życiem i otoczeniem jego autora. Mowa tutaj o wszelkiego rodzaju materiałach, którymi mogą być dokumenty o charakterze pierwotnym lub wtórnym. Jak pisał Legowicz, a co zostało podkreślone przez Słomskiego zadaniem badacza jest przekształcenie „przedmiotu danego” w „przedmiot zadany”, a służą ku temu cztery zadania. Podając za twórcą koncepcji Słomski pisze:

Pierwsze zadanie historyka filozofii to ścisłe określenie słownika filozofa, którego dzieło bada, poznanie genezy i znaczenia poszczególnych elementów aparatury pojęciowej oraz odróżnienie w niej tych pojęć, które są wyłączną własnością jakiegoś kierunku filozoficznego, od tych, które niejednokrotnie w odmiennych znaczeniach będą stosowane w późniejszych nurtach filozoficznych.[Legowicz, 2004: 373].

Zadanie drugie polega na zbadaniu problematyki, która określa danego autora lub nurtu, z którym ów jest związany, a następnie należy dokonać analizy zebranych materiałów i ustalić wagę dla zapoznania się z danym kierunkiem filozoficznym. Dalej wspomina Wojciech Słomski o kolejnych stopniach, którymi są etap trzeci i czwarty.

„Trzecie zadanie to umiejętne tworzenie całościowych konstrukcji pozwalających na wydobycie i przedstawienie problematyki specyficznej dla badanego nurtu. Czwarte zadanie polega na tym, aby żadnej koncepcji problemowej nie ustalać ani nie przyjmować oddzielnie, ale w powiązaniu najściślejszym z tym, co składało się na jej powstanie [Legowicz, 2004: 374].

Opisując pracę wykonaną przez Legowicza podkreśla Słomski wypracowanie przez niego własnej metody i sposobu metodologicznego, które odnoszą się do stworzenia periodyzacji dziejów filozofii.

Uważając, że najistotniejszym układem odniesienia dla badawczo-twórczej działalności człowieka jest formacja społeczno-ekonomiczna dzieje filozofii podzielił na: filozofię grecko-rzymską, wieków średnich, nowożytną oraz XIX wieku i współczesną [Legowicz, 2004: 374].

Oprócz spojrzenia na wizję historiografii filozofii, Legowicz zdaniem Słomskiego miał także swoją koncepcję odnoszącą się stricte do filozofii. Najpełniej o swojej koncepcji filozofii pisał w dwóch najważniejszych dla jego dorobku pozycjach: *Filozofii. Istnieniu – myśleniu – działaniu* oraz *Człowieku istocie ludzkiej*.

Podając za Legowiczem Słomski pisze, że ten pierwszy już na początku lat siedemdziesiątych pisał jak niżej:

humanizm w dzisiejszej wykładni staje się hasłem-metodą, wezwaniem i zadaniem dla człowieka – nie zaś nawrotem, bo wszystko, co było wzniośle ludzkie w przeszłości, bezradnie milknie w obliczu dzisiejszego zrywu człowieczego, choć zarazem z dumą się do niego przyznaje. (...) Nowa „wiedza życia” wymaga znajomości człowieka i poznania świata rzeczy, wychowania humanistycznego i obycia z osiągnięciami współczesnej nauki; potrzebuje umiejętności współżycia czynno-społecznego i wżywania

się w świat przyrody – by móc w nim po ludzku istnieć i działać [Legowicz, 2004: 375].

Zdaniem Wojciecha Słomskiego w koncepcji filozoficznej Legowicza ważne jest, aby filozofia spełniła zadanie do jakiego została predysponowana, a mianowicie, aby dzięki niej „(...) rozum i myśl, odnajdując się genetycznie i rozwojowo, musi zaczynać od uznawania i odnajdywania swej zależności od pierwotnej w stosunku do siebie, obiektywnej rzeczywistości” [Legowicz, 2004: 377].

Za podstawę rozważań, które podejmował Legowicz uznaje Słomski fakt, że na chwilę obecną człowiek otrząsnął się już ze spirytualizmu i materializmu, a ich miejsce zajęła troska o przyszłość, w której chcieliby ludzie, aby nic nie odbywało się bez nich. Ponadto w rozważaniach Legowicza, które interpretuje Słomski, ważnym czynnikiem jest połączenie ludzkiego ciała i ludzkiej duszy, albowiem do chwili obecnej zachodzi pomiędzy dziwny rozdźwięk, co powoduje, że ludzie gubią gdzieś po drodze to „coś”, co sprawia, że odróżniają się od innych istot, co powoduje, że człowiek może powiedzieć „wiem kim jestem”. Można wnioskować, że podobnie jak Legowicz i Wojciech Słomski obawia się, że ludzie przestali patrzeć na siebie jak na ludzi, a widzą w sobie tylko płataninę mięśni i nerwów, przez co zatracają w sobie ten pierwiastek podmiotowości, co pośrednio prowadzi do uprzedmiotowienia człowieczeństwa [Legowicz, 2004: 378-379].

Kolejną koncepcją nad, którą pochyla się Słomski jest koncepcja Ajdukiewicza, czyli spoglądanie na filozofię, której kontynuację stanowi logika. Twórca wspomnianej koncepcji uważa, że filozofia nie stanowi odrębnej nauki, że „(...) w skład filozofii wchodzi dziedziny o zainteresowaniach, dla których trudno, czy wręcz niemożliwe jest znaleźć jeden mianownik. Zatem trudno jest wskazać jedną cechę, charakterystyczną dla całości filozofii (...)” [Słomski, 2002: 275].

Na przestrzeni dziejów od filozofii odłączały się kolejne nauki, aby z początkiem XX wieku łączyć tę ostatnią tylko z metafizyką, etyką i teorią po-

znania, która jest trzonem filozofii. Słomski pisze, że Ajdukiewicz interesował się teorią poznania od strony analitycznej, czyli od strony języka.

Kwestię na czym miałyby polegać uprawianie epistemologii od strony języka wyjaśnił referat Ajdukiewicza wygłoszony podczas zjazdu filozoficznego w 1937 roku. Tezą referatu był pogląd, że logika może z powodzeniem znaleźć zastosowanie przy rozwiązaniu zagadnień filozoficznych. Zdaniem Ajdukiewicza logika przyjęła niektóre zadania filozofii [Słomski, 2002: 276].

Pisząc na temat koncepcji opracowanej przez Ajdukiewicza Słomski zauważa, że filozofia nabrała u niego dwojakich cech. *„Oprócz badań mających na celu rozjaśnienie problemów epistemologicznych, filozofia rozumiana jest jako wstępny (przednaukowy) etap badań mający na celu sformułowanie aksjomatów”* [Słomski, 2002: 277].

Innym przykładem koncepcji, o którym wspomina Wojciech Słomski, a która wyszła spod pióra Ajdukiewicza jest twierdzenie, że zaburzenie znaczenia jednego słowa spowoduje zaburzenie w systemie całego języka. Mowa tutaj o koncepcji znaczenia. Chodzi o to, że ustalenie znaczenia prowadzi do ustalenia związku jaki zachodzi pomiędzy zdaniem [Słomski, 2002: 278].

Kilka razy w pracy wspomniano Kazimierza Twardowskiego, który był twórcą filozoficznej lwowsko-warszawskiej szkoły. Jego zdaniem, jak podkreśla Słomski, co można uważać za swoistą koncepcję filozoficzną, jest zadanie jakie spoczywa na filozofach, przez co rozumiał nieustające poszukiwanie prawdy.

Droga ku temu – wyjaśniał – naukowy krytycyzm; on powinien nas uchronić od wszelkich uprzedzeń i formułek, z góry narzuconych lub dobrowolnie przyjętych [Słomski, 2008: 11].

To co charakteryzowało wywody czynione przez Twardowskiego, co przybliżyło go do profesora Słomskiego i jego sposobu pokazywania oraz przekazywania zagadnień filozoficznych, to przejrzystość, z którą trudno się było wówczas spotkać. Czynił tak dlatego, że jak pisze Słomski, cytując autora *„(...) nigdzie tak łatwo nie przeocza się pewnych faktów, nigdzie tak*

łatwo nie interpretuje się ich mylnie, jak w dziedzinie faktów będących przedmiotem filozofii” [Słomski, 2008: 11].

Zgodnie z tym co twierdził Twardowski i co powtarza w swojej pracy Wojciech Słomski jest dążenie do celu jaki należy wyznaczyć filozofii, a jest nim „(...) opracowanie zagadnień ogólnych, tyjących się podstaw, granic i środków naszej wiedzy, oraz roztrząsania tych. pojęć zasadniczych, które służą za punkt wyjścia dla poszczególnych nauk specjalnych” [Słomski, 2008: 13].

- [1] Słomski, W. 1998. *Kobieta w kręgu chrześcijańskiej kultury religijnej*, Warszawa.
- [2] Słomski, W. 1999. *Problemy moralne etyki seksualnej*, Warszawa.
- [3] Słomski, W. 2000. *Personalistyczna wizja wolności. Wokół koncepcji wolności osoby ludzkiej Emmanuela Mouniera*, Warszawa 2000.
- [4] Słomski, W. 2001. *W kręgu filozofii Alfreda Tarskiego*, Warszawa.
- [5] Słomski, W. 2001. *Trzy Światy. Szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera*, Warszawa.
- [6] Słomski, W. 2001. *W stronę człowieka*, Warszawa.
- [7] Słomski, W. 2001. *Filozofia – sztuka myślenia*, Warszawa.
- [8] Сломский, В. 2001. *Определил ли Альфред Тарский понятие истины?*, Minsk.
- [9] Słomski, W. 2002. *Szkice o filozofii polskiej XX wieku*, Warszawa.
- [10] Słomski, W. 2002. *Kazimierz Ajdukiewicz*, Sofia. Pismo filozofów słowiańskich, Nr 2.
- [11] Сломский, В. 2003. *Філософія в житті*, Lviv.
- [12] Słomski, W. 2004. *Jan Legowicz – filozof i nauczyciel*, Sofia. Pismo filozofów słowiańskich, Nr 4.
- [13] Сломский, В. 2006. *Историко-Философское Эссе*, Minsk.
- [14] Słomski, W. 2007. *Człowiek u progu XXI wieku – dramat wyborów etycznych*, in: Parerga 4.
- [15] Słomski, W. 2007. *Etyka*, Warszawa.
- [16] Słomski, W. 2007. *Bioetyka*, Warszawa.
- [17] Słomski, W. 2008. *Kazimierz Twardowski – człowiek i filozof*, (w:) *Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*, Warszawa.
- [18] Słomski, W. 2009. *Philosophical attempts*, Hannover.

Rudolf Dupkala

Arystotelizm protestancki Eliáša Ladivera o filozofia na Słowacji

Sposób filozofowania w duchu arystotelesowsko-scholastycznym E. Ladiver opanował podczas swych studiów na uniwersytetach niemieckich w Erfurcie i Wittenberdze. Zapoznał się tam nie tylko z twórczością Arystotelesa, lecz także z jej interpretacją protestancką w wersji tamtejszych profesorów J. Scharffa, A. Caloviusa, G. Meissnera i innych.

Do „szkoły preszowskiej” przybył w roku 1667 r. Jako profesor filozofii i teologii nauczał w klasie czwartej (*classis logicorum*), gdzie realizował program wykładów z logiki w oparciu o podręcznik J. Scharffa i C. Danhavera *Peripathetica logica*, podręcznik filozofii praktycznej Wendelera *Philosophia practica* oraz podręcznik teologii polemicznej Weleriusa *Theologia polemica*.

Z *Gymnaziologii* Rezika i Matthaedesa dowiadujemy się, że wykłady Ladivera z logiki odbywały się przed południem od godziny szóstej do siódmej i od dziewiątej do dziesiątej, natomiast teologię polemiczną wykładał po południu od czternastej do piętnastej. Autorzy ci dodają, że Ladiver nauczał metodą „połączonego kręgu”. Treść swych wykładów podsumowywał w postaci pytań i odpowiedzi. Gdy któryś z uczniów nie zrozumiał wykładu, miał prawo żądać dodatkowych wyjaśnień. Ladiver podobno dawał też słuchaczom możliwość zadawania pytań już w trakcie wykładu

(por. [Rezik, Matthaëides, 1971: 244 i 397]. Zdaniem większości badaczy w szkole tej Ladiver szanowany był nie tylko dzięki swej precyzyjnej modzie nauczania, lecz i za swoje otwarte podejście do uczniów, wobec których stosował zasadę „rozumnych” wymagań, ale też i obdarzał ich zaufaniem.

Z obfitej twórczości E. Ladivera współczesny badacz ma do dyspozycji ledwie jej okruchy, gdyż większość jego prac nie zachowała się z różnych przyczyn. Niestety, nie zachowały się również jego fundamentalne prace filozoficzne *De atomis contra Zabaniūm* (O atomach przeciw Cabanowi), 1671) i *Summa metaphysicæ Aristotelicæ* (1685). W związku z tym warto dodać, że nawet te resztki, jakie przetrwały, istnieją bądź w postaci trudno dostępnych rękopisów, bądź w postaci tylko pojedynczych egzemplarzy drukowanych (i ich odpisów) znajdujących się poza granicami Słowacji. W taki sposób badacz może „dysponować” pochodzącym z epoki odpisem rękopiśmiennym podręcznika logiki Ladivera (*Summulae logicae, in quibus ratio argumentandi delineatur et exprimitur ac ad controversias dialecticas disponitur* - Krótkie wykłady z logiki, w których zawarta jest nauka argumentacji oraz przygotowanie dialektyka do dyskusji w sporach), którego jedyny znany egzemplarz archiwowany jest w Bibliotece Narodowej im. Széchenyia w Budapeszcie, zaś kopia weszła w skład księgozbioru Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Preszowskiego. W podobny sposób zachowało się zbiorowe wydanie trzech dysput Ladivera: *Summa controversiarum metaphysicarum* (Suma sporów metafizycznych), jak też krótkie jego dzieło *Summula pneumaticæ* (Mała suma pneumatyki), które S. Š. Osuský charakteryzuje jako „specyficzny odbłask ówczesnej nauki o duchu” [Osuský, 1930: 173].

Ladiver w swej twórczości występował jako ortodoksyjny zwolennik teologii scholastycznej i arystotelizmu protestanckiego. Był przy tym w duchu Melanchtona przekonany, że teologia protestancka i ewangelickie rozumienie Arystotelesa nie są stanowią koncepcji pod względem ideowym przeciwstawnymi, lecz przeciwnie: tak jak Arystoteles nie gardził teologią, również teologia nie może gardzić Arystotelesem, w przeciwnym

bowiem wypadku powstały w niej jako w nauce wielki chaos (por. [Drtna, 1926: 81-82].

Mimo to wpływ Arystotelesa na twórczość Ladivera nie przejawia się we wszystkich przypadkach jednakowo silnie. Niewątpliwie jest on wyraźniejszy w tych dziełach Ladivera, w których autor zajmuje się logiką czy metafizyką niż w pracach poświęconych problemom czysto teologicznym. Dowodem na to może być jego dzieło teologiczne *Assertio immota ex littera institutionis immobili quattuor testium veritas concordi testimonio conscripta, desumpta, quod caro Christi in pane sacramentali proprie et indistanter sit praesens et a communicantibus ore accipiatur* wydane w Bardejovie w roku 1662, które zawiera ortodoksyjnie scholastyczne ujęcie przez Ladivera problemu „przeistoczenia Chrystusa”. Według J. Mikleša Ladiver podkreśla tu, że „przeistoczenie ciała Chrystusa jest zjawiskiem w pełni rzeczywistym”, że „ciało Chrystusa jest obecne w hostii, ci zaś, którzy przystępują do Wieczerzy Pańskiej, rzeczywiście Go przyjmują” [Mikleš, 1948: 154].

Większość badaczy zgadza się z poglądem, że najpełniejszy wyraz myśl Arystotelesa znalazła w: „logice” Ladivera, mającej nie tylko scholastyczno-arystoteliczną strukturę, lecz i odpowiadający jej plan treściowy (na przykład badanie podstawowych kategorii, reguły poprawnego wnioskowania, wartość prawdziwościowa poszczególnych sądów itp.) J. Červenka twierdzi, że „najbardziej prawdopodobnym jej źródłem była logika profesora z Wittenbergi J. Scharffa (*Manuale logicum* - Podręcznik logiki) uzupełniona o logikę Conrada Darnhauera z roku 1630”, na co dowodem są w opinii Červenki również „rękopisy wykładów Ladivera z logiki *Adnotationes in logicam Conradi Darnhaveri*” [Červenka, 1940: 118-119].

Spróbuję teraz przedstawić przynajmniej w skrócie główne tezy „logiki” Ladivera w oparciu o jego sławne dzieło *Summulae logicae*.

Dzieło to, przynajmniej w znanym mi odpisie³⁶, podzielone jest na osiem rozdziałów zawierających krótsze ustępy tekstu zwane uwagami lub prawidłami.

Rozdział pierwszy poświęcony jest definicji logiki jako „dyscypliny naukowej, która koncentruje się na rozróżnianiu sformułowań prawdziwych i nieprawdziwych”. Materialnym przedmiotem logiki jest byt „w ogólności”. Formalnym przedmiotem logiki jest „własny rozumowy składnik bytu”, w którym można wyróżnić prawdziwość, zasady sylogizmu oraz pierwotne zasady demonstracji. Celem logiki jest badanie prawdziwości sformułowań za pośrednictwem operacji myślowych, które Ladiver konkretyzuje w siedmiu kolejnych rozdziałach.

W rozdziale drugim rozważa operację umysłową, którą określa jako „twierdzenie proste bez potwierdzenia lub negacji”. Twierdzenie to jest, jego zdaniem, określone już w samej swej nazwie.

Rozdział trzeci kontynuuje definiowanie operacji myślowych, do których zalicza supozycję, descenzus i ampliację.

W rozdziale czwartym Ladiver mówi o tej części operacji myślowych, która określona jest jako sąd. w sądzie rozróżnia pytania i jedności. Jedności dzieli na materialne i formalne. Do pierwszych zalicza podmiot, predykat i determinanty, drugie są znakami (wszystko, nic, ktoś, nikt). Częścią tego rozdziału są „prawidła”, które między innymi odnoszą się także do problematyki sądów. W związku z tym w rękopisie jest mowa, że „...sąd może być albo prosty, albo modalny. Sąd modalny jest jedną z ośmiu możliwości, którymi są: niemożliwość, możliwość, konieczność, osiągalność, wyjątkowość, wykluczenie, porównanie i określenie”.

Piąty rozdział poświęca Ladiver tej części operacji myślowych, którą nazywa wnioskiem. Wniosek charakteryzuje jako „wyprowadzenie z dwóch przesłanek”, przy czym podkreśla, że „podstawą wniosku jest opozycja”.

Centralnym tematem rozdziału szóstego jest problematyka sylogizmu. Zdaniem Ladivera, sylogizm jest sądem, z którego coś wynika. Sylogizm powstaje z zasad rozumowych, z doświadczenia lub z redukcji. Postacie sylogizmów tworzą figury i tropy.

Motywnym przewodnikiem rozdziału siódmego są rozważania Ladivera o „sylogizmie demonstratywnym”, który jest tu określany jako „sąd oczywisty i wystarczający”. Ladiver wyróżnia w nim zasady, treść, formę, ogół

pojęć i figurę. Szczególną uwagę poświęca tzw. zasadom rozumu, które określa jako pojęcia metafizyczne bądź logiczne.

Zwieńczeniem pracy jest ostatni, ósmy rozdział, gdzie Ladiver analizuje „konsekwencje form logicznych” (por. *Sumulae logicae in quibus omnibus formulis ratio argumentandi exprimitur acad Controversias Dialecticas disponitur. Bono Iuuentuis Autore ELIA LADIVERO Logic. ac Pract. Philosophiae pedagogiarcha, ac Profess. Scho: in Gymnasio publico Status Evangelici Eperiensi* (bez daty i miejsca powstania odpisu).

W świadomości ówczesnego środowiska filozoficznego grupującego się wokół szkoły preszowskiej Ladiver utrwalił się nie tyle i nie tylko dzięki swej „logice”. Stał się znany dzięki sporowi publicznemu, jaki prowadził z preszowskim atomistą, wspomnianym już tutaj Izákem Cabanem.

Ideowe podstawy czy przesłanki tego sporu można scharakteryzować słowami J. Červenki: „Przeciw nominaliście i atomiście Cabanowi wystąpił realista i uniwersalista Ladiver. O ile Caban przeciwstawia uniwersaliom (czyli pojęciom ogólnym - przyp. R. D.) istnienie i twierdzi, że powstają one dopiero po rzeczach i są wytworem ludzi, to Ladiver głosi, że *universalia in intellectu sunt res* (uniwersalia są rzeczami w rozumie), co uzasadnia tym, że akcydens nie istnieje oddzielnie od substancji, toteż pojęcie ogólne, które jest w naszej myśli, musi być rzeczą. Jeśli Caban zdaje się być co najmniej milczącym zwolennikiem dwojakiej prawdy czyli prawdy filozoficznej i teologicznej, to Ladiver broni poglądu przeciwnego, który trzymał się ideału jednej prawdy. Nauka i wiara w jego ujęciu nie mogą dochodzić do odmiennych wniosków, ponieważ nie jest możliwe, aby Bóg, który jest prazródłem obu prawd, sam sobie przeczył. Caban śledził nowe prądy umysłowe, Ladiver nie wie i nie chce wiedzieć o nich nic, zamyka się w swoim arystotelizmie i jeśli nawet spotka się z jakimś nowym poglądem, ostro go potępia” [Červenka, 1940: 120-121].

Przedmiotem sporu Ladivera z Cabanem była problematyka istnienia atomów i samo ich pojmowanie. Z uwagi na fakt, że wymierzone przeciw Cabanowi dzieło Ladivera nie zachowało się do dzisiaj, jego zarzuty można przedstawić jedynie w takiej formie, w jakiej ich jako argumentów prze-

ciwnika używa Caban w swym dziele *Existentia atomorum* (Istnienie atomów).

Z samego tekstu wynika, że Caban broni istnienia atomów przeciw dwudziestu czterem argumentom Ladivera, które są na przykład tego rodzaju: „Dwa atomy - twierdzi Ladiver w pierwszym argumente - z których jeden następuje bezpośrednio po drugim, stykają się wzajemnie albo jako całe, albo swymi częściami. Zatem? Jeśli tak, to miejsce jednego atomu jest miejscem drugiego i ten drugi nie pozostaje poza miejscem tego pierwszego i tak dalej w całym ciągu. A skoro wszystkie są uporządkowane tak samo, z nierozdzielnych części nie powstaje żadna ciągłość. Wniosek: atomy, które stykają się całymi sobą, mają jedno i to samo miejsce, ponieważ nie mają części. Tak więc? Zatem nie są niepodzielne i nie tworzą związków” [Existentia atomorum, ab iniura, quattuor et viginti argumentorum, private opera M. Isaaci Zabanii Celebris Lycei Epperiensis Conrectoris vindicata. Wittenbergae in officina Finceliana exscribent Michael Mayer, Anno 1667]. W tym duchu Ladiver podnosi też swe inne argumenty, spośród których, moim zdaniem, szczególnej uwagi wymagają zwłaszcza: szósty, dziewiąty i szesnasty.

W argumentie szóstym Ladiver pyta wprost: „Jak wyglądają atomy?” I dodaje: „tylko niektórzy nadęci ludzie twierdzą, że są nadęci i stoją sami ponad sobą”. Z dalszego wywodu wynika przy tym, że terminu „nadęcie” Ladiver używa w znaczeniu „rozciągłość”, mając na względzie dwa cele: po pierwsze, jeśli rozciągłość odnosi się także do atomów, to nie mogą one być niepodzielne i po drugie, jeśli atomy są podzielne, to nie mogą być najmniejszymi „punktami fizycznymi” (*punctum physicum*), a jeśliby nawet były niepodzielne, nie mogłyby ani się łączyć, ani tworzyć większych całości. Jeśli jednak atom jest przez Cabana rozumiany jako „punkt fizyczny” czy wręcz okreśłany jako „materialna zasada ciała naturalnego”, to w przekonaniu Ladivera powinien być postrzegalny zmysłowo. Skoro zaś atomy, także zdaniem Cabana, ze względu na swą znikomą małość nie są dostępne naszemu wzrokowi, to Ladiver całą tę problematykę zamyka twierdzeniem, że bądź to atomy jako „punkty fizyczne” nie istnieją, bądź też stano-

wią to, co można zdefiniować jako *punctum mathematicum* (punkt matematyczny) czyli „byt idealny”.

Z analogicznymi zastrzeżeniami wobec rozumienia atomów przez Cabana spotykamy się również w szesnastym argumencie Ladivera, gdzie ponownie atakuje on pojmowanie atomów jako „punktów fizycznych”, tym razem z punktu widzenia ich możliwej skończoności lub nieskończoności. Zarzut Ladivera zawarty w tym argumencie ma następujące brzmienie: *Atomi ut sunt principium materiale, aut sunt finite aut infinite in uno composito. Prius? Ergo unum compositi non est unum compositi, sed omnia. Posterius? Ubi non datur maximum in additione, ibi non datur minimum in sectione, aut detur ratio diversi. At in rerum natura maximum in additione non datur, quia finem habet, additio secundum intentum... Ergo nec dabitur minimum sectione, bocest, atomus* [Existentia atomorum, ab iniura, quattuor et viginti argumentorum, private opera M. Isaaci Zabanii Celebris Lycei Epperiensis Conrectoris vindicata. Wittenbergae in officina Finceliana exscribebat Michael Mayer, Anno 1667: 103].

Sens tych wywodów w streszczeniu sprowadza się do tego, że jeśli atom jest czymś materialnym, musi być albo skończony, albo nieskończony. W przypadku, gdy jest skończony, obejmuje wszystko, jeśli natomiast jest nieskończony, istnieć nie może, gdyż nie tylko możemy coś do niego dodawać, ale możemy go także w nieskończoność dzielić. Jest jasne, że i w tym zarzucie Ladiver miał swój wcześniejszy cel, którym było usiłowanie wykazania, że jeśli już atomy istnieją, to istnieją wyłącznie jako „byty idealne” czyli podzielne w nieskończoność „punkty matematyczne”. Tytułem uzupełnienia należy przypomnieć, że Caban zarzuty te zdecydowanie odrzucił w argumencie dziewiątym i dwudziestym pierwszym. Uznał je mianowicie za wynik niedopuszczalnego „przenoszenia” wniosków i procedur z dziedziny matematyki do dziedziny fizyki, przy czym sam jest przekonany o czymś przeciwnym: że sąd wykoncypowany w oparciu o taką analogię i metodę jest błędny, że z reguły i przesłanek matematycznych nie wolno wyciągać wniosków fizycznych. W pełni dowodzą tego jego konkluzje: *Male igitur a divisibilitate mathematica ad physicam argumentamur* (Żle

jest zatem, gdy matematyczne argumenty o podzielności odnosimy do fizyki. [Minárik, 1985: 66] lub *Non debere, non posse ex mathematicis principiis de rebus naturalibus conclusiones concludi* (Nie powinno się, nie należy z zasad matematyki wyprowadzać wniosków o rzeczach naturalnych. [Existentia atomorum, ab iniura, quattuor et viginti argumentorum, private opera M. Isaaci Zabanii Celebris Lycei Epperiensis Conrectoris vindicata. Wittenbergae in officina Finceliana exscribebat Michael Mayer, Anno 1667: 122-123].

Wydaje się, że „tym, kto się bardziej w tym sporze złościł i kto przegrywał był Ladiver. Cabanowi jeszcze wtedy opinia publiczna chyba nie sprzyjała, sam wszakże był głęboko przekonany o obiektywności swej prawdy i dlatego umiał być dla swojego kolegi prawdziwym džentelmenem” [Aristoteles, 1973: 155]. Dowodem tego jest również stanowisko Cabana zawarte w argumencie siódmym dzieła *Existentia atomorum*, gdzie zarzut Ladivera mający wręcz charakter inwektywy komentuje słowami: „Argument ten jest naciągnięty aż do prowokacji do awantury, co widać z tego, że przesłanka zawiera wzmiankę o mojej osobie. Ja wszakże kładę to na karb ludzkiej namiętności i jeszcze tylko dlatego z filozoficznej dysputy nie będę robił babskiej pyskówki” [Existentia atomorum, ab iniura, quattuor et viginti argumentorum, private opera M. Isaaci Zabanii Celebris Lycei Epperiensis Conrectoris vindicata. Wittenbergae in officina Finceliana exscribebat Michael Mayer, Anno 1667: 45]. Jednak mimo tych i takich gestów „polemika Cabana z Laiverem nabrała takiej ostrości, że w 1667 synod węgierski musiał jej zakazać” [Červenka, 1940: 111].

J. Mikleš porównuje spór Cabana z Ladiverem ze sporem Kartezjusza z Gassendim. W związku z tym pisze: „Wyobraźmy sobie Kartezjusza i naszego Ladivera po jednej stronie oraz Gassendiego i Cabana po stronie drugiej. Wszyscy mają wejść do Akademii Platona. O ile Kartezjusz i Ladiver spokojnie weszli, Caban i Gassendi debatuja przed wejściem o poprawności napisu: *Niech nikt, kto się nie zna na geometrii, nie wchodzi* [Aristoteles, 1973: 154].

Stosunków Cabana z Ladiverem nie należy jednak odbierać jedynie przez pryzmat ich sporu o istnienie i charakter atomów. Obaj profesorowie preszowscy występowali bowiem nie tylko jako „przeciwnicy filozoficzni”. Kiedy się na przykład okazało, że trzeba „bronić dogmatów Kościoła ewangelickiego przed jezuitami z Koszyc, Ladiver również w Cabanie znalazł znakomitego kolegę” [Mikleš, 1948: 155]. Świadczy o tym zwłaszcza ich wspólna publiczna dysputa z jezuitami koszyckimi o spornych kwestiach wiary, z której relacja wyszła drukiem w roku 1679 pod tytułem: *Historica relatio colloquii Cassoviensis de iudice controversiarum fidei praesente p. Gabriele Ivul, soc. J. s. theol. et phil. doctore, almae episcopalis Academiae Cassoviensi cancellario et controversiarum professore, respondente nobili Stephano Renyes, Váradiensi ex convictu nobilium habiti cum Elia Ladivero, rectore bartphensi et Isaaco Zabanio, conrectore Eperiesiensi* [Fabiny, 1995: 22].

W szkole preszowskiej w XVII wieku były zatem reprezentowane trzy względnie odrębne koncepcje filozoficzne: baconizm Bayera, atomizm Cabana i arystotelizm protestancki Ladivera. Bayer i Caban skłaniali się ku tradycjom nominalistycznego sposobu filozofowania, podczas gdy Ladiver jednoznacznie identyfikował się ze stanowiskiem realizmu scholastycznego. Odmienny odbiór i oddźwięk filozofii europejskiej wywoływał w kolegium preszowskim w XVII wieku ciągłe napięcia i spory ideowe. Skoro jednak filozofia jest z samej swej natury dialogiczna, a sądzę, że taka właśnie jest, to wywołuje ona nie tylko określone napięcie światopoglądowe, lecz i ciągle aktualną możliwość sporów ideowych. W rzeczy samej tylko w dialogu, który nie wyklucza możliwości sporu, filozofia uświadamia sobie zarówno otwartość interpretacyjną swego sensu, jak i potrzebę ciągłej autorefleksji.

Już w drugiej połowie XVII wieku była na Słowacji komentowana także filozofia Kartezjusza. Zasługi w tym względzie położyli zwłaszcza profesorowie katolickich uniwersytetów w Trnawie (1635-1777) i w Koszycach (1657-1776), którzy twórczość tego „filozofa w masce”, jak sam siebie nazywał, odbierali i oceniali bądź to przez pryzmat klasycznej scholastyki,

będz z uwzględnieniem ówczęśnie aktualnego dorobku z dziedziny nauk przyrodniczych czy filozofii przyrody (M. Kopernik, G. Galilei, G. Bruno, I. Newton i inni).

Na uniwersytecie w Trnavie w odniesieniu do Kartezjusza stopniowo wyprofilowały się dwie dominujące postawy. Pierwszą, zdecydowanie negatywną, przejawiał na przykład Vavrinec Tapolcsani (1669-1729) i nieco później Anton Revický (1723-1781). Drugą, w przeważającej mierze kompromisową, reprezentowali František Borgia Kéri (1702-1768), Andrej Jaslinský (1715-1784) i inni. Na obydwie te postawy najpewniej wpłynął fakt, że dzieła Kartezjusza już w 1663 roku czyli w dwadzieścia osiem lat po powstaniu uniwersytetu w Trnavie trafiły na indeks ksiąg zakazanych.

Ponieważ wszyscy profesorowie trnavscy przynajmniej na początku szanowali autorytet dogmatyki scholastycznej, ostrze ich krytyki skierowało się przede wszystkim przeciw Kartezjuszowi, antydogmatycznemu określeniu Boga (Bóg jako absolutna, lecz nieosobowa substancja, „res infinitas”, Bóg jako „idea wrodzona” itp.). Niemal jednogłośnie wytykali mu, że Bóg z jego „Medytacji” (patrz [Descartes, 1970: 87-97] nie jest Bogiem teologii chrześcijańskiej i z podobnych przyczyn odrzucali też jego aprioryzm i sceptycyzm metodyczny. Pewne, chociaż jedynie kompromisowe, zrozumienie mieli dla jego fizyki czy filozofii przyrody, do czego ich zachęciło żywe zainteresowanie bardzo wtedy wpływową nauką I. Newtona. Na te i inne okoliczności związane z odbiorem filozofii Kartezjusza na Słowacji zwracali już uwagę T. Münz i J. Bodnár (patrz [Bodnár, 1987: 136-190], przeto w niniejszej pracy problemowi temu nie poświęcam już uwagi.

- [1] Arystoteles. 1973. *Kategórie*. W: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*, Bratislava.
- [2] Červenka, J. 1940. *Prešovslé evanjelické kolegium v dejinách filozofie*. W: *Sborník prác profesorov ev. kol. slov. Gymnázia v Prešove*, Prešov.
- [3] Chrysippos, W. 1973. *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*, Bratislava.

- [4] *Dějiny filosofie II.* (Praca zbiorowa), Praha 1952.
- [5] *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I.* Red. J. Bodnár, Bratislava 1987.
- [6] Drtina, F. 1926. *Úvod do filosofie*, t. 2, Praha.
- [7] Fabiny, T. 1995. *Egy hányatott életű eperjesi tudós Ladiver Illés. W: Eliáš Ladiver a Michal Greguš. Osobnosti a ich dielo v obraze doby.* Red. P. Kónya i P. Kášša, Prešov 1995.
- [8] *Filozofia slovenského osvietenstva*, Bratislava 1961.
- [9] Hajduk, A. 1990. *Tri vyznania viery zo 16. storočia.* Vydal Evanjelický a. v. cirkevný zbor vo Zvolene v r.
- [10] *Konšantin Filozof: Proglas.* Przekł. i opr.: E. Pauliny, V. Turčány, Bratislava 1996.
- [11] Mikleš, J. 1948. *Izák Caban – slovenský atomista v XVII storočí*, Bratislava.
- [12] Minárik, J. 1985. *Renesančná a humanistická literatúra (Svetová, česká, slovenská)*, Bratislava 1985.
- [13] Osuský, S. Š. 1930. *Psychologické a etické úvahy našich v XVII storočí.* Viera a veda, I, nr 4.
- [14] Philipp Melanchthon. 1997. *Briefe für Europa*, Melanchthonhaus Bretten.
- [15] *Pismo sväté Nového zákona.* T. I. Evanjeliá, Trnava 1946.
- [16] *Pismo sväté Nového zákona.* T. II. Skutky apoštolské a Zjavenie sv. Jána, Trnava 1947.
- [17] Rezik, J., Matthaëides, S. 1971. *Gymnaziológia. Dejiny gymnázii na Slovensku*, Bratislava.
- [18] *Stoici. Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*, Bratislava 1973.
- [19] *Žitie sv. Konštantína; Staroslovienske pamiatky.* Pramene k dejinám sv. Cyrila a Metoda. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove 1990.
- [20] *Život Konštantína-Cyrila; Veľkomoravské legendy a povesti.* (Wybór i przekład: P. Ratkoš), Bratislava 1990.
- [21] *Zo života Klementa Ochridského: Veľkomoravské legendy a povesti.* Wybór i przekład P. Ratkoš, Bratislava 1990.

Andrzej Wiesław Nowak

Platońska koncepcja filozofii politycznej

Filozofia europejska narodziła się 2700 lat temu w Grecji. Jest jednym z podstawowych wzorników ludzkiej tożsamości.

Na przełomie wieków filozofia grecka dała wielu myślicieli. Byli wśród nich tacy, których poglądy miały wpływ na dalszy rozwój tej dziedziny oraz stali się wzorami dla następców żyjących nawet wiele lat po nich.

Główną siedzibą filozofii były Ateny, a jednym z najwybitniejszych filozofów w tym czasie był Platon.

Urodził się w 427 r. p.n.e. w zamożnej rodzinie ateńskiej. Był wystarczająco dorosły, aby oglądać ostatnie sceny tragedii - zmierzchu i upadku imperium ateńskiego. Żył również na tyle długo, „aby być świadkiem początków imperium zupełnie innego rodzaju, imperium Filipa Macedońskiego” [Hare, 1982: 11]. Przez trzy ostatnie dziesięciolecia piątego stulecia, aż do swej klęski w 405r.p.n.e., Ateny były w stanie niemal permanętnej wojny ze Spartą, która wraz ze swoimi sprzymierzeńcami stawiała opór ateńskiej potędze i w końcu złamała ją. Same Ateny były względnie wolne od politycznych morderstw, do których dochodziło wszędzie indziej w Grecji, jednak także tam sytuacja była bardzo ostra i napięta.

Po wojnie okazało się również, że kultura grecka nie rozwija się tak dynamicznie. Nie bez znaczenia pojawił się tu fakt, że świat grecki przestał być jednolity w kwestiach politycznych. Zaabsorbowane walką o hegonię

państwa greckie nie zauważyły, że ich dominująca pozycja zaczyna być zagrożona. Wzrosła natomiast potęga Macedonii.

Wydarzenia te miały ogromny wpływ na wrażliwego Platona. W młodości pisał podobno poezje, spostrzegł jednak, że istnieje sposób wywierania trwalszego wpływu na ludzkie umysły, a tym samym na bieg wydarzeń.

„Bywał w towarzystwie, bawił się, uczył, służył w konnicy. Nie miał obowiązku pracować, więc dużo czytał, m.in. pieśni orfickie o początkach wszechrzeczy, słuchał o dalekim Egipcie” [Platon, 1957: 37]. Jak czytamy we wstępie do *Uczty*: „Nachodziły go nieraz dziwne rozróżnienia i smutki: jakaś potrzeba płaczu na czyjeś piersi, jakieś pragnienia rzeczy niewidzialnych, górnych, jakieś marzenia o światach lepszych, o ludziach doskonalszych...” [Platon, 1957: 38].

Mając dwadzieścia lat poznał Sokratesa i tak trwał przy nim. Pobierał jego nauki około dziewięciu lat, aż do śmierci nauczyciela. Filozof nie był uczniem Sokratesa w zwykłym tego słowa znaczeniu. Kochał go tak, jak młody człowiek może kochać starszego, czcigodnego przyjaciela.

Był to człowiek „inny” niż wszyscy, „zajmował go Sokrates zrazu jako motyw artystyczny, jako pyszna figura charakterystyczna, od której trudno było oczy odwrócić...” [Platon, 1957: 39]. Platon całym swoim życiem przylegał do nauczyciela. Chodził za nim jak cień, marzył o nim, powtarzał jego słowa, czuł go i rozumiał. Gdy Sokrates rozprawiał o dzielności, pięknie, miłości i rozkoszy młody filozof czuł, że otwiera się przed nim nowy, upragniony świat. Nauczyciel mówił tak, jak Platon tego oczekiwał. Podawał konkretne przykłady i bronił postawione przez siebie tezy. Słuchając go młody filozof czuł rozkosz i pragnął iść śladami mistrza „z zapartym tchem i świecącymi oczyma” [Platon, 1957: 41]. Często zdawało mu się że już gdzieś kiedyś czuł się podobnie. Później tak uczył w swojej szkole: „Wszelkie nabywanie wiedzy, to tylko przypomnienie tego, co dusza kiedyś w innym świecie oglądała” [Platon, 1957: 41]. Kiedy Sokrates modelował definicje, Platon czuł, że widzi oczyma duszy nadprzyrodzone, jeszcze nie nazwane przedmioty. Potem nazwał je ideami i nie wierzył, żeby Sokrates

mógł ich nie oglądać skoro o nich rozprawiał. Kiedy nauczyciel przyjmował jego zachwyty milczeniem, myślał tylko, że mistrz nie chce nic powiedzieć.

