

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

Społeczeństwo i Edukacja
Międzynarodowe Studia Humanistyczne
Nr 1/2010

ISSN 1898-0171

Legnica 2010

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

Kolegium Redakcyjne:

Zdzisław Sirojć – **przewodniczący kolegium redakcyjnego, redaktor naczelny**,
Remigiusz Rzyziński – **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 2010

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. Niezamówionych tekstów oraz, tekstów, które nie przeszły pozytywnie procesu recenzyjnego nie odsyłamy.

SPIS TREŚCI

Spis treści	3
Рудольф Дупкала	
<i>Отголоски реформаторского гуманизма Меланхтона и аристотелизма во взглядах Леонарда Стоцкеля.....</i>	5
František Mihina	
<i>Człowiek a modele racjonalności.....</i>	19
Remigiusz Ryziński	
<i>Barthes, ostatni wykład</i>	29
Anna Wawrzonkiewicz-Słomska	
<i>Życie jako problem filozoficzny w ujęciu profesora Jana Legowicza</i>	45
Людмила Николаевна Сидорович	
<i>«Псалтирь царя Давида» Симеона Полоцкого. Предмет исследования в проблемном поле аналитического осмысления темы.....</i>	53
Wojciech Słomski	
<i>Sytuacjonizm w etyce współczesnej.....</i>	71
Dorota Snarska	
<i>Znaczenie teorii przedstawień zbiorowych Émile Durkheima</i>	81
Йозеф Сипко	
<i>Лингвокультурология русского смеха над собственным качеством</i>	105
Bazyli Nazaruk	
<i>Aspekt religijny poezji Bohdana Ihora Antonycza</i>	119
Michał Gołoś	
<i>Utopia platońska</i>	143
Andrzej Wiesław Nowak	
<i>Tomasza z Akwinu wizja filozofii polityki.....</i>	159
Сергеи Назипович Гавров	
<i>Россия в постимперском пространстве.....</i>	169

Борис Михайлович Бим-Бад, Сергей Назипович Гавров <i>Современная Россия: переходное общество – переходные формы семейных отношений</i>	185
Zdzisław Sirojć <i>Zjawiska i problemy społeczne towarzyszące transformacji systemowej</i>	209
Andrzej Jasiński <i>Praca socjalna w adaptacji życia obcokrajowców w Polsce</i>	219
Martin Jurašek <i>Domáce násilie a jeho vnímanie – sociologický prieskum</i>	225
Eva Halušková, Lucia Mihoková <i>Možné riešenia nezamestnanosti ako pretrvávajúceho problému spoločnosti</i>	235
Karina Žukowska – Nawrot <i>Alkoholizm – choroba duszy i ciała</i>	243
Maria Jakubowska-Najnigier <i>Problemy starzenia się demograficznego w Polsce</i>	247
Beata Maria Nowak <i>Bezrobocie i ubóstwo jako źródła wieloproblemowych kryzysów rodzinnych</i>	257

Рудольф Дупкала

***Отголоски реформаторского гуманизма
Меланхтона и аристотелизма во взглядах
Леонарда Стоцкеля***

Уроженец Бардеёва Леонард Стоцкель (1510-1560) считается одним из самых знаменитых педагогов, теологов и реформаторских гуманистов в Словакии XVI века.

Первый контакт с реформаторскими идеями, вероятно, обеспечил ему его кошицкий учитель Леонард Цокс в 1522-1526 годах, в свою же очередь Цокс был учеником Меланхтона (1497-1560) и выдающегося знатока наук Эразма Роттердамского (1465-1536).

В непосредственный контакт с подлинными идеями Реформации Стоцкель вступил в 1530-1533 годах, в период своей учёбы в Виттенберге, где «секреты модифицированной Реформацией христианской теологии привели его к «духовным отцам» Реформации – Мартину Лютеру и Филиппу Меланхтону».

Учитывая характер данной работы, следует напомнить, что Меланхтон, получивший ещё при жизни лестное прозвище «ргесертор Germaniae» (учитель Германии), был учеником Эразма Роттердамского, а его В. Дильтей, наверное, неслучайно назвал «Вольтером своего времени» [Stern, 1963: 17-37, 52-67]. Одновременно следует обратить внимание на то, что отношение

Эразма Роттердамского к немецким реформаторам было положительным только в самом начале. Вскоре Эразм вступил с Лютером в ожесточённый спор, что доказывает его работа *De libero arbitrio diatribae* (О свободе воли), на которую Лютер отреагировал работой *De servo arbitrio contra Desiderius Erasmus* (О несвободе воли против Дезидерия Эразма). Мне кажется, что, несмотря на это, Меланхтону внушало восхищение не только превосходное знание Эразмом античной философии, но и подчёркивание им авторитета «критического разума», его последовательный гуманизм и т.д. (более подробно на эту тему смотри [Desiderius 1966: 379-456]).

Меланхтон, подобно Эразму, подчёркивал необходимость возврата к античным источникам («ad fontes»), указывал на близость некоторых концепций античной философии нравственным концепциям христианского гуманизма, и, прежде всего, инициировал евангелистское восприятие аристотелизма, основанное на убеждении, что правильно объяснённый Аристотель и реформаторская теология не только не противоречат друг другу, но, наоборот, взаимно друг друга дополняют [Melanchton, 1828: 75].

На данный аспект отношений Меланхтона к Аристотелю обращает также внимание С.Ш. Осуски, когда в своей работе *Prvé slovenske dejiny filozofie* он отмечает то, что «Меланхтон... принял за основу теологического образования не филологию, а философию. Подобно как в религии возвращаются к библейским источникам, так и он в философии вернулся к источникам Аристотеля. Его работа *Compendia dialectices* 1520 года является обработкой Логики Аристотеля» [Osuský, 1939: 149].

Мне также следует напомнить о том, что ориентируясь на работу Аристотеля *О душе* (*Peri Psychés*), Меланхтон написал свою *Книгу о душе* (*Liber de anima*), которая представляет собой интересное учение о «природном свете». Согласно этому учению, основой всякого человеческого мышления и оценки являются «врождённые представления» (*noticiae nobiscum nascentes*), которые человеческой

душе «привил» сам Бог. Этот «природный свет», связанный с важными человеческими предрасположенностями, был, согласно Меланхтону, притемнён первородным грехом и поэтому надо было открыть людям Десять Заповедей, которые должны, в частности, вернуть человеческой жизни «природный свет» (более подробно смотри [Melanchton, 1562: 17-35]).

Именно на данном учении основывается вся «нравственная философия» (*philosophiae moralis*) Меланхтона, содержащаяся в том числе в его работе *Ethicae doctrinae elementa*. Несомненно, что основываясь на данной концепции, он планировал также изучить сближение между философией и теологией, а также между разумом и верой, ибо программной целью этики Меланхтона является «разумная служба Богу» [Melanchton, 1565: 10-27].

Из вышесказанного следует, что Меланхтона действительно можно охарактеризовать не только как сторонника реформаторского гуманизма, но также и как инициатора реформаторского восприятия аристотелизма, а в данном контексте ещё и как пропагандиста схоластически модифицированного рационализма.

Такое позитивное отношение к Аристотелю или же к философской «учёности» как таковой не было характерным для Лютера или Меланхтона сразу же, с самого начала их творчества. Известно, что оба они занимали по отношению к Аристотелю (и философии вообще) попросту враждебную позицию. Например, Лютер высказался об Аристотеле в том смысле, что тот является просто «*der müssige Esel*» (проклятым ослом), а для разнообразия Меланхтон в адрес всей философии заметил, что она – «вонючее греческое старьё» [Kádner, 1923: 26, 97].

Однако постепенно Меланхтон коренным образом изменил своё отношение к Аристотелю. В связи с этим Я. Боднар заметил, что именно «благодаря Меланхтону Аристотель стал главным авторитетом также и для протестантской схоластики» [Mészáros, 1997: 128]. Она же, как известно, подчёркивала возможность

совместного использования философии и теологии, так как высказывала убеждение в том, что разум, согласно принципу *ars est via docendi*, сам по собственной воле убеждается в истинах веры, вера же «очищает» разум от сомнений. Очевидно, что даже этот *modus vivendi* разума и веры ни в коем случае не нарушает таинства Откровения, которое также и на почве протестантской схоластики остаётся своего рода неприкосновенным.

Вышеперечисленные черты, аспекты или же тенденции протестантской схоластической мысли Меланхтона в полной мере перешли во взгляды его ученика из Бардеёва Леонарда Стоцкеля.

Мне кажется, что Меланхтон не был для Стоцкеля просто одним из учителей. Скорее, он был для него бесспорным авторитетом, недостижимым идеалом, лучшим примером. Об этом свидетельствует хотя бы письмо Стоцкеля Меланхтону, датированное 12 июня 1545 года, где Стоцкель восхваляет своего учителя не только как «весьма заслуженного профессора Божественных и человеческих наук», но также и как «самого дорогого и выдающегося деятеля преславной виттенбергской академии», при этом уверяет его, что он «учится следовать его путём, ибо считает себя его истинным учеником, так как он «его (то есть Меланхтона, прим. Р.Д.) авторитет от Божественного авторитета не отделяет» [Novacká, 1986: 93-95]. В таком же стиле Стоцкель пишет письмо от 25 августа 1544 года, где он, между прочим, утверждает, что «во всей его жизни ничто не могло быть настолько желанным, как то, что он использует плоды учёности Меланхтона» [Novacká, 1986: 88-89]. Поэтому давайте рассмотрим, какие плоды теологической и филологической «учёности» Стоцкель приобрёл.

Я. Тибенский в связи с этим подчёркивает, что Стоцкель, аналогично Меланхтону, старается «соединить этические идеалы античности с христианским гуманизмом. Согласно ему, античные писатели переполнены гуманистическими идеями..., изучение античной литературы становится для него так же, как и для

Меланхтона, большим личным увлечением и часто единственным утешением в его тяжёлой жизни» [Novacká, 1986: 21].

Таким вот образом под влиянием Меланхтона формировалось (и сформировалось) отношение Стоцкеля к античной литературе, находившее выражение в его работах *Annotationes in „Locos communes doctrinae christiane” Philippi Melanctonis* (Замечания об «Общих принципах христианского учения Филиппа Меланхтона») и *Aprophthegmata illustrium virorum expositione Latina et rythmis Germanicis illustrata* («Мнения прославленных деятелей, проиллюстрированные латинскими комментариями и немецкими рифмованными стихами»).

С идейной, а точнее философской точки зрения важной работой Стоцкеля являются *Annotationes*, в которой он, имея возможность комментировать взгляды Меланхтона, производит оценку наследия философской мысли античности, защищает схоластическую модель образования и т.п.

Из отдельных параграфов *Annotationes* собственно философскими являются те, в которых идёт обсуждение свободы воли, буквы и духа, предопределения, упоминания Имени Божьего, структуры общества и управления им, использования теологических понятий и др. Уже введение к этой работе сохраняет философскую актуальность; Стоцкель отбрасывает в нём аргументы сторонников невежества и врагов науки следующими словами: «Дьявол наводит много смуты в Церкви, отчасти благодаря тем необразованным людям, которые открыто кричат о том, что благородное образование не только не помогает церковным проповедям, но даже и вредит, что невежество является благом и способствует набожности. Такие взгляды проповедают анабаптисты и другие неучи, которые придумывают страшную, просто варварскую теологию. Такое варварство нравится толпе, которая на самом деле ненавидит науку и готовится к тому, чтобы до основания разрушить в человеческой памяти всё то, что в ней Божественное и человеческое» [Novacká, 1986: 113] Для сравнения я напому, что по аналогичному поводу Меланхтон

утверждал следующее: «Urgebant etiam nostros maledici libri, qui ipso conventus tempore ab adversariis spargebantur, ut Caroli animus exasperaretur, in quibus multa falsa crimina nostris obiciebantur, nec discernabantur Ecclesiae nostrae a colluvie Anabaptica et alliis erronibus, qui passim, ut fit motis rebus, fanaticos furores circumferebant. Adversus has perniciosas criminationes necesse fuit opponere refutationem.» [Melancthon, 1565: A3]. Даниэль Шковиера обращает внимание на то, что «враждебное отношение к светским искусствам (и наукам) было характерным не только у анабаптистов, к которым относятся приведенные обвинения, оно было типичным и для начала реформации Лютера. Стоцкель, таким образом, представляет собой наиболее прогрессивное крыло» [Novacká, 1986: 111].

Это доказывают также взгляды Стоцкеля на значение и место философии с точки зрения «правильного» проповедования в Церкви и школах, о чём он в предисловии к *Общим принципам христианского учения* выразил следующими словами: «... для проповедующих в церквях и школах необходимо также познание дел, составляющих суть остальной философии» [Novacká, 1986: 114]. Однако в связи с этим следует подчеркнуть, что Стоцкель проводит различия между философией, включающей в себя «множество человеческих мыслей», необходимых также и сточки зрения «правильного проповедования в церквях», и философией, сбивающей человека с истинного пути христианской веры на тропу «дьявольского» обмана и ошибок.

Если первую тенденцию в философии он связывал с учением Цицерона, Ксенофонта, Платона и Аристотеля, то её второе, антихристианское направление, он идентифицировал с концепциями стоицизма и неоплатонизма.

Серьёзность опасности, вытекающей из преклонения перед антихристианской философией, Стоцкель иллюстрирует цитатой из письма апостола Павла к колоссянам: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением». Стоцкель здесь имеет ввиду прежде всего сторонников эллинизма, которые «о Слове

Божьем делали выводы опираясь на философию, хотя она должна быть не царицей, а служанкой Слова Божьего» [Novacká, 1986: 117].

Уже из предисловия к *Общим принципам христианского учения* следует, что у Стоцкеля, подобно как и у Меланхтона, отношение к философии противоречивое. С одной стороны, он подчёркивает, что взгляды так называемых «здоровых философов» (*philosophi saniores*), и особенно взгляды Аристотеля, следует познавать и оценивать также с точки зрения «церковного проповедования». Однако же он одновременно добавляет, что суждения иных философских школ, прежде всего стоической, эпикурейской и неоплатоновой, должны быть, по причине их чрезмерного фатализма и скептицизма, однозначно отвергнуты. Кроме того, даже взгляды «здоровых философов» не следует чрезмерно переоценивать, ибо и их философия также была, есть и будет «служанкой теологии» (*ancilla theologiae*). Стоцкель выразил это следующими словами: «также, как Луна слабый свой свет получает от Солнца, также и философия, являющаяся учением разума и низшим светом, должна управляться высшим светом. А таковым является слово Божье. Им должны руководствоваться не только конечности и другие низшие силы, но и сама мысль, светом которой является философия» [Novacká, 1986: 117].

Философские мотивы мы находим также в следующих частях *Annotationes*. Например, в части под названием *О взывании Бога*, в которой Стоцкель подчёркивает, что «взывание к Богу» означает «познание и понимание Того, кто объявился в своём Слове, выполнил свои обещания и посредством них показал, какие благодеяния, каким людям и каким образом будут произведены. Взывать к Богу – это означает довериться этим обещаниям без всякого колебания» [Stöckel, 1999: 86-87].

В вышеописанной позиции, по моему мнению, доминируют два параллельных мотива, когерентных в идейном плане: 1) мотив гносеологического или когнитивного взывания к Богу, 2) мотив

скептицизма как преграды на пути к «пониманию Того, кто объявился».

Первый мотив можно кратко выразить следующими словами: мы не можем взывать к Тому, кого мы не познали или вообще не можем познать. В данном случае вера предполагает познание, что несомненно напоминает знаменитый тезис Ансельма из Кантерберри «Credo ut intelligam» («Верю, дабы понять»). Мне кажется, что Стоцкель, как и Ансельм, даже не пробовал вначале познать (понять), чтобы потом поверить, наоборот, он вначале верит, ибо именно веру считает основой познания. Исходя из убеждения, что Бог является «единым по природе, хотя и в трёх ипостасях», он предлагает «начать от познания Сына, без которого нельзя познать ни Отца, ни Духа» [Stöckel, 1999: 87].

Если речь идёт о втором мотиве, то есть о скептицизме, то Стоцкель однозначно отвергает его, аргументируя это тем, что уже сам «Бог нам указывает, чтобы мы не сомневались» [Stöckel, 1999: 88].

Данная аргументация красной нитью проявляется и в других разделах работы *Annotationes*, явно свидетельствуя о том, что Стоцкель как философ или теолог следовал за Меланхтоном. Возможно, именно поэтому работа Стоцкеля *Annotationes* и работа Меланхтона *Loci communes rerum theologicarum* вышли в Базеле в 1561 году под одной обложкой, что Д. Шковиера комментирует следующими словами: это «явилось не только символом дружеских отношений обоих авторов», но также и свидетельством «ученического отношения Стоцкеля к гиганту немецкого гуманизма» [Novacká, 1986: 110]. По мнению А. Гайдука, общее издание обеих работ свидетельствует о том, что работу Стоцкеля можно «без преувеличения сравнивать с выдающимися достижениями теологической мысли Европы XVI века» [Hajduk, 1999: 66].

Я уже отмечал, что интересной, с философской точки зрения, является также работа Стоцкеля *Apophthegmata illustrium virorum*

(«Мнения прославленных деятелей»), изданная в 1570 году во Вроцлаве. Её напечатал печатник из Бардеёва Давид Гутгесель.

Мне кажется что идейным источником вдохновения (и образцом) для *Мнения прославленных деятелей* Стоцкеля была примерно так же задуманная работа Эразма Роттердамского, изданная в 1531 году под названием *Aprophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus collectorum libri VIII* (Восемь книг мнений, выбранных из работ наилучших греческих и латинских писателей).

На это обратили также внимание авторы так называемого *Посвящения*, то есть Введения к *Мнению* Стоцкеля, которые написали там, что «от него (то есть от Эразма Роттердамского, прим. Р.Д.) Стоцкель перенёс превосходные мнения в свою книгу, которая никогда не достигнет высот эразмового стиля, и сделал он это ввиду их пригодности для школьной молодёжи и её восприимчивости... Поэтому он использовал такой метод выбора, чтобы из всего запаса мнений Эразма учесть только те, которые в сравнении с остальными показали ему наиболее полезными в качестве стимула к добродетели и наиболее соответствующими для нашего времени» [Novacká, 1986: 127-128].

Смысловой замысел *Мнения* Стоцкеля несёт на себе следы влияния Эразма, однако форма и метод их обработки просто схожа с аналогично разработанным трудом пера современного Стоцкелю автора Конрада Ликостенеса Рубеквенсиса (1518-1563), озаглавленным *Aprophthegmata virorum illustrium* и изданным в 1555 году в Базеле. Правда, Рубеквенсис приводит в нём только те мнения, которые он позаимствовал из труда Эразма, но в отличие от него он «составил их не только согласно общим требованиям, но и в алфавитном порядке» [Novacká, 1986: 128].

Мнения прославленных деятелей Стоцкеля выдержаны в духе данного образца; они написаны в виде трёх относительно независимых (тематических) частей: первая группирует мысли известных деятелей из истории Спарты, вторая охватывает

исключительно сентенции философов, третья же посвящена мнениям властителей. К каждому мнению Стоцкель добавляет не только собственный комментарий, но и что-то вроде «нравственного поучения», вытекающего из данного мнения, поэтому можно согласиться со взглядом, что *Мнения*, в целом, имеют характер «учебника практической этики» [Novacká, 1986: 119]

Данную точку зрения также доказывают мнения и комментарии к ним, включённые в первую часть работы. Вот, например, мнение царя Спарты Агесилая: «... если я совершу какое-нибудь героическое деяние, то оно будет мне памятником, если же нет, то никакие памятники, являющиеся работой ремесленников, не сохранят памяти обо мне». Стоцкель формулирует наставление о том, что «истинная слава содержится не в статуях, а в воспоминаниях добродетелей». Данное «наставление» он усиливает ещё мыслью Исократа, который в работе *Euagoros* утверждал следующее: «Я картины считаю весьма знаменитыми, но гораздо выше я ценю память о добродетелях» [Novacká, 1986: 132].

Такой же мотив содержится также в словах царя Спарты Агиса III: «Я предпочёл бы умереть, нежели жить и действовать порочно»; данное высказывание, по мнению Стоцкеля, «содержит важную часть всей философии об отличии деяний благородных от позорных, а также о том, что благородные деяния желанны сами по себе, что следует поступать благородно даже тогда, когда это не выгодно» [Novacká, 1986: 132]

Характер мнений, включённых во вторую часть, можно проиллюстрировать на примере мыслей Хилона, Сократа и Аристиппа.

Среди всех мыслей спартанца Хилона в данной части книги Стоцкеля была приведена следующая: «Недопустимо, чтобы язык опережал разум». Данное мнение, первоначально говорящее об «учении о роли языка», было интерпретировано Стоцкелем следующими словами: «Бог сотворил природу человека так, чтобы

его разум был хозяином всех остальных сил, ибо без разумной оценки они не понимают своей роли. Поэтому перед тем как ты начал что-либо говорить или делать, следует вначале прислушаться к требованиям своего разума... Если дело происходит иначе, значит оно происходит в извращённом порядке» [Novacká, 1986: 134].

Мудрость Сократа Стоцкель доказывал при помощи следующей фразы: «Боги из всех наиболее хороши и благословенны; чем ближе приближается к ним человек, тем более он становится лучше и благословеннее». По мнению Стоцкеля, в данном случае речь идёт не о состоянии благословения, как его «ложно определяет Эпикур», а о состоянии благословения, проистекающем от уподобления Тому, над кем уже нет ничего лучшего, в результате чего «между людьми также наилучшим является тот, кто наиболее подобен Богу» [Novacká, 1986: 136].

Из всех мыслей, приписываемых Аристиппу (создателю философской школы киренаиков), Стоцкель включил в свою подборку фрагмент диалога с Дионисием: «Когда тиран Дионисий спрашивал, что особенного имеют в себе философы по сравнению с другими людьми, то Аристипп ему отвечал так: Если иные люди позволяют управлять собой при помощи законов и угроз, то философы делают это добровольно, ибо они более смотрят на красоту добродетели и учатся любить на практике». Объясняя приведенное мнение, Стоцкель констатирует, что ««исключительность» философов берётся из того, что философия, по своей сути собирающая зёрна добродетелей и ставящая их перед глазами людей, воздействует на людей так, что они преклоняются перед добродетелью по своей собственной воле, в то время как другие это делают под принуждением» [Novacká, 1986: 140].

Подобно как в *Annotationes*, также и в *Мнениях прославленных деятелей* видна явная неприязнь Стоцкеля по отношению ко всем философским направлениям эллинистического периода, что можно

проиллюстрировать прежде всего его критикой Эпикура и эпикуреизма.

Эпикур, по его мнению, является «философом, недостойным этого звания», ибо «он бесстыдно защищает отвратительное мнение о том, что якобы Бог не является добрым и не заботится о человеческих делах, что он является сторонником наслаждения и рад этому» [Novacká, 1986: 136]. Подобные обвинения против Эпикура Стоцкель привёл также в стихотворной форме:

Эпикуров сброд

разделяет ложное мнение о том,

что Бог о нас не заботится,

так как он ищет только радости и неги. [Novacká, 1986: 136]

Оставляя в стороне степень справедливости (или, скорее, несправедливости) обвинений по отношению к Эпикуру и его сторонников, следует признать, что *Мнения* Стоцкеля, подобно *Annotaciones*, поспособствовали в своё время изучению европейской философии, в том числе и античной. Несмотря на то, что Стоцкель не использует так последовательно, как хотя бы Меланхтон, правила «ad fontes», но «в области приближения ценности античности современному ему читателю» философу полагается в словацких реалиях «неоспоримое место» [Novacká, 1986: 123].

Достойную уважения интеллектуальную эрудицию Стоцкеля после его смерти почтил памятью словацкий гуманист Матей Раковский, написавший в его честь следующий стих:

Он показывал то, что стоит в делах мудрецов старинных,

о чём Отцы Церкви в давние времена писали,

чему нас этика и физика обучают, что планеты значат,

какое влияние на Земле имеет наклон оси неба. [Rakovský, 1974:

225]

Это доказательство того, что благодаря Стоцкелю философская и теологическая мысль Ф. Меланхтона отчётливо звучала в Словакии уже в первой половине XVI века (подробнее на эту тему смотри

[Kónya, 1997: 64-71]. Восприятие Стоцкелем аристотелизма в трактовке Меланхтона привело к обогащению круга философских тем и концепций, развиваемых в те времена в Словакии. Творчество Л. Стоцкеля вдохновляло прежде всего тех ориентированных на философию авторов, которые работали в отдельных евангелистских городских школах на территории тогдашней Верхней Венгрии. Исключительно большое влияние оно оказало на так называемую прешовскую школу, то есть на евангелистский коллегиум в Прешове, где развитием реформаторской философской и теологической мысли занимались уже в первой половине XVII века Я. Якобеус, Я. Байер, И. Цабан и Э. Ладивер. С этой точки зрения творчество Л. Стоцкеля также можно охарактеризовать как значительную для своего времени составляющую философской мысли в Словакии. Ведь не случайно, что именно в период творчества Стоцкеля в Бардеёве, его родной город получил почётное определение «венгерский Виттенберг».

- [1] Desiderius, E. 1966. *Chvála pochabosti. Antológia z diel filozofov. Humanizmus a renesancia*, Bratislava.
- [2] Hajduk, A. 1999. *Leonard Stöckel. Život a dielo*, Bratislava.
- [3] Kádner, O. 1923. *Dějiny pedagogiky. Cz. 2, t. 2*, Praha.
- [4] Kónya, P. 1997. *Melanchthon und die Slovaei*. W: Philipp Melanchthon. Briefe für Europa. Ed.: Melanchthonhaus Bretten
- [5] Novach, M. (red.). 1986. *Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka*, Bratislava.
- [6] Melanchton, Ph. 1565. *Corpus Doctrinae Christianae*, Lipsiae.
- [7] Melanchton, Ph. 1565. *Ethicae doctrinae elementa*. Wittenbergae.
- [8] Melanchton, Ph. 1562. *Liber de anima*, Wittenbergae.
- [9] Melanchton, Ph. 1828. *Loci Communes Theologici*, Ed.: J. A. Detzer. Erlangae, Carolus Heyderus.
- [10] Mészáros, O. 1997. *Hlavné smery maďarskej filozofie v 19 storočí*, Filozofia 52, nr 1.
- [11] Osuský, S. Š. 1939. *Prvé slovenské dejiny filozofie*. Tranoscusius, Lip-tovský svätý Mikuláš.
- [12] Rakovský, M. 1974. *Zobrané diela*, Bratislava 1974.

- [13] Stern, L. 1963. *Ph. Melanchthon, Humanist, Reformer, Preceptor Germaniae*, Halle.
- [14] Stöckel, L. 1999. *O vzyvaní Boha. Výber z diela L. Stöckela*. W: A. Hajduk: Leonard Stöckel. Život a dielo, Bratislava.

František Mihina

Człowiek a modele racjonalności

Historia ludzka nie jest procesem ciągłym. Mają swoje amplitudy i zagęszczenia, okresy nasycone przełomowymi wydarzeniami. Czas historyczny nie płynie równomiernie. Przyśpieszenie nie jest jedynie możliwym opisem czasu fizycznego – dotyczy również czasu dziejowego i czasu życia ludzkiego. Jest znaczącą cechą również dla rozwoju duchowego i intelektualnego. Nieciągłość procesu historycznego należy do jego cech atrybutywnych.

Również dzieje ludzkości można definiować paradygmatycznie. Poszczególne odcinki czasowe odmienne pod względem charakteru, treści, ducha czy długości trwania następują w myśl dotychczas nie w pełni znanych nam praw. Wewnętrznywilizacyjna nieciągłość czasowa procesów dziejowych czy też, w myśl niniejszej interpretacji, nieciągłość paradygmatyczna nie wyklucza jednak ich całościowej jedności. Wyczuwanie powiązań nie jest iluzją, synteza dziejowa łączy wielkim łukiem współczesność nie tylko z bliższą, lecz i z dalszą, a zwłaszcza z rzeczywiście odległą przeszłością. I tak oto dzisiaj, w czasie wczoraj jeszcze z wielkim trudem wyobrażalnych wytworów działalności ludzkiej czujemy, że odmienność nie jest tym najważniejszym, co łączy nas z przeszłością. Czujemy, że minione pokolenia różniły się od nas w takim stopniu, jak jeszcze niedawno – oczarowani i zaślepieni na przykład postępowaniem technicznym i technologicznym – to sobie wyobrażaliśmy. Raczej przeciwnie: gdy idzie o nasze troski i

obawy, ale także o wyobrażenia, radości i oczekiwania, niezbyt się tylko oddaliliśmy od naszych zapomnianych przodków. I wyczuwamy także to, że dzieje świata, dzieje tego, czego ludzkość dokonała, nie są, jak domniemywał T. Carlyle, dziejami wybitnych mężów – ci są jedynie ich narzędziem, ale raczej dziejami idei, które ich prowadziły, sposobu widzenia świata ludzkiego oraz wartości, które były w dziejach realizowane. Mówiąc jeszcze inaczej, drogowskazem procesu dziejowego jest rozwój typów, modeli, form stosowanej racjonalności, która kieruje naszymi czynami. Przychyłność dla rozumu lub niechęć względem niego ma swą bogatą historię, którą wypełniają losy racjonalizmu i konstytuują różne historyczne typy racjonalności. „Historia poznała kilka wyraźnie sformułowanych (i w poszczególnych epokach dominujących w objaśnianiu świata) historycznych typów racjonalności: typ taki wytworzył arystotelesowski sposób objaśniania świata, całkowicie odmienny był typ scholastyczny (oparty na irracjonalności wiary). Kartezjańsko-newtonowski, heglowski, marksistowski i inne. Typ racjonalności nie jest jedynie wytworem określonego myśliciela, gdy szukamy głębszych przyczyn postaci określonego typu myślenia, należy widzieć, że ten czy inny typ racjonalności nie jest jedynie dziełem Arystotelesa, czołowego przedstawiciela filozofii starożytnej czy św. Tomasza z Akwinu, głównego przedstawiciela scholastyki lub Kartezjusza, jednego z twórców filozofii nowożytnej” [Steindl, 1985: 7]. Wymienieni przedstawiciele różnych epok wyrazili to, co w ich czasach płonęło, co pomagało rozwiązać lub szkicowało rozwiązania problemów, które rozpoznali jako im współczesne.

Dzieje świata mają swe niezmienniki – to właśnie one łączą nas z przeszłością, one trzymają razem ścierające się paradygmaty, one są spoiwem modelu cywilizacyjno-kulturowego, w którym żyjemy. Faust Goethego chciał się dowiedzieć wielu rzeczy, przede wszystkim jednak chciał wiedzieć, co trzyma świat w kupie. Czy spoiwem świata jest rozum, logos pojmowany jako zasada świata – świata ludzi i rzeczy? Wprawdzie Goethego problem ten dręczył, lecz rozwiązać go nie mógł. Dokładnie tak jak my dzisiaj.

Tylko dzięki historii możemy zrozumieć to, co się działo i wydarzyło w świecie starożytnym, tylko ona ma zasługę w tym, że mądrość dawnych czasów jest dla nas przesłaniem, które mówi do nas żywym językiem, a więc stanowi lustro, w którym, jeśli się już na to zdecydujemy, możemy ujrzeć siebie samych i swoje czyny w świetle dawnych wartości. W tym sensie nie jest prawdą, że historia nauki rości sobie prawa, jakie ludzie przypisują bogom, prawo do zmieniania przeszłości. Przeszłości nie można zmienić, zmienić można tylko nasze pojmowanie historii, wydarzeń dziejowych. Umożliwia nam to przesunięcie interpretacyjne wywołane przez dystans czasowy i nowe doświadczenia.

Nasze spojrzenie na przeszłość jest między innymi również poszukiwaniem tego przysłowiowego kleju, który ją spaja. W pewnej chyba dopuszczalnej abstrakcji oraz w rozpatrywanych tu okolicznościach może nim być właśnie ludzka rozumność. Być może nie została nam dana, być może musieliśmy o nią walczyć sami ze sobą. W ocenie Deweya rozumność, tak samo jak i nierozumność zwiększa to, co nieważne i epizodyczne w niedyscyplinowanym ludzkim charakterze, ludźmi rządzi raczej pamięć niż myślenie, a pamięć nie jest wspomnianiem rzeczywistych faktów, jest raczej asocjacją wyobrażeń, napomknieniem i dramatyczną fantazją. Jak by na to nie patrzeć (kto zresztą może o tym arbitralnie decydować?) pomijanie rozumności w analizie naszej cywilizacji jest tożsame z rezygnacją z zamiaru zrozumienia jej.

Rozumność jest fenomenem antropogenetycznym, który ma swą własną historię. Ratio – rozum, rozumność należy do drogowskazów duchowego i intelektualnego rozwoju ludzkości. W postaci metaforycznej miejsce i funkcję rozumu i poznania, wiedzy i wnioskowania w dziejach ludzkości wyraził na przykład E. Fromm: „Dzieje ludzkości zaczęły się od upadku Adama. Pierwotna przedindywidualistyczna harmonia między człowiekiem i przyrodą... została wyparta przez konflikt i walkę. Człowiek cierpi przez tę utratę jedności. Jest osamotniony i odseparowany od pozostałych ludzi, ale i od przyrody. Najbardziej namiętnym jego dążeniem jest powrót do świata jedności, który był jego domem, zanim okazał nieposłuszeństwo.

Jego pragnieniem jest wyrzeczenie się rozumu świadomości własnego ja, wyboru, odpowiedzialności i powrót do łona do matki ziemi, do mroków, gdzie światło sumienia i poznania jeszcze nie świeci. Chce uciec od nowo zdobytej wolności i stracić również samą świadomość tego, dzięki czemu staje się człowiekiem" [Fromm, 1993: 67]. Droga powrotna nie jest jednak możliwa. Proces interioryzacji rozumu, rozumności w dziejach jest nieodwracalny, nie można go cofnąć. „Człowiek jest przyciśnięty przez dychotomię uniwersalną tworzoną przez fakt, że jest w przyrodzie, a równocześnie wykracza poza nią dzięki temu, że posiada świadomość własnego ja i wybór dychotomię tę może rozwiązać tylko tak, że będzie kroczył naprzód... Jest zmuszony odczuwać rozszczepienie między sobą jako podmiotem i światem jako przedmiotem, jako warunkiem przewyciężenia tego właśnie rozszczepienia" [Fromm, 1993: 67].

Wejście rozumu do dziejów ludzkości oznaczało fundamentalny zwrot w ich orientacji. Powrót do przedrozumowego sposobu bycia nie jest już możliwy. Rozumność jest jedną z form życia ludzkiego. Powrót na łono natury dziś jest już tylko romantycznym snem – jego realizacja nie jest możliwa bez tego, że przestaniemy być sobą. Powtarzając za Popperem, skoro tylko zaczynamy odwoływać się do rozumu, skoro tylko usłyszymy wołanie o osobistą odpowiedzialność. Pierwotna jedność człowieka z przyrodą staje się prześnionym snem. W pojęciu dziejów ludzkości nie da się już uciec od rozumu i rozumności, nie da się ich wyrzucić poza nawias. Człowiek został „pozostawiony sam sobie i nikt nie może dla niego zrobić tego, czego nie jest zdolny zrobić dla siebie on sam" [Fromm, 1993: 67].

* * *

Poszukiwanie człowieka przez samego siebie jest od wieków tematem sztuki, religii i filozofii. Człowiek wciąż jeszcze jest istotą przede wszystkim nieznaną. Jesteśmy zmuszeni działać, ale nigdy nie mamy niezbędnej pewności, czy działamy prawidłowo. Podejmujemy niewłaściwe decyzje i musimy znosić ich skutki. Niekiedy od razu, niekiedy po pewnym czasie.

W opinii Kanta człowiek jest istotą, która ma obowiązki. Jak je wypełnić? Czy jesteśmy odpowiednio wyposażeni, abyśmy mogli i umieli je wypeł-

niać? Wydaje nam się, że nasze obowiązki odpowiadają zdolnościom, jakie posiadamy – że rozum, uczucia i wiara nas niezawodnie poprowadzą. Zawód jest aż nazbyt częstym wyróżnikiem tego, co robimy. Czujemy, nawet wtedy, gdy działamy w pojedynkę, że mamy coś, co jest wspólne wszystkim ludziom. Jesteśmy małym wielkim światem – mamy swoją przeszłość, o której pamiętamy poprzez archetypy swoich zachowań i postrzegania, mniej już natomiast zważamy na wydarzenia z dnia wczorajszego jako na źródło pouczeń na dzisiejsze czasy.

Robimy nie tylko to, co musimy, lecz także to, co chcemy. Myślimy, że już coś niecoś o sobie wiemy, wciąż jednak jesteśmy przez siebie samych zaskakiwani. Umiemy wierzyć, marzyć, śnić i mieć nadzieję – umiemy jednak także tworzyć i niszczyć, budować i burzyć siebie i swe otoczenie. Czasami się siebie boimy, ponieważ siebie nie znamy i sami dla siebie jesteśmy największym zaskoczeniem. Odkryć w innych rozumność, wiarę i dobro możemy tylko wtedy, jeśli posiadamy je w sobie. Nie jesteśmy tym, co mamy, lecz tym, do czego dążymy. To, co niewiadome stanowi dla myśli ludzkiej *horror vacui* – próbujemy sobie tę pustkę wypełnić, pozbyć się jej w niekończących się próbach poszukiwania prawdy o rzeczywistości, która się nam poddaje, lecz równocześnie od dawna nam umyka. Nasz symboliczny świat jest wytworem działalności naszej myśli, nie zawsze jednak ma ona dostatecznie mocne oparcie. Uczeni, poeci, metafizycy czy mistycy nie piszą po to, jak by to ujął Brecht, aby nas zaznajomić z nimi samymi, lecz po to. byśmy poznali świat, którego postać odbiła się w ich myśli.

Wierzmy, że porządek świata, w którym żyjemy, jest racjonalny, czyli poznawalny rozumowo, powiada Einstein. Chcemy znaleźć ogólne reguły, które określają wzajemne zależności między przedmiotami i zdarzeniami w czasie i przestrzeni – w tych zewnętrznych i w tych (chyba) bardziej złożonych, wewnętrznych. Nasza próba zjednoczenia wielokształtnego świata na gruncie rozumu jest działaniem antropogenetycznym, należy do atrybutów człowieka. „Dzięki rozumieniu osiągamy długotrwałe wyswobodzenie się z pęt własnych tęsknot i żądz oraz dojrzałość do tego pokornego stanu myśli, kiedy to kłania się ona przed majestatem intelektu wcie-

lonego w byt, intelektu, który w swych najbardziej wewnętrznych głębinach jest człowiekowi niedostępny” – twierdzi znowu Einstein.

Chcemy rozszyfrować świat, pojąć go, zrozumieć, czym jest on sam i co jest poza nim. Pomimo coraz pełniejszego poznania przekraczającego śmiało wszystkie dotychczasowe i również te najdalsze granice stajemy dzisiaj tak samo jak w przeszłości i przed tymi samymi lub podobnymi zagadkami. Świat poza światem ciągle nam ucieka. Mimo wszelkiego poznania nie możemy znaleźć upragnionego spokoju w sercu, chociaż nasza myśl wkracza na coraz to rozleglejsze terytoria rzeczywistości, włączając w to nas samych jako rzeczywistość najbardziej tajemniczą. Wszystkie starodawne misteria trwają nadal.

To nieprawda, że w bezkresnym i w pewnym sensie doskonałym systemie wszechświata jesteśmy niczym. Swoje miejsce w nim potrafimy jedynie ledwie przeczuwać – pewności co do niego nie mamy. A. Camus jako motto do swych uwag autobiograficznych wybrał sentencję Claudela: „Nic nie dorówna pokornemu, wytrwałemu życiu w nieświadomości”. Nostalgia za nieświadomością nie musi być formą rezygnacji, może być też uczuciem, które w nas ogłasza zmianę optyki spojrzenia na siebie samych. Spróbowa-
liśmy owocu z drzewa poznania i przepaści, jaka się przed nami otworzyła, nie tylko nie będziemy mogli przejść, to jeszcze jej szerokość i bezdeń fascynują nas jak misterium, do którego weszliśmy, lecz nie potrafimy dostatecznie swobodnie się w nim poruszać. Nasza rozumność doprowadziła nas do stanu, z którego nie ma powrotu; droga jest jednokierunkowa i prowadzi nas w sfery, których postać przeczuwamy, lecz ich nie znamy. Doprowadziła nas, po wielkim nowożytnym zakręcie w alienację, do siebie samych. To jest możliwe!

* * *

Racjonalność, przynajmniej na obszarze naszego modelu cywilizacyjno-kulturowego jest jedną z cech opisujących człowieka, jego sposób bytowania w świecie, charakter jego przemyśleń o sobie, o rzeczach oraz o zdaniach ze świata zewnętrznego. Nie wystarczy nam widzenie cząstkowe, jedynie szczegółowe, pragniemy widzieć całościowo, holistycznie; pra-

gniemy ogarnąć wszystko intelektem i zrozumieć porządek, którego istnienie przeczuwamy w tle złożonego całokształtu tego, co mamy przed sobą. Przyczynowość jest wprawdzie ważną cechą rzeczywistości, lecz ciągle niepoddającą się naszej wiedzy. Nie przynależy do mozaiki naszych wyobrażeń o tym kształcie rzeczywistości, jaki chcemy pojąć, zrozumieć, abyśmy w niej mogli żyć jak najbardziej bezproblemowo, o możliwości czego jesteśmy przeświadczeni. I nie pomaga nam w tym, a przynajmniej nie czyni tego w dostatecznym stopniu, przewidywanie przyszłości, w ogóle nie jesteśmy pewni, co w niej ujrzymy.

Antyczna myśl filozoficzna stanowi zwycięstwo racjonalności nad mitem. Jej cechą atrybutywną jest krytycyzm jako przejaw uświadomienia sobie potrzeby określonego uzasadnienia wypowiedzi i wysunięcie się logiczności na czoło jako imperatyw jak najprostszej jednoznaczności wypowiedzi. Właśnie tu zaczynają się kształtować podstawy odmienności racjonalności europejskiej od tzw. racjonalności wschodniej. Geometrii indyjskiej w ocenie M. Webera brakowało racjonalnego dowodzenia, astronomii babilońskiej – podstaw matematycznych, zaś naukom przyrodniczym Orientu – racjonalnego eksperymentu oraz laboratorium, gdzie można by go przeprowadzić. Racjonalność zachodnia jest właśnie na tym wszystkim oparta.

Wydaje się, że od tamtego czasu uniwersalnym wyróżnikiem rozwoju cywilizacyjnego stała się właśnie racjonalność. Ona sama nie jest jednak niezmienna. Przeciwnie, dzieje rozwoju duchowego i intelektualnego są również dziejami wdrażania racjonalności, której modele – a jest ich nieprzeliczone mnóstwo – stanowią charakterystykę paradygmatyczną różnych okresów historycznych. Istnieje jednak także coś, co moglibyśmy określić jako racjonalizm specyficzny (nie tylko współczesny) dla kultury europejskiej. Racjonalność nie jest bowiem tylko ani nawet przede wszystkim sposobem funkcjonowania myśli, intelektu, rozumu; jest zwłaszcza formą przejawiania się, sposobem zachowania się, modelem ludzkiego działania. W tym sensie jest ona intencjonalna – wychodzi poza siebie, jej domeną jest ludzki uczynek. Nie istnieje wszakże poza różnorodną działal-

nością człowieka, chociaż rzeczywiście oddzielamy ją od rozumności kosmicznej będącej tajemnicą metafizyczną, która jako taka należy do tajemniczego świata poza światami.

Wyjątkowym dziełem francuskiego ducha oświeceniowego była „Encyklopedia” (1751-1760). Na jej stronie tytułowej widoczny jest obraz „Apo-teoza rozumu”, którego reprodukcje powinny się znajdować we wszystkich szkołach albo wszędzie tam, gdzie chodzi o kształcenie ducha, intelektu, rozumności. Ukoronowany Rozum zrywa zasłonę z Prawdy, nie jest wszakże zdolny zrobić więcej poza jej odsłonięciem. Swoje miejsce ma tu teologia i filozofia, historia i geometria, fizyka i astrologia, sztuki piękne i umiejętności praktyczne człowieka. Namiętna pochwała rozumu była zasadnie realizowana przez całą nowożytność. Dzisiaj wszakże tę swą namiętność tłumimy – nie dlatego, że kwestionujemy rozum, lecz dlatego, aby sobie uświadomić, że również on może być dobrym sługą, ale złym panem.

Okazuje się, że racjonalność jest wprawdzie przede wszystkim, ale nie wyłącznie epistemiczną kategorią. Szczególnie w ostatnich czasach wiele prac z noetyki mierzyło się z tym problemem. Dotyczy to zwłaszcza sposobu i form naszego poznawania, chociaż samo poznawanie zawsze wiąże się ze sferą ludzkiego działania i zachowań. Tak na przykład każdy kryzys metodologii w zasadniczy sposób dotyczy też wdrażania racjonalności.

Sama rozumność staje się przedmiotem wielu sporów i dyskusji. Pojęcie racjonalności pojawia się coraz częściej nie tylko w dyskusjach filozofów i epistemologów czy metodologów nauk, ale także w socjologii, kulturologii, ekonomii, ekozofii, cybernetyce, teorii informacji, historiografii i in. Coraz częstsze są również porównawcze badania typów racjonalności pochodzenia zachodniego i orientalnego; badanie narodów i kultur „mitologicznych”, czyli prymitywnych, oraz wykorzystywanych przez nie typów racjonalności ma już swoją własną historię. Truizmem współczesnej antropologii filozoficznej jest definiowanie racjonalności jako fundamentalnego fenomenu antropogenetycznego. W związku z tym spotykamy się nie tylko z ogólnym pojęciem racjonalności, lecz zwłaszcza z jego specyficznym określeniem, na przykład w postaci racjonalności aksjologicznej, celowej,

antycypującej czy etycznej, racjonalności zachowań politycznych, ekonomicznych, czy społecznych, organizacji pracy, biurokracji itp. Badanie racjonalności, jej charakteru, form i funkcji jest częścią nauki o rzeczywistości ludzkiej.

Sam problem modelowania racjonalności staje się we współczesnej filozofii, antropologii, socjologii czy psychologii jednym z dominujących. Świat rozumności jest światem bez granic, jego niezliczone postacie są przedmiotem naszego, jak się zdaje, na długo się zapowiadającego zainteresowania. Pięknym, zdaniem Kanta, powinno być nazywane tylko to, co się podoba bez jakiegokolwiek konkretnego interesu, co wywołuje nasz zachwyty samym swoim istnieniem – piękno wiąże się z bezinteresownym zachwytem. Wydaje się, że w odniesieniu do racjonalności nie będziemy się mogli obejść bez jej konkretyzacji, modelowania i typologizacji.

Oświecenie i w ogóle nowożytność adaptowały ideę racjonalności w postaci wizji ustanowienia wieku rozumu. Okazało się, że rozum jako taki jest abstrakcją, która jest reliktem ontologii substancjalnej lub terminem oznaczającym niedefiniowalne bliżej wyobrażenie o zrozumiałości bytu. Współczesne dociekania filozoficzne, w szczególności w dziedzinie filozofii kognitywnej i filozofii myśli nie dążą do substancjalnego pojmowania rozumności. Zmierzają raczej do zaakceptowania cząstkowego i instrumentalnego pojmowania racjonalności. Taka jest współczesność, do której musieliśmy się przekopać przez stulecia formułowania poglądów czy też prób podejmowanych przez cały klub gwiazdorów filozofii. Jednym z wyników tego wszystkiego jest również fakt, że uzupełnieniem racjonalności musi być moralność, że racjonalność, w jaki sposób by modelowana nie była, jest tylko częścią zaprzęgu stanowiącego siłę napędową ludzkiej historii.

Abyśmy mogli istnieć, musimy złożyć z siebie dobrowolną ofiarę – musimy pojąć to, czego próbował R. Musil – poszukiwać zbawienia duchowego w świecie współczesnym, który wprawdzie jest produktem rozumności, nie jest jednak rozumny w sposób, jaki zawsze odpowiadałby naszym wyobrażeniom i oczekiwaniom. Możliwe, że potrzebujemy jeszcze czegoś lub

kogoś, kto pokazałby nam drogę – wydaje się, że będzie nią znowu ta sama rozumność, która dojrzała na doświadczeniu, jakie sama zebrała. Granice rozumności muszą być zawarte w niej samej, w uświadomieniu sobie skutków, jakie można rzeczywiście lub potencjalnie z nią łączyć. A. Camus był przekonany, że „nie można żyć z prawdą, jeśli człowiek ją zna, oddziela się od pozostałych ludzi, nie może się już z nimi dzielić ich złudzeniami, robi się z niego potwór” [Camus, 1995: 192]. Dojrzała rozumność lub rozumność która dojrzała może nas tych złudzeń pozbawić, przynajmniej gdy idzie o jej własne granice. Częściowo jesteśmy odpowiedzialni również za swoją nierozumność, przynajmniej wtedy, gdy o niej już wiemy. Również ona jest jednym z modeli racjonalności.

- [1] Camus, A. 1995. *Prvý človek*, Slovenský spisovateľ, Bratislava.
- [2] Fromm, E. 1993. *Budete jako bohové*, NLN, Praha.
- [3] Steindl, R. 1985. *Rozum a hodnoty*, Academia, Praha.

Remigiusz Rzyński

Barthes, ostatni wykład

Kurs Barthesa pt.: *Przygotowanie powieści* odbywał się w latach 1978–1979 i 1979–1980, skończył się w lutym 1980 roku. W publikacji SEUIL / IMEC dodano fragmenty kursu, który dotyczył Prousta i fotografii (rodzinnej i osób/pierwowzorów z *Poszukiwania*) i który był w tym czasie przez Barthes'a przygotowywany. Wykład ten, traktowany w wydawnictwie jako dodatek, jeszcze bardziej podkreśla ostateczność i silną melancholijność późnych przemyśleń autora.

Préparation du roman to tytuł, który nie pozostawia wątpliwości co do tematu i zadania, jakie Barthes wyznacza kursantom i przede wszystkim sobie. „Przygotowanie do powieści” jest oczywiście przygotowaniem do jej *napisania*. Być może powodowała Barthesem nadzieja, że skoro uda mu się zebrać w jednym dziele wszystkie zasady dzieła doskonałego, to w końcu uda mu się także to dzieło napisać. Nie można mieć wątpliwości, co do tego, że Barthes rzeczywiście chciał napisać powieść. Nie mogąc jednak wyjść z dyskursu teoretycznego, decyduje się wykorzystać go i – jak ma nadzieję – w końcu porzucić.

Tak więc „wkraczamy tu w ostatni krąg poszukiwania” [Barthes, 2003: 15], brzmi pierwsze zdanie wstępu do seminarium autorstwa Nathalie Léger. Nie ma wątpliwości, że tak jest tu rzeczywiście. Francuskiemu *recherche* odpowiada w kontekście wykładu słowo „badanie”, ale będąc w

tak silnym związku z Proustem Barthes, można przypuszczać, przygotowując wykłady ma na myśli właśnie raczej „poszukiwanie”, które nie tylko nawiązuje do dzieła Prousta, ale też sugeruje pewien buddyjski sposób postępowania, jakąś peregrynację nie koniecznie zwieńczoną osiągnięciem celu. „Ostatni krąg” jeszcze bardziej podkreśla zbieżność z plotyńską ideą ruchów koncentrycznych wokół istoty Jedni (*Jedynego?*). Przy założeniu, że Barthes jest w stanie depresji, zdaje sobie sprawę z oczywistej konsekwencji bezdzietności i poddaje w wątpliwość sens dyskursu teoretycznego przy akcencie kładzionym na wyjątkową wartość dzieła literackiego, ową barthesowską istotą, centrum kręgu poszukiwań, powinno być właśnie dzieło literackie; dzieło literackie rozumiane, jako przetworzenie zdarzeń rzeczywistych przy jednoczesnym zdystansowaniu się do nich, przy silnie obecnej, buddyjskiej i wyrażonej we *Fragmentach dyskursu miłosnego* woli „nieposiadania” tych zdarzeń, a więc obiektów z przestrzeni imaginacyjnej, na własność, dla siebie.

Barthesowi towarzyszy w tym czasie ciągła i silna żałoba po śmierci matki. To żałoba wyzwala – zgodnie z tym, co twierdził na ten temat Freud, a co akcentuje w *Czarnym stońcu* Kristeva – strumień melancholijnej twórczości. Barthes, co nieustannie podkreśla, znajduje się w okresie „połowy życia”, a więc w okresie przewartościowań i decydujących zwrotów. Posiłkując się Dantem (*Vita Nova*), Barthes zaznacza od razu na wstępie, że jako badacz o wiele odeń starszy (ma w tym czasie 63 lata, Dante pisząc swoje dzieło miał 35), ma silną tendencję, by – co nie może dziwić – nie tyle porównywać się z wielkim pisarzem, ale raczej z nim *identyfikować*. Tak więc jasne jest, że Barthes nie chce być nowym Dantem czy Proustem, nie chce być *jak* oni, ale chce być nimi. Dlatego właśnie, dystansując się od różnicy matematycznej, może również powiedzieć, że jak i oni, wkroczył w okres „połowy życia”, który to okres ma być nie tyle podsumowaniem, co nowym początkiem. Środek życia cechuje się następującymi właściwościami:

– świadomością tego, że jest się „śmiertelnym”, że „dni są policzone”, co powoduje albo reakcje kokieteryjne („Ależ nie!”), albo obsesyjne. Barthes,

cytując znów Prousta, chce trzymać się biblijnej idei: „Pracujcie dopóki macie światło” [Jn, 12, 35].

– świadomością tego, że wszystko, co do tej pory napisaliśmy, jest skazany na pewną repetycję, na konieczność – „wyrok” – pisania ciągle tego samego, w taki sam sposób. W Barthesie wywołuje to żywy sprzeciw: „Nie, Syzyf nie jest szczęśliwy: jest obłąkany, nie tyle przez *próżność* swojej roboty, ale przez jej *powtarzalność*”.

– świadomość takiego zdarzenia, „pochodzącego od Przeznaczenia”, którego pojawianie się – „bolesne i dramatyczne” – aby zmienić to, co wydaje się konieczne i niezmiennie. I Barthes m.in. podaje tu przykład śmierci matki Prousta, która to śmierć *wyzwoliła* go do pisania.

Barthes podsumowuje akapit:

(...) żałoba będzie środkiem mojego życia, tym, co dzieli je definitywnie na dwie części: *przed / po*. Ponieważ środek mojego życia, będąc niekiedy przypadkiem, to nic innego, jak ów moment, w którym odkrywamy śmierć jako rzeczywistość (*la mort comme réel*) [Barthes, 2003: 28].

Konkluzja jest jasna: z jednej strony, pisze Barthes, mam tylko jedno życie, to, które mi zostało, ostatnie życie przede mną – życie nowe, Vita Nova (Dante), Vita Nouva (Michelet). Z drugiej czuję konieczność pozbycia się żałoby, wyjścia z ciemności, do której doprowadziła mnie śmierć i powtarzalność, jakaś zgubna konieczność tego, co robię. Barthes dodaje: jest takie średniowieczne słowo, które oddaje ów stan, stan w którym jak można przypuszczać, sam się znajduje, to *accedia*, niemożność kochania („kogoś, czegoś, świata”) – pełnia nieszczęścia wyrażona przez niemożność dawania innym. „Dawanie innym” to inne sformułowanie na NVS, na sprzeciw wobec konieczności zatrzymywania dla siebie, nakazu posiadania, którego przeciwieństwem jest brak chęci tego typu, oddanie innemu, za nic i po nic.