W 399 r. p.n.e. Sokratesowi wytyczono proces pod zarzutem niewiary w bogów i demoralizowania młodzieży, po czym skazano na śmierć. Niestety Platon z powodu choroby nie mógł być obecny w ostatnich chwilach życia ukochanego nauczyciela. Kiedy wyzdrowiał czuł, że w Atenach nie wytrzyma. Bardzo zżył się z Sokratesem, brakowało mu tego człowieka, bo wielbił go jak dziecko i czcił jak bohatera. Ponieważ pozostanie dalej w Atenach nie było dla niego bezpieczne, przeniósł się wraz z innymi przyjaciółmi Sokratesa do Megary.

Platon odbywał wiele podróży, m.in. do Cyreny, Italii oraz do Egiptu, gdzie zatrzymał się na dłużej i pobierał nauki od tamtejszych kapłanów.

Według znawców Platona „filozof dobrze poznał Egipt, obejrzał jego cudowne pomniki kultury zetknął się blisko z jego nauką, religią zwyczajami i obyczajami” [Leśniak, 1968: 13]. Z tego okresu zachowały się zapisy na temat Atlantydy.

Celem Platona było zbudowanie utopijnego państwa, które miało być odpowiedzią na mordercze Ateny. Próbę podejmował trzy razy na Sycylii na dworach tyranów: Dionizosa Starszego i Młodszeo. Ponieważ nie znał się na polityce nie udało mu się to. Przebywając tam obdarzył osobistym uczuciem, młodego Diona. Poświęcił mu nawet wiersz, w którym uczucie to nazywa miłością. Chłopak przyjął naukę Platona i został jego uczniem.

Następnie filozof wystawia sam siebie na licytację na targu niewolników, gdzie zostaje wykupiony przez przyjaciela.

W 378 r. p.n.e. zakłada szkołę filozoficzną - Akademię, zwana tak od swojego położenia w gaju poświęconemu bożkowi Akademosowi. Szkoła funkcjonowała przez dziewięćset siedemnaście lat. Była ona nie tylko punktem zwrotnym w jego życiu, ale także wydarzeniem epokowym w dziejach zachodnioeuropejskiej nauki. Uświadomił sobie, że to był właściwy cel jego życia.

Głównym założeniem szkoły było kształcenie młodych ludzi, przygotowywanie ich do życia publicznego i do rządzenia państwem. Platon był

głęboko przekonany, „że przyszłość świata zależy od nauki, od unii potęgi politycznej z prawdziwą wiedzą” [Leśniak, 1968: 14].

Następne dwadzieścia lat spędził na rozbudowie Akademii i jej organizacji. Częścią jego działalności akademickiej były wykłady. Wykładał do późnej starości. Od Arystotelesa dowiadujemy się, że „owe wykłady wygłaszał Platon z pamięci, nie posługując się żadnymi rękopisami czy notatkami”. To ustne przekazywanie filozofii stanowiło niewielką tylko część jego działalności dydaktyczno-naukowej.

Sądził bowiem i było to jego mocnym przekonaniem, iż „nie można przyswoić sobie żadnej wartościowej wiedzy wyłącznie przez słuchanie” [Leśniak, 1968: 16]. Platon zabraniał spisywania swoich nauk. Zrywał znajomość z każdym kto próbował zapisać jego myśli.

Uważał że tylko słowem można nawiązać idealne relacje pomiędzy mistrzem i uczniem i nie da się tego zarejestrować.

Platon był wybitnie utalentowany literacko. Pisał dramaty, lecz spalił je, gdy zajął się filozofią. Napisał trzydzieści sześć dialogów i w każdym widać cień Sokratesa. Były to obrazki dramatyczne, w których nauczyciel występuje jak żywy na tle otaczających go osobistości i stosunków. Obrazy te zostały nazwane dialogami ze względu na formę rozmowy, w której są utrzymane. We wczesnych nauczyciel mówi we własnym imieniu. W dorosłych i bardziej dojrzałych nauki Sokratesa wyrażone są po przez Platona. Natomiast w utworach, które napisał w wieku starszym umiejscowił mistrza na dalszym planie i ktoś inny mówi w jego imieniu.

Są to m.in. „Obrona Sokratesa” przed sądem, przedśmiertna rozmowa z Kritonem, ostatnie chwile mistrza w Fedonie, szereg rozmów o różnych pojęciach ogólnych, gdzie Sokrates wydobywa lub wskazuje drogę do prawdy.

Większość swoich utworów filozof napisał w czterdziestych latach swe go życia lub nieco później, a pozostałą część już w starości.

Platon stworzył nową koncepcję filozofii, która ukazywała dwa sprzeczne względem siebie poglądy. „Rzeczy zmysłowe są zmienne, nietrwałe, znikome i jako takie nie mogą być przedmiotem wiedzy. Jeżeli zaś wiedza

istnieje, a Platon w to nie wątpił, to musi się odnosić do takich bytów, które nie podlegają wiecznej zmienności, a więc są trwałe, niezmiennie i wieczne” [Leśniak, 1968: 35].

Poglądy te przyniosły trudność, której nie mógł przewyciężyć sam Platon, ponieważ należało wskazać te byty, do których odnosiła się ta wiedza. Musiały więc istnieć byty ponadczasowe i te byty nazwał filozof ideami. Teoria już od początku nie mogła przybrać ścisłej, jednoznacznej formy, a tym samym stworzyć jednej interpretacji.

Według filozofa każde pojęcie zawsze odnosi się do jakiejś określonej idei i w niej ma swą rację bytu. Jednak nie przedstawił nigdzie jasnego obrazu idei. Teoria ta jest różnie przedstawiana w różnych dialogach.

Liczne przykłady idei, którymi Platon chciał naświetlić swoją teorię, nie wprowadzają do niej logicznego ładu, ”nie umiał jakoś jednoznacznie ująć ani tego, czym właściwie są, a czym nie są idee, ani tego, jaki jest i na czym polega ich stosunek do przedmiotów konkretnych. To się wszystko trochę gubiło w przenośniach, w nieokreślonych zwrotach obrazowych. Idee to były o i pierwowzory przyczyny przedmiotów konkretnych, i raz jakby mieszkaly w tych przedmiotach raz im tylko przyświecały jako wzory, raz jakby siedziały w niebie, raz u człowieka w głowie...” [Leśniak, 1968: 35].

Platon chciał rozumieć idee nie w sensie logicznym, lecz metafizycznym według niego idea jako doskonałość w najwyższym stopniu, jest wieczna i nie zniszczalna.

Idee tworzą hierarchię. Na szczycie tej piramidy znajduje się idea, która obejmuje wszystkie pozostałe i jest ich koroną. W Fajdrose można dostrzec wyróżnianie Idei Piękna ponieważ najjaśniej i najwyraźniej przejawia się w różnych ziemskich zjawiskach. Piękno jest jakby ideą najwyższą, wszechwładną. Piękno ciało prowadzi do piękna dusz, a od tego piękna wznosimy się do piękna dążeń i poczynań, aż wreszcie dochodzimy do Idei Piękna jako idei najwyższej „i nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie (...) Ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani

takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne” [Leśniak, 1968: 48].

Ale z biegiem czasu filozof zmienia swój punkt widzenia na to zagadnienie. Idea Piękna przestała już być tą najwyższą, jej miejsce zajął „byt sam i spoczynek, i ruch”. Wkrótce dołączyła jeszcze tożsamość i różność, a niedługo potem wymienia jako ideę naczelną Ideę Dobra. To ona jest teraz najwyższym poznaniem i umożliwia poznanie innych idei w prawdziwym świetle. Idea ta nadaje przedmiotom poznania, a poznającego obdarza mocą poznawania. Jest ona też przyczyna wiedzy i prawdy.

Poznanie i prawda noszą w sobie piękno, ale Idea Dobra jest jeszcze piękniejsza od nich. „... Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele” [Leśniak, 1968: 49].

Później filozofia ta otrzymała miano idealizmu obiektywnego.

Kolejnym zagadnieniem dotyczącym Platona jest dialektyka, czyli sztuka prowadzenia dialogu i dyskusji, której celem jest wzniesienie się do ogólnej definicji w oparciu o poszczególne fakty. Rozróżniamy u filozofa dwa rodzaje dialektyki:

- 1) jako metodę dyskusji, którą przejął od Sokratesa
- 2) jako metodę metafizyczną, której on sam by twórcą.

„Wszystko, co istnieje, otrzymuje swój byt od idei; dzięki ideom mamy pojęcia ogólne, na których z kolei opiera się cała nasza wiedza.”

Idee te nie są abstraktami otrzymanymi z doświadczenia. Doświadczenie może tylko wywołać „przypomnienie” idei. Idea piękna, czyli piękno samo w sobie było przedmiotem kontemplacji wówczas, gdy dusza przebywała w świecie idei, tzn. przed połączeniem się z ciałem. Podstawą tego poglądu była wiara w preegzystencję i reinkarnację. Cały okres pobytu duszy w świecie idei uległ zapomnieniu, ale nie zupełnie. Pozostały ślady wspomnień różnych idei, a zwłaszcza idei piękna. Przypomnienie staje się wyraźniejsze, a widok rzeczy pięknych wskrzesza wspomnienie o idei piękna i budzi tęsknotę za nią.

Jednak wspomnienia są nie wyrażane i wyblakłe w porównaniu z oryginałem, od którego pochodzą.

Według filozofa, aby dobrze zrozumieć świat, czyli być prawdziwym filozofem, „ trzeba koniecznie wznieść się aż do najwyższej idei tego świata duchowego, czyli do idei dobra, z której pochodzą wszystkie pozostałe; następnie trzeba wrócić z powrotem poprzez niższe stopnie rzeczywistości aż do owych cieni, które bierzemy za samą rzeczywistość.

Dialektyka Platona, którą on sam nazwał nauką o bycie samym w sobie, o oglądaniu istoty rzeczy, jest dla niego metodą wznoszenia się ku ideom i odnajdywania jedności.

Platon przyjął zasadę, że istnieje tylko jedna prawda. Chciał pokazać zanurzone głęboko w metafizyce subtelne korzenie natury rzeczy. Rzeczy zmysłowe nie są rzeczywistymi bytami nie mają trwałego kształtu, ani określonej struktury- one tylko wiecznie powstają i rozpadają się, nie istniejąc naprawdę. Natomiast byty duchowe, są bytami rzeczywistymi.

Każdy ma swoją strukturę, czyli formę trwałą i wyraźnie określoną. Tylko one są formami i pierwowzorami rzeczywistości, ideami. Filozof uważał, że prawdziwą rzeczywistość tworzą byty niematerialne wieczne, boskie i tylko umysł boski zdolny jest do ich kontemplowania.

Wszystko, co jest duszą, musi być nieśmiertelne. W ruchu świata konieczne jest jakieś stałe źródło, wieczna zasada. Tą zasadą ruchu nie może być w żadnym wypadku ciało, materia. A zatem źródłem ruchu świata może być tylko dusza, bo sama może się wprawiać w ruch, a więc być nie wyczerpanym źródłem wszelkiego ruchu.

Dusza filozoficzna tęskni wiecznie do świata boskich idei. Uwięziona w ciele chce umrzeć. Rozmiłowana w świecie myśli wie, że dopiero uwolniona od ciała będzie go oglądać bezpośrednio z bliska. Do tej idealnej wiedzy droga prowadzi przez wiedzę ludzką. A królową nauk w tej dziedzinie jest dialektyka.

Platon kładł szczególnie nacisk na stały rozwój studiów matematycznych. W Państwie pisze: „Więc ten przedmiot (tzn. matematykę) należałoby wprowadzić ustawowo i przekonać tych, którzy się chcą w państwie zajmować sprawami najważniejszymi, że powinni się zebrać do nauki ra-

chunków i bawić się nią nie tak, jak laicy, ale tak długo, aż dojdą do oglądania natury liczb rozumem samym...” [Leśniak, 1968: 57].

Matematyka prowadziła tylko do progu świata idei. Jej przedmiotem są byty niematerialne, ale droga do nich prowadzi poprzez figury materialne, widzialne.

Zprostyh zasad postulowanych przez matematykę, filozof wznosi się, przy pomocy czystej myśli, nie posługując się żadnymi obrazami zmysłowymi, aż do bytów bezwzględnie myślowych, duchowych. Stopniowo dochodzi w końcu, aż do tej najwyższej zasady, z której wywodzą się wszystkie inne i która jest dla niej źródłem, do Idei Dobra. Dobro jest źródłem światła i egzystencji dla wszystkich rzeczywistości świata zmysłowego. Nie tylko wiedza, ale także wszelka istota duchowa wytryska z tego najwyższego źródła, które mocą i godnością przewyższa wszelką rzeczywistość i wszelkie światło.

Między filozofią i polityką Platona istnieje ścisły związek. Są one ze sobą tak zespolone że zrozumienie jednej wymaga dokładnego poznania drugiej i na odwrót. Filozof nawet w okresie największej aktywności filozoficznej nie przestawał interesować się polityką i snuciem planów idealnego państwa. Polityczną myśl Platona zmierzała ku działaniu, każdy problem polityczny był według niego nadzwyczaj ważny, a od jego rozwiązania zależało szczęście ludzkie. Według niego polityka jest nie sztuką, lecz nauką, i to nauką teoretyczną.

Wyróżniał dwa rodzaje polityki: pospolitą i prawdziwą. Pospolita sprawdzała się do wydawania zarządzeń, które miały na celu uniknięcie powtarzającego się zła, na zawieraniu pokoju i prowadzeniu wojny, na schlebaniu ludowi i wydawaniu wyroków. Natomiast prawdziwa polityka to taka, która prowadzi do poprawy ludzi. Przedmiotem polityki rzetelnej jest troska o człowieka, zgodnie z jego wolą czy wbrew niej, pod przymusem czy z zachowaniem wolności, zgodnie z prawem czy prawu wbrew.

„Dobry polityk, to pasterz, a polityka to sztuka pasterska, czyli sztuka prowadzenia i trzymania w żelaznych ryzach trzody ludzkiej” [Leśniak, 1968: 90].

Na naczelnym miejscu polityki platońskiej znalazło się piękno charakterów ludzkich.

Ważną rolę w procesie kształtowania charakterów mają do odegrania idee piękna i dobra jako czynniki, które jednocześnie wzmocniają dusze łagodne, a silne i zbyt gwałtowne. Platon przypisuje państwu doskonałemu cztery cnoty: mądrość, odwagę, umiarkowanie, sprawiedliwość. Mądrość to wiedza zajmująca się zagadnieniem związanym z najlepszą organizacją państwa i jego polityką zewnętrzną. Ta cnota powinna cechować rządców. Odwaga jest zaletą wojowników, na których barkach spoczywa bezpieczeństwo państwa. Umiarkowanie polega na umiejętności panowania nad sobą. Sprawiedliwość opiera się na założeniu, że każdy powinien robić to, co do niego należy i nie mieszać się do nie swoich spraw. Nie sprawiedliwość rodzi się z chwilą, gdy zasada ta zostanie naruszona.

Cel, którego człowiek poszukuje i do którego dąży to dobro. Człowiek Platona jest istotą społeczną i „państwo tworzy się dla tego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych” [Leśniak, 1968: 100]. Państwo musi zapewnić człowiekowi to wszystko, co służy jego rozwojowi, mając na oku jego dążenie do Dobra, „więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu i to wspólne mieszkanie nazywamy państwem” [Leśniak, 1968: 100].

Swoje poglądy polityczne filozof przedstawił w trzech dialogach: w Polityku, Państwie i Prawach. W Polityku poszukuje definicji polityki ; w Państwie konstruuje obraz państwa idealnego, doskonałego i niezniszczalnego. W Prawach poprawia i modyfikuje zbyt fantastyczne koncepcje polityczne.

Platon opisał państwo jako idealny wzór. Jest małe a ludność podzielił na trzy klasy: rządców, żołnierzy, i resztę. Kobiety w tym utopijnym państwie są pełnoprawnymi obywatelami i wypełniają te same funkcje, co mężczyźni. Jedyną swoistą funkcją jest rodzenie dzieci, które zaraz po przyjściu na świat stają się własnością państwa. Według tłumacza dialogów Platońskich Władysława Witwickiego „wiele myśli i marzeń politycz-

nych Platona doczekało się spełnienia, kiedy się zaczęły tworzyć państwa totalne..." [Leśniak, 1968: 109].

Aby zrozumieć Platona trzeba przyjrzeć się wcześniejszym filozofom, którzy mogli wpłynąć na jego idee. Ponieważ nie prawdopodobne jest aby wszystkie myśli, jakie znajdują się w dialogach były nowe. „Oryginalność w filozofii często nie polega na odkrywaniu nowych idei, lecz na rozjaśnianiu tego co wcześniej był nie jasne” [Hare, 1982: 19]. U najwcześniejszych filozofów przyrody, począwszy od Talesa z Miletu, znajdujemy pierwsze próby pogodzenia „Jedności” z „Wielkością”, co będzie powracającym motywem filozofii Platona. Ważnym krokiem w kierunku jaki później obrał Platon, uczynił Pitagoras z Krotonu W południowej Italii urodził się niedaleko od Miletu, prawdopodobnie 570 roku p.n.e. Ponieważ z jego prac nic nie zostało, jest znacznie trudniej oddzielić jego własne idee od idee jego uczniów, których Platon znał. Można wskazać przynajmniej trzy myśli, które Platon mógł zaczerpnąć od pitagorejczyków. Pierwsza dotyczyła zorganizowanej wspólnoty podobnie myślących uczonych, którzy nie tylko powinni kierować swoim wspólnym życiem zgodnie z surowymi zasadami, lecz także sprawować przewodnictwo nad społecznością w której żyją.

Można rzec że polityczne koncepcje Platona powstały w rezultacie połączenia idei pitagorejskiej ze spartańskim modelem dobrze zorganizowanego systemu rządów i dyscypliny. Od pitagorejczyków mogła się też wywodzić centralna myśl Platona, że matematyka i w ogóle myślenie abstrakcyjne z logiką włącznie, mogą dostarczać pewnej podstawy nie tylko filozofii, lecz także istotnym tezą nauki i moralności. Po trzecie, Platon stał się bardzo pitagorejski w swojej mistycznej koncepcji duszy i jej miejsca w świecie materialnym. Empedokles z Akragas na Sycylii w początkach v wieku wierzył w wędrówkę dusz i niewykluczone, że przejął tę doktrynę od Pitagorasa a Platon z całą pewnością z niej korzysta. Co jednak naprawdę działo się pod nieprzejrzywą dla nas powłoką, czyli co należało by przypisywać Platonowi, a co innym filozofom nie dowiemy się pewnie nigdy, ponieważ uczeni nie zdołali do tej pory tego ustalić i pewnie nigdy to się im nie uda.

-
- [1] Belas, L. 2006. *Dejny a polityka*, Presov.
 - [2] Dupkala, R. 2009. *Wstęp do filozofii dziejów*, Warszawa.
 - [3] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
 - [4] Hare, R. M. 1982. *Platon*, Oxford.
 - [5] Leśniak, K. 1986. *Platon*, Warszawa.
 - [6] Platon. 1957. *Uczta*, Wstęp, Warszawa.
 - [7] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4
 - [8] Сломский, В. 2006. *Историко-Философское Эссе*, Минск.
 - [9] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.

Michał Gołoś

Arystoteles – zoon politikon

Arystoteles (384-322 p.n.e) wywodził się ze Stagiry z rodziny lekarskiej. Był najwybitniejszym uczniem Akademii, która opuścił po wyborze Speuzypa na następcę Platona. Sam zajmował się edukacją młodego Aleksandra Wielkiego. Około roku 335 roku założył własną szkołę Lykeion. Do historii przeszła metoda nauczania, którą stosował Stagiryta i od której jego uczniów nazywana także perypatetykami. Po śmierci Aleksandra, oskarżony o bezbożność opuścił Ateny i wkrótce potem umarł w Chalkis.

Kanon pism Arystotelesa jest niezwykle obszerny. Stanowią go pisma teoretyczne oraz praktyczne. W ramach tych ostatnich znajduje się polityka. Najważniejszym pismem omawiającym te kwestie jest *Politeia*. Niektóre kwestie filozofii polityki znaleźć można także w *Etyce nikomachejskiej* oraz *Ustroju politycznym Aten*. Inaczej niż Platon, Arystoteles nie formułował rewolucyjnej teorii państwa ale zajmował się raczej opisem istniejących systemów i zwłaszcza człowieka w ramach tych systemów. Dzięki jego pismom wiemy dziś bardzo wiele o sposobie funkcjonowania klasycznej polis ale także o sposobie życia w jej ramach. Arystoteles zajmował się opisem domostwa – *oikos* – i twierdził, podobnie jak Platon, że jest ono wzorem dla państwa. Stanem do którego powinno dążyć każde państwo, podobnie jak stanem idealnym dla człowieka, jest według niego *autarkea*, samowystarczalność.

„[państwo to] wspólnota szczęśliwego życia, obejmująca rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania” [Arystoteles, 1964: 117].

Człowiek, to zdaniem Arystotelesa, *zoon politikon*, zwierzę polityczne, byt społeczny, taki, który musi funkcjonować w ramach danej wspólnoty, wraz z innymi.

„Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członkiem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem albo bogiem” [Arystoteles, 1964: 8].

Tak więc człowiek, który decydowałby się żyć poza państwem byłby albo szaleńcem albo bogiem. Współzależność zaś mieszkańców polic oznacza w istocie ich wolność. *Zoon politikon* to człowiek, który żyje w ramach państwa i chce żyć w zgodzie z jego prawami.

Człowiek jest jedynym bytem zdolnym porozumiewać się za pomocą mowy, która służyć mu ma nie tylko do komunikacji ale także do określania tego, co dobre i słuszne, co pożyteczne, a co szkodliwe, co w końcu sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe i godne potępienia. W ten sposób jako jedyny byt jest w stanie formułować prawa stanowione na zasadzie odróżniania dobra od zła. Kierując się zaś tą zasadą jest w stanie człowiek żyć w ramach społeczności, w ramach państwa, które, zdaniem Arystotelesa jest z natury wcześniejsze niż jednostka.

„Skoro każde państwo przedstawia się nam jako pewna wspólnota, a także wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza z wszystkich, która ma najważniejsze z wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. [...] Okazuje się z tego, że państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, albo jest nadludzką istotą, albo nędznikiem, jak ten, którego piętnuje Homer, jako „człowieka bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska”. Kto bowiem ze swej natury jest taki, równocześnie i

wojny namiętnie pożąda, będąc odosobniony jest jak ten kamień wyłączony w grze w kości. [...] To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa” [Arystoteles, 1964: 1252a-1253a].

Ponieważ państwo jest tak ważne to i obowiązki wobec niego mają naczelną wartość. Najlepszym ustrojem jest taki, w ramach którego wszystkim żyje się dobrze i dostatnio ze względu na ogólną zasadę dobra. Realizując swój cel – *telos* – człowiek zawsze winien być zwrócony w stronę dobra ogólnego i państwa. Jedynie w ten sposób jest w stanie uzyskać spokój i poczucie szczęścia, *eudaimonia*. I z tego właśnie względu *arete*, tj. cnota jest możliwa jedynie w ramach struktury państwa w powiązaniu z innymi jego członkami i w relacji do praw i obowiązków nadrzędnych. Widać tu – podobnie jak u Sokratesa i Platona – że nauka cnoty, etyka, jest bardzo ważną częścią teorii państwa. Należy bowiem pamiętać, że dobro jednostki jest dobrem państwa i odwrotnie. Przedmiotem zaś filozofii państwa jest dobro najwyższe: szczęście. Szczęście gwarantuje życie w zgodzie z istotą człowieka jako istoty rozumnej. Kierowanie się w życiu cnotami – na różnych poziomach, teoretycznie i praktycznie – gwarantuje poczucie szczęścia i godne życie w ramach wspólnoty polis. Ponad wszystkimi cnotami zaś góruje sprawiedliwość, tj. „to, co jest dla ogółu pożyteczne”. [Arystoteles, 1964: 123].

„Okazuje się zatem, że te ustroje, które mają na celu dobro ogólne są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś, które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych; są bowiem despotyczne, a przecież państwo jest społecznością ludzi wolnych” [Arystoteles, 1964: 1279a].

Sprawiedliwość i wolność jednostki nie jest jednak rozumiana przez Arystotelesa tak, jak rozumiemy je dziś. Przede wszystkim należy pamiętać, że Stagiryta mówi o klasycznej greckiej polis, w której każdemu przyporządkowane było odpowiednie do jego statusu i pozycji prawo, a obecni

wszędzie i uważani za niezbędnych niewolnicy w ogóle nie byli brani pod uwagę nie tylko jako obywatele, ale też jako ludzie. Według Arystotelesa niewolnicy byli ożywionymi narzędziami. W tym sensie możemy powiedzieć, że czymś naturalnym była „naturalna” nierówność.

„[...] pewni ludzie są z natury wolnymi, inni zaś niewolnikami, przy czym stan niewoli jest dla tych drugich zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy” [Arystoteles, 1964: 123].

Naturalność bycia niewolnikiem jest według Arystotelesa naturalna, bo gdyby było inaczej to... nie byłaby naturalna.

„Człowiek, który z natury nie należy do siebie, lecz do drugiego, jest z natury niewolnikiem. Należy zaś do drugiego taki człowiek, który jest czyjąś własnością, mimo iż jest człowiekiem. Przedmiot własności jest zaś narzędziem działania odrębnym od właściciela”. [Arystoteles, 1964: 11].

W *Etyce nikomahejskiej* Arystoteles przedstawia m.in. jego ogląd na różne teorie ustrojów państwa. Uważa, że najlepsza jest arystokracja, a najgorsza timokracja. W tym samym dziele, w księdze V, przedstawia także swoje poglądy na temat pochodzenia praw, poglądy, które staną się później podstawą sporów między prawem naturalnym i stanowionym. Swoje poglądy na istotę danego ustroju podzielił ze względu na jego wartości jakościowe i ilościowe. Na przykład o ile dobro stanowione jest przez władzę to jego przyporządkowanie jest możliwe na dwóch drogach: albo należy do ogółu, co jest właściwe, albo do rządzących, co jest błędne. Z sześciu ustrojów opisanych przez Arystotelesa trzy realizują dobro ogółu, a trzy dobro rządzących. Te pierwsze to: królestwo, arystokracja, timokracja. Te drugie to: tyrania, oligarchia i demokracja. Demokracja jest zwyrodniałą formą timokracji. Ulepszona poprzez pozbawienie klasy biedaków możliwości rządzenia stałaby się systemem dobrym.

Podobnie, Arystoteles dokonał klasyfikacji obywateli. Ze względu na zamożność do poszczególnych klas należą: bogaci, biedni i klasa średniozamożna. Opisuując wszystkie te możliwości Arystoteles, inaczej niż Platon, nie starał się skonstruować teorii państwa idealnego, ale koncentrował się raczej na możliwościach, jakie dają ustroje już istniejące. Według Stagiryty

najlepszy system to arystokracja, gdzie władzę dzierży jeden, najlepszy przedstawiciel społeczeństwa, rządzący innymi wybitnymi jednostkami, które z kolei sprawują władze nad jeszcze niższymi. W ramach takiego systemu najważniejszym celem była możliwość osiągnięcia spełnienia w ramach *zoon politikon*.

W substancji wyodrębnił formę: to, co mieści się w definicji danej rzeczy, a więc jej istotę, i materię: to, co poza nią wykracza (hylemorfizm); stworzył pojęcie absolutnie nieuformowanej i odwiecznej materii pierwszej, stanowiącej podłoże wszystkiego. Jest autorem klasycznej formuły teorii przyczynowości; obok formy i materii, traktowanych jako przyczyny wewnętrzne: formalna i materialna, wydzielił 2 przyczyny zewnętrzne: sprawczą i celową, czyli to, dzięki czemu, i to, ze względu na co coś zaistniało. Rzeczywistość ujmował w sposób dynamiczny; służyła temu teoria aktu i możliwości oraz entelechii jako zasady stawania się danego bytu. Teza, iż ruch, który dokonuje się w istniejącym odwiecznie świecie, miał początek, doprowadziła go do koncepcji pierwszego poruszyciela, stanowiącego też cel owego ruchu - czyli transcendentnego Boga. Wyodrębnił 3 rodzaje duszy, traktowanej zawsze jako forma i energia ciała organicznego: duszę roślinną, zwierzęcą i - właściwą jedynie człowiekowi - myślącą; przeprowadził podział rozumu (funkcji duszy myślącej) na bierny i czynny. W etyce propagował zasadę środka, tj. unikanie skrajności; za cel ludzkiego działania uważał dobro i szczęście (eudajmonizm).

Metafizyka (z greckiego *ta metá ta physiká*), czyli te księgi, które znajdują się po pracach przyrodniczo-fizycznych. Nazwa pochodzi od Andronikosa z Rodos, który skatalogował pisma Arystotelesa. Później termin metafizyka zaczął oznaczać to, co przekracza granice fizyczności. Metafizyka Arystotelesa stanowiła tzw. "pierwszą filozofię", bo rozważała tylko powszechne własności bytu. Jeśli więc celem fizyki jest odkrycie praw materii, biologii praw życia, kosmologii praw kosmosu itp. To zadaniem metafizyki jest jak mówi Arystoteles "dotarcie do takiego celu: dla którego czynić należy wszystko, cokolwiek się czyni. Celem zaś każdego bytu jest jego dobro a w ogóle celem całej natury jest Dobro najwyższe". Metafizyka Ary-

stoteles stała się przyczyną rozwoju takich działów filozofii, jak nauka o Bogu, o przyrodzie i o duszy. Ukształtowała takie pojęcia jak: forma, materia, energia, potencja, istota rzeczy. Z niej zostały wyprowadzone dalsze. Metafizyka po Arystotelesie stała się naczelną nauką filozoficzną w wiekach średnich i tylko na pewien czas została wyparta przez teorię poznania w okresie oświecenia. Metafizyka odzyskuje swoją pozycję w filozofii I. Kanta, który nadaje jej nowe znaczenie i powoduje powrót na jej grunt prawie całej filozofii początków XIX w. Metafizyka Kanta nie zaprzeczała istnieniu Boga, ani nieśmiertelności duszy, ale wykazała, że ani jedno, ani drugie nie jest dowiedzione. Zaproponował rozwiązanie zagadnień metafizycznych przez rozum praktyczny, stojąc na stanowisku, że nakaz moralny ma sens jedynie wówczas, gdy człowiek jest wolny.

Substancja jedna z podstawowych kategorii filozoficznych. Przez substancję rozumie się byt samoistny, taki, który "opiera się sam na sobie", nie potrzebuje do swego zaistnienia impulsu z zewnątrz. Substancja stanowi podstawę dla przypadłości (atrybutów i cech), które ją określają, sama natomiast nie określa niczego. Arystoteles uważał za substancję rzeczy realne, Platon - idee. „...jedne rzeczy nazywają się bytami, gdyż są to substancje, a wszystko inne dlatego, że są to determinacje substancji albo procesy prowadzące do substancji, jej zniszczenie lub brak, albo jakości substancji, albo to, co wytwarza czy sprawia ją bądź też co pojęte w relacji do niej, wreszcie negacje czegoś z nich lub samej substancji.” Przypadłość akcydens pojęcie wprowadzone do filozofii przez Arystotelesa. Określa zespoły jakości, kwantów lub stosunków różnego rodzaju odnoszących się do rzeczy, zwanych również kategoriami. Przypadłości mogą istnieć tylko w związku z rzeczami, ale nie są "substancją", tę bowiem stanowią tylko rzeczy konkretne.

[1] Ajdukiewicz K. 1983. *Zagadnienia i kierunki filozofii- teoria poznania i metafizyka*, Warszawa.

[2] Arystoteles. 1964. *Polityka*, Warszawa.

[3] Blackburn, S., 1997. *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa.

-
- [4] Legowicz, J. 1976. *Zarys historii filozofii*, Warszawa.
 - [5] Leśniak, K. 1983. *Wstęp do metafizyki Arystotelesa*, Warszawa.
 - [6] Popkin, R., Stroll, A. 1995. *Filozofia*, Poznań.
 - [7] Tatarkiewicz, W. 1998., *Historia filozofii*, Warszawa.

Marcin Łączek

Rola rodziny w religijnym wychowaniu dzieci – perspektywa pedagogiczna

Rodzina to grupa społeczna, składająca się z rodziców, ich dzieci i krewnych. Rodziców łączy więź małżeńska, a rodziców z dziećmi – więź rodzicielska, stanowiąca podstawę wychowania rodzinnego oraz więź formalna określająca obowiązki rodziców i dzieci względem siebie [Okoń, 1998: 336].

Każdy z nas należy przynajmniej do jednej rodziny, rodziny macierzystej, w której dojrzewa i która ukierunkowuje jego postawę życiową oraz uczy współżyć z ludźmi [Rembowski, 1980: 127].

Rodzinę można rozpatrywać od strony socjologicznej, jako grupę społeczną promującą zarówno zdrowie somatyczne, jak i psychiczne, a także kreującą postawy prozdrowotne; od strony pedagogicznej, jako podmiot i przedmiot wychowania; od strony biologicznej, jako instytucję życiotwórczą; od strony religijnej, jako wspólnotę ustanowioną przez Boga i powołaną do współpracy z Nim oraz od strony psychologicznej, jako jedność współdziałających ze sobą osób o różnych strukturach cech osobowości [Pecyna, 1998: 7].

W definicji socjologicznej rodzina jest najbardziej naturalną, podstawową i elementarną społecznością, od wartości której zależy w dużym stopniu siła, prężność i zdrowie całej społeczności państwowej. Określenie rodziny tylko jako wspólnoty rodziców i dzieci jest zbyt wąskie. Szersze

pojęcie rodziny daje zaliczenie do niej rodzeństwa, dziadków i krewnych [Pecyna, 1998: 33].

Rodzina ma swój własny, intymny świat, ale jest jednocześnie środowiskiem otwartym, bowiem członkowie jednej rodziny wchodzą w kontakt z członkami innych rodzin. Każda rodzina, mimo swych społecznych warunkowań, tworzy swoje środowisko, swoistą atmosferę niepowtarzalną dla innych, ma także własną historię [Pecyna, 1998: 67].

Dla dziecka jest pierwszym środowiskiem społecznym i wychowawczym, w którym przebywa od urodzenia aż do czasu rozpoczęcia nauki w szkole. Jest pierwszą, podstawową i niezastąpioną grupą społeczną w rozwoju dziecka i to niezastąpioną w kilku znaczeniach, lecz głównie w tym, że stanowi fundament dla wytworzenia się społecznego charakteru i społecznych ideałów dziecka [Pecyna, 1998: 70].

W rozumieniu pedagogicznym rodzina jest przede wszystkim wspólnotą życia, obecną w kolejnych formacjach społeczno-ekonomicznych występujących w dziejach ludzkości. Jest ona najbardziej, jak to możliwe blisko człowieka: rodzącej się, rozwijającej i kształtującej jednostki ludzkiej [Janke, 1999: 26].

Jest grupą społeczno-wychowawczą kultywującą określone normy i wartości, realizującą je za pomocą mniej lub bardziej świadomych metod i technik, posiadającą taką, a nie inną strukturę wewnętrzną, tj. układ ról, pozycji i wzajemnych stosunków [Zaborowski, 1969: 25].

Rodzina jest jedyną grupą społeczną, która powstaje i poszerza się w zasadzie dzięki procesom biologicznym. Zakłada ją małżeństwo, które psychicznie czuje się gotowe do podjęcia funkcji opiekuńczych i wychowawczych względem mającego narodzić się dziecka [Pecyna 1998: 35].

Z. Zaborowski twierdzi, że rodzina jako grupa naturalna jest oparta na związkach krwi, małżeństwa lub adopcji. To grupa o charakterze wspólnoty, której podstawową funkcją jest utrzymanie ciągłości biologicznej społeczeństwa, stąd prokreacji dzieci jest istotną jej funkcją [Zaborowski, 1969: 21].

Rodzina jako wspólnota przygotowuje dziecko do pełnienia określonych funkcji społecznych, równocześnie przekazuje wartości, normy, wzory zachowań i obyczaje [Kuśnierz, 2000: 137].

Wytwarza u dziecka moralną kontrolę nad własnym postępowaniem, kształtuje światopogląd i czyni w ten sposób człowieka członkiem określonego społeczeństwa, a także konsumentem i producentem dóbr jego kultury. Rodzina katolicka jest pierwszą szkołą chrześcijańskiego światopoglądu i chrześcijańskiej moralności [Sękowska, 1982: 100].

W rodzinie człowiek zostaje określone poglądy, wierzenia, system wartości – to znaczy określoną kulturę rodzinną, której wpływowi będzie poddany od samego początku swego życia. W tym okresie rodzina jest jedyną grupą kształtującą zachowanie człowieka, bowiem rodzice przekazują dziecku pierwsze wzorce postępowania oraz system wartości [Grudniewski, 2000: 10].

Patrząc na rodzinę od strony psychologicznej, zauważamy, że pierwsze doświadczenia wyniesione z domu rodzinnego decydują o przyszłych losach człowieka. Doświadczenia te mogą być pozytywne i ułatwiać funkcjonowanie w różnych, złożonych sytuacjach społecznych, ale mogą być też negatywne i przyczyniać się do powstawania konfliktów i problemów osobistych. Normy moralne i systemy wartości przekazywane w rodzinie wyznaczają kierunek zachowania i postępowania człowieka oraz uszlachetniają uczuciową sferę rozwoju. W konsekwencji przyczyniają się do tego, że człowiek obdarza innych życzliwością i szacunkiem. Specyfika więzi emocjonalnych w rodzinie decyduje o zdolności jednostki do nawiązywania trwałych więzi uczuciowych z innymi ludźmi, a pozytywna atmosfera wychowawcza jest podstawą funkcjonowania społeczno-emocjonalnego dziecka. Nieprawidłowe oddziaływania wychowawcze są najczęściej przyczyną zaburzeń osobowości. Zatem prawidłowo funkcjonująca rodzina jest pierwszym ogniwem w całym cyklu pozytywnych relacji interpersonalnych, jest podstawą kształtowania się dojrzałej osobowości [Sztanke, 1995: 73].

Rodzina spełnia złożony i rozbudowany system funkcji oraz zadań, które według F. Adamskiego, H. Izdebskiej, J. Maciaszkowej, Z. Tyszki są pochodną ogólnie pojmowanych funkcji [Grudniewski, 2000: 8].

J. Szczepański przez zadania rozumie pewien zakres czynności mających wywołać pożądane skutki, które oceniane są przez szersze zbiorowości; natomiast funkcje określa jako ogół czynności i ich skutków związanych z wykonywaniem zadań zamierzonych, jak i nieprzewidywanych, ubocznych, a nawet niepożądanych [Grudniewski, 2000: 10].

Według wybitnego socjologa Mc Ivera współczesna rodzina spełnia trzy zasadnicze funkcje, których poza nią nikt nie potrafi wypełnić. Są one następujące: stałe zaspokajanie potrzeb seksualnych małżonków, prokreacja i pielęgnacja dzieci oraz zaspokajanie potrzeby życia domowego [Zaborowski, 1969: 11-12].

M. Ziemska natomiast dzieli funkcje na: prokreatywne usługowo-opiekuńcze, socjologiczne i psychologiczne [Grudniewski, 2000: 8].

Zdaniem S. Kowalskiego istnieją trzy podstawowe funkcje: prokreacyjna – wynikająca z dążenia człowieka do zaspokojenia popędu płciowego i posiadania potomstwa będącego motywacją zawierania małżeństwa i tworzenia rodziny; wychowawcza – konsekwencja funkcji prokreacyjnej – udział rodziny w socjalizacji dziecka we wszystkich jej fazach: od wczesnej opieki do usamodzielnienia się, zapewnienia dzieciom odpowiedniego startu życiowego oraz gospodarcza, którą Natalia Han-Ilgiewicz formułuje jako dostarczanie pożywienia, mieszkania i innych niezbędnych warunków do utrzymania się przy życiu, dostarczanie możliwości społecznego współistnienia, jako fundamentu do wytworzenia i rozwoju poczucia więzi, zapewnienie niezbędnych warunków pozwalających na ukształtowanie „osobowości personalnej” związanej z uznaniem i zrozumieniem tożsamości rodzinnej, formułowanie się ról seksualnych, adekwatnych do wieku poszczególnych członków instytucji rodzinnej, wdrażanie do integracji z rolą społeczną i wyrabianie poczucia odpowiedzialności osobistej i społecznej oraz kultywowanie umiejętności uczenia się zadań życiowych i

wytworzenia postawy, pozwalającej na przejawianie twórczości indywidualnej oraz inicjatywy społecznej [Grudniewski, 2000: 10].

S. Maria Bogumiła Pecyna wymienia jako podstawowe funkcje rodziny funkcję rozrodczą, której społeczeństwo zawdzięcza swą ciągłość biologiczną, funkcję wychowawczą polegającą na przekazywaniu młodemu pokoleniu dziedzictwa społecznego, kulturalnego i religijnego oraz zaspokojenie potrzeb emocjonalnych [Pecyna, 1988: 14].

Natomiast Andrzej W. Janke podaje, że funkcja socjalizacyjno-wychowawcza, obok prokreacyjnej, materialno-bytowej, kulturalnej, opiekuńczej i emocjonalnej, zajmuje pozycję znaczącą [Janke, 1999: 27].

Jak widzimy autorzy podają różnych zakres funkcji, ale niemożliwe ze wszystkich funkcji rodziny wynikają konsekwencje natury wychowawczej, jak: dbanie o prawidłowy rozwój dziecka, rozwój intelektualny, rozwijanie zainteresowań, uczuć, wdrażanie w życie grupy społecznej itp. Rozpiętość zadań rodziny jest bardzo duża, jednak wszystkie powinny być traktowane jako równie ważne i zsynchronizowane, gdyż życie rodziny związane jest z miłością [Kutiak, 2000: 24].

Na pełnienie funkcji w rodzinie wpływają różne czynniki. Jednym z najważniejszych jest struktura rodziny [Grudniewski, 2000: 11].

Z. Tyszka podaje następujące dane, które mogą charakteryzować strukturę rodziny: *liczba i jakość członków rodziny (liczba dzieci, liczba innych krewnych), układ ich pozycji i ról społecznych, przestrzenne ich usytuowanie, siła więzi instytucjonalnych i psychicznych łączących poszczególnych członków rodziny, świadcząca o większej lub mniejszej spójności rodziny, podział na czynności oraz strukturę wewnątrzrodzinnej władzy i autorytetów, łącząca się dość ściśle z układem pozycji społecznych, a także wewnątrzrodziny rozkład miłości i względów* [Grudniewski, 2000: 11].

Rodzina jako grupa społeczna opiera swoje funkcjonowanie na pewnych standardach, wzorach i normach regulujących wzajemne stosunki członków rodziny, ich stosunki z innymi grupami i ludźmi. Wzory i normy te określone są przez normy ustawodawcze oraz współczesne procesy społeczno-obyczajowe (np. równouprawnienie żony, jej praca zarobkowa),

lokalne warunki, zwyczaje i obyczaje (inne normy wytwarzają się w wielkomiejskiej rodzinie urzędniczej, inne w rodzinie rzemieślniczej, jeszcze inne w chłopskiej itd.) oraz przez specyficzne czynniki właściwe każdej rodzinie związane np. z wiekiem, osobowością rodziców, liczbą dzieci itp. [Zaborowski, 1969: 26].

Przy wypełnianiu funkcji rodziny badacze przypisują duże znaczenie zgodnemu współżyciu małżonków, a co za tym idzie – prawidłowemu spełnianiu ról społecznych względem wszystkich członków rodziny. Sytuacją najbardziej optymalną jest taka, gdy dziećmi opiekuje się oboje rodziców. Negatywne konsekwencje zubożająca oddziaływanie wychowawcze ma rodzina niepełna, w której brak jest matki lub ojca [Grudniewski, 2000: 9].

Pozycje i role kluczowe w każdej rodzinie to pozycje i role rodziców. Głównie dzięki istnieniu rodziców rodzina współczesna staje się społecznym systemem; okazuje względną trwałość i ciągłość, ma swoistą organizację, polegającą na podziale funkcji między poszczególnych członków; utrzymuje świadomość własnej odrębności, własne tradycje i przyzwyczajenia, stałe ustosunkowanie do innych grup i zbiorowości. Dzięki rodzicom grupa rodzinna kształtuje czynności i osobowości swych członków, wychowuje uczestników rodzinnej wspólnoty [Czapów, 1968: 6].

Rodzina spełnia podstawową rolę w procesie uspołeczniania małego dziecka (do trzech lat). Później jej rola opiekuńczo-wychowawcza maleje, na rozwój moralno-społeczny dziecka zaczynają również oddziaływać przedszkole, szkoła i inne instytucje wychowawcze oraz środowisko rówieśnicze, w którym dziecko poddane jest z reguły wpływom niekontrolowanym [Zaborowski, 1969: 10].

Rodzicom nie wolno jednak zrzucić na nikogo odpowiedzialności za wychowanie dzieci [Kamiński, 1994: 261].

Konieczne jest zainteresowanie się tym, co dzieci robią w szkole, na ulicy i poza domem [Kamiński, 1994: 261].

Działalność wychowawczej rodziny nie jest w stanie zastąpić żadne inne środowisko i to ze względu na typ więzi łączących człowieka z rodzi-

ną oraz obyczajowo i społecznie usankcjonowaną konieczność jej posiadania. Jednym z czynników rozwoju dziecka jest środowisko rodzinne, które oddziałuje na ten rozwój w powiązaniu z innymi czynnikami i procesami: stwarzając złożony układ bodźców i sytuacji wynikających z jej struktury i funkcjonowania [Kazubska, 2000: 10].

O rozwoju osobowości ludzkiej decyduje w dużym stopniu całokształt oddziaływań rodzicielskich [Czapów, 1969: 108].

Jednak w całym procesie wychowawczym należy zmierzać przede wszystkim ku wzajemnej bezinteresownej przyjaźni z dzieckiem [Pecyna, 1998: 250].

Rodzice, którym zależy na pomyślnej przyszłości dzieci, w centrum wychowawczej troski stawiają rozbudzenie zainteresowań i dążeń związanych z zasadniczymi celami życiowymi. Chodzi o to, aby dziecko w przyszłości dobrze wiedziało, po co żyje i by odczuwało, że warto żyć – żyć dla czegoś, czemuś poświęcić życie, dążyć i odnosić sukcesy [Czapów, 1968: 108].

Elżbieta Sujak przez życie w rodzinie i wychowanie rozumie kontakt człowieka mniej dojrzałego z dojrzałym, podjęty z inicjatywy dojrzałego. W tym kontakcie dokonuje się przekazywanie umiejętności życia – w najszerszym i najbogatszym tego słowa znaczeniu. Chodzi tu o życie duchowe, zdolność kochania, obdarzania, wartościowania, dążenia, zdobywania i znoszenia niepowodzeń, przyjmowania i poświęcania się. Wychowanie obejmuje także przekazywanie wartości: najpierw związanych z życiem biologicznym, potem bogactwa ludzkiej mowy, wiedzy i prawach, zależności między bytami, więzi międzyludzkich od najprostszego kontaktu, nawiązanego uśmiechem niemowlęcia z jego najbliższą piastunką, aż do przeżycia odpowiedzialności za człowieka lub ludzi, a może także – kraj, czy ludzkość [Sujak, 1972: 140-141].

Jedynym pewnym sukcesem wychowawczym jest nienaruszona więź z dzieckiem, aż do końca ludzkiego „bycia ojcem i matką” [Hennelowa, 1973: 101].

W założeniach rodzina powinna być miejscem pokoju, w którym każdy z jej członków, realizując swoje dążenia, staje się lepszym i bardziej doskonałym, zyskując przy tym nowe wartości dla siebie i innych osób, a w efekcie zadowolenia ze swego życia [Pecyna, 1998: 74].

Zadaniem rodziców jest ustawiczne, pozytywne oddziaływanie na psychikę dziecka. To oddziaływanie wspomagane jest naturalną potrzebą życzliwości i miłości rodzicielskiej. Zakłada też bezinteresowność, dlatego w dziecku kształtują się uczucia wyższe i umacniają więzi emocjonalne, które łączą dziecko z rodziną. W środowisku rodzinnym dziecko znajduje pierwsze możliwości uzewnętrzniania swych potrzeb uczuciowych przez zwracanie się, okazywanie zaufania oraz szukanie rady i pomocy [Pecyna, 1998: 67-68].

Miłość i akceptacja dziecka powinny charakteryzować się stałością i konsekwencją. Dziecko należy akceptować stale, niezależnie od humoru rodziców, powodzenia w pracy zawodowej i życiu osobistym, niezależnie od słabych stron, ułomności fizycznych, psychicznych i złego zachowania dziecka. Dziecko musi być przekonane, że jest przyjęte przez rodziców, że rodzice są jego przyjaciółmi, dobrze mu życzą, gotowi są okazać mu pomoc i życzliwość [Zaborowski, 1969: 73].

Rodzice powinni akceptować w takim samym stopniu wszystkie dzieci niezależnie od ich wieku, płci, uzdolnień, braków [Zaborowski, 1969: 74].

Zaufanie i troska rodziców o prawdziwe dobro dziecka wyzwalają w nim miłość i to nie tylko wobec rodziców [Bałut, 1998: 4].

Rodzina stwarza warunki do zaspokojenia potrzeby przynależności uczuciowej, bezpieczeństwa, stabilizacji. Określa cele i wartości, do których dzieci mają dążyć. Przyczynia się do formowania konkretnych potrzeb i zainteresowań. Rodzice, określonymi metodami, wpływają na to, jakimi sposobami dzieci będą zaspokajały swoje potrzeby: czy realizując np. potrzebę uznania, będą posługiwały się środkami właściwymi (np. dobra nauka) czy nieodpowiednimi (siła fizyczna) [Zaborowski, 1969: 22].

Rodzice starają się tak oddziaływać na dzieci, by zaakceptowały podsuwane im cele. Urabiają ich przekonania i kształtują wartości. Planują i

uzgadniają działania dotyczące wszystkich członków rodziny. Dokonują podziału prac obowiązujących członków rodziny i wskazują odpowiednie środki ich wykonania. Wydają polecenia i sprawdzają, czy i w jakiej mierze zostały wykonane. Nagradzają za wykonanie poleceń i za godne uznania zachowanie oraz karzą za niewykonywanie poleceń i za zachowanie zasługujące potępieniu. Rodzice rozstrzygają spory zachodzące między członkami rodziny i starają się wprowadzić ulepszenia ułatwiające i wzbogacające życie rodzinne. Reprezentują także interesy rodziny wobec innych osób, grup i instytucji [Czapów, 1968: 141-142].

Zadaniem rodziców jest także przygotowanie dzieci do wykonywania ról małżeńskich i rodzicielskich. Dlatego troszcząc się o dalsze losy dziecka nie mogą pominąć tych zadań wychowawczych, których realizacja służy przygotowaniu dziecka do małżeństwa oraz założenia własnej rodziny [Czapów, 1968: 141-142].

Wachlarz i realizacja zadań zależna jest zawsze od samej rodziny, od poziomu intelektualnego i kulturalnego rodziców, od warunków materialnych, które są bardzo istotne, czy od środowiska, w którym żyje rodzina [Grudniewski, 2000: 9].

Rodzina jest instytucją ogólnoludzką spotykaną we wszystkich epokach i kulturach. Jej uniwersalnymi i wszędzie spotykanymi zadaniami są: zaspokajanie popędu seksualnego, zaspokajanie elementarnych potrzeb życiowych oraz rodzenie i wychowanie dzieci. Żadna inna grupa czy instytucja społeczna nie jest w stanie wypełnić tych czterech zadań jednocześnie [Tyszka, 1993: 695].

Rodzina stanowi środowisko mające najlepsze warunki do przekazywania wartości moralnych, kulturowych, ponadczasowych i jednostkowych, które pomagają człowiekowi w kształtowaniu własnej tożsamości. Jest grupą podstawową w życiu swych członków. J. Rembowski uzasadnia tę tezę wyrażając słuszny pogląd, iż *rodzina jest grupą podstawową w kilku znaczeniach, lecz głównie w tym, że stanowi fundament dla wytworzenia się społecznego charakteru i społecznych ideałów jednostki* [Szychowska, 1999: 29].

Rodzina jest naturalnym środowiskiem życia dzieci i młodzieży i jako takie oddziałuje na nie uspołeczniająco, stwarzając warunki sprzyjające rozwojowi lub hamujące je. Niezależnie do tego, jak funkcjonuje, czy jest środowiskiem zdrowym i wartościowym moralnie, czy przejawia cechy patologii – w każdym przypadku kształtuje osobowość, postawę społeczną, wyznacza koleje losu dziecka [Izdebska 1993: 699].

- [1] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [2] Bałut, A. 1998. *Wychowanie dziecka w rodzinie katolickiej*, „Posłaniec św. Rodziny” Nr 5.
- [3] Czapów, Cz. 1968. *Rodzina a wychowanie*, Warszawa.
- [4] Dupkała, R. 2009. *Wstęp do filozofii dziejów*, Warszawa.
- [5] Grudniewski, T. 2000. *Funkcje społeczne i kulturalne rodziny*, „Wychowanie na co dzień” Nr 4-5.
- [6] Hannelowa, J. 1973. *U nas w rodzinie*, Kraków.
- [7] Izdebska, H. 1993. *Rodzina i jej funkcja wychowawcza*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna*, pod red. W. Pomykało, Warszawa.
- [8] Janke, A.W. 1999. *Uwarunkowanie podmiotowości stosunków wychowawczych w rodzinie*. „Wychowanie na co dzień” Nr 7-8.
- [9] Kamiński, M. 1994. „Msza Święta” Nr 9.
- [10] Kozubska, A. 2000. *Niepowodzenia szkolne uczniów a funkcjonowanie rodziny*, „Wychowanie na co dzień” Nr 3.
- [11] Kuśnierz, W. 2000. *Wpływ rodziny rozbitej na sytuację szkolną dzieci*, „Życie Szkoły” Nr 3.
- [12] Kutiak, K. 2000. *Wychowawczy aspekt wartości miłości w rodzinie*, „Wychowanie na co dzień” Nr 3.
- [13] Okoń, W. 1998. *Rodzina*, w: *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa.
- [14] Pecyna, M.B. 1998. *Rodzinne uwarunkowania zachowania dziecka w świetle psychologii klinicznej*, Warszawa.
- [15] Rembowski, J. 1980. *Rodzina jako system powiązań*, w: *Rodzina i dziecko*, pod red. M. Ziemska, Warszawa.
- [16] Sękowska, Z. 1982. *Współzależność wychowania i rozwoju dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamski, Kraków.
- [17] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4
- [18] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [19] Sujak, E. 1972. *Sprawy ludzkie*, Kraków .

- [20] Sztanke, G. 1995. *Czasopisma psychologiczne – „Psychologia wychowawcza” i „Przegląd Psychologiczny” o Rodzinie*, w: *Rodzina jako środowisko wychowawcze w czasach nowożytnych*, pod red. K. Jakubiak, Bydgoszcz.
- [21] Szychowska, M. 1999. *Stosunek rodziców do szkoły a osiągnięcia edukacyjne ich dzieci*, „Wychowanie na co dzień” Nr 10.
- [22] Tyszka, Z. 1993. *Rodzina*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna*, pod red. W. Pomykała, Warszawa.
- [23] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.
- [24] Zaborowski, Z. 1969. *O rodzinie. Rodzina jako grupa społeczno-wychowawcza*, Warszawa.

Людмила Николаевна Сидорович

***Музыкально-поэтический цикл на тексты
«Псалтири царя Давида» и композиторское
творчество Василия Титова***

Василий Титов – талантливый композитор XVII в., мастер партесного концерта, музыкальное творчество которого находится у истоков барокко. Он стал единственным автором мелодий ко всем псалмам «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого, усвоив прогрессивные белорусские, украинские и западноевропейские культурные и музыкальные традиции своего времени и воплотив их в своем композиторском творчестве.

Сохранившиеся до наших дней сведения о композиторе весьма скудны, а порой и противоречивы. Наиболее полные сведения о жизни и деятельности композитора приведены профессором В. Протопоповым [Протопопов, 1983: 241-255].

Известно, что Василий Титов – автор очень большого числа партесных композиций. Исследователи его творчества насчитывают около 200 произведений. Учитывая огромное количество партесных сочинений, оставшихся анонимными (а большинство из них и записаны как анонимы), можно считать эту цифру далеко не полной. В. Протопопов указывает, что количественные сведения о сочинениях Василия Титова еще приблизительны, так как исследованы пока не все рукописи, в

которых могут быть найдены творения этого композитора. Следует отметить, что распространение произведений Титова в XVII – XVIII вв. проходило исключительно через рукописи и рукописные копии. Нередко имя автора скрывалось за инициалами ТВТ (творения Василия Титова), а иногда и совсем не было указано. В последнем случае удастся установить авторство Титова путем сличения того или иного списка с рукописями, где указано его имя.

Достоверно известно, что Василий Титов «...положил через композицию: Стихотворную Псалтирь Симеона Полоцкого (около 1680 г.); «Песнь святым» – изложенный стихами календарь на весь год Симеона Полоцкого» [Финдейзен, 1928: 364].

Популярными были и другие его музыкальные композиции: шестиголосное «Большое многолетие»; службы Божие на 8, 16, 24 голоса; богородичны на 6 и 8 голосов; переводная служба на 12 голосов; 28 концертов на 12 голосов; Догматики на 8 голосов; концерты на 12 праздников (1709 г.).

Точные даты сочинения Василием Титовым хоровых произведений чаще всего неизвестны. Об этом В. Протопопов пишет так: «Если скудны наши сведения о жизни Василия Титова, то совсем неизвестно, как протекали формирование его таланта и творческая эволюция, неизвестны и точные даты сочинения им хоровых композиций...» [Протопопов, 1983: 241-255].

Косвенные данные о времени создания Титовым отдельных его творений можно почерпнуть из палеографического анализа рукописей, содержащих эти произведения. Некоторые рукописи по сорту бумаги и почерку относятся к 80 – 90-м годам XVII в., что дает основание для приблизительной датировки музыкальных произведений. К их числу принадлежат «Догматики» и «Богородичны». Большинство из этих произведений Василия Титова до сих пор не реставрированы и ждут своего исследователя.

Точные даты жизни Васлия Титова неизвестны. Однако отдельные рукописные сочинения указывают на время их создания. Так,

«Стихотворная псалтирь» была поднесена царю Федору Алексеевичу в 1680 г., рукопись концертов Василия Титова на 12 праздников датирована 1709 г.. Это дает возможность Н. Финдейзену [Финдейзен, 1928: 25] установить с приблизительной точностью период творчества композитора 1675 – 1715 гг., а время его жизни – около 1650 – 1715 гг. Несколько иную датировку предлагает М. Рыцарева [Рыцарева, 1987: 18]. По ее мнению, Василий Титов предположительно жил с 1650 по 1710 г., а период его самой активной творческой деятельности приходился на 1690 – 1700-е гг.

По должности с 1682 г. Василий Титов был государевым певчим дьяком. Уже тогда он выдвинулся как талантливый композитор. Благодаря же светской ориентации своего творчества, Василий Титов стал первым композитором при дворе Петра I. «Искоренявший всю церковную символику из государственных ритуалов и церемоний, Петр I поручил именно Титову написание престижного концерта на Полтавскую победу в 1709 году» [З, с.19]. С.Б. Веселовский о Василии Титове сообщает следующие краткие сведения: «Титов Василий – дьяк, 4 мая 1699 г. пожалован из певчих в дьяки и назначен в Свяжск; с 1 ноября 1703 г. по 20 июля 1704 г. дьяк Приказа Казанского дворца» [Веселовский, 1975: 515].

По мнению В. Протопопова, Василий Титов «...был связан с певческой культурой, но уже новой формации – партесного стиля, классикой которого он и стал» [Протопопов, 1986: 177].

Жизнь и деятельность Василия Титова пришлись на вторую половину XVII – начало XVIII вв. В этот период в культуре России произошли серьезные изменения, связанные с общим оживлением и активизацией всех форм жизни, духовным раскрепощением людей. В этот процесс влилась и музыка. «Обогащались прежние и возникали новые формы и жанры, развивалось многоголосие и связанное с ним искусство хорового исполнения. Традиционная церковная музыка подверглась сильному воздействию светских элементов, что отразилось и на ее музыкальном языке, и главное – на общем складе.

Полнота жизнеощущения, солнечный оптимизм – характерные черты музыки той эпохи. Создание музыкальных произведений требовало теперь не только разносторонней творческой и теоретической подготовки, но и обновления философского взгляда на мир. Индивидуальность художника получила для своего выявления многие возможности, и это привело к тому, что художественное произведение получило имя автора (подчеркнуто нами. – Л.С.). Хотя традиции анонимности еще долго сохранялись. Отсюда столь скудные и противоречивые сведения о жизни и творчестве композиторов XVII века, и в частности, о Василии Титове.

В этих условиях складывается новая композиторская школа в России, выдвинувшая плеяду композиторов, особенно ярко заявивших о себе в последнее двадцатилетие XVII века» [Протопопов, 1983: 241]. В.Протопопов называет Василия Титова самым значительным из русских мастеров этого времени. При этом он ссылается на мнение одного из современников композитора, назвавших Василия Титова «всех премудростию своею превосходящим» [[Протопопов, 1983: 242].

В исторических материалах, известных к настоящему моменту, имя Василия Титова впервые встречается в 1678 г. [Разумовский, 1895] и [Финдейзен, 1928: 334]. Он был тогда в числе государевых певчих дьяков, – пишет В. Протопопов, – и входил в состав придворной хоровой капеллы царя Федора Алексеевича. Если предположить, что Титову в это время было лет 20 – 25, то дату рождения его нужно отнести к 50-м годам XVII столетия. Чего-либо более определенного по этому поводу сказать теперь невозможно за отсутствием материалов (прежде всего архивных. – Л.С.)» [Протопопов, 1983: 242].

Далее В. Протопопов приводит следующую дошедшую до наших дней информацию о композиторе. После смерти царя Федора Алексеевича в 1682 г. на царский престол были возведены братья Иван и Петр Алексеевичи, каждый из которых получил свой хор, сложившийся в результате разделения певчих дьяков на два. С этого времени Василий Титов находился в составе певчих дьяков царя Ивана. В 1682 году в

списках на государево жалование он значился последним (пятым) во второй станице, а по общему порядку списка – двенадцатым. Однако уже в 1686 году Василий Титов стал первым в первой станице. Имя же его названо по порядку уже третьим после двух уставщиков, т.е. руководителей хора.

По этому поводу весьма редкие и интереснейшие данные приводит Н.П. Парфентьев: «Титов Василий (Шетерников?), гос.п.д. (государев певчий дьяк. – Л.С.). Упомянут в штатной росписи 1677 / 78 г. «в приказ» среди других ему пожалована дорога в 3 руб.; 30 октября – кафтан, 30 ноября – однорядка и емурлук; 23 декабря – сафьян и сапоги; 22 января 1679 – получил «недопесковый» кафтан, в мае и апреле – сукна на однорядку и кафтан; с сентября в 4-й станице с окладом сукна в 3 руб., пел на «правом крылосе» дворцовой церкви Евдокии, тогда же получил «против» 1677 / 78 – 1678 / 79 гг. на бархатную шапку 2 руб., на сапоги 1 руб.; в 1681/82 – 1684/85 гг. во 2-й станице с окладами: денежным 25 руб., сукном в 3 руб. (с февраля 1684 г. – в 5 руб.); 21 марта 1682 указано в числе дьяков хора придворных соборов Воскресенья и Иоанна Предтечи сделать ему на Казенном дворе кафтан; по штатной росписи певчих от февраля 1683г. пел в Воскресенском соборе, в хоре царя Ивана Алексеевича; в 1685 / 86 – 1688 / 89 гг. в 1-й станице с окладами денежными 28,4 руб., сукном в 5 руб., 7 января 1686 г. в Иосифо-Волоколамский монастырь вкладом им дан «по родителям мерин немецкой большой», за что в монастырский Синодик были вписаны имена представителей его рода: иерея Тита (отца –?), Аггея и др., 11 августа 1687 г. указано вместо сукна на 3 года выдать ему 15 арш. кармазина в 19 руб., «а иным ево братьи не в образец»; в том же году преподнес царевне Софье экземпляр положенной на ноты рифмованной Псалтири Симеона Полоцкого; в 1689 / 90 – 1697 / 98 гг. в штате хора Ивана с окладом денежным 30 руб., сукном в 5 руб.; по указу от 7 апреля 1690 г. в честь рождения царевича Алексея Петровича пожалован сукном, получил позже, так как «был болен», в 1698 / 99 гг. записан в штат хора царя Ивана с окладами: денежным 30 руб., кормовым 50 руб., сукном в 5 руб., хлебным по 18 четей ржи и овса...» [7, с.393–394].

«Такое возвышение, вероятно, связано с возрастанием певческого мастерства Титова, но не исключено, что оно было вызвано и его композиторскими успехами. Как известно, за два года до смерти царя Федора ему была поднесена псалтырь, переложенная виршами Симеоном Полоцким. Считается, что тогда же Василием Титовым она была положена на ноты», – утверждает В. Протопопов [Протопопов, 1983: 242].

В 1687 г. композитор преподнес один экземпляр своей Псалтири правительнице Софье с особым специальным посвящением (рукопись Российской Академии наук, ОР, 16.15.11 (П I A 66)). В историографии в связи с этим фактом существует предположение, что царь Петр отстранил Титова в 1689 г. от работы в придворном хоре после низложения царевны Софьи [2, с. XXV]. Однако В. Протопопов считает эту точку зрения неверной. Титов продолжал службу певчим дьяком у царя Ивана вплоть до его кончины (1696 г.) и находился в числе самых почетных и уважаемых певцов, хотя уже и не был первым в первой станице. «По списку 1694 – 1695 года имени Титова предшествуют, кроме уставщика, имена пяти певцов, выделившихся, вероятно, совершенством своего певческого искусства» [Протопопов, 1983: 243].

После смерти царя Ивана весь его хор певчих дьяков еще два года находился на царском жалованье. И композитор Василий Титов вместе с остальными 17 певцами состоял в этом хоре, нес службу и получал жалованье. Впоследствии, в 1698 г., хор царя Ивана был расформирован и певцов перевели в малые придворные хоры (так называемые «крестовые дьяки») и на другую службу. «Василий Титов был определен дьяком, позднее – инспектором в московскую ратушу, заведовал певческой школой» [Протопопов, 1983: 243]. В одном из рукописных музыкальных учебников конца XVII – начала XVIII в. Василий Титов назван «верховным дьяком Спаса в Нове». «Спас в Нове» (иначе – «Спас Новая церковь» – один из храмов в Кремлевском дворце) (отсюда название – «верховный дьяк»), – так указывает в своем труде В. Протопопов [Протопопов, 1983: 243–244].

Другое подтверждение о службе Василия Титова в этой должности мы

находим у Н.П. Парфентьева. Исследователь пишет: «... с сентября 1699 г. указано умершего царя Ивана «певчих всех оставить», в дальнейшем на «государевой службе» – дьяк дворцовой церкви Спаса «на Нове», затем Московской ратуши...» [Парфентьев, 1991: 394].

Год кончины композитора неизвестен. Однако Владимир Васильевич Протопопов пытается уточнить дату смерти Василия Титова следующими рассуждениями: «Судя по тому, что Титов сочинил хоровой концерт в честь Полтавской победы (1709 г.), он был еще жив в это время. Н.Ф. Финдейзен дату кончины Титова предположительно относит к 1715 г. Таким образом, можно считать, что он прожил лет 60 – 65, из них лет 30 – 35 отданы им были композиторскому творчеству» [Протопопов, 1983: 244].

Исследователь Н.П. Парфентьев при этом уточняет: «... к концу XVII века им (Василием Титовым. – Л.С.) написано около 100 многоголосных хоровых произведений: Псалтырь рифмованная, Догматики, Богородичны воскресные, концерты «двунадесятым» праздникам и др.; в начале XVIII века создано еще не менее 100 крупных произведений на 3–24 голоса, в том числе концерты «Златокованная труба», «На Полтавскую победу» и др.; занимался также обучением молодых певцов: 24 июня 1704 г. приказано взятых у него «робят певчих» отдать «музыкантом учить на гобоях и на прочих инструментах [Парфентьев: 1991: 394].

Творчество композитора создавалось на почве повсеместного распространения в Москве практики партесного стиля. И хотя неизвестно где, как и чему учился Василий Титов, можно предположить, что обучение его протекало не только на основе традиций русского партесного пения, но и в тесном контакте с образованными музыкантами и композиторами своего времени. Возможно, Василий Титов общался лично с Николаем Дилецким, жившем в Москве в конце 70-х годов XVII в. Предположительно, композитор знал и его главный теоретический труд – «Мусикийскую грамматику». В. Протопопов утверждает, что «... в некоторых рукописных сборниках, по палеографическим данным относящимся к

концу XVII века, произведения Титова записаны рядом с сочинениями этих авторов – Николая Дилецкого и Симеона Пекалицкого. Следовательно, творения Титова по популярности уже не уступали сочинениям названных и иных композиторов – украинцев и русских» [Протопопов, 1983: 250–251].

И далее Владимир Васильевич делает вывод о значимости и эмоциональной силе воздействия на слушателя сочинений Василия Титова: «Творения Василия Титова – вершина партесной композиции последней четверти XVII – начала XVIII в. В них мы найдем все характерные особенности, одухотворенные талантом этого мастера. Сила его искусства сказывается в простоте бытовизмов ранних псалмопений и праздничности звучаний больших гимнических концертов, в глубокой проникновенности звучаний мыслей о человеческих страданиях и суровом аскетизме обиходных сочинений. Искренность музыки Титова возвышает и увлекает» [Протопопов, 1983: 251].

Среди огромного количества музыкальных композиций Василия Титова особое место занимает его музыка к «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого. «Рифмотворная псалтирь» Симеона Полоцкого, положенная на музыку Василием Титовым, рассчитана была на грамотных любителей музыки. Она стала началом светской вокальной музыки в России, так как предназначена была для исполнения «в миру», в домашнем музицировании. Для церкви же она явилась мощным вторжением светского, мирского начала.

Среди массы псалм религиозного или полурелигиозного содержания в Псалтири имеются отдельные псалмы «чисто светского характера: № 7 «Господи–Боже, на Тя уповаю» – плачевная песнь; № 44 «Отрыгну сердце мое, благо слово» – песнь любви; № 45 «Бог нам сила прибежище» – эпитафия в честь бракосочетания; № 137 «Исповедь хвалы, Боже, всем сердцем дам Тебе» – элегия изгнанников на реках Вавилонских; № 12 «Доколе мя, Господи, в конец забудеши» и № 43 «Господи, мы ушима нашими» – элегия изгнанника, тоскующего по родине» [Никольский, 1923: 23]. В массе псалм религиозного и полурелигиозного содержания

заметно также разнообразие оттенков религиозного чувства и настроения: от покаянных молитв до хвалебных гимнов в честь Бога.

Весьма многообразен и жанровый состав сборника Симеона Полоцкого и Василия Титова. Здесь встречаются псалмы-плачи и псалмы-элегии, жанровые псалмы танцевального характера и хвалебные, задравные песни, молитвенные песнопения и псалмы бодрого маршевого характера, покаянные псалмы и псалмы апокалиптического характера; о втором пришествии Христа и Божьем суде, псалмы философско-нравственного и морализующего характера. Так, псалмы № 90 «Боже, помощи вышняго вручится», № 102 «Душе моя, Господа да благословиши», № 142 «Господи, молбу мою извол услышати» – *молитвы*; псалма № 53 «Боже, во имя Твое мене да спасеши» – *песнь религиозного содержания*; пятнадцать псалм подряд с № 120 «Возведох очи моя в горы Твоя, Боже» по № 134 «Хвалите имя Господне, хвалите» – представляют собой *песнь во время паломничества*; псалма № 45 «Бог нам сила прибежище» – *свадебный гимн в честь царя*, псалмы №№ 146 – 150 и некоторые другие – *хвалебные песни* и так далее.

Музыкальное творчество Василия Титова и, в частности, его псалмы на тексты псалмов Симеона Полоцкого находятся у истоков барокко.

Напомним, что «Псалтирь царя Давида» изначально была предназначена Симеоном Полоцким для музыкального исполнения: «в домах часто ю читати или сладкими гласы воспевати». Огромные возможности эмоционального воздействия музыки, особенности отражения в ней чувств и переживаний человека при переложении «стихов на ноты» были учтены Василем Титовым. Каждая псалма композитора – законченная по мысли и настроению миниатюра. Обилие тончайших нюансов человеческих переживаний переданы композитором в 151 псалме «Псалтири царя Давида». Здесь чередуются мелодии песенные и танцевальные, гимничные и скорбные, сдержанные в выражении чувств и эмоциональные и многие другие.

Средства музыкальной выразительности, использованные композитором в «Псалтири царя Давида», вполне соответствуют содержанию поэтических текстов, а также традициям барокко: обилие задержаний, проходящих и вспомогательных звуков в мелодии (реже – в других голосах), внутрислоговых распевов во всех голосах и во всех разделах формы, динамических контрастов – свидетельствуют о новом подходе Василия Титова к решению собственно музыкальных задач, а также о его новаторстве. Очевидно, будучи учеником Николая Дилецкого, Василий Титов не мог не воспринять идей учителя, изложенных им в «Музыкальной грамматике». Использование композитором орнаментики, внешних эффектов в музыке псалма подтверждает нашу мысль о ее близости духу барокко.

Неизвестные композиторы, обращавшиеся к псалмам Симеона Полоцкого и создавшие музыку к ним, опирались на средства выразительности псалма Василия Титова. При этом в том случае, если методом переработки его мелодий становился метод варьирования напевов, то те же внешние эффекты, орнаментика, черты, близкие стилю барокко, обнаруживаются и в напевах неизвестных русских композиторов. В более поздних по времени создания рукописных списках и сборниках кантов и псалма главным методом переработки напевов становится метод переинтонирования мелодий неизвестными композиторами. Эти новые напевы более соответствовали духу нового времени. Созданные в XVIII и начале XIX в., они несли на себе отпечаток традиций классического стиля, выраженный в большей простоте, ясности и гармоничности музыкального языка.

Анонимные композиторы, написавшие музыку к псалмам Симеона Полоцкого, неоднократно использовали в своих псалмах внешние эффекты, орнаментiku и стилистические особенности, близкие стилю барокко. Однако сказанное касается лишь псалма из наиболее ранних рукописных списков и сборников кантов и псалма, датированных концом XVII и началом XVIII в. Отметим при этом, что создать

монументальное музыкально-поэтическое произведение на все тексты Симеона Полоцкого, который стал бы масштабным музыкально-поэтическим циклом из 151 самостоятельной по форме и содержанию псалмы, не удалось никому из них.

Однако «Псалтирь царя Давида» Симеона Полоцкого и Василия Титова обладает и рядом специфических особенностей, региональными отличительными чертами барокко, позволяющими говорить о феномене восточнославянского барокко. Среди таковых отметим многообразие стиховых структур, размеров, метров, видов рифмы и рифмовки, возникших в результате соединения в поэзии Симеона Полоцкого западноевропейского профессионального ученого силлабического стиха с народнопесенным; разнообразие мелодических строф, где наряду с четными используются нечетные (5-; 7-; 9-строчные) мелострофы, явившиеся показателем восточнославянской песенной культуры; ладовые особенности псалм (натуральный минор), присущие русской национальной музыкальной культуре; мелодико-интонационные особенности псалм, выражающиеся в органичном соединении в музыке Василия Титова типично кантовых попевок и народнопесенных, а также их сплав с древнерусским знаменным распевом; народнопесенные ритмоформулы и ритмоинтонации, использованные в синтезе с характерной ритмикой канта, присущей кантовой культуре белорусско-украинского региона. Отмеченные особенности и черты барокко нашли дальнейшее воплощение и в отдельных псалмах неизвестных русских композиторов на тексты псалмов Симеона Полоцкого, созданных в конце XVII и начале XVIII в. Это позволяет сделать вывод о влиянии стилевых традиций барокко в русской культуре вплоть до начала XIX в.

Таким образом, выявленные нами черты дают право считать «Псалтирь царя Давида» Симеона Полоцкого и Василия Титова ярким примером восточнославянского барокко, а Василия Титова –

зачинателем традиций барокко в музыкальной культуре восточноевропейского региона.

«Псалтирь царя Давида» Симеона Полоцкого и Василия Титова отличается большим разнообразием жанров и сюжетов псалм. В их содержании заложены высокие морально-нравственные, воспитательные, эстетические и глубоко гуманистические идеи. Псалмы учат людей мудрости, добру и справедливости. В этом – высокая художественная ценность и непреходящее значение «Рифмотворной псалтири», созданной выдающимися деятелями славянской и мировой культуры второй половины XVII в. поэтом Симеоном Полоцким и композитором Василием Титовым.

«Псалтирь царя Давида» Симеона Полоцкого и Василия Титова является крупномасштабным по форме музыкально-поэтическим циклом, пронизанным общей идеей благодарности Господу, прославления Бога и ставшим одним из первых примеров проявления стиля барокко в восточноевропейских странах.

«Псалтирь царя Давида» Симеона Полоцкого с музыкой Василия Титова соответствует стилю барокко, так как ей присущи такие черты, как:

- грандиозность замысла по созданию монументального музыкально-поэтического произведения с единой идеей – прославления Бога; масштабность музыкально-поэтического цикла, состоящего из 151 самостоятельного по форме и содержанию произведения – псалмы;
- патетическая приподнятость настроения псалм, призванных воспитывать, обучать и направлять исполнителей и слушателей кантов;
- интенсивность и многообразие переданных в псалмах чувств: от покаяния и раскаяния до благодарности и восторга перед Создателем;

- пышность внешнего художественного оформления рукописных и старопечатных источников, выраженная в использовании гравюр, орнамента, заставок в тексте и других средств декора;
- красочность поэтической речи Симеона Полоцкого, нашедшая свое выражение в использовании автором в текстах псалмов эпитетов, сравнений и других выразительных оборотов речи, в неоднократном обращении поэта к сюжетам, событиям и героям Священного писания;
- обращение поэта к общекультурным ценностям и авторитетам, образам Священного писания;
- аллегоризм и образная символика поэтических текстов Симеона Полоцкого;
- тонкость нюансировки в музыке псалм неизвестных композиторов, динамические контрасты и сопоставления в звучании трехголосных сочинений;
- богатство средств музыкальной выразительности, использованных Василием Титовым в псалмах из «Псалтири царя Давида»: разнообразие музыкально-строфических форм кантов, многообразие ритмоинтонаций и ритмоформул, новое ладотональное и гармонифеское оформление напевов, опора в мелодике на излюбленный попевочный комплекс своей эпохи и другие.

Неизвестные композиторы, написавшие музыку к псалмам Симеона Полоцкого в XVIII и в начале XIX в., также использовали в отдельных своих псалмах внешние эффекты, орнаментику и стилистические особенности, близкие стилю барокко. Однако особенности барокко не нашли в их творчестве полного и последовательного претворения, а стали лишь продолжением наметившихся традиций.

- [1] Финдейзен, Н.Ф. 1928. *Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века : в 2 т.* / Н.Ф. Финдейзен. – М.-Л.: Госиздат: Музсектор, Т.1

-
- [2] Никольский, Н.М. 1923. *Следы магической литературы в книге псалмов*, Н.М. Никольский. – Минск: Белтрестпечать.
- [3] Парфентьев, Н.П. 1991. *Профессиональные музыканты Российского государства XVI–XVII веков. Государевы певчие дьяки и патриаршие певчие дьяки и подьяки*, Н.П. Парфентьев. – Челябинск.
- [4] Протопопов, В.В. 1983. *Творения Василия Титова – выдающегося русского композитора второй половины XVII – начала XVIII в.*, В.В. Протопопов // *Избранные исследования и статьи*. – М.: Сов. композитор.
- [5] Протопопов, В.В. 1986. *О русских музыкантах по записям в синодиках XVI – XVII вв.*, В.В. Протопопов, Памятники культуры. Новые открытия. – Л.: Наука.
- [6] Разумовский, Д.В. 1895. *Патриаршие певчие дьяки и поддьяки и государевы певчие дьяки*, Д.В. Разумовский. – СПб.
- [7] Рыцарева, М.Г. 1987. *Русская музыка XVIII века*, М.Г. Рыцарева. – М.: Знание.
- [8] Веселовский, С.Б. 1975. *Дьяки и подьячие XV – XVII вв.*, С.Б. Веселовский. – М.: Наука.