Decyzja o „życiu nowym” wiąże się według Barthes’a niezmiennie, w przypadku kogoś, kto chce pisać, ze zmianą sposobu pisania. Ten, kto pisze, kto wybiera pisanie, to ktoś, kto „doświadcza / doznaje rozkoszy, szczęścia pisania (niemalże jak *pierwszej przyjemności*)”, kto nie może rozpocząć

niczego nowego bez „odkrycia nowego sposobu pisania”. I nie chodzi tu o banalną zmianę idei, czy filozofii w pisaniu, ale o totalne przeobrażenie, przeistoczenie podmiotowe. Pisanie musi całkowicie zerwać ze znanymi i zużytymi formami wynikającymi z inteligencji, z wiedzy, musi zdystansować się od pisania minionego, zużytego, musi prowadzić – pomimo sprzeciwu czy niechęci innych – do uzdrowienia samego podmiotu pisania, do decyzji przerwania zastanego, męczącego, niechcianego i niewystarczającego „pomrukiwania” pisma.

Podmiot, który nie będzie w stanie zmienić swojego pisania, naraża się, zdaniem Barthes’a albo na ciszę pisma, albo na walkę przeciwko niemu. Dlatego Barthes postanawia zmienić sposób pisania, w zgodzie z decyzją, o której mówi już w szkicu *Vita Nova*, z 15 kwietnia 1978 roku, decyzją podjętą w Casablance, w czasie jego drugiego pobytu w Maroku. Decyzję tę opisuje w taki sposób:

Ciężkie popołudnie. Niebo pokryte chmurami, lekki chłód. Jedziemy całą grupą, w dwóch autach, do Cascady (śliczna dolina na drodze do Rabatu). Smutek, rodzaj znudzenia, *stały, nieprzerwalny* (od czasu niedawnej żałoby - Matka Barthes’a umiera 25 października 1977 roku), taki, myślę, który odznacza się na wszystkim, co robię (brak woli zmiany). Powrót, puste mieszkanie; ów trudny moment: popołudnie (będę o tym jeszcze mówił). Sam, smutny – Kiszzenie (Chodzi o taki moment, który Barthes omawia w związku z Fleubertem, w tekście pt.: *Fleubert et la phrase*, kiedy człowiek leży na sofie, nic nie robi, na nic nie ma sił i tak się „kisi”); intensywnie rozmyślam. Pojawia się pomysł: coś na kształt „literackiej” rozmowy – to te bardzo stare słowa pojawiają się w mojej głowie – wkroczyć w literaturę, w pisanie; *pisać*, tak, jakbym nigdy tego nie robił: nie robić nic więcej, tylko to. – Najpierw, nagła idea, by porzucić College, po to, by zjednoczyć się w życiu pisania (ponieważ zajęcia wchodzą często w konflikt z pisaniem). Następnie, pomysł, by wprowadzić Kurs i Pracę w to samo przedsięwzięcie (literackie), aby przerwać podział podmiotu, na korzyść jednego Projektu, Wielkiego Projektu: obraz radości, gdybym przytknął sobie jedną łatkę, taką, która nie pozbawia mnie już tchu po pracy, którą muszę wykonać

(kursy, prośby, zlecenia, konieczności), ale która przez całe życie byłaby od tej chwili pracą nad Wielkim Projektem – 15 kwietnia: w sumie wyjście z *Satori*, olśnienie, analogicznie (i mało ważne, czy analogia ta jest naiwna) do objawienia, którego doświadcza Narrator proustowski pod koniec „Czasu Odnalezionego” (choć jego książka jest już *napisana!*) [Barthes, 2003: 32].

Tak rodzi się Barthes-pisarz. Taką w każdym razie ma nadzieję, tym postanawia się kierować: pragnienie pisania ma wyzwolić go z żałoby i przywrócić się do życia. Jest to niestety, pragnienie niemożliwe; kolejne i ostatnie pragnienie Barthes’a, by stać się pisarzem.

Pragnienie to nazywa Barthes Chęcią-Pisania, *Vouloire-Ecrire*. VE to takie pragnienie, sposób bycia, namiętność, która – stwierdza Barthes na wzór tezy *Fragmentów* – jest niedostatecznie opracowane, niedostatecznie zdefiniowane, takie, które w łacinie można określić mianem *scripturire* (Koncept zaczerpnięty od S. Apollineiare’a (431–490), autora 24 poematów i 146 listów. *Scripturare* pojawia się w liście VII, pisany do Konstantinusa i oznacza takie pragnienie, które od czasu, gdy się w nim pojawiło, nie pozwala mu przerwać pisania.). Następnie powtarza wyrażoną w wykładzie inauguracyjnym do Collège de France ideę o języku „faszystowskim”, który nie tyle zabrania, co właśnie *zmusza* do powiedzenia. VE jest wyłącznie cechą tego, kto zdołał napisać i nie może przynależeć dyskursowi naukowemu, który stoi w opozycji do pisania. „Nie można wypowiedzieć VE poza językiem Pisma” [Barthes, 2003: 33]. VE czy *scripturire* należy tylko do Poety (jak powiedziałyby Heidegger), do tego, kto ma siłę dokonać *gestu* pisma (jak, powiada Barthes, Rilke czy Proust).

Nie zapominajmy: *dowód* tego, że *W poszukiwaniu straconego czasu* jest opowieścią [porządku] Vouloire-Ecrire mieści się w paradoksie: że książka zamierzona na końcu to książka, która jest już napisana – wyraźna demonstracja *autonimi*, która definiuje Vouloire-Ecrire i Pisanie. Możemy posunąć się dalej: każdy rodzaj opowieści mitycznej *opowiada* (umieszcza na poziomie opowieści), że śmierć czemuś służy. Dla Prousta: pisanie służy do tego, by ocalić, pokonać Śmierć: nie jego własną, ale śmierć tych, których

kochamy, w dowód pamięci o nich, w ich uwiecznieniu, w przeniesieniu ich poza nie-Pamięć. To z tego powodu w *Poszukiwaniu straconego czasu* jest tak wiele postaci (porządek Opowiadania), ale jest tylko jedna Figura, (która nie jest postacią): Matka Babka, ta, która uzasadnia pisanie, ponieważ to pisanie uzasadnia ją.

Seminarium Barthes'a trwa. Ma on poczucie tego, że seminarium to jest bardzo osobiste i wynika z własnych doświadczeń, z czego tłumaczy się słuchaczom, ale co zamierza kontynuować. Podobnie jak we *Fragmentach* oraz w *Świetle obrazu*, Barthes wyraźnie zmienia oblicze teoretyka na analityka własnego doświadczenia. Teoria pozwala mu jedynie wysławić to, co w innym przypadku nazwane zostało by spowiedzią.

Vouloir-Ecrire łączy się niewątpliwie z Obiektem, bo też VE jest pragnieniem, które ma swój pozostawiony zawsze w perspektywie Cel. VE, podobnie jak VS, związane z obiektem, to dwa oblicza fantazmatu o podstawie seksualnej.

Fantazmat seksualny = scenariusz z podmiotem (ja) i typowym obiektem (jakaś część ciała, jakaś działalność, jakaś sytuacja), połączenie, którego skutkiem jest przyjemność.

I tak:

Fantazmat pisania = ja stwarzający „obiekt literacki”; to znaczy je piszący (w tym przypadku fantazmat wymazuje, jak zwykle, komplikacje, porażki) lub raczej w momencie jego zakończenia [Barthes, 2003: 36].

Fantazmat ten, to obok Decyzji, Wielkiego Planu, początek pisania. Celem ma być powieść. Ale jaka to powieść? Przede wszystkim, na początku, jest to po prostu obiekt pragnienia, który nie może zostać przejęty przez metajęzyk, to znaczy język naukowy, historyczny czy socjologiczny, nie może więc stać przedmiotem wiedzy, ale powinien pozostać po stronie praktyki. Dlatego też Barthes nie zamierza w czasie swojego seminarium rozważać żadnej z dróg dyskursu metajęzykowego dotyczącego powieści. Barthes nie chce też zastanawiać się, czy historycznie i literacko możliwe jest „dziś” powstanie powieści.

Powieść ta – jako remedium na niemożliwe pragnienie (miłości) – powinna być wyobrażona właśnie jako „akt miłości”. Nie chodzi o miłość Erosa, ale o Agape, to jest taki rodzaj miłości, który nie mówi o sobie, ale o innych. Barthes nadal wierzy, że takie rozwiązanie jest możliwe; jak się niedługo okaże, na próżno.

Powieść ma być wielką afirmacją mowy. Mowa natomiast, której utrata, jak to widzieliśmy, wiąże się z obiektem pragnienia, ma zostać odnaleziona – przy ostatecznej akceptacji w NVS braku obiektu – za sprawą powieści właśnie. Barthes swoim sposobem przytacza buddyjską anegdotę, w której mistrz zen Chou-chan, wymachując przed grupą uczniów swoją laską, mówił:

Nie nazywajcie tego *tchoupi*, ponieważ w ten sposób afirmujecie; nie zaprzeczajcie, że to jest *tchoupi*, bo w ten sposób negujecie. Poza afirmacją i negacją, mówcie, mówcie! [Barthes, 2003: 41].

I tak istnieją cztery rodzaje wypowiedzi, Barthes cytuje Alkidamesa (z Sofisty): 1. afirmacja (*phrasis*); 2. negacja (*apophasis*); 3. pytanie (*erotesis*); 4. deklaracja (*prosaforeusis*). Powieść pozostaje poza tymi porządkami, ponieważ jest wypowiedzią, która – będąc wolną od arogancji i zawstyżenia – coś mówi, mówi do kogoś i czegoś żąda, nie wywołując presji, jest więc – konkluduje Barthes – pisaniem z porządku Neutrum.

Podstawą powieści Barthes'a jest Pragnienie (niemożliwe). Ponad to jednak nieustępliwa Pamięć. Pamięć jest tym materiałem, z którego powieść ma brać swoje korzenie, ale jedyna pamięć jaką dysponuje Barthes to pamięć o tym, co minęło, a co zostało już opracowane w języku dyskursu naukowego – dzieciństwo, miłość, mity, matka... Poza tym, Pamięć w przypadku Barthes'a jest na tyle wybiórcza, że nazywa ją Zamgloną. Powieść, inaczej niż u Prousta, nie ma być więc powieścią anamnezyjną; nie może opierać się na tym, co minione, na przeszłości, której nic już nie przywróci, nie odkupi, powieść nie może być związana z przeszłością, która „rozrywa”.

Moim problemem jest to, że nie mam, jak sądzę, dostępu do mojego minionego życia; znajduje się ono za *mgłą*, to znaczy w osłabieniu intensywności.

ności (bez której nie ma pisania). To, co jest intensywne, to życie terażniejszej, pomieszczone strukturalnie (*tu* właśnie są moje dane) z pragnieniem pisania. „Przygotowanie” Powieści odnosi się więc do uchwycenia owego paralelnego tekstu, tekstu życia „współczesnego”, współistniejącego [Barthes, 2003: 45].

Ostatecznie więc powieść ma być zapisywaniem terażniejszości, rodzajem pamiętnika. Pojawiają się jednak różnorakie problemy, na przykład związane z formą wypowiedzi, z tym, czy powieść dotyczyć ma tego, co rzeczywiste, czy tego, co wyobrażone, czy ma koncentrować się na poziomie doświadczenia, czy mowy, jaką formę ma przybrać: fragmentaryczną czy spójną, itp. Barthes decyduje się przyjrzeć uważniej dwóm możliwościom jego zdaniem związanym z pisaniem powieści w sposób najistotniejszy: formie wiersza haiku i Proustowi (właśnie Proustowi, a nie *Poszukiwaniu*). Celem ma być przejście od fragmentu, czy też *notatki* sporządzonej na podstawie aktualnego doświadczenia z życia do formy długiej, złożonej formy proustowskiej.

Haiku, o którym Barthes rozmyślał już wcześniej, jest według niego najkrótszą i najbardziej celną Notatką z Terażniejszości. Notatka taka odsyła nie do dyskursu czy wyjaśnienia / interpretacji Terażniejszości, ale związana jest z Odgłosem Terażniejszości, którego formą przeszłą byłoby Echo Przeszłości, tak często w literaturze opisywane.

Tym, co oddaje najlepiej, bo w sposób niezmieniony, terażniejszość jest fotografia. Barthes w tym czasie nie napisał jeszcze książki o fotografii, ale jego myśli wyraźnie zmierzają w stronę jej teorii wyrażonej w *Świetle obrazu*. Noematem fotografii jest „to, co było” (*ça a été*). Niewątpliwie noemat ten związany jest na poziomie pisma z haiku. Obie te formy – haiku i fotografia – dają bowiem *wrażenie* (nie: pewność), że to, co przedstawiają, rzeczywiście „takie było”, rzeczywiście „miało miejsce”. Jediną różnicą między fotografią i wierszem haiku, jaką zauważa Barthes, jest to, że fotografia jest zmuszona powiedzieć wszystko od razu, a wiersz podaje sens abstrakcyjny tego, co *mu* się przedstawia.

Fotografia i haiku opierają się na braku możliwości interpretacji. Jedyne, co można powiedzieć to, zdaniem Barthes'a, „*C'est ça!*”. Interpretacja jest za każdym razem zbyt duża, bo obraz przedstawiany przez fotografię i haiku odmawia innej reakcji, jak właśnie „*C'est ça!*”. Użycie innych słów na opisanie tego, co już raz przedstawione zupełnie niczego nie poszerza, nie posuwa naprzód, nie wzbogaca. Interpretacja jest tylko zabawą w nadmiar. Barthes podaje przykłady, z których najbardziej wyrazisty jest taki:

To, To,

To wszystko, co mogę powiedzieć

Na widok kwiatów z góry Yoshino

(Teishitsu, Coyaud) [[Barthes, 2003: 125].

I Barthes tłumaczy to w taki sposób:

Powiedzieć, że nie można powiedzieć: każde haiku zmierza do tego – do „to”. W sumie można wypowiedzieć jedynie zawrotną granicę języka, *Neutrum deiktyczne* („to”) = język jako represja, dogmatyzm sensu: pragniemy za wszelką cenę sensu: „Żaby domagające się sensu, by zrobić zeń Króla” [Barthes, 2003: 125].

Tak kończy się pierwszy rok seminarium.

W zapowiedzi do drugiej części cyklu Barthes koryguje delikatnie swoje stanowisko z roku ubiegłego. Pragnienie nie jest punktem wyjścia dla powieści, bo pragnienie samo może być „substytutem innego”, co oznacza, że ono samo może zastąpić obiekt, który nim steruje. Podobnie przecież, o czym już pisaliśmy, pragnienie ukochanego może tak pokierować podmiotem, że zafiksuje się on na samym tym pragnieniu, na jego trwaniu i bolesnym pulsowaniu i nie będzie w stanie ani obiektu osiągnąć (posiąść) ani zeń zrezygnować.

Tym razem Barthes uznaje, że początkiem pisania jest przyjemność, poczucie radości czy szczęścia spełnienia, jakie przynosi czytanie niektórych tekstów pisanych przez innych. „Piszę, bo czytałem” – deklaruje Barthes i przedstawia postulat, by wychodzić od przyjemności czytania do pragnienia pisania. Dopowiada też, że przyjemność lektury nie płynie z czytania obojętnie jakiej książki, ale – zupełnie, jak w przypadku początku miłości –

takiej, która daje Nadzieję. Tak powstaje nowa triada stanowiąca początek pisania / kochania: przyjemność – nadzieja – pragnienie.

Nadzieja polega na tym, co tak trafnie opisał Balzak, mówiąc, iż jest ona „pamięcią, która pragnie”.

Każde piękne dzieło, albo nawet każde dzieło, które wywiera wrażenie, funkcjonuje jako dzieło upragnione, ale niekompletne i jakby utracone, *ponieważ to nie ja je napisałem*. Powstaje potrzeba, by je na nowo odnaleźć i przepisać; pisanie jest wolą przepisania: chcę dodać samego siebie w sensie *aktywnym* do tego, co jest piękne, a czego mi brak, co mnie zwodzi [Barthes, 2003: 189].

Taką nową, barthesowska dialektykę Pamięci-Nadziei, Przyjemności-Pragnienia oddają dwa słowa: *Voluptia*, jako pełne zaspokojenie, spełnienie i *Pothos* jako bolesne pragnienie tego, czego nie mam. Barthes wyróżnia trzy rodzaje Przyjemności:

1. przyjemność całkowicie zaspokojona dzięki lekturze: *Voluptia*;
2. przyjemność płynąca z lektury, która zabarwiona jest brakiem: *Pothos*; pragnienie pisania;
3. przyjemność pisania, niekiedy naznaczona wątpliwościami wpływającymi z trudności w pisaniu, ale nie z samej niemożności pisania: nie *Voluptia*, ale po stronie *Voluptia*.

Przejście od lektury, poprzez pragnienie pisania, do praktyki przebiega na zasadzie *Imitacji*, naśladownictwa, odwzorowania, ale nie chodzi tu ani o przeniesienie książki w życie, ani jej przepisanie. Idzie tu raczej o dialektykę lektury, która wywołuje w nas uczucie miłostnego uniesienia, zakochanie, które przeradza się w działalność literaturotwórczą. Przejście to, to po prostu *Inspiracja*.

Pisarz popychany do działania (tj. do pisania) przez Pragnienie przypomina nieco osobę szaloną, a przynajmniej uzależnioną od pisania i od samego pragnienia. Takimi pisarzami byli na przykład: Flaubert, Kafka i oczywiście Proust. Pisarz taki nawet jeśli, w zgodzie z Freudem, obiera sobie w swoim pragnieniu pewien obiekt (pragnienia), tj. napisanie takiej czy innej książki, to z czasem odchodzi od relacji heterogenicznej, na rzecz

relacji homogenicznej, w której pisanie i pragnienie pisania obywają się bez obiektu, całkowicie skoncentrowane na samej działalności, na samym akcie. Barthes, cytując Flauberta, powtarza za nim, że pisanie jest czynnością jakby zwierzęcą, bo tak bardzo jest „osobiste i intymne”.

Szałeństwo jest największe wtedy, kiedy ma cechy perwersyjne, w tym przypadku, kiedy oznacza, że podmiot nie jest w stanie wyjść z poziomu pragnienia napisania dzieła i koncentruje się, zatrzymuje na poziomie wi-brującego pragnienia bez możliwości realizacji. Sytuacja ta w przypadku Barthes'a przypomina relację intymną z matką, która jest idealnym obiektem pożądania, partnerem doskonałym, ale perwersyjność związku kazi-rodzczego zakazuje i uniemożliwia przekroczenie progę marzenia i działania.

Czy sytuacja śmierci matki może zostać przełożona na sytuację, w której upragnione dzieło napisane zostanie lub zostało przez kogoś innego?

Barthes w dalszej części seminarium rozważa szczegółowo możliwość napisania dzieła i wszystkie przeszkody, jakie mogą się na tej drodze pojawić. Zastanawia się na takim „idealnym ja”, które gwarantowałyby rzeczywiste pisanie. Rozważa kwestie talentu i reżimu pracy. Bada różne postaci pisarzy, którzy wydają się mu odpowiednimi wzorcami, a także ich dzieła *voir* metody.

Seminarium trwa i Barthes zatacza koło i w styczniu 1980 roku, na miesiąc przed wypadkiem i na dwa przed śmiercią, powraca do idei *Vita Nova*, wielkiego zerwania z przeszłością i Nowego Projektu. Marzenie o zerwaniu z tym, co było i nowym początku dotyka każdego. Zerwanie totalne musiało by obejmować zerwanie ze sposobem życia, ze zwyczajami i normalnym „harmonogramem”, z relacjami z innymi ludźmi i np. miejscem pracy, wy-prowadzką, a przynajmniej czasowym przemieszczeniem. Zerwanie dla pisania jest aktem całkowicie transgresywnym. Wyrwanie czy uwolnienie od tego, co trzyma podmiot przy jego „normalnym” życiu, co uniemożliwia mu zmianę jest pierwszym krokiem ku Wielkiemu Projektowi. Drugim jest budowanie nowej rzeczywistości od nowa, nieodbudowywanie starego, nieodszukiwanie normy, ale kreowanie nowej, takiej, która umożliwi reali-

zaczę pragnienia. Zerwanie takie wiąże się więc z konstruowaniem nowego podmiotu, nowe Ja. Barthes cytuje Rimbaud'a:

Chcę być poetą i pracuję nad tym, by stać się jasnowidzem: nie zrozumiesz tego, a ja nie jestem praktycznie w stanie ci tego wytłumaczyć. Chodzi o to, by zmierzyć się z nieznanym na drodze zerwania z *wszystkimi sensami*. Cierpienia są ogromne, ale trzeba być silnym, być urodzonym poetą, a ja rozpoznałem w sobie poetę. To nie moja wina. Źle byłoby powiedzieć: myślę; powinno się mówić: myśli się mnie (...) Ja jest innym [Barthes, 2003: 281].

Barthes chce wkroczyć w fantazmat pisarza, a więc zrealizować pewien scenariusz. Nie lubiąc wsi ani miast prowincji postanawia – czy też raczej zamierza w przyszłości – przenieść się z jednej części Paryża, zbyt dobrze mu znanej, lokalnej i swojskiej, do innej, nawet niedalekiej, ale całkowicie przez ogrom możliwości Miasta, nieznanej i nowej.

(...) fantazmat, by na piętnaście dni zaszyć się w jakimś hotelu w innej dzielnicy Paryża: zniknąć, *ale zupełnie blisko*; ponieważ wystarczy człowiekowi z Saint-Sulpice (czyli z Saint-Germaine), pójść na kawę do kawiarni w innej dzielnicy, na przykład czekając na otwarcie kina, na przykład kina „Templiers”, blisko Placu Republiki, aby doświadczyć wrażenia totalnego przesiedlenia; tego wieczora, w niedzielę koło 8 w kawiarni, młodzi zwykli ludzie, jeden cały w brelokach na szyi, inny otoczony wielką życzliwością; akordeon, z innej epoki; przy barze dwie starsze kobiety, w rodzaju konsjerżek, i stary człowiek w czapce, wszyscy troje podchmieleni, szczęśliwi (kilkoma kolejkami Perdnota); obok ojciec pozwala zagrać swojemu małemu w maszyny – oto temat *Ucieczki*, szkic *Vita Nova* [Barthes, 2003: 282].

Inną możliwością, zupełnie w duchu proustowską, jest zorganizowanie przyjęcia pożegnalnego dla przyjaciół, z którymi trzeba się rozstać na rzecz wkroczenia w etap pisania, a nie publikacji powieści.

Tak więc należy zerwać z przeszłością i poświęcić się Wielkiemu Projektowi bez reszty. Barthes popiera egoizm pisarza wynikający z sakralizacji siebie i dzieła, które ma on w projekcie; zaleca, by pisarz odgrywał rolę

pisarza tak, by sam nie miał wątpliwości, w jaki sposób powinien postępować. Musi on wybrać odpowiednie miejsce pisania, porę pisania, częstotliwość pisania... Przede wszystkim zaś musi wybrać samotność, nawet jeśli oznacza ona – jak często bywa – samotność wśród tłumu (Np. Proust, który pisał w Ritzu, odosobniony i jednocześnie oglądany przez wszystkich).

Barthes w dalszej części seminarium rozważa nurtującą go kwestię elementu spajającego dzieło, który nazywa: *Ça prend*. I podobnie, jak w tekście o Proustcie, wyklada ideę tajemniczego zrywu, który umożliwił pisanie. Barthes wierzy, że taki zryw, który może być np. wymyśleniem metody lub naznaczeniem głównego bohatera, stanowi istotę dzieła.

Formułując teorię pisania Barthes naznacza więc trzy jej zasadnicze elementy: Wybór, Cierpliwość i Oddalenie. Teoria jest skończona. Nadchodzi czas ostatniego wykładu. Jest 23 lutego 1980 roku.

Tytuł ostatniego wykładu to *Pour finir (et non pour conclure) le cours*, co sugeruje, że Barthes kończy kurs, ale nie zamyka procesu pisania. Niestety, kurs jest skończony, ale powieść nie zaczęta. Barthes wyznaje:

Jak powinna być w istocie *konkluzja* tego kursu? – Samo dzieło. W dobrym scenariuszu, materialnym zakończeniem Kursu powinno zbiec się z rzeczywistą publikacją Dzieła, którego prześledziliśmy drogę od jego projektu, jego pragnienia (*sa volonté*).

Niestety, jeśli chodzi o mnie, nie ma wątpliwości: nie jestem w stanie wyciągnąć żadnego Dzieła z kapelusza, a z całą pewnością żadnej *Powieści*, której *Przygotowanie* pragnąłem prześledzić (Następuje tu fragment w całości przekreślony przez Barthes'a, aż do końca paragrafu).

Czy to się stanie któregoś dnia? Nie jestem nawet przekonany, dziś, kiedy piszę te słowa (1 listopada 1979 roku), że napiszę jeszcze cokolwiek, chyba że na odczepnego, coś, co dobrze znam, jakąś powtórkę, ale nic Nowego, żadnej Zmiany. (Skąd ta wątpliwość? – Ponieważ żałoba, w której znajduję się od początku tego Kursu, czyli od dwóch lat, przerobiła głęboko i w sposób niejasny moje pragnienie świata.) [Barthes, 2003: 377].

W ostatnim słowie zadaje pytanie, dlaczego – pomimo tak dobrze opracowanej teorii i wibrującego Pragnienia – nie jest w stanie napisać powieści? Odpowiada, być może zmęczony i zniechęcony, że brakuje mu tego, co Francuzi nazywają *déclic*, tj. odblokowania, trybiku, który nagle „spasuje”, „sklei” dzieło. I dodaje, posiłkując się Kafką i Nietzschem, że prawdopodobnie kluczem jest „stań się tym, kim jesteś”, która to maksyma odpowiadałaby NVS z *Fragmentów*, a która oznacza: nie walcz przeciwko sobie, zaakceptuj siebie, porzuć pragnienie...

Seminarium na temat *przygotowania powieści* kończy się bezpowrotnie. Barthes, swoim zwyczajem, przygotowuje już następne, poświęcone Proustowi i fotografii. Jego celem jest prześledzeniem mało znanych zdjęć (autorstwa Paula Nadara. Por. [Bernard, 1978]) postaci z życia Prousta i przeanalizowanie ich związku z dziełem. Seminarium nigdy się nie odbyło.

Barthes zamierzał pokazywać zdjęcia mniej lub bardziej znanych osób z epoki proustowskiej i dodawać do nich niewielkie komentarze. Decyzja o takim kształcie seminarium wynikała z uwielbienia czy fascynacji, jak mówi autor, obrazami i założenia, że „ontologicznie, obraz jest tym, o czym nie możemy nic powiedzieć” [Barthes, 2003: 391]. Zresztą bycie zafascynowanym, podobnie, oznacza: „nie mieć nic do powiedzenia”, oznacza, że „nie można nic powiedzieć o tym, co nas fascynuje” (*On échoue à parler de ce qui nous fascine*. Ewidentna paralela do pisanego właśnie tekstu na konferencji w Mediolanie). Dlatego Barthes postanawia nie mówić o pokazywanych zdjęciach, ale mówić *à côté*.

Pierwszym zdjęciem jest portret Alfreda Agostinelli, szofera i kochanka Prousta. Proust przebywa wraz z braćmi Bibesco na wycieczce po starych kościołach; Agostinelli ma w tym czasie 19 lat. Jest rok 1902. Agostinelli opuszcza Prousta w grudniu 1913 roku, by zapisać się do szkoły lotniczej pod pseudonimem... Marcel Swann. Ginie w wypadku lotniczym 30 maja 1914 roku.

O fotografii Roberta de Montesquiou Barthes pisze: „Usta małe i czerwone. Małe czarne zęby, które ukrywał pospiesznym ruchem ręki, kiedy się śmiał” [Barthes, 2003: 441].

Księżna Potocka „(...) piękna i okrutna (...) zmarła podczas Okupacji, ze starości i z głodu, porzucona przez swego ostatniego dostawcę w swoim domu w Auteuil – odnaleziona zjedzona przez szczury”.

O babce Prousta: „twarz pozbawiona uroku, żałosna i brzydka, pozbawiona szlachetności, to najukochańsza babka [Narratora], najpiękniejsza, najbardziej wyniosła ze wszystkich postaci *Poszukiwania*”.

Cztery ostatnie fotografie pokazywane przez Barthes’a to:

1. Adrien Proust, ojciec, (1834–1903),
2. Jeanne Proust, matka, nazwisko panięńskie Weil, (1849–1905); na zdjęciu, na rok przed śmiercią,
3. Robert Proust, brat, twarz okrągła = ojciec, (1873–1935),
4. Marcel Proust, twarz pociągła = matka, (1871–1922) [[Barthes, 2003: 454-457].

Tak kończy się nigdy nie wygłoszony wykład.

- [1] Barthes, R. 2003. *La preparation du roman I/II*, Cours et seminaries au Collège de France, Paris.
- [2] Bernard, A-M. 1978. *Le Monde de Proust: photographie de Paul Nadar*, Paris.
- [3] Rimbaud, A. *Lettres de la vie littéraire d'Arthur Rimbaud* ; list z 13 maja 1871 do Georges’a Izambard’a.

Anna Wawrzonkiewicz-Słomska

Życie jako problem filozoficzny w ujęciu profesora Jana Legowicza

Pojęciem, które odgrywać będzie w niniejszym tekście zasadnicze znaczenie jest życie, dlatego warto po pierwsze rozpocząć od próby jego zdefiniowania. O tym jak zawiłą kwestią jest wyjaśnienie pojęcie „życie” nich świadczą słowa znawcy tej tematyki – Jamesa Lovelocka, który tak oto pisze: *„Po moim powrocie z USA do Anglii spodziewałem się, że znajdę gdzieś w literaturze naukowej definicję życia jako zjawiska fizycznego na tyle wyczerpującą, by oprzeć na niej jakiś zasadny projekt eksperymentów służących wykrywaniu materii ożywionej w kosmosie. I oto stwierdziłem ze zdumieniem, jak mało prac napisano o życiu. W dusznej atmosferze zakurzonych sal uniwersytetów i bibliotek zdołano zgromadzić obfitość faktów i szczegółów*

funkcjonowania organizmów żywych bez najmniejszej próby refleksji filozoficznej nad fenomenem życia.” [Lovelock, 1983: 21].

Można założyć, że nie sposób jednoznacznie zdefiniować „życia”, albowiem nawet gdyby udało się to zrobić nawet tysiące lat temu, to ówczesna definicja tego pojęcia już dawno straciłaby na ważności w odniesieniu do czasów nam współczesnych. Mimo tego jednak filozofowie i nie tylko pochylają się nad przedmiotową kwestią, starając się dociec jaka jest nie tyle definicja „życia”, ale jego wartość, znaczenie, jakość, dokąd ma prowadzić i dlaczego dostajemy je w prezencie.

Wśród naukowców i badaczy tego zagadnienie obowiązują dwie szkoły myślenia. Jedni uważają, że życie jest wynikiem spontanicznych, dziejących się przypadkowo zdarzeń, które wydarzyły się około czterech miliardów lat temu w sprzyjających chemiczno-fizycznych warunkach. Myśliciele z drugiej szkoły zakładają, że życie przybyło na ziemię z kosmosu, jako gość obecny na spadających na nasz glob meteorytach czy planetoidach [Taylor, 1983: 19].

W dawnych, zamierzchłych czasach ludzie patrzyli na sprawę życia z perspektywy mistycznych kontemplacji i własnych wyobrażeń, które można określić mianem nauk ezoterycznych.

Nie oznacza to oczywiście, że dziś nauki te nie są obecne w naszym życiu i naszym wyobrażeniu o nim. Jednakże dzięki późniejszym naukom opartym na religii oraz wiedzy prafilozoficznej zaczęto na sprawę życia patrzeć inaczej. W wielu religiach świata pojawia się motyw stwórcy, który jest Panem wszelkiego stworzenia i na rodzin życia [Ples, 2004: 8-22].

Trudno to sobie dziś wyobrazić, kiedy nauka rozwija się z dnia na dzień, wręcz z minuty na minutę, że poglądy stricte naukowe zaczęły pojawiać się dość późno, albowiem dopiero w XIX stuleciu [Saga, 1997: 206].

Okazuje się, że dopiero w drugiej połowie XIX wieku liczne grono uczonych podjęło się próby zdefiniowania fenomenu jakim jest życie. Jako podstawę do stworzenia definicji przyjęto indeks cech tożsamy dla organizmów żywych. Stało się tak dlatego, że wychodzono wówczas z założenia, że życie jest tylko zlepkiem kilku elementów takich jak narodziny, odżywianie, przemiana materii, prokreacja oraz dojrzewanie, starzenie i w jego efekcie śmierć [Misiółek, 2008: 527].

Wiadomo, że od tego czasu wiele się zmieniło w kwestii rozumienia życia, na co wpływ miały kolejne epokowe odkrycia, w tym DNA, ale z drugiej strony dalecy jeszcze jesteśmy od zrozumienia istoty życia i jego ostatecznego zdefiniowania. Problem tak wzniosły jakim jest życie nie mógł pozostać obojętny dla filozofów. Jednym z nich jest oczywiście Jan Legowicz. Warto jednak wspomnieć stanowisko innego myśliciela w kwestii poglądów na życie, zanim zostaną przedstawione założenia profesora. Mowa

tutaj o człowieku, którego można nazwać pesymistą w odniesieniu do życia – o Arthurze Schopenhauerze. Nie trudno się domyślić, dlaczego określa się go mianem pesymisty, kiedy w jednym ze swoich dzieł zatytułowanym „Świat jako woda i przedstawienie” konkluduje, że lepiej żeby życie i świat nie istniało wcale. Swoje nastawienie stara się pokryć argumentami – metafizycznym i empirycznym. Ten pierwszy jest wynikiem ludzkiej woli. Człowiek na przestrzeni życia dzięki własnej woli wysuwa wiele życzeń i roszczeń, które z reguły się nie spełniają. Stają się one często przyczyną rozczarowań i nieszczęść. Jeżeli zaś mamy to szczęście i nasze życzenie spełni się wówczas w jego miejsce od razu pojawia się nowe. I tak bez końca [Schopenhauer, 1974: 29].

Z kolei patrząc na empiryczne spojrzenie na życie oczami Schopenhauera można powiedzieć, że wszystkie byty żyjące, niezależnie od tego czym lub kim są, zostały naznaczone nieszczęściem, cierpieniem i wynikającej z tych dwóch faktów nieumiejętnością cieszenia się, brakiem radości.

Zagadnieniem życia zajmował się także profesor Jan Legowicz, który uważał, że *„życie samoodmierza się trzema darami natury: samoprzemijaniem, podtrzymywaniem i przekazywaniem do dalszego przemijania w przyrodzie. Jeśliby nazwać wartością coś z życia natury, natenczas nieodzowne jest spotkanie z nią człowieka, którego miarą życia jest on sam od chwili, kiedy to, co poczęte z natury, przekształcać zaczął w to, co w naturze miało być ludzkie i w dalszym zgodnym przebywaniu z nią przekazywane współżyciu człowieka z człowiekiem.”* [Legowicz, 1984: 14]

Zdaniem profesora w ludzkie życie wpisane jest współżycie i to jego jakość wartościuje życie człowieka. Za podstawę ludzkiego współżycia niewątpliwie należy uznać wspólnotę biologiczną, ale jak przekonuje Jan Legowicz nie jest ona jedynym wyznacznikiem wartości niniejszego współżycia.

Człowiek otrzymawszy dar natury jakim jest życie jest zobowiązany do spłacenia pewnej ceny, a robi to poprzez rozwijanie oraz doskonalenie wspólnoty ludzkiej, której jest częścią. Człowiek posiada swoją wartość jeżeli jest duchowo i materialnie przygotowany do jak najbardziej godnego

przeżywania swojego życia z życiem innych ludzi. Jak twierdzi profesor bez względu na to, jak układać się będzie ta wspólnotowa struktura to pozostanie ona wskaźnikiem wartości ludzkiego życia.

Życie profesora Jana Legowicza przypada na kilka okresów historycznych w jakich znalazła się Polska. Jednym z nich jest zakorzenienie ustroju socjalistycznego, o którym też profesor wspomina w swoich pracach i, które stanowią ich nierozzerwalną część, tak jak w przypadku dociekań związanych z życiem i jego wartością. Uważa bowiem Jan Legowicz, że na wspólnotę socjalistyczną, w której przyszło żyć ówczesnemu społeczeństwu składa się wiele różnych struktur, między innymi ustrój, ekonomika, nauka, technika, określona ramami ustrojowymi i ideologicznymi cywilizacja i kultura, która składa się na określoną wspólnotę i nową jakość życia człowieka w niej pozostającego. Człowiek ten – zdaniem Legowicza – poddawany jest kształtowaniu przez ustrój socjalistyczny, z którym z czasem zrasta się, a przez to inaczej niż w innych systemach staje się wartością w niniejszej socjalistycznej strukturze.

W swoich poglądach Legowicz jest przekonany, że *„(...) inną i humanistycznie swoistą jest wartość socjalistycznego robotnika, technika, uczonego oraz człowieka sztuki. Jego bycie i działanie, choć produkcyjnie konsumpcyjne, choć podległe prawom statystyki i bilansów, choć objęte sferą stosunków społecznych, sferą kultury materialnej i duchowej, określonymi powinnościami moralnymi życia osobistego i publicznego, podobnie jak w każdym innym społeczeństwie, również w sferze socjalistycznego bycia i działania podtekstem jest przede wszystkim człowiek jako cel sam dla siebie i nie tylko jako przedmiot, lecz także jako osobowościowy współczynnik całej struktury socjalistycznej programu przeżywania życia człowieka z człowiekiem i dla człowieka. A więc życie ma wartość dlatego, że jest ludzkie i przez wspólnotę ludzką wypracowane i rozwijane.”* [Legowicz, 1984: 15-16]

Dla człowieka wartością ludzką powinno stać się nie tylko materialne podłoże jego życia, które zostało mu dane z natury lub zostało wypracowane w efekcie poniesionych przez niego wysiłków, ale także podłoże związane z duchową sferą życia, która odpowiada za stosunki społeczne,

moralne, kulturowe, jak również aspiracje oraz zachowania osobiste i w życiu zbiorowym. Profesor przestrzega w swojej pracy, aby dla człowieka wartością w jego życiu nie stała się tylko konsumpcja, ale fakt, że człowiek pracując sam dla siebie czuł się człowiekiem a rezultaty jego pracy czy to w postaci przedmiotów, czy usług stały się integralną częścią samorealizacji człowieka. Okazuje się, że zgodnie z poglądem profesora Legowicza praca ludzka ma tak wielką wartość, że staje na czele innych życiowych wartości człowieka [Legowicz, 1984: 16].

W opinii Jana Legowicza każda praca, każde ludzkie działanie posiadają konkretną wartość, także w zakresie w jakim jest ona wykonywana. Ważne jest, że dzięki temu człowiek staje się uczestnikiem działania we wspólnocie, pracując wraz z innymi ludźmi co powoduje, że uzyskuje fachową sprawność, jak również świadomość współosobowej odpowiedzialności i znaczenia. Jan Legowicz twierdzi, że *„ta właściwość osobista pracy, łącząc w sobie zdolność i zamięłowania, fachowość, inicjatywę, wiedzę teoretyczną i technikę działania, przydaje wysiłkowi człowieka coś z niego samego – jako jednostki żyjącej zarazem życiem i pracą drugiego człowieka – stanowi najgłębszy sens życia ludzkiego.”* [Legowicz, 1984: 17]

W myśl poglądów profesora każdy z nas posiada własną ocenę wartości życia swojego oraz innych ludzi. Zgodnie z wyrażanym przez filozofa poglądem wartość ludzkiego życia niesie za sobą zasadę pryncypialności, od której ludzie bezpośrednio lub pośrednio uzależniają jakość swojego postępowania. Innymi słowy można tę zasadę podsumować, że ile warta ludzka pryncypialność tyle sam człowiek jest wart i taką wartością należy oszacować jego życie. Pryncypialność jest bowiem probierzem osobistej, społecznej, moralnej oraz kulturowej „próby” ludzi i od niej zależne jest jak ludzie wkraczają w życie i w nim się odnajdują. Dzięki pryncypialności można mówić o prawych rodzicach, porządnym obywatelach, rzetelnych ludziach, których godne życie staje się drogowskazem dla innych ludzi. Niestety profesor zadaje sobie sprawę, uświadamiając ją także innym, że wartość życia prędzej czy później zacznie wymykać się z tej pryncypialności i z czasem przestaje ona być dla człowieka wartością co powoduje, że

spotyka się na swojej drodze cenę, za którą płaci się człowiekiem. Jak pisze Jan Legowicz „*dlatego takiej wartości nabiera życie w socjalizmie, człowiek bowiem jest oceną wszystkiego, co w socjalizmie konieczne i godne działania i przeżywania.*” [Legowicz, 1984: 18]

Nie trzeba nikogo przekonywać, że sprawa wartości ludzkiego życia może być i jest podejmowana na płaszczyźnie wielu dziedzin istnienia oraz rozwoju człowieka. Może – zdaniem profesora – stanowić przedmiot godny zadumania dla każdego, nie tylko specjalistów i badaczy, kto pragnie zastanowić się nad jego sensem i treścią. Ta ostatnie w opinii Jana Legowicza nie została dana nam przez naturę. Jest to bowiem ciągle, bezustannie stawiane przed ludźmi zadanie wartościujące, za które ponosi się odpowiedzialność osobistą. Sens życia jest więc niczym innym jak umiejętnością życia, ale także jak twierdzi profesor filozofią życia dnia powszedniego, która obok spraw wielkich i doniosłych zwykła nam przypominać, że życie to nie zabawa [Legowicz, 1984: 18-19].

Można zatem powiedzieć, że człowiek powinien w życiu postępować zgodnie z określonymi wartościami, aby jego życie samo w sobie stanowiło wartość. Warto w tym miejscu przytoczyć zasadę, która nosi nazwę przewrotu aksjologicznego Petera Bergmana.

Oznacza ona tyle, że wartości naczelne mają charakter ontologicznie nadrzędny nad wartościami zracjonalizowanymi. Innymi słowy zanim pojawił się jakikolwiek system wartości istniały wcześniej systemy zbliżone do ludzkich odruchów i odczuć. Zdaniem Bergmana te systemy, które z czasem zakorzeniły się we wszystkich religiach świata mają charakter ontologicznie nadrzędny nad późniejszymi systemami aksjologicznymi. Niektórzy z badaczy nazywają przytoczoną zasadę kopernikowskim przewrotem aksjologicznym Petera Bergmana [Berman, 1984: 63].

[1] Bergman, P. 1984. *The human's worth's and science vakes*, Pennsylvania.

[2] Legowicz, J. 1984. *Życie dla życia*, Warszawa.

[3] Lovelock, J. 1983. *A new look at life*, Nowy Jork.

-
- [4] Misiótek, A. 2008. *O pochodzeniu życia*, (w:) *Człowiek i filozofia*, pod red. D. Patera, Warszawa.
- [5] Ples, Z. 2004. *Prageneza podmiotowości człowieka w antropologii religii Wschodu s wyróżnieniem koncepcji judeochrześcijańskiej*, in: *Signa Temporis* 7.
- [6] Sagan, C. 1997. *Looking for another life*, Combrige.
- [7] Schopenhauer, A. 1974. *Aforyzmy o mądrości życia*, Warszawa.
- [8] Taylor, J.G. 1983. *When, does the time begun?*, Londyn.

Людмила Николаевна Сидорович

***«Псалтирь царя Давида» Симеона Полоцкого.
Предмет исследования в проблемном поле
аналитического осмысления темы***

Изучение средств художественной выразительности псалм русских композиторов на тексты «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого и выявление специфики их эволюции в процессе почти двухсотлетнего бытования предполагало выполнение комплексного музыкально-поэтического стилистического и текстологического анализа каждого канта, причем не только по рукописным спискам, но и по различным рукописным нотным и старопечатным источникам, что в истории отечественного, а тем более зарубежного искусствоведения не проводилось.

До сих пор проблема стиля музыкальных произведений Василия Титова, в том числе и стиля кантов из «Псалтири царя Давида», включающего поэтические, мелодические, ладогармонические, ритмические, фактурные особенности и специфику музыкально-поэтической формы, оставалась до конца не исследованной. Не производился и сравнительный анализ стиля псалм, созданных анонимными композиторами последней четверти XVII – первой четверти XIX в. на тексты псалмов Симеона Полоцкого. Текстологический анализ всех псалм из «Псалтири царя Давида»

Симеона Полоцкого с музыкой Василия Титова и других анонимных композиторов последней четверти XVII – первой четверти XIX в. по ее различным рукописным нотным спискам, рукописным сборникам кантов и псалм и редким старопечатным книгам с рукописно вписанными в них нотами никем не выполнялся. При этом «Псалтирь царя Давида» представляет собой редчайшее, не имеющее аналогов в белорусской и русской культуре музыкально-поэтическое творение, а значит, оно является уникальным явлением в восточнославянской культуре.

К выдающемуся труду Симеона Полоцкого – его «Псалтири царя Давида» – уже со второй половины XIX в. неоднократно обращались исследователи – историки, филологи, театроведы, философы, литераторы, анализируя достоинства и определяя значение памятника и его место в русской художественной литературе последней четверти XVII в.

Так, в области филологических исследований в настоящее время уже накоплен определенный опыт изучения поэтического творчества Симеона Полоцкого. Музыка же псалм неизвестных композиторов на тексты «Псалтири царя Давида» до сих пор оставалась малоизученной.

Историки, филологи, философы, обращавшиеся к творчеству Симеона Полоцкого, в основном исследовали жизненный и творческий путь поэта, его

воспитательно-педагогические, философско-этические и другие взгляды. Те же из них, кто изучал «Псалтирь царя Давида», рассматривали это произведение в отрыве от музыки. Сами же псалмы из сборника псалмов Симеона Полоцкого с музыкой русских композиторов длительное время не исполнялись, а часто были малоизвестны даже тем исследователям, которые проявляли к нему какой-либо интерес. Отдельные факты о «Псалтири царя Давида» и истории ее создания из некоторых работ оказались не всегда точными и научно аргументированными.

Слабая изученность «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого с музыкой Василия Титова и неизвестных композиторов как музыкально-поэтического памятника последней четверти XVII в. побудила нас к теоретическому осмыслению всех найденных и исследованных материалов, так или иначе связанных с выдающимся произведением белорусско-русской культуры и именами ее авторов.

Осмысление исследованных источников позволило выявить ряд проблем по теме диссертации. Среди них – рассмотрение разными исследователями жизненного и творческого пути Симеона Полоцкого.

Несомненную ценность представляют работы Ф. Буслаева («Русская поэзия XVII в.» [Буслаев, 1852: 71]), Л. Майкова («Симеон Полоцкий» [Майков, 1875: 9–12]; «Очерки по истории русской литературы XVII и XVIII столетий [Майков, 1889]) и И. Татарского («Симеон Полоцкий. Его жизнь и деятельность» [Татарский, 1886]). Особое значение этих работ состоит в том, что впервые литературоведы обратились к проблеме жизнедеятельности выдающегося просветителя XVII в. Книга Иерофея Татарского основана на большом архивном материале. Она явилась первой попыткой литературоведов-теологов исследовать взгляды и мировоззрение иеромонаха Симеона Полоцкого и определить роль ученого, мыслителя, проповедника, литератора, просветителя в церковной жизни своей эпохи.

В начале XX в. появилась работа И. Егорова «Симеон Полоцкий» [Егоров, 1915: 1100–1106]. В ней автор подробно описывает жизненный и творческий путь великого просветителя белорусской земли. Данный труд И. Егорова продолжает исследование деятельности Симеона Полоцкого, предпринятое ранее его предшественниками.

Начиная с 40-х гг. двадцатого столетия выходят новые важные и весьма ценные исследования – работы профессора И. Еремина «Поэтический стиль Симеона Полоцкого» [Еремин, 1948: 125–154];

«Декларация» Симеона Полоцкого» [Еремин, 1951: 354–361]; «Лекции и статьи по истории древней русской литературы» [Еремин, 1987]; «Лекции по древней русской литературе» [Еремин: 208]; «Литература древней Руси (Этюды и характеристики)» [Еремин, 1966] и другие. Несомненная заслуга работ И. Еремина заключается в выполнении им анализа литературных произведений Симеона Полоцкого, который позволил исследователю обобщить характерные особенности поэтического стиля выдающегося деятеля белорусской и русской литературы и культуры.

Несомненный интерес представляет и опубликованная в последнее десятилетие XX ст. книга белорусского исследователя, автора ряда статей и работ о полоцкой истории и культуре В. Орлова «Тайны полоцкой истории» [Орлов, 1995]. Одна из глав этой книги посвящена жизни и культурно-просветительской деятельности нашего земляка. В Орлов приводит в своей работе новые сведения о Симеоне Полоцком и, в частности, о правильном написании его подлинного имени – Самуил Гаврилович Петровский – Ситнянович. Однако более ранние сведения об этом мы обнаружили в книге Л.И. Сазоновой «Поэзия русского барокко», изданной в 1991 г. [Сазонова, 1991: 14].

Одной из важнейших проблем, связанных с изучением «Псалтири царя Давида», является проблема влияния польской Псалтири на особенности поэтического стиля Симеона Полоцкого. Этот вопрос неоднократно поднимался в научной литературе.

Так, И. Татарский считал, что «Псалтирь царя Давида» Симеона Полоцкого была «...действительно прямым подражанием стихотворному переводу «Псалтыри» польского поэта Яна Кохановского» [Татарский, 1886].

Аналогичной точки зрения придерживалась и исследователь В. Мочалова. В работе «Русско-польские литературные связи XVII – XVIII вв. и становление личностного начала в русской литературе» [Мочалова, 1986: .211–234] В. Мочалова пишет о попытке

воспрепятствовать распространению в Москве псалмов Яна Кохановского и удовлетворить уже существующий спрос на стихотворные псалмы, которую предпринял Симеон Полоцкий, «...оказавшийся под заметным влиянием Кохановского». Здесь же автор указывает, что «...несмотря на заверения Симеона Полоцкого в его отдаленности от польского образца, факт его подражания Яну Кохановскому вызвал гнев и осуждение Собора (1690 г.). Последовал запрет и на другие книги Симеона Полоцкого, как содержащие «чужемудренные новости...», состоявшие не из слов «богоносных отцов», но из «бодливого терния на западе прозябшаго новшества» [Мочалова, 1986:223]. То есть, современниками явно отрицательно была воспринята попытка самостоятельного прочтения поэтом текстов библейской Псалтири. Новаторский подход Симеона Полоцкого к ветхозаветным псалмам, выраженный в их поэтическом изложении, не был одобрен церковью.

Вместе с тем, мы оспариваем факт подражания Полоцкого Яну Кохановскому и утверждаем, что гнев Собора был вызван не стремлением поэта походить на своего польского предшественника, а тем, что Симеон Полоцкий творчески подошел к поэтическим переводам псалмов, привнеся в русскую культуру новый вид профессионального стихосложения. Это действительно было новацией в художественной культуре России второй половины XVII в.

Еще в 1894 году Н. Смирнов, тщательно сравнив обе Псалтири, пришел к выводу, что Симеон Полоцкий «...подражал Кохановскому только в форме <...> да и то это удавалось ему не всегда. Что же касается смысла, толкований или даже поэтических красот, то <...> он строго придерживался славянского текста» [Смирнов, 1894: 387].

При этом известный специалист в области древнерусской литературы профессор И. Еремин, отмечавший, что по отношению к самому тексту Псалтири Симеон Полоцкий был значительно более самостоятелен, указывал по данной проблеме следующее: «Изучение Псалтыри Симеона Полоцкого показывает, что в его переложении

разного рода «пиитических» отступлений от оригинала все же значительно больше, чем это можно было предполагать, судя по предисловию; одни из них – плод личной изобретательности Симеона, другие – результат внимательного изучения очень популярной в его время стихотворной Псалтири знаменитого польского поэта XVI в. Яна Кохановского» [Еремин, 1987:213].

Несколько позднее, в 1962 г., в работе «Псалтырь рифмотворная» Симеона Полоцкого и русская поэзия XVIII века» [Серман, 1962: .214-232] И. Серман, анализируя псалмы Симеона Полоцкого и, прежде всего, особенности их стихосложения, делает вывод о глубоко личном начале поэта в стихотворных переложениях Псалтири, «прихотливом, вольном варьировании их строфики, <...> разнообразии ритмико-строфических узоров». И. Серман называет Симеона Полоцкого первым гражданским поэтом новой русской литературы. Однако, к сожалению, автор не отметил белорусские первоисточки творчества поэта.

Аналогичной точки зрения по вопросу влияния польской Псалтири на Симеона Полоцкого придерживается и В. Холщевников. В своей статье «Русская и польская силлабика и силлаботоника» [Холщевников, 1968: 24–59], автор, полемизируя с Б. Томашевским, аргументированно отрицает тот факт, что Симеон Полоцкий в своей «Псалтири царя Давида» «...буквально воспринял правила польской поэтики, нисколько не заботясь о том, чтобы пополнять эти правила тем, что следует из природы русского языка...», и в подтверждение этой мысли указывает на то, что количественно цезуры поэта отличались от польских (примерно 90 процентов женских цезур в польских стихах Псалтири и 50 процентов в псалмах у Симеона Полоцкого). Таким образом, исследователь доказывает принципиальное отличие текстов «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого от псалмов Псалтири (Psałterz Dawiddwa) Яна Кохановского.

Отметим, что *Psalterz Dawidowa* Яна Кохановского была создана в Польше в 1580 г., то есть почти на столетие ранее «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого. В научной литературе в связи с этим неоднократно встречаются, на наш взгляд, необоснованные утверждения о подражании польскому автору и заимствовании его идеи в создании рифмованного варианта Псалтири Симеоном Полоцким.

Несомненно польская Псалтирь стала для Симеона Полоцкого примером в создании стихотворного (или рифмотворного) переложения псалмов. Отметим, что и сам Симеон Полоцкий писал об этом. Однако о подражании здесь говорить некорректно.

До сих пор не бесспорным являлся ответ на вопрос о дате выхода в свет «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого в Москве в Верхней типографии 3 апреля 1680 г. Об этом, в частности, писали И. Татарский [Татарский, 1886: 291], Н. Глокке [Глокке, 1896: .6] и О. Державина [Державина, 1982: 118]. Такое давно устоявшееся мнение о времени издания «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого оспаривает ведущий библиограф Российской Государственной библиотеки А.А. Круминг в своей статье «Псалтирь рифмотворная» Симеона Полоцкого (1680) в перепечатках Андрея Решетникова (1809 и 1811 годов)». Автор статьи отмечает, что точный день выхода «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого неизвестен. Ошибку трех авторов А.А. Круминг объясняет небрежным прочтением выходного листа «Псалтири царя Давида». Вместе с тем, год поэтического переложения ветхозаветных текстов Симеоном Полоцким известен – 1680 г.

Весьма важным представляется поднятая в исследованиях русских филологов проблема степени распространенности и популярности псалмов Симеона Полоцкого в русском быту.

Известный русский литературовед и фольклорист А. Позднеев в своей докторской диссертации «Рукописные песенники XVII – XVIII веков», анализируя различные рукописные сборники песен и псалм, приводит «...факт игнорирования песенниками XVII века псалмов

Давида в переводе Симеона Полоцкого» и объясняет его тем, что «...переводы Симеона Полоцкого и по духу и стилистически – были далеки от вкусов людей 2-й половины XVII века, почему, естественно, они предпочитали другие переводы, более близкие к привычному церковному тексту псалтыри» [Позднеев, 1996: 51–53]. Автор исследования утверждает далее, что «...в XVII веке распространенными были (в Москве и вне ее. – Л.С.) псалмы в переводе неизвестных авторов <...>, а не псалтырь (правописание автора. – Л.С.) Симеона Полоцкого».

Интересно, что в своей более ранней статье «Из истории русского стиха XV – XVIII веков» [20, с.95–106] А. Позднеев придерживался совсем другого мнения. В этой статье он, в частности, утверждал, что «...силлабические вирши (стихотворные произведения) Симеона Полоцкого успеха не имели: это выражалось в том, что из громадного их числа (до 4-х тысяч) в XVII – XVIII веках переписывались лишь несколько их десятков, тогда как его же «Рифмотворная псалтырь», сочиненная в форме книжных песен (с помощью певчего дьяка Василия Титова) переписывались с начала XVIII века очень часто, перейдя отдельными псалмами в Письмовник Курганова (1769 г.)». И далее: «<...> и псалмы Симеона Полоцкого и его месящеслов начинают входить в рукописные сборники только в XVIII в.», – пишет А. Позднеев [Позднеев, 1964: 53].