Татьяна Данильченко

***Социальные и политические проблему
мировоззренческих и ментальных лагун***

В трактовке политических лагун существует некоторый объективизм, «географический» и «социально-экономический» детерминизм. Лагунами называются некоторые объективные детерминанты. Однако лагуны заключаются не в самой реальности, а «в голове», которая воспринимает, мыслит и оценивает эту реальность. Ментальные, когнитивные, эмоциональные, аксиологические несовпадения приводят к возникновению социальных противоречий, непонимания, противоположных оценок одних и тех же политических реалий. Социальные и политические позиции и интересы играют в этом случае определяющую роль. Но сам феномен проявляется в несовпадении смыслов. В сентябре 2005 датская газета *Jyllands-Posten* опубликовала 10 карикатур, которые были восприняты многими как прямое осмеяние пророка Махаммада и Ислама. Реакция на эту публикацию была крайне негативной. Этот случай поднимает не только проблему того, когда закон правомерен в ограничении свободы слова, но и проблему влияния лагун на состояние общественного мнения. Свобода слова как ценность не абсолютна. Любая оценка защиты или запрета свободы слова вовлекает балансирование противоречивых интересов и ценностей.

Законы, касающиеся свободы слова, в различных странах имеют неодинаковые ограничения. Независимо от либеральности законов «коллективная память» людей может играть ведущую роль в оценку значения и величины причинения вреда. Национализм, интернационализм, космополитизм - это не только разные политические позиции, но также разные ментальные организации сознания, разные картины мира и разные способы понимания реальности, межчеловеческих отношений и самого себя. Это различные механизмы идентификации и самоидентификации. На стыке различных идентичностей находятся лакуны. Поэтому без идеологии, проповедующей терпимость к инаковости, сочувствие и сострадание к «слабому», греховность гордыни и потребительства, взаимопонимания в сильно стратифицированном обществе не добьешься.

Ключевые слова: лакуны, политические лакуны, идентичность, терпимость.

Теория лакун занимает еще сравнительно скромное место в отечественных социально-политических разработках, что крайне несправедливо. В связи с этим интерес представляет обращение А.В.Баранова к исследованию политико-культурных лакун Юга России [Баранов, 2008: 128-147].

Автор рассматривает электоральное поведение россиян в зависимости от региональных и локальных социокультурных факторов. Нас будет интересовать, прежде всего, авторское понимание лакун, самое понятие «лакуна», «политическая лакуна», «природа лакун». Характеризуя объект статьи, автор высказывает свое понимание лакун: «...Политико-культурные лакуны, т.е. территориальные сообщества людей, контрастирующие по идентичности и установкам деятельности с системами более высокого уровня» [Баранов, 2008: 128]. При этом автор подчеркивает, что лакуны проявляются в совокупности познавательных, эмоциональных, оценочных ориентаций [Баранов, 2008: 128].

Методологически автор ориентирован на теорию социокультурных расколов (С.Липсет, С.Роккан) и модель диффузии инноваций (Т.Хегерстанд).

В качестве субрегионов автор рассматривает Черноморское побережье Юга России, Кавказские Минеральные Воды и агломерацию Ростов-Таганрог. Его задачей является сравнение политико-культурных лаун этих регионов в долгосрочном и краткосрочном проявлениях.

В качестве долгосрочных системообразующих факторов лакунарности А.В.Баранов называет следующие: географическое расположение территориальных сообществ, историческая специфика, экономические особенности, социальный и этнический состав населения, политический статус местности, геополитическое значение территории в рамках России, местная идентичность [Баранов, 2008: 129]. Соответственно к краткосрочным факторам, вызывающим лакуны, автор причисляет степень институционализации локальных элит и групп интересов, преобладающие формы политического участия, электоральные ориентации, уровень угроз безопасности [Баранов, 2008: 129].

Геополитическая специфика этих лаун видится в том, что они являются районами с преобладанием третичного сектора, высокоинтегрированные в международные связи, «локомотивы роста» в сравнении с окружающим агропромышленным регионом [Баранов, 2008: 129]. Социальная специфика отмечается следующим образом: повышенная урбанизированность, значительная занятость в «теневой» экономике, относительно высокий уровень жизни, наиболее интенсивная миграция и мобильность сообщества. Этнический состав на порядок более мозаичен и быстрее меняется, чем в казачьих и горских местностях [Баранов, 2008: 129]. Политические статусы трех лаун также отмечаются как неравновесные: Ростовская агломерация дает основной состав региональной элиты, Черноморское побережье и Минводы –

«теневые» очаги элитогенеза, соперничающие с административными центрами [Баранов, 2008: 129].

Фактор идентичности проявляется следующим образом: «местные сообщества воспринимают себя как «иных», отдельных от окружающих регионов, более восприимчивых к нормам общероссийской культуры и императивам глобализации» [Баранов, 2008: 129-130].

Внешнее выражение политико-территориальных лакун обнаруживается в их электоральных ориентациях: «повышенный (относительно южнороссийского региона) уровень абсентизма и голосования «против всех»; повышенная поддержка либеральных партий и кандидатов (суммарно 10-14% за СПС и «Яблоко» на думских выборах 2003 г.; повышенная поддержка коммунистов; для местных сообществ растет роль миграционной и этнополитической проблематики. Отмечена повышенная поддержка ЛДПР и «Родины» в районах потенциальных конфликтов. «Промышленные» Ростов и Новороссийск оказали большую поддержку национал-консерваторам, чем «курортные» Сочи и Пятигорск. В избирательных кампаниях по выборам глав регионов и законодательных органов власти отмечена пониженная явка жителей Черноморского побережья и Минеральных Вод, что подтверждает влияние локального автономизма вплоть до идеи образования собственных субъектов федерации» [Баранов, 2008: 130].

Можно только согласиться с автором статьи в том, что «Российское политическое пространство прерывисто, неоднородно, дискретно. Россия – многоукладное («многосоставное» по А.Лейпхарту, «расколотое» - по А.Ахизеру) общество. Страна живет в разных эпохах одновременно (от постиндустриальных очагов – Москвы и Петербурга до военно-патриархальных вожеств Чечни). Направленность политических процессов и скорость перемен в регионах различаются коренным образом, на порядок.

Оборисованные факторы до сих пор слабо рефлектируются научным сообществом и практикующими политиками» [Баранов, 2008: 131].

Отмеченная высокая степень разнородности политического пространства России является источником политических лагун. Однако насколько адекватно понимаются сами лагуны? На этом мы хотим сосредоточить свое внимание.

Основной раскол, вызывающий лагунарность, все-таки, социокультурный, он проходит по линии «город-село», и взаимоусиливается расколом «казачьи – неказачьи местности, до 1937 г. делившим пространство нынешнего Краснодарского края по Большому Кавказскому хребту. И далее А.В. Баранов поясняет: «Черноморское побережье Краснодарского края может быть отнесено к редкому варианту субрегиональных культур, т.е. к политико-культурным лагунам. Термин впервые применил Л.Смирнягин [Смирнягин, 1989:30] [Морозова, 2002: 79-80], для обозначения территорий, резко контрастирующих по своему политическому сознанию и ориентациям деятельности с таксономической единицей более высокого ранга, в состав которой лагуны входят. Лагуны выделяются внутри сравнительно однородной региональной политической культуры собственной системой познавательных, эмоциональных и оценочных ориентаций» [Баранов, 2008: 139-140].

Нам представляется, что когда речь идет о географических, социально-экономических факторах лагунарности, то это скорее не сами лагуны, а их детерминанты. Сами лагуны являются более субъективными образованиями, чем объективными. Их непосредственной причиной является несовпадение менталитета, традиции, концептуальных или языковых картин мира. Именно в этих случаях автор более говорит о самих лагунах, а не об их причинах: «Ментальный (социокультурный) фактор самобытности проявляется в диалектах русского языка, своеобразном восприятии пространства (дихотомия: «у нас» и «у них на Кубани, за горами») и

времени (цикличность курортных сезонов постепенно вытесняется в сознании «линейным» временем постиндустриальной экономики). ... Новейшие технологии информации и коммуникации закрепляют социокультурный «рубеж» между краем и побережьем. Например, космополитичный образ жизни москвичей представляется сочинцам и новороссийцам более близким, чем относительно традиционный быт станиц Кубани или Краснодара» [Баранов, 2008: 142].

Но лакуны – это не Кавказский хребет или город-село, а форма сознания, выражение различных взглядов, мировоззрений. Одно и то же событие, явление вызывает противоположные, несовпадающие мнения, потому что различно осознание природных, экономических, политических процессов и явлений. В этом нельзя разобраться в политологии, если не обратиться к междисциплинарности, к тому опыту изучения лакун, которым в этой области владеет лингвистика. Но уже с первого взгляда должно быть понятно, что сообщества людей ведут себя по-разному не потому, что они разделены Кавказским хребтом, или живут в разных геополитических ареалах, а потому что мыслят по-разному, имеют разную социальную и политическую картину мира, одни и те же события видят и объясняют противоположным способом. Они как бы живут в разных измерениях, с разными маркерами и ценностями и смыслы у них несовместимы. «Правые» не понимают «левых», «Север» думает иначе, чем «Юг», «Запад» имеет другую картину и карту мира, чем «Восток».

В лингвистике существуют многообразные классификации лакун и инструментарий политической лингвистики может быть применен для рассматриваемых целей. Мы воспользуемся в данном случае другим подходом, поскольку политические акторы – это одновременно некоторые мыслители, деятели, риторы и трибуны, то все виды лакун классифицируем на *мировоззренческие и ментальные*.

Мировоззренческие лакуны обусловлены различием сознательно артикулируемых картин мира, ценностей, убеждений, позиций.

Ментальные лакуны выражают верования, оценки, стереотипы, действия, осуществляемые социально бессознательно. Это не значит, что они не могут осознаваться, но сознание не играет в этом случае ведущей роли, в отличие от мировоззрения, где человек позиционирует себя сознательно. В дальнейшем мы остановимся преимущественно на концептуальных лакунах.

Национальный язык участвует в двух процессах, связанных с картиной мира. Во-первых, в его недрах формируется языковая картина мира. Во-вторых, сам язык выражает и эксплицирует другие картины мира человека, которые через посредство специальной лексики входят в язык, принося в него черты человека, его культуры. Национальная языковая картина мира – это совокупность зафиксированных в средствах языка представлений народа о действительности на определенном этапе развития народа. На непосредственное мышление и поведение человека влияет когнитивная картина мира. Несовпадение языковой и когнитивной картин мира приводит к появлению лакун, имеющих сложную природу. Это несовпадение связано с национальной спецификой концептосферы. Концептуальные лакуны – отсутствие слова и концепта, так как соответствующее явление не познано народом. Поэтому наиболее ярко национальная специфика концептосфер народов проявляется в наличии или отсутствии концептов.

Так, не сформировались свойственные англоамериканской концептосфере концепты «life quality», «privacy», «quality time», «tolerance», «political correctness», именуемые в русском языке с помощью калькированных переводов: «качество жизни», «приватность», «качественное проведенное личное время», «толерантность», «политическая корректность». С другой стороны, «разговор по душам», «выяснение отношений», «авось», «духовность», «интеллигенция», «непротивление» – русские безэквивалентные единицы, в европейских языках, им соответствуют лакуны и, видимо, отсутствие концепта.

Концепты являются общими для всех носителей соответствующей культуры, они ментально объединяют нацию. Но так ситуация выглядит лишь в идеале. В реальности это оказывается далеко не всегда так, поскольку степень освоенности национальных концептов отдельными членами лингвокультурной общности может существенно различаться. У отдельных представителей этноса некоторый концепт может присутствовать не в полной мере.

В связи с этим, стоит различать актуальные и неактуальные концепты. Актуальные концепты регулярно вербализуются, они нужны и для мышления, и для коммуникации. Неактуальные концепты могут быть нужны для мышления, но они крайне редко вербализуются. Неактуальные в национальной концептосфере концепты могут быть актуальными в групповой и личностной концептосферах и наоборот. Поэтому априорно ясно, что концептосфера представителей верхних и низших слоев одного и того же социума будут актуализировать разные концепты и то, что первостепенно важно для бедных может попадать в разряд лакунарных понятий для богатых. Нетрудно предположить справедливый и обратное.

Возможно наличие в сознании отдельных людей или групп людей концептов, свойственных концептосфере других народов. Очевидно, что лексика и тезаурус социальных групп, вовлеченных в структуры информационной цивилизации, структуры международного бизнеса, финансов коренным образом отличается от тезауруса, лексики и концептов населения живущего в традиционном индустриальном или архаическом секторе страны.

Поэтому оценка современного состояния пока будет выглядеть более предпочтительной в таких вариантах, как у Н.Е.Покровского. Он называет данное своеобразие стабильностью кризиса, так как экономический уклад, сформировавшийся в течение 90-х годов XX века, совмещает в себе самые различные и, казалось бы, несовместимые «фрагменты»: технологически передовой

постиндустриализм и квазирынки, возродившуюся архаику и натуральный обмен, криминальную экономику, подневольный труд, индустриализацию, постиндустриализацию и деиндустриализацию. Причем, это не переходная многоукладность, а именно стабильный новый уклад с так называемой манипулятивной демократией, то есть использованием «внешней формы демократического процесса для сокрытия глубоко недемократической и даже антидемократической его сути» [Покровский, 2001: 43].

В то же время, в социальном пространстве России существуют локальные территории постиндустриальной экономики и глобализированного сообщества. Мы согласны с тем, что современное «глобализированное население России» - качественно новая общность, которую можно попытаться смоделировать следующим образом: ориентированность на материальное потребление, пусть даже самого низкого уровня: постоянное сужение поля социального интереса; необычайная пластичность, способность адаптироваться к любым социальным изменениям; виртуализация (внешнее проявление этого – подчиненность масс-медийным сообщениям); снятие любых нравственных вопросов; преклонение перед любой властью, даже в ситуации относительной свободы выбора; культурная нетребовательность [Покровский, 2001: 45-46].

Такая разнородность экономического и социального состава общества служит объективным источником разнородных интересов, позиций, установок сознания. Лакуна, к примеру, может обнаружиться в политическом лексиконе, но в групповом или индивидуальном сознании она может быть заполнена. В таком случае концепт носит групповой характер, он номинирован внутри этой группы, а не среди всех носителей языка.

Таким образом, наличие или отсутствие концепта никак не связано с наличием или отсутствием в языке номинирующих его единиц, так как концепты возникают как в результате прямого отражения действительности сознанием, так и в результате

межкультурных взаимодействий, в ходе заимствования знаний через механизмы диахронной трансляции или синхронной коммуникации. Лакунарность в межкультурной коммуникации обуславливается несовпадением национальных картин мира, менталитета, различием их концептуального содержания и знаковой формой репрезентации. Но в любом случае, лакуна – это форма самосознания, а не географическая, экономическая или социальная среда.

Национальный менталитет - это способ восприятия и понимания действительности, определяемый совокупностью когнитивных стереотипов нации. Менталитет народа проявляется, прежде всего, в его характере, действиях, коммуникативном поведении. Он связан преимущественно с аксиологической сферой сознания и проявляется как совокупность стереотипов в осуществлении суждений и оценок.

Концептосфера, в определенной степени, определяет особенности восприятия и понимания действительности [Попова, 2001: 67], так как образующие национальную концептосферу ментальные единицы являются основой образования когнитивных стереотипов. С другой стороны, национальный менталитет влияет на концептосферу. Он направляет динамику формирования и развития концептов, так как сложившиеся стереотипы влияют на содержание формирующихся концептов, оценки явлений и событий.

Различного рода лингвистические исследования привели к накоплению и обобщению языкового материала по рассматриваемой проблеме. В связи с возрастающей актуальностью проблемы межкультурной коммуникации весьма важным представляется изучение межъязыковых лакун с учетом влияния национальной ментальности и концептосферы. Отметим, что «межъязыковой лакуной» в такого рода исследованиях называется отсутствие какой-либо лексической единицы в одном языке, при наличии её в другом языке [Попова, 2003: 21-23; 6, 40]. Среди факторов, способствующих возникновению и закреплению национально-культурной специфики локальных исторических общностей, большинство ученых выделяют,

прежде всего, природно-географические, социальные, исторические факторы, составляющие особенности жизни того или иного этноса [Поршнев, 1979], [Бромлей, 1973], [Гачев, 1967].

Различия не существуют сами по себе, и только контакт с другими, сравнение своего с чужим придают тем или иным элементам культуры статус дифференциального признака. Признаки, выполняющие дифференцирующую функцию по отношению к другим локальным культурам, являются интегрирующими для данной общности. Обязательное наличие сходства во всех культурах не исключает наличия культурной дистанции даже между очень сходными культурами. Рассмотрим те компоненты культуры, которые могут носить национально-специфический характер.

Во-первых, для того, чтобы выявить этнодифференцирующие культурологические признаки, необходимо взаимодействие, по крайней мере, двух культур. Только в общении с другим этносом осознается, формируется, закрепляется нечто специфическое для данного этноса и для данной культуры. Во-вторых, специфические различия этнокультурных общностей определяются различием сфер человеческой деятельности. Следует, однако, учитывать, что во всех компонентах культуры существует и нечто общее, служащее основой общения представителей различных этнокультурных общностей.

Локальные ценности, как набор этноинтегрирующих и этнодифференцирующих свойств, могут быть средством примирения и средством разобщения. Для современных работ по проблемам понимания характерно стремление найти пути комплексного изучения этого феномена. Поскольку понимание - это процесс и результат человеческого общения, а общение осуществляется в определенной ситуации, необходимо учитывать разнообразный контекст.

Негативным результатом процесса общения является непонимание. Примером полного непонимания может служить попытка общения на разных языках. Однако можно представить и

такую ситуацию, когда после неудачной попытки общения на вербальном уровне, будет достигнуто взаимопонимание с помощью невербальных средств коммуникации.

Контактируя с чужой культурой и инокультурным текстом, реципиент воспринимает ее через призму своей локальной культуры. Этим априорно предопределяется непонимание специфических феноменов незнакомой культуры. Поэтому необходим понятийно-терминологический инструментарий, с помощью которого можно было бы выявлять и исследовать трудности, возникающие в процессе понимания чужой культуры. Такой инструментарий может быть использован для описания национально-культурной специфики лингвокультурных общностей, находящихся в ситуации контакта.

На данном этапе развития теории лакун существуют несколько основных подходов к проблеме универсального и специфического в языках и культурах. В рамках этих подходов предлагаются также разные пути и способы установления лакун в сознании, языке и культуре. В отечественной и зарубежной науке наличие лакун иногда объясняется механизмом «функционирования» лингвистических и культурологических универсалий. Эти точки зрения, по-нашему мнению, являются наиболее приемлемыми [Махонина, 2002], [Донских, 1989], [Быкова, 2001], [Серебренников, Кубрякова, Постовалова и др., 1998]. Действительно, некоторые феномены культуры и языка, даже считающиеся универсальными, могут быть представлены в локальных культурах в специфически национальной форме. Более того, существуют и более лакунизированные феномены. Поэтому, даже при отсутствии лингвистических барьеров, культурные расхождения могут стать препятствиями в межкультурном общении. Наличие же языковых расхождений превращает культурные различия в ещё более глубокие лакуны. Следовательно, наличие лакун в текстах можно интерпретировать с точки зрения несовпадения национально-культурных типов реципиентов.

Свойственный каждой локальной культуре комплекс знаний в соединении с психическими особенностями и национальным характером носителей данной культуры формирует определенный тип реципиента. Тип реципиента можно рассматривать как интеллектуально-эмоциональный образ личности со специфической структурой коммуникативного поведения, характерной для его культурной общности (например: Языковая личность: экспликация, восприятие и воздействие языка и речи: Монография. – Краснодар, 1999). Установление лагун в инокультурном тексте, следовательно, есть выявление того, в чем расходятся национально-культурные типы реципиентов, принадлежащих двум различным культурам.

Вступая в контакт с «чужой» культурой, инокультурным текстом, реципиент осознанно и неосознанно оценивает ее в «кодах» своей культуры. Этим априорно закладывается основа для неадекватного распредмечивания специфических особенностей «чужой» культуры. Они могут быть либо неадекватно интерпретированы реципиентом, либо вовсе не поняты. Все, что в инокультурном тексте реципиент заметил, но не понимает, что кажется ему странным и требующим интерпретации, служит сигналом присутствия в тексте национально-специфических элементов культуры, т.е. лагун.

Из сказанного следует вывод, что поскольку отношения идентификации столь сложны и запутаны, то и процесс устранения лагун в этой сфере не столь тривиален. Адекватный перевод и понимание могут быть достигнуты лишь в том случае, когда субъект, осуществляющий перевод, будет давать соответствующую интерпретацию. А последняя возможна лишь в том случае, когда ему хорошо, то есть, на теоретическом уровне известны механизмы идентификации и самоидентификации как на социальном, так и на персональном уровне.

Теперь вернемся к началу статьи. Что мы видим? В трактовке политических лагун А.В.Баранова мы наблюдаем некоторый объективизм, «географический» и «социально-экономический»

детерминизм. Лакунами называются некоторые объективные детерминанты, в то время когда лакуны заключаются не в самой реальности, а «в голове», которая воспринимает, мыслит и оценивает эту реальность. Ментальные, когнитивные, эмоциональные, аксиологические несовпадения приводят к возникновению социальных противоречий, непонимания, противоположных оценок одних и тех же политических реалий. Социальные и политические позиции и интересы играют в этом случае определяющую роль. Но сам феномен проявляется в несовпадении смыслов. В сентябре 2005 датская газета *Jyllands-Posten* опубликовала 10 карикатур, которые были восприняты многими как прямое осмеяние пророка Махаммада и Ислама. Реакция на эту публикацию была крайне негативной. Этот случай поднимает не только проблему того, когда закон правомерен в ограничении свободы выражения, но и проблему влияния лакун на состояние общественного сознания и общественного мнения.

Необходимо учитывать две вещи. Во-первых, в то время как свобода слова - важная ценность, она не абсолютна. Это - одна из многих ценностей и может быть сокращена в свете других ценностей. Таким образом, любая оценка защиты или запрета свободы слова вовлекает балансирование противоречивых интересов и ценностей. Во-вторых, законы, касающиеся свободы слова в различных странах имеют неодинаковые ограничения. В современной России и США возможно самые либеральные законы в отношении к защите свободы слова. Во многих других странах законы гораздо строже. Однако, независимо от либеральности законов относительно свободы слова, «коллективная память» людей может играть роль в выборе типа речи, которая может быть ограничена, поскольку память может внести вклад в оценку значения и величины причинения вреда.

Кроме того, национализм, интернационализм, космополитизм - это не просто разные политические позиции, но также разные ментальные организации сознания, разные картины мира и разные

способы понимания реальности, межчеловеческих отношений и самого себя, т.е. различные механизмы идентификации и самоидентификации. Поэтому без идеологии, проповедующей терпимость к инаковости, сочувствие и сострадание к «слабому», греховность гордыни и потребительства, взаимопонимания в сильно стратифицированном обществе не добьешься. Только лишь с помощью научной теории устранения концептуальных лагун в общественном сознании и в межкультурной коммуникации достичь невозможно.

- [1] Антипов, Г.А., Донских, О.А., Марковина, И.Ю., Сорокин, Ю.А. 1989. – Новосибирск.
- [2] Баранов, А.В. 2008. *Политико-культурные лагуны Юга России (сравнительный анализ)*. Регионалистика и этнополитология/Редкол.:Р.Ф.Туровский (отв. Ред.) и др.- М.:Российская ассоциация политической науки (РАПН); Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
- [3] Бромлей, Ю.В. 1973. *Этнос и этнография*. М.
- [4] Быкова, Г.В. 2001. *Феноменология лексической лагунарности русского языка*, Благовещенск.
- [5] Гачев, Г.Д. 1967. *О национальных картинах мира*. Народы Азии и Африки. №1.
- [6] Gołoś, M. 2008. *Johna Locka filozofia polityki, w: Eine Philosophie. Eine welt. Ein Mensch*, Hannover.
- [7] Языковая личность: экспликация, восприятие и воздействие языка и речи: Монография. – Краснодар, 1999.
- [8] Махонина, А.А. 2002. *К вопросу о классификации межъязыковых лагун*. Язык и национальное сознание. Вып.4. – Воронеж.
- [9] Покровский, Н.Е. 2001. *Транзит российских ценностей: нереализованная альтернатива, анатомия, глобализация*. Глобализация и постсоветское общество/Ред. А.Согомонов и С.Кухтерин. – М.: Сточи.
- [10] Попова, З.Д., Стернин, И.А. 2001. *Очерки по когнитивной лингвистике*. – Воронеж.
- [11] Попова, З.Д., Стернин, И.А. 2003. *Язык и национальная картина мира*. – Воронеж.
- [12] Поршнев, Б.Ф. 1979. *Социальная психология и история*. – М.

- [13] Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира/Б.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И. Постовалова и др. – М., 1988.
- [14] Rzyziński, R. 2009. *Kilka wybranych XX wiecznych teorii tekstu i literatury*, .in: „Facere veritatem in caritate”, dz. zb. pod. red. D. Patera, R. Króla, Warszawa.
- [15] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [16] Słomski, W. 2004. *In a search for quantum theory of mind*, London 2004.
- [17] Сиройч, З. 2004. *Системная трансформация в постсоциалистических государствах на фоне процессов глобализации и регионализации экономики*, „Демографія та соціальна економіка” 1/2.
- [18] Сиройч, З. 2008. *Социально – экономические проблемы современных крупных городов*, „Актуальные проблемы менеджмента”, сборник научных трудов, Москва.
- [19] Смирнягин, Л.В. 2002. *Регионы США*. М.:Мысль, 1989. С.30; Морозова Е.В. Политическая коммуникация и политическая реклама на выборах губернатора Краснодарского края, Региональные выборы и проблемы гражданского общества на Юге России. М: Моск. Центр Карнеги.

Сергей Назипович Гавров

***Российское государство:
вчера, сегодня, завтра***

Научная и общественная дискуссия на тему о перспективах персоналистского режима в России оказалась злободневной, временами возникает ощущение того, что все мы находимся в зоне исторической бифуркации. За несколько отстраненной позицией, предполагаемой жанром научной публикации, чувствуются человеческие страсти, эмоции настоящих и будущих участников событий.

Естественно, что в зависимости от собственной картины мира участники дискуссии дают ответы, с разной степенью условности тяготеющие к двум основным смысловым полюсам: да, неизбежен, и нет – «избежен», или даже мы его исторически уже изжили, все, кончилась традиционная «русская система».

Влияние отживших идеологем

Начну со статьи Б. Межуева «Российское государство может быть лишь сочетанием идеократии и демократии». Позиция автора не привязана к доминирующему полюсу «патриотизма» или «либерализма», она расположена где-то между ними. Поскольку моя собственная позиция скорее тяготеет к полюсу либерализма, что-то в

тексте Б. Межуева моим размышлениям вполне созвучно, что-то, что родом из «православия, самодержавия, народности», нет. Мне вполне симпатичны рассуждения автора о «техническом» характере российского государства в его традиционной «самодержавно-бюрократической» модели правления, когда «технический расчет замещает политический выбор». Когда технический характер приобретают практически все властные бюрократические позиции, происходит делегирование полноты политической ответственности на самый верх, на уровень президента.

Я согласен с тем, что это хрупкая политическая система, абсолютно зависящая от энергии и других личных свойств первого лица в системе государственного управления, эта традиционная «самодержавно-бюрократическая» модель управления дисфункциональна, она не обладает необходимым ресурсом для «саморемонта» и может разрушаться практически в одночасье, как показал опыт революций 1917 и 1991 годов.

Я вполне согласен и с замечанием Б. Межуева о том, что сегодня мы находимся в некоем межуточном, инерционном состоянии между авторитаризмом и свободной политической конкуренцией. Мы имеем сегодня ситуативное, лишь реагирующее на внешние раздражители государственное управление. Мы наблюдаем стремление власти к избеганию определенности, сиюминутному реагированию на внутренние и внешние раздражители, нежелание делать какой-либо обязывающий выбор. Данный пусть и не вполне осознанный выбор превращает конкретные действия как в сфере внутренней, так и внешней политики в набор взаимоисключающих положений, декларируемых в попытке объять необъятное, вместить весь диапазон возможных будущих решений. Впрочем, в последние годы достаточно явственно наметился выбор в пользу квазиимперского пути развития, который, естественно, требует и совершенно определенной идеологии. Традиционный путь развития оказывается ближе, роднее, инстинктивнее, воспроизводясь как бы

сам собой, обрастая семантикой новых/старых идеологических опосредований.

Диагноз сегодняшнего состояния российской государственности, предложенный Б. Межуевым, в определенной мере резонирует с моей позицией, но дальше начинаются существенные расхождения. Россия является частью европейской цивилизации. Естественно, что каждая европейская страна имеет свою индивидуальность, в том или ином смысле отличаясь друг от друга.

Наша уникальность скорее не в православии, а в размере занимаемой территории, географического углубления в Азию. Мы больше Европа, чем, например, вошедшие в Евросоюз православные Болгария и Румыния, где влияние восточной культуры куда заметнее, чем в России. Цивилизационно мы представляем Европу в Азии, расширяем Европу географически и культурно до Северной Америки и Японии. Благодаря России она потенциально превращается из малой «оконечности Азии» в «Хартленд» – срединную землю, оказывающую самое существенное влияние на развитие мировых событий.

Наша европейская принадлежность была естественна с момента образования русской государственности. Известные особенности нашего исторического прошлого не более «особые», чем, например, в Испании. Но на основании сравнительно давнего арабского завоевания и сравнительно близкого франкистского правления никто Испанию из европейской цивилизации не исключает. Говорить о нашей цивилизационной отдельности, исходя лишь из уникальности географического положения и размеров занимаемой территории, невозможно. Они уникальны, но претензий на цивилизационную особость оправдать не могут.

Об отдельной православной цивилизации говорить тоже не приходится. Если бы такие утверждения опирались на реальное положение вещей, к союзу с Россией, а не ЕС, стремились бы православные государства Европы. Но они стремятся в Европейский

союз и НАТО, оставляя Россию в «цивилизационном» одиночестве. Сильное движение в этом направлении наблюдается и на Украине, а вектор политического притяжения Беларуси неустойчив уже сегодня.

Россия – часть Европы даже вне зависимости от того, согласны ли с этим сами европейцы. Их сегодняшнее желание или нежелание включать нашу страну в европейские структуры ситуации кардинально не меняет – включают в историческом «завтра». Не нужно требовать от Европейского союза и истории немедленного интеграционного действия, всему свое время. Для истории полстолетия и даже столетие это совсем не то, что для человека. Главное – выбрать путь приближающий, а не отдаляющий такое развитие событий. Я полагаю, что Россия институционально интегрируется в европейские структуры неизбежно, вопрос лишь во времени и в том, что страна будет к тому моменту представлять собой географически.

Здесь просматривается два основных варианта. Первый заключается в упрочении демократических институтов, развитии инновационной экономики и гражданского общества. Тогда мы имеем все шансы пройти путь сближения, а затем и интеграции с европейскими структурами в нашем нынешнем составе и границах.

И вариант второй. Он несколько длиннее и куда болезненнее для современников исторических событий, разрушительнее для территориальной сохранности государства. В случае движения по этому историческому пути Россия довольно быстро пройдет через третий этап деконструкции империи, и в таком малом, усеченном виде сможет легче войти в состав объединенной Европы, а часть наших будущих политиков и военных окажутся в Гааге.

«Варвары у ворот»

Кое-что о том, что нужно сделать для осуществления этого второго варианта, рассказал «консервативный журналист» Д. Володихин в статье «России нужна самодержавная монархия, несколько

смягченная рядом представительных учреждений». Он прямо говорит о России православной и имперской, стране, где на «любом уровне политической власти никакое серьезное дело не должно решаться без советования с духовными властями, без благословения патриарха, епископа, иерея».

Я полагаю, что никакое упомянутое Д. Володихиным серьезное либо несерьезное дело долго не продлится, по причине отсутствия государства и подконтрольной ему территории, на которую могли бы распространяться подобные согласованные решения. Использование православия в качестве государственной идеологии, а православной церкви в качестве идеократического органа приведет к ускорению третьего этапа деконструкции империи, когда от страны отпадут последние иноцивилизационные, инорелигиозные регионы. Не факт, что в такой, по счастью пока гипотетической, ситуации за ними не последуют Дальний Восток, Калининград, возможно Сибирь.

Полагаю, что в границах Московского княжества, того, что при использовании таких рецептов государственного управления останется от современного российского государства, посоветоваться, получить благословение вполне возможно. Только не надо думать, что такого рода геополитический «сброс» инокультурных, иноконфессиональных территорий может пройти безболезненно для современников и участников событий, он скорее будет напоминать классический распад континентальной империи. Распад через кровь и почву.

Иными словами, выбор здесь несложен. Либо большая, многоконфессиональная, страна в ее сегодняшних границах, но без главенства и «водительства» православия, население которой с изрядной долей безразличия относится к своей конфессиональной принадлежности, либо страна маленькая, на некоторое, небольшое по меркам истории время, с главенством и всеми возможными приоритетами у православия.

Д. Володихин конструирует утопию, перерастающую в антиутопию. Ему видится национальное объединение на основе некоего самостийного, якобы ни на что в истории не похожего «четвертого пути» русского консерватизма. Но в истории был уже особый путь национал-социалистических и фашистских режимов в Европе прошлого века. Все уже разработано теоретически и даже воплощалось в исторической практике тоталитарных европейских режимов, осталось только приспособить чужие идеи к российской действительности, по-другому «упаковать» их. Из старых европейских «консервативных революционеров» можно вспомнить работы Мёллер ван ден Брука, Карла Шмитта, Эрнста Юнга... Совпадения старой, европейской, и новой, российской «консервативной мысли» вполне определенные и недвусмысленные.

Так, согласно «консерватору» А. Мёллеру ван ден Бруку, «Третий рейх» (государственная форма «германского социализма») есть антитеза как западному либерализму, так и «восточному большевизму» [Хёрстер-Филиппс, 1997: 27]. А Карл Шмитт полагал, что только «социальное всеединство» безграничного государства может обеспечить человеку самое ценное – его физическое существование (выживание – в терминологии Д. Володихина) [Штафф, 1997: 40].

Наконец, Эрнст Юнг в 1927 г. опубликовал крайне популярную в Третьем рейхе работу «Господство неполноценных». Юнг рассмотрел и отверг политический порядок Веймарской республики и сформулировал основные положения своей концепции государства. С его точки зрения, Веймарское государство привело к власти «неполноценных», недопустимо индивидуалистичных либералов, одновременно подавляя духовную и нравственную элиту Германии. И только «консервативная революция в состоянии уничтожить «господство неполноценных» и «либерализм». Под «консервативной революцией» Юнг понимал «восстановление всех тех элементарных законов и ценностей, без которых человек теряет связь с природой и

Богом и не может установить истинного порядка. Равенство необходимо заменить внутренними ценностями, социальные убеждения – верой в справедливость иерархического общества, механические выборы – органическим принципом фюрерства (вождизма), бюрократическое принуждение – внутренней ответственностью подлинного самоуправления, массовое счастье – правом народной личности» [Хёрстер-Филиппс, 1997: 27].

Так что Д. Володихин и другие авторы «патриотической» ориентации в своих теоретических изысканиях вполне могут опереться на солидную источниковедческую базу «консервативных революционеров», подготовивших идейную почву для прихода к власти в Германии национал-социалистов. При всех возможных оговорках, статья Д. Володихина своевременна в жанре антиутопии-предупреждения. Автор грезит о немислимом «зигзаге истории» – последней победе неотрадиционалистов, которая может принять форму этнического фашизма, сопряженного с авторитарно-имперской исторической и социокультурной традицией. Настоящий русский фашизм, или национал-социализм, не может быть лишь пародийной копией своих итальянских и немецких аналогов. Он может быть декорирован в одежды «православия, самодержавия, народности», возможно, неоязычества.

Несмотря на разность мнений и оценок, прозвучавших в ходе дискуссии, общее ощущение тревожное. Его хорошо выразил известный российский историк Александр Янов: «варвары у ворот». «Варвары» крепки своей верой, желанием во что бы то ни стало воплотить пригрезившуюся утопию, готовностью жертвовать ради нее чужими и своими жизнями. Они сильны невосприимчивостью к чужому опыту, «варвары» готовы повторять и повторять авторитарные эксперименты над собой и над страной до тех пор, пока от страны еще хоть что-то остается.

Обладая сугубо мифологическим мышлением, они не воспринимают исторические закономерности, каждый раз открывая

для себя историю заново, рассматривая ее как хаотическое нагромождение случайностей. Опыт Третьего рейха им, конечно, указ, но двенадцать лет его существования воспринимаются как историческая случайность, а не как неизбежность. Тогда почему бы не попробовать осуществить близкий по духу проект в России, конечно, в сугубо православном и самодержавном обрамлении. Это у них было всего двенадцать лет, а «наша» Империя во главе с императором будет существовать именно тысячелетие, она будет существовать как бы вне физического времени, в пространстве времени мифологического.

Но в сегодняшней ситуации далеко еще не все потеряно, существуют разные варианты развития событий: от массового антифашистского движения до усиления борьбы в самой власти, активизации ее либеральных, интеллигентских сил, людей во власти, которые не могут внятно ответить на вопрос коллег – «в каком полку служили?». Вполне согласен с мыслью Д. Тренина о том, что возможна активизация «тех сил, которые сегодня служат лишь либеральным декором режима... Фашизация страны, безусловно, не в интересах большинства из них. Пока эти люди слабо осознают реальную угрозу фашизма, но уже очень скоро это поймут».

Неудобные вопросы

В рамках дискуссии о перспективах персоналистского режима в России нельзя не отметить статью И.Яковенко. В частности, он задает себе и участникам дискуссии вопросы, от ответа на которые зависит не только будущий характер российской государственности, но и наше личное будущее. Прежде всего, какой тип кризиса мы переживаем? «Это может быть один из кризисов развития, и тогда он преодолим, а может быть последним кризисом исторического тупика, из которого просматривается единственная перспектива – деструкция и снятие субъекта».

Если интерпретировать кризис, который происходит сегодня с нами, как кризис исторического тупика, то нужно придерживаться рецептов по обустройству России, исходящих от «православно-консервативного» лагеря. Следуя им, можно раз за разом совершая схожие исторические ошибки, в конце концов скукожить территорию Российского государства до границ Московского княжества, по своим размерам и населению трансформируемого, удобного претендента на институциональное включение в состав Европейского союза. Путь исторически возможный, но у меня энтузиазма не вызывающий. Это путь через разрушение, через распад, я вполне согласен с тезисом Игоря Яковенко о том, что «российское православие в принципе не komponуется с императивом динамизации», неспособно к эффективным ответам на вызовы времени.

Если же интерпретировать происходящее сегодня как кризис развития, то это незавершенный кризис изменения, сопряженный с настоящими и будущими попытками демократического согласования региональных и этнонациональных интересов, построения асимметричной федерации, развития демократических институтов, формирования гражданского общества.

Взаимоотношения общества и власти

Еще одним текстом, на который я не могу не откликнуться, стала статья Иосифа Дискина «Сегодня впервые в российской истории возникают предпосылки для конкурентного рынка и политической демократии». Соглашаясь с такой постановкой вопроса в целом, предполагая вполне реальным демократическое развитие России, не могу согласиться с некоторыми частностями.

«В “новой России” по мере роста благосостояния главной становится проблема социальной справедливости, справедливого раздела национального пирога» (И. Дискин). Как же так, ведь в совсем еще недавние 90-е годы миллионы наших соотечественников опирались исключительно на собственные силы, и эта жизненная

стратегия стала для них «индивидуальным рациональным выбором моделей поведения» (И. Дискин). Они ничего не ожидали от государства, кроме того, чтобы оно не мешало, чтобы его в отношении них как бы и не было. Естественно, что эти настроения относились и относятся преимущественно к мелкому бизнесу. 90-е годы стали для миллионов людей уникальным опытом жизни без государства, когда от него не обязательно было бежать в «Беловодье» за границы, когда оно ушло само.

В последние годы государство вернулось. Это возвращение государства в сочетании с высокими ценами на сырьевые товары российского экспорта возродило в традиционалистах надежды на возвращение государственного патернализма. Вот и «заработал закон дележки».

Я никак не могу понять, почему успешные люди «новой России», то есть те 25–30%, противопоставившие себя традиционному обществу, сделавшие сугубо индивидуалистический выбор, опирающиеся на собственные силы, вдруг озаботились категорией справедливости в «разделе национального пирога» и проблемой социальной справедливости вообще? Полагаю, что проблематика социальной справедливости волнует преимущественно проигравших в ходе реформ традиционалистов, и именно на их чаяния ответит «политическая сила, которая выдвинет идею социальной справедливости в качестве главного пункта новой политической повестки дня». (И. Дискин)

Обращение власти к традиционализму сегодня максимально неэффективно, он уже очень давно не может быть инструментальным, технологичным, способным привести к достижению планируемых целей. Видимый поворот от модерна к премодерну основан на заигрывании с традиционным обществом, сохранившим себя не только на ментальном уровне, но и в экономических практиках традиционалистов. И этическая поддержка подобных действий возможна преимущественно со стороны «России

премодерна», а не тех 25–30% наших сограждан (И. Дискин), сумевших эффективно адаптироваться к переменам последних полутора десятилетий.

Теперь что касается сохранения национального контроля над сырьевыми ресурсами. Да, этот контроль был сохранен, был сохранен контроль над экономикой в целом, в отличие от бывших европейских социалистических стран, этот контроль почти полностью утеревших. В этом с И. Дискиным нельзя не согласиться. Здесь стоит только отметить цену, которую российское общество заплатило за сохранение национального контроля над экономикой.

Мы знаем, что в 90-е годы субъекты хозяйствования всеми правдами и неправдами старались минимизировать налоговые отчисления в бюджеты всех уровней, в результате чего социальная поддержка пенсионеров, инвалидов, материнства и детства, медицины и образования была сведена к минимуму. Ценой сохранения собственности в руках отечественных капиталистов и государства стали народившиеся дети, умершие до срока старики, миллионы беспризорных и прочее в том же духе. Мы сохранили в «национальных» руках экономику, но в очередной раз подорвали население. Мы сохранили контроль над экономикой и территорией, но в ней будут работать и на сохраненной территории жить люди, иные по языку, религии и культуре. Это цена вопроса, и эта цена уже уплачена.

А там, в восточноевропейских странах, новые зарубежные собственники платили налоги, и такого провала в финансировании социальных программ не было, не было и столь явных процессов депопуляции, столь резкого ухудшения качества общества.

Но что сделано, то сделано. Что же касается дальнейшего, то кто мешает и дальше продолжать следовать принятой сегодня практике – проводить Ипо, продавать иностранцам миноритарные пакеты акций. Вполне традиционная для России практика – российские недра, западные технологии.

Не стоит друг друга запугивать мировыми заговорами и докладами ЦРУ. Знать реальную ситуацию надо, но не надо пугаться самим и пугать других. Не надо помогать российской власти загонять себя «в угол», во все более сужающийся коридор возможностей – пока высоки цены на продукцию нашего сырьевого экспорта, ничего судьбоносного для нее не происходит.

И. Дискин полагает также, что в процессе переноса религиозности собственно с института православной церкви на интеллигенцию «российское государство теряло в обществе всякую этическую опору, встречая со стороны интеллигенции квазирелигиозную нетерпимость, нежелание сотрудничать, отказ от диалога с властью, расцениваемого не иначе как “предательство идеалов”». Не имея склонности к квазирелигиозной нетерпимости, согласимся с автором в том, что все это в нашей истории было, было и отторжение власти, отказ от диалога, были народники, эсэры, а в советское время «враги народа» и пытавшиеся «жить не по лжи» диссиденты... Были люди, оппонировавшие власти словом и делом, но что это была за власть, и кто из сторон до последней возможности закрывался от диалога?

Мы знаем, что такая неадаптивная власть инерции, формы, отсутствия решений и воли адекватно реагировать на вызовы времени, до конца проходила путь самоисчерпания. В империи Романовых она исчерпала себя не переходя к столь желаемой обществом республиканской форме правления, закончив свое существование революцией 1905–1907 годов и участием в Первой мировой войне на стороне республиканской Франции. Удивительная легкость революции февраля 1917-го была результатом желания революции, которое разделяло несколько поколений русского образованного общества. Нельзя так затягивать неизбежное, революцию можно не пускать «в дверь» политики внутренней, она «прорвется» в окно политики внешней, она все равно придет, если пришло ее историческое время, а историческое время неадаптивной власти – ушло.

На корню сгнил и СССР, сгнил до стадии бескровного, добровольного, желаемого участниками событий самораспада. Это отдельная большая тема, замечу только, что прошло и его историческое время. И диалог общества и власти в эпоху Горбачева ничего уже спасти не мог – слишком много было в истории СССР крови и слишком неэффективна была советская экономика.

Сегодня диалог между властью и обществом необходим, и в этом нельзя не согласиться с И. Дискиным, но он может быть только взаимным.

- [1] Хёрстер-Филиппс, У. 1997. *Консервативная политика в последний период Веймарской республики*. Типы власти в сравнительно-исторической перспективе: Проблемно-тематический сборник. Вып. 3. ИНИОН РАН.
- [2] Штафф, И. 1997. *К понятию политической теологии у Карла Шмитта*. Типы власти в сравнительно-исторической перспективе: Проблемно-тематический сборник. Вып. 3. ИНИОН РАН.

Борис Михайлович Бим-Бад, Сергей Назипович Гавров

***Семья в контексте традиционного
российского общества***

Мы знаем, что в дореволюционной, дооктябрьской России, а в определенной мере и в постреволюционном Советском Союзе были сильны патриархальные и авторитарные воззрения. Они вбирали в себя взгляд на мир русской ортодоксальной церкви, включая учение о подчиненности женщины мужчине. Так, московский патриарх Сильвестр писал о том, что мужья и отцы должны укреплять покорность жен и детей, власть церкви и царя [Биллингтон, 2001: 456]. В старой семье торжествовал и усваивался главный принцип соборного, холистского мира, господствующей холистской идеологии.

Холистическая идеология придает значение “социокультурной тотальности”, целостности и пренебрегает человеческим индивидом или же подчиняет его: такая идеология относится к иерархическому обществу, в котором, как в случае с индийской системой каст, порядок является результатом “установления ценности” (а именно ценности целого), а значит – части или элементы (в частности, индивиды) оказываются, по определению, подчиненными целому или тому, что воплощает, выражает, представляет целое [Рено, 2002: 91-92].

Для понимания особенностей и социокультурных оснований жизни и самого широкого распространения патриархальной семьи в России отметим, что холистскую идеологию с большей или меньшей степенью рефлексивности, а в абсолютном большинстве случаев без всякой рефлексивности вообще, разделяла не только масса необразованного крестьянства, но и значительная часть русской интеллектуальной элиты. Особенности мировоззрения интеллектуальной элиты российского общества, в частности славянофилов, мы здесь разбирать не будем, отметим лишь ее вполне сочувственное отношение к патриархальному народному быту, патриархальной крестьянской семье.

Уже в середине XIX века И. Киреевский писал о том, что если мы захотим... «вникнуть во внутреннюю жизнь нашей избы, то заметим, что каждый член семьи никогда в своих усилиях не имеет в виду своей личной корысти. Мысли о собственной выгоде совершенно отсекают от самого корня своих побуждений. Цельность семьи есть одна общая цель и пружина» [Киреевский, 1979: 284]. Человек для семьи и во имя семьи – таков описываемый и защищаемый Киреевским идеальный принцип семейной солидарности, основа вековых российских семейных устоев.

Вот как основоположник российской земской статистики Ф.А. Щербина в вышедшем в свет в 1897 г. «Сводном сборнике по 12 уездам Воронежской губернии» отметил, что в крестьянском хозяйстве определяющим была не степень родства, а степень участия в труде и потреблении. Кто сполна со всеми работал и «хлебал щи из одной миски» со всеми, – того не забывали.

А вот тех, кто еще (дети) или уже (старики) не был в состоянии работать, – «нечаянно» могли и пропустить в перечне членов семьи. Земские статистики иногда раздражались: как же это глава многодетного семейства способен вообще не упомянуть о малом ребенке, зато точно знает, сколько у него всех телят и поросят. А вот если двенадцатилетний ребенок по своей сметке и силам уже мог

работать как взрослый или семидесятилетний старик продолжал пахать наравне со всеми, о таких членах семьи всегда помнили точно [Никулин, 2000: 73].

Как жены были подвластны своим мужьям в семье, так и женщины в общине подчинялись мужчинам, чьи властные позиции в локальном сообществе поддерживались формально – правом и неформально – общепринятыми правилами повседневной жизни, обычаями и культурными традициями.

В основе всех частных и общественных отношений лежит один прототип, из которого все выводится, – именно двор или дом, с домоначальником во главе, с подчиненными его полной власти чадами и домочадцами... Этот начальный общественный тип играет большую или меньшую роль во всех малоразвитых обществах; но нигде он не получил такого преобладающего значения, нигде не удержался в такой степени на первом плане во всех социальных, частных и публичных отношениях, как у великорусов [Кавелин, 1989: 197].

Иными словами, патриархальная семья и патриархальные семейные отношения воспроизводятся и одновременно воспроизводят авторитарную социокультурную традицию, характеризующую отсутствием у людей гражданских прав, политическим и экономическим угнетением личности.

Известный монархический автор начала прошлого века Н.И. Черняев указывал на то, что при первом историческом появлении великорусского племени уже можно было подметить его отличительные черты: энергию и предприимчивость, дар устроения и организации, способность, сплотившись в одну артель, всецело подчиниться ее большаку. Эти качества – удалая энергия, дух устроения, артели и подчинения – помогли великорусскому племени совершить его великую историческую миссию – создать из раздробленной Русской земли одно государство, претворив ее рассеянные племена в одну нацию посредством самодержавной

царской власти, которая была единственным средством для совершения такого дела [Черняев, 1998: 112].

Политическое и экономическое положение отца отражается в его патриархальном отношении к остальным членам семьи. В лице отца авторитарное государство имеет своего представителя в каждой семье, и поэтому семья превращается в важнейший инструмент его власти [Райх, 1997: 76]. Подобного же мнения придерживается и известный французский социолог П. Бурдьё: «Социальный порядок функционирует как огромный символический механизм, утверждающий ту мужскую гегемонию, на которой основан и он сам» [Сокулер, 2003: 41-42].

Что же касается проводимых исследований взглядов самого крестьянства на семью, семейную жизнь, гендерные роли мужчины и женщины, то они глубоко патриархальны. Муж, по исконному взгляду народа, неизменно должен главенствовать в семейном быту. Только при соблюдении этого условия будет в семье все идти по-доброму, по-хорошему...

Вот некоторые примеры из русских пословиц и поговорок, собранных А.А. Коринфским: «Не скот в скоте коза, не зверь в зверях еж, не рыба в раках рак, не птица в птицах нетопырь, не муж в мужах – кем жена владеет» – гласит строгий приговор народной мудрости, создававшейся многовековым опытом жизни. «Бабе волю дать – не унять», «Кто бабе над собой волю дает – себя обкрадывает», «В дому женина воля – тяжкая мужнина доля: удавиться легче», «От своевольной бабы за тридевять земель сбежишь», «Хуже бабы тот, кем жена верховодит», «Возьмет баба волю, так и умный мужик в дураках находится вволю», «Дура-баба и умного мужа дурее себя сделает, коли на нем ездить, его кнутом погонять зачнет!», «От своевольной жены – Господь упаси и друга, и недруга, и лихого татарина!» [Коринфский, 1994: 337].

Для русского крестьянина патриархальная семья представляет собой не только высшую ценность, но и самое естественное

положение вещей. При заключении брака, как правило, обязательным было венчание, оформлявшее брак официально («законный брак»). Исключение составляли т.н. браки сводные, чаще всего у старообрядцев-беспоповцев и некоторых сектантов [Милюков, 1994: 79]. В брак в конце XIX века вступали мужчины в 24–25 лет (после службы в армии), женщины – между 18 и 22 годами [Шмелева, 1994: 302].

Но такое вполне благоприятное и современное положение в сфере семейных отношений сложилось лишь к концу XIX века, то есть всего немногим более ста лет назад! Да и касалось это лишь возраста вступления в брак, когда в семейные отношения вступали уже достаточно взрослые люди. Да и не везде, несмотря на утверждения автора энциклопедии «Народы России», положение было столь благостно, хотя развитие капиталистических отношений, процессы урбанизации постепенно размывали представления о патриархальной семье как о социокультурной норме.

Мы знаем, что в конце XIX века женщина продолжала оставаться «детородной машиной», что изнашивало женский организм, вело женщину к преждевременной гибели, но, самое главное, практически не оставляло ей шанса стать личностью: получить образование и хорошо оплачиваемую профессию. В среднем крестьянки беременели «не через два с лишним года, а до истечения первого года после родов. Если же здоровье женщины оставалось в порядке в течение отведенного природой детородного периода, то она рожала доношенных детей с интервалом в 12–15 месяцев, рожая за 20–25 лет до 20 детей, что и фиксировал учет родильных отделений, но не могли отразить метрики» [Дьячков, 2000: 65]. Эти данные также относятся к концу XIX – началу XX века, то есть ко времени не самого плохого положения российской женщины.

Куда хуже было ее положение в средневековой Московии/России, чему есть немало свидетельств, преимущественно от иностранцев, по тем или иным надобностям посещавших пределы нашего отечества.

Как писал Джордж Турбервилль в «Послании близкому другу мистеру Эдварду Денси» от 1587 года: «Допустим, мужик имеет веселую, обходительную жену, которая служит его грубым прихотям, – он все же ведет животную жизнь, предпочитая мальчика в постели женщине. Такие грязные грехи одолевают пьяную голову. Жена, чтобы вернуть долги пьяного мужа, бросается от вонючей печи к дружку, превращая свой дом в публичный» [Нойманн, 2004: 105].

В 1646 году Адам Олеарий сетовал, что русская речь пронизана ссылками на телесные практики: «Русские – вообще очень сварливый народ, они набрасываются друг на друга как собаки, с отвратительными, грубыми словами... а к этим словам они добавляют «в гробу» и тому подобные постыдные речи. Так ведут себя не только взрослые и старики, но даже у маленьких детей, еще не знающих имени Бога, отца или матери, уже слетает с уст «ети тебя», и они говорят это своим родителям точно так же, как родители им» [Ерофеев, 2004: 16].

Что касается собственно семейных отношений и христианской чистоты нравов, об утере которой многие печалются, то на этот счет есть свидетельство известного историка Н. Костомарова о семейных нравах русского народа в XVII веке: «В семейной жизни господствовал грубый разврат. Браков вообще не любили и везде старались избегать венчания: в XVII веке в этом отношении делалось то же, что и в XII в., когда “Правило митрополита Иоанна” громило неуважение русского народа к таинству брака. Этого мало: на половые отношения русские смотрели с совершенно животной точки зрения, и потому нередки были кровосмешения свекров с невестками, братьев с сестрами, даже родителей с детьми» [Хренов, 2002: 393].

Также и голландский посланник Н. Витсен, посетив Московию в 1664–1665 годах, свидетельствовал: «Они чрезмерно сладострастны и очень склонны к пьянству; я стыжусь вспоминать примеры того и другого как у женщин, так и у мужчин. Вступают в брак еще детьми, и

это по разным причинам» [Витсен, 1996: 154]. С ним вполне солидарен и английский дипломат Дж. Флетчер: «Некоторые оставляют в кабаке 20, 30, 40 рублей или более, пьянствуя до тех пор, пока всего не истратят. И это делают они, по словам их, в честь господаря, или царя. Вы нередко увидите людей, которые пропили с себя все и ходят голые (их называют нагими). Пока они сидят в кабаке, никто и ни под каким предлогом не смеет вызвать их оттуда, потому что этим можно помешать приращению царского дохода» [Флетчер, 1991: 68].

Подобное положение сохранялось в течение столетий, санкционированное государством пьянство, являясь основной доходной статьей для казны, перешагнуло из Московии в Российскую империю, разрушая общество, семью и отдельного человека. Талантливый российский государственный деятель С.Ю. Витте, выступая в январе 1914 года на заседании Государственного Совета при обсуждении законопроекта о продаже крепких напитков, привел ужасающие статистические данные по пьянству в империи.

Итак. Русский народ тратит в год на водку 1 000 000 000 р., а государство тратит на Министерство народного просвещения только 160 000 000 р. в год, если даже взять общую сумму всех расходов, которые все ведомства и земства тратят в год на высшее и низшее народное образование всяких видов, то получится ежегодный расход всего около 3 000 00 000 р., что составляет менее 1/3 миллиардной суммы, которую российский народ ежегодно пропивает в пользу казны только в виде казенной водки. Не правда ли, цифры эти представляют умопомрачительные пропорции?! [Витте, 1998: 446].

Собранные государством деньги шли на военные нужды, на содержание более многочисленной, чем в западноевропейских странах, армии чиновников, на обустройство царского/императорского двора. Эти вложения временами окупались, российские армия и флот становились все более мощными и современными, но эволюция семейной, частной жизни заметно

отставала от совершенствования государства и его институтов. Круг замкнулся. Казенная водка, инвестиции в неэкономическую сферу чиновничества, армии и флота и опять казенная водка, беспамятство, замерзшие в пьяном виде в поле, в канавах, утонувшие в водоемах...

Что же касается средневековой практики деторождения, то здесь яркие зарисовки с тогдашней социальной природы сделал М.В. Ломоносов: «В обычай вошло во многих российских пределах, а особливо по деревням, что малых ребят, к супружеской должности неспособных, женят на девках взрослых, и часто жена могла бы по летам быть матерью своего мужа. Сему с натурою спорному поведению следуют худые обстоятельства: слезные приключения и рода человеческого приращению вредные душегубства. Первые после женитьбы лета проходят бесплодны, следовательно, такое супружество не супружество и, сверх того, вредно размножению народа, затем что взрослая такая женщина, будучи за ровнею, могла бы родить несколько детей обществу» [Ломоносов, 1980: 132].

Женились и выходили замуж совсем еще детьми, в 12, 14, много в 16 лет. Как своеобразную энциклопедию тогдашнего русского быта и нравов мы рассматриваем записки М.В. Ломоносова «О сохранении и размножении русского народа», которые подкрепляют описания иностранцев-иноверцев, которые по каким-либо причинам могут показаться читателю недостоверными, с некоторым налетом русофобии. Мы полагаем, что М.В. Ломоносов останется вне подобных подозрений, и его свидетельства будут восприняты более благосклонно.

Приведем еще одно наблюдение Ломоносова, касающееся причин ужасающей детской смертности.

«Остается упомянуть о повреждениях младенцев от суеверия и грубого упрямства происходящих. Попы, не токмо деревенские, но и городские, крестят младенцев зимою в воде самой холодной, иногда и со льдом... Когда ж холодная вода со льдом охватит члены, то часто видны бывают признаки падучей болезни, и хотя от купели жив

избавится, однако в следующих болезнях, кои всякой младенец после преодолеть должен, а особливо при выходе первых зубов, она смертоносная болезнь удобнее возобновится. Таких упрямых попов, кои хотят насильно крестить холодною водою, почитаю я палачами, затем что желают после родин и крестин вскоре и похорон для своей корысти. Коль много есть столь несчастливых родителей, кои до 10 и 15-ти детей родили, а в живых ни единого не осталось? [Ломоносов, 1980: 137-138]». А уже в начале XX века русский демограф С.А. Новосельский констатировал, что русская смертность в общем типична для земледельческих и отсталых в санитарном, культурном и экономическом отношениях стран [Новосельский, 1916: 179]; естественно, что во времена М.В. Ломоносова это санитарно-гигиеническое и медицинское положение вообще было куда более удручающим.

Впрочем, не все так мрачно в этих зарисовках с русской натуры, иногда наши предки предстают куда более свободными в своем поведении, в том числе в отношениях между мужчиной и женщиной, чем чопорные и критически настроенные в отношении увиденного гости с Запада и Востока.

Итак, «жители города Владимира – христиане, подданные московского царя; Впрочем, имеют непристойные обычаи: ибо в этой стране лучшее удовольствие – бани, но в них моются мужчины и женщины вместе, без одежды; дозволяют себе весьма неприличные речи – более, чем допускает благопристойность в каком-либо государстве» [Рогожин, 1991: 176].

Признаем, что такая раскованность в отношении между полами, причем в прямом смысле в чистом, вымытом виде, куда более привлекательна, чем аналогичная ситуация в средневековой Европе, где вследствие роста населения и «великой распашки» площадь лесов катастрофически уменьшилась (за незаконную порубку европейского крестьянина вполне могли казнить еще в XV–XVI вв.),

поэтому он ходил немывтый, а среди аристократии по причине дороговизны топлива возникла мода на золотые вошеловки.

Возвращаясь из русского Средневековья в достаточно благополучное для Российской империи время начала XX века, мы полагаем, что для лучшего раскрытия заявленной нами к исследованию научной проблематики следует также привести выдержки из весьма нелицеприятных зарисовок с натуры, сделанных в тогдашней России французским послом М. Палеологом, полное издание мемуаров которого недавно впервые вышло на русском языке.

Итак, взгляд очевидца и современника событий, М. Палеолога. Нет ни одной цивилизованной страны, в которой социальные условия женщины были бы столь плачевны, как в русских селах. Уровень сексуальной морали в деревнях понизился до крайних пределов. Хозяин (глава семьи) присвоил себе неограниченную власть над всеми женщинами, живущими под крышей его дома. Долгие зимние ночи, полумрак, царящий в жилых помещениях из-за нехватки света, теснота в доме и скученность живущих в нем людей способствуют самому постыдному блюду. Самым обычным делом является акт кровосмешения между хозяином и его снохой, когда ее молодой муж уходит на военную службу или на заработки в город. Этот вид сожительства настолько распространен, что существует специальное имя для него: снохачество. Библейская греховность Лота и его дочерей, Рубена и Бала, Аммона и Тамары добросовестно и непрерывно продолжается в темных углах изб...

Злачные места в городах снабжаются главным образом представителями сельского населения. В Петрограде, Москве, Киеве, Нижнем Новгороде и Одессе более половины всех проституток, а иногда и три четверти их, – деревенские девушки, даже дети, которых их родители поставляют владельцам публичных домов. В Петрограде их приблизительно 40 000, из которых по крайней мере 50% являются крестьянками. Как правило, они идут на панель совсем

юными, достигнув половой зрелости. Когда им исполняется двадцать пять лет, они возвращаются в свои деревни, чтобы выйти замуж, или устраиваются на фабрику работницами. Эти женщины еще более или менее легко отделяются, но многие погибают от спиртного, сифилиса и туберкулеза [Палеолог, 2003: 41-452].

Эти многочисленные свидетельства, а начиная с XVIII–XIX веков и все более возрастающий массив статистических материалов, со всей наглядностью и убедительностью показывают, что патриархальная российская семья была авторитарно структурированной хозяйственной ячейкой общества, но отнюдь не сосредоточением христианской морали и нравственных норм [Коринфский, 1994: 335-336]. Но и патриархальная семья на западе Европы в этом отношении была нисколько не лучше. Подкрепляя это утверждение, мы можем еще раз обратить внимание читателя на длинный список грехов-преступлений и денежной платы за них, своеобразный преискуронт, введенный римским папой Иоанном XXII, и представленный нами по сочинению Э. Даэнсона «О боге и черте» в заключительной части параграфа «Семья в эпоху преמודерна».

Справедливо отмечая, что Москва и особенно Петербург накануне революции были «совершенно западными городами», со всем букетом их социальных пороков, не следует забывать, что кроме жителей Москвы, Петербурга и некоторых других крупных городов, по многим параметрам сопоставимых с европейскими, в остальной России народ жил в другой исторической эпохе, обладая соответствующей ей ментальностью. Деревни, которые зимой заносило снегом так, что между ними не было никакого сообщения, с трудом можно назвать обществом в собственном смысле этого слова.

Мы знаем также, что в 90-е годы XIX века российская деревня вступила в полосу острой экономической и социокультурной нестабильности. Деревенские люди семьями и поодиночке стали в массовом порядке перебираться на жительство в города: «Жизнь в быстро модернизовавшемся городе с деревенским количеством

детей в семьях с гораздо большей долей безотцовщины и сиротства (и это было лишь малой частью разворачивавшегося системного конфликта) не оставалась без глубоких культурно-психологических и социально-политических последствий, имевших основной источник – исторически стремительное столкновение деревенского и городского миров».

В результате развития амбивалентных процессов, в том числе и массового переселения крестьян, захлестнувшего города и городскую культуру, в стране сложились три основные формы моногамной семьи – патриархальная, детоцентристская и супружеская.

❖ Патриархальная семья характеризуется доминированием мужчины в домохозяйстве. Он является главой семьи. В такой семье младшие ее члены и женщины должны подчиняться старшим и мужчинам. Лишь в конце XVIII – начале XIX века с развитием индустриального производства обозначился распад патриархальной семьи как доминирующего института. Но патриархальная семья была наиболее распространенной в России до Второй мировой войны.

❖ В детоцентристской семье взрослые придают очень большое значение благополучию детей и прикладывают усилия, чтобы при любых обстоятельствах сохранить брак в их интересах. В супружеской семье доминируют эгалитарные отношения, стабильность брака зависит от желаний и качества отношений между супругами. В послевоенные годы начиная с конца 40-х вплоть до 80-х годов XX века доминирующей стала детоцентристская семья.

❖ Все большее распространение получает и супружеская семья, которая становится более заметной, но пока еще не основной.

Следует обратить особое внимание читателей на то, что именно в рамках супружеской нуклеарной семьи происходит ускорение процесса освобождения человека из-под определяющего влияния авторитарной социокультурной традиции.

В России рассмотрение темы семьи и семейных отношений в контексте взаимоотношений мужчины и женщины, любви и

полового чувства стало популярно в конце XIX – начале XX века, особенно после поражения первой русской революции. Именно тогда начался процесс перехода от патриархальной к современной форме организации семьи, в России, в рамках рассматриваемой нами проблематики, появился целый ряд значимых научных публикаций [Абрамович, 1907: 45-65] [Браун, 1908: 67-72].

В стране впервые так открыто в научных публикациях, научно-популярной и художественной литературе, общественных диспутах, на уровне обыденного сознания обсуждаются вопросы семьи и брака, отношений между мужчиной и женщиной.

Так, например, философ, психолог и литератор Л. Войтоловский в работе «Текущий момент и текущая литература. (К психологии современных общественных настроений)», анализируя распространение любовно-эротической тематики в современной ему русской литературе начала XX века, отмечает, что в наплыве эротических настроений есть не только минусы, но и плюсы: они позволяют восстановить силы русскому обществу, растратившему их в эпоху общественных потрясений, этот наплыв – результат тех мучительных дум и переживаний, которые лихорадочным роением осаждают российского обывателя.

Л. Войтоловский говорит о возрастном, сезонном и социальном ритмах любви. Если в стабильных, развитых европейских обществах ее сезонный характер подчинен социальному регулированию, люди хотят освобождения от природы и одновременно доминирования над ней. В менее стабильных и успешных обществах, подверженных ломкам и потрясениям, чувственность играет роль лекаря, возобновляющего энергию и восстанавливающего утраченные общественные силы.

После поражения первой русской революции страна стояла на пороге сексуальной революции, уже тогда влияние православной церкви как социального института, христианских по своей генеалогии ценностей и норм во все большей мере элиминировалось

материалистическим, научным мировоззрением. В России появляются социологи, занимающиеся проблематикой семьи и семейных отношений. Здесь, прежде всего, следует выделить работы Н.К. Михайловского, М.М. Ковалевского, а также выдающегося ученого, психиатра и психотерапевта В.М. Бехтерева.

- [1] Биллингтон, Дж.Х. 2001. *Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры*: Пер. с англ. М.: РУДОМИНО.
- [2] Витсен, Н. 1996. *Путешествие в Московию, 1664–1665*. Пер. со староголландского В. Трисман; Предисл. Р. Максимовой и В. Трисман; Рисунки и гравюры с рис. Н. Витсена; Комментар. – СПб.: Симпозиум.
- [3] Витте. С.Ю. 1998. *Речь, произнесенная 10 января 1914 г. на заседании Государственного Совета при обсуждении законопроекта об изменении и дополнении некоторых, относящихся к продаже крепких напитков, постановлений*, in: Корелин А.П., Степанов С.А. С.Ю. Витте – финансист, политик, дипломат. М.: ТЕРРА–Книжный клуб.
- [4] Дьячков, В.Л. 2000. *О нашем месте под солнцем, или О том, что бывает за неправильное и несознательное демографическое поведение*. Социальная история: Ежегодник, 2000. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
- [5] Ерофеев, В. 2004. *Царство мата*. Московские новости, № 27 (1245). 23–29 июля.
- [6] *Из рассказов Дон Хуана Персидского. Путешествие персидского посольства через Россию от Астрахани до Архангельска в 1599–1600 гг.* Проезжая по Московии (Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов) / Отв. ред. и автор вступительной статьи Н.М. Рогожин; Составитель и автор комментариев Г.И. Герасимова. М.: Междунар. отношения, 1991.
- [7] Кавелин, К.Д. 1989. *Мысли и заметки о русской истории*, Наш умственный строй. М.: Современник.
- [8] Киреевский, И.В. 1979. *О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России*, Критика и эстетика. М.: Искусство.
- [9] Коринфский, А.А. 1994. *Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа*. М.: Моск. рабочий.
- [10] Коринфский, А.А. 1994. *Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа*. М.: Моск. рабочий.

- [11] Ломоносов, М.В. 1980. *О сохранении и размножении русского народа*. М.В. Ломоносов. Избранные произведения. Архангельск: Северо-Западное книжное издательство.
- [12] Ломоносов, М.В. 1980. *О сохранении и размножении русского народа*. М.В. Ломоносов. Избранные произведения. Архангельск: Северо-Западное книжное издательство.
- [13] Милюков, П.Н. 1994. *Очерки по истории русской культуры*: В 3 т. Т.2, ч.1. М: Прогресс-Культура.
- [14] Никулин, А. 2000. *Столетние обороты путанных сведений, Знание – сила*, № 8 (878).
- [15] Новосельский, С.А. 1916. *Смертность и продолжительность жизни в России*. М.: Научное слово.
- [16] Нойманн, И. 2004. *Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей* / Пер. с англ. В.Б. Литвинова, И.А. Пилыцкова; Предисл. А.И. Миллера. М.: Новое издательство.
- [17] Палеолог, М. 2003. *Дневник посла* / Пер. с фр. Ф. Ге, Л. Зайцева, Д. Протопопова. М.: Захаров.
- [18] Райх, В. 1997. *Психология масс и фашизм* / Пер. с нем. Ю.М. Донец. СПб.: Университетская книга. М.: АСТ.
- [19] Рено, А. 2002. *Эра индивида. К истории субъективности*, Пер. с фр. С.Б. Рындина. СПб.: Владимир Даль.
- [20] Сокулер, З.А. 2003. *Социальное и географическое пространства в концепции П. Бурдьё: (Научно-аналитический обзор)*, 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.
- [21] Флетчер, Дж. 1991. *О государстве Русском*. Проезжая по Московии (Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов) / Отв. ред. и автор вступительной статьи Н.М. Рогожин; Составитель и автор комментариев Г.И. Герасимова. М.: Междунар. отношения.
- [22] Хренов, Н.А. 2002. *Культура в эпоху социального хаоса*. М: Едиториал УРСС.
- [23] Черняев, Н.И. 1998. *Мистика, идеалы и поэзия русского Самодержавия*, Вступ. ст. М.Б. Смолина. М.: Москва.
- [24] Шмелева, М.Н. 1994. *Русские, Народы России: Энциклопедия* / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая российская энциклопедия.

В.А. Клименко, А.А. Клименко

Образование как инвестиции в человеческий капитал

Важнейшей закономерностью современного постиндустриального общества является изменение приоритетов общественного развития, усиление социализации и гуманизации общественных отношений. Среди факторов устойчивого развития долговременного действия центральное место занимает человеческий капитал, развитие и приумножение которого является главной целью стратегии устойчивого развития. Теория человеческого капитала, возникнув в конце 50-60 годов XX столетия, в самый короткий срок заняла прочное место в системе социально-экономических теорий, позволяющих с единых позиций изучить многие явления и процессы рыночной экономики, экономики основанной на знаниях. Теория человеческого капитала позволила объяснить такие явления как вклад образования в экономический рост, спрос на образовательные услуги, различия в оплате труда работников с различным уровнем образования, определить целесообразность затрат на обучение и многое другое.

Еще А. Смит в "Богатстве народов" включал в понятие капитала знания и мастерство людей. Объем производства и потребления продуктов он ставит в зависимость от двух факторов: от доли

населения, занятого производительным трудом, и от производительности труда. Совокупный запас общества составляет постоянный капитал, и одной из частей этого капитала является «полезность талантов, приобретенных жителями страны или членами общества. Для приобретения этих талантов требуются всегда немалые расходы на содержание того, кто старается приобрести их, во все время его воспитания, обучения и дальнейшего образования, и все эти расходы составляют постоянный капитал. Если эти дарования составляют часть его личного богатства, то они в то же время составляют и часть богатства целого общества, к которому он принадлежит» [Смит, 1985].

У. Петти в "Политической арифметике" впервые попытался дать денежную оценку знаний, навыков и других полезных свойств человека. Однако родоначальником теории человеческого капитала считают Т. Шульца, а разработчиком теоретической модели Г. Беккера, чья книга "Человеческий капитал" признана классикой современной экономической науки в данной области. Значительный вклад в теорию человеческого капитала внесли работы М. Блауга, Дж. Минцера, Дж. Кендрика, Х. Маккея, У. Боуэна и др.

В экономической теории под человеческим капиталом понимается «капитал в виде умственных способностей, полученных через формальное обучение или образование либо через практический опыт». [Долан, Линдсен, 1992: 260]. Рассматривая человеческий капитал, У. Боуэн писал, что он «состоит из приобретенных знаний, навыков, мотиваций и энергии, которыми наделены человеческие существа и которые могут использоваться в течение определенного времени в целях производства товаров и услуг». Т. Шульц, говоря о человеческом капитале, отмечал: «Он есть форма капитала, потому, что является источником будущих заработков или будущих удовлетворений или и того и другого вместе. Он человеческий, потому, что является составной частью человека» [Капелюшников, 1981: 16].

Т. Стоуньер рассматривал человеческий капитал как важнейший ресурс постиндустриального общества. Техника, создающая богатства, приходит в жизнь через технологические знания и организационные усовершенствования. И только опытная квалифицированная рабочая сила способна управлять высокотехнологическим процессом. Кроме этого, необходимо знание деловой конъюнктуры, рыночных возможностей, способов их практического применения, но и в этом случае нам необходимы знания человека, его «капитал», используемый в процессе производства для создания богатства общества [Стоуньер, 1986: 394].

Гарри Беккер в своей работе «Человеческий капитал» вводит понятие «специального человеческого капитала», то есть под этим понимаются только те навыки, которые представляют интерес для какой-либо одной фирмы, какого-либо одного вида деятельности. Если общая подготовка способна повысить уровень производительности труда, как в отдельной фирме, так и во многих организациях, то специальная подготовка не оказывает влияние на производительность в других организациях. Эти навыки нельзя быстро приспособить для применения в других фирмах, так как они специфичны и могут быть применимы только в той фирме, которая осуществила инвестирование в специальную подготовку. Эти виды подготовки инвестируются из разных источников. Инвестиции в специальную подготовку осуществляются предприятиями, в общую подготовку - сотрудниками, так как при высокой текучести кадров фирма не заинтересована в инвестировании средств в обучение своих сотрудников. Доход работника, прошедшего специальную подготовку в фирме, будет выше, чем доход работника с общей подготовкой. С увеличением опыта работы объемы инвестиций в специальную подготовку сотрудников снижается, так как уменьшается время для получения дохода от данных инвестиций.

О. Тоффлер вводит понятие «символического капитала – знания», который в отличие от традиционных форм капитала неисчерпаемо и

одновременно доступно бесконечному числу пользователей без ограничений [Калькова, Тоффлер, 1991: 48].

Таким образом, человеческий капитал – это воплощенный в человеке запас способностей, а также приобретенных знаний, навыков, опыта и мотиваций, сформированных в результате инвестиций, который повышает конкурентоспособность и устойчивость его на рынке труда, и непосредственно способствует инновационной деятельности работника в различных сферах экономики, и в целом, инновационному развитию общества. Вследствие этого, государство рассматривает образование как один из важнейших факторов эффективности производства и экономического роста. Стремление государства дать высшее образование как можно большему числу граждан связано также с тенденциями современного социально-экономического развития, перехода к информационному обществу, основанному на знаниях. Согласно современным научным концепциям, одним из необходимых условий функционирования такого общества является преобладание в составе населения специалистов с высшим образованием и научных работников (60-90%) [Смолин, 2004: 9-15].

Рассматривая деятельность, осуществляемую семьей, государством, самим работником, которая повышает способность людей приносить доход, можно говорить об инвестициях в человеческий капитал. Результатом такой деятельности является рост знаний, умений и в целом повышение качества работника как ресурса, что увеличивает его ценность на рынке труда.

К. Макконнелл и С. Брю под инвестициями в человеческий капитал рассматривали любое действие, которое повышает квалификацию и способности и тем самым увеличивает производительность труда рабочих. «Затраты, которые способствуют повышению чьей-либо производительности, можно рассматривать как инвестиции, ибо текущие расходы, или издержки, осуществляются с тем расчетом, что эти затраты будут многократно

компенсированы возросшим потоком доходов в будущем». [Макконнелл, Брю, 1992: 171]. Для того чтобы индивиду иметь доход в будущем, необходимо отвлечь от своего текущего потребления средства и инвестировать их в свои знания, умения и навыки. К. Макконнелл и С. Брю выделяют следующие виды инвестиций в человеческий капитал:

расходы на образование - включая общее и специальное, формальное и неформальное, подготовку на рабочем месте;

расходы на здравоохранение, складывающиеся из расходов на профилактику заболеваний, медицинское обслуживание, создание и улучшение бытовых условий, которые удлиняют срок жизни и повышают работоспособность;

расходы на мобильность, благодаря которым работники мигрируют из мест с относительно низкой производительностью в места с относительно высокой производительностью [Макконел, Брю, 1992: 400].

Г. Беккер произвел всесторонний экономический анализ эффективности инвестиций в человеческий капитал. Об эффективности вложений в образование свидетельствует тот факт, что по оценкам специалистов рентабельность человеческого капитала, как правило, выше физического. «Инвестиции в человеческий капитал возрастают быстрее, чем капиталовложения в материально-вещественные элементы национального богатства. Это является результатом того, что интеллект и информация приобретают статус фактора производства» [Попкова, 2007: 182]. Причем с развитием знаний доля их влияния на экономический рост возрастает. Доля этих факторов за период с 1960 по 1990 год в общем экономическом росте составила 57-79%, тогда как на долю факторов труда и капитала приходилось 24-29% (остальные 6-16%, объясняющих рост совокупности факторов производства в это период, приходились на ковариацию тех и других групп факторов). [Мирового Банка, 1999: 29]

Инвестиции в человеческий капитал являются важным средством повышения производительности труда, не уступающим по эффективности инвестициям в материальные активы. По оценкам, около 15% роста производительности труда обеспечивается инвестициями в образование и подготовку персонала [Макконнелл, 2006: 375]. По расчетам академика С.Г. Струмилина, которые он проводил в 1919-1920 гг. XX века, «год школьного образования дает примерно в 2,6 раза большую прибавку квалификации, чем год заводского стажа» [Струмилин, 1924: 19]. При этом капитальные затраты казны окупаются уже в первые полтора года, а в течение последующих 35,5 лет государство получает ежегодно чистый доход на этот капитал в размере 73% годовых [Струмилин, 1924: 29]. Инвестирование в образование всегда связано с некоторым риском из-за неопределенности будущих доходов, сложностью учета неденежных аспектов. В то же время риск существует и при инвестировании в другие активы; и если он растет, повышается привлекательность инвестиций именно в человеческий капитал. Отдача от вложений в человека в среднем выше, чем от вложений в физический капитал. Однако в случае человеческого капитала она убывает с ростом объема инвестиций, тогда как в случае иных активов (недвижимость, ценные бумаги и т. п.) уменьшается мало или вообще не меняется. Поэтому Беккер сформулировал стратегию рациональных семей: инвестировать необходимо сначала в человеческий капитал, в образование детей, поскольку отдача от него сравнительно больше, а затем, когда по мере убывания она сравнивается с нормой доходности прочих активов, переключаться на инвестирование в них, чтобы впоследствии передать эти активы детям.