Мнение о несомненной популярности стихов «Псалтири царя Давида» высказывала известный музыковед, доктор искусствоведения Т. Ливанова, первая обратившаяся к исследованию выдающегося памятника последней четверти XVII в. [21]. Она писала: «Характерно то, что псалмы Симеона Полоцкого почти не изменяются с литературной стороны, а музыка их возникает заново или сильно варьирует прежнюю, титовскую» [Ливанова, 1952: 497].

Автор, сравнивая четыре псалмы (№№ 2, 14, 20, 27) отдельных нотных списков «Псалтири царя Давида», находящихся на хранении в рукописном отделе ГИМ (первая рукопись из собрания Уварова;

вторая – печатная Псалтирь Симеона Полоцкого с записанными на полях нотами, шифр МНШ, 1012; третья рукопись из собрания Соколова, № 8), приходит к выводу о длительной популярности «...по крайней мере в течение целого века...» [Ливанова, 1952: 192] духовных кантов Симеона Полоцкого и Василия Титова. Этим, по мнению Т. Ливановой, объясняется та или иная степень трансформации напевов композитора. Проанализировав и сравнив псалмы «Псалтири царя Давида» по разным спискам, нам удалось подтвердить эту мысль, расширив и развив ее.

Отметив некоторую путаницу во взглядах А. Позднеева и полностью соглашаясь с мнением Т. Ливановой, мы в своем диссертационном исследовании доказываем точку зрения, согласно которой именно тексты псалмов Симеона Полоцкого из его «Псалтири царя Давида» получили самое широкое распространение в русском быту и исполнялись с музыкой различных русских композиторов на протяжении почти двух столетий – с последней четверти XVII по первую четверть XIX в.

Наша исследовательская практика показала, что псалмы на тексты «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого были весьма популярны в России, начиная со дня их создания. Об этом свидетельствуют приведенные нами списки «Рифмотворной псалтири», а также исторические факты, в том числе маргинальные заметки и записи владельцев «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого, подтверждающие широкую известность «псалмов Давида» в его стихотворном переложении.

Особый интерес для нас также представляет статья А.А. Круминг, опубликованная в 2001 г. в журнале «Славяноведение», посвященная «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого в перепечатках Андрея Решетникова [Круминг, 2001: 63-69]. Как указывает автор статьи, «Псалтирь рифмотворная» Симеона Полоцкого – книга среди специалистов достаточно известная: это первая печатная книга стихов первого профессионального поэта России (подчеркнуто нами.

– Л.С.). Но все же, как пишет А.А. Круминг, ни в одной из многочисленных работ о Симеоне Полоцком не собраны основные сведения об этой «Псалтири», опубликованной в Верхней типографии (Кремль)» [Круминг, 2001: 63].

Автор в своей статье приводит ценные сведения о «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого, в частности, уточняет дату издания книги в Верхней типографии и определяет место псалмов на тексты просветителя в перепечатках московского типографа Андрея Решетникова. Этот материал представляет для нас особенную ценность, так как он подтверждает некоторые наши гипотезы относительно степени распространенности поэтических текстов «Псалтири царя Давида» в русском быту XVII – XIX вв. и значимости сборника псалмов Симеона Полоцкого для русской, восточнославянской и мировой художественной культуры.

Кроме перечисленных нами проблем, поднятых и рассмотренных учеными с разных позиций, ряд вопросов так или иначе касающихся Симеона Полоцкого, его деятельности и поэтического творчества, представляет для нас интерес, стимулируемый новизной подходов и трактовок. Исследования многих ученых-филологов, историков и философов своими выводами, достижениями и находками значительно обогатили наши представления о поэте, его многосторонней деятельности и новаторстве, а также значении жизнедеятельности просветителя для современности.

В Республике Беларусь был опубликован историко-философский сборник очерков по истории науки и культуры Беларуси. В очерках поднимается проблема личного вклада Симеона Полоцкого в развитие науки, философии, просвещения, педагогики и культуры России и Беларуси. «...Поэт и драматург, педагог-организатор и педагог-теоретик, просветитель и книгоиздатель Симеон Полоцкий занимает в истории белорусской и русской культуры, литературы и педагогики, книгоиздания и просвещения одно из почетных мест» [Очерки истории науки и культуры Беларуси, 1996: 164]. Потому в 1980

году имя Симеона Полоцкого (С.Г. Петровского – Ситняновича) по решению ЮНЕСКО было внесено в календарь международных дат великих деятелей славянской культуры [Звонарева, 1988].

Большой интерес, на наш взгляд, представляют работы П. Беркова («Симеон Полоцкий. Избранные сочинения» [Берков, 1953] и «Книга в поэзии Симеона Полоцкого» [Берков, 1969: 260–266]), появившиеся в середине прошлого столетия. В первой из них автор анализирует многогранную деятельность Симеона Полоцкого, выделяя его литературное творчество, во второй П. Берков дает оценку стихам Симеона Полоцкого, посвященным книге и чтению.

Ряд работ, посвященных изучению поэтического творчества Симеона Полоцкого, издается в 1960 – 1970-е гг. (Калинин А. «Мировоззрение и творчество Симеона Полоцкого» [Калинин, 1964]; Жуков Дм., Пушкарев Л. «Русские писатели XVII века» [Жуков, 1972]; Панченко А. «Русская стихотворная культура XVII в.» [Панченко, 1973]).

К одной из юбилейных дат – 350-летию со дня рождения выдающегося белорусского и русского поэта и просветителя-гуманиста – советскими исследователями-филологами был написан ряд статей, которые вышли из печати в 1982 году в книге под общим названием «Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность» [Робинсона, 1982]. В одной из статей – «Симеон Полоцкий в работе над «Псалтырью рифмотворной» [Державина, 1982] – О. Державина приводит фактологический материал об истории создания «Псалтири царя Давида», о владельцах ряда редких старопечатных книг Симеона Полоцкого, а также об их местонахождении и шифрах.

Интересной, но не бесспорной, на наш взгляд, является изданная в 1996 г. отдельной книгой уже упомянутая нами ранее докторская диссертация А. Позднеева на тему «Рукописные песенники XVII – XVIII веков» [Позднеев, 1996].

Отметим, что в своем исследовании стиля поэтических произведений Симеона Полоцкого, автор допускает некоторые неточности, в частности, заменяет отдельные церковнославянские слова русскими. Эта замена слов повлекла за собой не только изменение поэтического стиля Симеона Полоцкого, но и количества слогов в словах, а, значит, привела к нарушению стиховых структур, что не позволило автору труда сделать верные выводы.

Наиболее современными и значимыми для исследователя трудами, посвященными изучению литературного творчества и разносторонней деятельности Симеона Полоцкого являются работы Л. Звонаревой («Творчество Симеона Полоцкого: истоки, традиции, влияния» [Звонарева, 1988]; «Симеон Полоцкий: мировоззрение и общественно-политическая деятельность» [Звонарева, 1977]; «Симеон Полоцкий – историк» [34]; а также написанные в соавторстве – В. Былинин, Л. Звонарева «Поэзия Симеона Полоцкого» [Былинин, 1990]; Л. Званарова, У. Конан «Сімяон Полацкі» [Званарова, 1995: 296–307].

Отметим, что Л. Звонарева, вполне справедливо считая Симеона Полоцкого «...ключевой фигурой в истории культуры второй половины XVII в.», проанализировала истоки литературного творчества, мировоззрения и деятельности великого просветителя, мыслителя, поэта и писателя Беларуси и России. При этом доктор исторических наук весьма справедливо указала на значительную роль Симеона Полоцкого в укреплении межнациональных взаимосвязей русского и белорусского народов и отметила, что его разносторонняя деятельность «...в равной степени принадлежит культурам обоих народов» [Звонарева, 1997: 4]. В этом выводе исследователя творчества Симеона Полоцкого заключается особая ценность и значимость научных работ их автора.

Проблема реконструкции литературных произведений Симеона Полоцкого – одна из актуальнейших для современности. Поэтому представляется уникальнейшим из последних изданных исследований творчества Симеона Полоцкого фундаментальный

труд русского ученого Лидии Сазоновой, созданный в соавторстве с шотландским исследователем Антони Хипписли – «Симеон Полоцкий. «Вертоград многоцветный» / Подготовка текста, статья и комментарий Антони Хипписли (университет Сент-Эндрю, Шотландия) и Лидии И. Сазоновой (Институт мировой литературы РАН, Москва), изданный в 3-х томах.

Авторы монументального исследования, выполненного в рамках научного проекта при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, а также благодаря исследовательской стипендии Британской Академии, осуществили полное научное издание реставрированного и всесторонне изученного ими поэтического сборника Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный». Такая сложная работа по реконструкции уникального литературного памятника ранее никем не осуществлялась.

Огромный труд по реставрации редчайшего творения Симеона Полоцкого – его «Вертограда многоцветного» – получил высокую оценку признанного знатока русской литературы и культуры академика Д.С. Лихачева (см. предисловие к изданию) [306]. Как указывал в предисловии к изданию Дмитрий Сергеевич, «...их издание «Вертограда» по праву может считаться образцовым, а если принять во внимание и трудности научного издания текстов, и их подготовки к печати, то и научным подвигом».

Опираясь на три рукописных сборника «Вертограда многоцветного», автограф и два писцовых списка, авторы труда уточнили историю его создания, установили последовательность этапов работы Симеона Полоцкого и последующей редакторской работы, что, как пишут Л. Сазонова и А. Хипписли, «...не может не оказывать существенного влияния на глубину постижения смысла произведения, тем более, что речь идет о тексте, имеющим богатую и сложную творческую историю», и, добавим, судьбу.

Не менее интересным представляется и еще один научный труд российского филолога И.А. Подтергеры, посвященный исследованию

писем и посланий Симеона Полоцкого по сохранившимся его автографам. Это диссертационное исследование и автореферат кандидатской диссертации на тему «Письма и послания Симеона Полоцкого» представляют огромную ценность для исследователей, так как в них на основе объективных данных раскрывается личность белорусско-русского поэта [Подтергера, 2000]. Исследователь на основании найденных ею автографов Симеона Полоцкого по 9 рукописям уточняет и по-своему трактует отдельные уже известные факты жизни и деятельности просветителя, а также комментирует новые, до сих пор неизвестные сведения, полученные в результате исследования рукописей из фондов российских библиотек.

Отечественные ученые – филологи, литературоведы и философы – также неоднократно обращались к жизни и творчеству нашего выдающегося земляка. Среди них – Н. Прашкович, В. Пузиков, И. Ралько, В. Чемерицкий, В. Конон, С. Падокшын, В. Игнатов и другие.

Белорусские исследователи, анализируя творчество Симеона Полоцкого и его общественно-политические, философские взгляды, определили место великого поэта-гуманиста «...в той цепи межнациональных культурных взаимосвязей, которая объединила нынешние славянские народы крепкими узами духовного единства» [Звонарева, 1997: 3].

В заключении отметим, что в основу нашей исследовательской работы были также положены нотные рукописи и редкие старопечатные книги из хранилищ Российской Государственной библиотеки (г. Москва), Российской Национальной библиотеки (г. Санкт – Петербург), Российской Академии наук (г. Санкт – Петербург), Государственного исторического музея (г. Москва), Национальной библиотеки Беларуси (г. Минск).

Аналитический обзор литературы по теме исследования показал, что несмотря на то, что русские музыковеды в той или иной мере обращались к исследованию нотных списков «Псалтири царя Давида» Симеона Полоцкого, изучая отдельные ее псалмы (не более

4), комплексный стилистический и текстологический анализ всех ее музыкально-поэтических примеров (т.е. 151 псалмы из каждой рукописи) никогда и никем не производился. Сравнительный анализ музыкально-поэтического стиля псалм на тексты Симеона Полоцкого из разных рукописных нотных списков «Псалтири царя Давида» и кантов Василия Титова и других анонимных композиторов из многочисленных рукописных сборников кантов и псалм никем не выполнялся. Данный факт определил необходимость выполнения системного музыкально-поэтического и текстологического анализа всех псалм композиторов последней четверти XVII – первой четверти XIX в. по всем обнаруженным нами рукописным нотным и старопечатным первоисточникам.

- [1] Берков, П.Н. 1969. *Книга в поэзии Симеона Полоцкого*, П.Н. Берков, ТОДРЛ. – М.-Л.: Наука, Т. 24.
- [2] Берков, П.Н. 1953. *Симеон Полоцкий*, П.Н. Берков, Избранные сочинения / подгот. текста, ст. и коммент. И.П. Еремина. – М.-Л.: Изд-во АН СССР.
- [3] Буслаев, Ф.И. 1852. *Русская поэзия XVII в.*. Ф.И. Буслаев. – СПб.: Тип. Санкт-Петербург. ун-та.
- [4] Былинин, В.К. 1990. *Поэзия Симеона Полоцкого*, В.К. Былинин, Л.У. Звонарева, Симеон Полоцкий. *Вирши*. – Минск: Маст. літ.
- [5] Глокке, Н. 1896. «*Рифмотворная псалтырь*» Симеона Полоцкого и ее отношение к польской псалтыри Яна Кохановского, Н. Глокке, Университетские известия. № 9.
- [6] Державина, О.А. 1982. *Симеон Полоцкий в работе над «Псалтырью рифмотворной*, О.А. Державина, Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. – Минск: Наука.
- [7] Егоров, И.В. 1915. *Симеон Полоцкий*, И.В. Егоров, Историческая летопись. № 9.
- [8] Еремин, И.П. 1951. «*Декларация*» Симеона Полоцкого, И.П. Еремин, ТОДРЛ : в 47 т. – М.-Л., Т. 8.
- [9] Еремин, И.П. 1987. *Лекции и статьи по истории древней русской литературы*, И.П. Еремин. – Л.: Ленингр. ун-т.
- [10] Еремин, И.П. 1968. *Лекции по древней русской литературе*, И.П. Еремин. – Л.: Ленингр. ун-т,

- [11] Еремин, И.П. 1966. *Литература древней Руси: (этюды и характеристики)* / И.П. Еремин. – М.-Л.: Наука.
- [12] Еремин, И.П. 1948. *Поэтический стиль Симеона Полоцкого*, И.П. Еремин, ТОДРЛ : в 47 т. – М.-Л., Т. 6.
- [13] Жуков, Д. 1972. *Русские писатели XVII века*, Д. Жуков, Л. Пушкарев. – М.: Молод. гвардия.
- [14] Званарова, Л.У. 1995. *Симеон Полоцкий: Мыслители и асветники Беларуси (X – XIX стст.)*, Л.У. Званарова, У.М. Конан // Энцикл. даведнік. – Минск: БелЭН.
- [15] Званарева, Л.У. 1998. *Симеон Полоцкий – историк*, Л.У. Званарева, 480 год беларускага кнігадрукавання : матэрыялы Трэціх Скарынінскіх чытаньняў (Мінск, 21 ліст. 1998 г.). – Минск: Бел. навука.
- [16] Званарева, Л.У. 1997. *Симеон Полоцкий: Мироззрение и общественно-политическая деятельность : автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02*, Л.У. Званарева ; Санкт-Петербург. гос. ун-т. – СПб.
- [17] Званарева, Л.У. 1998. *Творчество Симеона Полоцкого: Истоки, традиции, влияние : автореф. дис. ... канд. филолог. наук : 10.01.01, 10.01.03*, Л.У. Званарева ; АН БССР. Ин-т литературы. – Минск.
- [18] Калинин, А.Д. 1964. *Мироззрение и творчество Симеона Полоцкого : автореф. дис.... канд. филолог. наук : 10.01.01, 10.01.03*, А.Д. Калинин ; Моск. обл. пед. ин-т. – М.
- [19] Круминг, А.А. 2001. «*Псалтирь рифмотворная*» Симеона Полоцкого (1680) в перепечатках Андрея Решетникова (1809 и 1811 годов), А.А. Круминг, Славяноведение, № 1.
- [20] Ливанова, Т.Н. 1938. *Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры*, Т.Н. Ливанова. – М.: Искусство.
- [21] Ливанова, Т.Н. 1952. *Русская музыкальная культура XVIII века в ее связях с литературой, театром и музыкой*, Т.Н.Ливанова // Исследования и материалы. – М.: Музыка, 1952. – С. 453 – 530.
- [22] Майков, Л.Н. 1889. *Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий*, Л.Н. Майков. – СПб.: Изд-во А.Суворина.
- [23] Майков, Л.Н. 1875. *Симеон Полоцкий*, Л.Н. Майков // Древняя и Новая Россия : ежемес. ист. сб. – СПб., 1875. – № 9. № 10. № 11. № 12.
- [24] Мочалова, В.В. 1986. *Русско-польские литературные связи XVII–XVIII вв. и становление личностного начала в русской литературе*, В.В. Мочалова, *Литературные связи и литературный процесс: из опыта славянских литератур* : сб.

- ст., АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. – М.: Наука, 1986.
- [25] Орлов, В.А. 1995. *Тайны полоцкой истории* / В.А. Орлов. – Минск: Беларусь.
- [26] *Очерки истории науки и культуры Беларуси*. – Минск: Навука і тэхніка, 1996.
- [27] Панченко, А.М. 1973. *Русская стихотворная культура XVII в.*, А.М. Панченко – Л.: Наука. Ленингр. отд.
- [28] Подтергер, И.А. 2000. *Письма и послания Симеона Полоцкого: автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01*, И.А. Подтергер; Санкт-Петербург. гос. ун-т.– СПб.
- [29] Позднеев, А.В. 1966. *Из истории русского стиха XV – XVIII веков*, А.В. Позднеев, *Teorie verše, I. Sbornik Brněnské Versologické konference 1*, 3 – 16 kvetna, 1964. – Brno, 1966. – №. 95 – 106.
- [30] Позднеев, А.В. 1996. *Рукописные песенники XVII – XVIII вв. Из истории песенной силлабической поэзии*, А.В. Позднеев. – М.: Наука.
- [31] Сафонова, Л.И. 1991. *Поэзия русского барокко*, Л.И. Сафонова. – М.: Наука.
- [32] Серман, И.З. 1962. «Псалтырь рифмотворная» С. Полоцкого и русская поэзия XVIII в. / И.З. Серман // ТОДРЛ. – М.-Л.: Наука, 1962. – Т. 18.
- [33] *Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность*, подгот. В.К. Былинин, В.П. Гребенюк, О.А. Державина и др.; под ред. А.Н. Робинсона. – М.: Наука, 1982.
- [34] *Симеон Полоцкий. Вертоград многоцветный: в 3-х т.*, подгот. текста, ст. и коммент. А. Хипписли, Л. Сафоновой ; предисл. Д. Лихачева.– М., 1996 – 2000.– Т.1 – 1996. Т.2. – 1999. Т. 3. – 2000.
- [35] Смирнов, Н.А. 1894. *Из литературной истории древнерусской образности XVII столетия*, Н.А. Смирнов. – СПб.: ЖМНП.
- [36] Татарский, И. 1886. *Симеон Полоцкий. Его жизнь и деятельность*, И. Татарский. – М., 1886.
- [37] Холщевников, В.Е. 1968. *Русская и польская силлабика и силлаботоника : теория стиха*, В.Е. Холщевников.– Л.: Наука.

Wojciech Słomski

Sytuacjonizm w etyce współczesnej

Brytyjski filozof G. Ryle definiuje pojęcie sytuacji moralnej, odwołując się do rozróżnienia pomiędzy tradycyjnym oraz współczesnym rozumieniem etyki. Według tego autora, w etyce tradycyjnej istotne było pytanie, jakie życie warto jest tego, by je przeżyć, podczas gdy etyka współczesna pyta, jakie postępowanie jest słuszne w danej sytuacji moralnej. Dla etyki klasycznej „sytuacja moralna” oznacza całość życia człowieka, włączając ta także stosunki z innymi ludźmi. Natomiast etyka współczesna, zdaniem Ryle’a definiuje sytuację moralną poprzez opozycję do sytuacji „amoralnej” (*nonmoral situation*): całość ludzkiego życia zostaje niejako rozdzielona na dwie płaszczyzny, z których jedna dotyczy moralności, druga zaś jej nie dotyczy, bowiem nie stosują się do niej żadne moralne normy ani rozumowania [Ryle, 1949: 15]; [Ossowska 1966].

Rozróżnienie to ma istotne znaczenie dla współczesnego pojmowania moralności, ponieważ określenie linii granicznej pomiędzy obydwu owymi sferami odbywa się w sposób subiektywny, tzn. jednostka sama określa, co należy do sfery obowiązywania zasad moralności, co zaś zostaje z niej wyłączone. Jeżeli stanowisko to jest słuszne, to we współczesnych społeczeństwach mamy do czynienia z wielością „sytuacji moralnych” oraz sposobów ich definiowania i uzasadniania (czyli języków moralności) [Baier, 1958]; [Rawls, 1994: 13]; [Hare, 1981]. Mimo iż taki sposób definiowania

etyki budzić może różnego rodzaju zastrzeżenia [MacIntyre, 2003]; [MacIntyre, 1996], to dla niniejszych rozważań ważna jest przede wszystkim konstatacja, iż współczesne rozumienie etyki (i moralności) opiera się na w gruncie rzeczy subiektywizmie. Nie jest to wprawdzie subiektywizm etyczny w zwykłym tego słowa znaczeniu, ponieważ nie odnosi się on do zasad moralnych, lecz do definicji moralności (z tego powodu można by go określić mianem subiektywizmu „metaetycznego”), oznacz jednak pewien rodzaj odejścia od tradycyjnej etyki i stwarza szereg trudności, których etyka współczesna najwyraźniej nie jest w stanie rozwiązać w sposób zadowalający.

Z kolei owo odejście od klasycznego modelu etyki (i moralności) nie polega bynajmniej na definitywnym odrzuceniu tego modelu jako „nieadekwatnego” lub fałszywego (w jakimkolwiek sensie), lecz na wyłączeniu go (całkowitym lub częściowym) poza nawias „sytuacji moralnej”. Jeżeli zaś ów klasyczny model nadal funkcjonuje w formie pewnego zbioru twierdzeń i norm (niezależnie od tego, czy określa się je mianem moralnych czy też nie), wówczas, rzecz jasna, powstaje problem relacji pomiędzy modelem klasycznym oraz współczesnym.

Jednym z nielicznych filozofów, który podjął próbę rozwiązania (lub przynajmniej opisania) tego problemu, jest Zygmunt Bauman. Filozof ten mówi wprawdzie o etyce nowoczesnej i ponowoczesnej, jednak rozróżnienie to nie wydaje się zanadto odbiegać od rozróżnienia pomiędzy klasycznym i współczesnym modelem moralności według G. Ryle’a. Z. Bauman zauważa najpierw, że wraz z poszerzeniem zakresu jednostkowej wolności wzrasta także zakres jednostkowej odpowiedzialności. Następnie wskazuje on, że jedną z cech konstytutywnych modernizmu było przeniesienie odpowiedzialność z jednostki na prawodawców, którzy „ustalali normy powszechnie obowiązujące wszystkich bez wyjątku” [Bauman, 1996: 62]. Normy te miały zarówno charakter prawny, jak i obyczajowy oraz etyczny. Jednostka nie ponosiła bezpośredniej odpowiedzialności za skutki własnego postępowania, lecz jedynie za stosowanie się do norm określonych przez państwo.

Sytuacja uległa zmianie w świecie poonowoczesnym (choć skutkiem modernistycznego totalitaryzmu jest, według Baumana, np. nadmierny konformizm przenikający współczesne społeczeństwa). Jednostka sama decyduje o samej sobie, zarazem jednak sama ponosi skutki własnych decyzji. Mówiąc o odpowiedzialności jednostki, Bauman wprowadza rozróżnienie pomiędzy odpowiedzialnością etyczną oraz moralną: odpowiedzialność etyczna opiera się na jasno określonych kodeksach zawierających normy działania, natomiast odpowiedzialność moralna – na osobistej wrażliwości i intuicji moralnej, właściwej każdemu człowiekowi. Ten drugi rodzaj odpowiedzialności nieuchronnie wiąże się z niepewnością, ponieważ jednostka nie jest w stanie ogarnąć ogromu spraw, z którymi jest w jakiś sposób związana i za które może zasadnie czuć się odpowiedzialna. Dlatego też istotnym elementem sytuacji moralnej człowieka w ponowoczesności jest, zdaniem Baumana, impuls moralny, którym człowiek powinien kierować się w kształtowaniu własnego życia. Najważniejszym zadaniem współczesnego systemu oświaty powinno być zatem dostarczanie człowiekowi możliwie najszerszej wiedzy o świecie, bowiem tylko wszechstronna wiedza może być podstawą decyzji moralnych [Bauman, 1996: 300].

W poglądach Z. Baumana wątpliwości budzi przede wszystkim rozróżnienie pomiędzy odpowiedzialnością etyczną a odpowiedzialnością moralną (a także np. między dobrem etycznym a dobrem moralnym). Rozróżnienie to prowadzić może do przekonania, że w ponowoczesności człowiek kieruje się normami dwojakiego rodzaju: tymi, które sam tworzy (odpowiedzialność moralna) oraz tymi, które rozstają mu narzucone z zewnątrz. Taki podwójny zbiór norm postępowania wydaje się trudny do zaakceptowania nie tylko dlatego, że normy obydwu rodzajów (oraz wartości, których realizowaniu normy te służą) mogą popadać we wzajemny konflikt, co stawiałoby jednostkę w sytuacji braku jakiegokolwiek kryterium wyboru. Rzeczywisty problem moralny, przed którym staje człowiek u progu XXI wieku, nie polega na braku świadomości zasad moralnych (ani na świadomym odrzucaniu wszelkich moralnych nakazów) – wydaje się on

wynikać właśnie z pragnienia posiadania jakiejś jednej moralności, która byłaby w stanie zagwarantować słuszność (lub przynajmniej subiektywne poczucie słuszności) decyzji moralnych. Innymi słowy, trudność nie polega na tym, że jednostka musi sama dla siebie wytworzyć własną moralność lub też w pewnych sytuacjach podporządkować się zasadom moralnym gwarantującym ład społeczny. W społeczeństwach współczesnych funkcjonuje wiele systemów moralnych, często w pewnym sensie ze sobą „konkurujących”, a jednostka musi jedynie zdecydować, który z nich wybrać. Sam proces owego wyboru stanowi odrębną kwestię, jednak kwestia ta nie należy do istoty całego problemu, ponieważ niezależnie od rezultatu wyboru, moralność, którą jednostka zdecyduje się uznać za własną, pozostanie jedną z wielu „moralnych opcji” i nie sanie się moralnością prawdziwą, uniwersalną i obowiązującą wszystkich bez wyjątku.

W rozwiązywaniu rzeczywistych konfliktów moralnych (w społeczeństwach zachodnich, do których i my należymy) stasuje się kilka strategii, z których jednak żadna nie wydaje się zadowalająca. Jednostka może przede wszystkim uznać własną moralność za uniwersalną, co prowadzi zawsze do jakiejś formy nietolerancji wobec poglądów z tą moralnością sprzecznych (z taką postawą mamy do czynienia z przypadku moralności opartej na religii). Skutki owej nietolerancji w znacznej mierze łagodzi przeświadczenie, iż w gruncie rzeczy w społeczeństwach zachodnich istnieje pewien zbiór norm moralnych akceptowanych przez wszystkich, a ewentualne rozbieżności dotyczą jedynie mniej istotnych szczegółów. Możemy także zaakceptować określoną moralność, jednocześnie zawieszając sąd na temat jej słuszności, wówczas jednak popadamy w relatywizm [Kołakowski, 1989]. Możemy wreszcie (i właśnie ten rodzaj sytuacji ma zapewne na myśli Z. Bauman) jak gdyby zawiesić sam moment wyboru określonej moralności, usiłując jednocześnie postępować tak, jakbyśmy jakąś moralność akceptowali. Ktoś, kto postępuje w ten właśnie sposób, może sprawiać wrażenie, iż podejmuje decyzje moralne na dwóch różnych poziomach: na poziomie własnej, indywidualnej wrażliwości moralnej (nie tylko intuicji, bowiem decyzjom tym może towarzyszyć pewien rodzaj moralnego rozu-

mowania) oraz na poziomie, który Z. Bauman określiłby zapewne mianem poziomu „etycznego”, czyli stosując się do zasad akceptowanych w określonej społeczności.

Nie wydaje się, aby przedstawiona przez Z. Baumana diagnoza przyczyn tego stanu rzeczy była słuszna. Nadmiar docierających do nas informacji nie wydaje się odgrywać aż tak wielkiej roli przy podejmowaniu decyzji moralnych, jaki sądzi Z. Bauman. Bardziej trafna jawi się teza, zgodnie z którą we współczesnym świecie mamy do czynienia z nadmiarem informacji jednego rodzaju i jednocześnie niedomiarem informacji innego rodzaju – tych mianowicie tych, które byłyby przydatne przy podejmowaniu decyzji moralnych. Teza ta nie wykracza oczywiście poza poziom czystej spekulacji, pozwala jednak sformułować pytanie – nie tyle o samą definicję sytuacji moralnej lub też sposób jej poszukiwania i formułowania – ile o kontekst, w jakim jednostka formułuje problemy moralne. Rozróżnienie pomiędzy klasycznym modelem moralności a modelem współczesnym (czy też postnowoczesnym) nie wydaje się tutaj przydatne, bowiem te same trudności, na które napotykamy, przyjąwszy założenie o subiektywnym wyznaczaniu obszaru moralności („sytuacji moralnej”) pojawią się również wtedy, kiedy moralność zdefiniujemy jako w sposób „klasyczny”, jako zbiór wartości i norm określających, jakie życie jest wartościowe.

Odróżnić też należy próby opisu sytuacji moralnej od prób jej oceny. W mediach, podobnie zresztą jak w literaturze filozoficznej, wydaje się dominować przekonanie, iż mamy obecnie do czynienia z kryzysem moralności. Tymczasem symptomy, które, zdaniem większości krytyków, świadczyć mają o owym kryzysie, można też uznać za oznakę rodzącej się nowej moralności, w której np. indywidualizm niekoniecznie będzie równoznaczny z egoizmem. Takiego zdaniem jest kanadyjski filozof, Charles Taylor. Autor ten zauważa, iż we współczesnej kulturze zachodniej możemy dostrzec trzy zjawiska (dla wielu będące źródłem niepokoju). Zjawiskami tymi są indywidualizm, prymat ekonomicznej efektywności („ten rodzaj racjonalności, którym posługujemy się, aby wyliczyć najbardziej ekonomiczny sposób wykorzystania środków prowadzących do danego

celu”) oraz utrata wolności, wynikająca z faktu, że społeczeństwo realizujące ideał maksymalnej efektywności wymusza na jednostkach akceptację tego ideału bez względu na związane z nim moralne koszty. Rezultatem tego stanu rzeczy okazuje się być „rozpowszechniający się światopogląd, który uznaje samorealizację za kluczową wartość w życiu, natomiast – może się wydawać – niemal nie uznaje zewnętrznych wymogów moralnych ani trwałych więzów między ludźmi” [Taylor, 2002: 57]. Autor broni poglądu, iż „hegemonia racjonalności instrumentalnej” oraz towarzysząca jej utrata wolności nie są nieuniknione i możemy obronić się przed nimi pod warunkiem, że w odpowiedni sposób zorganizujemy instytucje społeczne i poddamy je należytej kontroli [Taylor, 2002: 104]. Również Zygmunt Bauman, jako jeden z nielicznych współczesnych filozofów, uznaje obecny kryzys moralności za oznakę nowej cywilizacji i nowego, rodzącego się właśnie człowieka.

Postęp naukowo-techniczny rzutuje na nasze postrzeganie świata jako całości. Dzieje się tak zapewne dlatego, że postęp ten wywiera niezaprzeczalny i głęboki wpływ na nasze życie codzienne, rodzaj wykonywanej pracy, sposób spędzania wolnego czasu, relacje z innymi itp. Z tego powodu mamy też zapewne skłonność – mniej lub bardziej nieświadomą – do doszukiwania się znamion postępu także tam, gdzie zachodzenie jakiegokolwiek postępu jest sprawą dyskusyjną, czyli np. w moralności [Oderberg, 2000: 6]. Zresztą nawet jeżeli zgodzimy się, że w moralności zachodzi pewien postęp, to stajemy przed problemem, na czym postęp ten polega. Postęp ten można bowiem pojmować bądź jako stopniowy wzrost moralnej świadomości i wrażliwości, bądź też jako pojawianie się nowych jakości, które ostateczne doprowadzą (albo już doprowadziły) do wykształcenia się całkowicie nowej moralności.

Problem ten warto wyjaśnić na przykładzie pojęcia odpowiedzialności. Otóż etyka tradycyjna nakłada na nas obowiązek świadczenia pomocy innym ludziom wówczas, kiedy ludzie ci nie są w stanie obejść się bez pomocy (np. w sytuacji zagrożenia życia), my zaś jesteśmy w stanie pomóc. Nasiłający się proces globalizacji sprawił jednak, że praktycznie zawsze może-

my pomóc komuś, kto potrzebuje pomocy, ponadto zaś przyczynił się do wzrostu świadomości różnorodnych potrzeb. Świadomość, że jeden miliard ludzi żyje obecnie na świecie w absolutnej nędzy [Dower, 2002: 315] zmusza do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o zakres pomocy, do jakiej jesteśmy moralnie zobowiązani. Jeżeli bowiem nie zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy zabiciem kogoś a biernym przyzwoleniem na jego śmierć (w sytuacji, kiedy jest się w stanie tej śmierci zapobiec, np. poprzez wpłacenie na konto odpowiedniej sumy pieniędzy), to fakt ten oznacza po prostu, że ponosimy moralną odpowiedzialność za śmierć każdego człowieka, który umarł z głodu. Można wprawdzie odpowiedzieć, że ciąży na nas moralny obowiązek świadczenia pomocy jedynie członkom naszego własnego społeczeństwa i własnej moralnej wspólnoty, jednak odpowiedź ta nie przez wszystkich jest akceptowana [Singer, 1979]. (Z drugiej strony zastanawiać może fakt, że o obowiązku niesienia pomocy ludziom żyjącym w skrajnej nędzy mówi się zazwyczaj w odniesieniu do krajów trzeciego świata. W tym przypadku mamy do czynienia z odwrotnym kierunkiem rozumowania, ponieważ wychodzi się z założenia, że bogate dysponują wystarczającą ilością środków, by pomóc własnym obywatelom [Dower, 2002: 319]. Wielu ludzi uznaje też być może, że osoby żyjące w nędzy w krajach bogatych są same winne własnej sytuacji i że w związku z tym nie zasługują na to, by im pomóc.)

Przykład powyższy pokazuje, że problemy moralne, z którymi społeczeństwa borykały się od zawsze, nabierają obecnie nowego, globalnego charakteru. Dotychczas czuliśmy się moralnie zobowiązani do świadczenia pomocy jedynie osobom, z którymi spotykaliśmy się bezpośrednio, obecnie zaś coraz częściej uznajemy za naszą moralną powinność niesienie pomocy nie tyle konkretnym jednostkom, co ludziom potrzebującym pomocy jako takim. Wpłacając pieniądze na konto organizacji charytatywnej nie mamy wpływu na to, w jaki sposób nasze pieniądze zostaną użyte i jaki konkretne osoby otrzymają pomoc. Ludzie, którym pomagamy, stają się w ten sposób rodzajem abstrakcji. Teoretycznie wiemy, że powinniśmy pomagać, jednak świadomość ta nie wykracza poza poziom czysto intelektualnych

przeświadczeń, pozostaje jedynie pewnym filozoficznym poglądem, który potrafimy uzasadnić poprzez odwołanie się do akceptowanych przez nas (na zasadzie aksjomatów) ogólnych twierdzeń moralnych. Owe moralne przeświadczenia nie wiążą się jednak z uczuciami, których doświadczamy, stykając się bezpośrednio z czymś nieszczęściem (lub wiążą się w znacząco mniejszym stopniu, stąd m. in. pomoc dla krajów dotkniętych klęskami naturalnymi zwiększa się, gdy ofiary tych klęsk pokazywane są w telewizji). Taki sposób podejmowania decyzji moralnych jest wprawdzie zgodny z etyką obowiązku Kanta, należy jednak pamiętać, iż abstrakcje różnią się od konkretów m. in. tym, że nie wywołują reakcji emocjonalnych, dlatego stosunkowo łatwo można zastępować jedne abstrakcje innymi.

Czy zatem sytuacja moralna człowieka u progu XXI wieku charakteryzuje się tym, że pojęcia moralne zostają pozbawione treści, a cała etyka przybiera postać formalnych nakazów, które można wypełnić niemal dowolną treścią? Konstatacja taka wydaje się wprawdzie uprawniona, przy zastrzeżeniu jednakże, iż dotyczy ona jednostek, nie zaś całych społeczeństw. Jeżeli bowiem jednostka sama musi nadać treść pojęciom i normom moralnym, to zabieg ten możliwy jest (także z logicznego punktu widzenia) tylko pod warunkiem, że istniejące już pojęcia i normy zostaną pozbawione treści, które nadała im zakorzeniona w społeczeństwie tradycja etyczna. Czas pokaże, czy ów stan rzeczy okaże się dla społeczeństw wybawieniem czy katastrofą.

- [1] Baier, K. 1958. *The Moral point of View: A Rational Basis of Ethics*, New York.
- [2] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [3] Bauman, Z. 1996. *Etyka ponowoczesna*, Warszawa.
- [4] Belas, L. 2006. *Dejny a polityka*, Presov.
- [5] Dower, N. 2002. *Nędza na świecie*, w: *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, Warszawa.
- [6] Gołoś, M. 2009. *Filozofia polityki Niccolo Machiavellego*, w: *Człowiek – świat – filozofia*, red. W. Słomski, Warszawa.

-
- [7] Gołoś, M. 2009. *Koncepcja jednostki ludzkiej w filozofii Adama Smitha*, in: *Navigare necesse est*, Warszawa.
- [8] Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford.
- [9] Kołakowski, L. 1989. *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, Warszawa.
- [10] MacIntyre, A. 1996. *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa.
- [11] MacIntyre, A. 2003. *Krótką historią etyki*, Warszawa.
- [12] Oderberg, D. S. 2000. *Moral Theory: a Non-Consequentialist Approach*, Oxford.
- [13] Ossowska, M. 1966. *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa.
- [14] Rawls, J. 1994. *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa.
- [15] Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*, London.
- [16] Rzyński, R. 2009. *Kilka wybranych XX wiecznych teorii tekstu i literatury*, in: „*Facere veritatem in caritate*”, dz. zb. pod. red. D. Patera, R. Króla, Warszawa.
- [17] Singer, P. 1979. *Practical Ethics*, Cambridge.
- [18] Sobkowiak, J. 2004. *Spór o kształt świata w kontekście „nowego porządku moralnego”*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, ed. J. Nagórnego, J. Gocko, Lublin.
- [19] Stolarik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [20] Taylor, Ch. 2002. *Etyka autentyczności*, Kraków.
- [21] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.

Dorota Snarska

Znaczenie teorii przedstawięń zbiorowych Émile Durkheima

Émile Durkheim dążył do wyraźnego oddzielenia socjologii od dyscyplin takich jak filozofia czy psychologia [Mitchell, 1966: 19-20]. O odrębności nauki, można mówić wtedy, gdy przedmiotem dociekań są jej właściwe obiekty badawcze, a w teorii socjologicznej Durkheima były to fakty społeczne. Koncepcję faktów społecznych można rozpatrywać w kilku wymiarach. Przede wszystkim należy traktować je jak rzeczy i powinny być badane empirycznie, co oznaczało zarzucenie metod objaśniania zjawisk społecznych wyłącznie na drodze spekulatywnej i introspekcyjnej. „Pojęcie faktu społecznego zawiera w sobie kilka elementów, o oddzieleniu socjologii od filozofii decyduje idea, iż *fakty społeczne są traktowane jako rzeczy*. Skoro zaś, są traktowane jako *rzeczy*, to fakty społeczne są empiryczne, *nie filozoficzne*” [Ritzer, 1988: 70]. Są one zewnętrzne wobec jednostki i to właśnie wyklucza introspekcję. Durkheim był, więc przekonany, że istotną konsekwencją jego koncepcji jest wyraźne przesunięcie orientacji analitycznych i poszerzenie perspektywy badawczej poprzez bezpośrednie odwołanie się do rzeczywistości społecznej. Podkreślanie znaczenia studiów empirycznych jest cechą wyróżniającą teorię Durkheima od opracowań ewolucjonistycznych.

Fakty społeczne nie mają charakteru fizycznego, są w stosunku do jednostki egzogenne i wywierają widoczny wpływ na jej postawy i zachowa-

nia. W *Przedmowie do drugiego wydania Zasad metody socjologicznej* Durkheim scharakteryzował jedną z podstawowych kategorii swojej koncepcji teoretycznej następująco: „Za fakty społeczne uznaliśmy sposoby robienia lub myślenia, rozpoznawalne jako fakty społeczne dzięki temu, że są zdolne wpływać przymuszająco na świadomości indywidualne” [Durkheim, 1968: 19]. W tekście *Le probleme de la conscience dans la sociologie de Durkheim* Gurvitch zaproponował następującą definicję omawianego pojęcia: „Faktami społecznymi są stany świadomości zbiorowej niesprowadzalne i niedostępne w stosunku do świadomości jednostkowej, stany przejawiające się poprzez przymusy, presje, instytucje, symbole obserwowane z zewnątrz, materializujące się przez przekształcenie podstawy geograficznej i demograficznej i równocześnie przenikające je przez idee, wartości i ideały, do których dąży świadomość zbiorowa w swoim aspekcie biegu wolnej myśli i aspiracji” [Banaszczyk, 1989: 47]. Właściwością faktów społecznych jest to, że pewne obrzędy, formy etyczne czy moralne, obowiązują w danej grupie społecznej i należy się do zasad przez nie określanych dostosować. Naturalnym środowiskiem człowieka, twierdził Émile Durkheim, jest rzeczywistość złożona z faktów społecznych. Instytucje polityczne, zasady obyczajowe, normy estetyczne etc., są dziełem świadomości zbiorowej, dlatego też perspektywa społeczna jest niezbędna do badań nad zbiorowościami ludzkimi.

Fakty społeczne można podzielić na dwie kategorie, mogą być one materialne lub niematerialne. Wyodrębnienie pierwszej grupy nie nastęrcza wielu trudności, ponieważ przybierają one formy realistyczne, czasami ulegają wręcz materializacji i są odrębną, autonomiczną częścią świata zewnętrznego /np. systemy prawne/ [Ritzer, 1988: 70]. Ponieważ jednak efekty oddziaływania społecznego nie zawsze mają tak formalnie określoną postać, konieczne jest wyróżnienie faktów społecznych o charakterze niematerialnym. „To, co socjologowie teraz nazywają *normami* lub *wartościami*, jest dobrym przykładem tego, czym dla Durkheima były *niematerialne fakty społeczne*” [Ritzer, 1988: 70]. Są to zjawiska z zakresu świadomości

mości społecznej, które wpływają na człowieka w sposób zewnętrzny i przymusowy.

W tym kontekście, na szczególną uwagę zasługuje problematyka przedstawień zbiorowych, która odgrywała ważną rolę w myśli Durkheima. Autor *De la division du travail social* dążył do ugruntowania koncepcji przedstawień zbiorowych jako obiektu badań swoiście socjologicznych [Ritzer, 1988: 97]. Logiczne relacje między podstawowymi kategoriami rozwijanej przez uczonego teorii, określa rozumienie faktów społecznych jako przedmiotu analitycznego, którego treść stanowi świadomość zbiorowa [Banaszczyk, 1989: 10, 26-27]. „Idea świadomości zbiorowej, chociaż dla Durkheima użyteczna, bezspornie jest bardzo ogólna i amorficzna. Niezadowolenie Durkheima z właściwości pojęcia świadomości zbiorowej skłaniało go, w późniejszych pracach, do progresywnej rezygnacji z tego terminu na korzyść znacznie bardziej charakterystycznego pojęcia zbiorowych przedstawień. *Przedstawienia zbiorowe* mogą być postrzegane jako szczególny stan lub podłoże świadomości zbiorowej” [Ritzer, 1988: 77]. W oparciu o tak rozumiany schemat pojęciowy Durkheim buduje ogólną koncepcję przedstawień zbiorowych.

Ważnym osiągnięciem socjologizmu było ugruntowanie przekonania o społecznej genezie umysłu ludzkiego. Wyobrażenia, jakie podmiot poznający ma o rzeczach nie powstają w izolacji, ale są kształtowane w wyniku interakcji, innymi słowy, są rezultatem oddziaływań zbiorowych i funkcjonują jako utrwalone efekty społecznego wpływu. Społeczeństwo bezpośrednio kształtuje umysł ludzki, ramy społeczne nadają znaczenie chociażby takim pojęciom, jak przestrzeń czy czas, a stosowane kategorie myślowe są wytworem grupowym.

Podkreślano wielokrotnie, że przedstawienie koncepcji Durkheima nie jest sprawą prostą ze względu na niejednoznaczność sformułowań i liczne metafory. „Metaforyczny styl wypowiedzi, tak charakterystyczny dla Durkheima i z upodobaniem przez niego stosowany, przesłania niekiedy kategoryczne twierdzenia przeciwstawne wszelkiemu hipostazowaniu społeczeństwa i świadomości zbiorowej, podnoszące, iż w życiu społecznym nie

ma niczego, czego nie byłoby w indywidualnych świadomościach [...]” [Tarkowska, 1990: XXIII].

W koncepcji przedstawień zbiorowych wyraża się zasadnicza opozycja właściwa myśli Durkheima i w ogóle socjologii: przeciwstawienie jednostka - społeczeństwo. Społeczeństwo jest bytem zasadniczo różnym od jednostki, a kategorie społeczne tworzą swoistą strukturę, która nie może być bezwarunkowo zredukowana do wymiaru jednostkowego. Dlatego też zjawiska społeczne są unikalną całością i autonomicznym sposobem odbierania życia społecznego i chociaż odpowiadające im wyobrażenia muszą mieć odmienną treść niż wyobrażenia jednostkowe, to jednak są jednocześnie przez nie tworzone. Autor *O podziale pracy społecznej* twierdził, że można wyróżnić dwa rodzaje wyobrażeń: indywidualne i zbiorowe. Pierwsza grupa ma charakter wyłącznie osobisty i jednostkowy, druga charakteryzuje się genezą zbiorową. Świadomość jednostkowa nie byłaby zdolna do wytworzenia tego typu wyobrażeń. Świadomość zbiorowa zatem, potraktowana jest jako zespół przekonań grupowych odmiennych od świadomości jednostkowej; kategoria zasadniczo różna od postaci indywidualnych oraz synteza mająca pewną niezależność.

Dychotomia przedstawienie zbiorowe - przedstawienie jednostkowe odpowiada ogólności pojęć i jednostkowości wyobrażeń. Oznacza to, że dla wszelkiego poznania sytuacją wyjściową są wrażenia, które stanowią podstawę konstruowania pojęcia. Celem Durkheima była interpretacja myślenia pojęciowego „ a przede wszystkim *konieczności*, przymusowej natury pewnych naszych ogólnych pojęć” [Gellner, 1995: 42]. Ważnym założeniem doktryny okazało się przekonanie o społecznej naturze używanych pojęć oraz objaśnianie ich przymusowości. Prace Durkheima są wyrazem zainteresowania etiologią kategorii pojęciowych i badają reguły ich przekształcania, ponieważ schematy poznawcze i zasady dyskursu pojęciowego ulegają zmianom, podobnie jak zmieniają się społeczeństwa. To właśnie one, podkreślał uczony, wyposażają nas w określone kategorie pojęciowe, które funkcjonują inaczej niż wrażenia, w kontekście społecznym, określającym ich zasięg i możliwość rozumienia. W pracy *Les formes élémentaires*

de la vie religieuse, wskazywał na istniejący przymus pojęciowy i logiczny oraz moralno - etyczny, który był wywierany na jednostki należące do opisywanych społeczeństw, „przypominający, na przykład naszą niezdolność do myślenia o świecie poza ramami czasu” [Gellner, 1995: 43]. Durkheim uważał, że nieodwołalność i konieczność pojęć ma charakter obserwowalny oraz zbiorowy. „Jeżeli faktycznie pojęcia są najczęściej ideami ogólnymi, jeżeli są wyrazem raczej kategorii i klas niż konkretnych przedmiotów, to dlatego, że szczegółowe i zmienne cechy bytów tylko zupełnie wyjątkowo mogą interesować społeczeństwo. Już z racji samej jego rozległości znaczenie dla społeczeństwa mogą mieć jedynie jego powtarzalne właściwości ogólne” [Durkheim, 1968: 415]. Przedstawienia zbiorowe, jako pewna forma, mają własności percepcji pojęciowej, inaczej niż bezpośrednie indywidualne możliwości poznawcze. Obiektywność poznania pojęciowego jest weryfikowana poprzez obiekt, którego dotyczy i doświadczenie indywidualne. „Tak więc przedstawienie zbiorowe, nie może być zupełnie nieadekwatne do swego przedmiotu, może go wyrażać za pomocą niedoskonałych symboli, ale symbole naukowe są zawsze tylko przybliżone” [Banaszczyk, 1989: 42].

Mimo, że przedstawienia zbiorowe i jednostkowe różnią się w sposób istotny, to można je zestawiać i porównywać, dlatego też Durkheim, chociaż podkreśla istniejące różnice, nie separuje obu kategorii w sposób ostateczny. Relacje między świadomością jednostkową i świadomością zbiorową, dają się analizować w przypadkach transformacji solidarności mechanicznej i solidarności organicznej [Ritzer, 1988: 74]. Wynikiem opisywanych przez Durkheima przemian solidarności społecznej jest właśnie stopniowe zmniejszanie się znaczenia świadomości zbiorowej jako „zewnątrznego” regulatora zachowań jednostkowych. Społeczeństwo zdominowane przez solidarność mechaniczną kontroluje prawie cały obszar aktywności człowieka. Ustanawia względnie jednolity wzorzec psychologiczny i światopoglądowy obowiązujący wszystkich należących do danej zbiorowości. Brak jest zgody na zachowania odmienne od powszechnie obowiązujących wzorów. Generalnie prawie całe życie indywidualne jest

odbiciem życia grupy, której jednostka jest uczestnikiem. Świadomość jednostkowa jest niemal tożsama z zakresem świadomości zbiorowej [Szacki, 1983: 429]. W społeczeństwach opartych o solidarność organiczną, stany zbiorowe ujawniają się w sposób o wiele słabszy i mają znacznie mniej przejrzystą formę. W wyniku postępującego podziału pracy, w tego typu społeczeństwach, prawo kooperacyjne nie dominuje nad całokształtem więzi społecznych, określa jedynie schematyczne warianty życia grupowego, pozostawiając wiele miejsca na decyzje indywidualne. Świadomość zbiorowa przejawia się poprzez opinię publiczną, zwyczaje czy też wszelkie ukształtowane przez tradycję normy /etyczne, moralne etc./. Jednak ich oddziaływanie nie jest już poparte sankcjami prawnymi, opiera się jedynie na naciskach społecznych, które funkcjonują w obrębie pewnego zbioru alternatywnych treści poznawczych, co również przyczynia się do zmiany roli przedstawień zbiorowych. Problematyka świadomości zbiorowej w książce *O podziale pracy społecznej* jest artykułowana niejako pośrednio, ale wydaje się „oczywiste, że jest to zmienna zależna. Znaczenie tego argumentu jest takie, że zmiany na poziomach kulturowym i społecznym prowadzą do zmian procesów świadomości indywidualnej. W społeczeństwach o solidarności mechanicznej, świadomość jednostkowa jest ograniczona i wyraźnie zdominowana przez silną świadomość zbiorową. W społeczeństwach o solidarności organicznej rozszerzają się indywidualne możliwości, jak również wolność jednostki” [Ritzer, 1988: 93-94]. Obszary egzystencji zdominowane przez wyobrażenia zbiorowe ulegają wyraźnemu zawężeniu w miarę rozwoju cywilizacyjnego społeczeństw nowożytnych. Procesy związane z podziałem pracy wpływają na znaczenie świadomości zbiorowej, która zaczyna przybierać formy coraz mniej określone i wyraziste, a także nabiera coraz bardziej abstrakcyjnego charakteru. „Nie oznacza to zresztą, że świadomości wspólnej grozi całkowity zanik, tylko, że w coraz wyższym stopniu polega ona na bardzo ogólnych i nieokreślonych sposobach myślenia i odczuwania, pozostawiających miejsce zwiększającej się liczbie indywidualnych odchyień” [Durkheim, 1999: 220]. W ten sposób, kategorie teoretyczne, które są podstawowe dla myśli auto-

ra *Elementarnych form życia religijnego*, mają pewien wspólny zakres. Wtedy, gdy praktyka społeczna i odpowiadające jej systemy normatywne są ściśle określone i sformalizowane, stosunkowo niewiele miejsca pozostaje na indywidualne różnice i wybory. Siła oddziaływania i wpływu świadomości zbiorowej jest wyraźnie widoczna. Sprzyja to zachowaniu spójności grupowej opartej o uniformizację. Natomiast, jeżeli reguły życia społecznego są niejednoznaczne, pozwala to na dokonywanie jednostkowych interpretacji [Ritzer, 1988: 77].

Świadomość zbiorowa charakteryzuje się dużą trwałością. Jest powtarzalna przez wiele generacji. Przedstawienia zbiorowe uzupełniają doświadczenie osobiste o wiedzę, którą dana zbiorowość zgromadziła w ciągu stuleci. Siła oddziaływania stanów zbiorowych jest zatem uzależniona nie tylko od tego, że są wspólne, i że są podzielane w obrębie całej zbiorowości, ale również polega na tym, że są spuścizną po przodkach. Konstrukcje zbiorowe są wytworem przeszłości i to decyduje o ich autorytecie. Znaczenie świadomości zbiorowej oparte jest o prestiż tradycji, co ma wpływ również na to, że świadomość wspólna kształtuje się powoli i także powoli się zmienia.

Oczywiście, czasami zdarza się, że zakres oddziaływania świadomości jednostkowej i zbiorowej się pokrywa, ale generalnie służą one analizie różnych obszarów rzeczywistości. Émile Durkheim zdaje się podkreślać niezależność i odrębność obu tych kategorii. Świadomość jednostkową można zdefiniować jako byt złożony ze stanów osobistych, właściwych konkretnej jednostce ludzkiej, określający kształt osobowości indywidualnej. Świadomość zbiorowa zaś tworzy stany wspólne dla całego społeczeństwa, uosabia pewien typ zbiorowy. „Całość wierzeń i sentymentów wspólnych przeciętnym obywatelom tego samego społeczeństwa, formuje sprecyzowany system, który posiada swoje własne życie; można go nazwać *zbiorową* lub *wspólną świadomością* [...]. A zatem, jest to całkowicie inna rzecz niż świadomości indywidualne, chociaż może być realizowana tylko poprzez nie” [Ritzer, 1988: 76]. Znaczenie świadomości zbiorowej, podobnie jak przedstawień zbiorowych, wyraża się przede wszystkim w

tym, że odbija się w nich to wszystko, co jest charakterystyczne i swoiste dla uczestników danej zbiorowości [Ritzer, 1988: 94]. Omawiane kategorie mają istotne znaczenie integracyjne. Zgodność cech poszczególnych jednostek z pewnym wzorcowym typem społecznym jest wynikiem funkcjonowania świadomości zbiorowej, która jest elementem wspólnym wszystkim członkom danej grupy i decyduje o jej spójności.

Jednakże w oparciu o założenia teorii Durkheima, stany zbiorowe nie mają charakteru abstrakcyjnego, ale są realną strukturą poznawczą. Zespół wierzeń i przekonań, wspólny tym wszystkim, którzy należą do danej zbiorowości, tworzy pewien system, który jest pewną autonomiczną całością, tworzy struktury świadomości wspólnej. Posiada specyficzne właściwości, różne od świadomości indywidualnych i należy rozpatrywać je jako odrębną rzeczywistość. Jakkolwiek, omawianej kategorii nie należy traktować jako wypadkowej poszczególnych treści wyobrażeń indywidualnych. Ustala psychospołeczny wzorzec o specjalnej konstrukcji i charakterystycznych mechanizmach funkcjonowania.