Однако образование относится к смешанным благам, обладающим не только социальной, но и индивидуальной полезностью. Принимая решение о вложениях в образование, человек как правило сопоставляет затраты на профессиональную подготовку с выгодами,

которые сулит данный вид инвестиций. Затраты, связанные с вложениями в человеческий капитал, можно разделить на следующие группы:

прямые затраты, или расходы работника в виде оплаты обучения, приобретения учебников, расходов на поиски работы, смену места жительства и др.;

упущенный заработок, являющийся другим источником издержек на который приходится до двух третей суммарных издержек и появляющийся в связи с тем, что в процессе вложения в человеческий капитал работник не работает или работает в режиме неполного рабочего дня;

моральный ущерб, представляющий собой третий вид издержек, связанный с трудностями получения образования, утомительным поиском работы, вынужденной миграцией, расставаниями с семьей, нарушением привычного образа жизни и т.п..

К будущим выгодам относятся более высокие ожидаемые доходы в течение всей жизни, к неденежным выгодам следует отнести удовлетворение от избранной работы, улучшение условий труда и прочее.

Стремительный рост вложений в человека и, прежде всего, в его образование связан с ожиданиями высокого дохода. Отдача от образования оценивается экономистами по увеличению дохода по окончании обучения, разрывом в доходах лиц с разным уровнем образования. За период с 1980 по 2001 гг. в США разница в заработной плате между выпускниками колледжей и средней школы возросла с 28% до 48% для женщин и с 22% до 43% - у мужчин [Макконнелл, 2006: 781].

Нормы отдачи зависят от уровня получаемого образования и уровня экономического развития страны. Затраты на получение начального образования приносят более ощутимый эффект и окупаются быстрее, чем на получение среднего и высшего образования. Нормы отдачи для начального образования могут

достигать 50 - 100%, для среднего – 15 - 20%, высшего – 10 -15%. [Капелюшников, Албегова, Леонова, Емцов, Найт, 1993: 6]. Норма отдачи от инвестиций в высшее образование в развитых странах – 9%, в менее развитых 13-16% [Радаев, Колосовой, Моисеенко, Папенова, 1999: 98]. Но для всех стран прослеживается закономерность: чем выше уровень образования, тем ниже его отдача, т.е. закон убывающей производительности капитала относится и к человеческому капиталу, что и подтверждается статистикой. По оценкам экспертов, отдача от высшего образования в странах с переходной экономикой в виде заработной платы за период с 1990-х гг. по 2000-е гг. росла или оставалась неизменной, а отдача от среднего специального образования снизилась. В большинстве стран (Грузия, Болгария, Польша, Беларусь, Россия, Молдова) отдача от высшего образования в государственном секторе не отличается от уровня в частном секторе. Однако для всех рассматриваемых стран отдача от среднего специального образования в частном секторе ниже, чем в государственном [Емцов, Кноблех, Мете, 2007: 243-247]. Убывающая производительность человеческого капитала означает, что общая грамотность населения приносит государству более значительный экономический эффект, чем подготовка специалистов со средним специальным или высшим образованием. Этот факт оправдывает политику государства в сфере образования направленную на обеспечение всеобщего среднего образования за счет средств государственного бюджета.

Рассматривая проблему эффективности инвестиций в образование, необходимо отметить, что кроме денежных доходов существуют и не денежные, косвенные выгоды образования, которые с трудом поддаются количественному измерению. Поэтому нельзя судить об эффективности инвестиций в образование только на основе норм отдачи, так как учет лишь денежной доходности образования занижает его действительную ценность. Экономисты основное внимание сосредоточили на прямом денежном эффекте и

не учитывают в расчетах норм отдачи капиталовложений в образование значительные косвенные выгоды.

Образование оказывает большое влияние на условия труда, уровень безработицы. Следует отметить, что уровень безработицы падает с повышением образовательной подготовки населения. Условия труда у лиц с лучшей образовательной подготовкой, как правило, более благоприятны, что оказывает положительное влияние на продолжительность жизни и здоровье работника. Более образованным людям легче устроиться на работу, они испытывают меньшую физическую нагрузку, получают большую самостоятельность при принятии решения, у них менее однообразный характер труда и им легче приспособиться к постоянно изменяющимся условиям производства, к структурным сдвигам в экономике. Образование способствует развитию личности и приобретению таких качеств, как независимость и уверенность в себе, гибкость и терпимость в отношении с людьми, непредубежденность, уважение к эстетическим и культурным ценностям, повышению интеллектуальных запросов. Образование влияет на выработку таких навыков, как способность принимать решение, коммуникабельность, рациональное распределение времени т.п. Демографами была отмечена закономерность, что продолжительность жизни напрямую зависит от уровня образования и интеллекта человека, т.е. интеллект позволяет человеку сформировать эффективную структуру инвестиций в человеческий капитал. Все это в совокупности повышает ценность более образованного работника в глазах работодателя.

На основании выше изложенного можно сделать следующие выводы:

1. В информационной экономике, экономике знаний принципиально меняются характер и механизм общественного накопления. Главной формой накопления становится не накопление вещественных элементов производства, а накопление знаний,

информации, нематериальных форм богатства, т.е. акцент перемещается с вложений в физический капитал на вложения в человека как носителя и производителя информации. Развитие и приумножение человеческого капитала является главной целью стратегии устойчивого развития.

2. Под человеческим капиталом понимается воплощенный в человеке запас способностей, а также приобретенных знаний, навыков, опыта и мотиваций, сформированных в результате инвестиций, который повышает конкурентоспособность и устойчивость его на рынке труда, и непосредственно способствует инновационной деятельности работника в различных сферах экономики, и в целом, инновационному развитию общества.

3. Сравнительный анализ приведенных и других определений позволяет акцентировать внимание на следующих основных свойствах человеческого капитала. Он представляет собой благо длительного пользования; создается и накапливается за счет капиталовложений, принося своему владельцу доход; требует расходов по содержанию и ремонту; подвержен моральному и физическому износу. Рассматривая человеческий капитал как форму капитала, нельзя не отметить ряд особенностей, присущих этой форме капитала таких как: неотделимость от личности носителя, способность приносить доход и повышать эффективность деятельности как в рыночном, так и внерыночном секторе.

4. Деятельность, осуществляемая семьей, государством, самим работником, которая повышает способность людей приносить доход, рассматривается как инвестиции в человеческий капитал. Результатом такой деятельности является повышение качества работника как ресурса, что увеличивает его ценность на рынке труда.

5. Образование является одной из основных форм инвестирования в человеческий капитал. Источником вложений в образование может выступать государство (правительство), негосударственные общественные фонды и организации, регионы, отдельные фирмы,

домохозяйства (индивиды), международные фонды и организации, а также образовательные учреждения.

6. В настоящее время изменяется политика государства и общества по отношению к вложениям в человека, в его образование. Основная роль государства при наметившейся тенденции сокращения трудовых ресурсов состоит в создании условий и стимулов для повышения качества подготовки и эффективности использования трудовых ресурсов. Достижение этих целей не возможно без осуществления взаимных усилий инвесторов, увеличения всех возможных источников финансирования, направленности на поиск новых финансовых механизмов в управлении образованием, повышения инвестиционной привлекательности сферы образования.

- [1] Долан, Э. Дж., Линдсен, Д. 1992. *Е. Рынок: микроэкономическая модель*. СПб.: Печатный двор.
- [2] Емцов Р.Г., Кноблех, С., Мете, Дж. *Отдача от образования в странах с переходной экономикой*, in: Вопросы образования. 2007 г. №1.
- [3] Калькова, В.Л. 1991. Тоффлер, О. 1991. *Смещение власти: знание, богатство и принуждение на пороге XXI века*. М.: ИНИОН АН СССР.
- [4] Капелюшников, Р.И., Албегова, И.М., Леонова, Т.Г., Емцов, Р.Г., Найт, П. 1993. Человеческий капитал России: проблемы реабилитации// *Общество и экономика*. №9-10
- [5] Капелюшников, Р.М. 1981. *Современные буржуазные концепции формирования рабочей силы*. М., Наука.
- [6] Макконел, К.Р. Брю, С.Л. 1992. *Экономикс: принципы, проблемы и политика*. - Т.2. - М: Республика.
- [7] Макконнелл, К. О. Брю, С.Л. 1992. *Экономикс: принципы, проблемы и политика*. Т.2. М.:Республика.
- [8] Макконнелл, К. О., Брю, С.Л. 2006. *Экономикс: принципы, проблемы и политика*. М.
- [9] Макконнелл, К. О., Брю, С.Л. 2006. *Экономикс: принципы, проблемы и политика*. М.
- [10] *Опыт переходных экономик и экономическая теория*/ Под ред. В.В. Радаева, Р.П. Колосовой, В.М. Моисеенко, К.В. Папенова. М.: ТЕИС, 1999.

-
- [11] *Отчет о мировом развитии: знания на службе развития: отчет Мирового Банка, 1988/99.* М.: Изд. «Весь мир». 1999.
- [12] Смит, А. 1985. *Исследования о богатстве народов.* Перевод М. Щепкина. М.: Издание К.Т. Солдатенкова.
- [13] Смолин, О.Н. 2004. *Народное образование, №2.*
- [14] Стоуньер, Т. 1986. *Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики.* – в кн.: Новая технократическая волна на Западе. М.: «Прогресс».
- [15] Струмилин, С.Г. 1924. *Хозяйственное значение народного образования.* М.: «Экономическая жизнь».
- [16] Устойчивое экономическое развитие в условиях глобализации и экономики знаний: концептуальные основы теории и практики управления, Под ред. В.В.Попкова. М.: ЗАО «Изд. «Экономика», 2007.

Тамара Яковук

***Смыслжизненные ценности
молодежи в современной Беларуси***

Согласно декларациям опрошенной молодежи, проблема смысла жизни довольно часто является предметом ее рефлексии. (Основной темой данного социологического исследования является ценностный мир белорусской молодежи периода системной трансформации постсоветского общества. Социологическими опросами, проведенными автором, была охвачена студенческая и работающая молодежь, военнослужащие пограничных войск Республики Беларусь. Всего в течение 1998-2002 г.г. в анкетировании и интервьюировании приняло участие 1824 респондента, из них 961 юноша и 863 девушки, что соответствует статистическим данным генеральной совокупности, проживающие в столице и областных центрах, малых городах и сельской местности, поэтому есть основания говорить о некоторых тенденциях, проявившихся во всех молодежных группах респондентов, как о характерных для большинства белорусской молодежи). 12% респондентов утверждает, что очень часто, а 41% довольно часто размышляют на эту тему. Это подтверждает интуитивное убеждение в том, что именно юность, пора вступления в жизнь является периодом, наиболее чувствительным к проблематике данного рода.

Спонтанные ответы респондентов на открытый вопрос, касающийся смысла жизни, свидетельствуют о том, что он чаще всего связан со здоровьем, любовью и семейной сферой. Два из трех опрошенных считают здоровье самым важным в своей жизни. Каждый третий респондент смысл жизни видит в работе. Почти половина молодых людей смысл жизни ищет среди экзистенциальных ценностей (среди польских студентов таких оказалось 15%). [Świda-Ziemba, 2000], [Świda-Ziemba, 1996: 3-10]; [Świda-Ziemba: 1998]. Эти респонденты подчеркивают значимость самосовершенствования, стремление к избранной цели, использование всех возможностей, какие встречаются на жизненном пути, чтобы потом *не о чем было жалеть*. Каждый второй молодой человек смысл своей жизни связывает со счастьем, каждый четвертый с деньгами и богатством.

В широком спектре моральных ценностей (*добро, помощь другим, порядочность, правда*) ищет смысл 23% респондентов (в Польше 11%), в сакральной сфере (Бог, вера в Бога, спасение) 6% нашей молодежи (в глубоко религиозной католической Польше 7%). Ценности общественной жизни наполняют смыслом жизнь каждого десятого из опрошенных молодых людей. Лишь немногие (1%) не сумели определить, с чем у них связаны представления о смысле жизни.

Отвечая на скрытые вопросы интервью об удачной жизни, респонденты дали подобные ответы. Размышляя о жизни, оценивая ее, молодежь счастливую жизнь связывает, прежде всего, с *удачным браком, хорошими партнерскими отношениями в семье, взаимной поддержкой, семейной любовью (76%), здоровьем (64%), любовью, верностью (28%), детьми, удовлетворением от их хорошего воспитания и образования, их блага (31%)*. Интересно, что, высоко оценивая любовь и семейное тепло, молодежь гораздо меньше связывает жизнь с детьми. Дети являются смыслом жизни лишь для 38%. 26% молодых людей утверждают, что *смысл жизни не в потомках, а в улучшении собственной жизни*.

Для каждого второго (51%) молодого белоруса важнейшим фактором, влияющим на оценку жизни, является материальная независимость, деньги, финансовая безопасность. Каждый пятый (21%) важным условием счастья считает наличие *собственной квартиры, дома, соответствующих жилищных условий*.

Удачная жизнь в понимании белорусской молодежи в значительной степени связана с самореализацией. Так, каждый третий (31%) оценивает жизнь по фактору наличия *работы, хорошей интересной работы, независимости в работе*. Для каждого четвертого (25%) при оценке жизни оказываются очень важными профессиональная и общественная позиция: образование, успех, карьера. Каждый третий молодой белорус (в Польше лишь 2%) считает удачной ту жизнь, в которой присутствуют и реализуются *возможности достижения собственных целей, целей в жизни, целеустремленность, возможность заниматься в жизни тем, что нравится, к чему стремишься и что любишь*.

Для каждого пятого (22%) немаловажным фактором, влияющим на ощущение удовлетворенностью жизни, являются общественный порядок и стабилизация, стабильное государство, общественное согласие, гарантия прав, мир и порядок.

Жизнь в гармонии, в согласии с собственной совестью, в уважении к достоинству человека, согласно с моральным кодексом, порядочность, благожелательность делают счастливой жизнь каждого четвертого респондента (25%).

Хороший партнер и удачная сексуальная жизнь способны осчастливить 6% и 13% молодых людей соответственно.

Исключительно низкий процент респондентов связал счастье своей жизни с этическими аспектами. Так, *жизнь для других, возможность быть полезным, оставить что-то после себя, сделать что-то для других, помогать другим* наполняют смыслом собственное существование лишь 3% молодых людей.

Сакральная сфера, представленная в опросах *верой в Бога и жизнью согласно догматам веры, божьей милостью*, способны принести ощущение радости жизни лишь 3% молодых людей.

Как свидетельствуют данные проведенных нами социологических опросов, психическое самочувствие белорусов, в том числе и молодежи первого поколения системной трансформации, стало более "приземленным". Их психическая кондиция, так же, как и у населения других стран, переживающих трансформационные процессы, связана не столько с субъективным самочувствием, сколько с положением в обществе, условиями жизни. Затянувшиеся экономические, политические, социальные реформы, их невысокая эффективность, низкий жизненный уровень белорусов стали причиной не столько личного, сколько "эпидемического" психического самочувствия.

Культурная ниша, являющаяся местом ожидания лучшей жизни, лучшего удовлетворения насущных потребностей и вообще того, что будет лучше, характеризуется редко используемым социологами словом *надежда*. В этой нише нет места возможности поворота вспять и даже стагнации. Люди вообще впитывают в свой социальный опыт то, что хотят впитать, видят то, что хотят видеть, именно так устроена культура человеческих групп. В этом первопричины возможности появления мифов, мифологизированной действительности, т.е. этой культурной ниши. Понятие *надежда* предшествует понятию *жизненные шансы* и, что стоит особо подчеркнуть, на использовании склонности людей надеяться базируются многие религиозные системы, совершенно не заботящиеся о благополучии в настоящем, но, тем не менее, обеспечивающие социальную стабильность и легитимность порядка. Отвечая на прямой вопрос о том, надеются ли они на лучшее в ближайшем и отдаленном будущем, молодые белорусы разделились на две практически равные группы оптимистов и пессимистов. 60% респондентов с надеждой смотрят на ближайшее будущее, 53% не покидает это чувство в ожидании будущего отдаленного. Мы

оцениваем такой уровень оптимизма данной социально-демографической группы с учетом ее юного возраста и будущих жизненных перспектив как достаточно низкий. Интересно, что в среде молодых пограничников уверены в ближайшем будущем 77% опрошенных пограничников, в то время как такую уверенность испытывают лишь 36% опрошенных студентов второго курса технического университета. Знаменателен тот факт, что с большей надеждой ждут будущего опрошенные нами военнослужащие погранвойск, студенты-заочники, студенты, обучающиеся на "престижных" факультетах. Их оптимизм коррелирует с общим социальным самочувствием, лучшей материальной обеспеченностью, избранной рыночно ориентированной профессией.

Рассматривая смысложизненные проблемы респондентов, мы затронули вопрос об их возможности влиять на конкретные события жизни, об отношении молодежи к жизненным событиям вообще. Лишь незначительный процент опрошенных молодых людей (14%) признались в том, что, практически, не могут влиять на события, которые происходят в их жизни. Такой же процент в молодежной среде тех, кто испытывает страх перед мыслью о том, что *для достижения достойной жизни многое в жизни необходимо начать сначала*. Несмотря на то, что почти каждый второй (43%) из опрошенных нами молодых людей испытывает страх, тревогу, связанную с жизненными переменами, тем не менее, 44% твердо верят в возможность достижения жизненного успеха, *если только очень постараться*. Убежден в том, что реализует свои цели, которые ставит перед собой, каждый четвертый (24%). 28% верят в то, что *в настоящее время в нашей стране каждый предприимчивый человек может заработать финансовый капитал* (в Польше вдвое больше - 56%). В то же время 37% считают, что *в наше время, если нет начального капитала, то нет смысла начинать свое дело*.

Факторный анализ позволяет выделить два типа убеждений по отношению к трансформирующейся белорусской действительности.

Первый тип мы вслед за К. Панковским назовем "адаптационной жесткостью" [Pankowski, 1997: 17-49]. В восприятии действительности этой частью молодежи преобладает боязнь завтрашнего дня, опасения, связанные с переменами, отсутствие веры в собственные силы, в успех начатых дел. Второй тип можно назвать "напористостью", характеризующейся верой в успех и собственные возможности. Первый тип убеждений сковывает страх перемен, потенциал психических, интеллектуальных, материальных усилий, которые необходимо затратить для достижения жизненного успеха. Второй тип убеждений базируется на вере, что, если в жизни что-то меняется, то *следует радоваться тому новому, что может изменить нашу жизнь к лучшему* (39%), но при основательных жизненных переменах следует быть *не только осторожным* (42%), *но и смелым* (39%). В этом случае, *если очень постараться*, можно не только выжить, но, проявив трудолюбие и предприимчивость, добиться жизненного успеха и создать финансовый капитал (28%).

Одним из наиболее ярких показателей, свидетельствующих о духовной кондиции человека, выступает субъективно переживаемая монотонность жизни, противопоставленная опыту жизни, чрезмерно насыщенной разнообразными событиями. Согласно декларациям опрошенных нами молодых людей, у каждого третьего (31%) *жизнь протекает монотонно в черед сменяющих друг друга похожих дней*. Лишь один из десяти (11%) переживает *так много разнообразных событий, что даже хотел бы от них отдохнуть*. У каждого третьего (36%) стремительный бег времени с множеством событий сменяется монотонностью и серостью бытия. Каждый шестой (16%) затрудняется определить калейдоскопичность событий своей жизни.

Молодежь обращается не к тем традициям, что их отцы и деды, отсюда появляющаяся разница в смыслах, связанных с происходящими изменениями. Решающую роль при их оценке имеет образование, наличие работы, связей, достигнутый личный успех. "Люди успеха" придают переменам позитивный смысл, проигравшие

– смысл негативный. Огромно также влияние других людей, их жизни, деятельности, культурных образцов и ценностей. Опираясь на эти наблюдения, информацию и символы, часто амбивалентные, взаимно противоречивые, молодежь вырабатывает собственное осмысление перемен. Интерпретация происходящих в стране событий испытывает на себе также активное влияние "архитекторов смыслов" - политиков, интеллектуалов, деятелей науки, культуры, публицистов, - конструирующих за нас и навязывающих их нам.

В трансформирующемся обществе важнейшим показателем духовного состояния его граждан является их отношение к перестройке социальных институтов, к реформам в области государственной политики и экономики. Недоброжелательное отношение населения к социальным переменам часто оказывается следствием "утомленности" этими реформами. Респондентам был задан ряд вопросов, позволяющий определить уровень акцептации происходящих в стране перемен и открытости молодых на новые явления. Уровень инновационной готовности мы определяли с помощью трех суждений. Наши респонденты определили свое отношение к трансформации белорусского социума в трех измерениях.

Первое измерение поведенческой установки по отношению к переменам связано с ментальностью людей и вытекает из их чрезмерной склонности прогнозировать будущее, причем вырисовывается оно не всегда в радужных тонах. Ответы на поставленные в анкете вопросы продемонстрировали победу в молодежной среде, скорее, негативных настроений по отношению к происходящим в стране переменам и тем проблемам, которые они в себе несут. 43% опрошенных молодых людей в ситуации грандиозных перемен испытывают состояние страха и тревоги. У 36% трансформационные процессы вызывают противоречивые чувства. В то же время новые веяния вызывают оптимизм и радость,

связанную с тем, что можно начать в жизни что-то новое, у 39% молодежи.

С другой стороны, примерно такое же число (42%) респондентов проявляют связанную со страхом осторожность. Почти столько же (39%) опрошенных считают, что в новых условиях, вызванных основательными переменами, *следует действовать смело, иначе никогда ничего не достигнешь*. Оптимизм и смелость, связанные с происходящими трансформационными процессами, в большей степени характерны для парней, чем для девушек.

Третье измерение отношения к стремительно меняющемуся бытию белорусов, являясь упрощенной формой консерватизма, носит не столько психологический, сколько идейный характер. В превосходстве старых или новых идей уверен каждый пятый молодой белорус (по 19% "консерваторов" и "либералов"). 62% не смогли определить своего отношения к *новым идеям, которые обычно лучше старых и к старым, самым лучшим, выдержавшим испытание временем*.

Подавляющему большинству (81%) молодежи оказались свойственны неуверенность, сомнения, связанные с переменами, замкнутость на новые идеи, взгляды, процессы. Одним из показателей адаптации к постоянно меняющимся условиям жизни является деление на "проигравших" и "выигравших". Такое деление на тех, кто нажили, и кто потеряли, хорошо или плохо приспособленных, являющееся не только дихотомией, позволяет в определенной степени обозначить уровень этой адаптации, ее условий и способов справляться с новой реальностью. Социальное знание наших респондентов приобреталось в трансформирующемся белорусском социуме, поэтому их собственные представления о недалеком утраченном прошлом базируются, в основном, на семейных легендах, знании отечественной истории, "гуляющей" в СМИ информации. Причем основной и первый коллективный опыт переживается в семье. Здесь осмыслиются поступающие извне

вызовы, здесь ведутся дискуссии об удачах и поражениях родственников, знакомых и друзей, оцениваются их поступки, делаются соответствующие выводы. Поскольку ощущение проигрыша или выигрыша присутствует в сознании молодежи, мы поинтересовались у респондентов, к какому разряду участников белорусской трансформации они себя относят. Более всего нас интересовал процент тех, кто научился жить в новых условиях, обеспечивать достойный уровень жизни себе и своим детям, т.к. темп и уровень освоения новой действительности отдельными гражданами одновременно определяет темп и уровень макросоциальных перемен.

В стабильных обществах происходящие перемены настолько плавные, что, практически, не сказываются на повседневной жизни людей. Их личный опыт подвергается общественной "обработке" и принимает относительно устойчивое измерение. В обществах трансформирующихся люди сами вынуждены задавать себе вопросы, связанные с меняющейся социокультурной жизнью, с тем, чтобы определиться, как выжить, какие действия предпринять. Определяя свои жизненные позиции, к *выигравшим* себя отнесли 8% респондентов, 20% к *проигравшим*. В понимании 31% молодых людей, произошедшие перемены не оказали существенного влияния на их жизненную ситуацию, 41% ни выиграл, ни проиграл.

Люди, которые собственную линию поведения связывают с личной креативностью, способны поменять жизненную стратегию, понимая период трансформации как шанс. Четко осознавая всю сложность жизни, они, тем не менее, создают ее интересный и красивый сценарий, подчеркивая, что готовы научиться отказываться от своих увлечений в пользу создания товара или оказания услуги, за которые другие могут им заплатить.

Как свидетельствуют данные исследования, в молодежной среде есть сторонники проводимых в стране реформ и нет в ней тех, кто испытывает ностальгию по "утраченному раю".

Субъективная оценка собственных условий жизни не всегда соответствует реальному положению дел, но она является индикатором ощущения материальной безопасности или общественной фрустрации. Эта оценка существенно влияет на социопсихическое самочувствие индивидов, их оценку собственной жизни, ощущение счастья. Снижение уровня социальной защищенности белорусов, поляризация их доходов, появившаяся возможность сравнения своих условий жизни с уровнем граждан соседних государств привели к монетаризации сознания белорусов.

Поинтересовавшись у респондентов, на что в их семье откладываются деньги, мы хотели установить уровень жизни белорусских семей в их собственной оценке. Как оказалось, свою собственную материальную кондицию молодые люди воспринимают достаточно позитивно. Судя по их ответам, 33% семей, в которых живут наши респонденты, откладывают деньги на дальнейшее образование. 35% на будущее. В каждой третьей семье (32%) вообще нет сбережений и это при том, что общественно-экономическая трансформация увеличила значимость финансовых сбережений, мотивируя тем самым людей к определенному накоплению средств даже при их ограниченных возможностях. Но характер накоплений этих 68% семей свидетельствует о том, что гораздо большая часть белорусского общества после десятилетия тяжелейших реформ могла бы отнести себя к разряду выигравших, чем это принято считать.

Знаком понимания новых правил игры является образование. Как оказалось, каждая третья семья наших респондентов откладывает деньги *на образование детей*. Такая экономическая стратегия семей наших респондентов поддерживается их достаточно высокими доходами. Как очень хорошую мы понимаем материальную ситуацию тех семей, в которых откладываются деньги *на будущее*. Рассматривая экономическую ситуацию респондентов, мы пришли к выводу о том, что третью часть белорусского социума, согласно

принятых нами критериев, можно отнести к *динамичной*. Этой части общества сейчас живется трудно, но именно ее характерной чертой является оптимизм, вера в лучшее будущее, в то, что можно реализовать запланированное, и что каждый предприимчивый человек может заработать капитал.

Нас интересовал также вопрос, какие стратегии выживания использует молодежь, в том числе из достаточно обеспеченного, динамичного социального слоя с целью улучшения своей материальной ситуации. Как оказалось, 44% опрошенных нами респондентов готовы повышать профессиональный уровень, чтобы в дальнейшей перспективе укрепить свои материальные позиции. С одной стороны, эти действия можно отнести к разряду активных, поскольку они действительно улучшают ситуацию в отдаленной перспективе. Но почти половина молодых людей проявляет экономическую пассивность. 26% опрошенных сокращает траты, экономит, 18% пользуется помощью семьи, родственников, друзей. Наиболее часто данная экономическая стратегия применяется и молодежью из динамичного достаточно обеспеченного слоя. Лишь 17% молодых людей заявило о том, что они больше и интенсивнее работают.

Проигравшие, в своем большинстве высказавшие пессимизм по отношению к настоящему и переменам к лучшему в будущем, имеют основания для таких оценок. Их слабые материальные позиции, невозможность откладывать деньги на будущее и образование подкрепляются пассивной экономической стратегией. Среди проигравших подавляющее большинство с целью улучшения материальной ситуации предпринимает сокращение расходов, экономит финансовые ресурсы.

Собственная квартира и ее оборудование являются основной потребностью семьи, а степень удовлетворения этой потребности влияет на качество жизни семейной ячейки. В числе важнейших условий удачной и счастливой жизни для каждого пятого молодого

белоруса является собственная квартира. Мы поинтересовались уровнем оборудования квартир наших респондентов, поскольку товары длительного пользования являются одним из показателей экономического статуса белорусов. Семьи наших респондентов (подавляющее большинство составляет студенчество и военнослужащие ПВ РБ), как мы уже отмечали, относятся к числу достаточно обеспеченных по белорусским стандартам. Как свидетельствуют полученные нами данные, быт этих семей в значительной степени обеспечен товарами длительного пользования. Так, у 80% семей есть холодильники, у 77% цветные телевизоры. Гораздо хуже обстоят дела с оборудованием культурного назначения. Только у одной из десяти семей есть спутниковое телевидение (9%), кабельное у каждой четвертой. Автомобиль, еще недавно считавшийся предметом роскоши и особой любви и гордости, сегодня есть у каждой второй семьи наших респондентов (56%).

Несколько последних лет существенно изменили общественную значимость многих товаров длительного пользования. Все реже преградой для их приобретения становятся деньги. Кажется, навсегда канул в лету дефицит каких-либо товаров и услуг, но на этом фоне все большую значимость приобретают такие факторы, как стиль жизни, привычки, образование, культурные потребности, профессия и род занятий, место жительства. Практически, в каждой четвертой семье наших респондентов есть морозильная камера, стиральная машина-автомат, видеомагнитофон, кабельное телевидение. Мы не отметили в этом перечне холодильник и телевизор, поскольку они широко распространены в белорусских семьях и ими владеют практически все. Мы не интересовались техническими и качественными параметрами товаров длительного пользования, однако само их наличие в белорусских семьях свидетельствует о достаточно неплохой экономической кондиции этой части нашей молодежи [Яковук, 2003].

Уровень общей удовлетворенности условиями жизни наших респондентов мы измеряли вопросом: *Какое из предложенных определений более всего соответствует Вашему нынешнему материальному положению (мы живем: очень бедно, скромно, средне, хорошо, очень хорошо)*, находящегося в тесной связи с двумя первыми. Обе эти переменные –удовлетворенность условиями жизни и оценка собственной ситуации в категориях *выиграл – проиграл* - являются частью общественного измерения, определяющего отношение общества к системной трансформации. Так, прогнозируя материальную ситуацию своей семьи через 3-5 лет, ее улучшения ожидают 19% молодых людей, ухудшения 5%. В том, что она останется такой же, уверены 25% опрошенных, а 26% затрудняются что-либо сказать по этому поводу. Сопоставляя ответы наших респондентов на вопросы, связанные с социальным самочувствием, можно сделать вывод о том, что молодых людей не столько тревожит невысокий жизненный уровень в настоящем, сколько боязнь его утраты в будущем.

Поскольку одним из важных факторов, формирующих взгляды, убеждения и поведение индивидов, является их положение в социальной структуре, мы поинтересовались у наших респондентов, как они понимают свою общественную позицию. Как известно, не всегда субъективное восприятие собственного положения на социальной лестнице соответствует реальным позициям, занимаемым человеком в общественной структуре. Однако это восприятие является для социальной структуры и ее функционирования не менее важным, чем объективные различия. Проблема восприятия своей социальной позиции в иерархическом измерении давно является предметом социологических исследований. Наш интерес к этому аспекту вызван трансформацией социальной идентификации белорусов, начавшейся сразу после распада СССР и крушения прежней идеологии, носившей ярко выраженный классовый характер. Какие же новые роли и

социальные идентичности принимают на себя потомки рабочих, крестьян и советской интеллигенции?

Одним из аспектов перцепции места, занимаемого на иерархической лестнице социума, является самооценка собственной общественной позиции с точки зрения неравного доступа к широко понимаемым благам и ценностям. Иногда, спонтанно отвечая на этот вопрос, респонденты подвергают оценке, прежде всего, свою материальную состоятельность (уровень жизни, уровень доходов). И, несмотря на то, что это всего лишь один из аспектов общественного положения, он все-таки очень важен для восприятия своих социальных позиций.

Из полученных нами в ходе исследования данных следует, что каждый третий молодой белорус (30%) затрудняется идентифицировать свою социальную позицию. На высшей ступени "разместились" 10% респондентов, на низшей - 2%, что вполне объясняется известной тенденцией избегать крайних оценок. 63% опрошенных молодых людей отнесли себя к среднему классу белорусского социума, находящегося в фазе трансформации. В самооценке молодежи просматривается ее явное стремление к выбору середины, оценки своей ситуации как средней. Она не коррелирует с оценкой молодежи своей материальной. Поэтому такую социальную идентификацию наших респондентов мы связываем, прежде всего, с приобретаемым ими образованием и теми надеждами, которые на него возлагаются.

Полученные нами в ходе исследования данные позволяют подойти к следующим выводам:

Общественная и гражданская активность позитивно коррелирует с уровнем образования и общественно-профессиональными позициями. Поскольку наши респонденты обладают современными знаниями и прекрасным положением в обществе, то, очевидно, причины такого высокого уровня социальной апатии молодых белорусов скрываются не в уровне образования и социального

статуса, а в синдроме психосоциальных условий, таящихся в предыдущем и актуальном опыте респондентов, в наблюдениях за публичной жизнью окружающих людей и политиков.

Белорусская молодежь демонстрирует привязанность к моральным ценностям, однако, высказываясь по проблемам, касающимся жизненных ценностей, молодые выбирают позиции, близкие не столько этическому кодексу, сколько прагматизму. Можно предположить, что в случае удачного проведения реформ белорусам на марше к лучшей жизни перестанет сопутствовать ощущение бедности общества. Наоборот, поскольку в сравнении с предыдущими годами сейчас меньше бедных и больше людей, живущих в относительном достатке, то есть основания полагать, что с трансформацией белорусского общества изменится отношение к богатству, которое все меньше ассоциируется с непорядочностью и обманом, и к бедности, которая уже начинает восприниматься в сознании значительной части молодежи как результат собственной социально-экономической пассивности.

Смыслжизненные ценности человека ярко представлены в его жизненных планах. В научной литературе отмечается также близость жизненных ориентаций и жизненных планов. Жизненные ориентации детерминируют содержание жизненных планов как генетически более ранний их компонент, кроме того, жизненный план "является антиципацией собственного будущего на реальном, возможном для предвидения личностью временном отрезке (...), он является конкретизацией aspirations и их корректурой" в разных сферах жизни [9]. Поскольку жизненный план требует от индивида самоопределения в различных областях жизни, то вслед за Р. Боровичем мы принимаем, что жизненный план "является определенной проекцией понимания и видения собственного будущего" [там же, с. 276]. Мы обратились к изучению жизненных планов еще и потому, что они наряду со всеми элементами прогнозирования *личного* пространства, по мнению выдающегося

русского физиолога П.К. Анохина, являются составной частью саморегулирования, они помогают человеку корректировать поступки, поскольку именно *возможные* или *желаемые* компоненты будущего включаются в процессы саморегуляции и самовоспитания. Процесс планирования собственного будущего напрямую зависит от формирования будущей временной перспективы человека, поскольку возможность восприятия собственного "я" с позиций будущего зависит не только от познавательного развития человека, но и способности индивида перешагивать через границы настоящего. Изучение данного аспекта нам кажется особенно важным не только с точки зрения достижения цели исследования, но и с точки зрения включения механизмов индивидуального и социального развития, формирования темпоральной ориентации молодого поколения белорусов.

Жизненные планы в сравнении с жизненными ориентациями представляют собой более конкретную сферу личной жизни, жизненную концепцию, не только предпочитаемую индивидом, но и фактически реализуемую. Эта картина будущего конструируется на основе интериоризированной системы ценностей с учетом личных желаний и предпочтений, верифицированных как через оценку собственных возможностей, так и условий, сложившихся в социокультурной среде, в которой эти жизненные планы предстоит осуществлять. В процессе жизни эти планы могут неоднократно меняться, модифицироваться или вообще отбрасываться. Жизненные планы и жизненные ориентации относятся к одной сфере деятельности человека, но различаются уровнем уточнения и детализации своего содержания.

Выдающийся американский социолог Р. Мертон выделял определенные культурные цели, намерения и интересы, находящиеся в жестком соподчинении с соответствующими ценностями, как один из двух основных факторов во взаимодействии культуры с социально-стратификационными изменениями [Merton,

1982: 157-159]. Конативная грань трехкомпонентной структуры ценностных ориентаций личности у этого автора в наиболее полном виде представлена в жизненных планах молодежи, являющихся неорганизованным отражением в массовом сознании бытия и собственного практического опыта. В анализе структуры массового сознания молодежи и ее жизненных планов конкретно-исторический подход использовался нами как основополагающий.

В целом мы понимаем жизненные планы как "совокупность целей и средств их достижения, выдвигаемых личностью в процессе жизнедеятельности, при условии пространственно-временной локализации целей и конкретизации и координации средств. Эти цели и средства определяются, с одной стороны, объективными условиями, с другой — жизненными планами, характеризуются всем многообразием потребностей, интересов и ценностных ориентаций личности" [Świda-Ziemba, 2000: 269-270]. Под структурой жизненных планов мы понимаем совокупность планов в различных сферах жизнедеятельности различных социальных групп в конкретных условиях места и времени, а также реально существующие между этими отдельными элементами взаимосвязи и взаимодействия, их направленность, логичность, реалистичность, когерентность. В этой структуре нами выделены следующие компоненты: экономические, семейно-бытовые, профессионально-трудовые, культурно-досуговые, общественно-политические. Структурное упорядочение этих разрозненных элементов в ходе первичной обработки данных было достигнуто с помощью методов многомерного корреляционного анализа и теории графов. Особенно эффективны эти методы, на наш взгляд, при изучении жизненных планов социально-профессиональных групп молодежи в силу особой сложности взаимосвязей, входящих в структуру компонентов. Такой путь позволяет выделить блоки жизненных планов, их реальную взаимосвязь, согласованность, когерентность, соответствие

нормативным моделям, опирающимся на общечеловеческие ценности [Świda-Ziemia, 2000: 269-270, с. 241].

Жизненные планы белорусской молодежи "перелома" были связаны, прежде всего, с созданием хорошей семьи, расширением ее состава (69%) и достижением успехов в профессионально-трудовой деятельности. 78% респондентов выдвигали эти цели как важнейшие и планировали их осуществление на ближайшие пять лет. У первого поколения трансформации такие планы у 53% и 69% соответственно (В этом же социологическом исследовании, но в другой анкете, выбирая из 17-ти предложенных ценностей, работу как важнейшую ценность респонденты разместили на 15-м месте.) 65% респондентов, представлявших молодежь "перелома", стремились к достижению высокого заработка. На четвертом месте (56%) в числе намеченных целей располагалось *достижение более высокого образования*. Пять лет назад мы обратили внимание на этот показатель как на достаточно высокий, свидетельствующий о лично-мотивированной готовности белорусской молодежи к самосовершенствованию и самообразованию и вселяющий надежды на успех инноваций и реформ, проводимых в белорусском социуме, поскольку рассматриваем стремление к постоянному образованию как базис профессионально-конкурентной способности в условиях рыночной экономики и информационного бума рубежа столетий. У поколения трансформации в нашем исследовании заметно снизилась ориентация на высокое образование (до 33%), но мы это объясняем изменением контингента опрашиваемых. (На данные вопросы отвечали студенты, для которых вопрос получения высшего образования, практически, решен).

Очевидным было наличие корреляционной зависимости между успехами в работе и достижением более высокого образования, высокого заработка и созданием хорошей семьи, расширением ее состава. "Замыкало" пятерку важнейших целей *улучшение жилищных условий*: 41% опрошенных молодых людей мечтали построить свой

дом, квартиру, 3% произвести обмен (размен), 22% еще не решили, как осуществить эту мечту. Число пожелавших построить свой дом увеличилось до 58%, создать семью снизилось до 53%. Тенденция снижения ориентации на постоянного партнера, семью и детей уже отмечалась нами ранее в связи с анализом других анкет. Пожелавших произвести размен жилплощади с родителями не оказалось вообще.