Problematykę funkcjonowania systemów mitologicznych autor *Zasad metody socjologicznej* sytuuje w obrębie teorii przedstawień zbiorowych. Mitologię grupy Durkheim rozumiał jako zespół wierzeń, opartych o tradycję, którą dana zbiorowość utrwała m.in. przy pomocy rytuałów. Kulturowanie wątków mitologicznych, służy podtrzymaniu najbardziej istotnych elementów świadomości zbiorowej, ale też poprzez odniesienia do mitycznej przeszłości wiąże jednostkę z grupą [Durkheim, 1987: 137]. Jeden ze współczesnych teoretyków, pisząc o strukturalnej analizie mitu Claude'a Lévi-Straussa, bezpośrednio nawiązał do koncepcji Durkheima, który uważał, że: „1. Mity są zasadniczo religijne i powiązane z rytuałami. Mit nie jest więc zwykłą ideą lub dziełem sztuki. 2. Mit jest przedstawieniem zbiorowym i tak wyraża się „sposób, w jaki społeczeństwo wyobraża człowieka i świat; [...] jest systemem moralnym i kosmologią, zarówno, jak historią”. 3. Mity są zawikłane i pełne sprzeczności, w większym stopniu ukrywają rzeczywistość, niż ją ujawniają” [Strensky, 1987: 138]. Mity i legendy ludowe są odbiciem rzeczywistości innej niż indywidualna, funkcjonują w

kontekstach społecznych, a eksplanacja ich genezy i znaczenia możliwa jest w oparciu o ogólne właściwości przedstawień zbiorowych. Durkheim zwracał uwagę na genezę mitów i metody ich transmisji, stosunkowo mniej miejsca poświęcił ich funkcji. Sytuując systemy mitologiczne w obrębie przedstawień zbiorowych i świadomości zbiorowej, po raz kolejny podkreślił, że grupa społeczna produkuje własne kategorie kulturowe i poznawcze, które są wynikiem myślenia grupowego i są zupełnie różne jakościowo od zwykłego zbioru tworzących je jednostek.

Émile Durkheim precyzował przedmiot socjologii, początkowo wskazując przede wszystkim na normy i zasady obowiązujące w społeczeństwie, wprowadzenie kategorii przedstawień zbiorowych służy eksplanacji zachowań jednostkowych, które wykraczają poza reguły określone przez sposoby organizacji społecznej. „Albo owa niezgodność wypływa z faktu, że ludzie po prostu przypadkowo nie przestrzegają reguł, albo wypływa z faktu, że jakiś nie znany jeszcze wzorzec stosunków społecznych określa ich postępowanie. Odpowiedź Durkheima nie budzi wątpliwości. Sądzi on, że w tle są „wyobrażenia zbiorowe”, nie „ustalone” na tyle, by były uchwytnie jako normy, a jednak wpływające na zachowanie ludzkie w sposób „zewnętrzny” i „społeczny” [Rex, 1984: 150]. Socjologizm autora *O podziale pracy społecznej* koncentrował się na naturze procesów zbiorowych oraz mechanizmach wykształcania się świadomości zbiorowej. Przedstawienia zbiorowe Durkheim rozumiał jako swoistą rzeczywistość o dużym stopniu autonomiczności, opartą o pewien zespół cech psychicznych, nieredukowalnych do poziomu jednostkowego, charakteryzującą członków danej zbiorowości i posiadającą społeczną genezę.

Chociaż Durkheim podkreślał takie atrybuty przedstawień zbiorowych, jak zewnętrzny i totalny wpływ na jednostkę, również zwracał uwagę na fakt, iż to właśnie poprzez jednostki możliwa jest transmisja świadomości zbiorowej. Ten kierunek badań znalazł kontynuację nie tylko na gruncie socjologii, ale zakreślone przez autora *Zasad metody socjologicznej* intuicje badawcze można odnaleźć w opracowaniach psychologicznych [Ritzer, 1988: 73].

Teoria poznania Durkheima silniejszy niż dotąd akcent położyła na rzeczywistość społeczną i jej znaczenie w procesie krystalizowania podstaw myśli ludzkiej. Rozwijana ogólna teoria przedstawień zbiorowych zapoczątkowała badania nad kategoriami umysłu z perspektywy socjologicznej. Co więcej, uczony twierdził, że elementarne konstrukcje intelektualne, wspólne jednostkom należącym do danej zbiorowości, są warunkowane społecznie w sensie genetycznym i funkcjonalnym. Durkheim i jego współpracownicy nakreślili podstawy teorii przedstawień zbiorowych, podejmując tym samym problemy zbliżone do niemieckiej socjologii wiedzy, poprzez relatywizowanie problematyki teoriopoznawczej do struktury i dynamiki życia grupowego oraz poszukiwania społecznej, a nie apriorycznej genezy kategorii umysłu ludzkiego.

Koncepcja rozwijana przez szkołę durkheimowską w znacznym stopniu podejmuje także tematy wyznaczające perspektywy rozwoju teorii antropologicznej [Lévi-Strauss, 1962: 324]. Formuła przedstawień zbiorowych jest koherentna ze sposobem rozumienia kultury przez współczesnych antropologów. „Używając nowszej terminologii, ukształtowanej w pełni dopiero przez anglosaską antropologię kulturową, można również powiedzieć, iż Durkheim usiłuje przy pomocy swoistej terminologii wyartykułować problematykę kultury rozumianej nie jako materialny dorobek zbiorowości, lecz jako regulator postępowania jednostek. Nie znaczy to, oczywiście, że wszelkie wypowiedzi Durkheima na temat wyobrażeń zbiorowych mogą być zawsze bez zastrzeżeń tłumaczone na wypowiedzi o kulturze” [Szacki, 1983: 425]. Za taką interpretacją myśli Durkheima opowiadał się Leslie A. White. W pracy *The Science of Culture* uzasadniał stanowisko, iż teoria autora *O podziale pracy społecznej* jest bliska przede wszystkim antropologom. Durkheim mówiąc o przedstawieniach zbiorowych, podkreślając ich zewnętrzny i modelujący zachowania ludzkie charakter, traktując je jako konieczne atrybuty życia społecznego oraz wskazując na ich ciągłość w czasie, artykułował w ten sposób problematykę kultury. Swoisty styl pisarski i metaforyczna frazeologia utrudniały odbiór dorobku uczonego i narażały na zarzuty „mistycyzmu”, jednakże White widział w

autorze *Zasad metody socjologicznej* jednego z prekursorów studiów nad kulturą. Leslie A. White pisał o Durkheimie: „Lecz dla kogoś, kto zdoła dotrzeć do jego myśli i znaczeń poprzez fasadę niejasnej terminologii, stanie się zupełnie oczywiste, że Durkheim mówi o kulturze raczej niż o społeczeństwie czy społecznej interakcji oraz, że próbuje wprowadzić naukę o kulturze” [White, 1973: 88].

Celem socjologii autora *O podziale pracy społecznej* było uniezależnienie socjologii od innych nauk. Założenie prymatu faktów społecznych potraktowanych jako przedmioty przedstawień zbiorowych ukazało socjologiczne implikacje reguł logicznych i systemów normatywnych. Teoretyczne ustalenia socjologizmu znajdują wielu kontynuatorów we współczesnych teoriach antropologicznych, które dużo uwagi poświęcają badaniu różnych kultur jako systemów strukturyzujących świat człowieka oraz socjologii wiedzy odnosząc coraz szersze obszary ludzkiego poznania do rzeczywistości społecznej.

Wpływ myśli Durkheima na koncepcję wyobrażeń zbiorowych Luciena Lévy-Bruhla i nieświadomości zbiorowej Carla Gustava Junga.

Podobnie, jak w przypadku wielu socjologów francuskich tego okresu, wpływ szkoły Émile Durkheima odcisnął swoje piętno również na twórczości Luciena Lévy-Bruhla, który szczególne zainteresowanie skierował w stronę tzw. „umysłowości pierwotnej”. Opracowania z tego właśnie zakresu miały duże znaczenie, a rozwijane koncepcje, chociaż wzbudziły szereg zastrzeżeń, znalazły zastosowanie w późniejszych ustaleniach socjologii wiedzy oraz antropologii społecznej.

W koncepcji teoretycznej Lévy-Bruhla znalazła wyraz antynomia: myślenie prelogiczne a myślenie logiczne. Autor *Czynności umysłowych w społeczeństwach pierwotnych* analizował strukturę procesów poznawczych charakterystycznych dla społeczeństw plemiennych. Często prezentował przekonanie, że tzw. „człowiek pierwotny” myśli w inny sposób niż ludzie z kręgu naszej cywilizacji. Uważał, że istnieje historyczna różnica między logiczną, racjonalną umysłowością człowieka współczesnego a prelogiczną mentalnością „człowieka pierwotnego”, który postrzega świat w sposób

znacznie bardziej mistyczny i wszelkie wyobrażenia mają charakter uczuciowy [Ware, Panikkar, Romein, 1966: 543]. Rzeczywistość postrzegana jest jako zdominowana przez kategorie nadnaturalne, a reguły logiczne obowiązujące w kulturach egzotycznych są jakościowo różne od europejskich opartych o kategorie przyczynowości i pojęcia ogólne. W rezultacie uczony próbował uzasadnić przekonanie, że istnieje substancjalna różnica operacji intelektualnych dokonywanych przez członków społeczności plemiennych, a umysłowością ludzi należących do cywilizacji europejskiej. Zakładał, więc swoistość myślenia archaicznego i jego prelogiczny /ale, nie antylogiczny/ charakter. Przyjęcie takich założeń zdecydowanie różni go od Durkheima, który w swoich pracach nie posługiwał się tego typu przeciwstawieniami, ale badał naturę przedstawięń zbiorowych i sposobów, w jaki przejawiają się one w różnych kulturach. Takie właśnie sprecyzowanie problemu badawczego było najbardziej krytykowanym aspektem teorii Luciena Lévy-Bruhla. Wiele wątpliwości wiązało się również z jednym z elementarnych terminów używanych przez autora *Czynności umysłowych w społeczeństwach pierwotnych*, prawie partycypacji mistycznej. „Stanowi je mentalna zasada zupełnie odmienna od „naszej” /europejskiej/, która jednoczy jednostki poprzez mistyczne związki. Zgodnie z nią tworzy się swego rodzaju współuczestnictwo istot i rzeczy wyrażające się choćby w grupach totemicznych [...] Świadomość indywidualna silnie odczuwa te społeczne partycypacje i w wyniku tego natura jest przeżywana, a nie obiektywizowana przez myśl pierwotną. W sumie więc prawo partycypacji rządzi asocjacjami w wyobrażeniach zbiorowych” [Buchowski, 1985: 62].

W rezultacie do zarzutów stawianych autorowi *Les Carnets* należy zarzut przypisywania nadrzędności i obiektywności poznaniu właściwemu cywilizacji europejskiej oraz próby obiektywizacji tej właśnie wiedzy. „Jak widać z przedstawionych tu argumentów - pisze Michał Buchowski - główne obiekty dotyczą dokonanej przez Lévy-Bruhla klasyfikacji społeczeństw na operujące myśleniem „logicznym” i „prelogicznym”, na ludzi o mentalności „prymitywnej” i „cywilizowanej”. Zdaniem moim, jest to jednakże, przynajmniej z perspektywy czasu, cecha drugorzędna jego teorii, a

eksponowana przez następców ze względu na jej kontrowersyjność i „odsłonięcie” na krytykę. Lévy-Bruhl sam zaznaczał, że jest to jedna z możliwych, najbardziej generalna klasyfikacja, wprowadzona niejako w celach heurystycznych” [Buchowski, 1985: 65]. Trudno nie zgodzić się z przytoczonymi wyżej uwagami, ponieważ lektura prac Lévy-Bruhla wyraźnie skłania ku takiej właśnie interpretacji. Zresztą uczony wycofał się z niektórych, bardziej spornych poglądów, czego wyrazem były opublikowane w 1949 r. *Les Carnets*, gdzie stwierdził, że logiczne predyspozycje umysłu ludzkiego są niezależne od społeczności, do której jednostka należy. Wydaje się oczywiste, że Lévy-Bruhl stawiając w opozycji dwa typy społeczeństw i odpowiadające im odmienne rodzaje logiki, wyakcentował ową antynomię przede wszystkim w celach analitycznych, podkreślając w ten sposób występowanie z różnym nasileniem elementów racjonalnych i nieracjonalnych w odbiorze rzeczywistości.

Istotnym wkładem autora *Les Carnets* do teorii poznania i socjologii wiedzy, nie jest fakt skonstruowania kategorii dwóch przeciwstawnych typów myślenia, ale skierowanie studiów etnologicznych w stronę badań natury „logiki” rządzącej pozornie irracjonalną częścią ludzkiej osobowości i życia społecznego.

Wpływ szkoły durkheimowskiej na twórczość autora *Czynności umysłowych w społeczeństwach pierwotnych* najsilniej przejawia się w koncepcji wyobrażeń zbiorowych. Wyobrażenia zbiorowe są podstawą konstrukcji psychicznej jednostki. Podobnie, jak u Durkheima, są to byty społeczne, rządzą się własnymi prawami, są ponadjednostkowe. Wykazują obojętność na zasady logicznej sprzeczności i podlegają prawu partycypacji.

Lévy-Bruhl traktuje wyobrażenia zbiorowe jako struktury poznawcze bądź intelektualne, ale o swoistej etiologii i konstrukcji. „W potocznym języku psychologicznym, który dzieli fakty na emocjonalne, motoryczne i intelektualne, „wyobrażenie” jest zaliczone do tej ostatniej kategorii. Rozumie się przezeń fakt poznawczy, o tyle, o ile umysł po prostu dysponuje obrazem lub ideą danego przedmiotu. Nie zaprzecza się temu, że w rzeczywistym życiu umysłowym wszelkie wyobrażenie dotyczy w mniejszym

czy większym stopniu skłonności i dąży do wywołania czy zahamowania jakiegoś ruchu. Ale gdy dokonuje się abstrahowania - co w wielu przypadkach nie jest przesadne - pomija się te elementy wyobrażenia, a zachowuje się jedynie jego podstawowy związek z przedmiotem, który ono przedstawia. Wyobrażenie jest, *par excellence*, zjawiskiem intelektualnym bądź poznawczym” [Lévy-Bruhl, 1992: 56]. Wyobrażenia zbiorowe pełnią rolę pojęć i dają się odnosić do wielu obiektów. Lévy-Bruhl opisuje wyobrażenia zbiorowe jako struktury percepcyjne zdominowane przez elementy mistyczne, przypisujące wielu obiektom świata zewnętrznego nadnaturalną, tajemną siłę i jest to kolejna kategoria stosowana do analizy, eksponująca ezoteryczny i prelogiczny aspekt „myśli pierwotnej”.

Czynnikiem kształtującym wyobrażenia zbiorowe jest struktura społeczna, a zmiany zachodzące w jej obrębie przekształcają dominujące formy świadomości zbiorowej, co oznacza zmianę sposobów myślenia. Dlatego też różne typy społeczeństw produkują odmienne kategorie percepcyjne i mentalne decydujące o możliwościach poznawczych i procesach intelektualnych człowieka [Buchowski, 1995: 61]. Zatem wyobrażenia o genezie grupowej determinują jednostkowe sposoby myślenia, a w społeczeństwach archaicznych są to konstrukcje emocjonalne, oparte o mistyczną, a nie logiczną percepcję rzeczywistości. Autor *Les Carnets* podkreślał wyrażenie ich afektywny charakter i jest to zasadnicza różnica między Lévy-Bruhlem a Durkheimem. Generalnie w społeczeństwach mniej rozwiniętych wyobrażenia zbiorowe mają o wiele większe znaczenie. Lucien Lévy-Bruhl przekonywał, że w wyobrażeniach zbiorowych wyraża się umysłowość danej grupy, innymi słowy, są to predyspozycje poznawcze ukształtowane przez dane społeczeństwo.

Do omawianej kategorii należy również zaliczyć mity i legendy przekazywane z pokolenia na pokolenie. Mity są potraktowane jako ekspresja wyobrażeń zbiorowych oraz czynnik integrujący wspólnotę i podtrzymujący solidarność grupy. Przede wszystkim poprzez mistyczny charakter przekazów mitologicznych dokonuje się symboliczne współuczestnictwo z bohaterami kulturowymi i wzmacnia więzi z tradycją danej grupy. Lévy-

Bruhl opisał szczegółowo wiele specyficznych elementów występujących w myśleniu mitologicznym, takich jak wzajemne wymieszanie kategorii czasu i przestrzeni oraz występowanie pojęć o obrazowym, wyrazistym charakterze. Podkreślał wielokrotnie ich mistyczność, która decyduje o sile oddziaływania na emocjonalną stronę osobowości ludzkiej. Zwracał uwagę na imperatywny aspekt mitologii, co stanowi o ich odrębności od faktów czysto intelektualnych. W istocie rozważania Lévy-Bruhla nad znaczeniem mitów w dużym stopniu odwołują się do analiz dotyczących myślenia archaicznego. Widoczne są nawiązania do koncepcji prelogiczności tzw. „myślenia pierwotnego”. Niemniej jednak niewątpliwą zasługą Luciena Lévy-Bruhla było zwrócenie uwagi na pewną odrębność myślenia mitycznego. „Odkrycie jakościowej swoistości myślenia mitologicznego stanowi ogromne osiągnięcie Lévy-Bruhla. Jednakże popełnił on, jak się zdaje, poważną pomyłkę, prezentując pewną dyfuzyjność, nierozczłonkowanie myślenia archaicznego jako zupełnie szczególną nielogiczną „logikę”, jako surowy system, hermetycznie zamknięty dla indywidualnego i społecznego doświadczenia, dla logicznych operacji myślowych. Lévy-Bruhl bardzo precyzyjnie wykazał, jak funkcjonuje myślenie mitologiczne, w jaki sposób dokonuje ono uogólnień, zachowując konkretność i posiłkując się znakami, jednak przez pryzmat „mistycznej partycypacji” nie dostrzegł intelektualnego sensu swoistych mitologicznych operacji myślowych i ich praktycznych efektów poznawczych” [Mieletinski, 1981: 60]. Dylemat mit czy logika był wielokrotnie podważany przez Malinowskiego, Cassirera czy Lévi-Straussa. Późniejsze prace z zakresu socjologii czy antropologii społecznej wykazały, że wiele cech myślenia mitycznego można odnaleźć również w społeczeństwach współczesnych. Zresztą sam Lévy-Bruhl, który podkreślał odrębność umysłowości prelogicznej, równocześnie pisał, że znajomość zasad myślenia archaicznego i mistycznego służy nie tylko do analizy kultur egzotycznych. Autor *Les Carnets* późniejsze kategorie mentalne traktował jako pochodne umysłowości prelogicznej i tłumaczył, że powinny w jakimś stopniu reprezentować przysługujące jej atrybuty. Analiza tych względnie „pierwotnych” form poznawczych otwiera „szerokie pole badań

pozytywnych nad czynnościami umysłowymi w różnych społeczeństwach, jak również nad naszą logiką” [Lévy-Bruhl, 1992: 421].

Problemy poruszane przez Lévy-Bruhla w wielu punktach są nawiązaniem do teorii Émile Durkheima. Jako przykład tego wpływu może posłużyć, chociażby sam fakt, posługiwania się pojęciem wyobrażeń zbiorowych. Oczywiście, cała koncepcja nie jest prostym rozwinięciem rozwiązań zaproponowanych przez francuską szkołę socjologiczną, ale zawiera wiele elementów oryginalnych i częstokroć sprzecznych z treściami zawartymi w pracach Durkheima i jego współpracowników. Twórczość naukowa Lévy-Bruhla była również zapowiedzią późniejszych badań nad tą problematyką, szczególnie opracowań strukturalistycznych Claude’a Lévi-Straussa, który podtrzymując tezę o swoistości myślenia mitycznego, wykazał jego logikę i intelektualne implikacje. Lévy-Bruhl podkreślając społeczną genezę i znaczenie mentalnych konstrukcji mitycznych nawiązywał do socjologizmu Durkheima, ale akcentując mistyczny i afektywny charakter mitów zwracał się w kierunku wyjaśnień z zakresu psychologii.

Idee Émile Durkheima i Luciena Lévy-Bruhla wywarły widoczny wpływ na psychologię Carla Gustava Junga. Rozważania autora *Archetypów i symboli* dotyczące struktury nieświadomości zbiorowej /nazywanej też czasem kolektywną/ i roli archetypów są wyraźnie zbieżne z zakresem pojęcia przedstawień zbiorowych.

W pracy *Typy psychologiczne* Jung zdefiniował nieświadomość jako kategorię graniczną, obejmującą całość procesów i treści psychicznych, które nie są uświadamiane, oraz nie dają się wyraźnie odnieść do ego. Twórca psychologii analitycznej wyróżnił nieświadomość osobistą i zbiorową. „Nieświadomość indywidualna zawiera [...] te doświadczenia z historii życia jednostki, które zostały stłumione bądź zapomniane” [Engler, 1985: 84]. Nieświadomość zbiorowa miała o tyle istotne znaczenie, że zdaniem Junga, wiele zjawisk, szczególnie opartych o wyobrażenia archetypowe, nie może zostać wyjaśniona wyłącznie poprzez procesy nieświadomości indywidualnej, która jest związana z jednostkowym doświadczeniem czyli

tym, „co zostało wyparte, odsunięte, zapomniane, podświadomie zauważone itd.” [Jacobi, 1968: 26].

Nieświadomość zbiorowa zaś jest wyrazem wspólnych wszystkim ludziom reakcji na powszechnie odczuwane emocje i zdarzenia takie jak lęk, niebezpieczeństwo etc., są one znane każdemu człowiekowi, ale mogą przejawiać się w różnych formach w zależności od kultury danego społeczeństwa [Engler, 1985: 86]. Nieświadomość zbiorowa ma charakter intersubiektywny, a jej treść jest złożona z jakości powszechnie podzielanych. Autor *Archetypów i symboli* podkreślał społeczną genezę tej kategorii oraz był przekonany, że stanowi ona dziedzictwo rozwoju ludzkości jako gatunku. Podobne przekonania odnajdujemy u niektórych antropologów. Taki punkt widzenia był reprezentowany przez Frazera i Bastiana /Bastian posługiwał się terminem - Elementargedanken/, którzy uważali, że można wyróżnić powszechnie występujące cechy psychiczne i odpowiadające im zwyczaje społeczne, wynikające z czynników o etiologii gatunkowej, właściwe wszystkim ludziom.

„Szczególną właściwością nieświadomości jest jej działanie kompensacyjne. W normalnych warunkach świadomość reaguje zawsze na daną sytuację w sposób indywidualny i dostosowany do *zewnętrznej* rzeczywistości, natomiast nieświadomość reaguje w sposób typowy, wynikający z doświadczenia ludzkości i odpowiadający koniecznościom i prawidłom *wewnętrznego* życia człowieka; to umożliwia człowiekowi przyjęcie postawy adekwatnej, zgodnej z totalnością psyche” [Jacobi, 1968: 26]. Nieświadomość zbiorowa składa się z predyspozycji do pewnych zachowań i percepcji rzeczywistości w ustalony sposób.

Konstrukcja nieświadomości kolektywnej, uważał autor *Typów psychologicznych*, jest oparta na archetypach, których treść jest niezależna od egzystencji jednostkowej. Należy je traktować jako prototypy zjawisk życia społecznego. Archetypy są swoistą konstrukcją praobrazów zbiorowej podświadomości przyjmującą formę symboliczną, które porządkują pochodzące z rzeczywistości zewnętrznej wyobrażenia. Carl G. Jung początkowo nazywał je zresztą „praobrazami”, „dominantami zbiorowej nieświadomości”.

domości”, dopiero później zaczął używać terminu „archetypy” [Jacobi, 1968: 60]. Dlatego też nieświadomość zbiorową można zdefiniować również jako ten obszar nieświadomości wspólny wszystkim jednostkom, gdzie w postaci archetypów zawarte są takie treści psychologiczne, które nie pochodzą z indywidualnego doświadczenia, ale mają genezę społeczną, ponieważ są dziedzictwem pokoleń. Archetyp stanowi mitotwórczą strukturę nieświadomości zbiorowej. Jung utrzymywał, że w nieświadomości zgromadzone są podstawowe archetypy, określające potencjalne możliwości kategoryzowania doświadczenia w oparciu o struktury mitopodobne, rozumiane jako pochodne elementarnych warstw psychiki. Wątki mitologiczne czy uniwersalne symbole, które można odnaleźć w archetypach, wywierają istotny wpływ na życie psychiczne jednostki. Tak więc archetypy konstruują podstawy nieświadomości zbiorowej i należy traktować je jako wyraz podstawowych /pierwotnych/ przeżyć i emocji ludzkich. Często przybierają postać niemalże instynktownych reakcji na różne sytuacje i upodabniają się do prawie nawykowych zachowań, budując zręby nieświadomości zbiorowej, stanowią odbicie podstawowych przeżyć i doświadczeń człowieka. Archetyp stanowi „praźródło ogólnoludzkiego doświadczenia, spoczywa w nieświadomości, skąd z całą mocą wkracza w nasze życie. Naszym zadaniem i obowiązkiem jest rozwiązanie jego projekcji oraz podniesienie jego treści do poziomu świadomości” [Jacobi, 1968: 69].

Wyobrażenia archetypowe mogą być nazwane „autoportretami instynktów”, można potraktować je jako procesy natury psychologicznej przejawiające się w obrazach oraz jako wzorce działań i reakcji [Jacobi, 1968: 65]. Jung definiował również archetypy jako możliwą odpowiedź na określone zdarzenia, które uruchamiają struktury nieświadomości. Archetyp stanowi więc predyspozycję, która nadaje porządek /niekoniecznie racjonalny/ doświadczeniu zgromadzonemu w świadomości w oparciu o wspólne całej ludzkości praobrazy. „Archetyp jest uniwersalną formą myślową lub predyspozycją do postrzegania świata w określony sposób. Słowo „predyspozycja” jest rozstrzygające w Jungowskiej koncepcji nieświa-

domości zbiorowej i archetypów. Podkreśla ono możliwości, dla archetypów oznacza to różne potencjalne formy w jakich możemy wyrażać nasze „człowieczeństwo” [Engler, 1985: 87]. Innymi słowy są to „czynniki i motywy, które porządkują pewne elementy psychiczne nadając im formę obrazów /trzeba je nazwać archetypowymi/, i to zawsze w sposób rozpoznawany dopiero na podstawie uzyskanego rezultatu” [Jung, 1993: 183]. Tworzą one strukturę dominującą nieświadomości zbiorowej i „jako warunki *a priori* stanowią szczególnie psychiczny przypadek znanego biologom *pattern of behaviour*, który wszelkim istotom żywym nadaje ich specyficzny charakter” [Jung, 1993: 183].

Archetypy kształtują więc podstawową strukturę nieświadomości kolektywnej, a ich ilość jest ograniczona, ponieważ są odbiciem elementarnych procesów psychicznych właściwych każdej jednostce ludzkiej, a nagromadzonych od czasów prehistorycznych. Jung często dokonywał porównań przedstawień archetypowych z obrazami i wątkami znanymi z mitów i baśni. Podkreślał wielokrotnie, że podobne treści wyobrażeń archetypowych można odnaleźć we wszystkich cywilizacjach, ponieważ są pochodną struktur mentalnych, które mają uwarunkowania filogenetyczne [Jacobi, 1968: 67]. Dlatego też, uczony konceptualizuje i precyzuje zakres terminu archetyp na wzór struktur dziedziczonych, podobnie jak cechy biologiczne i właśnie ta część jego teorii jest stosunkowo łatwa do podważenia.

Carl Jung traktował nieświadomość kolektywną jako fakt empiryczny, który wyraża się poprzez treści snów czy mitów oraz procesy symbolizowania. Twórca psychologii analitycznej poszukiwał uniwersalnych archetypów i symboli występujących we wszystkich kulturach. Jednym z takich powszechnie występujących symboli są mandale, które interpretował jako wyraz dążenia jednostki do jedności, harmonii i integracji osobowości [Engler, 1985: 87, 95]. Formy archetypowe tworzą pewien wzór podstawowy o charakterze zbiorowym i etiologii archaicznej, który zawiera najbardziej znane, powszechnie występujące wątki mitologiczne takie jak historie o bohaterach, herosach, smokach itp. Ten obszar nieświadomości

oparty jest o pierwotne mechanizmy percepcji wyrażające się poprzez obrazy mityczne, będące wyrazem wymieszania kategorii podmiotowych i przedmiotowych oraz odbiciem elementarnych struktur mentalnych, które mają charakter uniwersalny. Zestawiając dane etnograficzne, Jung utrzymywał, że najbardziej wyrazistą postać motywy archetypowe przyjmują w mitologiach i różnego rodzaju misteriach. „Archetypy nigdy nie mogą być do końca poznane i opisane. Pojawiają się w obrazowej formie personifikacji i symbolizacji oraz mogą przenikać do świadomości poprzez mity, sny, sztukę, rytuały [...]” [Engler, 1985: 87]. Studia porównawcze nad odmiennymi kulturami, religiami, mitologiami inspirowały twórczość Carla Junga, który uważał, że metody komparatystyczne stosowane tak często przez historyków i antropologów są równie użyteczne na gruncie innych nauk społecznych [Engler, 1985: 97-98]. Rozwijając ten nurt badawczy, uczony starał się wykazać pewne analogie pomiędzy snami i wyobrażeniami neurotyków a wątkami mitologicznymi pojawiającymi się w różnych kulturach oraz wskazywał na ich funkcję adaptacyjną. Sama koncepcja nieświadomości zbiorowej „wyrosła z dążeń Junga do zrozumienia sensu symptomów, fantazji i marzeń sennych jego pacjentów, u których odkrywał obrazy i motywy znane z mitologii i religii całego świata. Analiza przypadków, w których w żaden sposób nie mogło dojść do spontanicznej anamnezy znanych skądinąd motywów, a więc wykluczony był świadomy przekaz, doprowadziła go do postulatu ich nieświadomej genezy” [Piróg, 1999: 36-37].

Eksplanacja, dokonywana w oparciu o założenia psychologii głębi, wskazywała przede wszystkim na czynniki psychiczne oraz biologiczne podłoże omawianych procesów. Poszukiwania wspólnych psychologicznych elementów warunkujących struktury nieświadomości zbiorowej można potraktować jako uzupełnienie perspektywy nakreślonej przez Émile Durkheima, która była zorientowana głównie socjologicznie. Teoria Junga jest interesującą próbą powiązania problematyki mitu z kategorią nieświadomości poprzez modyfikację koncepcji przedstawień zbiorowych, opracowanych przez francuską szkołę socjologiczną. Wprawdzie koncepcja ewolucyjnego kształtowania i dziedziczenia poprzez generacje symboli

archetypowych jest dyskusyjna, ale niewątpliwie zwrócenie uwagi na rolę czynników indywidualnych wpływających ostatecznie na kształt i formy przejawiania się różnego rodzaju wyobrażeń zbiorowych należy potraktować jako ważny postulat badań kulturoznawczych.

Carl Gustav Jung pomimo wielu stawianych mu zarzutów związanych z metafizycznym charakterem jego dzieł, wywarł duży wpływ na rozwój psychologii i innych dyscyplin humanistycznych [Käsler, 1988: 185]. Często wskazuje się na pierwiastki filozoficzne w twórczości autora *Typów psychologicznych*. Niemniej jednak sam „Jung wskazywał, że był bardziej zainteresowany badaniem rzeczywistości, niż rozwijaniem filozofii.[...] Jakkolwiek jego teoria wymyka się rygorystycznym standardom zgodności, predyktywności i prostoty, zasadniczo, poszukiwania Junga mogą być postrzegane jako filozoficzne i religijne. Jung wyraźnie podnosi kwestie filozoficzne i sugeruje filozoficzne odpowiedzi” [Engler, 1985: 99]. Pomimo, że jego psychologia oparta jest o analizę danych empirycznych, to: „Dla Junga możliwość zrozumienia siebie wywodzi się z właściwej filozofii życia” [Engler, 1985: 99]. Autor *O istocie snów* zwrócił uwagę na sposób, w jaki treści nieświadomości zbiorowej są skorelowane z problemami filozoficznymi, etycznymi i społecznymi.

Rozwijana przez Carla Gustava Junga teoria jest koncepcją, która uwzględniła wpływ zbiorowości na kształtowanie osobowości. Ważnym osiągnięciem uczonego było wprowadzenie do nauk społecznych pojęcia nieświadomości zbiorowej i archetypu. Przypisanie cech ponadjednostkowych kategoriom psychologicznym i umieszczenie, w tym kontekście, procesów symbolizacji nadało nowy wymiar badaniom nad poznaniem i rozwojem wiedzy oraz wywarło duży wpływ na studia kulturoznawcze. Rozumienie pojęcia archetypu jako właściwej treści nieświadomości zbiorowej, zwraca uwagę na schematy percepcyjne o genezie znacznie wykraczającej poza wymiar uwzględniający wyłącznie elementy psychologiczne właściwe danej jednostce. Jung uważał, że istnieje mitotwórcza warstwa psychiki będąca projekcją nieświadomości zbiorowej. Skonstruowane przez Junga kategorie stają się szczególnie użyteczne ponieważ przezwy-

ciężają jednostronny socjologizm charakterystyczny dla analiz problemu dokonywanych w oparciu o ustalenia Durkheima i jego szkoły socjologii francuskiej.

Poglądy Émile Durkheima oraz koncepcja L. Lévy-Bruhla podkreślają rolę ogólnej teorii przedstawień zbiorowych, zaś opracowania C.G. Junga wskazują na znaczenie zbiorowej nieświadomości. Tak określona perspektywa badawcza, wyznacza możliwości genetycznej rekonstrukcji tworzenia znaczeń, obowiązujących w danej grupie.

- [1] Banaszczyk, T. 1989. *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Wrocław.
- [2] Buchowski, M. 1985. *Inspiracje Durkheimowskie w antropologicznych teoriach magii*, w: *O kulturze i jej badaniu*, K. Zamiara /red./, Warszawa.
- [3] Durkheim, É. 1990. *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa.
- [4] Durkheim, É. 1999. *O podziale pracy społecznej*, Warszawa.
- [5] Durkheim, É. 1968. *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa.
- [6] Engler, B. 1985, *Personality Theories*, Boston.
- [7] Fabiś, P. 2008. *Émile Durkheim jako teoretyk kultury*, Poznań.
- [8] Gellner, E. 1995. *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, Kraków.
- [9] Horowitz, I. L. 1968. *Professing Sociology: Studies in the Life Cycle of Social Science*, Chicago.
- [10] Jacobi, J. 1968. *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa.
- [11] Jarvie, I. C. 1984. *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*, London.
- [12] Jung, C. G. 1993. *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa.
- [13] Jung, C. G. 1959. *The Archetypes and the Collective Unconscious*, w: *The Collected Works*, t. 9:1, Princeton.
- [14] Jung, C. G. 1972. *The Spirit in Man, Art, and Literature*, w: *The Collected Works*, t. 15, Princeton.
- [15] Käsler, D. 1988. *Max Weber: An Introduction to his Life and Work*, Chicago.
- [16] Lévi-Strauss, C. 1962. *Social Structure*, w: *Anthropology Today*, S. Tax /ed./, Chicago.
- [17] Lévy-Bruhl, L. 1992. *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa.
- [18] Mioletinski, E. 1981. *Poetyka mitu*, Warszawa.

-
- [19] Mitchell, G. D. 1966. *Sociology: The Study of Social Systems*, London.
- [20] Piróg, M. 1999. *Psyche i symbol*, Kraków.
- [21] Rex, J. 1984. *Trzydzieści tez o epistemologii socjologii i o metodzie w socjologii*, w: *Kryzys i schizma*, E. Mokrzycki /wyb./, t. 2, Warszawa.
- [22] Ritzer, G. 1988. *Sociological Theory*, New York.
- [23] Strensky, I. 1987. *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Houndmills.
- [24] Ware, C. 1966. Panikkar K. M., Romein J. M., *History of Mankind. Cultural and Scientific Development. The Twentieth Century*, London.
- [25] White, L. A. 193. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, New York.

Йозеф Сипко

Лингвокультурология русского смеха над собственным качеством

Смех как образное словесное средство борьбы с пороками имеет в русской культуре глубокие и богатые традиции. Те же самые темы, которые находятся в центре внимания современных сатирических жанров, обсуждались также в прошлом. Например, *коррупция* является объектом острой сатиры уже в средневековой «Повести о Шемякином суде», где главный персонаж *судья Шемяка* становится до наших дней олицетворением самых негативных качеств некоторых государственных чиновников:

Легенда о шемякином суде дошла до нас [ЛГ. 1997: № 13]

Русский смех, направленный в свои собственные ряды, достиг вершину в русской классической литературе и на этом месте достаточно вспомнить басни И. А. Крылова, многие стихотворения А. С. Пушкина, сатирические произведения Н. В. Гоголя, рассказы А. П. Чехова и многие другие. Это не только простой человеческий смех, это еще и настоящий гоголевский «смех сквозь слезы», в глубинной семантике которого чувствуется боль и даже страдания авторов над пороками своей страны и своего народа. В том же духе встречаемся с типичным русским смехом в современных юмористических и сатирических жанрах на страницах русской периодики. В данном

материале будем соблюдать определенную иерархию **объектов** русского смеха, как они отмечены нами за последние годы в современном русском анекдоте на интернетовских страницах регулярных рубрик «Анекдоты».

На аксиологической оси «качества» российских реалий и российской жизни вообще преувеличение поворачивается в сторону осмеяния всего «нашего». Может, это еще и бумеранг по отношению к официальной советской пропаганде, когда все советское считалось «самым, самым...». Напомним только известное крылатое выражение:

И в области балета мы впереди планеты всей.

В одной из самых известных официальных песен советских времен идея советского превосходства звучит прямо:

*Широка страна моя родная,
Много в ней полей, лесов и рек,
Я другой такой страны не знаю,
Где там вольно дышит человек.*

С другой стороны и в советские времена в народном анекдоте смеялись над собственными недостатками, но в отличие от наших времен, их в СМИ не печатали.

АвтоВаз и другие...

Еще в советскую эпоху в народе было довольно распространенным мнение о том, что «мы отстаем от Запада». В особенности данная тема относилась к технике и многим изделиям советской промышленности. Технологическое отставание СССР и социалистических стран отзывается эхом еще и в 3-ьем тысячелетии. На фоне сказанного понятно, почему главным объектом современного русского смеха являются **автомобили** отечественного производства, у которых многие технические «совершенства»:

В русских машинах есть три положения двери: открыто, закрыто и не закрыто.

«Славится» в жанрах русского смеха в особенности завод АвтоВАЗ и его продукция, при этом соответствующие ассоциации связаны с общей семиотической моделью – «наши изделия низкого качества»:

Выделенные АвтоВАЗу 250 млн. истрачены на революционные изменения формы левого лодфарника, зеркала заднего вида и ручки переключения передач!

Правительства во многих странах современного мира стали регулярно заявлять о принятии ответственных антикризисных мер. Общественность в значительной степени стала относиться к подобным мероприятиям скептически, покупаемость пошла на спад в первую очередь в автомобильной промышленности. Некоторые автомобильные фирмы стали проектировать малолитражные и дешевые машины, чтобы стабилизировать занятость населения и экономику в целом, что становится объектом пародии:

АвтоВАЗ выпустил очередную машину времени: садимся в нее, и сразу переносимся на 50 лет назад.

Найдутся и другие объяснения «качества» продукции АвтоВАЗа:

Вообще-то, если судить по логотипу, АвтоВАЗ создавался как завод по выпуску небольших парусных лодок...

Финансовый и экономический кризис очень сильно проявляется в автомобильной промышленности, которая в современности становится наднациональной, но все-таки принимаются меры по повышению качества и эффективности производства в зависимости от национальных особенностей. В этом плане оппозицией к российскому автомобильному качеству становятся японские машины:

«Тойота» вновь отзывает 700 тысяч машин. Весомые причины для отзыва есть и у АвтоВАЗа, но на заводе справедливо опасаются, что даже после устранения дефектов вернуть машину владельцу будет очень непросто...

Имеются своеобразные объяснение «качества» автомобильной продукции АвтоВАЗа, при этом наблюдаем уже упомянутые ассоциации с советским прошлым, когда советские изделия unsuccessfully конкурировали западным иномаркам:

Приходит мужик и устраивается на работу в АвтоВАЗ, заходит в приемную, говорит:

- Хочу работать на вашем заводе.

Принимальщик:

*- А у вас руки откуда **растут**?*

Мужик:

*- Ну уж точно не из **ж...***

*- **Вы нам не подходите!** Будете сильно выделяться из коллектива!*

Раз так, то качеству отечественных автомобилей нет перспектив, но у россиян все-таки есть надежда:

- Почему так часто можно увидеть людей, копающихся в отечественных автомобилях?

*- Да они просто пытаются понять, где находится та **деталь**, которая определяет такую **стоимость автомобиля**.*

Естественно, идут непрерывные поиски причин низкого качества российских автомобилей. Одно из таких объяснений найдено в истории:

*Судя по скульптурам **без головы и рук**, конструкторы АвтоВАЗа были известны еще с древних времен.*

В некоторой степени качеству АвтоВАЗа «конкурируют» и другие российские предприятия:

Очевидцы утверждают, что на краш-тесте «БелАЗа» бетонная плита пыталась отползти.

Но все-таки мы впереди планеты всей и в области производства автомобилей:

*В будущем автомобили «Лада» полностью завоюют **мировой рынок черных и цветных металлов!***

Отечественные машины «Лады» тоже приносят технические новости:

- Почему у «Лады» задние стекла с обогревом?

- Чтобы руки не замерзли, **когда ее толкаешь**.

С российскими автомобилями ассоциируются и грузовики, для кого-то – помпезные:

- Я не люблю большие и помпезные автомобили, поэтому выбрал себе «Бентли».

- Ни хрена себе! Какие же тогда, по вашему, **большие и помпезные?!**

- Ну я не знаю, «ЗиЛы» там всякие, «КамАЗы»...

Русские на своей отечественной технике способны преодолеть любые преграды:

Следуя примеру российских пилотов, поставивших мировой рекорд, пролетев туда-сюда 20 тысяч километров на стратегических бомбардировщиках, водитель бензовоза Петрович соединил бензобак тягача с цистерной и едет без остановки до сих пор...

Анекдотов, в которых автомобили отечественного (т.е. российского) производства становятся объектом иронии и сатиры, в наше время много, но вместе с тем получается парадокс, зафиксированный нами в современной российской периодике в серьезных информационных жанрах:

АвтоВАЗ повысил цены на «Лады» – отечественные машины пользуются большим спросом [КП. 18.05.2010].

В выше проиллюстрированных анекдотах оказывается определенный оценочный стереотип по отношению к отечественной промышленности. Очередной раз можно заметить **преувеличение** как один из базисных приемов в жанрах юмора и сатиры.

Другие отрасли промышленности

Российская и советская авиация считались долгие годы гордостью страны, но все-таки определенное недоверие встречается и по

отношению к российским **самолетам**, гражданским и военным. Сами россияне над этим состоянием горько смеются:

Летит самолет, вдруг у него прямо в воздухе что-то ломается. Начинает медленно, но верно падать. Тут вызывается один пассажир:

- Дайте, я сделаю.

Пилоты понимают, что хуже не будет, и разрешают. Пассажир со всей дури ударяет по панели приборов, и самолет зависает в воздухе. Не спеша чинит, затем снова ударяет по панели приборов – самолет продолжает полет и благополучно садится. На земле мужика награждают и спрашивают:

- Вы экстрасенс?

*- Что вы, **Я лифтер!***

Есть и другие «качества» относительно авиации, но хотя это должен быть анекдот, статистика показывает, что потеря багажа – реальный факт:

*Чудеса, совершаемые гражданской авиацией: завтрак – в Варшаве, обед – в Лондоне, ужин – в Нью-Йорке, **багаж – в Буэнос-Айресе!...***

Да, россияне критикуют и смеются над качеством своих изделий, своей техники и своей жизни. Но эпоха демократии позволяет бороться с указанным пороком, можно даже подавать жалобы:

*Письмо с жалобой на плохое **качество авторучек** поступило в Конституционный суд России. Под письмом невозможно разобрать более ста тысяч подписей!*

Чудеса отечественной науки и техники чувствуются в производстве бензина в эпоху кризиса. Когда в 2009 году резко упали цены на нефть, то ожидалось, что также понизится цена на бензин. Нашлось объяснение противоположному факту:

- Нефть в цене падает!

*- Наверное, и **бензин тоже.***

*- **Бензин нет.***

- Почему?

- Не знаю, может, его в России **не из нефти делают**.

Особые качества имеются у российского стирального порошка. Кстати, это было первое изделие в новую эпоху, которое рекламировалось на ТВ:

Реклама:

«Наш стиральный порошок делает стирку в 2 раза экономичнее! Разумеется, если вы не забыли в кармане джинсов 100 долларов».

Бывают и всякие аварии на многих предприятиях, но в конечном счете заключительная оценка становится положительной:

*Из-за неполадок в оборудовании Ухрюпинская атомная электростанция выполнила годовой **план за 33миллисекунды!***

Некоторые промышленные изделия в бывших социалистических странах выпускали на основе иностранных лицензий, но и эти технические товары быстро приспособились особенностям отечественного менталитета:

*Конструктивная национальная особенность. Купили стиральную машинку «Занусси Интернэшнл» российской сборки, Пока стоишь около нее – она **работает**, как только отойдешь – сразу **останавливается**.*

Смех над качеством, как уже отмечено выше, направлен главным образом против отечественной промышленности:

*Девальвация рубля улучшает конкурентноспособность нашей **промышленности**, но не способствует ее появлению.*

Качество социальной сферы

Известная русская пословица гласит: *В России две беды – дураки и дороги*. Сколько рассуждений на эту тему было опубликовано! В особенности о российских дорогах. Изменения проходят медленно, уж лучше найти положительные стороны *второй российской беды*:

- *Когда же в России начнут строить хорошие дороги в провинции, как в Европе или хотя бы как на Украине?!* (Первое положительное упоминание славянского соседа).

- Ага, вы хотите, чтобы наши граждане имели возможность на большей скорости добираться в соседнюю деревню. За самогоном...На мотоцикле...Истошно распевая песни...Восьмером...Ночью и без фар...Естественный отбор может приобрести **чудовищные формы!**

Еще в советские годы общественность, но также официальные власти, время от времени критиковали качество **жилищного строительства**. В последние годы многое в этом плане изменилось, но все же реминисценции с советским прошлым остались:

*Всю жизнь боялся, что меня затопят соседи сверху. Очень боялся...До тех пор, пока **не сгорели соседи снизу**.*

По сути дела критика жилищного строительства затрагивает все ее стороны:

*Наша промышленность стала выпускать **обои** с уже готовым клеящим слоем, для активизации которого достаточно провести **языком по их поверхности!***

Если качество жилищного строительства бесспорно повысилось, то о **здоровохранении** в наших странах вряд ли это можно утверждать, что связано в первую очередь с многими реформами в данной отрасли, которая стала переходить в рыночные отношения. Тем самым не всем гражданам предоставлены одинаковые возможности для лечения:

*Возможности медицины беспредельны. **Ограничено количество пациентов...***

Картина качества российского здравоохранения в современном русском анекдоте дышит настоящим черным юмором:

Врачебный консилиум. Доктора оживленно обсуждают, как лечить больного Но к единому мнению прийти не могут. Патологоанатом сидит с отсутствующим видом. Наконец в самый разгар дискуссии он поднимается с места и говорит:

*- Ребята, мне все равно, как вы его лечить собираетесь, но учтите, что я с 15-го числа в отпуск ухожу, так что постарайтесь закончить к этому времени, а **то холодильник в морге и так забит...***

Удивляться над качеством работы других принадлежит к не очень приятным свойствам многих людей. В таком случае критика качественности труда часто несправедлива:

- *Я не понимаю, как наши врачи учатся на мертвых, а лечат живых.*

- *Ты предлагаешь им **на живых учиться?***

Осмеянию подвергаются авторы некоторых специальных книг, качество их заключений необходимо корректировать:

*На прилавки поступила новая книга: «**Теперь точно все съедобные грибы России**». Издание второе. Исправленное.*

В связи со свиным гриппом и с недостатком масок на Украине появились новые «изобретения»:

Знаете ли вы, что из одного бюстгальтера можно сделать 2 маски от гриппа?

Типичное сомнение относительно качества вызывает качество **продовольственных товаров** и обслуживание в ресторанах:

- *Интересно, пробует ли ваш шеф-повар те блюда, которые вы подаете?*

- *Наш шеф-повар должен готовить пищу, а не есть ее и потом **валяться по больницам.***

Даже над качеством любимых *огурчиков* можно поиздеваться:

*Когда директор магазина догадался продавать рассол **без огурцов, продажи выросли в два раза.***

Наука и техника

Отечественное «качество» встречается в исследовательских институтах, где главный смысл занятий заключается в том, чтобы что-то изобрести. Кроме этого замечаем тенденцию, в рамках которой химизация нашей жизни проникает во все области:

К директору НИИ приходит заведующий химической лабораторией:

- *Шеф! Мы синтезировали новый, совершенно уникальный состав. Вот только не можем решить, что это будет – **моющее средство или детское питание.***

В принципе, главное качество базируется в организации труда, в процессе выполнения своих трудовых обязанностей. Если его нет, причиной могут быть две противоположные ситуации:

*Молодые специалисты не умеют работать. Зато опытные **умеют не работать**.*

Всегда найдется место оригинальным изобретателям:

*Патент века: **грабли с кривой ручкой** – наступаешь ты, а по лбу получает идущий рядом.*

Особенность России выделяется также в современной **компьютерной** технике:

*В Интернете появился **новый вирус «Бомж»**. Систему не трогает, только роется в корзине.*

В «русском смехе», как в конце концов во всей нашей жизни, много парадоксов. Вот, мы, вроде бы дураки, создаем машину, которая превышает наши умственные и все человеческие способности. Фон следующего анекдота содержит еще и домашнее насилие, типичное общении посредством мата и т. д:

*Ученые создали уникальный **компьютер** с искусственным интеллектом, широчайшей базой знаний, речевым процессором и синтетизатором эмоций. По задумке создателей он должен был давать ответы на любые вопросы. Прежде чем выставить его на всеобщее обозрение, решили задать ему вопрос позаковыристей.*

- Может ли мужик трахнуть женщину?

*- Может, но **бить женщину** аморально, – ответил компьютер.*

*- Какой он еще все-таки **глупый!** – засмеялись создатели.*

*- **Больше ничего отвечать не буду. Идите на х...!***

Компьютеры уже почти в каждой семье. Они могут доставлять некоторое неудовольствие гостю:

*Тяжело быть програмистом. Приходишь отдохнуть к людям в гости, а тебе сразу показывают домашний **компьютер** и просят разобраться с его проблемами.*

Россия страна исключительна во многих показателях:

Только у нас могут выходить компьютерные сборники «Лучшие игры для офиса».

Россия подключилась также в самую современную сферу науки и техники, но тоже по особому собственному пути:

Левша – первый русский нанотехнолог.

Предлагаются даже самые невероятные изобретения:

Если перемешать варенье с железными опилками, то мух можно будет ловить магнитом!

Бесспорно, что Россия занимает одно из лидирующих мест в области **космонавтики**. В указанной семиотической модели русские смеются над уровнем отечественной космической техники:

Единственное, что работает безотказно в ракете «Булава» – это система самоликвидации.

Тут тоже требуется определенная оговорка. Известно, что в наше время на российской космической станции работают космонавты из других стран, в том числе также астронавты из США. Но российский стереотип – «у нас все хуже» сказывается при осмеянии и бесспорного российского качества.

Заключение – человек как источник качества/некачества

Речь на самом деле идет не о качестве изделий промышленности, качестве науки и техники, а о человеке, **который стоит за качеством-некачеством** всего своего существования. Это в конце концов имеют в виду авторы целого ряда анекдотов:

- Товарищ техник! Я вам уже три раза писал – у меня в квартире потолок протекает!

- Это потому, что идет дождь, неужели непонятно?

В эпоху рынка, глобализации и интеграции одни и те же товары можно покупать по всему миру, но россияне задаются логичным вопросом о качестве отечественных изделий и, конечно, находят тоже свое *качество*:

- Все эти вывески – «Товары из Германии», «Мебель из Италии», «Автомобили из Японии» – прямо так и говорят, что все, что **наше** – полная **дрянь**.

- Ну почему все? Ведь что-то же есть хорошее...Люди, например!

- Ну да...**Менты, таможенники...**

Если уж россияне смеются над качеством отечественных изделий, то не удивительно, что происходят и такие чудеса:

В мире невероятного:

*«Вчера с 12-го этажа выпал телевизор Sony, но на землю не упал, а **пропал** между 8-ым и 5-ым этажами».*

Новые технологии приносят вроде бы прогресс, но старшее поколение и антиталанты в области техники не успевают за техникой. Тут вопрос «качества» относится тоже к человеку:

*Только недавно понял, что фотографировать, входить в Интернет и звонить по мобильному телефону – элементарно! Все-таки приятное в прогрессе то, что он **развивается в сторону нас, идиотов**.*

Настоящая работа все-таки о русском смехе, в рамках которого через преувеличение дается критика реального. В начале декабря 2009 года произошла большая трагедия в городе Пермь, где в клубе «Хромая лошадь» погибло около 120 человек в результате безответственности организаторов шоу, которые устроили в закрытом помещении фейерверк. В острую критику происшедшего подключились президент Д. Медведев и премьер В. Путин. Указанная трагедия – это не жанровое преувеличение недостатков, «некачественности», а реальные трагические последствия «некачественности» самого человека. Смех в этом плане служит не только определенным архивом человеческих пороков, но главным образом предупреждением перед реальным бедями, вытекающими из нашего, как русские говорят, разгильдяйства. Ведь *неча на зеркало пенять, коль рожа крива* (Н. В. Гоголь, «Ревизор»).

- [1] Арутюнова, Н. Д. 1988. *Типы языковых значений*. Оценка. Событие Факт. Москва: «Наука».
- [2] Вежбицкая, А. 1996. *Язык. Познание. Коммуникация*. Москва: «Русские словари».
- [3] Воробьев, В. В. 1977. *Лингвокультурология. Теория и методы*. Москва: Изд-ство РУДН
- [4] Гачев, В. 1996. *Национальные образы мира*. Космо. Психологос. Москва: «Прогресс» – «Культура».
- [5] Гудков, Д. Б. 2003. *Теория и практика межкультурной коммуникации*. Москва: «Гнозис».
- [6] Караулов, Ю. Н. 1987. *Русский язык и языковая личность*. Москва: «Наука».
- [7] Красных, В. В. 2001. *Основы психолингвистики и теория коммуникации*. Москва: «Гнозис».
- [8] Маслова, В. А. 2004. *Лингвокультурология*. Москва: Academia.
- [9] Сипко, Й. 2002. *Тексты с повышенной этнокультурной коннотацией*. Prešov: FF PU.
- [10] Степанов, Ю.С. 2004. *Константы: Словарь русской культуры*. Москва: Наука.

This contribution is the result of the project implementation: Establishing a Center of Excellence for Linguaculturology, Translation and Interpreting supported by the Reserarch and Development Operational Programme funded by the ERDF.

Bazyli Nazaruk

Aspekt religijny poezji Bohdana Ihora Antonycza

Kwestia pierwiastka religijności oraz sposoby i formy jego uzewnętrznienia się w dziele sztuki mają zazwyczaj charakter niezwykle złożony i zróżnicowany.

Badacz tego zagadnienia w sposób nieunikniony podejmuje ryzyko trudności analityczno-interpretacyjnych związanych z sytuacją poezji religijnej, gdyż wkracza na teren w znacznej mierze wciąż jeszcze niestabilny i niejednoznaczny pod względem terminologicznym, mimo iż „określenie *poezja religijna* jest mocno zdomowione w ogólnej świadomości” [Jasińska-Wojtkowska, 1996: 9]. Współczesny rozwój religiologii, przemiany poezji oraz dorobek współczesnego literaturoznawstwa, zwłaszcza w zakresie badań struktury dzieła literackiego – splot nawet tych kilku (obok jeszcze innych) czynników sprawia, że „każda próba przekształcenia nieprecyzyjnej nazwy [*poezji religijnej* – B. N.] w termin stanowi wciąż *crux interpretatum* zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i pragmatycznym, co wyraża się nader ograniczoną stosowalnością wobec dużej części konkretnego materiału obserwacji” [Jasińska-Wojtkowska, 1996: 10].

Poszukując głównych wyznaczników religijności liryki Antonycza, sposobów jej uobecniania się (jak i na jakich poziomach tekstów), należy przypomnieć, którym (z wielu możliwych) pojmowaniem religii posłużymy się w dalszych rozważaniach. Jedno z bardziej ogólnych określeń głosi:

„Religia to całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wydarzeń i struktur społeczno-kulturowych, wyrażających w różny sposób relacje zależności człowieka od rzeczywistości ponad światowej (transcendentnej)” [Łydka, 1989: 198]. Inaczej mówiąc „...do poezji religijnej w szerszym sensie należy utwór, w którym podmiot wypowiedzi jawi się jako *homo religiosus*, w węższym – gdy dominantę utworu stanowi przeżycie jego relacji z *sacrum*” [Jasińska-Wojtkowska, 1996: 11]. Wynika stąd rozległe pole możliwości konkretnych realizacji, u podstaw których leżeć może, na przykład, jedna z wielu koncepcji *sacrum* – poczynając od nieokreślonej „wielkiej niewiadomej” po „Boga”, najczęściej pojmowanego jako Boga religii chrześcijańskiej lub jako inna koncepcja Absolutu. Można także natrafić w poezji na rozliczne formy gatunkowo-stylistycznego ujawniania się relacji podmiotu wypowiedzi do *sacrum* (od najbardziej bezpośredniej – w modlitwie poetyckiej po różne typy odniesień pośrednich, uzyskanych przez sięganie do określonych elementów *sacosfery*, czyli związanych z sakralnym porządkiem świata – tak, jak to jest dla przykładu u Staffa w wierszach sławiących pracę, czy w liryce Antonycza zawierającej unikalne wizje „zielonej ewangelii” przyrody). Jak stwierdza jeden ze współczesnych analityków poezji Antonycza, „większość badaczy twórczości poety wyodrębniła dwie tendencje jego rozwoju; za pierwszą uważa się pogaństwo ze wszystkimi jego atrybutami za drugą – poszukiwanie przez Antonycza drogi poznania Boga, co też zrodziło motywy chrześcijańskie” [Махно, 1997: 131].

Obok różnych nurtów poezji polskiej okresu międzywojennego naturalnym i szczególnie bliskim dla Antonycza kontekstem była oczywiście poezja ukraińska lat 20. na czele z symbolizmem piewcy „słonecznych klaratów” – Pawłem Tyczyną, Wołodymyrem Swidzińskim i mistrzostwem, sięgających *ad fontes*, neoklasyków kijowskich. Były to światy poetyckie korespondujące ze sobą, bliskie, lecz artystycznie suwerenne. Dla przykładu – Bóg u P. Tyczyny – to uosobienie harmonii i piękna, według określenia Jarosława Rozumnego – „twór zachwyty psychicznego i estetycznego. U Antonycza piękno przyrody i przenikająca wszystko energia wywołują

boga słonecznego, a u Tyczyny – jest to samo piękno ziemskiej «katedry» i piękno odrodzenia narodowego” [Розумний, 1999: 31].

Do źródeł inspiracji i czynników wpływających na krystalizację własnego języka poetyckiego, sygnalizowanych *explicite* przez samego poetę lub też widocznych w materii utworów, należały m. in.: głęboki związek z tradycjami ziemi ojczystej, z organicznym zakorzeniem w tradycji szewczenkowskiej, „lekcje” W. Whitmana, R. Tagora, W. Goethego i obecność współdniesień do poezji F. G. Lorki, W. Chleb-nikowa i in. Mimo istnienia zasygnalizowanych tu jedynie paraleli, Antonycz powołał do istnienia całkowicie samoistny świat poetycki, odmienny i niepowtarzalny w swych składnikach i proporcjach oraz w swoim stosunku do rodzimych i obcych tradycji sztuki słowa, stworzył wizje poetyckie, które są niepowtarzalnym stopem sensualizmu i transcendencji, jak sam określił – «dim z kaminnia j snu». Mimo całej niezwykłości tego kwiatu wyobraźni poetyckiej rodem z łemkowskiej połoniny spod Gorlic i Sanoka – krainy dzieciństwa Antonycza, jest chyba coś organicznie łączącego tę poezję z całym kontynentem ukraińskiej sztuki słowa.

Jest to szeroko pojmowany pierwiastek ducha religijnego, inaczej mówiąc element *sacrum religijnego*, przenikający różne warstwy struktury literackiej. Jak trafnie ujął to Krzysztof Dybciak „Ślady kontaktów z religią odnaleźć można na każdym poziomie organizacji utworu literackiego – będą więc nimi słowa szczególnie związane z *sacrum*: cytaty z ksiąg świętych lub formuły liturgiczne, formy stylistyczne przejęte z pism *sensu stricto* religijnych. Jeszcze większe nasilenie wpływu elementów zsakralizowanych następuje wraz z pojawieniem się większych całości znaczeniowych (w różnych językach naukowych nazywa się tego typu jednostki tematami, motywami, figurami semantycznymi...), a więc wtedy, kiedy pojawiają się w utworze obrazy, sceny, postaci, sekwencje wydarzeń, schematy fabularne. Literatura przechwytyje też i adoptuje na swym gruncie liczne środki podawcze, sposoby narracji, struktury gatunkowe, wytworzone na gruncie piśmiennictwa naukowego. Wreszcie trzeba brać pod uwagę ważny czyn-

nik zawartości ideowej dzieła, jego globalnego sensu, zbliżonego do lub zgodnego ze światopoglądem religijnym”.

Warto tu przypomnieć słowa Sartre’a: „Bóg umarł, ale mimo to człowiek nie stał się ateistyczny. Milczenie transcendencji oraz ustawiczna potrzeba religijności współczesnego człowieka, oto wielka sprawa zarówno dzisiaj, jak i wczoraj” [*Sacrum w literaturze*, 1983: 114]. Obecność religijnych inspiracji, paraleli i związków ze sferą świętości ma w poezji Antonycza charakter głęboki, zróżnicowany, a równocześnie złożony i „ponadkonfesyjny”. Jan Błoński przypomina, że to Czesław Miłosz „gniewając się na bezreligijność czy pseudoreligijność polskiej literatury, wskazywał właśnie na Leśmiana jako na poetę, który do spraw świętości zbliża się bardziej od wielu z tych, których wiersze znaleźć można w antologiach wyznaniowych. Sam zresztą o sprawach własnego związku (jako pisarza) z religią wyrażał się powściągliwie. Powiadał wręcz, że w dwudziestoleciu etykieta pisarza «katolickiego» oznaczała drugorzędność” [*Sacrum w literaturze*, 1983: 28]. Antonycz także obawiał się chyba takiej jednoznacznej, upraszczającej kwalifikacji. Może dlatego też, będąc nawet laureatem nagrody literackiej ukraińskiego Związku Katolickiego we Lwowie, nie opublikował tomu wierszy religijnych *wetyka harmonija* (*Wielka harmonia*). Równocześnie jednak jego religijne inspiracje, refleksje poetyckie na temat stosunku do Boga oraz oryginalność nawiązań do arcydzieła ludzkości – *Biblii*, w kontekście metafizycznego i filozoficznego aspektu jego twórczości wyróżniają ją na tle poezji ukraińskiej okresu międzywojennego. Antonycz poszedł własną drogą, odczuwając niechęć do tradycjonalizmu i odrazę do wszelkich prób narzucania twórcy ideologicznego dyktatu (jakiegokolwiek orientacji).

Nie podobała mu się także widoczna w literaturze ojczystej nadmierna skłonność do posługi wanta się folklorem, głównie w postaci stylizacji. Kiedy Antonycz sam sięgał do tego źródła, czynił to w tym celu i w ten sposób, aby osiągnąć najgłębszą archetypową strukturę kultury narodowej. Pragnął przywrócić poezji jej pierwotną funkcję – intuicyjnego poznawania wszechświata. Za pomocą struktur pierwotnej wyobraźni, w

twórczości późniejszego okresu (1935–1937) kreował świat poetycki, który nosi cechy sakralnej, transcendentalnej rzeczywistości. Towarzyszyło temu również pogłębione odczytywanie *Biblii*. Antonycz usiłuje też dokończyć w swej poezji przewartościowania pary pojęciowej „Bóg i człowiek”, relacji między pierwiastkiem materialnym i duchowym, próbuje odnaleźć klucze poetycko-artystyczne do wyjaśnienia «найдивнішого з явищ – буття-існування» („najdziwniejszego ze zjawisk – istnienia, egzystencji”).

Pogłębione zainteresowanie sferą *sacrum*, sferą świętości i religii miało w przypadku Antonycza niewątpliwe dodatkowe uzasadnienie życiowobiograficzne. Wyrastał on w środowisku religijnym (podobnie jak inny wybitny liryk Pawło Tuczyna). *Biblia* i *Psałterz* z pewnością były dla niego stale dostępne w księżowskiej rodzinie Antonyczów. Warto jednak pamiętać, że późniejsze jego utwory wyrażające refleksje nad religijno-duchowym wymiarem ludzkiej egzystencji nic nie tracą ze swego charakteru, nawet bez jakiegokolwiek informacji biograficznej o autorze. Perspektywa sakralna w liryce Antonycza jest chyba głównym nośnikiem jakiegoś szczególnego ładunku nadziei i wiary w witalne siły człowieka jako organicznej duchowo-materialnej cząstki potęg natury. Gabriel Marcelle wysuwa w swoich pracach kwestię przewartościowania przez człowieka własnego istnienia i powrót do świata „światłości Boga”, do „realnej nadziei”. Sens żyda bowiem opiera się według niego przede wszystkim na filozofii nadziei.

Тęскнота за тым, бы «прагнути все вище й глибше», «рости й горіти в пустку світу» („pragnąc docierać wciąż wyżej i głębiej”, „rosnąć i płonąć w pustkę świata”), rodziła w poezji Antonycza różne formy transcendencji poza granice możliwości poznawczych umysłu. Tego rodzaju dążenia obecne są stale w jego twórczości, poczynając od pierwszego tomu *Prywittannia żyttia* (1931) aż po ostatnie, wydane już pośmiertnie – *Zelena Jewanhelija* (1938) i *Rotaciji* (1938). W pierwszym, debiutanckim tomiku, bohater liryczny, nie zadowolając się realną rzeczywistością, pragnie wyjść poza «дійсности вузької межі», by w utworach z późniejszego okresu

środkami sztuki słowa odkrywać tajemnice «буття» (istnienia, egzystencji) i osiągnąć stan „mistycznej jedności ze światem”.

Próbie religijnej transcendencji towarzyszy w tej poezji zachwyt nad wspaniałością świata realnej doczesności: «Doczasnosti kraso nezhybna, / Newże toboju ne pjanity?».

Niemal równolegle z debiutanckim tomem *Przywitanie życia*, stanowiącym poetyckie zapisy zmysłowego oraz intelektualnego poznawania świata zewnętrznego (w tym również świata współczesnej cywilizacji technicznej), a także przeżyć i doznań radości i rozczarowań towarzyszących zmaganiom sportowym, w 1932 r. powstaje tom liryki religijnej, wspomniana już *Wielka harmonia*. Podmiot liryczny wytrwale szuka tu wyjaśnienia tajemnicy zadziwiającej harmonii struktury otaczającego świata, docieka istoty relacji między „ja” a światem i Bogiem, który w tekstach poetyckich tego tomu obecny jest w sposób zupełnie jawny, nie zawoalowany: «...slidiw Joho dołoń / pownyj ciłyj wseswit, pownyj kożen atom» (174). Podmiot liryczny zwraca się do Boga w modlitewnych monologach, głosi jego chwałę, albo jeszcze nadaremnie zмага się z niemożliwym do przewyciężenia duchowo-materialnym dualizmem człowieka:

Ja spiwaw bohotworennia tiła

i błahaw Joho – **wyzwol mene wid duszi.**

Poszukując harmonii, właśnie na płaszczyźnie religijnej odnajduje wyjaśnienie tajemnicy śmierci:

O,Boże, daj, szczob ja w zmahanni

stojaw, mow skela proty ord,

szczob smert’ moja buła ostannij

harmoniji akord (177) (Wszystkie przytoczone cytaty (z podaniem w nawiasach numerów stron) zaczerpnięte zostały z tomu zebranych utworów: [Антонич, 1967]).

Przy czym utwory poetyckie – to również «пісні, що їх диктує Бог» (200). Spór z Bogiem kończy się ostatecznym przewyciężeniem pychy, kiedy podmiot liryczny „ja” przyznaje, że jest już „dojrzały”, „pogodził się z Bogiem i światem, / i znalazł doskonałą harmonię w sercu” (187).

Nie zadowala się on już trójkątem cnót (wiara, nadzieja i miłość), ponieważ pragnie:

Piznaty znow jedyne i ważne,
Poczuty znow zabute,
Ta osiahnuty neosiażne,
Zdobuty nezdobute [...].
W trykutnyku znajty czetwertyj kut –
Wełyke newidome (193).

Pragnienie dotarcia do tajemnic bytu niebywale poszerza przestrzeń transcendentalnych dążeń jego sztuki słowa. W jednej z lirycznych miniatur czytamy:

Hłucho bezwist' hude. Ty i nicz kamjana
Serce bjetsia w hrudiach, jak ptach.
O, ne maje cej swit ani meż, ani dna,
a odnacze mowczannia peczat' na ustach (201).

Na omawiany zbiór liryki religijnej *Wełyka Harmonija* składają się głównie utwory reprezentujące gatunek modlitwy poetyckiej. Gatunek ten oczywiście obecny jest we wszystkich literaturach świata. Na gruncie ukraińskim ugruntowali jego pozycję Taras Szewczenko i Pantelejmon Kulisz. Przy czym gatunek ten zdobył nawet dużą popularność, obsługując nie tylko problematykę mistyczną, ale także rozmaite problemy społeczne (obserwujemy to min. w twórczości Paczowskiego, Małaniuka, Janiwa i in.). *Wełyka Harmonija* jako księga modlitw poetyckich nie należy do znaczących osiągnięć sztuki słowa Antonycza i można chyba zasadniczo zgodzić się ze Swiatosławem Hordyńskim, iż jest to rodzaj sztuki, który zwykło się określać jako *stylizacja*. Za motto do następnego tomu *Try persteni* (*Trzy pierścienie*, 1934) mogłyby posłużyć słowa papieża Jana Pawła II: „Przyroda jest także Księżą Bożą”.

Rozważając kwestię traktowania przyrody w poezji Antonycza oraz jego pojmowania obecności *sacrum* w przyrodzie warto zwrócić uwagę, że stosunek poety do przyrody uwarunkowany był m. in. przez religię, w której się wychował. Istotny jest więc sposób traktowania tej kwestii w tradycji

literackiej Rusi Kijowskiej oraz w poglądach ojców Kościoła wschodniego. Otóż obcowanie z ziemią rodziło przeżycia mistyczne, wynikające z głębokiego przywiązania do Matki-Ziemi. W literaturze Rusi Kijowskiej (np. *Pouczenie Monomacha*, *Słowo o pułku Igora*, *Powieść lat doczesnych*) występuje ścisły związek człowieka z otaczającą go przyrodą, przyroda uczestniczy w ludzkich przedsięwzięciach i współkształtuje los człowieka. Według Bazy lego Wielkiego grzech pierworodny był odrzuceniem Boga, co pociągało za sobą również zaprzeczenie przez człowieka jego kapłańskiego powołania wobec przyrody. Natura może jednak powrócić do Boga, oczyszczając się z grzechu. U Antonicza obserwujemy unikalną jedność, zespolenie lirycznego „ja” z przyrodą, co Bohdan Rubczak trafnie charakteryzuje, jako schodzenie z „pustki nieba” „na dół ku ziemi”. Nie przypadkiem więc natrafiamy u Antonicza na swoisty „manifest” panteizmu, a nawet pogaństwa:

Ty pokłoniajsia łysz zemli,
zemli stobarwnij,
nacze son cej

(*Zielona Ewangelia*, 87)

i na motto do wiersza *awtoportret* (otwierającego zbiór poezji *Try persteni*):

Ja vse – pjanyj ditwak iz soncem u kyszeni

[...] Ja – zakochanyj w żytti pohanyn.

(Z pierwszego tomiku *Prywitannia żyttia*).

W jednym szeregu stoją w tej liryce obok siebie «zwiriata, ludy i komeyty», a w innym tekście «łysyci, łewy, łastiwky i ludy», ponieważ w tym świecie «zakony biosu odnakowi dla wsich». Biblijny Bóg niejako „przenika” tkankę przyrody. Antonicz, urodzony na Łemkowszczyźnie, często wskrzeszał w wyobraźni i poetyckich obrazach wczesnej, ale także i późniejszej, dojrzałej twórczości, tę ziemię własnego dzieciństwa, jej krajobrazy, folklor i mitologię. Peryferyjna względem centralnej Ukrainy, ojczyzna Łemkowszczyzna, jako mniejsza ojczyzna poety, stała się dla Antonicza „centrum poetyckiego mikrokosmosu” (B. Rubczak). Wysiłkiem pamięci i

wyobraźni Antonycz „przypomina” siebie jako chłopca-poetę pośród ojczy-
stej przyrody, który:

W horach, de błyżcze soncia, perszyj raz pryhlanuwsia nebu [...]

I pidnesłasia hołowa j słowa pryszły do ust zełeni (65).

Spoza zasłony wspomnień ukazywał się baśniowy, mityczny obraz oj-
czystej krainy dzieciństwa:

Mij brat – kraweć chłopjacych mtij

ziszyw z zemłju nebo.

Horiat’ chustky u kramariw,

nemow stobarwnyj hrebiń.

Spiwajut’ tesli, bubny bjut’.

Rozkryju tajemnyciu:

Czerwone sonce prodajut’

na jarmarku w Horłyciach (146).

Trudno nie zgodzić się z uwagą badacza, że „Po najwcześniejszym okre-
sie poezji ortodoksalnie religijnej [...] Antonycz doszedł do przekonania
[...], iż źródło wszystkich wierzeń jest na dole, w ziemi” [Рубчак, 1989:
260]. Stąd więc w poezji tej obok chrześcijaństwa istnieje żywy świat pra-
dawnych wierzeń:

W tajemnych kruczach dawnia łada

worożyt’ chłopciam mołodym.

W cerkwach horyt’ cerkownyj ładan

i krutyt’ sia mołytwy dym.

Na nebi tilky syni zori

wysłuchujut’ błahałnyj spiw

ludej, szczo prosti ta bezkryli... (70).

Martwej pustce nieba przeciwstawiona jest w poezji *Trzech pierścieni*
bujna roślinność ziemi z jej pogańskim władcą – świętym dębem:

Bezumna bezlicz form. Bahatstwo, szczo przyznaczone dla mar,

a wwysz **pustela neba** – ludśkyj zachwat, **mertwe switło**:

łysz dub – roślynnyj łew, nad lisom hordyj i skupyj monarch... (149).

Lecz – mimo pojawienia się owej „pustki nieba” i „martwego światła” – nie spieszymy z przedwczesnymi wnioskami o widocznej jakoby „ateizacji” poetyckiego widzenia świata, chociaż historia Boskiego wcielenia, przyjścia Syna Bożego – Chrystusa, jako odkupiciela, rzeczywiście ulega folkloryzacji, a nawet, można by rzec – „regionalizacji” w poezjach omawianego tomu, w duchu ludowych wyobrażeń:

Narodywsia Boh na saniach
w łemkiwskim misteczku Dukli.
Pryjszły łemky u krysaniach
i prynesły misiać kruhłyj. (86)

Analogiczne zjawisko dotyczy również poetyckiego obrazu Matki Boskiej, do którego Antonycz powracał w różnych okresach swej twórczości. Ona także stopniowo stawała się częścią krakowskiej przyrody, łemkowskiego pejzażu i w ogóle przyrody jako takiej. W jednej z miniatur lirycznych cyklu bożonarodzeniowego tak oto ukazana jest Madonna – Jasna Pani:

Teszut' tesli z sribła sany,
sniat'sia wesnianiji sny.
Na tych saniach Jasna Pani,
oczi nacze u sarny.
Chodyt' sonce u krysani,
spyt' słowjanškeje dytia.
Jidut' sany,
płacze Pani,
snihom stęły'tsia żyttia. (86)

Jako władca różnych ziemskich istnień występuje u Antonycza „bios”, „życie”. Nawet sam podmiot liryczny stał się w poezji Antonycza integralną częścią owego kosmosu przyrody:

Zakony „biosu” odnakowi dla wsich:
narodżennia, straždannia j smert'. [...]
Łysyci, łewy, łastiwky i ludy,
zełenoji zori czerwa i łystia,

materiji zakonom piddani nezminnym,
jak nebo ponad namy synie i sribłyste!
Ja rozumiju was zwiriata i rośliny,
ja czuju, jak szumlat' komety i zrostajut' trawy.
Antonycz też zwiria sumne i kuczeriawe.(138)

Obserwujemy tu pełną materializację „ja” poety w przyrodzie. „Nazwisko, które w kodzie kulturowym służyło dla oznaczania osoby, przejmując funkcję zupełnie przeciwną; odrębność poety jako osoby ulega swoistemu zatarciu” [Рубчак, 1989: 249].

Rzeczywiście „relacje wzajemne między pierwiastkiem materialnym i duchowym w tomie *Trzy pierścienie* chyba najbliższe są do panteizmu, w którym przyroda jest myśląca, panteizmu w pojmowaniu zgodnym z filozofią Skoworody, według której pierwiastek duchowy jest zawarty w samej przyrodzie jako jej własny impuls ruchu i rozwoju” [Ільницький, 1989: 141].

W dalszym rozwoju Antonycza jako poety widoczna jest krystalizacja dwu głównych kierunków czy też typów wyrazu artystycznego. W tomach *Księga Lwa* i *Zielona Ewangelia* poeta wydziela epickie „hławy” (rozdziały) i „liryczne *intermezze*”. W tych ostatnich skupione są motywy bujnego rozkwitu i metamorfoz przyrody, zaś w „hławach” poeta rozwija linię refleksji intelektualno-filozoficznych na bazie przypowieści i mitu. *Księga Lwa* stanowi chyba najważniejsze osiągnięcie poetyckie wydane za życia dorobku Antonycza. Jak nikt przed nim w literaturze ukraińskiej, głęboko zanurzył się w kosmosie *Biblii* oraz tak spójnie i konsekwentnie zbudował serię fundamentalnych refleksji o człowieku i czasowo-przestrzennej *sakrosferze* jego istnienia (z wiecznym „teraz” dziejów zdarzeń historii boskiego wcielenia), a także o dialektyce związków między materialnym i duchowym aspektem świata, między przemijaniem i wiecznością. Potwierdzone przez badaczy, dominujące u Antonycza mityczne myślenie poetyckie i mityczna struktura jego poetyckiej wizji świata [Рубчак, 1989]; [Новикова, 1998] [Махно, 1997] oznaczały nie tylko ten niewątpliwy fakt, iż „wektor wyobraźni Antonycza był skierowany w głąb stuleci, do «пр-

апервнів» (prapoczątków) istnienia człowieka, nieodłącznego od natury, Wszechświata, odzwierciedlonych w wyobrażeniach naszych przodków” [Невідомська, 2000: 228]. W świecie mitycznym jego poezji obserwujemy organiczne zespolenie archaicznych znaków, głównie pogańskiej (ale nie tylko) mitologii z obrazami chrześcijańskimi:

I sonce nam uslid
z chmar dywyt’sia na swit,
nemow Chrystos w ikonі. (226)

Wiele tekstów poetyckich Antonycza zawierających motywy i wątki chrześcijańskie odsyła równocześnie do starszych pokładów przedchrześcijańskich wierzeń i obrzędów, odsłaniając głębokie powiązania wielu obrazów chrześcijańskich z archaiczną symboliką obrzędową. Tak jest między innymi ze wspomnianym już wierszach *Rizdwo* (*Boże Narodzenie*) (86) i *Kolada* (*Kołąda*) (86), gdzie obraz Marii ze złotym księżycem-orzechem w dłoni pozwala doszukiwać się paraleli między Panną Marią – Matką Boską i boginią Ładą (matką ognia, boga Słońca) oraz jej córką Daną (boginią wody, żeńskim pierwiastkiem świata). Dziecko Łady symbolizował również Księżyc, uważany na Rusi za przodka narodu. Kult Księżyca ściśle wiązano ze świętowaniem narodzin Wszechświata [Невідомська, 2000: 231]. Niezwykle charakterystyczny jest pluralizm religijnych źródeł obecnych w świecie poetyckim Antonycza oraz indywidualna transformacja pradawnych obrazów mitologicznych i jego stała dążność dociekania tajemnic „zjawiska istnienia”, które było dlań, jak wyznał, najbardziej zadziwiającym. Idąc w procesie tej poetyckiej penetracji w głąb świadomości i podświadomości, usiłował docierać tam:

De poza rozumom czuttia prowalla, nacze netri temni

Nezrozumiała mowa wir pradawnich nas otoczyt’

(*Idol’ski noczii*, 149),

dociekał źródła narodzin religii i społeczeństw:

Zawyti w perhamen neba zodiaky

wwyżajut’sia nam w swastykach szczonoczi

i mriji naszych wir horiat’ stożarnym makom.

Iz zir zahasłyh iskry osiawajut' occhi,
 czerwoni piwni synij misiać kłyuczut' –
 ce burewij krasy, praperwniw hromowycia!

Так родяться релігії й суспільний лад.

Боги я звірня. [...]

(*Затерті сліду*, 120)

W całej twórczości Antonycza widoczne są liczne i bezpośrednie dowody jego głębokiego zainteresowania dawnymi religiami. W obrazach poetyckich łatwo dostrzec obecność gruntownej wiedzy w dziedzinie mitów i religijnych idei świata starożytnego, w tym również i na temat kultu indoeuropejskiego boga światła – **Mitry** [Kopaliński, 1985: 700-701]. Przykładem może być wiersz *Byky j buky* (148) z tomu *Zielona Ewangelia*, ukazujący kipiel witalnych procesów, nieprzerwanie zachodzących w przyrodzie:

Potik roślin kłecocze nad zemłēju. Lisu ławy,
 mow mriaczni mury. Bjut' dżereła zełeni nad pniamy
 i medu żowte połumja w boczkach kołod diriawych,
 rudyj wochoń kory, sunyć husti riabijut' plamy. [...]

Spyt' tiła peń u bori zir i prystrastej, łedaczyj,

spyt' i dusza u niomu, mow zasnuła watra,

a buk do buka, mow byky peczerni, w luti skaczut',

koły bahrowa płachta soncia krow u nych rozjatryt'.

Śladu nawiązań do tej religii można upatrywać także w poezji *Chorowid* (120) (*Korowód*):

...w kraj tajemnyj

majestatycznie **schodiat' bujwoły czerwoni na pidzemni**

łewady, de zasiaje jim umerłe sonce – dysk z ebenu.

Jak trafnie zauważa M. Łasło-Kuciuk, przytoczony fragment tekstu nie tylko koresponduje z motywem śmierci w poezji Leopolda Staffa, lecz jest

to odwoływanie się do symbolu mitraizmu – byka lub bawoła, tajemniczego protoplasty całej przyrody, którego bóg Mitra zabija w dniu sądu ostatecznego, aby podać zmarłym jego krew niezbędną dla odrodzenia w nowym życiu.

Śmierć i odrodzenie, podobnie jak śmierci miłość – to dwa bieguny ruchu wahadła w poezji Antonycza: ze skrajnej depresji zawsze zwraca on czytelnika ku jasnej nadziei, jak to czyniły antyczne religie misteriów. Ciemności nie może być bez światła, bo, jak pisał poeta w wierszu *Duet* (150):

De bereh dnia, za morem neba, splat' witry majbutni
i naszi wirni zori – naszi doli żdut' w zamoriach,
poky ne zdijsniat'sia z zemli nakazu. Wse nesutnie
widkynemo i łysz ekstazu czystu wiźmem zoriam.

Jak zauważa dalej badaczka, obok ekspresjonistycznego dążenia, by wyrazić w poezji „ekstazę”, jest tu także coś więcej. „Jest to poetycki odpowiednik szlaku ludzkiego losu do gwiazd, tej wyobrażonej „drabiny”, która widniała we wszystkich jaskiniach, w których gromadzili się wyznawcy kultu boga światła – Mitry” [*Ласло-Кущюк*, 1994: 200]. Warto zaznaczyć, że mamy tu do czynienia z archaicznym kultem astralnym, który zbliżał m.in. dawnych Słowian z etnokulturami różnych narodów [Знойко, 1989: 50]. Do tego kultu odsyła także, jak można sądzić, obraz „domu za gwiazdą” («дому за зорею»), zapowiadający w zakończeniu wiersza *Дзвінкова пані* triumf śmierci, której znakiem jest właśnie ów „dom za gwiazdą” jako miejsce wiecznego spoczynku. W innym wierszu, który powstał niebawem, obraz ten stał się tytułem utworu i został rozwinięty. Niektórzy badacze uważają, iż obrazy tego wiersza korespondują z wizją sześciu reinkarnacji u buddystów (B. Rubczak), a inni (M. Łasło-Kuciuk) – nawiązanie do religii mitraizmu:

Strumuje himn roślin, szczo kłyczut' pro nestrymnist' zrostu
i serciu, mow po siomij czarci, newymowno pjanko.
Widjidu wże. Tut buw ja tilky prynehidnym hostem.
Do inszych zir mołytymuś i żdaty inszych rankiw. [...]

Mabut' mij dim ne tut.

Mabut' aż za zoreju. (163)

Wspomniane „siedem kielichów” upojnego trunku może wskazywać na związki z religiami misteriów lub zbawienia, między innymi z rytuałem mitraizmu, w którym wino odgrywało znaczącą rolę i który zawierał siedem stopni wtajemniczenia (poświęcenia) dla neofitów [Ласло-Куцюк, 1994: 194]. Głosząc nakaz dyscypliny wewnętrznej oraz ideę aktywnej walki ze złem, a przy tym posiadając swoisty plebejski charakter, kult Mitry, jako „niezwycięzonego boga Słońca” (łac. *Soi invictus*), budzący nadzieję wyznawaną wiarą w nieśmiertelność duszy, zmartwychwstanie i sąd na tamtym świecie, stał się w Rzymie rywalem (groźniejszym od oficjalnej wówczas religii pogańskiej) rosnącego w siłę chrześcijaństwa, które ostatecznie przejęło nawet niektóre święta zwalczanego kultu np. 25 grudnia, dzień narodzin Mitry, jako Boże Narodzenie, a także wybrało niedzielę, święty dzień boga Słońca Mitry, jako dzień świąteczny, zamiast soboty, biblijnego Sabatu [Kopaliński 1985: 701]. Religia mitraizmu była przy tym „...jedyną religią świata antycznego, która głosiła wiarę w to, że po śmierci dusza odpoczywa na gwieździe” [Ласло-Куцюк, 1994: 201].

Trudno nie zgodzić się więc z konkluzją cytowanej badaczki i jednocześnie repliką pod adresem krytyków upatrujących w poezji Antonycza odejścia od idei religijnych w stronę materializmu: „poeta rzeczywiście odszedł od dogmatycznego katolicyzmu, który znalazł swój wyraz w zbiorze *Wełyka harmonija* i częściowo w tomie *Книга Лєва (Кsięga Lwa)*, ale nie na rzecz materializmu, lecz na rzecz szerszego pojmowania pierwiastka duchowego, jako fundamentu wszechświata” [Ласло-Куцюк, 1994: 201].

Pierwiastek duchowo-religijny przenika twórczość poetycką Antonycza na różnych poziomach struktury tekstów, a także układów ponadtekstowych – cykli poetyckich i przemyślanej, znaczącej konstrukcji poszczególnych tomów. Nie przypadkiem cały świat postrzegany, przeżywany, zgłębiany siłą intelektu oraz intuicji, a następnie **stwarzany** w materii sztuki słowa («мистецтво творять шал і розум») przepojony jest duchowością i jawi się poecie i odbiorcy jednego z tomów (będącego chyba najtrafniej-

szym spełnieniem autorskiej, artystycznej koncepcji świata) jako *Zielona Ewangelia* właśnie. W tym świecie witalnej, a równocześnie na różny sposób rozspiewanej i rozmodlonej natury, nawet „krowy modlą do słońca, / co płomienistym wschodzi makiem” (*Wieś*, 85, przekł. J. Pleśniarowicz) i swój „obrzątek miodu gorliwie odprawiają też owady...” (105). W tej przestrzeni totalnego „uduchowienia”, a nawet sakralizacji ziemia ojczysta – to «krajina błahowiszczennia» („krajina zwiastowania”), ludzka miłość nie jest tu grzechem, lecz pieśnią na chwałę Boga («Ne hrich, a pisnia bohomilna / ote, szczo w serci tużno pałyť»), jest „liturgią miłości”, jest „łaską objawioną” (*Dwi hławy z liturhiji kochannia*, 158). Odchodził więc Antonycz od pokusy łatwej, powierzchownej religijności, noszącej znamiona pewnej stylizacji modlitw poetyckich ku liryce przenikniętej religijnością wpisaną w głębsze warstwy strukturalne utworów – w konstrukcję podmiotu i monologu lirycznego, w system obrazowania i formy stylistyczne korespondujące ze stylistyką pism religijnych, a przede wszystkim dokonał Antonycz oryginalnego odczytania i twórczego spożytkowania *Biblii*.

Uwidocznili się to najpełniej we wspomnianym już tomie *Księga Lwa* (1936). Sam tytuł tego tomu zawiera wieloznaczny symbol lwa – znak siły słońca oraz istoty ognia, poranku, ale także gwiazdozbioru Lwa – „znaku monarchów, rycerzy i proroków”. W *Starym Testamencie* „szczep Judy jest porównywany do młodego lwa (Gen. 49,9), a w *Apokalipsie* symbolizuje on Chrystusa (5,5), który jako jedyny posiada moc otwarcia „księgi żywota” symbolizującej „drogę życia”, a więc „drogę praktyczną” [Kadyłak, 1990: 152]. Może wydać się dziwnym, że poeta pochodzący i zakochany we wsi poświęca niemal cały tom pustyni, którą zresztą uobecnia już w pierwszym wierszu *Znak Łewa* (*Znak Lwa*):

Умерлих квітів царство спить пустиня
в піску сорочці золото-червоній. [...]
Живі свічки понад землі труною,
шорсткий бурян нараз кущем горючим.
Немов кущі розхилені рукою,
розхиляться бездонні віри кручі. [...]

Синайський вітре, бий в відкриті карти!

Без тебе я порожній посуд форми. (100)

Jednakże właśnie na pustyni człowiek spotkał się z Bogiem i właśnie tam „dostrzegasz wieczność”, synajski wiatr przypomina o *Biblii*, „która dała dla ducha ludzkości specyficzną treść, pomagając jej w walce z samotnością i rozpaczą” [Ласло-Куцюк, 1994: 204]. M. Łasło-Kuciuk celnie zwróciła uwagę na niezwykle konsekwentną architektonikę tego tomu. Każdy kolejny wiersz rozwija i precyzuje myśl zawartą w poprzedni tekście. I tak temat pustyni zostaje rozwinięty w drugim wierszu – *Даниїл у ямі левів*, w którym modlitwa do Boga swoim głównym patosem wymierzona jest przeciwko marności tego świata. Przez nią to:

б'ючись за м'ясо, золото і владу, у хвилині кожній
за розкоші шматок віддати все готові, нужд вельможі,
несем свої дешеві лаври і свій розум нестатечний.

Кудюю поверну небачний крок, там небезпеки прірви,

лиш Ти один мене з зубів Нічого, з кігтів долі вирвеш!

Następny utwór ukazuje spotkanie człowieka z «примарним сном праречі», prowadzi w półmrok procesu kosmogonicznego, do czasu, kiedy jeszcze trwała «мільйонолітня ніч, в прадавньому хаосі й води всуміш». [...]

Життя колиска перша тут, стихій кубло
(коли ще дух святий ширяв понад водою)

й могила повсякчасна; це туди зійшло

в щоденній самозгубі, самостраті сонце! (102)

Niebiańskie światło i kazanie Boskiego posłańca – proroka Jonasza powoduje pojawienie się świadomości nawet u prymitywnych i potwornych istot morskich:

...пророк навчав поліпів і стоніг,

що тіл соромлячись страшних, мерзких і чорних,

ненавидіти світ і мстилися за гріх

природи, що зродила їх таких потворних. [...]

Тоді пророк молився і охороняв

блаженний сон утихомирених поліпів. (104)

Taka wizja świata bliska jest filozoficznej koncepcji Teilharda de Chardina zawartej m.in. w pracy *Moja wizja świata*, zgodnie z którą materia znajduje się w stanie ciągłego procesu kosmogonicznego i nieprzerwanie napęnia się duchem, zbliżając się do najwyższego punktu – Omega, który tożsamy jest z Bogiem jako najwyższą miłością.

Światło jako świadek Bożej obecności jest w centrum następnego utworu – *Pisni pro дочасне світло*. Światło pozwala ciału – „kolebce namiętności” uwolnić się od ziemskich więzów i wznieść się ku Bogu. Człowiek znajduje się na rozdrożu przeciwieństw: ubóstwiania cielesności i dążeń duchowych, które ostatecznie zwyciężają, podobnie, jak «тераси світла» odnoszą zwycięstwo nad «мряки мохом».

Молюсь землі в червоному окропі крові
і небо кличу тугою, що вічно ранить.

Із уст моїх поганських спів тече Христовий.

Немов вино з води у Галилейській Кані. (105)

Epizod z *Ewangelii* o cudownej przemianie wody w wino dokonanej w Kanie Galilejskiej posłużył poecie do ukazania cudu religijnego nawrócenia i jako punkt wyjścia do następnego utworu – *Самаритянка біля криниці* (*Samarytanka przy krynicy*), w którym bardzo ciekawie wykorzystany został symbol wody oraz dosłowne i przenośne znaczenie wyrażenia „napić się wody”, o której mówi się w ostatniej strofie, jako o „żywej wodzie życia ze strumienia Słowa”. Aby wyeksponować ideę pragnienia duchowego, poeta „odrealnia”, dematerializuje konkretykę świata za pomocą oryginalnej symboliki dźwiękowej oraz wielopiętrowych synestezyjnych metafor, które ekwiwalentyzują upływ realno-nadrealnego, polifonicznego strumienia piękna świata widzialnego:

Пливе овець отара в білім молоці своєї вовни,
минає місяць квітів – звіть його трояндень – сітла повний.

Блакить і білява. Сопілок перемови. Вітровіння.

Пора поразки йде на квіття, суне час гіркого сім'я.

Новину добру сповіщає вітер з лукомор'я травам

і сірі грона попелу вже доспівають в пнях шершавих.

У захист муз – блаженний гай – ісходить сонце поміж птахів

і пильно правлять обряд меду запобігливі комахи. (105)

«Новина добра», którą tu obwieszcza wiatr, zawiera aluzję do wyrażen «блага вість», «благовіщення» czyli „zwiastowanie” oraz sugeruje istnienie oprócz tego piękna, które „serca nie napoi”, jeszcze innego, wyższego piękna:

І наново жаждущі **прагнемо краси, яку сотворим**

в душі в неяловім зусиллі вільного горіння

ї води живої ласки, що одна - одна всезаспокійна. (106)

Epizod spotkania Chrystusa z samarytanką (zawarty w *Ewangelii św. Jana*, rozdz. 4) uważany jest za niezwykle ważny dla zrozumienia duchowej istoty chrześcijaństwa. Z utworu tego, z toku refleksji podmiotu lirycznego nad relacjami ze światem można wyczytać, że „wyższym od piękna sztuki jest religia – woda żywej łaski, łaski Bożej” [Ласло-Куцюк, 1994: 209].

Nawet obraz świtu (w wierszu *Sześć strof mistyki*), dzięki metaforom utworzonym za pomocą leksyki religijnej oraz projekcji obrazu zmagañ świtu z mrokiem nocy na, znaną z *Ewangelii*, scenę ukrzyżowania Chrystusa, pozwala poecie podkreślić rangę światła, przy tym światła niezemskiego, będącego synonimem boskości. Oryginalne zestawienie zjawisk przyrody z epizodami historii biblijnej pozwala mu dokonać metafizycznej interpretacji świtu i jego projekcji na obraz prapoczątków świata podczas jego narodzin z Chaosu i nadawania pierwszych imion wszystkim rzeczom. Ujawnia się przy tym twórczy problem (uświadamiany szczególnie ostro przez symbolistów) niemocy słowa, które zabija za pomocą nazwy:

Скотилась ніч униз, мов плащ з плечей Христових,

з проколотого боку неба летється світло.

Горою ятряться ще рани з зір тернових,

ізнизу мряка миє стопи дня розквітлі.

Земля, немов народжена ні з чого вперше,

виточується споза гір хаосу мрячних.

**Хрищу найменням кожен світ найменший
і кожен убиваю назвою небачно. (106)**

I dopiero światło, a dokładniej słońce – „diament muzyki, światła święto” przywraca rzeczom pełnię istnienia:

I кожен квіт відроджується удесяте,
і сяє знову безіменний підросою.

Kontekst biblijny pozwolił poecie ukazać dramatyczną ambiwalencję kondycji człowieka w świecie, w jego dążeniu do prawdy o istocie *rzeczy*, człowieka zawieszzonego między światłem i ciemnością, między dobrem i złem, między niebem i ziemią oraz zrozumieć, że dla zgłębienia prawdy niezbędny jest stan **ekstazy**:

Бо тільки наглий захват зможе суть розкрити,
вести в сполуку нас, в містичну єдність з світом.

Зітхає небо до землі прибите
і стигма сонця на моїй долоні світить.

Tę ambiwalencję bolesnego, pełnego cierpień, a równocześnie wspaniałego w swej istocie świata i cudu istnienia oryginalnie przybliży poetycka próba „zajrzenia” w głąb duszy krzaka tarniny, który «щоночі скаржиться рослинним болем, що мусів він колись чоло Христа колоти» (*Скарга терну*, 107). Równocześnie jest dumny, że:

Нелюблений, погорджуваний, сирій і буденний
зазнав найнвищої із ласк – чоло вінчати Боже.

(*Терен співає*, 107).

Jak mało kto w poezji ukraińskiej (może jedynie Łesia Ukrainka czy jeszcze wczesny Pawło Tuczyna) Antonycz zdołał odsłonić przed czytelnikiem retortę samego procesu twórczego, laboratorium mistrza sztuki słowa – „powszedni chleb natchnienia” (108), ów czas, proces i stan, kiedy «вдаряє струм речей найглибший в стіни пісні» (108) i oto udostępniany jest nam jedynie zapis tego zmagania, zapis rzekomej porażki, uwieńczonej przez «чорні лаври ночі». I tu, we wrzeniu zagęszczonej materii obrazów (która w dążeniu do osiągnięcia maksymalnej ekwiwalencji metafor i do-

znań, zbliżenia do pełni wyrazu może przypominać styl wczesnego Bażana z lat 20.), uwidacznia się obecność pierwiastka sakralnego:

Роси елей, що святить поле. У пурпурі ранній
вогненні язики Святого Духа над землею!

Warto prześledzić obecność motywów biblijnych w utworach poświęconych tematyce urbanistycznej, które zajmują znaczące miejsce w *Księdze Lwa*, a szczególnie w tomie poezji urbanistycznej *Rotacje*, gdzie Antonycz w swych apokaliptycznych wizjach najbardziej zbliżył się do hinduizmu. W odróżnieniu od pierwszego rozdziału *Księgi Lwa* z obrazami pustyni, w drugiej poeta portretuje miasto. Przy tym owe pejzaże miejskie zredukowane są do brył budynków i pomników oraz płaskich figur placów i skwerów, co w sumie stwarza dość „chłodny” i ascetyczny, monumentalny krajobraz, często nocny i bezludny, przypominający więc kamienną pustynię. Obok widocznej w poezji Antonycza fascynacji atrybutami technicznej, a więc i miejskiej cywilizacji, we wspomnianych tomach uwidoczniło się narastanie pesymistycznego spojrzenia na miasto, które w jednym z tekstów reprezentują jedynie sylwetki lwów, „kamienne stopę” więzienia, więźniowie, których «по ночах відвідують коханки і комети» oraz księżyc «мов рудий павук». Tego miasta dosięga apokalipsa, której towarzyszy obecny w tekście biblijny motyw potopu – «вода підноситься і зорі й тюрми заливає». Co prawda jest to potop w wariacie bliskim raczej hinduizmowi – ustępuje on miejsca kolejnemu odrodzeniu. Nowotestamentowa księga *Apokalipsy (Objawienie św. Jana)* natchnęła poetę nie tylko **tematem**, ale także **stylem** charakterystycznym dla utworu eschatologicznego – głosu Bożego potępienia i sądu nad miastem rozpusty, skazanym za swoje winy na zagładę:

Мов бура плахта, хмара руків
сідає на дахах бриластик
і місяць, звівши сині руки,
немов пророк став місто клясти.

За всі гріхи і всі провини,

за малість, зрадність і підлоту,
 за злочини, що повне ними
 кубло презирства і голоти [...]

Гримить підземний лоскіт здаля,
 вдаряє в мури буря дзвонів,
 і місто котиться в провалля
 під лопіт крил і мегафонів.
 (*Кінець світу*, 171)

Rozczarowanie spowodowane realiami współczesności (*Zorelew*, 117) prowadzi w poezji Antonycza do większej fascynacji tworamii fantazji i mitotwórstwa, do tworzenia własnych, indywidualnych mitów:

Найблакитніше з всіх блакитних див – занебо,
 що, як вогонь, з-за мряки, світить саоза ночі.
 Хтонебудь зір до неба звів денебудь,
 вгадай, чи сон, чи серце, чи воно шепоче!»
 (*ЧАРГОРОД або як народжуються міти*, 118)

To dążenie do ponadziemskiego, nadrealnego „zaneba” jest ciągle obecne w poezji Antonycza, który zresztą sam nazywał swe wiersze mitami. «Тенденція піднятися вище земного до дивовижного світу „zaneba”, постійна у творчості Антонича, будучи найбільш характерною рисою його персонального міфа» – пише: [Ласло-Куцюк, 1994: 213].

Warto dodać, że właśnie biblijny motyw z *Księgi Koheleta czyli Eklezjastesa* na temat marności nad marnościami, a także wpływy współczesnych poecie zdobyczy palentologii oraz refleksje na temat dawnych kultur mogły również zachęcić poetę do wędrówki w prehistorię ziemi, co też odnajdujemy w jego niezwykłych poetyckich wyprawach w zamierzczłą przeszłość (por. *Zaterti slidy*, 120; *Chorowid*, 120). Podobnie do efektów używanych za pomocą współczesnej techniki multimedialnej, ukazuje się, a następnie znika obraz dawnego, obrzędowego korowodu, w którym «Танцюють татуйовані дівчата на майдані мрії». Przemieszczenia piaszczyzn czasowych pozwala podmiotowi lirycznemu (który wyrażnie mywi o swej reinkarnacji) wejść do ъwiata neolitu («Я жив тут. В нео-

літі... Може ще давніше...») i w niezwykłym metaforycznym pejzażu poszukiwać zatartych śladów minionych epok:

Багрянородна ніч. Тривожний серця токіт.

Земля і кров. Пливе у виро затоки квіття.

З провалля Зради шепіт. Ляк, мов птах стоокий.

Одне на одному шарами сплять століття. (120)

Za konsekwentną kontynuację wspomnianych wyżej tekstów poetyckich można uważać wiersz *Пісня про незнищенність матерії* (121), w którym bezpodstawnie wyczytywano do niedawna (M. Ilnyckij. D. Pawłyczko, B. Rubczak), rzeźście Antonycza do ateistycznego materializmu lub biologizmu.

Прокотяться як лява, тисячні століття,

де ми жили, ростимуть без наймення пальми,

і вугіль з наших тіл цвістиме чорним квіттям,

задзвонять в моє серце джагани в копальні. (121)

Fascynująca wizja świata, w którym trwa bezustanny proces transformacji materii i energii, a którą to w XX w. przybliżyła ludzkości fizyka relatywistyczna, wizja ta, jak widać, nie ominęła również wyobraźni poetów. Bynajmniej nie musi ona oznaczać świata bez Boga i religii. Koncepcję niezniszczalności materii wyznawali bowiem również zwolennicy antycznej filozofii idealistycznej – Platon i jego uczniowie, między innymi Filon Aleksandryjski, który twierdził, że materia jest wieczna. Antonycz zaś, choć odszedł od dogmatycznego katolicyzmu, nigdy nie zrezygnował z uznawania „pierwszeństwa” i wyższości ducha nad materią, sięgając do dziedzictwa różnych religii świata, budując własną religijno-filozoficzną koncepcję czynnika duchowego, jako podstawy istnienia we wszechświecie. Jego podejście do sztuki słowa, jako «синтезу можливостей усіх мистецтв для передачі буттєвісно насаженої поетичної думки» [Соловей, 1999: 134] oraz twórcze czerpanie ze źródeł religijnych, w tym z arcyksięgi ludzkości – *Biblii*, zachowuje się inspirującą pod względem filozoficznym i estetycznym we współczesnej kulturze ukraińskiej.

- [1] Антонич Б. І. 1967. *Зібрані твори*, зредагували Святослав Гординський і Богдан Рубчак, Нью-Йорк–Вінніпер.
- [2] Dybciak, K. *Religia a literatura. Zarys problematyki badań*, in: Dybciak, K. *Z pogranicza*.
- [3] Jasińska-Wojtkowska, M. 1996. *Sytuacja poezji religijnej*, in: *To co boskie, to co ludzkie*, Wrocław.
- [4] Kadylak, J. 1990. *Anaforyczny aspekt idei harmonii w kulturze Starożytnej Grecji i jej recepcja w tradycji patrystycznej chrześcijaństwa wschodniego*, Warszawa.
- [5] Kopaliński, Wł. 1985. *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa.
- [6] Łydko, W. 1989. *Religia*, in: *Słownik teologiczny*, Katowice.
- [7] *Sacrum w literaturze*. 1983. Lublin.
- [8] Знойко, О. 1989. *Міфи Київської землі*, Київ.
- [9] Ільницький, М. 1989. *Четвертий перстень [у:] Слово про Антонича*, Львів.
- [10] Ласло-Куцюк, М. 1994. *Боги світла і боги темряви*, Бухарест.
- [11] Махно, В. 1997. *Специфіка художнього мислення Богдана-Ігоря Антонича [у:] Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету*, Тернопіль.
- [12] Махно, В. 1997. *Специфіка художнього мистецтва Богдана Ігоря Антонича [у:] Наукові записки...*, Тернопіль.
- [13] Невідомська, Л. 2000. *Образи і символи поетичного міфосвіту Богдана-Ігоря Антонича: лінгвістична інтерпретація*, in: *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*, t. X, Warszawa.
- [14] Новикова, М. 1998. *Міфосвіт Антонича: Передмова [у:] Б.-І. Антонич, Твори*, Київ.
- [15] Рубчак, Б. 1989. *Поетичне бачення землі: три слов'янські варіанти [у:] Слово про Антонина*, Львів.
- [16] Рубчак, Б. 1989. *Поетичне бачення землі: три слов'янські варіанти [у:] Слово про Антонича*, Львів.
- [17] Салига, Т. 1999. *Молимося, Боже єдиний [у:] Слово благовісту. Українська релігійна поезія*, Львів.
- [18] Соловей, В. 1999. *Українська філософська лірика*, Київ.

Michał Gołoś

Utopia platońska

Zagadnienia polityki, czy też filozofii polityki i państwa, zostały przez Platona wyłożone najobszerniej w trzech dialogach: *Państwie*, *Polityku* i *Prawach*. Z tych trzech najbardziej znane i niepodważalnie platońskie, co do autorstwa są *Państwo* i *Prawa*. Ustrój państwowy u Platona – nowy, zreformowany – musi się według niego łączyć z daleko rozumianym wychowaniem: *paideą*.

Teoria państwa Platona jest efektem niezadowolenia i krytyki życia politycznego i demokracji, jako ustroju Aten starożytnych. Jednocześnie zachowuje podstawowe zasady ustaw Solona.

„(...) państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu trzeba wielu innych. (...) że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wieki ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu i to właśnie mieszkanie nazwaliśmy imieniem państwa.” [Platon, 1990: 369b-c].

Tak więc państwo to wspólne mieszkanie i tak jak i ono musi mieć odpowiedni układ, musi być rządzone i musi posiadać mieszkańców, którzy to rządzą lub są rządzeni. Państwo jako wspólnota, mówi Platon, tworzone jest z potrzeby jednostek, które czują się lepiej i bezpieczniej w grupie na terenie rządzonym przez kogoś lepszego od innych. Państwo takie tworzą różne grupy społeczne, różni ludzie – obywatele, wszyscy jednak pracują

na rzecz wspólnego dobra, bezpieczeństwa i dobrobytu. W takim państwie każdy musi spełniać odpowiednie funkcje i zadania, musi się czymś odpowiednim dla siebie zajmować, musi się także dzielić z innymi i musi mieć prawo uzyskiwania dóbr wynikających z pracy innych członków wspólnoty. Podział dóbr i funkcjonowanie państwa w ogóle musi podlegać zasadzie sprawiedliwości.

Zakładająca się na sprawiedliwości człowieka zasada zależna od trójpodziału duszy (na rozumną, uduchowioną i pożądlivą) działa także w państwie Platona.

„Są trzy takie zawody i w zakresie tych trzech łącznie zawodów w jednym ręku i zamiana jest największą szkodą dla państwa i najszlachetniej powinna by się nazywać szkodnictwem” [Platon, 1990: 369b-c].

Platon w odniesieniu do podziału części duszy wyróżnia więc trzy klasy obywateli: rzemieślników i rolników, a więc wytwórców dóbr, żywicieli; strażników-wojowników, a więc ludzi odważnych, broniących wszystkich obywateli, zapewniających bezpieczeństwo i ład, pilnujących porządku; strażników-władców, a więc tych, którzy w najwyższym stopniu miłują mądrość, kierują się rozumem, a nie mniemaniem, którzy znają świat idei i potrafią kierować się w rządzeniu ideą najwyższą, tj. Dobrem. Ci ostatni to oczywiście filozofowie.

Tak jak istnieje u Platona idealny świat wzorców, tak też istnieje idealna polis, której zasada jest niezmienna, wieczna, trwała i dobra. Rządy sprawują tu filozofowie, ci którzy znają prawdę, który tę prawdę kontemplują, którzy potrafią jej uczyć innych i wedle niej się stosować. Takie państwo podobne jest do organizmu człowieka, posiada głowę – rozum, czyli władców, korpus, a więc strażników. Te dwie pierwsze grupy społeczne pozbawione są w koncepcji państwa Platona własności prywatnej, a ich działanie powinno być podporządkowane jedynie dobru państwa w ogóle. Co ciekawe do własności prywatnych zaliczał Platon także posiadanie rodziny, a więc w konsekwencji filozofowie – władcy oraz strażnicy nie mogliby posiadać rodzin, kobiet, dzieci itp. Konsekwencją takiej zasady była ogólna norma warunkująca i ustalająca słuszne relacje między odpowiednimi

mężczyznami i kobietami. Celem tych relacji było posiadania jak najlepszego potomstwa. Co do pozostałych wartości czy też dóbr materialnych to władcom i strażnikom zapewniać mieli je robotnicy, rzemieślnicy. Najniższą warstwą społeczną – jednakowoż w ogóle przez Platona nie omawianą – byli prawdopodobnie niewolnicy, których Arystoteles później nazwie „ożywionymi narzędziami”, również potrzebni, a nawet niezbędni by prawowici członkowie wspólnoty mogli oddawać się temu, co dla starożytnych Greków było tak istotne, a więc wyższą formą egzystencji, zabawie, myśleniu, teatrowi, poezji i gimnastyce.