В культурно-досуговом блоке — стремление к образованию (56%), 13% связывают свои надежды с *достижением высокого уровня общей культуры, хотели бы подружиться с интересными людьми* 12,5% опрошенных молодых людей. Мы рассматривали эти показатели как стремление значительной части молодежи к раскрытию и развитию своих возможностей посредством интеллектуальных занятий через повышение профессионализма, компетентности, поиск путей самосовершенствования, т.е. все то, что известный американский психолог и социолог А. Маслоу понимал под самоактуализацией. Число, желающих повысить в ближайшие годы свой культурный уровень у нового поколения практически не изменилось (10%), однако заметно возросла ориентация на взаимоотношения с интересными людьми: с 12,5% до 40%. Эта ориентация оказалась на третьем месте после успехов в профессионально-трудовой деятельности и достижения высокого заработка. Знаменательно, что почетное третье место было "отвоевано" у ориентации на *создание хорошей семьи, расширение ее состава*.

Достаточно интересны данные общественно-политического блока: 9% включали в ближайшие планы активное участие в жизни коллектива, 3% желали добиться избрания в общественные и руководящие органы, 13% желали *достичь умения приносить пользу другим людям, столько же добиться независимости от других людей и обстоятельств*. У поколения "перелома" мы отметили факт замены основной, базовой ценности эпохи социализма *коллективизма индивидуализмом*. В этом смысле весьма знаменательно сравнение у двух рассматриваемых поколений ориентации на *независимость от*

других людей, обстоятельств: При этом стремление молодых людей к независимости, самовыражению, личной свободе причудливо переплеталось с высокой оценкой *силы и власти* и крайне незначительной ориентацией на ценности демократии. У первого поколения трансформации общественно-политическая активность снизилась до 6%, стремление *быть избранным в руководящие органы* и приносить пользу людям изменились также незначительно: 7% и 15% соответственно.

Значительный "отрыв" экономических, семейно-бытовых приоритетов от располагающихся в аутсайдерах политических свобод, угасание интереса молодежи к политике, на наш взгляд, свидетельствует о зарождающемся феномене: *политика* перестала быть способом умственного и эмоционального существования белорусов. Дела насущные, повседневные, личные волнуют больше, чем глобальные, отдаленные в пространственно-временной перспективе.

Итак, исследуемая молодежь характеризуется достаточно высоким уровнем темпоральной ориентации на будущее. Респонденты декларируют, что много и часто думают о будущем, хотя одновременно они ориентированы на решение актуальных задач. Можно утверждать, что молодежь осознает происходящие в стране политические, экономические, культурные изменения и склонна предпринимать прагматично-конкретные действия, сконцентрированные на образовании. Образовательно-профессиональные планы являются основным элементом, формирующим их будущее. Этим во многом объясняется наш оптимизм в оценке результатов анализа жизненных планов молодежи, надежда на позитивные прогнозы будущего страны.

[1] Borowicz, R. 1980. *Plany życiowe młodzieży a środowisko. Zagadnienia metodologiczne*, w: *Studia socjologiczne* N 4.

[2] *Формирование мировоззренческой культуры молодежи* / Под ред. Табачковского В.Г. – Киев: Наукова думка, 1990.

-
- [3] Яковук, Т.И. 2003. *Меняющаяся молодежь в меняющемся обществе*, Брест.
- [4] Маслоу, А. 1999. *Новые рубежи человеческой природы*, М.
- [5] Merton, R.K. 1982. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa.
- [6] Pankowski, K. 1997. *O sensie życia, wartościach życiowych, cnotach i występkach*, w: *O stylach życia Polaków*, M. Falkowskiej (red.), Warszawa.
- [7] Pawlina, K. 1996. *Sens życia w opinii młodzieży w Polsce*, w: *Comminio* N 3.
- [8] Pilch, T. 1997. *Zasady badań pedagogicznych*, Wrocław.
- [9] Pirecki, K. 2002. *Studiowanie jako droga i szansa kształtowania systemu wartości*, w: *Edukacja wobec wartości*, J..Kojkoł, P. Przybysz (red.), Gdynia.
- [10] Świda-Ziemba, H. 1996. *Postawy wartościujące pokolenia X.*, w: *Probl. opiek.-wychow.* N 2.
- [11] Świda-Ziemba, H. 1998. *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*. Warszawa.
- [12] Świda-Ziemba, H. 2000. *Obraz świata i bycia w świecie*. Warszawa.

Zdzisław Sirojć

Procesy i zjawiska społeczne towarzyszące globalizacji

Globalizacja to współczesny, obejmujący cały świat, megaproces. Stanowi wielkie wyzwanie dla państw, poszczególnych społeczności i każdego człowieka. Z jednej strony stwarza nowe szanse, z drugiej generuje wiele zagrożeń i problemów społecznych.

Na ten wielki proces składają się różnorodne procesy i zjawiska społeczno – gospodarcze, polityczne i społeczno-kulturowe. Warto na niektóre z nich zwrócić uwagę, w szczególności na:

- ekonomizację polityki i spraw społecznych oraz komercjalizację stosunków społecznych,
- globalizację problemów, zagrożeń i patologii społecznych,
- ekonomiczną polaryzację ludności i prywatyzację problemów społecznych,
- wzrost ruchliwości przestrzennej,
- dynamiczny rozwój nowoczesnych technologii komunikacyjnych,
- zmienność wartości, postaw i więzi społecznych,
- perturbacje na rynkach pracy i bezrobocie,
- koncentrację, trwałość i izolację ubóstwa,
- marginalizację, wykluczenie i dezintegrację społeczną,
- niestabilność sytuacji życiowych [Polak, 2009: 33-35].

Warto także przytoczyć krytyczne postulaty globalistów, którzy zwracają uwagę na następujące społeczne procesy i zjawiska towarzyszące globalizacji:

- nierówności w rozwoju ekonomicznym i społecznym,
- rozpiętości w dochodach i poziomie życia,
- nadmierną eksploatację środowiska,
- zagrożenie suwerenności państwowej i narodowej,
- „selektywną demokrację”,
- unifikację kultury,
- degradację i zagrożenie kultur narodowych i lokalnych,
- uzależnienie mediów,
- dowolność interpretacji „interesów społecznych” przez władze,
- wyzysk pracowników w wielkich korporacjach,
- dyskryminację kobiet i zatrudnianie dzieci [Misiak, 2007: 128].

Analizując PKB *per capita*, Human Development Index i Human Poverty Index na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, można zauważyć, iż 45 państw zanotowało spadek dochodu narodowego, a w 18 krajach spadł poziom rozwoju społecznego.

Zadłużenie najbiedniejszych państw, pomimo jego redukcji, rośnie. Spadła wielkość pomocy świadczonej państwom biednym przez państwa bogate.

Problem dysproporcji rozwojowych stał się jednym z najważniejszych problemów współczesnego świata.

Obok dysproporcji w rozwoju gospodarczym państw postępuje wzrost dysproporcji dochodowych wewnątrz poszczególnych społeczeństw.

W Stanach Zjednoczonych 1% najbogatszych gospodarstw domowych ma większe zasoby niż 90% najuboższych. Trzech najbogatszych mieszkańców Ziemi dysponuje majątkiem przekraczającym PKB prawie 50 najbiedniejszych państw świata [Chomsky, 2006: 6].

Dobrym wskaźnikiem pokazującym stopień koncentracji lub rozwarstwienia dochodów jest współczynnik Giniego. W większości państw Unii

Europejskiej jest on dość niski (Czechy, Słowacja, Węgry, Dania, Belgia, Szwecja – poniżej 26,0 %).

Różnica między wielkością dochodów najbogatszych i najbiedniejszych obywateli państw jednak rośnie, np. w Polsce w ciągu ostatnich piętnastu lat wzrosła prawie dwukrotnie. Podobnie sytuacja wygląda w Chinach i w Rosji, gdzie rozpiętości dochodów są jeszcze większe [Wosińska, 2008: 249].

Jedną ze wstydlivych sytuacji, doświadczanych przez znaczną część globalizującego się świata, jest ubóstwo. Ponad 40% ludności świata żyje w ubóstwie (na początku lat 80. – ponad 35%).

W większości regionów świata rośnie poziom względnej biedy, przy stopniowym zmniejszeniu się biedy absolutnej. Szacuje się, że obszar skrajnej biedy obejmuje 1-1,5 mld ludności, a biedy umiarkowanej ponad 2,5 mld mieszkańców Ziemi (40%) [*Report on the World social situation*, 2007: 5-11].

Z kwestią ubóstwa ściśle związane są: kwestia bezrobocia i problemy na rynku pracy.

Wraz z postępem naukowo-technicznym mamy do czynienia ze wzrostem gospodarczym bez wzrostu zatrudnienia. Nie łągodzi to zjawiska bezrobocia. Szacuje się, że obecnie na świecie jest około 200 mln bezrobotnych, a 800 mln jest nim zagrożona. Można, zatem, powiedzieć, iż bezrobocie stało się problemem globalnym.

Stosowanie technologii informacyjnych spowodowało drastyczny spadek liczby miejsc pracy. W Europie, z tego powodu likwidowanych jest rocznie 10% stanowisk pracy. Natomiast przyrost stanowisk pracy jest mniejszy niż liczba osób poszukujących pracy [Wosińska, 2008: 124-126].

Warto zwrócić uwagę na inne aspekty sytuacji panującej na rynkach pracy. Obserwuje się obecnie dużą niestabilność zatrudnienia. Coraz rzadziej występuje stała praca etatowa. Życie zawodowe staje się coraz bardziej fragmentaryczne. Następuje pluralizacja czasu i miejsca pracy. Wzrasta liczba form pośrednich między zatrudnieniem i bezrobociem [Polak, 2009: 254-260].

Trzeba także powiedzieć o nierównym traktowaniu kobiet na rynku pracy i zatrudnianiu dzieci. Nawet w najbogatszych państwach Unii Europejskiej zarobki kobiet w stosunku do wynagrodzeń mężczyzn kształtują się jak 78-95 do 100.

Według szacunków liczba pracujących dzieci w wieku od 5 do 14 lat wynosiła ćwierć miliarda. Praca dzieci łączy się z biedą, im większa nędza, tym więcej pracujących dzieci [Wosińska, 2008: 137-140].

W świecie elastycznej ekonomii (globalnej ekonomii) opartej na postępie technologicznym, stary człowiek nie ma szans na rynku pracy. W USA liczba pracowników w wieku 65 lat spadła z 80 do 65%. A trzeba pamiętać, że w państwach wysoko rozwiniętych i rozwijających się (z wyjątkiem kontynentu afrykańskiego) liczba ludzi starych rośnie. Starzenie się społeczeństw jawi się istotnym problemem czasów globalizacji. Pokazuje to stosunek osób powyżej 65 roku życia do liczby osób w wieku produkcyjnym. Wynosi on obecnie w niektórych państwach ponad 25% (Belgia, Francja, Hiszpania, Japonia, Korea, Płd., Polska, Szwajcaria, Węgry, Włochy). Grupa osób nie podejmująca aktywności na rynku pracy w znaczący sposób populację aktywną ekonomicznie obciąża. Zmiany na globalnym rynku pracy powodują ogromne przemieszczenia ludności. Migracje zarobkowe mają miejsce przede wszystkim do Stanów Zjednoczonych Ameryki, Unii Europejskiej, Australii i państw Półwyspu Arabskiego. Szacuje się, że około 200 mln osób mieszka legalnie poza miejscem zamieszkania [Sokólski, 2005: 186].

Globalizacja wpływa także na rozwój patologii społecznej. Szczególnie groźne są:

- niedostosowanie społeczne i przestępczość,
- marginalizacja i wykluczenie społeczne.

Jednym z poważniejszych zagrożeń współczesnego świata i przykładem niedostosowania społecznego jest przestępczość, w tym stosowanie przemocy. Najbardziej spektakularnym przykładem współczesnej przemocy jest terroryzm.

Trudności na rynkach pracy, bezrobocie, zróżnicowanie społeczne i ubóstwo powodują zjawiska wykluczenia i marginalizacji społecznej. Oba zjawiska łączy brak możliwości bądź niezdolność do uczestnictwa w życiu społecznym. Marginalność to zdegradowana pozycja społeczna grup lub zbiorowości społecznych. Wykluczenie społeczne to niezdolność do uczestnictwa w różnych formach życia gospodarczego, kulturalnego, politycznego i społecznego. Globalizacja powoduje zagrożenie pozycji społecznej milionów ludzi, ich marginalizację, degradację, patologię i wykluczenie [Woźniak, 2009: 175].

Globalizacja jest w rzeczywistości paradoksem: przynosząc wielkie korzyści nielicznym, wyklucza lub marginalizuje dwie trzecie ludności świata [Bauman, 2000: 86].

Współczesnej kulturze konsumpcyjnej towarzyszy ekonomizacja życia i relacji społecznych oraz komercjalizacja sfery życia społecznego. Państwo przestało odpowiadać za wspólne dobro.

Rosnące zróżnicowanie społeczno-ekonomiczne oraz utrwalające się obszary nędzy rodzą konflikty i agresję. Następuje dezintegracja społeczna.

Dezintegracja dotyczy również relacji międzypokoleniowych. Więzy międzypokoleniowe zostały zerwane, ponieważ postęp techniczny powoduje, że kolejna generacja żyje w innej rzeczywistości.

Ważnym aspektem życia społecznego globalizujących się społeczeństw jest ochrona środowiska, w szczególności chodzi o:

- walkę z zanieczyszczeniami atmosfery,
- ochronę zasobów wody pitnej,
- zapobieganie deforestacji,
- ochronę ziem uprawnych,
- zachowanie bioróżnorodności fauny i flory.

Niektórzy ekolodzy i ekonomiści proponują ideę zrównoważonego rozwoju. Jest to próba pogodzenia wzrostu gospodarczego, zaspokojenia potrzeb społecznych i zachowania równowagi środowiska. Ma ona uwzględniać potrzeby zarówno obecnych jak i przyszłych pokoleń.

Za katastrofalny obecny stan środowiska obarcza się głównie między-narodowe korporacje.

Prowadzą one rabunkową działalność na terytoriach państw słabo rozwiniętych i rozwijających się.

W pogoni za wielkimi zyskami dopuszczają się wyzysku pracowników na szeroką skalę. Nie przestrzegają państwowych praw pracowniczych. Z drugiej strony korporacje transnarodowe stały się głównym źródłem finansowania nauki, a rozwój nauki i nowoczesnych technologii jest obecnie warunkiem dalszego rozwoju gospodarczego i postępu społecznego.

- [1] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [2] Bauman, Z. 2000. *Globalizacja*, Warszawa.
- [3] Chomsky, N. 2000. *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, Wrocław.
- [4] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
- [5] Misiak, W. 2007. *Globalizacja-więcej niż podręcznik*, Warszawa.
- [6] Nowakowski, Z. 2008. *Przemoc i agresja a bezpieczeństwo imprez masowych*, Rzeszów.
- [7] Polak, E. 2009. *Globalizacja a zróżnicowanie społeczno-ekonomiczne*, Warszawa.
- [8] *Report on the World social situation*, 2007.
- [9] Sokólski, M. *Demografia*, Warszawa 2005, s. 186.
- [10] Wosińska, W. 2008. *Oblicza globalizacji*, Sopot.
- [11] Woźniak, R.B. 2009. *U podstaw socjoglobalistyki. Koncepcja i zaproszenia*, Szczecin.

Martin Jurašek

Výkon trestu odňatia slobody u špecifických kategórií odsúdených a obvinených

Zaobchádzanie s obvinenými a odsúdenými

Zaobchádzanie s obvinenými a odsúdenými sa realizuje predovšetkým v oblasti dodržiavania právnych noriem, interných predpisov, pokynov ale aj usmernení pre výkon služobných činností pre zabezpečovanie výkonu väzby a výkonu trestu odňatia slobody. [Ročenka Zboru väzenskej a justičnej stráže za rok 2008]

„Zaobchádzanie s obvinenými charakterizujeme ako súhrn aktivít, ktorých účelom je diferencovaným spôsobom zabezpečiť výkon práv a povinností podľa tohto zákona a súčasne zmierniť negatívne účinky izolácie obvineného od spoločnosti a obmedzení, ktoré vyplývajú z výkonu väzby. Zákon zdôraznil, že zaobchádzanie s obvinenými sa organizuje a vykonáva s dôrazom na účel výkonu väzby.“ [Fábry, 2006: 64]

Pri zaobchádzaní s odsúdeným sa kladie dôraz na obmedzovanie nepriaznivých vplyvov väzenského prostredia. [Zákon č. 475/2005, § 11]

„Ciele zaobchádzania s odsúdenými vychádzajú z odporúčaní zakotvených v Minimálnych štandardných pravidlách zaobchádzania s väznenými osobami, ako aj z Európskych väzenských pravidiel.“ [Fábry, 2006: 87]

Na splnenie cieľov programu zaobchádzania pri zaobchádzaní s odsúdeným sa využívajú formy a metódy pedagogického aj psychologického pôsobenia, metódy sociálnej práce a ústavný poriadok, disciplinárna právomoc, zaradovanie do práce, vzdelávanie a kultúrno- osvetová činnosť. [Zákon č. 475/2005, § 16].

Zbor zvýšenú pozornosť venuje uplatňovaniu nových zásad vnútornej diferenciacie odsúdených tak, aby sa modifikoval aktivačný a motivačný systém zaobchádzania a prehlbovala sa účinnosť zaobchádzania. Neustála pozornosť je venovaná tvorbe programov zaobchádzania s odsúdenými aj metodike uplatňovania disciplinárnej právomoci tak, aby sa v ústavoch udržiavala najmä disciplína, poriadok a bezpečnosť. [Ročenka Zboru väzenskej a justičnej stráže za rok 2008].

„Vnútorná diferenciacia je umiestňovanie odsúdených do oddielov a skupín v rámci toho istého stupňa stráženia na zvýšenie účinnosti zaobchádzania s odsúdenými. Odsúdení umiestnení do oddielov alebo skupín sú spolu ubytovaní a spravidla aj spolu pracujú a podieľajú sa na plnení určených cieľov zaobchádzania.“ [Zákon č. 475/2005, § 14, ods. 1, ods. 2].

Program zaobchádzania pre odsúdeného vypracuje pedagóg, pričom sa vypracúva pre každého odsúdeného osobitne; pri kratšom treste ako deväť mesiacov sa vypracujú len krátkodobé ciele zaobchádzania.

Program zaobchádzania charakterizuje Zákon NR SR č. 475/ 2005 podľa § 15 ods. [3], ods. [4] ako *„súhrn aktivít zameraných na rozvoj osobnosti odsúdeného, jeho primerané správanie a hodnotovú orientáciu v súlade s právami a povinnosťami ustanovenými v tomto zákone a v iných všeobecne záväzných právnych predpisov. Program zaobchádzania ustanovuje cieľavedomé, komplexné a štruktúrované pôsobenie na odsúdeného podľa jeho osobnostných vlastností, odborných vedomostí a stupňa vzdelania v súlade s účelom výkonu trestu.“*

Odsúdený sa musí s programom oboznámiť a má právo zaujať k nemu svoje stanovisko. Prijatie programu aj pozitívna súčinnosť odsúdeného na jeho plnení je najvýznamnejší predpoklad účinnosti výkonu trestu odňatia slobody u každého odsúdeného. [Fábry, 2006: 88].

Program zaobchádzania obsahuje

- edukáciu, ktorá tvorí súhrn aktivít pedagogického aj psychologického pôsobenia na odsúdeného, ktoré sú zamerané na resocializáciu a odstraňovanie subjektívnych príčin páchania trestnej činnosti s cieľom formovania primeraného správania a hodnotovej orientácie v súlade so všeobecne záväznými právnymi predpismi.

- aktivity vo voľnom čase, tvoria súhrn činností umožňujúce uspokojovanie potreby a záujmu odsúdeného s cieľom vytvárania a posilňovania spoločensky akceptovateľnej hodnotovej orientácie, vôľových vlastností, vzťahu k okoliu,

- zaraďovanie do práce,

- vzťahy s vonkajším prostredím, tvoria súhrn prostriedkov a metód sociálnej práce zameraných na vytváranie, udržanie a posilňovanie sociálnych kontaktov mimo ústavu a vyhľadávanie kontaktov s inštitúciami, ktoré slúžia na účely pomoci odsúdenému po prepustení z výkonu trestu, a

- iné metódy a postupy zaobchádzania, ktoré tvoria súhrn špeciálno-pedagogických, psychologických, liečebných a rehabilitačných aktivít, ktoré uplatňuje len príslušník zboru, zamestnanec zboru alebo iný odborník s príslušnou odbornou kvalifikáciou. [Vyhláška č. 368/2008, § 23, § 24]

Pri vypracúvaní programov zaobchádzania sa prihliada nielen na závery a odporúčania psychologického vyšetrenia, ale dokonca na poznatky získané počas výkonu väzby, správanie odsúdeného, dĺžku trestu a možnosti sociálnej rehabilitácie, zaradenia do individuálnych a skupinových foriem zaobchádzania, záujmy, vzdelávanie, využívanie voľného času a mnoho ďalších poznatkov o odsúdenom. [Fábry, 2006: 88].

Osobitné kategórie odsúdených

„Osobitné kategórie odsúdených sú mladiství, ženy, cudzinci a osoby bez štátnej príslušnosti, pri ktorých sa prihliada najmä na ich psychické,

fyziologicalké, vekové, etnické a národnostné osobitosti.“ [Zákon č. 475/2005 § 69, ods. 1].

Do ciel sa obvinení umiestňujú oddelene, a to na základe vyhlášky č. 114/1994 [§11, ods. 1]:

- a) muži od žien,
- b) mladiství od dospelých obvinených,
- c) obvinení, ktorých trestné veci navzájom súvisia a voči ktorým sa vedie spoločné trestné konanie,
- d) obvinení, ktorí už boli vo výkone trestu odňatia slobody, od ostatných obvinených,
- e) obvinení od právoplatne odsúdených,
- f) osoby obvinené z nedbanlivostných trestných činov od ostatných obvinených,
- g) obvinení, ktorí sú vo väzbe z dôvodov uvedených v § 67 písm. b) Trestného poriadku [kolúzna väzba],
- h) osoby obvinené zo spáchania obzvlášť závažných úmyselných trestných činov násilnej povahy,
- i) obvinení, ktorí sú podozriví z nákazy.

Výkon trestu u žien

Výkon trestu odňatia slobody v súčasnosti sa nerozlišuje žiadnym zvláštnym spôsobom medzi odsúdenými mužmi a ženami. Ženy vykonávajú trest oddelene od mužov, a to v osobitnom a jedinom nápravno-výchovnom ústave zriadenom iba pre ženy, v Ústave na výkon trestu odňatia slobody Nitra – Chrenová.

„Výkon trestu žien sa uskutočňuje s prihliadnutím na ich fyziologické a psychické osobitosti.“ [Vyhláška Ministerstva spravodlivosti Slovenskej republiky č. 368/2008, §75, ods. 1]

Príčiny rastu počtu žien na počet páchatel'ov trestnej činnosti je možno hľadať v postupujúcej emancipácii. S dosadením rovnoprávnosti u oboch pohlaví je ženám daná možnosť pokúšať sa najmä o dosadenie rovnoprávnosti i v oblasti zločinu. Podiel účasti žien na páchaní trestnej činnosti je

v každom prípade nižšie v porovnaní s mužskou delikventnou populáciou. [Novotný, Zapletal a kol., 2004].

„Faktom však zostáva, že väčšinu páchatel'ov tvoria muži. Vypovedajú o tom kriminálne aj súdne štatistiky. Podiel trestných činov spáchaných ženami, resp. podiel počtu odsúdených žien na všetkých odsúdených má síce stúpajúcu tendenciu, ale od roku 2000 do 2007 stále tvorí od 9 % do 14 %, t. j. zvyšných 85 % pripadá na mužov. Napríklad údaje za vybrané trestné činy proti ľudskosti, rodine či slobode a ľudskej dôstojnosti ukazujú, že ženy tvoria približne 10 % páchateliek na všetkých odsúdených, zvyšok sú muži.“ [Holubová, 4/2008: 21.]

Vo väzení sú ženy stále sledované dozornými orgánmi a spolupäzenkyňami. V podmienkach väzenia by mal prístup k ženám zahŕňať individuálnu aj skupinovú terapiu, aby sa mohol začať takzvaný proces uzdravovania. Skupinová terapia poskytuje týmto ženám príležitosť, aby sa vyjadrili, aby si niekto vypočul ich problémy bez toho, žeby ich odsudzoval. [NATHOO, Harnishakumari, 2006]

„Ak bol odsúdenej žene opätovne uložený disciplinárny trest celodenného umiestnenia do uzavretého oddielu alebo disciplinárny trest umiestnenia do samoväzby, možno s jeho výkonom začať najskôr po desiatich dňoch od vykonania niektorého z týchto trestov. To neplatí, ak sa odsúdená žena dopustila disciplinárneho previnenia počas výkonu niektorého z uvedených disciplinárnych trestov a bol jej uložený takýto disciplinárny trest; v takom prípade možno odsúdenú ženu podrobiť disciplinárnemu trestu bez prerušenia najviac po dobu 14 dní.“ [Zákon č. 475/2005, § 74, ods. 3].

Podľa nariadení väzenstva výkon trestu odňatia slobody u tehotnej ženy a ženy, ktorá sa stará o dieťa a to vlastné dieťa mladšie ako jeden rok je vylúčený. Ženy, ktoré majú viac ako 60 rokov, výkon trestu má byť primeraný ich veku a zdravotnému stavu, týmito nariadeniami sú zaraďované do osobitných kolektívov.

Podľa Nedbáľkové [2006: 18] sú ženy páchatel'ky, ktoré sú najďalej chápané mimo rámec pravej kriminality. Ženy vo väzení nie sú považované za

opravdivé ženy, ale rovnako tak väzenie pre ženy neje považované za opravdivé väzenie.

Výkon trestu mladistvých

Príčiny páchania trestnej činnosti mladistvých páchatel'ov spočívajú predovšetkým v rodinnej výchove a v prostredí, v ktorom žijú a vyrastajú.

Mladistvý vykonávajú trest a to v ústave na výkon trestu pre mladistvých. [Zákon č. 475/2005, § 70, ods. 1]

„Väzba obvineného, ktorý neprekročil osemnásť rok svojho veku [ďalej len „mladistvý“], sa riadi zákonom a vyhláškou. Mladiství sa umiestňujú do ciel oddelene od dospelých obvinených“. [Vyhláška č. 114/2004, § 3 8, ods. 1, ods.2]

U mladých páchatel'ov motívom ich trestného činu býva väčšinou snaha získať peniaze. Trestný čin mladistvých ovplyvňuje zle využitý voľný čas, vyniknutie pred partiou kamarátov, televízne vysielanie, ktoré je plné násilia, ako aj nezáujem športových a iných záujmových organizácii, pričom väčšina mládeže pochádza z prostredia disharmonickej rodiny. Vplyv nevhodného rodinného prostredia a zlý rodičovský vzor pre dieťa je častým ukazovateľom problémového správania, niekedy vyústi až k delikventnému správaniu. [Bullová, 2005]

Za riziková mládež Labáth et al. [2001: 11, 113-115] považuje *„dospievajúcich, u ktorých je následkom spolupôsobenia viacerých faktorov, zvýšená pravdepodobnosť zlyhania v sociálnej a psychickej oblasti. Vzťah medzi dieťaťom, mladistvým a odborníkom je základnou nosnou časťou každej práce s nimi. Práca s mladistvými agresívnymi ľuďmi vyžaduje značnú dávku vecnosti, nesentimentality pri prvom kontakte s nimi. V práci s ohrozenými deťmi a mládežou, chlapcami a dievčatami platí dôležité upozornenie: po prekonaní nedôvery nastáva zvyčajne etapa nadmerného priľnutia k dospelým.“*

U mladistvých sa využívajú opatrenia a alternatívne tresty. Ochranné a výchovné opatrenia sa využívajú i voči deťom. Často sa využíva aj mimosúdne vyrovnanie, ktoré je medzi mladistvým páchatel'om

a obeťou trestného činu. Pri menších závažných činnosti sa dá potrestanie mladistvého odpustiť. Zo všetkých európskych úprav, ktorý riešia kriminalitu mládeže je za najlepší označený rakúsky zákon o súde pre mladistvých. [Marešová, 1997.]

Pre vekovú kategóriu deti a mladistvých sa pri páchaní trestnej činnosti dlhodobo potvrdzuje:

- spolupáchateľstvo, značná tvrdosť, devastácia, znehodnocované zariadenie,
- využitie somatických znakov páchatel'a,
- nedokončená príprava, často neplánovaná, nedostatočná, použitie nevhodných nástrojov,
- nad rozumovou motiváciou prevládajú motivácie emotívne, impulzívne pod vplyvom momentálnej situácie a
- pri opakovanej trestnej činnosti sa vyskytujú podobné znaky z predchádzajúcej trestnej činnosti [Zoubkova, 2002: 16]

„Trestná zodpovednosť mladistvého za takzvané previnenie vzniká, keď deň spáchaného trestného činu dovŕšil pätnásť rok veku [to znamená od počiatku prvého dňa nasledujúceho po dni jeho pätnástich] a zároveň taktiež rozumové a mravné vyspelosti, že dokáže rozpoznať nebezpečnosť činu pre spoločnosť [zložka rozpoznania] a ovládnuť svoje konanie [zložka ovládania]- ustanovenia vyžaduje si teda, aby mladistvý bol schopný uvedomiť si, že, „robí niečo zlé“, a usmerniť tak svoje správanie.“ [Kahoun et al., 37].

U mladistvého, ktorý v čase činu neprekročil pätnásť rok svojho veku, treba zistiť, či bol spôsobilý rozpoznať protiprávnosť činu a tiež či bol spôsobilý ovládať svoje konanie.[Zákon č. 301/2005. § 338].

U mladistvého sa uplatňujú spôsoby zaobchádzania minimalizujúce negatívne účinky izolácie od spoločnosti. Zaobchádzanie s mladistvým je zamerané na zvyšovanie vedomia samostatnosti, zodpovednosti, získavanie kvalifikácie a pozitívneho vzťahu k práci, na vzdelávanie ale aj rozvíjanie záujmovej činnosti. Využívajú sa aj možnosti organizovania

kultúrno-osvetových činností a vzdelávania mimo ústavu. [Vyhláška č. 368/2008, § 69, ods. 2, ods. 3]

„S prihliadnutím na osobnostné vlastnosti mladistvého, úroveň psychických schopností a resocializačnú prognózu sa mladiství zaraďujú do skupín, v ktoré uplatňujú odlišné formy a metódy zaobchádzania. Pri stanovení obsahu programu zaobchádzania mladistvého sa sleduje príprava na samostatný spôsob života, zabezpečenie pracovnej kvalifikácie a zabránenie nepriaznivého vplyvu väzenského prostredia. Pri príprave mladistvého na budúce povolanie a jeho zaraďovaní do práce ústav spolupracuje najmä s rodičmi prípadne zákonnými zástupcami mladistvého. V ústave je mladistvý povinný na aktivitách programu zaobchádzania, do ktorých sa zaraďujú.“ [Zákon č. 475/2005, § 72, ods. 1-4.].

V konaní proti mladistvému je potrebné zistiť aj stupeň rozumového a mravného vývoja mladistvého, jeho povahu, pomery, prostredie, v ktorom žil a bol vychovávaný, ako sa správal pred spáchaním činu, z ktorého je obvinený, a po ňom a ďalšie okolnosti, ktoré sú dôležité pre voľbu prostriedkov vhodných na jeho nápravu, na posúdenie, či má byť nariadená ochranná výchova mladistvého. [Zákon č. 301/2005, § 337].

Výkon trestu cudzincov a osôb bez štátnej príslušnosti

Odsúdení cudzinci a osoby bez štátnej príslušnosti sa na výkon trestu umiestňujú do ústavov podľa jednotlivých nápravno-výchovných skupín.

Cudzinca po prijatí do výkonu trestu ústav poučí o práve, s ktorým sa môže obracať na diplomatickú misiu alebo konzulárny úrad štátu, ktorého je občanom. Osobu bez štátnej príslušnosti ústav poučí o práve obracať sa na diplomatickú misiu a konzulárny úrad poprípade na medzinárodné orgány, ktorých poslaním je chrániť jeho vlastné záujmy. Ústav poučí cudzinca a osobu bez štátnej príslušnosti o právach prijať návštevy predstaviteľa orgánu, ktorý môže cudzincovi alebo osobe bez štátnej príslušnosti odovzdať dennú tlač, časopisy alebo knihy. Ústav je povinný poučiť cudzinca a osobu bez štátnej príslušnosti o najmä jeho právach, povinnostiach a o podmienkach výkonu trestu v jazyku, ktorému rozumie. Pri

umiestňovaní cudzinca sa umožní, aby cudzinci rovnakej národnosti alebo hovoriaci rovnakým alebo podobným jazykom mohli byť spoločne ubytovaní a mohli spolu komunikovať v jazyku, ktorý ovládajú.

„O prevzatí osoby na výkon trestu odňatia slobody uloženého cudzím rozhodnutím na územie Slovenskej republiky na základe medzinárodnej zmluvy rozhoduje ministerstvo spravodlivosti na návrh odsudzujúceho štátu alebo odsúdeného. Ministerstvo spravodlivosti môže dať súhlas s prevzatím odsúdeného alebo požiadať odsudzujúci štátom jeho odovzdanie až po tom, čo bolo cudzie rozhodnutie uznané podľa prvého dielu tejto hlavy. Toto ustanovenie sa použije primerane aj na odovzdanie osoby na výkon trestu odňatia slobody uloženého cudzím orgánom, ak sa odsúdený nachádza na území Slovenskej republiky.“ [Zákon, č. 301/2005, § 522, ods. 1-3.]

O prijatí cudzinca a osoby bez štátnej príslušnosti do výkonu trestu, ústav bezodkladne informuje konzulárny úrad štátu, ktorého je občanom. Pre cudzincov a osoby bez štátnej príslušnosti zabezpečuje ústav počas zaistenia prístup k zdravotnej starostlivosti. Strava sa mu poskytuje s prihliadnutím na jeho vek, zdravotný stav a náboženské vyznanie. [Zákon č. 475/2005, § 75, ods. 5, ods. 6]

„O odovzdaní osoby odsúdenou slovenským súdom na výkon trestu odňatia slobody na územie iného štátu na základe medzinárodnej zmluvy rozhoduje ministerstvo spravodlivosti. Odovzdaním odsúdeného na výkon trestu do iného štátu strácajú slovenské orgány možnosť pokračovať vo výkone trestu; to neplatí, ak sa odsúdený vráti na územie Slovenskej republiky bez toho, aby trest v štáte, do ktorého bol odovzdaný, vykonal v plnom rozsahu alebo aby bol z jeho výkonu v tomto štáte podmienene prepustený. Ak sa po návrate odsúdeného pokračuje vo výkone trestu na území Slovenskej republiky, vykonaný trest v cudzine sa mu započíta do výkonu trestu.“ [Zákon č. 301/2005, § 523, ods. 1, ods. 4]

Výkon trestu u odsúdených starších osôb, odsúdených so zníženou pracovnou schopnosťou alebo odsúdených poruchami osobnosti

„Vo výkone trestu odňatia slobody je nevyhnutné oddeliť prvýkrát trestaných, menej narušených odsúdených od recidivistov a páchatel'ov závažných úmyselných trestných činov a podobne, aj páchatel'ov nedbalostných deliktov od páchatel'ov mužov, chorých a prestárlych od zdravých odsúdených a pod.“ [Fábry, 2006: 97]

Do určených ústavov alebo do samostatných oddelení ústavov sa umiestňujú po predchádzajúcom posúdení na vyčlenenom oddelení Nemocnice pre obvinených a odsúdených v Trenčíne odsúdení:

a) muži starší ako 65 rokov veku a ženy staršie ako 60 rokov veku,

b) občania, ktorí majú podľa rozhodnutia príslušného orgánu [§ 16 písm. a) Zákona SNR č. 543/1990 Zb., o štátnej správe sociálneho zabezpečenia v znení neskorších predpisov] zníženú pracovnú schopnosť [§ 21 zákona č. 1/1991 Zb. o zamestnanosti v znení neskorších predpisov], sú trvalo práceneschopní, trpia dlhodobo závažnou chorobou, ktorá podstatne znižuje ich pracovnú schopnosť, alebo vyžaduje sústavnú liečebno-preventívnu starostlivosť o štátnej správe sociálneho zabezpečenia v znení neskorších predpisov [Úplné znenie zákona č. 380/1992 Zb.].

„Odsúdení, ktorých pracovná schopnosť je podstatne znížená alebo u ktorých to vyžaduje ich telesný alebo duševný stav, sa umiestňujú do nápravnovýchovných ústavov alebo oddelení, v ktorých je výkon trestu upravený so zreteľom na ich schopnosti a stav. Vo výkone trestu sa pre odsúdených so zdravotným postihnutím vytvárajú také materiálne ale aj kultúrne podmienky života, aby bol zabezpečený ich primeraný telesný a psychický rozvoj. V súlade s uvedeným sú určené náležitosti a podmienky stravovania tak, aby zodpovedali odporúčaným výživovým dávkam za súčasného zohľadnenia vykonávanej práce a zdravotného stavu odsúdeného.“ [Medzinárodný dohovor, 2000, ods. 128 - 129].

„O zriadení oddielu odsúdených so zdravotným postihnutím v ústave rozhoduje generálne riaditeľstvo. Oddiel sa zriaďuje v nemocnici pre obvinených

a odsúdených a podľa počtov odsúdených so zdravotným postihnutím, potreba ústavov a rozhodnutia generálneho riaditeľstva aj v určenom ústave.“ [Vyhláška č. 368/2008, § 92, ods. 1]

Pod pojmom zdravotné problémy Schavel, [2007, s. 120] rozumie najmä oblasť psychických ochorení, problém ľudí dlhodobo hospitalizovaných, ľudí trpiacimi nevyliciteľným ochorením a chronicky chorých ľudí.

Hartl [In : Schavel, 2007, s.121] hovorí, že postihnutie je, *akákoľvek porucha duševná alebo telesná, dočasná, dlhodobá alebo trvalá, alebo handicap, ktorý jednotlivcovi bráni účinne sa prispôbiť bežným nárokom života.“*

Pri zaobchádzaní s odsúdeným umiestneným do oddielu odsúdených so zdravotným postihnutím sa určí program zaobchádzania, pri ktorom sa prihliada na jeho zdravotné postihnutie, a ktoré je zamerané najmä na obmedzenia vyplývajúce zo zdravotného postihnutia, posilňovanie pozitívnych osobnostných vlastností, vytváranie reálneho obrazu o sebe, nácvik sociálnych zručností, zvyšovanie morálneho a právneho vedomia a prosociálnosť, hodnotovú orientáciu, seberealizáciu a vytváranie zdravého sebavedomia. Odsúdeným sa ďalej stanoví režim a organizácia aktivít, majú možnosť zúčastňovať sa na osvetových, kultúrnych, vzdelávacích a športových aktivít, ak to podmienky ústavu umožňujú, prihliada sa na stupeň a závažnosť zdravotného postihnutia, odsúdený môže byť zaradený do práce na vhodné pracovisko,

Prepustenie obvinených a odsúdených na slobodu

Osoby, ktoré sa po určitej dobe vracajú z väzenia, sa stretávajú s veľkým počtom prekážok a pri ich riešení potrebujú pomoc niekoho blízkeho. Veľmi často túto rolu zohráva rodina. Mimo rodinu sa dnes týmto jedincom snažia pomáhať i rada organizácií a občianskych združení, ktoré sme rozobrali v štvrtej kapitole.

Ústav na základe Zákona č. 475/2005, § 94, ods. 1 prepustí odsúdeného z výkonu trestu, ak

- a) sa skončila doba výkonu trestu ustanovená vo vykonateľnom rozhodnutí súdu a nebolo vydané nariadenie súdu na výkon ďalšieho trestu,
- b) súd alebo prokurátor písomne nariadil, aby bol odsúdený prepustený na slobodu,
- c) tak rozhodol prezident Slovenskej republiky pri udeľovaní milosti,
- d) tak písomne nariadil minister spravodlivosti Slovenskej republiky [ďalej len „minister“] alebo generálny prokurátor Slovenskej republiky.