Kastowość takiego podziału społeczeństwa wydaje się oczywista. Zwłaszcza zagadnienie posiadania dzieci i tworzenia par idealnych. Państwo miało być budowane na solidnych podwalinach, dlatego według Platona nie mogło pozwolić sobie na przypadkowe związki pomiędzy przedstawicielami najwyższych grup społecznych, ani na niedoskonałe potomstwo. Co więcej Platon, w razie mezaliansów lub pojawienia się dzieci niedostatecznie „dobrych”, dopuszczał stosowanie degradacji społecznej, a nawet potajemnego zgładzenia. Natomiast zasada ta nie funkcjonowała w drugą stronę, tzn. naturalną rzeczą jest, mówił Platon, by potomstwo było lepsze od rodziców, dlatego awans społeczny wchodził w grę. Co więcej nawet spośród kobiet mogli wywodzić się strażnicy, o ile tylko kobiety dysponowały odpowiednią „naturą”.

Utopia platońska, jak już to zostało powiedziane, zasadzała się na zasadzie sprawiedliwości, gdzie jednostka była podporządkowana państwu, a ono celem moralnym. Utopia ta ma także wymiar arystokratyczny, ponieważ państwem rządzą najlepsi jego obywatele, dobrze urodzeni, odpowiednio wychowani, etc. Tylko oni mogli w odpowiedni, sprawiedliwy sposób decydować nie tylko o ogólnym kształcie państwa i drodze jego rozwoju, ale także o dobrach należnych każdemu mieszkańcowi polis. Dlatego tak istotne było wychowanie. Rządzący mieli przygotowywać się swojego powołania poczynszy od 20 roku życia. Najpierw obowiązywała ich 2-3 letnia służba wojskowa. W kolejności uczyli się matematyki, astronomii, muzyki i gimnastyki. W 30 roku życia następowała wtórna selekcja. Więk-

szość pozostawała w stanie strażników, a tylko najlepsi z najlepszych przechodzili do następnego okresu edukacji. Nauka dialektyki – a więc nauki zajmującej się tym, co dobre i ogólne – trwała 5 lat. Kolejne 15 lat adepci stanu rządzącego spędzali na pracy w administracji oraz w wojsku na stanowiskach dowódczych. Dopiero około 50 roku życia zdolni byli przejmować władzę.

„A jak będą mieli pięćdziesiąt lat, to ci, którzy cało wyjdą z prób i okażą się najlepszymi wszędzie i pod każdym względem – i w praktyce, i w teoriach – tych już trzeba poprowadzić do końca drogi i zmusić, żeby wzniesli w górę światło swojej duszy i zaczęli patrzeć na to, co wszystkiemu jasność dostarcza. A gdy zobaczą dobro samo, będą go używali jako pierwowzoru, aby przez resztę życia ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych, i u siebie samych, u każdego po trochu i z kolei. Będą się przeważnie filozofią zajmowali, a kiedy z kolei na którego wypadnie, będzie się musiał jeszcze i teraz trudzić polityką i rządami ze względu na dobro państwa. Będzie się tym zajmował nie dlatego, że to rzecz ładna, tylko dlatego, że konieczna. I tak będą zawsze wychowywali drugie pokolenie ludzi takich samych, aby ich zostawić na straży państwa, a sami odejdą mieszkać na wyspach szczęśliwych.” [Platon, 1990: 540 a-b].

Zasada decydowania arystokracji tyczyła się także zajęć – zwodów – jakie mogli wykonywać rzemieślnicy. Ciekawe jest, że na przykład poezja od razu została uznana za zajęcie niedozwolone i szkodliwe dla całej struktury państwa idealnego. Poeci są bowiem według Platona szaleńcami, którzy pozostając dwa stopnie od prawdy nie kierują się rozumem ale boskim szaleństwem, stwarzają wizje nie tylko niezgodne z prawdą, a więc ze światem idei, ale także z odbiciami, ze światem rzeczywistym. Poeci są więc nieodpowiedzialni, nieprzewidywalni i szkodliwi dla państwa. Należy ich ze jego struktur usunąć.

Klasa strażników ma zdaniem Platona przypominać psy – mają być dla swoich panów dobrzy i łagodni ale dla obcych groźni. Tak bowiem jak istnieją trzy części duszy odpowiednio przyporządkowane do trzech stanów społeczeństwa, tak istnieją trzy cnoty kardynalne: mądrość (filozofowie),

męstwo (strażnicy) i umiarkowanie (rzemieślnicy). Dobra materialne należą się rzemieślnikom na własność ale w stopniu umiarkowanym. Poeci natomiast nie kierują się cnotami.

Państwo idealne Platona to utopia dlatego nawet on zdając sobie sprawę z trudności powstania takiego ustroju wyróżnia jemu pokrewne.

„Jeden ustrój szerokie koła chwałą – to ten kreteński i lakoński. Drugi z rzędu, i stawiany na drugim miejscu, nazywa się oligarchią – pełno jest wad w tym ustroju. Potem ustrój różny od niego, a tworzący się z kolei, to demokracja i w końcu ta szlachetna dyktatura, która się od wszystkich poprzednich różni, a jest czwartym i ostatecznym schorzeniem państwa.” [Platon, 1990: 540 a-b]

Innymi słowy mówiąc: timokracja (rządy ludzi żądnych zaszczytów); oligarchia (rządy bogatych); demokracja (rządy demagogów); tyrania (rządy tyranów). Na szczycie ich wszystkich znajduje się arystokracja, która jednak może – i często tak się dzieje – zmienia się w niższe. Demokracja jest ustrojem złym ponieważ rządy w niej sprawować może każdy.

Platon żył w latach 427-347, urodził się w Atenach w czasie 88 Olimpiady, w dniu w którym według wierzeń Delijczyków urodził się Apollo. Był to okres ogromnego rozkwitu Aten [Leśniak, 1987: 87]. Rodzice Platona wywodzili się z najznakomitszych rodów ateńskich epoki peryklejskiej. Matka miała przodka w Solonie, ojciec należał do Kodrydów. Otrzymał staranne wykształcenie, ćwiczył zarówno ciało jak i umysł. Przydomek *Platon* nadał mu nauczyciel gimnastyki Ariston z Argos, z powodu masywnej budowy ciała. Naprawdę nazywał się Arystokles [Leśniak, 1987: 88]. Za czasów swej młodości zajmował się malarstwem, muzyką, pisał poezję oraz brał udział w Igrzyskach jako zapaśnik. Mając dwadzieścia lat poznał Sokratesa i przez osiem lat był jego najlepszym uczniem. Platon łączył naukę Heraklita o rzeczach zmysłowych, Pitagorasa o rzeczach poznawalnych umysłem i Sokratesa w poglądach politycznych. W młodości krewni nakłaniali go aby włączył się do działalności politycznej. On jednak przeraził się, kiedy się przekonał, że była to polityka gwałtu i bezprawia. Poczł do niej odrazę. Liderzy przywróconej demokracji dopuścili się największe-

go gwałtu na jego uczonym Sokratesie skazując go na śmierć za rzekomą bezbożną działalność. Wczesne aspiracje Platona pociągały go w kierunku reformatorstwa prawodawczego i społecznego. Nie planował zostać człowiekiem nauki ani myślicielem [Leśniak, 1987: 10]. Kiedy Sokrates wypił cykutę, Platon nie mógł przebywać dalej w Grecji, z powodu ogromnego żalu po śmierci swojego mistrza. Udał się w długą wędrówkę, która trwała dwanaście lat. Prawdopodobnie podróżował po Sycylii, Egipcie i Włoszech.

Będąc na Sycylii po raz pierwszy chciał zwiedzić wyspę i katedry. Wtedy to tyran Dionizos zmusił go do pozostania na jego dworze. Rozmawiając o tyranii Platon powiedział, że nie jest dobrem to, co tyranowi przynosi korzyść, jeżeli on sam nie odznacza się cnotą.

Wzburzony Dionizjos zawołał: „Mówisz jak starzec”, na co Platon odparł „A ty, jak tyran” [Leśniak, 1987: 89]. Król w pierwszej chwili chciał ukarać Platona śmiercią w rezultacie sprzedał go w niewolę. Wykupił go Annikeris z Cyreny i odesłał do domu.

Po raz drugi przybył na Sycylię do Dionizjosa Młodszeo chcąc wprowadzić opracowany przez siebie nowy model ustrojowy. Król jednak nie przejął się szczytnymi ideami Platona, który nakazywał mu przede wszystkim naukę, zwłaszcza matematyki. Po krótkim czasie podejrzewając mędrca o udział w spisku pozbył się go z Syrakuz. Platon powrócił do Grecji [Płużański, 1995: 48].

Trzecią podróż na Sycylię odbył z zamiarem pogodzenia braci Diona z Dionizjosem. Gdy mu się jednak i tym razem nie udało wraca do ojczyzny. Od tej pory nie zajmował się już więcej sprawami politycznymi choć bardzo dobrze się na nich znał.

Po powrocie do Aten jako dojrzały człowiek założył Akademię, która była punktem zwrotnym w jego życiu. Znalazł cel swojego życia i oddał się pracy pisarskiej i nauczycielskiej. W szkole miał bardzo wielu uczniów i wybitnych nauczycieli filozofów. Akademia Platona była pierwszym Uniwersytetem w Europie, na którym prowadzono badania naukowe. Oprócz tego prowadzone były tam zajęcia z filozofii, matematyki i biologii. Odznaczała się intelektualną świetnością oraz rekordową długowiecznością,

istniała do roku 529n.e., czyli 917 lat [Płużański, 1995: 47]. Platon rodziny nie założył, jego rodziną była Akademia. Żył w dobrobycie, mieszkał przy szkole otoczony uczniami. Do końca życia rozwijał i ulepszał swe poglądy. Zmarł mając 80 lat w dzień swoich urodzin, a więc w dzień kiedy zjawił się bóg Apollin, co sugerowałoby że był być może pół bogiem. Po śmierci złożono mu ofiarę i otaczano czcią.

Jego uczniami byli m.in.: Speuzyp z Aten, Ksenokrates z Chalcedonu, Arystoteles ze Stagiry, Filip z Opus, Hestiajos z Perintos, Dion z Syrakuz, Amyklos z Heraklei, Erastos i Koriskos ze Skepsis, Timolaos z Kyzikos, Euaion z Lampsaku, Pyton i Heraklides z Ainos, Hippotales i Kallipos z Aten, Demetrios z Amfipolis, Herakledes z Pontu, jak również dwie kobiety Lasteneia z Mantenei i Akjotea z Flintu [Leśniak, 1993: 92].

Słowo *idea* znaczy tyle co forma, kształt, odpowiada greckiemu wyrazowi *eidos*. Platon stworzył z tego wyrazu podstawowy termin swojej nauki. Nadał mu inną treść. Stworzył nowe pojęcie opierając się na starym wyrazie i wprowadził je w ulepszonym znaczeniu do słownictwa filozoficznego [Leśniak, 1993: 26]. „Według Platona każde pojęcie odnosi się zawsze do jakiejś określonej idei i w niej ma swą rację bytu” [Leśniak, 1993: 27]. Uważał, że tylko poznanie rozumowe doprowadza nas do poznania tego, co naprawdę istnieje, a więc rzeczywistości, podczas gdy doświadczenie zaznajamia nas ze światem ułudy. Idee są niematerialne. Istnieją poza rzeczywistością, zajmują odrębną sferę. Nie podlegają jakiegokolwiek zmianie. Nie posiadają żadnych części. Są wieczne i nieruchome. Pod każdym względem stanowią więc byt doskonały. Świat idei jest zbudowany hierarchicznie. Platon rozróżnił dwa byty z jednej strony materialny nieustannie zmieniający, nietrwały oraz doskonały świat przedmiotów idealnych, czyli idei. Idee nie mogą oznaczać rzeczy doczesnych, gdyż one się zmieniają.

Na samym jego szczycie znajduje się idea dobra- piękna. Trzeba przyjąć, że jest jakieś piękno jedno i niezmienne. Bo czy istnieje piękno, szczęście albo miłość? Nie istnieje, ponieważ każdy z nas podkłada pod te pojęcia coś innego. Chodzi o wspólne cechy piękna, które są trwałe. Same rzeczy

piękna są przedmiotem spostrzeżeń zmysłowych, a nie przedmiotem pojęć. Przedmiotem pojęć jest czyste i pełne piękno, czyli idea piękna. „Piękno ciała prowadzi nas do piękna dusz, a od tego piękna wznosimy się do piękna dążeń i poczynań, aż wreszcie dochodzimy do idei piękna jako idei najwyższej [Leśniak, 1993: 32].” Platon rozróżniał trzy rodzaje piękna: pierwsze godne pochwały np. uroda, kolejne na użyteczności np. mieszkanie, narzędzia oraz ostatnie to piękno obyczajów i prawa ze względu na dobroczynność.

Idea dobra jest na samym szczycie w hierarchii, przewyższa nawet samą ideę istnienia. Dobro jest początkiem i końcem, z niego powstał świat i do niego dążymy. Idea ta nadała sens przedmiotom, a poznającego obdarzyła mocą poznawania. Była przyczyną prawdy i wiedzy. Po przez prawdę i poznanie zawiera w sobie cudowne piękno. „Gdyby człowiek wiedział, co jest dobre, a co złe, to czyniłby dobro” [Płuzański 1995: 51].

Platon przyjmował dwa początki: Boga i materię. Boga nazywał najwyższą mądrością i przyczyną, materię zaś bezcielesną i nieograniczoną. Świat składa się z czterech czynników tj.: ognia aby był widzialny, ziemi aby był ciałem stałym, wody i powietrza dla równowagi. Jest tylko jeden i został stworzony przez Boga, ponieważ dobro z natury tworzy dobro. „Świat jest tworem ożywionym, bo jest związany z ożywiającym ruchem” [Leśniak, 1993: 95]. Platon uważał, że Bóg i dusza są bytami bezcielesnymi, które są niezniszczalne. O dobru i złu nauczał, że głównym celem ludzkości jest naśladowanie idealnego Boga. Rozróżniał trzy rodzaje sprawiedliwości odnosząca się do bogów, ludzi i do zmarłych.

Przyrodę Platon również uważał za ideę, bo choć była materialna to jednak zawierała elementy duchowe. Jego zdaniem we wszechświecie istniały idealne kształty dzięki harmonii, która ją zbudowała. Zarówno ziemia, niebo, słońce jak i wszystkie planety zawierają dusze, gdyż krążą w pustej przestrzeni, a źródło ruchu jest duszą. Na początku powstały dusze, a dopiero potem ciała ludzkie. Dusza została wtrącona do ciała i jest dla niej motorem. Istotą człowieka jest jego dusza [Wendland, 2003: 59]. Dusza jest źródłem życia i prawdy. Składa się z trzech części: rozumnej, pożądl-

wej i uczuciowej. Dusza przebywa w ciele jakby w więzieniu. Wyłoniła się ze świata idei, która istniała przed człowiekiem i została połączona z ciałem. Po śmierci wędruje do świata idei i dopiero tam tak naprawdę pozna je idee. Połączenie się duszy z ciałem jest chwilą gdy dusza zapomina o zdobytej wiedzy o ideach [Szyszkowska, 1994: 68]. Utrata przez człowieka ciała jest tylko stratą częściową, bo w rzeczywistości człowiek nie cierpi naprawdę pomimo fizycznego bólu [Solomon, Higgins, 1997: 74]. Nie wszyscy ludzie po przez dusze są zdolni do osiągnięcia równomiernej prawdy, gdyż różnią się między sobą intelektualnie. Prawdę osiągnęły tylko te najbardziej zdolne dusze [Sikora, 1983: 59].

Platon rozróżniał dwa rodzaje bytu: idee i rzeczy jak również dwa rodzaje poznania: rozumowe i zmysłowe. Uważał rozum za najwyższą wartość, dzięki której możemy poznać prawdziwy świat, podczas gdy doznania zmysłowe zaznajamiają nas ze światem nierealnym.

Jednym z dowodów na to, że dusza jest nieśmiertelna to dowód psychologiczny. Dusza posiada wiedzę wrodzoną, tak więc musiała ją zdobyć przed narodzeniem się ciała. Jeśli nawet tak jest to można powiedzieć, że dusza istniała niewiele wcześniej przed narodzeniem się ciała, ale nie jest to dowód na to, że będzie istniała po śmierci.

Dowodem biologicznym jest fakt, że dusza jest źródłem życia dla człowieka. Nasze życie wyklucza śmierć, a więc i dusza jako życie nie może umierać. Z tego wynika że jeśli dusza żyje to musi być żywa.

Argumentem moralnym jest życie wieczne, to konieczna ostoja moralności. Ponieważ można istnieć o tyle o ile dobro otrzyma nagrodę, a zło karę. Inaczej życie byłoby bezsensowne. Dowód ten ma dużą wartość do dzisiaj. Dużą wagę przywiązuje Platon do reinkarnacji. Otóż dusza po śmierci człowieka wciela się w inny byt, przeważnie w nowe ludzkie ciało. Dusze dobre w ciała męskie, złe w ciała zwierząt, a pozostałe w ciała kobiet. Po śmierci ciała, wszystkie dusze powracają do swej pierwotnej formy i żyją w krainie idei.

Platon uważał, że ludzkie szczęście polega na doskonaleniu działalności moralnej, bo jedynie ona stanowi prawdziwe dobro [Płużański 1995: 50].

Etykę możemy podzielić na indywidualną i społeczną. Celem jej jest przede wszystkim odzyskanie świata idei, z którego człowiek został wyrwany. Najważniejszą jej treścią jest idea dobra, a więc sam Bóg, natomiast ludzie powinni dążyć do tego aby się do niego upodobnić [Leśniak, 1993: 96]. Środkiem do tego celu są cnoty. Idea cnoty to dążenie do dobra. Platon rozróżniał w człowieku trzy części duszy, które są ze sobą powiązane to jest dusze rozumną, popędliwą i impulsywną. „Każda z trzech części duszy dąży do właściwej sobie doskonałości, pojętej jako cnota. Cnotą duszy rozumnej jest mądrość, popędliwej męstwo, pożądliwej panowanie nad sobą.” [Wendland, 2003: 60] Cnota, choć sama wystarcza do osiągnięcia szczęścia, to jednak potrzebuje odpowiednich narzędzi, aby uszczęśliwić ciało. Należą do nich zdrowie, siła, zmysły jak również sława, bogactwo, dobre pochodzenie. Radość, którą dają zmysły jest zazwyczaj związana z cierpieniem i złem, radość z piękna, dobra i wiedzy to czyste szczęście. Prawdziwym politykiem, który nadzoruje porządek w społeczeństwie to taki, dla którego nie są ważne dobra materialne, lecz moralne i wdraża takie postawy wśród obywateli [Płuzański, 1995: 50]. Bez dóbr materialnych można się obejść i być szczęśliwym. Ważne jest aby ludzie brali czynny udział w życiu publicznym tzn. zawierali związki małżeńskie, szanowali prawo i nie dopuszczali do szargania prawa i znieprawienia ludu. Najważniejsze jest piękno duszy, a nie ciała, bo tylko wtedy są piękne czyny i myśli. Praktykowanie cnoty sprowadza się do dwóch czynności, a więc odejście od świata oraz do utrzymania harmonii w życiu duchowym [Leśniak, 1993: 96].

Platon miał opracowaną własną teorię państwa. Społeczeństwo chciał przekształcić w wielką rodzinę. W swojej koncepcji nie zezwalał jednostkom na rozwój cech indywidualnych. Najlepsze państwo to republika arystokratyczna składająca się z trzech stanów [Wendland, 2003: 61]. Każdej części przypisał inne cnoty, które odpowiadają części duszy. Cnotę dla władców przyporządkował mądrość, dla strażników męstwo, a rzemieślnikom panowanie nad sobą. Nie było dla niego ważne, czy rządzący panują zgodnie z wolą podwładnych, czy też nie, zgodnie z konstytucją, czy

wbrew niej, czy byli zamożni, czy też ubodzy. Ważne jest by panowali umiejętnie [Płużański, 1995: 49]. Jego zdaniem państwo powinno dążyć do najwyższych idei, aby było doskonałe. Lepsza część społeczeństwa powinna panować nad gorszą. „Żądze tych, których jest wielu, a niewiele są warci, ulegają żądzom i rozumowi niewielu, ale raczej tych przyzwoitych ludzi” [Płużański, 1995: 51]. W państwie powinni rządzić filozofowie, gdyż oni mają największą wiedzę, a poczucie bezpieczeństwa zapewniliby strażnicy. Natomiast wytwarzaniem rzeczy materialnych zajęliby się rzemieślnicy. Klasa przywódców jest utworzona ze złota, toteż należy do ich obowiązków doskonalenie w cnocie mądrości. Nie mogą zakładać rodziny oraz muszą wyrzec się wartości prywatnych. Klasa żołnierzy jest utworzona z brązu i do ich obowiązków należy pilnowanie granic państwa oraz porządku. Również nie mogą posiadać rodziny, ani wszelkich dóbr materialnych, a w czasie wolnym od służby nie mogą czytać wierszy i słuchać muzyki. Co jakiś czas wojownicy mężczyźni i żeńscy łączyli się w przypadkowe pary, aby utrzymać gatunek rycerski. Związek ten nie opierał się na uczuciu lecz na zasadzie losowania przeprowadzonego przez urzędników. W ten sposób Platon wyeliminował miłość między kobietą a mężczyzną, a jej miejsce zajęła miłość ze względu na potomstwo. Platon proponował miłość czystą, tzw. platoniczną, chciał uniknąć przestępstw i zatargów, gdyż nie wiadomo było kto jest dla kogo dzieckiem, ojcem i matką. Potencjalnie wszyscy mogli nimi być, więc traktowali się jak rodzina z wielkim szacunkiem.

Najniższa klasa jest utworzona z żelaza, którzy ćwiczyli wstrzemięźliwość i panowanie nad sobą. Do ich obowiązków należało wytwarzanie dóbr materialnych i zaspokajanie potrzeb w społeczeństwie. Wolno im było zakładać rodzinę i posiadać ziemię [Szyszkowska, 1994: 69]. Małżeństwo nie mogło być pozostawione przypadkowi. Należało dobierać pary o zrównoważonej strukturze psychicznej i fizycznej, aby przyszłe potomstwo było doskonałe. Wychowaniem miało zająć się państwo. Uważano, że te które urodzą się słabe i chore należy unicestwić [Płużański, 1995: 49]. Platon po jakimś czasie złągodził nieco te zasady. To jest doszedł do wniosku, że można zostawić jakąś własność prywatną obywatelom, można za-

wierać małżeństwa, jednak liczbę urodzeń noworodków będzie kontrolowało państwo. Dzieci powinny być wychowywane wspólnie, według jednego programu dla obu płci. Najzdolniejsze powinny uczyć się wszystkiego to jest ćwiczyć zarówno umysł jak i ciało, aby w przyszłości dobrze władać państwem. Mniej zdolne powinny uczyć się gimnastyki i muzyki, aby należeć do grona rycerskiego. Natomiast najslabsze, przemęczone dzieci nie powinny uczyć się w ogóle. Najzdolniejsi ludzie, czyli zdaniem Platona mężczyźni, powinni do 35 roku życia uczyć się filozofii, a następnie rządzić państwem.

Platońska koncepcja państwa idealnego nie została zrealizowana. To co Platon uznał za ideał dobra i sprawiedliwości było wzorem zła, niesprawiedliwości i ucisku. Nie liczyła się bowiem z wolnym wyborem i osobistym szczęściem człowieka.

Zdaniem sofistów rząd zabiegał wyłącznie o swój własny interes. Platon natomiast głosił: że „każdy rząd, o ile jest rządem, troszczy się o to, co najlepsze dla nikogo innego, jak tylko dla tego, kto temu rządowi podlega i jest przedmiotem jego starań” [Płuzański, 1995: 50].

Najbardziej godny uwagi obraz idei jest przedstawiony przez Platona w formie alegorycznej opowieści o micie jaskini w VII księdze *Państwa* [Solomon, Higin, 1997: 72]. Mit ten rozpoczyna się obrazem grupy ludzi przykutych łańcuchami w jaskini, z twarzami zwróconymi ku ścianie. Za ich plecami w świetle słonecznego dnia coś się dzieje. Natomiast oni widzą jedynie cienie rzucane na ścianie, które uważają za rzeczywistość. Nie są w stanie opuścić owej pieczary. Wyobraźmy sobie, że jednemu z nich udało się uwolnić i wyszedł na światło dzienne. Został tym światłem oślepiony, dopiero teraz zobaczył prawdziwe idee cnoty, odwagi i sprawiedliwości. Zrozumiał, że to co było w jaskini to były tylko odbicia, cienie rzeczywistości. Taka jest, zdaniem Platona sytuacja człowieka. „Żyje on w świecie pozoru, prowadzi egzystencję pustą, bez wartości i celu, jego wiedza jest tylko urojeniem.” [Sikora, 1983: 54] Jednakże ludzie mają szansę poznać prawdę po przez zgłębianie filozofii, bo tylko ona jest najwyższą prawdą.

Sztuka i zmysły według Platona nie dają prawdziwej wiedzy oraz demoralizuje nas. Za takie uważał dobra materialne, które dzielą obywateli na bogatych i biednych oraz stają się podstawą wrogości i walki [Płużański, 1995: 53]. Chciał wykluczyć ze swego państwa poetów typu Homera, gdyż uważał, że są oni źródłem wszelkiego zepsucia w człowieku, co powoduje zagubienie w świecie. Dana osoba nie byłaby w stanie rozpoznać prawdziwego dobra zawartego w idei.

Idea logiki. Przykładowo można nazwać pewną grupę zwierząt ptakami, a o każdym tym zwierzęciu można powiedzieć to jest ptak. Ale co my mamy na myśli mówiąc o tym zwierzęciu ptak? Na pewno coś innego niż poszczególne ptaki. To zwierze jest ptakiem w ogólnej naturze wspólnej wszystkim ptakom. Język w ogóle, jak również naukowy nie może się obyć bez terminów ogólnych typu drzewo, koń itp., które mają znaczenie. Jeżeli jednak ptak coś oznacza, to z pewnością nie oznacza tego czy innego ptaka, lecz jakiś rodzaj ogólnej ptakowości. Jest to pojęcie pozczasowe i poza przestrzenne.

Natomiast w wersji metafizycznej wyraz ptak oznacza ptaka idealnego tzn. jedyne, wiecznego, niezmiennego, stworzonego przez Boga, ptaka absolutnego, będącego doskonałym modelem wszystkich ptaków. Ptak idealny istnieje naprawdę, podczas gdy poszczególne ptaki są tylko zjawiskami, kopiami ptaka prawdziwego. Platońską wizję idei trudno było jednoznacznie zinterpretować nawet jemu współczesnym filozofom. Można się o tym przekonać na przykład na podstawie rozmowy Platona z Antystenesem: „Mój Platonie- mówi Antystenes- konia to ja widzę, ale idei konia (hippotes- jakby końskości) nie dostrzegam” na co odrzekł Platon: „Bo ty masz tylko oko, którym konia można widzieć, ale nie masz jeszcze oka, którym się ogląda ideę konia” [Leśniak, 1993: 30].

Platon nie przedstawił nigdzie jasnej koncepcji idei. Teoria ta była przedstawiana w różnych wersjach i ulegała ciągłym modyfikacjom [Płużański, 1995: 55].

W *Parmenidesie* krytykuje własną teorię idei. „Nie dochodzi w nim do oczekiwanego rozwiązania problemu, a jedynie kończy się wywodem, że

zarówno pojęcie jedności idei, jak i jej odrzucenie prowadzi do sprzeczności.” [Leśniak, 1993: 27].

Filozofia moralna natomiast głosiła, że jeśli człowiek ma wiedzę o dobrym życiu to będzie postępował moralnie. Nigdy jednak nie zrezygnował z przekonania, że między ideami a rzeczami zachodzi ścisły związek rzeczy w swoim istnieniu zależą od idei jako swoich przyczyn. Nie potrafił definitywnie określić czym są, a czym nie są idee. Jaki jest i na czym polega ich stosunek do przedmiotów konkretnych. Jednym razem były wartością wyższą, czyli Bogiem innym razem rozumną. W jego utworach było zbyt wiele przenośni, a cechy niezmysłowe przybierały cechy zmysłowe, kiedy zaczynał o nich mówić [Leśniak, 1993: 28].

Każdy z nas może interpretować teorię idei na swój sposób, gdyż jak wiadomo sam twórca nie zinterpretował jej jednoznacznie. Przeciwno teorii idei wysuwano różne zarzuty. W jaki sposób rzeczy mogą uczestniczyć w ideach, skoro nie mogą tego robić częściowo, ani w całości? Przecież idei nie można podzielić, a następnie rozdzielić jej między siebie, ani też poszczególne rzecz nie może obejmować całej idei, wyłączając tym samym z uczestnictwa wszystkie inne rzeczy.

Pitagorejczycy pojmowali wieloznaczność wyrazu idea, jako kształt figur geometrycznych. Zgadali się z Platonem w poglądzie, że liczby mają swoją własną, niezależną rzeczywistość. Natomiast Platon w przeciwieństwie do pitagorejczyków, bronił poglądu, że ta rzeczywistość liczbowa jest inna niż rzeczywistość przedmiotów zmysłowych, którym przypisywał własności duchowe i idealne [Leśniak, 1993: 27].

Człowieczeństwo istnieje jako istotna własność poszczególnych ludzi, nie w oderwaniu od nich lecz w nich samych. Natomiast idee są beużytecznymi fikcjami.

W podręcznikach filozoficznych poglądy Platona przedstawia się najczęściej jako pojęcia metafizyczne. Są też tacy, którzy zalecają interpretować idee jako przedmioty pojęć.

Platońska teoria idei zachęcała do poznania wielu uczonych i poetów, powodując bezgraniczną wiarę, że jest możliwa boska wiedza. W rzeczywi-

stości opóźniała rozwój wiedzy ścisłej. Metoda Platona uznawana była za jedyną metodę poznawczą. Z jednej strony była szybka i przejrzysta, z drugiej jałowa, gdyż nie prowadziła do żadnych rzeczywistych rezultatów. Okazała się zbyt powolna, jednakże torowała drogę nauce współczesnej [Leśniak, 1993: 35]. Akademia Platona po jego śmierci nie była wierna jego nauce.

Platon był niedoceniany w czasach antycznych. Dopiero później, u jego schyłku, został uznany za najwybitniejszego filozofa. Oceniając zasługi Platona trzeba przyznać, że odegrał ogromną rolę jako organizator studiów i twórca Akademii. Wielu uczonych przeniosło się do Aten tylko dlatego, żeby utrzymywać kontakty naukowe z jego uczelnią. Dla grona ludzi dialogi platońskie stanowią najwyższą sztukę pięknego pisania. Wielu ludzi, którzy nawet nie słyszeli o Platonie, powtarza jego myśli, ale też wielu buntuje się przeciwko jego teoriom, nie zdając sobie sprawy, że pochodzą od Platona. Mimo iż kwestionujemy niektóre jego rozwiązania czy zasady, to jednak musimy przyznać jej historyczną rolę, która opanowała nie tylko naukę, ale dostała się do podstaw ogólnej kultury europejskiej [Sikora, 1983: 65].

- [1] Kasprzyk, L. Węgrzecki, A. 1981. *Wprowadzenie do Filozofii*, Warszawa.
- [2] Leśniak, K. 1993. *Platon*, Warszawa.
- [3] Platon. 1990. *Państwo*, Warszawa.
- [4] Płużański, T. 1995. *Filozofia dla ekonomistów*, Warszawa.
- [5] Sikora, A. 1983. *Spotkania z filozofią*, Warszawa.
- [6] Solomon, R C. Higgins, K.M. 1997. *Krótką historia filozofii*, Warszawa.
- [7] Szyszkowska, M. 1994. *Zarys filozofii prawa*, Białystok.
- [8] Wendland, Z. 2003. *Historia filozofii*, Warszawa.

Andrzej Wiesław Nowak

Tomasza z Akwinu wizja filozofii polityki

Święty Tomasz był twórcą kierunku średniowiecznej filozofii- tomizmu. Tomasz twierdził, że człowiek właściwie pojmujący swe przeznaczenie musi się starać wznieść wyżej, walcząc z pokusami upadku, który prowadził do wynaturzenia jego istoty i powołania.

Akwinata jest przykładem mądrego łączenia intelektu z wiarą i modlitwą. Opierając się na Objawieniu i Tradycji kościelnej a zarazem odważnie korzystając z osiągnięć współczesnej mu filozofii stworzył system filozoficzno-teologiczny, którego trafność, jasność i mądrość jest aktualna do dziś. Był niezwykle realistą i na bazie tego realizmu tworzył swoją teologię, zwłaszcza moralną. Szczególnie imponująca jest rzetelność i pokora św. Tomasza w dociekaniu prawdy. Autentyczny tomizm był i jest od czasów średniowiecza podstawą katolickiej teologii.

Tomasz z Akwinu urodził się pod koniec 1225 lub na początku 1226 roku w Rocca Secca niedaleko Akwinu w Królestwie Neapolitańskim. Syn bogatej rodziny feudalnej już w piątym roku życia znalazł się w klasztorze Benedyktynów na Monte Cassino, który wcześniej został zburzony przez rycerzy Fryderyka II, wśród których był ojciec Tomasza, hrabia Landolf. Później uczęszczał na uniwersytet w Neapolu, gdzie studiował filozofię (m.in. dzieła Arystotelesa). W 1243 roku wstąpił do zakonu dominikanów w Neapolu, czym bardzo rozczarował swoją rodzinę, która wolała, aby

wybrał bardziej prestiżowy zakon, za jaki wówczas uważano benedyktynów. Po kilku miesiącach pobytu w klasztorze, generał zakonu dominikanów Jan Teutończyk zabrał go ze sobą do Bolonii, a następnie skierował na studia do ówczesnego centrum myśli katolickiej- na Uniwersytet Paryski. Niestety opór rodziny był stanowczy. Bracia Tomasza- rycerze armii cesarskiej- szybko schwytali niesfornego młodzieńca, by przywieźć go do ojcowskiego zamku w Rocca Secca, gdzie w celach profilaktycznych został osadzony na przeszło rok w więzy.

Podobno, chcąc złamać jego opór i odwieść Tomasza od powziętego postanowienia, uciekli się do fortelu. Wprowadzili do jego pokoju piękną kurtyzanę, sądząc, że odezwie się w nim „instynkt mężczyzny”. Liczyli zapewne na to, że ulegnie on pokusie: nie oprze się kobiecym wdziękom i w ten sposób zostanie skompromitowany. Zamiar nie powiódł się zupełnie. Tomasz wpadł w szał, porwał z palącego się na kominku ogniska kawałek rozżarzonego drewna i zagroził podpaleniem zamku. Przeżrana dziewczyna uciekła, a on sam uspokoił się dopiero po dłuższej chwili.

Widząc, że syn nie zmienia raz podjętej decyzji, matka pogodziła się z losem i Tomasz w 1245 roku udał się wreszcie do Paryża. Zauroczony wykładami swego mistrza Alberta Wielkiego, udał się wraz z nim do Kolonii, gdzie zorganizowano ważny ośrodek studiów teologicznych. W Kolonii Tomasz otrzymał święcenia kapłańskie i został asystentem św. Alberta Magno. Po blisko czteroletnim pobycie w Kolonii w 1252 roku powrócił do Paryża, gdzie przeszedł wszystkie stopnie naukowego wtajemniczenia, niezbędne do uzyskania magisterium teologii (ówcześnie najwyższy stopień naukowy w tej dziedzinie) i licencjatu nobilitującego go na samodzielnego wykładowcę. Jak to niekiedy bywa, niczym nie wyróżniający się, poza wysokim wzrostem, nadmierną tuszą i ociężałością, student bardzo mało aktywny w uczelnianych dyskusjach i dlatego nawet nazywany przez kolegów „niemym wołem” lub „wołem sycylijskim”, adept nauki okazał się człowiekiem niezwyklej erudycji i olbrzymich horyzontów myślowych. Gdy ponadto dał się poznać jako myśliciel z łatwością władający piórem i niepospolita, żelazną wręcz logiką argumentacji, papież Urban IV wezwał

go do Rzymu (1259 r), by powierzyć mu niełatwe zadanie przystosowania oficjalnej doktryny Kościoła do nowych czasów.

Opierając się na filozoficznym dorobku „odkrytego” już wcześniej, choć wpisywanego przez prowincjonalne synody biskupów i Kurię rzymską na indeks ksiąg zakazanych, Arystotelesa, Tomasz wypełnił żądanie w sposób genialnie błyskotliwy.

Owoc jego twórczych przemyśleń: *Summa filozoficzna* i *Summa teologiczna* – dwie, z wielu napisanych przez Tomasza prac, stała się odtąd oficjalną wykładnią katolicyzmu (tomizm). 7 marca 1274 roku po krótkiej, choć ciężkiej chorobie, której nabawił się w trakcie podróży na zwołany przez Grzegorza X- sobór w Lyonie, zmarł jeden z najwybitniejszych filozofów.

Tomasz z Akwinu zaczął pisać po przyjeździe do Paryża w 1252 roku. Na jego dorobek składa się kilka długich traktatów, komentarze do dzieł innych autorów, dysputy o problemach teologicznych oraz liczne krótsze prace. Najważniejszymi dziełami są: komentarz do *Sentencji Piotra Lombarda*, *Summa filozoficzna* i *Summa teologiczna*.

Komentarz do *Sentencji Piotra Lombarda* pisany był wcześniej, podczas pierwszego pobytu w Paryżu, w związku z wygłaszanymi tam wykładami.

Suma filozoficzna (*Summa contra gentiles*) zaczęta została w Paryżu, a skończona w Rzymie w 1264 roku.

Suma teologiczna (*Summa theologica*) została zaczęta w 1265 roku.

Jest ogromnym, wielotomowym dziełem, którego wnikliwe przestudiowanie (koniecznie w języku oryginału) wymaga co najmniej kilku lat. Całość obejmuje ponad 500 kwestii, czyli tematów, omówionych zgodnie z regułami scholastyki. Historyków filozofii interesuje najbardziej część pierwsza, w której autor rozpatruje dowody na istnienie Boga, zajmuje się Jego atrybutami i imionami oraz w ślad za Augustynem zgłębia tajemnice Świętej Trójcy i świata nadprzyrodzonego (anioły, demony). Najważniejszym zagadnieniom z zakresu filozofii człowieka, poświęcone zostały kwestie 75-89 (ten fragment Summy w polskim przekładzie autorstwa Stefana Świeżawskiego nosi tytuł *Traktat o człowieku*). Część pierwszą zamyka

porównanie bytu ludzi i stworzeń niematerialnych. W części drugiej Tomasz przechodzi do problemów etyki i moralności, w trzeciej porusza tematy czysto teologiczne (głównie z zakresu chrystologii).

Summa teologiczna jest również dziełem imponującej erudycji. W partiach filozoficznych autor odwołuje się najczęściej do Arystotelesa (cytując przede wszystkim traktat *O duszy*, *Fizykę* i *Etykę nikomachejską*), którego myśl próbuje uzgodnić z nauką św. Augustyna. Znacznie rzadziej uwzględniany jest natomiast Platon. We fragmentach dotyczących świata nadprzyrodzonego autorytetem staje się Dionizy Pseudo- Areopagita. To gigantyczne dzieło powstało u schyłku życia Tomasza. Pisane było bardzo szybko, nie zostało jednak przez autora dokończzone. A tym, którzy naciskali na niego, aby ukończył swoje dzieło, odpowiadał: „Nie mogę. Wszystko, co napisałem, wydaje mi się jedynie słomą.” To dlatego, że w tamtej wizji zostały mu objawione prawdy i tajemnice tak wielkie, że wszystko poza tym wydawało mu się bez wartości.

W wielu pracach Tomasz z Akwinu przedstawia swoje poglądy w formie kwestii podzielonych na szczegółowe artykuły. W każdym z artykułów Tomasz stawia jakiś problem, przytacza opinie przeciwników filozoficznych, następnie referuje własny pogląd na dany temat i wreszcie odpowiada na zarzuty adwersarzy.

Do prawdy zbliżyć się możemy z dwóch stron- drogą rozumu (rozum→ filozofia→ dowód→ prawda) albo drogą wiary (wiara →teologia → objawienie→ prawda). Oba sposoby wolno uznać za równorzędne. Święty Tomasz zwracał uwagę, że prawdy wiary nie mogą być sprzeczne z prawdami rozumu. Najwyższą mądrością staje się zatem pogodzenie filozofii i teologii.

Według wyrażenia św. Tomasza, rozum teologiczny jest „rozumem oświeconym przez wiarę” (*ratio fides illustrata*), gdyż „łaska nie powoduje zaniku natury, lecz ją uzupełnia”. Uważał, że bardzo trudno człowiekowi bez pomocy religijnej być człowiekiem.

Tomasz twierdził, że jedynymi bytami realnymi są substancje, czyli byty indywidualne. Jednak nie mają one w sobie racji swego istnienia, nie są

bytami koniecznymi: mogą być, ale równie dobrze nie być. Dlatego racji istnienia tych bytów należy szukać poza nimi samymi. Zdaniem Tomasza, refleksja nad światem empirycznym, jego niedoskonałością, przygodnością musi prowadzić do odkrycia Pierwszej Przyczyny, Bytu Koniecznego, Pierwszego- Boga. Tomasz podaje pięć dowodów na istnienie Boga. W rozważaniach swych Tomasz wskazywał na odmienność Boga w stosunku do innych bytów. „Jeżeli o każdej rzeczy trzeba stwierdzić, że jest złożona z tego, czym jest, i z tego, że jest (istoty istnienia), i istnienie żadnej rzeczy ziemskiej nie jest konieczne, to Bóg jest bytem zarazem koniecznym, jak i przede wszystkim istniejącym”. Tomasz nazywa go Istnieniem. Wyróżnienie istoty (łac. *Essentia*, esencja) i istnienia (łac. *Esse*, byt) nawiązywało do dokonanego przez Arystotelesa wyróżnienia w bytach aktu i możliwości, oraz formy i materii. Bóg Tomasza jest „czystym aktem istnienia”. Tomasz twierdził, że: „Tylko w Bogu istota staje się istnieniem. Istotą Boga jest bycie.”

Bóg św. Tomasza jest Stwórcą, Opatrznością, Pierwszą Przyczyną, źródłem dobra, piękna i prawdy. Przede wszystkim jednak filozof odwołuje się do fragmentu biblijnej Księgi Wyjścia (3,14). Mojżesz ujrzał Boga pod postacią ognistego krzewu. Bóg zapytany o imię odpowiedział: „Jestem, który Jestem”.

A zatem przede wszystkim- Bóg jest. Od tego stwierdzenia bierze początek cała nasza wiedza. I cała metafizyka.

W części 1 kwestii II *Sumy teologicznej* Tomasz przedstawia pięć dowodów na istnienie Boga („pięć dróg”).

W „pięciu drogach” Tomasz przedstawia przyczynowe dowody istnienia Boga, co oznacza, że z faktów dotyczących istnienia rzeczy wyprowadza wnioski, iż Bóg musi istnieć jako ich przyczyna. Ten rodzaj dowodu określa się mianem dowodu kosmologicznego. Nic dziwnego, że Tomasz posługuje się właśnie tą metodą: widoczny jest tu wpływ Arystotelesa, który twierdził, że wiedza o substancjach jest wiedzą o ich przyczynach, i sam sformułował kosmologiczny dowód na istnienie „nieruchomego poruszy-

ciela” Bez wątpienia jednak na myśl Tomasza oddziałali również inni filozofowie.

Pięć dowodów na istnienie Boga to: 1) Ruch- Bóg jest Pierwszym Poruszycielem, pierwszym źródłem ruchu. 2) Przyczyna ostateczna- Bóg jest pierwszą i ostateczną przyczyną wszystkich przyczyn i skutków. 3) Cel- świat bez Boga byłby pozbawiony początku i celu. 4) Konieczność- skoro byty są przemijające, nietrwałe, możemy je uznać w jakimś sensie za „niekonieczne”, a tym samym zależne od Boga. 5) Doskonałość- w uniwersum Tomasza nie ma równości, zaś poszczególne stworzenia osiągają rozmaity stopień doskonałości (hierarchia ontologiczna). Bóg jest bytem najdoskonalszym.

Tomasz na krótko przed śmiercią wyznał bratu Reinaldo, swojemu sekretarzowi, że Bóg uchronił go od wszystkich grzechów, które niszczą miłosierdzie w duszy. Ponadto nigdy nie oddawał się nauce lub tworzeniu, zanim nie poprosił Boga poprzez modlitwę, aby obdarzył go łaską. I wyznał z prostotą, że wszystko, co wiedział, zawdzięczał głównie Bożemu oświeceniu, a nie swojej nauce i pracy.

Tomasz powiedział wtedy: „Mam nadzieję, że nigdy nie nauczałem żadnej prawdy, której nie nauczylibym się od Ciebie. Jeśli przez niewiedzę uczyniłem odwrotnie, unieważniam wszystko i podporządkowuje wszystkie moje pisma sądowi Świętego Kościoła Rzymskiego”.

Św. Tomasz wierzył głęboko w pewność związków przyczynowych- dzięki nim udawdiano istnienie Boga.

Bóg stworzył świat, nie podlegając w tym działaniu żadnemu przymusowi, lecz rozmyślnie, stworzył ów świat z niczego. W świecie panują porządek i celowość, co dowodzi istnienia Transcendentnego Umysłu, który je zaprowadził. Żaden z bytów stworzonych nie jest równy Pierwszej Przyczynie, byty też różnią się między sobą stopniami doskonałości, tworząc tym samym hierarchię natur uporządkowanych od najniższych ku coraz doskonalszym. Rzeczy stworzone, jako w różnym stopniu nasycone bytowością, są w różnym stopniu dobre. To, co jawi się jako zło, jest dobrem mniejszym, brakiem dobra.

Św. Tomasz mówił: „Gdy przyglądamy się naturze, możemy zaobserwować pewne prawa. Prawa te ustanowił Bóg. Tak więc badanie świata natury jest jednym ze sposobów zrozumienia Boskiego umysłu”.

Tomasz wysuwa tezę, że dusza jest zasadą wszelkiego racjonalnego działania: jako taka jest bezcielesna i działa niezależnie od ciała. Mimo to Tomasz w dalszym ciągu uważa duszę za formę ciała, gdyż jest ona tym, co ożywia ciało i umożliwia jego działanie. Dusza jest bezcielesna, ponieważ w przeciwnym wypadku nie byłaby zdolna do abstrakcyjnego myślenia i do poznawania ogólnych prawd o wszystkich ciałach. Ponadto, gdyby umysł działał poprzez narządy ciała, to jego wiedza byłaby ograniczona przez te narządy; wiedza rozumowa nie jest jednak w ten sposób ograniczona.

Tomasz twierdził, że umysł korzysta w myśleniu z pośrednictwa ciała, co polega na tym, iż ciało dostarcza „materiału” niezbędnego do myślenia, na przykład postrzeżenie zmysłowe. Na tej samej zasadzie, aby zwierzę mogło odbierać wrażenia zmysłowe, musi mieć „materiał” do postrzegania- przedmioty materialne. Jednak istnienie zwierzęcia jest niezależne od tych przedmiotów, które postrzega zmysłowo. Podobnie, dusza jest ze swej natury niezależna od ciała, chociaż myśląc, korzysta z postrzeżeń dostarczanych jej przez jego narządy. Swoiście rozumiana zależność duszy od ciała sprowadza się więc do faktu, że bez ciała dusza nie mogłaby wykonywać przypisywanych jej funkcji.

Pogląd Tomasza, że dusza działa niezależnie od ciała, łączy się z jego rozumieniem formy jako czegoś, co czyni rzecz aktualną.

Tomasz uważa, że „człowiek nie jest duszą używająca ciała, lecz kompozycją duszy i ciała.”

Poznanie ludzkie jest złożone z dwóch stopni: empirycznego i umysłowego. Zmysły są niezbędne do poznania umysłowego, wchodzą bowiem w kontakt z indywidualnymi przedmiotami. Celem poznania jest jednak uchwycenie istoty poznawanego przedmiotu i wyrażenie jej w pojęciu. Dlatego poznanie wymaga czynności wyższych władz poznawczych, przynależnych duszy rozumnej. Tomasz wyróżnia dwa rodzaje intelektu: czyn-

ny i bierny. Wychodząc od danych zmysłów, umysł na drodze abstrakcji tworzy pojęcia ogólne, które następnie stają się podstawą sądzenia i rozumowania. Poznanie jest zatem empiryczne w swej genezie i co z tym związane, receptywne, a następnie- dzięki wyższym władzom poznawczym- nabiera charakteru idealnego.

Poznanie nie jest jedynym aktem sprawianym przez człowieka. Dokonuje on także aktów woli. Substancje obecne w świecie działają i są aktywne. Kierują się w swym działaniu powszechnym pożądaniem dobra, tak konkretnego, doczesnego, jak i dobra powszechnego, uniwersalnego, którym jest Bóg. Byty należące do świata natury kierują się w swym działaniu ku celom naturalnym, człowiek zaś ma pole działania szersze, bowiem jako obdarzony inteligencją i wolą może sam obierać sobie różne własne cele i dobra. W osiągnięciu tych celów zaangażowana jest wola, zmierzająca do dobra najwyższego- Boga, ale też i do- tworzących hierarchię- mniejszych dóbr doczesnych. Zło moralne polega na tym, że człowiek wybiera mniejsze dobro, a nie większe, gwałcąc tym samym hierarchię owych dóbr.

Człowiek jest swego rodzaju mikrokosmosem, który łączy w sobie wszystkie poziomy bytowości: życie wegetatywne, zmysłowe i umysłowe. Jest złożony z materii (ciało) i formy substancjalnej (dusza). Kategorie możliwości i aktu odnoszą się do człowieka tak jak do innych bytów złożonych. Jedynie Bóg bowiem jest prosty i nie zawiera w sobie żadnego złożenia. Dusza jest formą człowieka, nie jest uwięziona w ciele, lecz stanowi z nim jedność psychofizyczną. Tomasz nie dzieli człowieka na ciało i duszę, lecz uważa, że dusza i ciało tworzą człowieka- osobę. Dusz jest doskonalsza od ciała, dlatego że ma udział w nieśmiertelności, jednak ciało nie może być traktowane jako element podrzędny. Dusza ma skłonność do połączenia się zawsze i tylko z jednym konkretnym ciałem, zatem nie może ani preegzystować, ani przechodzić z ciała do ciała. Dusza obdarzona jest następującymi władzami: wegetatywną, zmysłową, pożądawczą, ruchową, poznawczą. Człowiek zdąży na ogół do Boga, a znakomita większość ludzi poszukuje raczej dobra niż zła. Zło nie posiada osobnego istnienia, a byt

jest z natury dobry, jakkolwiek to z jego winy następuje zakłócenie boskiego porządku.

Dzieła Tomasza z Akwinu noszą ślady wpływu innych filozofów, w tym Platona, św. Augustyna, dwóch filozofów arabskich: Awerroesa i Awicenny, a także filozofa żydowskiego Majmonidesa. Największe jednak znaczenie dla ukształtowania się filozofii Tomasza miały pisma Arystotelesa. Główne dzieła Stagiryty dotarły do europejskich uniwersytetów z Bliskiego Wschodu, niedługo przed tym jak Tomasz rozpoczął studia. Pisma Arystotelesa wzbudzały liczne kontrowersje, ponieważ niektóre z zawartych w nich poglądów stały w sprzeczności z nauczaniem Kościoła katolickiego (np. pogląd, że dusza umiera wraz z ciałem, że świat nie został stworzony, lecz jest wieczny itd.). Z drugiej strony jednak dzieła te proponowały ekscytujący dla filozofa całościowy system rozumienia świata. Tomasz z Akwinu był pierwszym myślicielem, który podjął próbę pogodzenia filozofii Arystotelesa z teologią chrześcijańską. Za główny cel postawił sobie wyjaśnienie relacji między wiarą i rozumem. Chociaż nie twierdził, że za pomocą rozumu można dowieść wszystkich prawd wiary, to jednak sądził, iż w wielu przypadkach jest to możliwe. Stąd też usiłował wykazać, że rozumowanie Arystotelesa ma wiele cech wspólnych z rozumowaniem ludzi wierzących. Stanowisko Tomasza jest powtórzeniem poglądu Arystotelesa, że idee istnieją w rzeczach, a nie w odrębnym świecie, jak utrzymywał Platon. Za życia Tomasza jego poglądy nie zawsze spotykały się z życzliwym przyjęciem, głównie dlatego, że stanowiły wyzwanie dla teologii Augustyńskiej. Później jednak tomizm stał się oficjalną teologią Kościoła katolickiego i pozostał nią aż do XXI wieku.

Dzięki papieżom którzy chcą dać zewnętrzny wyraz swej wielkiej miłości i uznania, zarówno do nauki, jak i osoby „Księcia Scholastyki”, Tomasz z Akwinu (Akwinata) uzyskał oficjalnie następujące tytuły: w roku 1323 za czasów pontyfikatu papieża Jana XXII- tytuł „Sługi Bożego”, czyli „Świętego”, w 1567 tytuły: „świętego Doktora”, „Doktora Anielskiego” i „Piątego Wielkiego Doktora Kościoła Zachodniego”.

Na I Soborze Watykańskim (1870) szereg filozoficzno- teologicznych tez tomizmu, w tym tezy: o dwojakiej naturze prawd, które ludzie wyznają o Bogu (prawda ludzka- naukowa i prawda boska- teologiczna), o podwójnym porządku poznania Boga, o konieczności objawienia prawd naturalnych- uzyskało rangę orzeczeń dogmatycznych, tzn. zostały one podniesione do rangi nauki objawionej na równi, niemalże, z Pismem Świętym. Uznano, że aktualność tomizmu jest nie przemijająca, a argumentacja Tomasa stanowi „nieprzebytą zaporę przed wszelkimi błędnymi teoriami”, jakie zagrażają „prawdziwej wieży”.

W 1879 roku papież Leon XIII wydał encyklikę *Aeterni Patris*- tomizm uznany został oficjalnie za naukę Kościoła katolickiego.

W 1888 roku w Louvain powstał Instytut Filozofii Tomasa z Akwinu.

W 1923 roku Tomasz otrzymał tytuł „Doktora Powszechnego”.

- [1] Benson, H., Castagnetto, S., Hurley, P., Scott- Kakures, D., Taschek, W. 1999. *Wstęp do historii filozofii*, Poznań.
- [2] Groves, J. Robinson, D. 1999. *Filozofia od podstaw*, Warszawa.
- [3] Kenny, A. 1999. *Tomasz z Akwinu*, Warszawa.
- [4] Starańczak, J. 1990. *Filozofia czyli umiłowanie mądrości*, Olsztyn.
- [5] Tomkowski, J. 2002. *Historia myśli od starożytności do XX wieku*, Warszawa.

Сергеи Назипович Гавров

Россия в постимперском пространстве

Проблема геополитического лидерства сегодня, как, впрочем, и в иные исторические эпохи, не имела и не может иметь легкого и волюнтаристического решения. Попытка достижения лидирующих позиций должна быть подкреплена значительным социокультурным превосходством над предполагаемыми контрагентами, локальным выражением которого служат имеющиеся в наличии инновационные технологии и мощный инвестиционный потенциал. Стремление к формальному и неформальному лидерству неотделимо от формирования поля притяжения и симпатии, позиционирования себя как референтного, модельного образца для мира в целом и/или его отдельных регионов, образца желаемого состояния государства и общества. Именно достижение таких референтных позиций позволяет транслировать ближним и дальним народам свои нормы, ценности, модели повседневного поведения.

Такое коллективное лидерство демонстрируют страны старой Европы – Германия, Великобритания, Франция, своими успехами создавая пример для подражания, вызывая желание приобщиться к этим успехам, интегрироваться в межгосударственную систему, способную содействовать развитию менее развитых государств. Во

многим на подобных основаниях строится как рациональное и осознанное, так и подсознательное стремление к европейской интеграции во второй половине XX – начале XXI века.

Сегодня мы видим все большую институциональную экспансию Европы, когда расширение Европейского союза на восток охватывает все новые и новые регионы, в том числе и те из них, которые никогда не относились к «традиционной» Европе. Наблюдаемое расширение европейских границ беспрецедентно, но еще более любопытны возможные будущие трансформации ЕС. Мы имеем в виду ту настойчивость, с которой стремится в объединенную Европу Турецкая Республика, стремится вопреки модным концепциям столкновения цивилизаций и культур, несмотря на свое конфессиональное прошлое и настоящее, несмотря на имперскую традицию, с которой так последовательно и убежденно боролся турецкий реформатор-западник Кемаль Мустафа (Ататюрк) [Кемаль, 1934: 72].

В Москве с лекцией «Дилеммы европеизации в свете соперничества внутри элит», посвященной сравнению турецкого и российского модернизационного опыта, выступил основатель Стамбульского центра политических исследований Ахмет Эвин. Совпадений здесь, наверное, больше, чем различий, но относятся эти совпадения скорее к имперскому периоду существования России и Турции. Только в Турции имперская традиция прервалась в начале 20-х годов прошлого века, а в России империя просуществовала еще порядка семидесяти лет. СССР и стал такой перелицевавшейся, воспринявшей новую марксистско-ленинскую идеологию российской империей, новое вино было влито в старые мехи, очень быстро приобретя привычный вкус, цвет и запах русского империализма.

Поразительна настойчивость турецкой элиты, с которой она не просто стремится в единую Европу, но и воспринимает западные по своей генеалогии нормы, ценности, модели поведения, что относится

и к размыванию традиционных исламских ценностей [Власова, 2005: 74].

Мы полагаем, что главное отличие между российской и турецкой политической и культурной элитами, несмотря на определенное сходство социокультурной традиции, включающей в себя длительные периоды авторитаризма и имперскости, заключается в следующем. Турецкая элита со времен Ататюрка искренне стремится на Запад, в Европу. Уже несколько поколений представителей турецкой элиты, не только гражданской, но и военной, получили полноценное западное образование, проходя полный курс обучения в ведущих университетах и военных учебных заведениях Европы. Продолжительность этого процесса в течение многих десятилетий приводит к прогрессирующей европеизации турецкой элиты. Сегодня европейская идентичность – это во многом ее собственная идентичность, укоренившаяся так глубоко, что она готова к ее защите всеми возможными способами, включая использование военной силы.

Мы знаем из истории, что при малейшей угрозе со стороны исламистов, традиционно ориентированной части турецкого народа в дело всегда вступала турецкая армия, которая на протяжении десятилетий была и остается оплотом турецких западников, силой, гарантирующей западный, светский путь развития страны. Так меняется мироощущение элиты, а она, как правило, первой меняет свою культурную и даже религиозную идентичность.

В российском случае легко прослеживается воспроизводимое при различных исторических и социокультурных обстоятельствах стремление к сохранению своей личности, самости, поиску некоего мифического «третьего пути», стремление остаться конкурирующим с коллективным субъектом Запада силой. Имперскость как идеология и империя как физическое и социокультурное образование вполне способны служить этим априорным, в чем-то даже подсознательным целям части российского истеблишмента.

Именно в рамках такой самовоспроизводящейся картины мира империя рассматривается как великая ценность, поскольку именно имперские ресурсы могут вывести такое военно-политическое, экономическое и культурное противоборство с Западом за рамки ситуации заведомо анекдотичной. Заметим, что именно поэтому современную постсоветскую Россию, во всяком случае ее политическую и военную элиту, так тянет к созданию некоторой квазиимперской группировки из стран-сателлитов. Ключевую роль в этом неоимперском строительстве должна была играть пророссийская Украина, но после народной «оранжевой» революции эти геополитические мечтания не только сохранили, но и упрочили свой виртуальный статус.

Сегодня украинская политическая элита совершенно четко определилась со своими идеологическими ориентациями и ценностными предпочтениями, в том числе и с геополитической ориентацией. Ориентация эта вполне однозначна: Украина – это неотъемлемая часть Европы, западного мира вообще.

Мы полагаем, что в результате «оранжевой» революции на Украине потерпел не локальное и поправимое, но окончательное и бесповоротное поражение проект нового российского империализма; не успев начаться, провалилась попытка сколачивания антизападного блока из государств СНГ. Большое видится на расстоянии, и более или менее адекватное осознание важности произошедшего осенью/зимой 2004/2005 годов на Украине будет осознано как народами, так и историками несколько позднее, по своим более отдаленным результатам. Автору очень хочется верить, и для этого есть крайне серьезные и значительные предпосылки, что таким не очень отдаленным, не позднее 2008 года, следствием «оранжевой» украинской революции станет демократизация и демонтаж авторитаризма и неоимперскости [Померанц, 2003: 324] в современной постсоветской России.

Другой вопрос, что геополитическая игра на постсоветском пространстве еще до конца не сыграна, и здесь нас могут ожидать некоторые неожиданности. Часть российской элиты берет все более отчетливо просматриваемый курс на установление авторитарного правления. Известно, что подобное тянется к подобному, поэтому уже сегодня неизбежен поиск тех режимов и политических лидеров, которые сами исповедуют ценности авторитаризма, самобытности, противостояния Западу во всех сферах жизни. И здесь выбор достаточно невелик, если он вообще есть. Возможно один-два лидера, в прочности политического положения которых вполне возможно усомниться уже сегодня, и совершенно не возможно не усомниться завтра.

Можно, наверное, попробовать сыграть ва-банк, как сыграл уже господин Слободан Милошевич, провести несколько последних арьергардных боев и даже выиграть какие-то из них. Но современное состояние дел в мире таково, что в борьбе с коллективным субъектом Запада можно выиграть, если очень повезет, отдельные «бои», но нельзя выиграть противостояние в целом. Чем смелее, «куражнее» будут играть против западных институций и западной культуры авторитарные элиты на постсоветском пространстве, – тем выше будет уровень конечных издержек, как для них, так и для народов этих стран.

Парадокс истории заключается в том, что чем бесшабашнее и жестко играешь, тем быстрее попадешь в Гаагу, и отнюдь не в качестве беззаботного туриста. Конечно, пенитенциарные учреждения в Евросоюзе несколько лучше аналогичных заведений в России и других странах СНГ, но все же, все же.... Кроме того, на примере того же Слободана Милошевича видно, что заработанные непосильным трудом деньги хранятся в западных банках, которые совсем не свободны от привходящей политической конъюнктуры. При рассмотрении этих ограничений на пути волюнтаристичной внутренней и внешней политики становится более понятно стойкое

нежелание Э. Шеварднадзе, Л. Кучмы и А. Акаева играть жестко, использовать в борьбе с народными революциями спецслужбы и армию. Возможно, что не все еще забыли и о судьбе К. Чаушеску – бывает в истории и так....

Но можно попытаться избежать такого развития событий, покаяться, нижайше испросить у сильных мира сего иммунитет от уголовного преследования, на деле подкрепив свое прошение примерным поведением в период революционного кризиса. Следование здравому смыслу, заключающееся в признании сложившегося в мире баланса сил вполне может получить свое вознаграждение, в том числе длительный спокойный и обеспеченный отдых в живописных уголках планеты – где-нибудь на Таити, Лазурном Берегу и т.д. Такая судьба вполне может ожидать политиков адаптивных, способных на диалог не на уровне идеологических абстракций, но интересов. Мы говорим о возможном выборе политических лидеров, но их выбор самым серьезным образом влияет на жизнь нации. Да, у нее будет свой выбор, но степень гуманности и бескровности перемен во многом зависит от национальных лидеров, политической и военной элиты, это их историческая ответственность.

Но правители приходят и уходят, а народы остаются, остается геополитическое положение, остается влажный балтийский ветер со стороны Европы, остается историческая неизбежность европейской интеграции. Мы полагаем, что главными позитивными стратегическими внешнеполитическими целями для народов европейской части постсоветского пространства является интеграция в ЕС и НАТО. Такого рода интеграция не только означает изменение геополитической ориентации и внешней политики в целом, но и изменение внутреннего положения, включающего в себя демократизацию, соблюдение прав человека, выравнивание социокультурного пространства по европейскому образцу. Мы не питаем иллюзий в отношении легкости этого пути, понимая, что

каждый успешный шаг в направлении европейской интеграции потребует изменений как на ментальном, так и на институциональном уровнях. Но надо осознавать не только сложность задачи, но и ее практическую разрешимость в не столь отдаленной исторической перспективе.

Исторической альтернативой такому развитию событий на постсоветском пространстве служит вариант имперской реставрации, не совместимый с политической демократией, соблюдением минимального набора демократических прав и свобод [Черняев, 1998: 30]. Мы полагаем, что попытка имперской реставрации ведет к неизбежному сужению личного жизненного пространства, радикально уменьшает вероятность самореализации человека практически во всех профессиональных сферах, кроме тех, что прямо или опосредованно обслуживают интересы неоимперского государства. В нем всего два главных действующих лица – чиновник и силовик (человек с ружьем), и на подхвате – обеспечивающее идеологическое прикрытие для «активных мероприятий» новое поколение пропагандистов и агитаторов.

Осуществление подобной исторической альтернативы нас абсолютно не устраивает, мы полагаем, что сегодня необходимо максимально четко и жестко сказать «нет» неоимперским поползновениям на постсоветском пространстве, постараться не позволить в очередной раз продлить существование империи, как это было после окончания Гражданской войны в России/СССР.

Что происходит в стране сейчас – строительство национального государства или путь имперского реванша? Этот вопрос применительно к России уже не кажется риторическим, как это было бы еще лет десять назад. И здесь нас не спасает история, ведь ее опыт должен быть осознан, отрефлексирован обществом – только так может быть выработано противоядие от имперской идеологии и имперских форм государственного устройства.

Работа над историческими ошибками проведена не была, в общественном сознании стало популярным ложное представление о том, что советская империя стала жертвой конъюнктурных внешних обстоятельств и предательства части политической и интеллектуальной элиты – демократов. Но если все так просто, тогда достаточно попробовать изменить внешние обстоятельства, «укрепить» геополитические позиции российского государства, «пристегнуть» к нему Приднестровье, Абхазию, Южную Осетию, а там, чем черт не шутит, и Украину с Беларусью. Вот такой выстраивается неоимперский проект – в пору бы воспринять его как неудачную первоапрельскую шутку, но мешает все более отчетливое ощущение того, что проект этот не только реален, но уже находится в стадии выполнения. Очевидно, что его осуществление не может не привести к самым серьезным внешнеполитическим издержкам, поставить Россию на грань между войной «холодной» – латентной, и «горячей» – открытой.

Естественно и то, что самые серьезные потери от этого военно-политического противостояния будет нести само российское общество, так апатично «сдающее» сегодня демократические завоевания горбачёвско-ельцинского периода. Но демократия – это единственная возможность общества застраховаться от внешнеполитических авантюр, потому сведение ее к декоративным, сугубо внешним, бессодержательным формам означает отказ от самой внешнеполитической «страховки». Мы знаем, какую огромную цену заплатил народ Германии за отказ от демократии и развязывание Второй мировой войны. Не меньшую цену заплатили за этот выбор немецкой политической элиты и народы Европы. Но это чужой исторический опыт, слишком «далекая» для российского общества аналогия, нас ведь и собственный исторический опыт ничему не учит.

Выстраивание в России системы «управляемой демократии» минимизировало участие общества в принятии решений как во внутренней, так и во внешней политике. Решения эти принимает часть политической элиты, которую с известной долей условности можно определить как ностальгирующих по советской империи «государственников». Ключевой вопрос, на который им приходится отвечать, заключается в следующем: Россия – это часть Европы, потенциальная часть Запада или самостоятельный центр силы – как ЕС, США, Китай? От ответа на этот вопрос зависит наше настоящее и будущее.

Если российская политическая элита отвечает, что Россия часть Европы и потенциальная часть Запада, по аналогии с Германией, которая только после окончания Второй мировой войны вошла в Евро-атлантическую цивилизацию, то тогда расширение ЕС и НАТО на Восток и Юг, на Украину и Грузию не только не опасно, но и желательно. Тогда это движение вместе с Россией – они в НАТО и ЕС раньше, мы позже. Естественно, что формы интеграции в эти международные структуры у маленькой Грузии и большой России могут быть различны.

Есть и другой вариант ответа – Россия является самостоятельным центром силы, самостоятельной восточно-христианской цивилизацией, воплощавшейся ранее в российской и советской империях и долженствующая воплотиться в империи новой. Этот ответ предполагает, что НАТО является военно-политическим конкурентом, продвижение которого к границам России таит в себе серьезную угрозу – угрозу самой возможности имперской реставрации.

Насколько серьезно воспринимается эта угроза и насколько далеко может пойти российская военно-политическая элита, чтобы эту угрозу нейтрализовать? В случае с Украиной угроза воспринимается максимально серьезно. Ведь только вместе с Украиной Россия может в той или иной мере вернуться к имперскому

пути развития на основе «православно-славянской» идентичности. Без Украины центр российской имперскости неизбежно сдвинется на Восток, обе головы двуглавого орла будут повернуты от европейско-византийского наследия к наследию востока, монголов, Китая. И если Византии уже давно нет, то набирающий экономическую и геополитическую мощь Китай есть и сегодня. Без Украины новый российский неоимперский проект может стать лишь проектом «возвращения в Орду», идеологическим и военно-политическим дистанцированием от Запада, уходом из Европы.

Сегодня российские «государственники» симпатизируют традиционному имперскому проекту – Россия во главе славянского государственного образования – во главе Украины и Беларуси. Это ядро распавшегося СССР, ядро традиционного российского государства – это, говоря языком геополитики, основная часть хартленда. На какое-то, очень небольшое историческое время, его ресурсов может хватить для противостояния объединенной Европе и НАТО, затем последует очередная геополитическая и социальная катастрофа – это тоже повторение пройденного. Важным для российской политической элиты является и то, что при неоимперском «объединении славян» ярлык на «княжение» будет выдаваться в Москве, в случае же обращения на Восток, к Китаю, «раздача ярлыков» может переместиться в Пекин.

Ясно, что при таком наборе альтернатив неоимперская часть политической элиты России будет отчаянно бороться за Украину, за ее имперскую интеграцию, или, по меньшей мере, пророссийский курс. Ведь интеграция Украины в ЕС и НАТО снимает даже теоретическую возможность традиционной имперской реставрации.

Ставки по Украине зашкаливающе высоки, именно здесь возможен мощный геополитический слом с российским участием, в отличие от событий на Кавказе, в Грузии, которые при всей своей остроте и возможной трагичности могут не выйти за рамки локального конфликта. Не на Кавказ, но на Украину направлено геополитическое

острие имперской реставрации. Нужен ли этот геополитический слом, раскол и разделение страны на свой запад и свой восток самим украинцам? Думаю, что нет – вне зависимости от политических и партийных симпатий, даже вне зависимости от языка – украинского или русского. И не так уже важно, поддерживают украинские избиратели Партию Регионов, блок Юлии Тимошенко, Нашу Украину – им всем это не нужно. Это нужно лишь внешним по отношению к Украине неоимперским силам.

Не нужна имперская реставрация и народам России – прекраснодушные неоимперские мечтания «за чашкой чая» дорого обходятся при попытке их практического воплощения.

Главным вопросом, который встает перед политическими, экономическими, культурными элитами постсоветских государств, является проходящий в рамках глобализации процесс ограничения национального суверенитета. Это ограничение предполагает передачу части национального суверенитета на наднациональный уровень, это достаточно объективный и жесткий в своем воплощении процесс. Можно его принимать и под него подстраиваться, но возможно и противостоять, идти против сбивающего с ног ветра истории.

Фундаментальная ошибка части российской политической элиты, полагающей, что есть вероятность выстраивания эффективной и жизнеспособной полуавтаркической политической системы, сохраняющей на своей территории всю полноту суверенитета, распадается на целый ряд более локальных ошибок. Итак, попробуем рассмотреть некоторые из них.

Во-первых, процесс демократизации «по западному образцу» не только привносится извне, но и имеет определенное количество приверженцев в разных странах мира, в том числе и в России. Пусть количество этих людей не столь велико, во всяком случае, не преобладающе, это наиболее активная, молодая и успешная часть нации. Это сильные люди, которым не нужно патерналистское

государство, люди, которым не нужна империя, люди, которые не будут жертвовать своими средствами, энергией, а тем более жизнью во имя любого антизападного политического проекта. Кроме того, они не распылены по огромной стране, но преимущественно сконцентрированы в двух столицах – Москве и Петербурге. Излишне, наверное, напоминать, что революции, как правило, происходят именно в столицах. И здесь ничего не спишешь на конспирологические теории, западную финансовую помощь, происки ЦРУ и Мосада. Это все вовне, а внутри этих людей почти инстинктивное отторжение авторитарного государства и имперскости.

Во-вторых, мы имеем совсем недавний опыт военно-политического противостояния со странами НАТО, противостояния, ускорившего падение СССР. Но Советский Союз был куда более сильным, чем современная Россия в различных областях, в том числе в экономике и в военной области. Советский Союз обладал куда более значительными демографическими ресурсами и «выгодным» геополитическим положением. Всего этого нет у современной России, попытка военно-политического противостояния с Западом приведет к достаточно быстрому обрушению новой постсоветской государственности, ускорит наступление третьего этапа деконструкции империи. Парадокс истории заключается в том, что любая попытка навязать свое влияние на постсоветском пространстве, приступить к очередному многотрудному этапу собирания земель русских приведет к серьезному риску потери еще сохранившихся земель.

Кроме того, попытка противостояния объективным процессам, выстраивание антизападного политико-экономического проекта неизбежно потребует обращения к мобилизационной идеологии, поскольку исключительно на неприкрытом насилии подобный режим не сможет существовать в течение сколь угодно малого исторического времени. В связи с этим отметим, что Россия пережила

историческое искушение интернациональным социализмом, в общественном сознании возникло даже некое противоядие, но не по отношению к социализму как таковому, но, по крайней мере, по отношению к его интернациональной составляющей. Искушение национальным социализмом, более или менее агрессивными формами национализма еще впереди [Федотов, 1991: 53].

Суть очередной волны «бархатных революций» заключается в отбраковывании политических режимов, претендующих на традиционный, но чрезмерный в современных условиях контроль над процессами, происходящими на национальной территории, в традиционном понимании национального суверенитета. Кто сознательно хочет противиться истории – это несение их личного креста, путь, приводящий в конце концов если не в Нюрнберг образца 1946 года, то хотя бы в благоустроенную и цивилизованную Гаагу времени суда над Слободаном Милошевичем. Но, господа, как и прыжок из самолета с заведомо неисправным парашютом – это может быть вашим личным политическим выбором – не надо втягивать в него народы, не надо настаивать на коллективном самоубийстве подданных.

Мы настаиваем на том, что любой политический проект, предполагающий сохранение традиционного объема национального суверенитета, несет в себе более или менее значительную антизападную составляющую, и, вследствие этого, обречен на неудачу. Соотношение сил в мире далеко не в пользу тех, кто уповающих на подобные проекты, оно абсолютно, заведомо проигрышно [Пахомов, 2002: 613]. Худших недоброжелателей для своих народов, чем патриоты-государственники, сегодня просто не существует. Как известно, дорога в ад вымощена благими намерениями, и патриоты-государственники способны привести в этот ад народы, никуда более они привести не способны [Яковлев, 2003: 655].

Некоторые российские политологи, в частности Г. Павловский [Гурова, 2004: 30], утверждают, что время революции закончилось, наступило время контрреволюции. Отметим, что вопрос о том, завершилась ли на самом деле революция как в России, так и на всем постсоветском пространстве, остается, по меньшей мере, открытым. Бархатные революции на территории Восточной Европы (Югославия, Румыния) и на постсоветском пространстве (Грузия), а сегодня и Украина, показывают: революция продолжается. Иными словами, началась третья волна освободительных революций, волна, которая меняет авторитарные политические режимы, настаивающие на полноте национального суверенитета и с изрядным антизападным акцентом. Это освобождение европейских стран является частью более общего процесса демонтажа авторитарных режимов по всему миру, начиная от Афганистана, продолжая Ираком, далее везде.

Эта новая освободительная волна восходит, в частности, к борьбе Советского Союза и стран западной демократии с национал-социалистическими, фашистскими и авторитарными режимами в Европе и Японии в годы Второй мировой войны. Процесс освобождения мира от авторитаризма антизападного толка продолжился и в годы холодной войны, когда удалось остановить распространение коммунизма по земному шару, и позднее, когда в 1991 году распался Советский Союз, представлявший собой наиболее серьезную и последовательную антизападную альтернативу мирового развития. То, что происходит сегодня и будет происходить завтра – является продолжением этого глобального процесса деконструкции авторитарных антизападных режимов. Мы позволим себе утверждение, что в мире нет сил, способных остановить демонтаж этих режимов, по меньшей мере, в географических пределах Европы.

«Оранжевая революция» на Украине при всех сопутствующих рисках геополитической дестабилизации на постсоветском пространстве является несомненным благом для осуществления

либерального модернизационного проекта в России [Быков, Власова, 2004: 17], нашей институциональной интеграции в европейские структуры, прежде всего в ЕС, а в перспективе и в НАТО. Позитивный ответ на вызов эпохи предполагает соблюдение устанавливаемых Западом правил игры, в том числе соблюдение прав человека, поддержание парламентской демократии, компромиссную политику в отношении западных контрагентов. В сфере экономики принятие этого процесса предполагает встраивание в систему мирового разделения труда, кооперацию с ведущими мировыми производителями, транснациональными корпорациями, когда их интересы учитываются в возможно полной мере. Позитивный ответ на вызов эпохи заключается в переходе от обеспечения национальной безопасности военными средствами к делегированию ответственности международным (западным) институтам. Россия как часть блока НАТО, не только ведущая, но и ведомая, подстраивающая свою политику под политику блока – в этом и состоит реальная возможность решить проблему национальной безопасности и демократизировать постсоветское пространство.

- [1] Путь М., Турции, Т.Ш. 1934. *Интервенция союзников. Греко-турецкая война и консолидация национального фронта 1920–1921*. М.: Гос. социально-экономическое изд-во.
- [2] Померанц, Г. С. 2003. *Из глубины холодной смуты*, Неуслышанные голоса. Том 2. М.: Независимое издательство «Пик».
- [3] Черняев, Н.И. 1998. *Мистика, идеалы и поэзия русского Самодержавия* / Вступ. ст. М.Б. Смолина. М.: Москва.
- [4] Федотов, Г. П. 1991. *Новый идол, Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры*:: В 2 т. Т. 2 / Сост., вступительная статья, примечания Бойкова В.Ф. СПб.: София.
- [5] *Цивилизационные модели современности и их исторические корни*. Ю.Н. Пахомов, С.Б. Крымский, Ю.В. Павленко и др. Под ред. Ю.Н. Пахомова. Киев: Наук. думка, 2002.
- [6] Яковлев, А.Н. 2003. *Сумерки*. М.: Материк, 2003.

- [7] Гурова, Т. 2004. *Революция, ее вожди и ее технологии*, Эксперт, 13-19 декабря №47 (447).
- [8] Быков, П., Власова, О. 2004. *Зачем нам нужна Украина*, Эксперт 13-19 декабря 2004, №47 (447).
- [9] Власова О. 2005. *Последний шаг в Европу*, Эксперт. 28 марта-3 апреля, № 12 (459)

Борис Михайлович Бим-Бад, Сергей Назипович Гавров

***Современная Россия: переходное общество –
переходные формы семейных отношений***

Итак, по ряду важнейших направлений, в том числе урбанизации, индустриализации, демографической революции переход от общества доиндустриального типа социальной организации к современному обществу во многом уже состоялся, другой вопрос, что удалось достигнуть определенных количественных показателей нового общества, тогда как их качественное наполнение во многом отличается от референтного для общества модерна. Российское общество по-прежнему представляет собой сложное переплетение элементов отсталости и развития, традиционализма и модернизации, динамики и застоя. Сосуществование этих противоречивых элементов создает амбивалентную социокультурную среду, в которой протекают социальные и политические процессы новейшей российской истории. В то же время в течение XX века в России сформировалась традиция модерна и стала частью повседневной жизни – модерн перестала быть частью будущего.

Современное российское общество сохраняет внутреннюю амбивалентность, его нельзя характеризовать как сугубо традиционное, но в полной мере оно не является и обществом модерна, что отчетливо проявляется в нормах, ценностях, моделях

поведения и образе жизни в наименее успешных, образованных и доходных стратах общества: «Значительная часть выпавших из общинно-государственной системы индивидов не связывается рыночной и гражданской связью, а превращается в “перекати-поле”, оставаясь по сути элементами старой распределительной (но уже не жестко регламентированной, а хаотизированной) системы» [Кара-Мурза, 1996: 61-61]. Заметим, что следование традиционалистским стратегиям жизненного поведения человека, обращение к опыту прошлого как источнику для решения сегодняшних частных и социальных проблем происходит в моменты резкого ускорения социокультурной динамики, проявляясь в спонтанных архаических по своей генеалогии адаптационных реакциях личности.

Для значительной части российского общества продолжает оставаться традиционным восприятие необходимой и излишней меры труда и потребления, представление о мере естественных человеческих потребностей. В традиционном обществе человек работал для удовлетворения первичных, ограниченных потребностей, не проявляя, как правило, склонности к производству и потреблению сверх этой минимально необходимой нормы, перманентное расширение потребностей, использование в повседневной жизни различных, в том числе технических, новшеств могло восприниматься как патология, свойственная узкому кругу аристократии. Характерен взгляд крестьянина на труд как единственно справедливый источник собственности, признание принадлежности права на землю крестьянской общине, приоритет общинного блага и признание общей семейной собственности.

А известный русский писатель, экономист, теоретик кооперативных форм развития народного хозяйства А.В. Чаынов писал о том, что «огромная область народного хозяйства в виде сельскохозяйственного производства построена в большей своей части не на капиталистических началах, а на началах трудового семейного хозяйства, которому свойственны иные мотивы

хозяйственной деятельности и даже иное понимание выгоды» [Мяло, 1988: 254].

Выгодность – это прежде всего все то, что способствует элементарному биологическому и социокультурному воспроизводству патриархальной семьи, бесчисленной смене поколений людей, ее темпоральной трансляции в вечности. Докапиталистическая (натуральная) форма ведения семейного хозяйства оказалась массово востребованной в постсоветский период.

Так, крестьяне развили в себе виртуозные способности к выживанию, к противостоянию обстоятельствам и вызовам судьбы. Эти способности бесценны именно в экстремальных условиях, когда семейная экономика вынуждена развернуться на самое себя, замкнуться в кругу родственных социально-экономических структур, стремительно нарастить сеть горизонтальных, стихийно-кооперативных связей с родственниками и односельчанами. Эти способности буквально из ничего сотворили сегодня некую самодельную гарантийно-страховую систему, цель которой – физическое и социальное выживание.

Именно такая судьба ожидала значительную часть населения России, обратившуюся в постсоветский период к докапиталистическим технологиям выживания, когда во имя гарантированного сохранения минимума ресурсов, необходимых для простого биологического воспроизводства жизни, отвергаются более рискованные, инновационные модели поведения. В постсоветский период до 70–80% наших соотечественников выбрали модель адаптации к реформам, которая находится за рамками капиталистической рыночной экономики, до предела уменьшив потребляемый пакет товаров и услуг, перейдя к натуральным формам самообеспечения. Семейная экономика этой, к нашему сожалению, подавляющей части российского общества складывалась как экономика выживания, основу которой составили натуральные

формы самообеспечения и максимальная экономия на всем. Приведем здесь отрывки, записанные в ходе полевых социологических исследований крестьянства Южной России (время записи – осень 1999 – зима 2000 года): “Выбрасывается только то, из чего уже ничего нельзя сделать. Тряпок в мусорном ведре нет. Бумага сжигается в печке. Из обуви не подлежит восстановлению резиновая подошва, если она напрочь сшоркалась. Значит, в ведре только крышки, битое стекло, горелые спички. Отходы от картошки, зелень – все это курам идет. И скорлупа яичная тоже курам... И если я сегодня банку консервную не открывала, то у меня и мусора-то не будет никакого». [Виноградский, 2000: 69].

Именно в этой, социально незащищенной и низкодоходной части российского общества в течение большей части 90-х годов прошлого века происходил процесс горизонтальной сегрегации, означающий сосредоточение женщин в определенных профессиях и сферах деятельности при их относительной выключенности из других сфер.

Так, женщины, как правило, составляют большинство специалистов в образовании, здравоохранении, социальном обеспечении. Они преобладают среди армии офисных клерков, торговых служащих, работников общественного питания и бытового обслуживания, значительная часть женщин трудится на монотонных конвейерных линиях. Именно на такое положение вещей указывают результаты ряда исследований, проведенных и российскими социологами.

Видный специалист по теории организации У. Ханди рекомендует, чтобы при составлении портфеля трудовых усилий и вознаграждения за них должно было быть учтено по меньшей мере пять форм труда, пять составляющих профессиональной жизни.

1. Работа по найму – вам платят деньги за время, проведенное на работе.
2. Работа за гонорары – вам платят за результат.

3. Работа по дому – приготовление пищи, уборка, ремонт, покупки и т.д.
4. Неоплачиваемая работа – добровольный труд.
5. Работа, связанная с обучением, – образование, профессиональная подготовка, учеба [Бойетт, Бойетт, 2002: 328].

Как мы знаем, и наше знание подтверждается репрезентативными социологическими исследованиями, проводившимися как российскими, так и западноевропейскими социологами, третий пункт этого списка в рамках семейных отношений практически полностью ложится на плечи «слабого пола», кроме того, существует как профессиональная специализация по отраслям экономики, так и некоторый разрыв по оплате труда мужчин и женщин в рамках одной и той же отрасли экономики.

Разделение труда по принципу половой принадлежности и традиционной гендерной роли, которые играют мужчина и женщина, распределение, в результате которого внешняя по отношению к семье хозяйственная деятельность была делом мужчин, а домашнее хозяйство – делом женщин, привело к экономической зависимости женщин от мужчин, что нашло отражение в характере распределения обязанностей между ними.

Женщина... выступает как представительница мира частного, внутреннего, влажного, нижнего, непрерывного. Поэтому ей пристала домашняя работа, т.е. занятия частные, скрытые, зачастую незаметные или унижительные.

Самая грязная и самая монотонная работа является женским делом. Практика разделения труда, диктуемая мужской гегемонией, формирует как у мужчин, так и у самих женщин габитус, способствующий оправданию и закреплению этой гегемонии. В результате и сами женщины проникаются андроцентрическим видением мира и самих себя. Отношение женщин к самим себе и к своему положению пронизано символическими значениями, на

которых зиждется мужская гегемония, являясь, таким образом, неотъемлемой частью того символического насилия, жертвами которого они становятся [Сокулер, 2003: 46].

Сохранение подобного положения вещей, пролонгация гендерно обусловленного материального неравенства тормозит достижение женской частью российского населения экономических основ для независимой социальной и личной жизни, создание семьи преимущественно по любви, но не по материальному расчету. Это торможение не фатально, оно способно лишь на временное замедление гендерной динамики, содержательное наполнение которой, несмотря на все локальные различия, совпадает в разных регионах земли.

Следует также учитывать, что львиная доля статистических данных, показывающих ухудшение материального положения женщины и сосредоточенности ее профессиональных усилий в низкодоходных секторах экономики относится к тем примерно 70% наших соотечественников, чье материальное положение либо стагнировало, либо, в той или иной форме, ухудшилось в постсоветский период. В этих социальных стратах и положение мужчины оставляет желать лучшего.

Но есть еще и группа наших более успешных соотечественников, группа, которая в состоянии дать своим детям хорошее образование, востребованную и хорошо оплачиваемую на отечественном/мировом рынке труда профессию. Иными словами, эта часть общества может вкладывать необходимые материальные средства в биологическое и социокультурное воспроизводство новых поколений. Но если много вложено, то можно и ожидать адекватную отдачу, и отдача эта заключается в том, что радикально повышается качество этой части российского социума. Индивид становится личностью, следуя по пути, по которому уже прошли общества наиболее развитых стран Европы и Северной Америки. Там, где женщина в массовом порядке может добиться успешной профессиональной карьеры, достигнув

должного уровня материальной независимости, она часто просто не спешит вступать в брак.

Женщины вступают в брак и рожают первого ребенка во все более зрелом возрасте. Они откладывают создание семьи до тех пор, пока не получают образования и не найдут свою первую работу. В 1988 году средний возраст первородящих матерей составлял 26 лет, самый зрелый возраст за всю историю США [Коатс, 2000: 453].

За сравнительно короткий исторический отрезок времени женщина вышла за рамки своей традиционной ролевой семейной функции, начав работать вне дома, получая образование, профессиональную квалификацию, активно пополняя не только ряды наемных работников, но и создавая собственные предприятия, главным образом в сфере услуг. Для современной женщины как в России, прежде всего в выигравшей от постсоветских реформ части общества, преимущественно сконцентрированной в российских мегаполисах – Москве и Петербурге, так и в «старой Европе», труд является не вынужденной необходимостью, а ценностью, причем едва ли не основной. Так, согласно опросу, проводившемуся в январе 1985 г. среди француженок, «53% их них заявили, что женщина чувствует себя счастливее, если она работает, и только 12% предпочитали не работать. Девочки-подростки, наблюдая за работающими матерями, говорят о том, что “труд украшает женщину”; “работающая женщина привлекательна, полна жизни”; “лишить женщину работы – значит превратить ее в подобие полумертвого автомата”» [Айвазова, 1989: 187].

В самые последние годы в России произошло некоторое сокращение разрыва доходов мужчин и женщин, объясняемое большей социокультурной адаптивностью, гибкостью моделей поведения, которое во все большей степени демонстрируют представительницы «слабого пола» России. И здесь лидируют стремление к получению образования, востребованного на современном российском рынке труда, профессиональная

переподготовка. Согласно социологическим исследованиям, в рамках которых рассматривался феномен повышенной социальной адаптивности российских женщин, вступление в новый рынок труда сопряжено с освобождением от все новых и новых форм отношений в семье, с соседями, с коллегами по профессии, а также от привязанности к региональной культуре и ландшафту... они ведут к высвобождению индивида из социальных классовых связей и устоявшихся отношений между мужчинами и женщинами.

Если несколько абстрагироваться от российской социокультурной эмпирики по низкодоходным группам населения, которая в избытке была представлена в течение пореформенного периода, а рассматривать освобождение женщины, достижение участниками семейных отношений эгалитарных позиций как длительный исторический макропроцесс, то вырисовывается следующая картина. Впервые перед массой женщин открылся широкий выбор возможностей, появилась альтернатива бесплатному домашнему труду, которая позволила изменить складывавшиеся веками жизненные стереотипы.

Женщина становится все более независима от мужчины материально, занимая высокие позиции в социальной и профессиональной иерархии. Это путь к большей свободе от представителей противоположного пола, ведь именно на материальной зависимости и на внеэкономическом принуждении к труду держалась патриархальная семья, с ее коллективизмом и жертвенностью женщины, ограниченной пространством «Kinder, Kuche, Kirche» (дети, кухня, церковь). Хотя последний немецкий император и прусский король (1888-1918) Вильгельм II Гогенцоллерн (1859-1941) шутивно добавлял к этому вполне серьезному списку и Kleider – наряды.

Если обойтись без шуток, то освобождение женщины от абсолютного диктата этих символических, социобиологических и профессионально специализированных пространств становится

великим шагом на пути к обретению личной свободы, формированию независимой, гедонистической западной личности «конца истории», истории Запада, во всяком случае.

Еще один важный аспект рассматриваемой нами проблематики трансформации семейных отношений в контексте все большей автономизации человека в отношении природного и социального окружения. Прежде всего, для того чтобы в условиях современного общества добиться политического, экономического и социального равенства, женщина должна в полной мере руководствоваться принципом репродуктивной свободы.

Равенство для женщин означает помимо всего прочего обретение влиятельных позиций во всех сферах общественной жизни. Поскольку процесс воспитания детей требует много времени и энергии, чем в большей степени женщина вовлечена в этот процесс, тем труднее для нее получить хорошее образование и добиться успеха в карьере. Социальные традиции не способствуют тому, чтобы мужчина активно участвовал в процессе воспитания детей, и неудивительно, что основной груз в этом деле ложится на плечи женщины.

Необходимо чтобы женщина свободно принимала решение о том, иметь или не иметь детей и если иметь, то когда. Лишение индивида возможности свободно принять решение о том, чтобы не иметь детей, означает вмешательство в его личную жизнь и нарушение принципа уважения личности. Мы вполне солидарны с позицией К. Стронгга, рассматривающего проблему этических вопросов современной репродуктивной медицины – женщина должна получить всю полноту контроля над репродукцией человека. Без достижения этой свободы обо всех прочих аспектах освобождения женщины говорить просто бессмысленно.

Теперь обратимся к истории и современному состоянию данного вопроса. Распространены утверждения о том, что сокращение детности и, как следствие, сокращение населения России

происходило лишь начиная с 90-х годов XX века. Это утверждение абсолютно мифологично. В течение XX века, отличающегося радикальным ускорением социокультурной динамики, произошло резкое снижение рождаемости, прежде всего у народов, исторически придерживавшихся различных направлений христианства. Одной из причин распространения демографической революции в России стало ускоренное заимствование западноевропейской модели семьи.

Первые признаки снижения рождаемости в России появились к началу XX века, но они были едва заметны. Революция, Первая мировая и Гражданская войны значительно понизили уровень рождаемости, но уже к середине 20-х годов XX века она практически вышла на уровень, характерный для Российской империи до начала Первой мировой войны. Строго говоря, только коллективизация смогла окончательно разрушить массовую крестьянскую патриархальную семью, как, впрочем, и уничтожить крестьянство центральных областей России. В результате большевикам понадобилось всего несколько десятилетий, чтобы совершить демографическую и санитарно-гигиеническую революцию, пройдя путь, который на Западе занял куда большее время.

После окончания Второй мировой войны процесс сокращения рождаемости в славянской части бывшего СССР происходил сопоставимыми темпами с Западной Европой, с ее динамичной экономикой, высоким уровнем жизни, медицинского обслуживания и образования, значительно опережая мусульманские регионы страны и наших ближних и дальних восточных и южных соседей. Депопуляционные тенденции в России стали особенно наглядны начиная с 60-х годов XX века.

К концу 50-х – началу 60-х годов прошлого века Россия и другие европейские республики СССР по уровню рождаемости практически не отличались от стран западного мира. В Советском Союзе средняя величина семьи колебалась от трех человек в прибалтийских республиках (Латвии и Эстонии) до 7–9 среди сельского населения

Туркменистана и Таджикистана. В распределении семей по величине выделялись три региона: с преобладанием малых семей – Прибалтийские страны, Украина и большая часть России; с преобладанием средних семей включает Белоруссию, Грузию, Молдавию; с преобладанием больших семей включает страны Средней Азии, Армению, Азербайджан [Летов, Стронгк, 2000: 130].

Именно тогда тенденции отрицательного естественного прироста населения стали нормой сначала для российского села, прежде всего в Центральной России, в Нечерноземье, и постепенно распространились и на города центральной части страны. Несмотря на то, что в селе дольше сохранялись патриархальная семья и диктуемые ей нормы детности, село в массовом порядке подпитывало население российских городов, само постепенно приходя в полное запустение.

Уже к концу 70-х годов XX века источники поддержания положительного демографического баланса и в сельской, и в городской местности исчерпали себя... быстро стареющая возрастная структура населения на фоне низкой рождаемости, не уменьшающейся смертности и стабилизации миграционных потоков подготовила тенденцию к отрицательному приросту почти на всем пространстве России. К началу 90-х годов большинство российских регионов оказалось перед лицом реальности отрицательной демографической динамики. Коэффициент суммарной рождаемости в России не только достиг, но и опустился значительно ниже уровня замещения убывающего населения. В других регионах бывшего СССР эти процессы смягчались высокой рождаемостью [Жиромская, 1999: 365].

В стране свершился так называемый «второй демографический переход», характеризующийся меньшим количеством и более поздним возрастом вступления в брак, более поздним рождением ребенка, значительным количеством детей, родившихся вне брака. В настоящее время в России преобладают нуклеарные семьи, имеющие

детей или без них. Традиционные, патриархальные семьи, состоящие из двух или более супружеских пар, составляют сегодня порядка 4,3% от общего числа семей.

Мы наблюдаем значительный рост числа семей, состоящих из 2-х человек, стагнацию, с небольшой тенденцией к росту семьи из 3–4-х человек и радикальное уменьшение количества многочисленных семей, состоящих из пяти и более человек. Мы видим увеличение количества неполных семей (один ребенок и один родитель) и семей бездетных, а количество патриархальных и многодетных семей постоянно сокращается.

Явно наметившаяся тенденция к доминированию нуклеарной семьи с одним ребенком, дополняющаяся ростом количества неполных семей, распадом патриархальной и многодетной семьи обусловлена следующими факторами:

- ростом числа ранних браков вследствие снижения возраста вступления в брак и общего изменения половозрастной структуры населения;
- тенденцией к обособлению молодых семей;
- тенденцией к малодетности;
- накоплением в населении семей с одним родителем (неполных).

Сегодня в России преобладающим является тип нуклеарной семьи, состоящей из супружеской пары с детьми или без них (82%). Сравнительно велика и выросла за 80–90-е годы доля семей, состоящих из одного родителя с детьми. Такие семьи образуются в связи с разводом или смертью одного из супругов, а также в результате рождений вне брака. Абсолютное число одиноких и отдельно проживающих членов семьи составляет, по данным переписи 1989 г., 17 млн. человек, или более 12% населения. В общем числе семейных образований одиночки составляют почти треть. При этом наибольшее количество людей, живущих вне семьи, сосредоточено в городах, особенно в крупных, в российских

мегаполисах Москве и Петербурге, а также в городах-«миллионниках» [Бутенко, Разлогов, 1996: 2-3].

Ситуация в демографической сфере приобрела еще более острый характер начиная с 1992 г. В 1994 г. смертность в стране увеличилось вдвое по сравнению с относительно спокойным и трезвым, вследствие развернутой по инициативе М.С. Горбачева в 1986 г. антиалкогольной компании, временем перестройки. Важнейшей причиной происходящего явился социокультурный шок, возникший от необходимости ускоренной адаптации к постсоветским условиям жизни, в том числе и меньшей степенью патернализма со стороны государства. Своими следствиями этот социокультурный адаптационный шок имел и значительное снижение продолжительности жизни мужчин, ухудшение здоровья у значительной части слабых и социально неконкурентоспособных россиян, в том числе и тех из них, которые еще/уже находятся в состоянии фертильности, то есть биологически и социально способны к репродукции человека.

В результате «демографическая проблема... приобрела остро политизированные черты. Достаточно вспомнить, что одним из обвинений президенту Б.Н. Ельцину было как раз обвинение в геноциде собственного народа. Среди специалистов (медиков, демографов, экономистов) также произошло размежевание на «западников», отстаивающих идеи и методы «планирования семьи», и «традиционалистов», мечтающих не только о полном запрете абортов, но и о максимально возможном ограничении применения контрацепции» [Тищенко, 2001: 45].

Мы полагаем, и для этого есть вполне веские основания, что наблюдаемые сегодня кризисные проявления в демографической сфере отнюдь не являются злокозненным изобретением постсоветской власти, поскольку сложившаяся демографическая ситуация в России, прежде всего касающаяся русских и других

славянских народов, аналогична сложившейся в странах Западной Европы.

Мы можем выжить, получить приток жизненных сил так же, как и страны западной цивилизации, составляющие основу модерна, т.е. за счет эмигрантов. Эмиграция уже является существенным фактором жизни Российского государства и общества, и этот процесс усилится по мере экономического роста. Сегодня в развитии России наметился исторически детерминированный тренд к усилению гетерогенности, т.е. движение к многонациональному, многорасовому, мультикультуралистичному и мультиконфессиональному, плюралистичному обществу.

Семья является достаточно консервативным институтом, и сегодня в постсоветской России, как и в Западной Европе, на первом плане находится идеал стабильного партнерства, когда «практическая верность зачастую представляется совершенно естественной – только без официальных легитимации и принуждений государственного права и церковной морали» [Бек, 2000: 150].

В результате анализа характера взаимоотношений в современной российской семье возможно констатировать следующее:

- отношения равенства между супругами становятся преобладающей тенденцией;
- для супружеских отношений специфичен эгалитарный характер;
- вопрос о главе семьи трансформируется в проблему лидерства. При этом в одних семьях лидером может быть женщина, в других – мужчина, т.е. лидерство экстраполируется на определенный вид жизнедеятельности семьи;
- мужчина зачастую является главой семьи чисто формально, согласно сложившейся традиции.

По данным социологических опросов, в каждой пятой семье властные полномочия у жены, в каждой шестой – у мужа. Наличие в 36% семей одного субъекта властных полномочий создает условия

для внутрисемейного конфликта. Особого обсуждения и углубленного изучения заслуживает вопрос о так называемой феминизации современной семьи. В ряде случаев, как свидетельствуют материалы исследований, женщина занимает в семье лидирующее положение:

- именно она, в основном, распоряжается бюджетом семьи;
- женщине-матери принадлежит ведущая роль в воспитании детей;
- основная часть домашнего труда и труда по уходу за детьми лежит на плечах женщины;
- заработок женщины во многих случаях существенно не отличается от заработка мужчины или является более высоким;
- женщина часто является настоящей домоправительницей, т.е. распределяет между членами семьи те или иные обязанности и заботы по домашнему хозяйству.

Все это позволяет говорить об устойчивой тенденции феминизации семьи и усилении этого процесса в ближайшие годы.

Мы полагаем, что наиболее близкими к российским трансформациям семьи и семейной жизни являются аналогичные процессы, происходящие в странах бывшего социалистического лагеря. Сравнение трансформационных процессов, происходящих в семейной жизни россиян, наиболее корректно в отношении стран Восточной Европы. Здесь интересен, в частности, опыт Польской Республики, которая, как и Россия, переходит к новым/старым капиталистическим отношениям, переживает все многообразие социокультурных трансформаций, в том числе и в сфере семьи и семейных отношений.

Так, профессор Института социологии Познаньского университета им. А. Мицкевича З. Тышка в книге «Семья в современном мире» следующим образом определяет особенности современной европейской и североамериканской семьи: «Основной ее формой является малая (состоящая из двух поколений) семья, имеющая

отдельную жилую площадь, ведущая обособленное домашнее хозяйство. Жена, как и муж, занята на работе (вне дома), хотя это не является обязательным правилом. Участие в совместном семейном производстве больше не является доминирующей формой семейных отношений, т.е. преобладают не экономические факторы и обстоятельства, отсюда, в частности, и контроль в рамках семьи над рождаемостью. Целенаправленная активность семьи концентрируется на отдельных, выборочных функциях, которые при этом реализуются более “углубленно”.

Связи малой (состоящей из двух поколений) семьи с другими микроструктурными социальными институтами (например, отношения с соседями) ослабевают. Семья становится более интимным образованием. Возрастает внутрисемейная толерантность, утверждается внутрисемейный эгалитаризм (особенно это касается отношений мужа и жены) при гораздо большей чуткости и идеологических различиях между поколениями. Значительно уменьшается роль институционального аспекта в семейной жизни.

Проявление личностных особенностей в семье становится более значимым, чем приспособление к нормам и ролевым особенностям членов семьи. Сами роли и нормы уже не так строго и четко очерчены, как в традиционной семье. Практически исчезает дистанция между мужем и женой, значительно уменьшается и дистанция между родителями и детьми. К детям, особенно старшим, все чаще относятся по-товарищески, как к коллегам. Стирается специфичность ролей мужа и жены. Мужской и женский “миры” в семье все больше унифицируются. Существенно меняется ранжир неинструментальных факторов, все больше в семье на первый план выходит фактор эмоциональности. Личностные отношения преобладают над опредмеченными вещественными отношениями» [Tyszka, 2003: 26-27]. И ситуация в современной (сегодняшней) польской семье рассматривается лишь как частный пример

европейской семьи, на которую в полной мере распространяются все достижения и издержки радикализующегося процесса эмансипации личности.

Следует отметить, что согласно проводимым в последние годы социологическим опросам среди взрослых респондентов 50,6%, а среди молодых – 50,4% согласны, что семейная жизнь предпочтительнее во всех отношениях; среди взрослых 45,6% и 29,9% среди молодежи согласны в том, что рождение и воспитание детей является целью семейной жизни; 72,6% молодых людей и 48% взрослых не видят ничего плохого в совместной семейной жизни до официального вступления в брак [Ogryzko-Weiewiorowska, 2003:37-45, 41-42].

Под эгидой английского благотворительного фонда Leverhulm Trust в России были проведены комплексные социологические исследования по изучению молодежной среды и ее включенности в процессы культурной глобализации, рассмотрения степени усвоения западных по своей генеалогии норм, ценностей, моделей поведения, образа жизни, в том числе и отношения к семье и семейным отношениям.

По итогам этих исследований был опубликован коллективный труд британских и российских социологов из Центра русских и восточно-европейских исследований Бирмингемского университета и научно-исследовательского центра «Регион» Ульяновского государственного университета. Данные исследования показали определенную степень совпадения того, что наблюдается в трансформации семейной жизни в Европе, в частности в Польше.

Так, родители представлены в описаниях молодых людей как довольно толерантные люди, понимающие и просвещенные, готовые даже слушать «рэп, хаус и брейк-бит» [Пилкингтон, 2004: 173]. В то же время российская молодежь отмечала и дисциплинирующую роль семьи, наличие семейных отношений как некоей преграды в отношении девиантного поведения, в частности культуры

употребления наркотиков: «Наркотики преобладают... в сфере молодежи, но со временем это уйдет, конечно, с возрастом, потому что это какая-то мода, это какая-то культура все-таки... когда человеку 30 лет, он уже всерьез задумывается о создании семьи, у него даже есть семья и это как-то естественно... а когда ты учишься, легче употреблять наркотики» [Пилкингтон, 2004: 179]. В целом авторы исследования отмечают, что степень распространения западных ценностей и моделей поведения в российской молодежной среде велика настолько, что этого нельзя себе было представить десять лет назад.

Рассмотрев определенный массив социокультурной эмпирики как таковой, научных публикаций, в том числе содержащих значительные массивы статистических данных, приступим теперь к некоторым обобщениям по теме параграфа.

В течение большей части прошлого века не только в Западной Европе, но и в России современники событий не только наблюдали, но и были самыми активными участниками мегапроцесса, заключавшегося в количественном уменьшении семьи, сокращении детности и одновременно резком росте уровня образования, повышения качества и уровня жизни новых поколений землян. Речь идет об исторически очень быстром переходе от архаичных стереотипов семьи к современной модели в условиях, когда такой переход был еще не вполне подготовлен в социально-экономическом плане, в определенной мере продолжая оставаться в контексте идейной, моральной и конфессиональной системы представлений о должном состоянии семьи и деторождения.

Традиционные роли, когда женщина вела домашнее хозяйство, воспитывала детей, а муж был хозяином, собственником имущества и обеспечивал экономическую самостоятельность семьи, изменились. С течением времени практические результаты обретения новой демографической и социальной свободы становились все более явственными, благодаря ей радикально менялось и продолжает

меняться положение мужчин, женщин и детей, появились новые возможности самореализации личности в семейной, профессиональной и личной жизни.

Традиционная схема «общество – семья» в семейных отношениях даже в наиболее продвинутых в направлении их трансформации российских мегаполисах, таких как Москва и Санкт-Петербург, постепенно уступает место новой схеме, новому положению вещей, при котором семья выступает в двух ипостасях социального института и малой социальной группы, постепенно превращается в схему «общество – индивид, диада, неполная семья». Растворение семейного в индивидуальном, разумеется, обусловлено историческим ослаблением посреднической роли семьи между обществом и индивидом. Это вполне укладывается в рамки нашей теоретической модели о все большей автономизации человека в отношении природы и общества.

Мы также полагаем, что говорить о положении российской семьи, ее трансформациях, демографических проблемах российского общества следует в более широком контексте нашей исторической и социокультурной динамики. В течение всего постсоветского периода российское общество училось жить на сугубо материальных основаниях, когда государство не регламентировало, не карало и не вознаграждало за следование и неследование благодати и пороку, моральным нормам, религиозным системам, духу патриотизма, различным формам социокультурной солидарности, в том числе и традиционным семейным отношениям.

Потому и навязанный народам аскетический образ жизни, навязанное самопожертвование ради величия государства пробудили в людях неудержимую жажду личной жизни, для которой второй ребенок – уже избыточно большое и длительное бремя, фактически отнимающее у женщины право на молодежный образ жизни и на профессиональную карьеру. Взрыв притязаний, потребностей создает высокий разрыв между ними и реальным

уровнем жизни, то есть депривацию первого рода, вызывающую высокую неудовлетворенность и достигательную активность. Не страх, не депрессия, а оптимизм становится психологическим фоном, на котором зиждется, из которого вырастают социально-экономическая активность и низкая рождаемость.

К сожалению, в нашей стране уровень эмансипации женщин еще весьма далек от западных стандартов, что можно объяснить как общим отставанием России в темпах построения постиндустриального общества, так и некоторыми историческими традициями, ментальностью, заметной долей мусульманского населения в стране и т.п. В то же время этот пониженный, по сравнению с западноевропейским, уровень женской эмансипации в определенной мере способствует и сохранению в отдельных, прежде всего мусульманских регионах страны, преимущественно традиционной семьи.

Но новая волна... выплескивает на берег весь старый сексуально-романтический хлам. Новый дух, проникнутый познанием, которое было инспирировано психоанализом, гигиеной брака и эмансипацией, теперь подвигает на более «деловое» обращение со всей этой областью, столь сильно окутанной мечтаниями и тайной, нетерпением и страстной тоской [Слотердаjk 2001: 552].

Согласно вполне разделяемой нами позиции Р. Дарендорфа, путь к модели открытого, свободного, гражданского, информационного, рефлексивного общества будет весьма продолжительным, включающим ряд важнейших процессов культурной и человеческой эмансипации. Процесс эмансипация человека, как женщины, так и мужчины, несмотря на все зигзаги и отступления, консервативные откаты, имеет совершенно четкий вектор, он в какой-то мере даже телеологичен. Человек становится личностью, приобретая все новые и новые степени автономии от природной среды и социального окружения.

В последние десятилетия наблюдаются процессы депопуляции различных, в том числе славянских, групп населения России. Этот феномен был обусловлен, по меньшей мере, двумя основными причинами. Первой причиной является ускорение заимствования западноевропейской модели семьи, характеризующееся меньшим количеством детей, более поздним возрастом вступления в брак, значительным количеством детей, родившихся вне брака. Второй важнейшей причиной происходящего является шоковая реакция человека на необходимость ускоренной адаптации к новым реалиям в культуре и обществе.

Согласно прогнозам, представленным в Восьмом докладе о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации, вышедшем в рамках программы развития ООН, к 2050 году в России может проживать порядка 120–90 миллионов человек [Власова, 2003: 92-93].

В наибольшей мере это сокращение затронет русскоязычные области, поскольку в индустриальных (Урал, Норильск и т.д.) и постиндустриальных регионах (Москва, Санкт-Петербург) страны демографический переход уже произошел, в отличие от аграрных регионов, которые, как правило, являются национальными республиками. В аграрных регионах сохраняется архаическая модель демографического воспроизводства, семьи более многочисленны, с большим количеством детей.

Нетрудно предположить, что эти процессы в недалеком будущем приведут к значительным изменениям привычного этнического ландшафта, где этнические русские составят если и не явное меньшинство, то и не доминирующую группу. Углубление этого процесса может сопровождаться всплесками национализма, требованиями переделить собственность по этническому и религиозному принципу, росту политического влияния противников эмиграции.