Skúsenosti ukazujú, že ak nie je odsúdenému človeku ponúknutá sociálna pomoc už vo výkone trestu, po jeho ukončení ju nevyhľadá a ju odmieta. Preto je neskoro začínať s výchovným pôsobením po prepustení z výkonu trestu odňatia slobody. V človeku po ukončení trestu začína prevládať pocit, že je iný, izolovaný, nespôsobilý spĺňať požiadavky novej situácie, často nezvláda sám život na slobode. Ľuďom po výkone trestu odňatia slobody je poskytnuté poradenstvo, ktoré im pomáhať v začiatkoch [pracovných, rodinných, sociálnych] utvárať u nich pocit súdržnosti a istoty a spájať a udržiavať pozitívne a užitočné vzťahy. Poradenstvo sprostredkúva poradensko-preventívne centrum, ktoré nadväzuje na aktivity jednotlivých stratégií z výkonu trestu. Všetky aktivity vo výkone trestu aj po výkone trestu sú predovšetkým súčasťou a formou sociálneho poradenstva a vykonáva sa nimi sociálna prevencia pred opakovanou kriminalitou.

Keďže najzložitejšie obdobie pre človeka po výkone dlhodobého trestu odňatia slobody je obdobie tesne po skončení trestu, musí sociálny pracovník disponovať účinnými nástrojmi sociálnej podpory, medzi ktoré patrí poskytnutie riadneho zamestnania v chránenom pracovisku, dovtedy kým klient nenadobudne istotu, sociálne a pracovné zručnosti a sám neodíde do nového zamestnania. Dôležité je najmä ponechať klientovi úplnú slobodu v rozhodovaní, „nestarať sa“ mu do života. Najrizikovejšie obdobie pre osoby po výkone trestu je obdobie prvého roka po skončení výkonu trestu. [Justová, 2005].

Záver

V našej štúdií sa zaoberáme sociálnou prácou s odsúdenými a obvinenými. Osobitne sme sa zamerali na sociálnu starostlivosť o väzňov, ktorí sú svojim statusom špecifickí, pričom sme poukázali na prácu s mladistvými, ženami, cudzincami a osobami bez štátnej príslušnosti a staršími osobami.

Väzeň by mal dostať novú šancu, ak sa chce zmeniť. Väčšina z nich sa vlastnými silami z tejto situácie nevie dostať a sú odkázaní na pomoc iných a na pomoc blízkych a na svoju rodinu.. Keďže pre mnohý z nás nikto nechce s touto skupinou mať nič spoločné, skutočne len často im dokážu pomáhať len sociálni pracovníci a duchovní pracovníci, ktorí sa rozhodli obetovať pre toto poslanie.

- [1] Bullová, J. 2005. *Psychologické aspekty utvárania prosociálneho správania v procese zaobchádzania u mladistvých odsúdených mužov. Medzinárodný seminár "Súčasnosc' a perspektívy zaobchádzania s mladistvými obvinenými vo výkone väzby a odsúdenými vo výkone trestu odňatia slobody"*, 12. - 14. septembra, Omšenie.
- [2] Fábry, A. 2006. *Úvod do penológie*. Prvé vydanie. Bratislava: Občianske združenie Sociálna práca.
- [3] Holubová, B. 2008. *Násilie páchané na ženách hraničná téma rodovej nerovnosti*, in: *Rodina a práca* 44/2008. Bratislava: Vydáva Inštitút pre výskum práce a rodiny. Reg. číslo: 3394/200.
- [4] Justová, M. 2005. *Cisár je nahý- represia verzus prevýchova*. Prvé vydanie. Bratislava: Oto Németh.
- [5] Kahoun, V. et al. 2007. *Vybrané kapitoly k Sociálnej práci - Sociálna práca II*. Prvé vydanie. Praha: Triton.
- [6] Labáth, V., et al. 2001. *Riziková mládež*, Prvé vydanie. Praha: Sociologické nakladateľství.
- [7] Marešová, A. 1997. *Sociálne patologické jevy u mládeže a návrh opatrení k omezení jejich vzniku*. Praha: Studie IKSP.
- [8] *Medzinárodný dohovor proti mučeniu a inému krutému, nel'udskému alebo ponižujúcemu zaobchádzaniu alebo trestaniu*. Výbor proti mučeniu. 2000.
- [9] Nathoo, Harnishakumari. *Týrané ženy, ktoré vraždia*. In ASPEKTin - feministický webzín.. Dostupné na

- http://www.aspekt.sk/aspekt_in.php?content=clanok&rubrika=25&Dclanok=275.
- [10] Nedbáľková, K. 2006. *Spoutaná rozkoš. Sociální (re)produkce genderu a sexuality v ženské věznicí*. Praha: Slon,
- [11] Novotný, O- Zapletal, J. a kol. 2004. *Kriminologie*. Druhé vydanie. Praha: ASPI Publishing.
- [12] *Ročenka Zboru väzenskej a justičnej stráže*, 64 s. 2008.
- [13] Schavel, M. et al. 2007. *Sociálne prevencia*. Druhé vydanie. Prešov: Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, Bratislava: Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča Prešov.
- [14] Storoška, M. 2007. *Vzťah fyzickej a duchovnej pomoci*. In. *Viera v moc a moc viery*. Banská Bystrica : TRIAN.
- [15] *Vyhláška Ministerstva spravodlivosti Slovenskej republiky* č. 114/1994, ktorou sa vydáva Poriadok výkonu väzby.
- [16] *Vyhláška Ministerstva spravodlivosti Slovenskej republiky* č. 368/2008, ktorou sa vydáva Poriadok výkonu trestu odňatia slobody.
- [17] Zákon NR SR č. 301/ 2005 Z. Z. Trestný zákon.
- [18] Zákon NR SR č. 475/2005 Z. z. o výkone trestu odňatia slobody a o zmene a doplnení niektorých zákonov.
- [19] Zákon SNR č. 1/1991 Zb. o zamestnanosti v znení neskorších predpisov.
- [20] Zákon SNR č. 543/1990 Zb. o štátnej správe sociálneho zabezpečenia v znení neskorších predpisov.
- [21] Zoubková, I. 2002. *Kontrola kriminality mládež*. Prvé vydanie. Pelhřimov: Vydavatel'stvo Aleš Čeněk.

Eva Halušková

Alcoholism and its impact on the functionality and quality of family

Introduction

Alcoholism is tolerance legal drugs, the number one in Slovakia and is now commonly understood as a regular and excessive consumption of alcoholic beverages. Regularity and the excess drinking is a significant risk of developing addictive behaviors and social pathology, not only for the individual who drinks, but also for other members of his family. Serious social, health, employment, social and economic problems. Alcoholism is a disease of the whole family and it affects each member.

Alcohol primarily interact negatively affects the family, blocks the fighting and solving problems that will inevitably bring different stages of life. Gradually, the family system removes alcohol control negative personality traits of family members. Family members, powerless, helpless, gradually entangled in the consequences of disease and themselves become emotionally disturbed. The bulk of public interest has focused on alcoholism and alcoholics. Their families, however, pays less attention.

Family is the basic social group, where the child is getting into social relations, and within which it becomes a social being. The family has several functions, under which the individual meets the needs of its members and

their personal development. Family must be flexible in responding to internal and external changes. It can also be functional or dysfunctional systems. The family environment is difficult, dysfunction, the better the quality of life of its individual members below. Individual in the family has its psyche and its positive and negative symptoms only for themselves but also for their relatives. There are families whose dysfunction caused by alcoholism of one of its members. Alcohol abuse and alcohol dependence is one of the most serious social and societal problems. Family may be involved directly or indirectly to alcohol abuse its members. Under the influence of this fact, there are often negative socialization of its members.

Nevertheless, examination of family life is needed and necessary, in particular with regard to the prevention of malfunction and to provide effective assistance. If the collapse of family functioning, due to alcohol dependence, one of its members may not immediately lead to family breakdown.

Early diagnosis of alcoholism early intervention and family, her ability to motivate high-quality treatment, abstinence often prevent very serious disturbances and consequences of such dependence and placed back into the family, work and society. This family is able to sanitize the system and restore its functionality and quality.

Quality of life is the result of the interplay between social, economic and health conditions related to human personality. On the one hand, the objective conditions on the other hand, subjective experiencing of the good life. Subjective survival to the good life have been affected by such factors such as: substantive enough individual, health, privacy, social recognition, or emotional gratification. Such subjective survival of the good life can disrupt the entry of alcohol into our lives.

Alcoholism is a disease of the whole family and it affects each member. This pathological phenomenon operates differently. Alcoholism affects most relationships in marriage and family life, destroys the mutual trust and family harmony, marital disruptions and causing a major cause of the crisis of family life and a high divorce rate. Affects children's education

area, in respect of a parent - child. The child suffers from the site mental, physical, emotional, educational and social.

Alcohol dependence fundamentally undermines the place of man in the family and in society, relegating him to the edge. Alcoholism destroys marriage and family relationships, destroys trust and is the cause of family crisis and the high divorce rate. Disruption of interpersonal relationships and overall atmosphere as the effects of alcoholism is manifested first in his immediate vicinity, in an alcoholic family. Supporting characters are infidelity, frequent quarrels between its members, including violent behavior. Alcoholism is a disease of the whole family, which covers all of its members, passes from generation to generation and has devastating effects. The family is affected when relatives and friends can no longer tolerate the behavior of an alcoholic and will start him and avoid the whole family. Often times, however, especially for families affected by the actual behavior of an alcoholic. In this case family members are helpless and need professional help.

Alcohol and child

It is not possible to quantify the damage caused by alcoholism mental balance disruption to their children by creating for them unsuitable environment, show bad examples, neglecting their education. How important is to give support to children from families of alcoholics do not need to convince anyone. Their childhood is more marked than in other dysfunctional families, psychological trauma and are more exposed to aggression and physical violence. Process of developing their personality as well as socialization is often disturbed. For young people is particularly difficult to understand that his father or mother is a person dependent on alcohol.

Conclusion

Alcohol addiction is a social problem, it means that concern us all, not people dependent, or circle of their families. Our company creates an environment for the existence of alcoholism as a problem in any case we can

not relinquish responsibility for its solution, or it under the guise of free choice mechanically transferred to individuals. Alcoholism is one of the facts of life of families that exist objectively and come into our lives. These can be ourselves and our families as inherently affect any other disease. This disease – addiction to alcohol does not choose its victims by age, gender, education, and social inclusion. However, the disease is one of the many can be treated. Victim may be potentially all of us. Journey from occasional drinkers to addiction is often imperceptible and therefore the risk of dependence on a high.

- [1] Daley, D. 2005. *Prežiť závislosť*. Banská Bystrica : English With a Purpose.
- [2] Dragomerická, E., Bartoňová, J. 2008. *Dotazník kvality života WHOQOL-BREF a WHOQOL-100*. In: Časopis Adiktologie. [online]. [citované 18.5.2008]. Dostupné na: <http://www.adiktologie.cz/articles/cz/165/904/Dotaznik-kvality-zivota-WHOQOL-BREF-a-WHOQOL-100.html?acc=enb>
- [3] Jurašek, M. 2008. *Etický a ľudský rozmer v sociálnom poradenstve*. In: Pribula, M. (ed.): *Inovácie. Podnikanie. Spoločnosť*. Prešov: VŠMP ISM Slovakia v Prešove.
- [4] Matoušek, O. 2003a. *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha : Slon.
- [5] Matoušek, O. 2003b. *Slovník sociální práce*. Praha : Portál, 287.
- [6] Matoušek, O., Kroftová, A. 2003. *Mládež a delikvence*. Praha: Portál.
- [7] Nejedlová, D. 2005. *Alkoholizmus nie je iba problémom alkoholikov, je omnoho širší*. In: Humanita plus.
- [8] Nešpor, K. 2007. *Návykové chování a závislost*. Praha: Portál, 176.
- [9] Sejčová, L. 2006. *Pohľad na kvalitu života dospievajúcich*. 1. vyd. Bratislava : Repro Print.
- [10] Zákon č.219/1996 Z. z. o ochrane pred zneužívaním alkoholických
- [11] nápojov a o zriaďovaní a prevádzke protialkoholických záchytných izieb.
- [12] Zákon č.36/2005 Z. z. o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

Karina Żukowska-Nawrot

Przemoc wobec kobiet

Przemoc fizyczna i psychiczna wobec kobiet ma wielowiekową tradycję i wydawaćby się mogło - społeczne przyzwolenie. Już w czasach Biblijnych kobiety rezygnowały z własnej wolności na rzecz bezpieczeństwa poprzez wspólne życie z jednym mężczyzną, aby w ten sposób ochronić się przed przemocą ze strony innych mężczyzn. Kobiety często były (i są do dzisiaj - w niektórych krajach) kupowane przez mężczyzn i traktowane jako ich legalna własność. Jeszcze do niedawna przemoc wobec kobiet była prawidłową formą relacji małżeńskich. Do XVIII w. - w ustawodawstwie większości krajów europejskich mąż miał prawo do chłosty wobec żony „mógł chłostę zastosować, kiedy żona nie chciała pracować w polu, zaniedbywała dom, lub była zazdrosna” [Pospiszyl, 1994: 6].

Ciekawostką jest to, iż mąż nie tylko miał prawo chłostać swoją żonę, ale groziła mu wręcz kara grzywny, jeśli tego nie zrobił, a żona naraziła np. dobre imię rodziny.

W XIX w. - w angielskim prawie - chłosta została zamieniona na tzw. zasadę kciuka zezwalającą mężowi uderzyć żonę prętem, ale nie grubszym niż szerokość kciuka.

Badania naukowe wskazują, że najczęściej do aktów przemocy w stosunku do kobiet dochodzi w pierwszych latach trwania związku, zaś przerażające jest to, że akty przemocy często pojawiają się już w fazie narzeczeństwa. Statystyki, zaś wskazują, że na przemoc fizyczną i psychiczną częściej narażone są kobiety bez wykształcenia, bez zawodu i finansowo zależne od partnera.

Innym rodzajem przemocy obok fizycznej, psychicznej jest przemoc emocjonalna „kobieta, która ma podbite oko lub złamaną rękę ma namacalny ślad krzywdy, która została jej wyrządzona. Natomiast osoba, wobec której użyto bardziej subtelnych metod prowadzących do całkowitego podporządkowania jej partnerowi, może czuć się jeszcze bardziej uległa, zdezorientowana i skłonna obarczać samą siebie odpowiedzialnością za sytuację” [Mellibruda, 1996: 53].

W ramach zespołu stresu pourazowego wyodrębnić można „syndrom bitej kobiety”, który ma miejsce wówczas, gdy u kobiety - na skutek przemocy - zachodzi „niska samoocena, poczucie winy, lęk, depresja, podejrzliwość, utrata nadziei na znalezienie wyjścia z sytuacji odpowiadającej modelowi wyuczonej bezradności” [Lipkowska-Teutsch, 1995: 50] Syndrom, zaś „wyuczonej bezradności” przejawia się w biernym znoszeniu przez ofiarę zachowań krzywdzących, pomimo świadomości tego, że są to zachowania bezprawne i naruszające prawa osobiste jednostki.

L. Walker, badając zachowania kobiet- ofiar przemocy - stwierdziła „że znoszenie tego rodzaju zachowań nie jest wyrazem podświadomych zachowań jednostki, ale efektem destruktywnego procesu jaki dokonał się w jej psychice w wyniku pozostawania w sytuacji krzywdzącej” [Pospiszyl, 1999: 57].

Przestępstwo znęcania się nad drugim człowiekiem zagrożone jest karą do 5 lat pozbawienia wolności, zdziwienie zaś budzi fakt, że oprawcy dostają co najwyżej 2 lata pozbawienia wolności, zaś w 90% najczęściej kończy się to wyrokiem w zawieszeniu.

Uważam, że dopóki społeczeństwo - a w tym same bite kobiety- będą usprawiedliwiać przemoc w wykonaniu mężczyzn, udając, że - nic się nie

stało, że spadłam ze schodów, że było ślisko –nie zbudujemy skutecznego systemu zapobiegającego- jakże uwłaczającej ludzkiej godności-przemocy wobec drugiego człowieka.

- [1] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [2] Lipkowska-Teutsch, A. 1995. *Rodzina, a przemoc*, Warszawa.
- [3] Mellibruda, J. 1996. *Ludzie z problemami alkoholowymi*, Warszawa.
- [4] Pospiszyl, I. 1994. *Przemoc w rodzinie*. Warszawa.
- [5] Pospiszyl, I. 1999. *Razem przeciwko przemocy*, Warszawa.
- [6] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [7] Słomski, W. 1999. *Problemy moralne etyki seksualnej*, Warszawa.
- [8] Słomski, W. 2007. *Człowiek u progu XXI wieku – dramat wyborów etycznych*, in: Parerga 4.
- [9] Słomski, W. 2007. *Etyka*, Warszawa.
- [10] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.

Andrzej Jasiński

Moralne podłoże pracy socjalnej

Idea pracy socjalnej nie jest nowa. Pierwsi wprowadzili ją zakonnicy, niektóre klasztory, opactwa, czy stowarzyszenia charytatywne [Becker, 2008: 53].

Ale działalność tych wszystkich środowisk była sporadyczna, raczej okazjonalna, i nie systematyczna.

Dopiero po II wojnie zaczęła rozwijać się praca socjalna, a co ciekawe z rozmaitych motywów.

Chodziło o weteranów II wojny światowej. Później prześladowanych, więzionych, nieuleczalnie chorych [Becker, 2008: 57].

Ruch na rzecz pracy socjalnej przybierał na sile. Umasawiał się. Doskonalił swoją organizację. Rozrastał się. Przekraczał granice państw i narodów. Stawał się międzynarodową solidarnością.

Pierwsze zrywy rodziły się w krajach na Zachodzie.

Później przenosiły się na Wschód.

Okazało się, że świat współczesny zgłasza wielkie zapotrzebowanie na pracę socjalną.

Ruch pracy socjalnej powstawał spontanicznie, z dala od gremiów rządowych.

To była inicjatywa w pełni oddolna, poza rządowa.

Nikt na początku nie sądził, że ruch ten tak dynamicznie rozwinie się, a w dodatku stanie się tak dojrzały.

Dzisiaj opinia światowa oswoiła się z nazwą i samym zjawiskiem pracy socjalnej.

Nie zanosi się na to, aby on zanikł. Jest w tym ruchu coś „urokliwego „ Nie ma statusu, regulaminów, rozporządzeń, nakazów, zaleceń, Jest za to dobra wola, wielkie serca, umiłowanie ludzi, zwłaszcza tych poszkodowanych przez los, Jest wielka ofiarność,. Nie oglądanie się na nagrody, wyróżnienia, dyplomy, odznaczenia, czy inne gratyfikacje ; Liczy się pomoc [Becker, 2008: 63].

Ruch pracy socjalnej na świecie powinien doczekać się zwartej publikacji, opracowań, albumów etc. Nie chodzi o afiszowanie się wynikami, co raczej, a może przede w wszystkim zachowaniem pamięci dla potomnych.

Jak na razie praca socjalna, wiedza o niej serwowana jest głównie w mass- mediach, prasie regionalnej, bądź tak zwanych publikatorach.

Najwyższy czas, aby ta szlachetna działalność doczekała się skromnej publikacji w postaci tego artykułu.

Z tą myślą, i z takim zamiarem piszemy ten tekst z nadzieją, że pobudzi on Czytelnika do zainteresowania się tą problematyką.

Mamy też nadzieję, że pod jego wpływem dojdą nowi wolontariusze i sympatycy pracy socjalnej, nawet w formie propagowania tej ludzkiej działalności na zasadzie ludzkiego odruchu.

Będziemy też wdzięczni za reakcje na treści tego artykułu, oraz jego nośnych idei.

Praca socjalna czyli Homo-service

Psycholodzy uczą, że człowiek w swojej naturze ma w komponowany odruch niesienia pomocy drugiemu człowiekowi (filantropia). Nie wykluczone że faktycznie tak jest, zresztą odruch ten można zauważyć też i u zwierząt.

Ale czym innym jest odruch, a zgoła czym innym świadomy wybór decyzji. Filantropia jest gestem indywidualnym, natomiast praca socjalna jest

aktem ludzkiej zbiorowości, aktem zespołowym, a ten wymaga organizacji i wspólnego działania [Becker, 2008: 67].

Zatem nie można porównywać ze sobą aktu daru z charakterem pracy socjalnej, bo to nie te same czyny.

Wypada więc choćby po krotce omówić ważniejsze dystynkcje pracy socjalnej.

Co ją znamionuje ?

- zespołowy charakter.
- świadomy wybór
- ofiarność
- dobrowolność
- satysfakcja
- moralne poczucie obowiązku [Becker, 2008: 71].

Niewiele jest na świecie prac, które miały by takie walory.

Ale w tym szkicu wyeksponujemy tylko jeden z nich. A będzie w nim czynnik edukacyjny.

Wychowawczy i edukacyjny aspekt pracy socjalnej

Badacze, którzy rozpisują się na temat pracy socjalnej sprowadzają jej aspekty do wymiaru wykonanych czynności, bądź też udzielonych pomocy, wsparcia etc.

Oczywiście jest to ważny wymiar pracy socjalnej, ale nie jedyny. Badacze dosyć często pomijają w swoich analizach czynnik wychowawczy, pedagogiczny, edukacyjny. I właśnie nadarza się okazja, aby ten aspekt zagadnienia tutaj rozwinąć.

Zobaczymy więc w jakim zakresie praca socjalna wypełnia wartości pedagogiczne. Przede wszystkim wyrabia samo dyscyplinę.

Uczy systematyczności. Działa wychowawczo. Uczy mobilizacji. Daje dobry przykład innym. Jest okazją do sprawdzenia samego siebie w trudnych sytuacjach niesienia pomocy innym.. Jest a2wego rodzaju testem, egzaminem, na ile sprawdzam się w pracy, albo we współpracy z innymi. Czy jestem solidarny. Jaki mam charakter, osobowość [Becker, 2008: 73].

Nie ma innych kryteriów sprawdzania siebie samego. Jest to egzamin, gdzie nie ma komisji. Nie stawiają pytań. Jest za to życie, a nie sytuacja wirtualna.

Przy okazji tej pracy pracownik nabiera doświadczenia, którego nie da mu żaden tekst książkowy.

Praca socjalna jest okazją konfrontacji wiedzy szkolnej, akademickiej, i tej empirycznej. Lepszej konfrontacji nie może już być.

Wreszcie praca socjalna uczy solidarności, umiejętności współpracy z kolektywem. To bardzo ważne składowe pedagogiki.

Wieloletnia praca socjalna wyrabia pracownika społecznie, minimalizuje u niego egoizm, postawy roszczeniowe. Uczy się on dawać coś od siebie. Jest zaprzeczeniem indywidualizmu, postaw snobistycznych.

Robert Becker w pracy: *Sozial Arbeit* pisze:

„Niewiele jest w życiu rodzaju prac, które społecznie, duchowo i edukacyjnie były by tak urozmaicone i treściowo bogate jak praca socjalna. Stawia ona pracownika twarzą w twarz z hardą rzeczywistością ludzkiej niedoli, nieszczęścia i splotu losu. Takie walory posiada jedynie praca socjalna” [Becker, 2008: 81].

Przytoczone tu słowa Beckera oddają faktycznie istotę rzeczy jaka zawarta jest w pracy socjalnej.

Chyba nie można wystawić już lepszej recenzji pracy socjalnej niż ta, którą wyraził R., Becker.

Od siebie możemy jedynie dodać, że ta cenzurka o pracy socjalnej zaczyna zdobywać sobie prawo powszechności.

Czy to są opinie przesadzone? Z pewnością nie. Raczej są one powściągliwe, by nie powiedzieć skromne.

I nie ma czemu się dziwić. Przecież pracownicy socjalni nie pracują dla poklasku. To raczej ich żywioł, ich pasja, przeznaczenie.

Wymienione tu dotychczas walory pracy socjalnej sprawiają, że w ten nurt pracy wciąga się coraz to więcej ludzi, a co istotne ludzi młodych. Właśnie to oni dostrzegają w tej pracy dla siebie szans życiowych, ale także okazji do sprawdzenia swojej osobowości.

Nic zatem dziwnego, że od dobrej dekady obserwujemy na świecie wzrastające zainteresowanie pracą socjalną.

Nie tylko socjalizacja

W środowiskach badaczy przeważa pogląd, że praca socjalna jak wskazuje na to sama nazwa socjalizuje pracowników tej działalności.

I trzeba przyznać, że jest w tym stwierdzeniu wiele racji. Ale Janusz Czerny w swojej pracy kanony współczesnej pedagogiki nadmienia, że praca ta nie tylko socjalizuje pracowników, ale zarazem podnosi stan świadomości społecznej. Co to oznacza w praktyce ?

To znaczy, że pracownik socjalny wznosi się swoim poziomem świadomości ponad „swoje ja” ponad „swoje ego”.

To jest bardzo istotny moment w życiu człowieka. Psycholodzy uświadamiają jak trudno wyzbyć się „siebie”.

Zaangażowanie w pracę socjalną sprawia, że po upływie pewnego okresu czasu człowiek postrzega coś odkrywczego, czego nie zauważył by wcześniej, a mianowicie ; że jego praca przynosi ulgę i zadowolenie innym ludziom. Że są oni bardzo wdzięczni za taką formę pomocy.

Oto jedna z takich wypowiedzi młodej pracownicy socjalnej.

Pewnego dnia przyniosłam jak co dzień staruszce, którą się opiekowałam prezent od siebie na jej 75 urodziny. Staruszka była tak wzruszona, tak mi dziękował, że rozplakaliśmy się obydwie. Wtedy zrozumiałam na czym polega moja praca. Głównie na radości. Na tym, że ktoś na moją pomoc bardzo czeka, ale i na mnie także. To jest wspaniałe uczucie, niczym w porównaniu z wynagrodzeniem pieniężnym. To cudowne przeżycie widzieć jak drugi człowiek raduje się, i czeka kiedy przyjdę następnym razem.

Powyższe wyznanie młodej pracownicy jest niezwykle pouczające, ale i jednocześnie wzruszające.

Nie często, i nie z każdej pracy czerpie się taką radość, zadowolenie i satysfakcję.

Praca socjalna uruchamia w znacznym stopniu stany emocjonalne, i to po obydwu stronach ludzi, tych którzy niosą pomoc, oraz tych, którzy z niej korzystają. To w pełni symetryczna relacja zwrotna [Becker, 2008: 88].

Zakończenie

Należy mieć nadzieje, że fenomen pracy socjalnej będzie nadal rozwijał się. W rewolucyjnym, niebezpiecznym Egipcie pracuje z całego świata wielu wolontariuszy. Tamci ludzie potrzebują pomocy, i to natychmiastowej.

Mimo obfitości niebezpieczeństw nie brak tam pracowników socjalnych jako ochotników.

Z narażeniem własnego życia niosą oni pomoc potrzebującym, oto credo tej specyficznej jedynej na świecie pracy.

- [1] Becker, R. 2008. *Geschichte der Sozial Arbeit*, Halle univ., Presse.
- [2] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.
- [3] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [4] Nowakowski, Z. 2008. *Przemoc i agresja a bezpieczeństwo imprez masowych*, Rzeszów.
- [5] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
- [6] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [7] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [8] Belas, L. 2006. *Dejny a polityka*, Presov.
- [9] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [10] Słomski, W. 2007. *Etyka*, Warszawa.

Stefan Konstańczak

***Grzegorz Koss, Komórki życia i śmierci. Etyczna ocena
pozyskiwania ludzkich komórek macierzystych,
Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej
w Krakowie, Kraków 2006, 207 s.***

Prezentowaną publikację poprzedza wprowadzenie redakcji, co jest pewnym ewenementem w literaturze naukowej. Otóż redaktorzy serii poświęconej zagadnieniom bioetyki, a wydawanej staraniem Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, wyraźnie wskazują: *Bioetyczny problem związany z komórkami macierzystymi ma podwójny wymiar: jak bez szkody dla osoby ludzkiej uzyskać te komórki oraz jak godziwie je zastosować* (s. 5). Potem jeszcze rozszerzają swe stanowisko ogłaszając, że książka dotyczy szerokiego problemu *komórki macierzyste a dobro człowieka* przy okazji wskazując na możliwy dylemat moralny z tym związany, który obrazowo określa się wyborem pomiędzy komórkami życia i śmierci. *Komórki życia* to określenie zarezerwowane przez redakcję dla komórek macierzystych pobranych od dawcy bez szkody dla jego organizmu (np. z krwi pępowinowej), a jak można się domyślać, *komórki śmierci* odnoszą się do sytuacji, w której dawca (w książce takim dawcą jest ludzki zarodek) zostaje uśmiercony. Z punktu widzenia możliwości, jakich dostarcza obecny stan wiedzy, takie uproszczone stanowisko wydaje mi się jednak nie do utrzymania, a nadto można

wykazać, że istnieje możliwość ominięcia tego dylematu i rezygnacji z pozyskiwania komórek macierzystych z ludzkich embrionów.

Mocną stroną książki niewątpliwie jest obszerna bibliografia poprzedzająca umieszczona trochę nietypowo, bo tuż po wstępie. Z lektury przebija jednak przeświadczenie, że biotechnologia *wykorzystuje* ludzki organizm jako swoistą *fabrykę* komórek macierzystych. A przecież tak nie jest, bo nasz organizm produkuje je w sposób naturalny, nawet bez zewnętrznego oddziaływania. Spotykamy się więc z zarzutem, że biotechnologia uprzedmiotawia człowieka, rozbijając jego jedność cielesno-duchową poprzez wykorzystywanie jego ciała do celów pragmatycznych. Przekonanie autora, że: *Zarówno badania, jak i zastosowania kliniczne ludzkich komórek macierzystych muszą bowiem zawsze zostać poprzedzone ich uzyskaniem od człowieka* (s. 27) jest nieprecyzyjnie sformułowane, bo może prowadzić do opacznych wniosków. Należy sadzić, że autor ma na myśli żywego człowieka, a zatem mimowolnie nasuwa to skojarzenie z eksperymentami dokonywanymi na ludziach.

W wielu miejscach książki podkreśla się, że już w stadium zarodkowym kształtująca się zarodek znajduje się w stanie dynamicznej równowagi, który jest naturalną konsekwencją kształtowania się organizmu ludzkiego rozpoczętego w momencie zapłodnienia. Ten stan równowagi pozwalający na zastępowanie uszkodzonych lub martwych komórek mają zapewnić komórki macierzyste.

Książka jest pełna szczegółowych opisów i charakterystyk samych komórek macierzystych, jak też innych komórek i organów a także technologii medycznych, co niejednokrotnie przesłania zasadnicze przesłanie książki. Wyraźnie odczuwalny w niej jest natomiast niedostatek argumentacji, z jaką można zwracać się do zwykłych ludzi lub do przedstawicieli medycyny oraz bioetyków. W związku z powyższym wystarczyło zaledwie kilka lat, aby część treści przedstawionych w książce stała się nieaktualna. Chodzi tu zwłaszcza o nowe techniki otrzymywania komórek macierzystych, które oporów natury moralnej nie wzbudzają.

Szczegółowe opisy metod uzyskania pierwszych komórek macierzystych rzeczywiście mogą wzbudzać opory natury moralnej, zwłaszcza w przypadku linii hodowli takich komórek pochodzących ze sztucznych poronień. Nadto autor wskazuje na fakt, iż tylko ok. 20% takich hodowli znajdowało się pod kontrolą i z pewnością podlegało zasadom bezpieczeństwa obowiązującym w nauce. W książce wskazano także na hipotetyczną możliwość pozyskiwania linii takich komórek na drodze klonowania, co jak się wydaje w rozumieniu autora powinno być uznane za niemoralną próbę omięcia zakazów eksperymentowania na ludzkich komórkach rozrodczych. Autor wskazał także przykłady oszustw naukowych dokonywanych przez niektórych naukowców (m.in. Woo Suk Hwanga z Korei Płd.), co nakazuje zachować szczególną ostrożność w zezwalaniu na prowadzenie takich eksperymentów.

Autor różnicuje pod względem moralnym podbieranie komórek macierzystych z płodów poronionych w naturalny sposób od tych pozyskanych w wyniku aborcji, co jest zrozumiałe w argumentacji zawartej w dalszych partiach książki.

W książce stosunkowo obiektywnie przedstawiono problem wykorzystania w praktyce laboratoryjnej i medycznej komórek macierzystych. Nadzieje lekarzy na zyskanie nowych metod leczenia dotychczas nieuleczalnych chorób w rodzaju cukrzycy czy choroby Parkinsona, nie są przecież bezpodstawne. *Komórkowa terapia zastępcza* nie jest już teorią a zyskującą popularność praktyką medyczną. Autor przywołuje jednak rozliczne wątpliwości na temat skuteczności i zasadności stosowania takiej terapii eksponując zwłaszcza zagrożenie transformacji przeszczepionych komórek w nowotworowe oraz możliwość odrzucenia przeszczepu. Istnieją co prawda sposoby zapobiegania odrzucaniu przeszczepionych tkanek, ale nie są one niestety obojętne dla zdrowia biorcy. Komórki macierzyste stwarzają także nadzieję na wyjaśnienie fenomenu embriogenezy i przyczyn powstawania wielu chorób.

Autor przystępując do analizy uwarunkowań przyrodzonej ludziom godności, powtarza znane argumenty nauki kościoła katolickiego, z jednym

jednak zastrzeżeniem, gdy pisze o *istotach niższych* (s. 71). Niższosc ta miałyby polegać na tym, że zwierzęta nie są zdolne do myślenia, któremu autor przydaje charakter wyłącznie abstrakcyjny. Krytyczne spojrzenie na takie potraktowanie myślenia wymaga przywołania choćby wyników dociekań nauk kognitywnych wskazujących dość jednoznacznie na naturalne podłoże zjawisk umysłowych, jak też na fakt, że umysł posiadają również zwierzęta. Rozważania na temat niematerialnego charakteru procesów myślowych, jakie spotykamy w książce, są uproszczone i wysuwanie z tego wniosków uzasadniających zdolność do prowadzenia przez człowieka kulturotwórczej działalności, wydaje się niepotrzebne dla realizacji założonego celu badawczego. Godność człowieka bowiem nie wynika z faktu, że człowiek jest zdolny do myślenia, bo z czego wynikałaby ona w przypadku ciężkich defektów władz fizycznych i intelektualnych upośledzających lub uniemożliwiających zachodzenie procesów myślowych. Chodzi tu np. o bezmózgowie (łac. *anencephalia*) płodu, choć należy sądzić, iż zamiarem autora nie była taka konkluzja. Podobnie za zbędne i wprowadzające tylko zamieszanie w toku wywodu należy uznać wywody autora na temat statusu bytowego duszy. Gdy czytamy o *duszy duchowej* i najpierw o jej *samoistności bytowej*, a potem o jej niezupełności substancjalnej, to jej status ontologiczny staje się wielką zagadką dla czytelnika. Autor stara się uniknąć sprzeczności uznając człowieka za odrębną substancję (s. 74-75). Wyprowadzenie z takich rozważań definicji Boecjusza osoby wprowadza dopiero czytelnika w problematykę godności człowieka. Autor wyprowadza ją z faktu, że człowiek jest najdoskonalszym stworzeniem, o czym decyduje jego samoświadomość. W dalszych rozważaniach godność ludzka ma także wymiar transcendentny, gdyż wynika ma z faktu, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Dodatkowe uzasadnienie przyrodzonej godności ludzkiej autor znajduje w dokumentach Kościoła.

Rozważania o przyrodzonej godności człowieka, w kontekście uznania ciągłości bytowej osoby od momentu zapłodnienia po naturalnej śmierci, służą dalej przypisaniu jej także ludzkim embrionom. Tak jak w przypadku godności osoby, tak również w przypadku ludzkich embrionów ich status

osobowy jest uzasadniany przez autora argumentami biblijnymi oraz pochodzącymi z nauki Kościoła. Z godności wynikają naturalny sposób prawa człowieka, do których autor zalicza prawo do życia, prawo do integralności fizycznej. Logiczną konsekwencją takiego wyводу jest zdecydowane odrzucenie możliwości pozyskiwania komórek macierzystych pochodzących od ludzkich zarodków. Na analogicznej zasadzie odrzucona zostaje możliwość pozyskiwania takich komórek na drodze klonowania.

Nieco zaskakująca jest obecność w książce argumentacji przeciwko zapłodnieniu *in vitro* oraz klonowania reprodukcyjnego. Ostatecznie dezaprobatą tych dwóch technik pozaustrojowego *przywoływania* nowego życia opiera się na tych samych argumentach, co zakaz pozyskiwania zarodkowych komórek macierzystych. Nie oznacza to jednak, że autor nie dopuszcza w ogóle możliwości pozyskiwania takich komórek z embrionów ludzkich tonując swe stanowisko wobec tych pozyskiwanych z martwych płodów ludzkich. Warunkiem dopuszczalności takich praktyk jest zdaniem autora jednoznaczne stwierdzenie śmierci płodu oraz zgoda obojga rodziców na takie postępowanie. Odrzuca jednak możliwość pozyskiwania ich z tych otrzymanych w wyniku aborcji. Argumentacja w zasadzie polega na tym, że moralna dezaprobatą aborcji czyni równie niemoralnym wykorzystywanie takich płodów w celach prowadzenia eksperymentów medycznych, w tym także dla otrzymywania linii komórek macierzystych. Takie wykorzystywanie poronionych płodów autor uznaje za współdziałanie eksperymentatora w procedurze aborcji.

Na podkreślenie zasługuje argument autora na rzecz dopuszczalności pozyskiwania komórek macierzystych z naturalnie poronionych płodów, jeśli służyć one będą zachowaniu życia i zdrowia innych osób: *Obdarowanie dotkniętych chorobą siostr i braci w człowieczeństwie przez istoty ludzkie, które nie mogły dożyć dnia swoich narodzin, stanowiłoby wręcz symboliczną manifestację solidarności* (s. 134). Warunkiem koniecznym terapeutycznego wykorzystania komórek pochodzących z takiego płodu musiałby być brak współdziałania pomiędzy zespołami medycznymi asystującymi

przy poronieniu, a tymi, które dokonywałyby terapeutycznej *eksploatacji* płodu.

Autor uznaje również za dopuszczalne pozyskiwanie komórek macierzystych z krwi pępowinowej i z łożyska. Wymaga to jednak w jego interpretacji pewnej celebracji, czyli uzyskania zgody matki rodzącej na pobranie takiej krwi, której dokonuje niejako w imieniu dziecka. Krew taka jest więc swego rodzaju darem nowonarodzonej istoty dla *potrzebujących*. Wyklucza to oczywiście jakiegokolwiek komercyjnego jej wykorzystywanie.

Niemalych kłopotów interpretacyjnych przysporzyła autorowi możliwość pozyskiwania komórek macierzystych od dawców żyjących, gdyż wcześniej za jeno z fundamentalnych praw przyrodzonych uznał prawo do integralności cielesnej. Uzasadnieniem wystarczającym dla naruszenia tego prawa jest cel, którego nie można osiągnąć na innej drodze.

Publikację dopełnia bogaty aneks, w którym są zamieszczone podstawowe dokumenty Kościoła mające związek z problemami w niej ujętymi. W świetle lektury całej książki trzeba uznać zatem niemalą kompetencją w podjętym temacie. Pewne niekonsekwencje wynikły ze zbyt drobiazgowego przytaczania i omawiania skomplikowanych procedur medycznych oraz próby wyprowadzenia własnego stanowiska z tradycji filozoficznej i dokumentów Kościoła. Tymczasem problem z wykorzystaniem komórek macierzystych wybiega daleko poza dotychczasowy dyskurs etyczny. Wymaga to moim zdaniem wypracowania nowej argumentacji etycznej, gdyż wyłącznie negatywny stosunek do możliwości terapeutycznych, jakie otrzymała medycyna dzięki wykorzystywaniu takich komórek, naraża na oderwanie dyskursu etycznego od egzystencjalnych problemów będących udziałem wielu potrzebujących ludzi. Wydaje się, że autor dostrzegł takie niebezpieczeństwo i z różnym powodzeniem poszukiwał argumentacji na rzecz upowszechnienia tego typu praktyk w terapii medycznej.

Chciałbym jednak wskazać przy okazji, że krytyczna analiza prezentowanej pracy nie musi stać w sprzeczności ze stanowiskiem Kościoła katolickiego w tej sprawie. Wedle *Deklaracji na temat pozyskiwania, zastosowania i leczenia embrionalnymi komórkami macierzystymi* ogłoszonej 25

sierpnia 2000 r. i wyrażającej stanowisko Kościoła w tej sprawie, istnieje religijne przyzwolenie na służące ludziom badania nad komórkami macierzystymi, o ile nie pochodzą one z ludzkich zarodków. Dlatego też autor decydując się na wydanie książki przez wydawnictwo naukowe dobrowolnie stał się uczestnikiem dyskursu naukowego tak potrzebnego dla rozwiązywania dylematów współczesności.