- [1] Кара-Мурза, А.А. 1996. *Сотворение России. Лабиринты национального самосознания*, Между «Империей» и «Смутой». Избранная социально-философская публицистика. – М.: ИФРАН.
- [2] Мяло, К. 1988. *Оборванная нить. Крестьянская культура и культурная революции*, Новый мир. М., № 8.
- [3] Виноградский, В. 2000. *Орудия слабых: технология и социальная логика крестьянской семейной экономики*, Знание – сила, № 7 (877).
- [4] Бойетт Джозеф, Г., Бойетт, Джимми, Т. 2002. *Путеводитель по царству мудрости: лучшие идеи мастеров управления*, Пер. с англ. А.А. Калинина. 2-е изд., стер. – М.: ЗАО «Олимп – Бизнес».
- [5] 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.
- [6] Коатс, Д. 2000. *Будущее семьи*, Впереди XXI век: перспективы, прогнозы, футурологи: Антология современной классической прогностики. 1952–1999 / Редактор-составитель и автор предисловия академик РАО И.В. Бестужев-Лада. – М.: Academia.
- [7] Айвазова, С.Г. 1989. *Участие в общественно-политической жизни*, Женщины в современном мире. – М.: Наука.
- [8] Летов, О.В., Стронгк, К. 2000. *Этические вопросы репродуктивной медицины: новые концепции*, Философия: РЖ/РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отдел философии. – М.: РАН. ИНИОН.
- [9] Жиромская, В.Б. 1999. *Особенности демографического развития народов России в 20-е годы XX века*, Россия в XX веке: Проблемы национальных отношений. М.: Наук.
- [10] *Тенденции социокультурного развития России. 1960–1990-е гг.*, Отв. ред.: И.А. Бутенко, К.Э. Разлогов. М.: РИК, 1996.
- [11] Тищенко, П.Д. 2001. *Биовласть в эпоху биотехнологий*. М.: ИФ РАН.
- [12] Бек, У. 2000. *Общество риска. На пути к другому модерну*, Пер. с нем. Б. Сидельника, Н. Федоровой. М.: Прогресс–Традиция.
- [13] Tyszka, Zb. 2003. *Rodzina we wspolczesnym swiecie*, Poznan: Wydawnauk. UAM.
- [14] Ogryzko-Weiewiorowska, M. 2003. *Rodzina polska u progu nowego wieku*, Poznan: Wydawnauk. UAM.

-
- [15] Пилкингтон, Х. 2004. *Обратная Сторона Луны? Глобальные и Локальные Горизонты*, Глядя на Запад: Культурная глобализация и российские молодежные культуры / Пер. с англ. О. Оберемко, У. Блюдиной. СПб.: Алетейя.
- [16] Слотердаjk, П. 2001. *Критика цинического разума* / Пер. с нем. А.В. Перцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та.
- [17] Власова, О. 2003. *Без воли к жизни*, Эксперт, 8-14 декабря, № 46 (399).

Zdzisław Sirojć

Zjawiska i problemy społeczne towarzyszące transformacji systemowej

W czasie trwającej już od ponad dwóch dekad transformacji systemowej w państwach posocjalistycznych mieliśmy i mamy do czynienia z wieloma zjawiskami i problemami społecznymi. Niektóre występują regionalnie, a niektóre są symptomatyczne dla danego państwa.

Najbardziej charakterystycznym zjawiskiem okresu transformacji jest polaryzacja ludności według dochodów. To normalne zjawisko dla kapitalizmu, ale jeśli przybiera ono nadmierny wymiar – staje się problemem. Z nadmiernym ekonomicznym różnicowaniem się ludności mamy do czynienia prawie we wszystkich byłych państwach socjalistycznych.

Zjawisko to najlepiej charakteryzuje współczynnik Giniego, który nosi też nazwę wskaźnika nierówności społecznych. Wyraża on liczbowo rozkład dóbr, w szczególności nierównomierny rozkład dochodów gospodarstw domowych.

Współczynnik Giniego przyjmuje wartości w przedziałach 0-1, ale często wyrażany jest także w procentach. Wartość zerowa współczynnika wskazuje na pełną równomierność dochodów.

Im jest on wyższy od zera, tym zróżnicowanie w dochodach w danym kraju jest większe.

Państwa posocjalistyczne według wskaźników Giniego możemy podzielić na cztery grupy:

- niskim zróżnicowaniu dochodów (poniżej 30%) - Albania, Bułgaria, Czechy, Białoruś, Chorwacja, Kazachstan, Serbia, Słowenia, Słowacja i Węgry;
- wysokim zróżnicowaniu dochodów (powyżej 40%) - Turkmenistan, Gruzja, Rosja, Bośnia i Hercegowina;

średnim zróżnicowaniu dochodów (wskaźnik Giniego między 30 a 40 %) - pozostałe państwa [*Lista państw świata według równości dochodów*, 2008, http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pl].

Najniższe zróżnicowanie dochodów ma miejsce zarówno w państwach o najbardziej zaawansowanych przemianach systemowych, jak i państwach, w których te przemiany podjęte zostały w niewielkim stopniu.

Największą grupę państw charakteryzuje wskaźnik Giniego w granicach 30-40%. To średnie zróżnicowanie dochodów, ale wskaźnik powyżej 33% (a dotyczy on większości państw tej grupy) powinien być dla rządów tych państw sygnałem ostrzegawczym.

Wysokie zróżnicowanie dochodów zagraża sprawnemu funkcjonowaniu gospodarki i funkcjonowaniu społeczeństwa. W dwóch przypadkach jest ono zatrważające: w Rosji i w Bośni i Hercegowinie. W Rosji ze względu na skalę państwa, a w Bośni i Hercegowinie ze względu na skalę zróżnicowania (56,2%) i specyficzną sytuację polityczną.

Analiza zjawiska pokazała, że największe zróżnicowanie dochodów nastąpiło w państwach poradzieckich, co można tłumaczyć przede wszystkim zbyt dużą rozpiętością płac na tym obszarze.

Istotną kwestią jest poziom i jakość życia mieszkańców państw przechodzących transformację. Poziom życia pojmować będziemy jako zaspokojenie potrzeb materialnych, a jakość życia jako poziom zaspokojenia potrzeb materialnych i niematerialnych.

Klasycznym miernikiem poziomu życia jest wartość produktu krajowego brutto na jednego mieszkańca.

Miał on według Międzynarodowego Funduszu Walutowego w 2009 roku w poszczególnych krajach posocjalistycznych następującą wartość (w dolarach USA):

Słowenia	27654
Czechy	24093
Słowacja	21245
Węgry	18567
Polska	18072
Estonia	17908
Chorwacja	17703
Litwa	16542
Rosja	14920
Łotwa	14255
Białoruś	12737
Rumunia	11917
Bułgaria	11920
Kazachstan	11693
Serbia	10635
Czarnogóra	10393
Azerbejdżan	9564
Macedonia	9171
Bośnia i Hercegowina	7361
Albania	7161
Ukraina	6339
Turkmenistan	5971
Armenia	4966
Gruzja	4757
Mongolia	3481
Mołdawia	2843
Uzbekistan	2807
Tadżykistan	2104
Kirgistan	b. d.
Kosowo	b. d.

Analizując w/w dane, można wyróżnić grupę państw, w których reformy ustrojowe powiodły się (Słowenia, Czechy, Słowacja, Węgry, Polska, Chorwacja, Estonia, Litwa, Łotwa, Rosja) oraz pozostałe państwa, w których przemiany nie przyniosły dotychczas oczekiwanych rezultatów.

Dane te pokazują także różnicowanie się społeczeństw według dochodów. Jeżeli uwzględnimy początkowe, niezbyt wielkie różnice w poziomie życia ludności w państwach socjalistycznych, to obecne dane są zatrważające. Pokazują bezradność elit rządzących wielu krajów wobec powstających problemów społecznych i gospodarczych. Stanowią dla nich zbyt wielkie wyzwanie w czasach globalizacji i transformacji systemowej.

Innym ważnym wskaźnikiem społecznym jest wskaźnik rozwoju społecznego (HDI). Zawiera on takie subwskaźniki, jak: produkt krajowy brutto na 1 mieszkańca, wskaźnik skolaryzacji i przeciętną długość życia.

Możemy tu wyróżnić grupę państw o wysokiej jakości życia (Czechy, Słowacja, Słowenia, Chorwacja, Litwa, Łotwa, Estonia, Polska, Węgry i Bułgaria) oraz pozostałe kraje. Niskie wskaźniki jakości życia w większości krajów przechodzących transformację pokazują przede wszystkim słabość systemów socjalnych w tych państwach, a wynikają one ze słabości państw i braku odpowiednich środków na inwestycje społeczne.

Powiększające się zróżnicowanie jakości życia w różnych krajach przechodzących transformację potwierdza tylko wcześniejszą konstatację, iż o efektach przemian w największym stopniu decyduje czynnik ludzki.

Znaczne zróżnicowanie dochodów prowadzi do powstania enklaw biedy i ubóstwa. Przez ubóstwo pojmować będziemy stan braku środków na zaspokajanie podstawowych potrzeb społecznych.

Sytuację w poszczególnych państwach najlepiej obrazuje wskaźnik ubóstwa (HPI). Składają się nań subwskaźniki:

- odsetek ludności, który umrze przed 40. rokiem życia,
- odsetek analfabetów,
- odsetek ludzi bez dostępu do ochrony zdrowia i wody pitnej,
- odsetek dzieci z niedowagą przed 5. rokiem życia.

Państwa przechodzące transformację, można podzielić pod względem ubóstwa na trzy grupy:

- państwa o niskiej skali ubóstwa (Czechy, Słowenia, Słowacja, Estonia, Polska, Węgry);

- państwa o znacznej skali ubóstwa (Turkmenistan, Mołdawia, Mongolia, Uzbekistan, Kirgistan, Tadżykistan);
- państwa o średniej skali ubóstwa (pozostałe kraje) [*Index Ubóstwa*, <http://www.edupedia.pl/words/index/show/291686>].

Wskaźniki ubóstwa korelują z wcześniejszymi wskaźnikami: poziomu i jakości życia. Potwierdzają one wcześniejszą uwagę, że większość poradzieckich republik nie radzi sobie z problemami socjalnymi.

Według Banku Światowego najważniejszymi czynnikami ryzyka w przypadku ubóstwa w państwach poradzieckich są:

- młody wiek,
- zamieszkanie na wsi,
- niski poziom wykształcenia,
- bezrobocie [*Growth, poverty, and inequality: Eastern Europe and The former Soviet Union*, Word Bank, Washington 2005].

Ze zjawiskiem ubóstwa bardzo ściśle powiązane jest zjawisko bezrobocia, stanowiące zarazem ważny problem ekonomiczny i społeczny, powodujące ubóstwo, marginalizację i wykluczenie społeczne, czy patologie społeczne.

Bezrobocie w państwach posocjalistycznych jest istotnym problemem społecznym dla większości z nich. Według danych The World Factbook (nieprecyzyjnych ze względu na wykorzystanie różnych statystyk) stopa bezrobocia w tych krajach była bardzo zróżnicowana (od 0,9 na Białorusi do 73,0% w Kosowie). Ze znacznym bezrobociem mamy do czynienia w: Serbii, Łotwie, Gruzji, Estonii, Czarnogórze, Chorwacji (15-20%). Z bardzo trudną sytuacją na rynku pracy mamy do czynienia w Macedonii (32,2%) oraz w Bośni i Hercegowinie (43,4%). Katastrofalna sytuacja ma miejsce w Turkmenistanie (60,0%), Tadżykistanie (70,0%) i w Kosowie [*Lista państw świata według stopy bezrobocia*, 2010, <http://www.cia.gov/libraly/publications/the-world-factbook/rankovder/2129rank.html>].

Obserwujemy tu sytuację zupełnie odmienną na wschodzie Europy i w Azji, niż w Europie Środkowej i Południowej. Rynki pracy w państwach

powstałych z byłego ZSRR (z wyjątkiem państw bałtyckich) zostały poddane o wiele słabszej regulacji niż w pozostałych państwach.

Bezrobocie i ubóstwo powodują, iż osoby nim dotknięte odczuwają, że są zmarginalizowane i społeczne wykluczone.

Marginalizacja i wykluczenie społeczne oznaczają stany i procesy w strukturze społecznej, określające jednostki i grupy ograniczone w możliwościach korzystania z powszechnie dostępnych dóbr i form życia zbiorowego oraz funkcjonujące poza powszechnymi zasadami obyczaju, prawa i porządku społecznego [Pilch, 2004: 61-62].

Przedstawione wcześniej dane dotyczące ubóstwa i bezrobocia pokazują, jak wielkie rzesze ludzi są poddawane marginalizacji. Ich subiektywne odczucie, iż są dyskryminowani i odrzuceni oraz nie mają na nic wpływu, jest jeszcze większe. Przeprowadzone w Polsce badania pokazały, że 46% ludzi nie ma żadnego bezpośredniego wpływu na wydarzenia w kraju, a 20%, że nie jest w stanie poprawić swojej sytuacji życiowej [Kwaśniewski, 1997: 229-230].

„(...) Ubóstwo, marginalizacja czy też wykluczenie społeczne, to zjawiska, które przybrały niespotykane rozmiary (...)", a wyzwaniem są „nowe obszary marginalności społecznej” (bezdumność, żebractwo, narkomania, alkoholizm, niski stan zdrowotności społecznej, przestępczość, różnego rodzaju dewiacje itp.) [Radzewicz-Winnicki, 2008: 256].

Wiele z tych zjawisk społecznych składa się na bardzo pojemne pojęcie „patologie społeczne”. Trzeba wśród nich wymienić także takie zjawiska, jak: agresję, przemoc, dewiacje seksualne (prostytycję, homoseksualizm), samookaleczenia, hazard, wszelkie uzależnienia.

Słabość stanowionego prawa, wynikająca ze słabości państwa, oraz słabości jego instytucji społecznych, spowodowały we wszystkich państwach posocjalistycznych ogromny wzrost patologii społecznych.

Najlepszym przykładem jest tu eksplozja przestępczości, jaka miała miejsce po rozpoczęciu przemian systemowych. Wzrost zachowań niezgodnych z prawem uwarunkowany był (obok czynników psychobiologicznych) wieloma czynnikami społecznymi, w tym m.in.:

- zmianą systemu wartości w nowym ustroju politycznym i gospodarczym,
- zmianami na rynku pracy,
- likwidacją wielu placówek kulturalnych, itp.

Największe rozmiary przestępczość przybrała w Rosji. Szczególnie w pierwszych latach 90. państwo nie mogło sobie poradzić z tym problemem.

Aby skutecznie zwalczać nieprzestrzeganie prawa potrzebna jest sprawna administracja państwowa i samorządowa. Niestety lata transformacji to okres masowej korupcji, przez którą rozumiemy nadużywanie władzy publicznej dla osiągnięcia prywatnych korzyści.

Według danych Transparency International największa korupcja panuje w Azji Środkowej i na Kaukazie. Wysoka korupcja ma miejsce także w europejskiej części byłego ZSSR (z wyjątkiem państw bałtyckich). Niższa korupcja panuje na Bałkanach, a najniższa w Europie Środkowej.

Ważne miejsce w procesie transformacji systemowej w państwach posocjalistycznych zajmują problemy demograficzne.

Do najważniejszych z nich zaliczyć należy:

- ujemny przyrost naturalny,
- starzenie się społeczeństwa,
- emigrację zarobkową.

Ujemny przyrost naturalny w większości państw posocjalistycznych połączony ze znaczną emigracją zarobkową powodują ujemny przyrost ludności, czyli inaczej jej ubytek.

Tylko w muzułmańskich państwach Europy i Azji oraz w Mongolii, Macedonii i Słowacji zanotowano w 2009 roku przyrost liczby ludności. Natomiast dynamika przyrostu liczby ludności w latach 2005-2009 kształtowała się następująco: tylko wymienione wyżej państwa oraz Serbia i Słowenia nie zanotowały w tym okresie spadku liczby ludności.

Większość państw posocjalistycznych znalazła się w ogromnej depresji demograficznej. Zajmują one na liście państw świata według tempa wzrostu liczby ludności miejsca między 200 a 230 [Lista państw świata według tempa wzrostu liczby ludności, 2009, [http:// translate. googleusercontent.com/ translate_?hl=pl](http://translate.googleusercontent.com/translate_?hl=pl)].

Sytuacja ta zagraża rozwojowi społecznemu tych państw. Nie zapewnia prostej reprodukcji ludności. Powoduje perturbacje na rynku pracy. Zwiększa się liczba osób w wieku poprodukcyjnym, postępuje proces starzenia się społeczeństwa, a w związku z tym zwiększają się obciążenia emerytalne społeczeństw.

Przedstawione wyżej, ważniejsze zdaniem autora, zjawiska i problemy społeczne nie wyczerpują katalogu problemów, jakie nękają społeczeństwa współczesnych państw posocjalistycznych, ale w wystarczającym stopniu charakteryzują istotę rzeczy.

- [1] *Growth, poverty, and inequality: Eastern Europe and The former Soviet Union*, World Bank, Washington 2005.
- [2] *Index Ubóstwa*, 2010, <http://www.edupedia.pl/words/index/show/291686>
- [3] Kwaśniewski, J. 1997. *Postrzeganie marginalizacji oraz strategii i środków kontroli społecznej*, w: *Kontrola społeczna procesów marginalizacji*, J. Kwaśniewski (red.), Warszawa.
- [4] *Lista państw świata według równości dochodów*, 2008, [http:// translate. googleusercontent.com/translate_c?hl=pl](http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pl)
- [5] *Lista państw świata według stopy bezrobocia*, <http://www.cia.gov/libraly/publikations/the-world-factbook/rankovder /2129rank.html>
- [6] *Lista państw świata według tempa wzrostu liczby ludności*, 2009, [http:// translate. googleusercontent.com/ translate_?hl=pl](http://translate.googleusercontent.com/translate_?hl=pl)
- [7] Nowakowski, Z. 2001. *Transformacja systemowa w Polsce*, Zeszyty Naukowe WSIZiA, Warszawa.
- [8] Nowakowski, Z. 2008. *Bezpieczeństwo narodowe – ewolucja pojęcia i zakresu*, Warszawa.

- [9] Nowakowski, Z. 2008. *Nowe gwarancje bezpieczeństwa Polski w XXI wieku – wybrane problemy*, Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej, Zarządzanie i marketing, z. 15, Rzeszów.
- [10] Pilch, T. 2004. *Marginalizacja społeczna*, w; Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku, Warszawa.
- [11] Radziejewicz-Winnicki, A. 2008. *Pedagogika społeczna w obliczu realiów współczesności*, Warszawa.

Andrzej Jasiński

Praca socjalna w adaptacji życia obcokrajowców w Polsce

Jak informuje Ministerstwo Spraw Zagranicznych w Polsce w ostatnich 5. latach liczba uchodźców i emigrantów ubiegająca się o pobyt w Polsce, albo ubiegająca się o status obywatela wrosła o blisko 12 procent względem lat 2000 [Dane MSZ, 2000]

O ile na początku lat 2000 Polska przyjmowała rocznie blisko 3,5 tysiąca uchodźców o tyle obecnie jest ich prawie 8 tysięcy, w tym dodatkowo 3 tysiące przebywających nielegalnie [Dane MSZ, 2000].

Wzrost liczby uchodźców z zagranicy to jedna sprawa, a próby asymilacji kulturowej i przystosowania ich do życia to kolejna kwestia.

Sam charakter pracy jest nietypowy, Polska, a faktycznie polskie społeczeństwo posiada niewielkie doświadczenie w tego typu pracach. Wprawdzie możemy czerpać doświadczenie z Zachodu, ale specyfika zjawiska każe wypracowywać też własne wzorce.

Trzeba tu koniecznie wyjaśnić, że uchodźcy pochodzą z rozmaitych stron świata, najczęściej z tak zwanej strefy państw rozwijających się, lub państw gdzie panuje reżim polityczny [Acheson, 2009: 75].

Różnice językowe, kulturowe, mentalne, czy religijne są między nimi tak znaczne, że czasami wymaga to od pracowników socjalnych dużej mobilizacji.

Oprócz wspomnianych tu różnic mentalnych, czy edukacyjnych nakładają się różnice obyczaju, zwyczajów, obrządków i kwestii związanych z codziennym życiem (np.; modłami) [Acheson, 2009: 75].

Z jednej strony pracownikom socjalnym przyświecała chęć pomocy i dorady, ale obok tego pojawiało się wiele barier, o których wspomniano już wyżej.

W pierwszym rządzie należało obcokrajowcom zapewnić jakieś skromne lokum pobytu. Łatwiej o to było w sezonie letnim, aniżeli jesienno - zimowym. Następnie należało zapewnić aprowizację, zwłaszcza gdy były małe dzieci.

Do tego dochodziły starania o charakterze prawnym. Czasowe zameldowanie, złożenie niezbędnych papierów o status uchodźca, czy nadanie obywatelstwa, a później ewentualnie o jakąś elementarną pracę. Z każdym dniem było coraz łatwiej o obustronne porozumienie.

Ale nie wszystko przebiegało z naszymi oczekiwaniami. Zaczęły z czasem pojawiać się choroby, nieznanne obcokrajowcom. Zaczęła niektórych obcokrajowców ogarniać głęboka nostalgia, apatia. Wszystko to utrudniało pracę pracownikom socjalnym. U lekarzy potrzebowaliśmy tłumaczy, których należało sprowadzać z odległych miast.

U niektórych emigrantów dało się zauważyć swoistą chorobę, którą Niemcy nazywają „Heimweh” (Homeweh), z którą było bardzo trudno sobie poradzić.

Po pewnym czasie zaczęły się konflikty wewnątrz samych grup obcokrajowców. Nie bardzo wiadomo było, jakie jest tło sporu między nimi. Jak te spory zażegnać. Komu przyznać rację, aby w tych sporach nie narazić się któregoś ze stron.

Wszystkie te wydarzenia wymagały od pracowników socjalnych wiele cierpliwości, pokory i nakładu własnej pracy.

Krok po kroku zaczęliśmy panować nad ogólną sytuacją. Po jakim czasie zawiązały między pracownikami, a obcokrajowcami więzi przyjaźni. Wszystko to sprzyjało konsolidacji obcych sobie na początku ludzi rozmaitych kultur.

Zakres działania

Praca z cudzoziemcami w Polsce należy do niezwykle trudnych. Najgorsze są zawsze początki, a ściślej mówiąc komunikacja językowa. Nowo przybyli cudzoziemcy, czy to w charakterze uchodźców politycznych, czy azylantów, zbiegów politycznych, zawsze w pierwszej fazie pobytu są w Polsce postrzegani są i egzotycznie, ale i z pewnymi kłopotami.

Istnieje w Polsce grupa wyspecjalizowanych pracowników socjalnych przeznaczonych tylko do pracy z uchodźcami. Są to pracownicy z wyższym wykształceniem. Z uwagi na ukończone studia dobrze orientują się oni w historii sztuki, kultury, religii krajów świata. Mimo tego specjalistycznego wykształcenia napotykają oni przynajmniej w pierwszej fazie kontaktu spore kłopoty.

Co jest przedmiotem pracy socjalnej z obcokrajowcami ?

Trzeba się szybko zorientować jak wyglądał dzień w ich ojczyźnie, a jak u nas, Jest to tak zwany moment „dopasowania”

W tej rozpoznawczej fazie należy zadbać o praktyczny stopień porozumienia się. Cudzoziemcy pochodzą z różnych rejonów świata, różnych państw i rozmaitych kultur, czy religii.

To międzynarodowa mozaika, w której trudno na początku się odnaleźć.

Następnie pracownicy socjalni zabezpieczają podstawowe potrzeby cudzoziemców: pożywienie, warunki sanitarne, służba zdrowia, miejsce do modlitwy, wyznaczenie lokum dla ich własnych spotkań, czy odbycia rozmów towarzyskich.

W pracy socjalnej zajęto się oddzielnie dorosłymi, a oddzielnie dziećmi i młodzieżą.

Ważną kwestią jest zapewnić im spędzenie czasu wolnego. Mamy tu spore doświadczenia w wycieczkach, tych bliskich i dalszych. Całość działalności podzielono na dwie grupy. Część pracowników zajęła się dorosłymi, a druga część pracowników dziećmi oraz młodzieżą.

Dla dzieci i młodzieży przygotowano takie zajęcia jak: gry i zabawy na wolnym powietrzu, nauka języka polskiego, opieka nad dziećmi chorymi,

zabawy dowolne dzieci ich rodzinnego kraju, organizowanie wspólnych spacerów, wyjście do kina, wyjście na basen, lub plażę, wyjazdy w plener, lub do lasu, wycieczki w góry, wykonywanie prostych prac społecznych, wspólne gry i zabawy dzieci polskich i obcych, zajęcia sportowe.

Podobne zajęcia organizowano także dla dorosłych, z tą różnicą, że doszła im nauka zawodu, a wymiar zajęć odpowiednio wydłużony.

Podejście obcokrajowców do zajęć było rozmaite.

Najtrudniej pracuje się z osobami, które traktowały nasz kraj tranzytowo. Wyczuwało się u nich poczucie tymczasowości.

Za to znacznie łatwiej pracowało się z dziećmi i młodzieżą.

Raz w tygodniu odbywały się wspólne spotkania obcokrajowców z pracownikami socjalnymi. Cudzoziemcy mogli mówić o swoich sprawach, zmartwieniach, bolączkach, życzeniach, a pracownicy przekazywali z kolei im swoje uwagi, podawali komunikaty etc. Raz na dwa tygodnie odbywała się wspólna zabawa, gdzie demonstrowano tańce polskie i obcokrajowców.

Starano się stworzyć im miłą ciepłą atmosferę, tak, aby proces asymilacji przebiegał bezboleśnie, i relatywnie szybko. Chodziło też o wytworzenie atmosfery wzajemnego zaufania.

Po upływie jakiegoś czasu cudzoziemcy i pracownicy poczęli świetnie się rozumieć. Samopoczucie obcokrajowców polepszało się z każdym dniem. Praca pracowników socjalnych nie poszła „na marne”. Raz w miesiącu była kontrola przedstawicieli MSZ pracy i postępów obcokrajowców.

Stopniowo dochodziło do procesów usamodzielniania się cudzoziemców. Niektórzy otrzymywali pracę, później mieszkania. Zakładali rodziny. Zaczął się proces pełnej asymilacji.

Ale nie wszyscy cudzoziemcy poddali się procesom asymilacji. Część z nich żyła tu przejściowo, prowizorycznie. Mając pełną świadomość, że prędzej, czy później opuszczą ten kraj. Z takimi obcokrajowcami praca układała się niezwykle ciężko. W ich psychice panowała bezczynność.

Cudzoziemcy zaawansowani wiekiem nie przejawiali większej aktywności. Widać, że ciągle myśleli o ojczyźnie, którą nie tak dawno opuścili. Na ich twarzach malował się smutek i zamyślenie.

U dzieci nie zauważyło się takich objawów nostalgii.

Praca socjalna z obcokrajowcami posiada jeszcze jedną charakterystykę. Jest ona niezwykle płynna. Jedni odchodzą drudzy przychodzą. Ciągła zmiana, ciągła rotacja. Praca ta wymaga ogromnej cierpliwości. Dlatego tak trudno pozyskać tu pracowników.

Natomiast ten rodzaj pracy jest niezwykle kształcący. Wielu pracowników naukowych przyjeżdża tu dla dokonania obserwacji, albo weryfikacji swoich własnych poglądów. Zatem ośrodki obcokrajowców służą po części jako placówki badawcze (zwłaszcza placówek Polskiej Akademii Nauk).

Ostatnio placówki zatrudniły pracowników krajów z których pochodzą obcokrajowcy, a którzy już jakiś czas przebywają w Polsce. Stanowią oni znakomity pomost między cudzoziemcami, a personelem pracowniczym, co wydatnie ułatwia wykonanie zadań.

Zakończenie

Wśród teoretyków i praktyków toczą się spory o to, czy zjawisko uchodźstwa jest czymś pozytywnym, czy negatywnym?

Znawca tej problematyki Morris Acheson z Dallas Univ, w pracy: „Modern Slavery” pisze m.in.: “Migracje ludności XXI wieku wymuszone zostają, albo warunkami ekonomicznymi, albo politycznymi. Ten fakt sprawia, że jest to element sfrustrowany, nieco chimeryczny i bardzo nieufny. Rządy wielu państw na świecie borykają się z tym problemem, bowiem zjawisko to potęguje się z każdym rokiem (głównie zamożnych krajów UE).

Przytoczona tu wypowiedź Achesona jest bardzo znamienita. Uzmysławia ona bowiem, że w XXI wieku pojawia się zjawisko, dotyczące całego świata zachodniego.

Polska stanowi jak dotąd niewielką oazę tej emigracji, ale ciągle wrastającą.

Z czasem trzeba będzie podjąć jakieś wspólne wysiłki na rzecz wypracowania gotowych standardów pracy z obcokrajowcami.

Jak dotąd każdy kraj usiłuje rozwiązywać te problemy we własnym zakresie działań. Odczuwa się natomiast brak działań unifikujących, i zapew-

ne to jest podstawowa bolączka pracy socjalnej z cudzoziemcami (bo problem przez UE jest bagatelizowany).

- [1] Acheson, M. 2009. *Modern Slavery, of XXI century*, Dullas Univ., Press, Ltd.
- [2] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [3] Dane MSZ, Warszawa 2009.
- [4] Nowakowski, Z. 2001. *Transformacja systemowa w Polsce*, Zeszyty Naukowe WSIZiA, Warszawa.
- [5] Nowakowski, Z. 2008. *Nowe gwarancje bezpieczeństwa Polski w XXI wieku – wybrane problemy*, Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej, Zarządzanie i marketing, z. 15, Rzeszów.
- [6] Nowakowski, Z. 2008. *Przemoc i agresja a bezpieczeństwo imprez masowych*, Rzeszów.
- [7] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [8] Sirojć, Z. 2005. *Ekonomiczeskaja transformacja w Polsce*, w: *Problemy powyszenia efektywności inwestycyjno-stroitielnogo i żyliszczno-kommunalnogo kompleksow*, Moskwa.
- [9] Sirojć, Z. 2009. *Zarządzanie rozwojem metropolii w aspekcie europejskiego modelu polityki społecznej*, w: *Zarządzanie w nowej gospodarce*, M.W. Staniewski, P. Szczepankowski /red./, Warszawa.
- [10] Sirojć, Z. 2010. *Bezpieczeństwo socjalne w zarządzaniu współczesnymi metropoliami*, w: *Ekonomika regionu: struktura, osobliwostki, dynamika rozbitku*, Winnica, Winnicki Kooperatywny Instytut.
- [11] Sirojć, Z. 2010. *O potrzebie humanizacji życia i pracy w placówkach oświatowych*, w: *Socjologiczne i pedagogiczne aspekty transformacji w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa – Legnica.
- [12] Sirojć, Z. 2010. *Społeczne problemy rozwoju wielkich miast w warunkach transformacji*, w: *Społeczno-ekonomiczne problemy transformacji w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa – Kijów – Moskwa.
- [13] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [14] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.

Martin Jurašek

Domáce násilie a jeho vnímanie -sociologický prieskum

Násilie v rodine je stále aktuálnym problémom spoločnosti, aj napriek veľkej snahe o jeho minimálny výskyt. Pretože sa odohráva za dverami bytu, alebo domu, vzniká mylná ilúzia, že takýto druh násilia sa v našej spoločnosti pácha len zriedka. Riešenie tohto problému sa veľmi často a vo veľkej miere končí tým, že sa vôbec nerieši.

Každý druh násilia, či už v rodine alebo v práci zanecháva na človeku následky, ktoré ovplyvňujú jeho správanie sa v živote. Násilie sa vyskytuje v akejkoľvek rodine: v robotníckej, v podnikateľskej, s postihnutými členmi, v mestách, na dedinách, kdekoľvek na svete. Muži, ženy, aj deti sa stretávajú s rôznymi formami násilia, pričom si to vôbec nemusia uvedomovať. Miera rešpektovania foriem násilia je u každého jednotlivca rôzna. Závisí prevažne od veku, pohlavia, ale aj od náboženskej príslušnosti.

V našej štúdii sme sa zamerali na predstavenie problematiky domáceho násilia v kontexte sociologického prieskumu, ktorého predmetom bolo zisťovanie postojov a vnímania verejnosti vo sfére vyššie uvedenej problematiky.

Cieľ prieskumu

Cieľom celého nášho prieskumu bolo zmapovať, ako jednotlivec vníma násilie páchané na jeho osobe, či si toto násilie uvedomuje a do akej miery

ho rešpektuje. Prieskumnú vzorku tvorili respondenti vo veku od 20 do 50 rokov. Výsledky boli posudzované z globálneho hľadiska, následne boli rozdelené podľa pohlavia a vekovej štruktúry.

Vyhodnotenie prvej časti predstavuje vnímanie násilia vo všeobecnosti, bez rozdielu veku a pohlavia respondentov. Druhá časť pojednáva rozdielne vnímanie násilia podľa pohlavia respondentov a v rámci tejto klasifikácie aj jeho vnímanie podľa ich veku.

Prieskumné hypotézy

Na základe nami určených cieľov sme si stanovili tieto tri pracovné hypotézy:

Hypotéza 1: Menšie formy násilia pociťujú ľudia na svojej osobe dosť často.

Hypotéza 2: Muži pociťujú násilie zriedkavejšie ako ženy.

Hypotéza 3: Násilie si uvedomujú jednotlivci viac na pracovisku, ako v rodine.

Prieskumná vzorka

Náš prieskum sme uskutočnili v meste Prešov od 01. septembra 2009 do 31. septembra 2009. Prieskumnú vzorku tvorili respondenti starší ako 20 rokov, bez ohľadu na pohlavie. Respondenti boli vybraný náhodne. Prieskumnú vzorku tvorilo 87 žien a 60 mužov. Veková štruktúra respondentov zahŕňa všetky vekové kategórie.

Metódy prieskumu

Prieskum sa realizoval prostredníctvom dotazníka, ktorý obsahoval spolu 22 otázok. Z celkového počtu otázok bolo 11 zameraných na vnímanie násilia jednotlivcom v pracovnom prostredí a ďalších 11 otázok bolo formulovaných na zistenie vnímania násilia jednotlivcom v jeho rodine. Otázky v dotazníku boli uzavreté a respondenti mali možnosť vybrať si zo 4 – bodovej škály. Č. 4 znamenalo – skoro vždy, č. 3 – často, č. 2 – zriedkavo, č. 1 – skoro nikdy nevnímam jednotlivec násilie, na ktoré sme sa ho v danej otázke pýtali.

Organizácia prieskumu

Časť prieskumu bola realizovaná náhodným výberom respondentov v meste Prešov. Plánovaný počet dotazníkov bol 150 a ich návratnosť bola 98%. Prieskum bol vykonávaný od 1. septembra 2009 do 31. septembra 2009.

Výsledky prieskumu

Odpovede mužov klasifikované podľa veku.

Tabuľka č. 1: Odpovede mužov klasifikované podľa veku

P.č.	20 - 30 rokov				31 - 40 rokov				41 - 50 rokov			
	4	3	2	1	4	3	2	1	4	3	2	1
PRACOVNÉ PROSTREDIE												
1.	0,0%	11,1%	66,7%	22,2%	0,0%	12,5%	62,5%	25,0%	33,3%	33,3%	33,3%	0,0%
2.	11,1%	0,0%	44,4%	44,4%	0,0%	0,0%	87,5%	12,5%	33,3%	0,0%	33,3%	33,3%
3.	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%	0,0%	12,5%	50,0%	37,5%	33,3%	33,3%	33,3%	0,0%
4.	11,1%	11,1%	55,6%	22,2%	0,0%	0,0%	37,5%	62,5%	0,0%	33,3%	33,3%	33,3%
5.	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%	0,0%	25,0%	37,5%	37,5%	0,0%	33,3%	33,3%	33,3%
6.	11,1%	0,0%	33,3%	55,6%	0,0%	0,0%	50,0%	50,0%	0,0%	33,3%	33,3%	33,3%
7.	0,0%	11,1%	11,1%	77,8%	0,0%	0,0%	75,0%	25,0%	0,0%	66,7%	33,3%	0,0%
8.	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%	0,0%	0,0%	12,5%	87,5%	0,0%	0,0%	66,7%	33,3%
9.	0,0%	11,1%	22,2%	66,7%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	0,0%	66,7%	33,3%
10.	0,0%	0,0%	22,2%	77,8%	0,0%	25,0%	0,0%	75,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%
11.	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%	0,0%	0,0%	25,0%	75,0%	0,0%	0,0%	66,7%	33,3%
RODINNÉ PROSTREDIE												
1.	11,1%	0,0%	11,1%	77,8%	0,0%	0,0%	12,5%	87,5%	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%
2.	0,0%	11,1%	11,1%	77,8%	0,0%	12,5%	25,0%	62,5%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%
3.	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	0,0%	25,0%	75,0%	0,0%	0,0%	66,7%	33,3%
4.	0,0%	0,0%	22,2%	77,8%	0,0%	0,0%	25,0%	75,0%	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%
5.	0,0%	11,1%	55,6%	33,3%	0,0%	0,0%	37,5%	62,5%	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%
6.	11,1%	0,0%	11,1%	77,8%	0,0%	12,5%	12,5%	75,0%	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%
7.	0,0%	11,1%	33,3%	55,6%	0,0%	0,0%	37,5%	62,5%	0,0%	0,0%	66,7%	33,3%
8.	0,0%	0,0%	44,4%	55,6%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%
9.	0,0%	0,0%	22,2%	77,8%	0,0%	12,5%	25,0%	62,5%	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%
10.	0,0%	0,0%	22,2%	77,8%	0,0%	0,0%	12,5%	87,5%	0,0%	0,0%	66,7%	33,3%
11.	0,0%	11,1%	0,0%	88,9%	0,0%	0,0%	12,5%	87,5%	0,0%	0,0%	33,3%	66,7%

Zdroj: vlastné spracovanie

Dotazník spolu vyplnilo 60 mužov, z ktorých vo veku do 30 rokov bolo 27 mužov, od 31 – 40 rokov bolo 24 mužov a vo veku od 41 – 50 rokov sa ich zúčastnilo 9. Muži vo veku do 30 rokov pociťujú násilie na ich osobe skôr v pracovnom prostredí ako v domácom, avšak vnímanie častosti výskytu tohto násillia je pomerne vysoké. Muži vo veku od 31 do 40 rokov

vnímajú násilie z hľadiska častosti jeho výskytu skôr ako zriedkavé a vnímajú ho takmer rovnako v pracovnom i domácom prostredí. Starší muži považujú násilie za pomerne časté predovšetkým v pracovnom živote, ako v rodinnom prostredí, v ktorom je výskyt násilia skôr zriedkavý.

Odpovede žien klasifikované podľa veku.

Tabuľka č. 2: Odpovede žien klasifikované podľa veku

P.č.	20 - 30 rokov				31 - 40 rokov				41 - 50 rokov			
	4	3	2	1	4	3	2	1	4	3	2	1
PRACOVNÉ PROSTREDIE												
1.	0,0%	14,3%	64,3%	21,4%	0,0%	20,0%	40,0%	40,0%	0,0%	20,0%	50,0%	30,0%
2.	0,0%	14,3%	28,6%	57,1%	0,0%	0,0%	60,0%	40,0%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%
3.	0,0%	7,1%	42,9%	50,0%	0,0%	40,0%	20,0%	40,0%	0,0%	10,0%	60,0%	30,0%
4.	0,0%	7,1%	14,3%	78,6%	0,0%	0,0%	20,0%	80,0%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%
5.	7,1%	7,1%	28,6%	57,1%	0,0%	40,0%	20,0%	40,0%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%
6.	0,0%	7,1%	14,3%	78,6%	0,0%	0,0%	20,0%	80,0%	0,0%	20,0%	30,0%	50,0%
7.	0,0%	7,1%	85,7%	7,1%	20,0%	40,0%	20,0%	20,0%	0,0%	20,0%	60,0%	20,0%
8.	0,0%	7,1%	0,0%	92,9%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%	0,0%	0,0%	10,0%	90,0%
9.	0,0%	7,1%	14,3%	78,6%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	10,0%	0,0%	90,0%
10.	0,0%	7,1%	0,0%	92,9%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	0,0%	30,0%	70,0%
11.	0,0%	21,4%	28,6%	50,0%	0,0%	0,0%	20,0%	80,0%	0,0%	0,0%	20,0%	80,0%
RODINNÉ PROSTREDIE												
1.	0,0%	0,0%	28,6%	71,4%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	0,0%	10,0%	90,0%
2.	0,0%	0,0%	35,7%	64,3%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	0,0%	20,0%	80,0%
3.	0,0%	7,1%	28,6%	64,3%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%	0,0%	0,0%	50,0%	50,0%
4.	0,0%	0,0%	28,6%	71,4%	0,0%	0,0%	20,0%	80,0%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%
5.	0,0%	0,0%	50,0%	50,0%	0,0%	0,0%	60,0%	40,0%	0,0%	0,0%	30,0%	70,0%
6.	0,0%	0,0%	14,3%	85,7%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	0,0%	10,0%	90,0%
7.	0,0%	0,0%	28,6%	71,4%	20,0%	0,0%	20,0%	60,0%	0,0%	0,0%	50,0%	50,0%
8.	7,1%	14,3%	50,0%	28,6%	20,0%	20,0%	20,0%	40,0%	0,0%	20,0%	50,0%	30,0%
9.	0,0%	0,0%	42,9%	57,1%	0,0%	20,0%	0,0%	80,0%	0,0%	0,0%	30,0%	70,0%
10.	0,0%	0,0%	7,1%	92,9%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%
11.	0,0%	0,0%	7,1%	92,9%	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%

Zdroj: vlastné spracovanie

Dotazník vyplnilo celkom 87 žien, z ktorých vo veku 20 – 30 rokov bolo 42 žien, vo veku 31 – 40 rokov bolo 15 a vo veku 41 – 50 rokov ho vyplnilo 30 žien. Podľa výsledkov vykonaného prieskumu možno konštatovať, že ženy vo veku do 30 rokov pociťujú násilie voči svojej osobe viac v pracovnom ako v rodinnom prostredí. Ostatné vekové kategórie nepociťujú sústavné alebo veľmi časté násilie páchané na ich osobe ani

v rodinnom ani v pracovnom prostredí. Na základe údajov je zrejmé, že násilie respondenti počítajú skôr zriedkavo alebo vôbec o čom svedčia hodnoty od 20 do 90 %.

Sumárne odpovede mužov.

Tabuľka č. 3: Sumárne odpovede mužov

P. č.	Počet odpovedí podľa škály možnosti					% podiel			
	4	3	2	1	Spolu	4	3	2	1
PRACOVNÉ PROSTREDIE									
1.	3	9	36	12	60	5,0%	15,0%	60,0%	20,0%
2.	6	0	36	18	60	10,0%	0,0%	60,0%	30,0%
3.	3	6	24	27	60	5,0%	10,0%	40,0%	45,0%
4.	3	6	27	24	60	5,0%	10,0%	45,0%	40,0%
5.	0	9	21	30	60	0,0%	15,0%	35,0%	50,0%
6.	3	3	24	30	60	5,0%	5,0%	40,0%	50,0%
7.	0	9	24	27	60	0,0%	15,0%	40,0%	45,0%
8.	0	0	18	42	60	0,0%	0,0%	30,0%	70,0%
9.	0	3	12	45	60	0,0%	5,0%	20,0%	75,0%
10.	0	6	15	39	60	0,0%	10,0%	25,0%	65,0%
11.	0	0	24	36	60	0,0%	0,0%	40,0%	60,0%
RODINNÉ PROSTREDIE									
1.	3	0	9	48	60	5,0%	0,0%	15,0%	80,0%
2.	0	6	18	36	60	0,0%	10,0%	30,0%	60,0%
3.	0	0	12	48	60	0,0%	0,0%	20,0%	80,0%
4.	0	0	15	45	60	0,0%	0,0%	25,0%	75,0%
5.	0	3	27	30	60	0,0%	5,0%	45,0%	50,0%
6.	3	3	9	45	60	5,0%	5,0%	15,0%	75,0%
7.	0	3	24	33	60	0,0%	5,0%	40,0%	55,0%
8.	0	0	15	45	60	0,0%	0,0%	25,0%	75,0%

P. č.	Počet odpovedí podľa škály možností					% podiel			
	4	3	2	1	Spolu	4	3	2	1
9.	0	3	15	42	60	0,0%	5,0%	25,0%	70,0%
10.	0	0	15	45	60	0,0%	0,0%	25,0%	75,0%
11.	0	3	6	51	60	0,0%	5,0%	10,0%	85,0%

Zdroj: vlastné spracovanie

Podľa celkového hodnotenia výsledkov prieskumu u mužov možno konštatovať, že častejšie a vo väčšej miere pociťujú násilie v pracovnom prostredí ako v rodinnom. 30 % mužov vníma násilie na pracovisku zriedkavo a priemerne 48 % ho nepociťuje takmer vôbec. Naproti tomu pociťuje priemerne 25 – 30 % mužov násilie zriedkavo v rodinnom prostredí a až 70% mužov nepociťuje v domácom prostredí násilie takmer nikdy a viac ako 23 % ho pociťuje len zriedkavo. Tieto výsledky potvrdzujú predpoklad, že na mužských respondentov pôsobí pracovné prostredie ako prostredie, v ktorom je výskyt násilia častejší ako v domácom prostredí.

Sumárne odpovede žien.

Podobne ako z prieskumu mužských respondentov, aj u žien je vnímanie násilia v pracovnom prostredí výraznejšie ako násilie v domácom prostredí. V priemere 10 % žien považuje násilie na pracovisku za časté, priemerne 28 % žien označilo násilie za zriedkavé a asi 55 % ho nevníma skoro nikdy. Oproti pracovnému prostrediu je rodinné prostredie považované za prostredie, v ktorom sa takmer nikdy nevyskytuje násilie, čo potvrdzuje aj fakt, že túto možnosť označilo až takmer 70 % žien. Zriedkavo sa vyskytuje násilie v domácnostiach podľa 27 % žien. Iba necelé 3 % žien považujú domáce prostredie za také, v ktorom sa násilie vyskytuje častejšie.

Tabuľka č. 4: Sumárne odpovede žien

P.č.	Počet odpovedí podľa škály možnosti					% podiel			
	4	3	2	1	Spolu	4	3	2	1
PRACOVNÉ PROSTREDIE									
1.	0	15	48	24	87	0,0%	17,2%	55,2%	27,6%
2.	0	6	33	48	87	0,0%	6,9%	37,9%	55,2%
3.	0	12	39	36	87	0,0%	13,8%	44,8%	41,4%
4.	0	3	21	63	87	0,0%	3,4%	24,1%	72,4%
5.	3	9	27	48	87	3,4%	10,3%	31,0%	55,2%
6.	0	9	18	60	87	0,0%	10,3%	20,7%	69,0%
7.	3	15	57	12	87	3,4%	17,2%	65,5%	13,8%
8.	0	3	9	75	87	0,0%	3,4%	10,3%	86,2%
9.	0	6	6	75	87	0,0%	6,9%	6,9%	86,2%
10.	0	3	9	75	87	0,0%	3,4%	10,3%	86,2%
11.	0	9	21	57	87	0,0%	10,3%	24,1%	65,5%
RODINNÉ PROSTREDIE									
1.	0	0	15	72	87	0,0%	0,0%	17,2%	82,8%
2.	0	0	21	66	87	0,0%	0,0%	24,1%	75,9%
3.	0	3	33	51	87	0,0%	3,4%	37,9%	58,6%
4.	0	0	27	60	87	0,0%	0,0%	31,0%	69,0%
5.	0	0	39	48	87	0,0%	0,0%	44,8%	55,2%
6.	0	0	9	78	87	0,0%	0,0%	10,3%	89,7%
7.	3	0	30	54	87	3,4%	0,0%	34,5%	62,1%
8.	6	15	39	27	87	6,9%	17,2%	44,8%	31,0%
9.	0	3	27	57	87	0,0%	3,4%	31,0%	65,5%
10.	0	0	15	72	87	0,0%	0,0%	17,2%	82,8%
11.	0	0	9	78	87	0,0%	0,0%	10,3%	89,7%

Zdroj: vlastné spracovanie

Sumárne výsledky prieskumu.

Z celkového počtu respondentov 147 uviedlo v priemere takmer 60 % opýtaných, že násilie v pracovnom prostredí sa nevyskytuje takmer nikdy. Viac ako 30 % sa stretáva s násilím na pracovisku len zriedkavo a zvyšných menej ako 10% vníma násilie na pracovisku ako časté. Viac ako 65% respondentov nepociťuje násilie v domácom prostredí skoro nikdy, len zriedkavo ho pociťuje, menej ako 29% ho pociťuje zriedkavo a menej ako 5 % sa s ním v domácom prostredí stretáva často.

Tabuľka č. 5: Sumárne výsledky prieskumu

RODINNÉ PROSTREDIE									
1.	Dávajú mi najavo, že som k ničomu	3	0	24	120	2,04%	0,00%	16,33%	81,63%
2.	Dávajú mi opakovane za vzor iného člena rodiny	0	6	39	102	0,00%	4,08%	26,53%	69,39%
3.	Ponižujú ma svojim nezaujímavom o veci, ...	0	3	45	99	0,00%	2,04%	30,61%	67,35%
4.	Zosmiešňujú ma a nadávajú mi	0	0	42	105	0,00%	0,00%	28,57%	71,43%
5.	Opakovane prejavujú nespokojnosť s tým, čo robím	0	3	66	78	0,00%	2,04%	44,90%	53,06%
6.	Oslavujú ma tak, že sa mi to nepáči ...	3	3	18	123	2,04%	2,04%	12,24%	83,67%
7.	Zásadne mi nikdy za nič nepoďakujú	3	3	54	87	2,04%	2,04%	36,73%	59,18%
8.	Stokrát ich požiadam o maličkosť, ...	6	15	54	72	4,08%	10,20%	36,73%	48,98%
9.	S chuťou v mojej prítomnosti hovoria a robia veci, ...	0	6	42	99	0,00%	4,08%	28,57%	67,35%
10.	Nenechajú ma hovoriť, umlčia ma ...	0	0	30	117	0,00%	0,00%	20,41%	79,59%
11.	Opakovane hovoria zle o niečom, čo je so mnou nejakým spôsobom spojené ...	0	3	15	129	0,00%	2,04%	10,20%	87,76%

P.č.	Otázka	Odpovede respondentov				% podiel odpovedí			
		4	3	2	1	4	3	2	1
PRACOVNÉ PROSTREDIE									
1.	Dostával som tie najhoršie pracovné úlohy	3	24	84	36	2,04%	16,33%	57,14%	24,49%
2.	Bol som stále kontrolovaný, aj keď je to zbytočné a ostatní kontrolovaní neboli	6	6	69	66	4,08%	4,08%	46,94%	44,90%
3.	Nemohol som na nič prejavíť svoj názor	3	18	63	63	2,04%	12,24%	42,86%	42,86%
4.	Kolegovia sa mi často posmieávajú	3	9	48	87	2,04%	6,12%	32,65%	59,18%
5.	Kolegovia ma často ohovávajú	3	18	48	78	2,04%	12,24%	32,65%	53,06%
6.	Kolegovia ma osočujú z vecí, ktoré som neurobil	3	12	42	90	2,04%	8,16%	28,57%	61,22%
7.	Som posledný, posledná kto sa niečo dozvie	3	24	81	39	2,04%	16,33%	55,10%	26,53%
8.	Moji kolegovia kedy len môžu uštedria mi ranu pod pás	0	3	27	117	0,00%	2,04%	18,37%	79,59%
9.	Strácajú sa mi veci	0	9	18	120	0,00%	6,12%	12,24%	81,63%
10.	Vyhrážajú sa mi /prinajmenšom tým, že ak sa bude prepúšťať budem prvý/á/	0	9	24	114	0,00%	6,12%	16,33%	77,55%
11.	Robia si posmech z vecí, ktoré sa ma týkajú	0	9	45	93	0,00%	6,12%	30,61%	63,27%

Zdroj: vlastné spracovanie

Diskusia

V otázkach vlastného prieskumu sme sa zamerali na zistenie skutočnosti či pociťujú respondenti dopady násilia, či už sa to týka v pracovnej oblasti alebo v rodinných vzťahov. Ide o zistenie do akej miery sa respondentov dotýka násilie a ako ovplyvňuje ich pracovné výkony a rodinné vzťahy. Z výsledkov môžeme konštatovať, že naši respondenti neprichádzajú do styku s násilím často ak s ním vôbec do kontaktu prichádzajú vôbec. Násilie môžeme definovať ako určitú formu ubližovania, prejavu nadvlády, vyhrážania sa, zneužívania moci, fyzického, psychického a sexuálneho nátlaku, znásilnenia, ekonomického vydierania, pričom v dotazníku k tomu výroku možno priradiť niekoľko otázok, a to napríklad: Nemohol som na nič prejavíť svoj názor, kde iba 2,04% respondentov odpovedalo skoro vždy. Naopak až 42,86% respondentov odpovedalo zriedkavo a skoro nikdy. Druhá otázka prislúchajúca k tomuto výroku: Kolegovia sa mi často posmievajú. Na túto otázku odpoveďou skoro nikdy odpovedalo 59,18% respondentov a 32,65% sa len zriedkavo stretla. Naopak s odpoveďou skoro vždy sa stretli iba 3 respondenti.

Aj pri samotnom skúmaní násilia v rodine neboli na vzorke zistené nejaké formy ubližovania, fyzického násilia, vyhrážania sa alebo zneužívania moci. Skôr sa prejavujú formy psychického násilia, ktoré postupne môže prerásť alebo vykazovať znaky fyzického násilia.

Z vykonaného dotazníka je prekvapujúca skutočnosť, že takmer nepatrná časť respondentov sa stretla s násilím v rodine. Ak berieme do úvahy formy násilia ako sú napríklad: dávajú mi najavo, že som k ničomu – 2,04 %, oslovujú ma tak, že sa mi to nepáči, alebo ma neoslovujú vôbec – 2,04 %, zásadne mi nikdy za nič nepoďakujú – 2,04 % alebo stokrát ich požiadam o maličkosti ale nevyhovejú mi – 4,08 %, tak možno vyvodíť celkový záver, že násilie v našich domácnostiach takmer vôbec neexistuje.

Nami namerané hodnotenie stavu nachádzajúce sa na pozitívnej rovine poukazuje na to, že respondenti sa s násilím stretávajú tak v rodinnej a pracovnej oblasti len v minimálnej miere, čo prispieva k ich dobrej psy-

chickej pohode. Takéhoto člena rodiny a zamestnanca práca baví, nachádza v rodine a na pracovisku pozitívne prvky a svoje problémy z rodiny neprenáša do práce a z práce do súkromného života.

Záver

V našej štúdií sme sa snažili poukázať na to, že domáce násilie je závažný spoločenský problém, ktorý naozaj existuje. Ubližovanie zo strany blízkej osoby má veľký vplyv na dušu obeť. Jej vnútro ostáva osamelé a prázdne. Aj napriek tomu, že tabuizácia tohto problému vymizla, mýty a predsudky aj naďalej pretrvávajú v povedomí ľudí. Hovorí sa o ňom čím ďalej tým viac, začína sa o ňom diskutovať. Keďže sa tento problém dotýka celej spoločnosti, každý z nás by sa mal snažiť o jeho riešenie. Nevyhnutnosťou je zbavenie sa predsudkov, ktoré tu existujú a zvýšenie informovanosti. V neposlednom rade je dôležitá aj spolupráca s jednotlivými inštitúciami ako sú zdravotné zariadenia, sociálne oddelenia, súdy. Samozrejme nevyhnutnou je aj spolupráca s organizáciami, ktoré sa touto problematikou zaoberajú, sú to občianske združenia, krízové strediská, nadácie a centrá, ktorých pracovníci sa snažia bojovať proti problému násilia v rodine.

Eva Halušková, Lucia Mihoková

Možné riešenia nezamestnanosti ako pretrvávajúceho problému spoločnosti

Nezamestnanosť ako pretrvávajúci problém, sa dotýka mnohých oblastí spoločenského života. Predovšetkým nezamestnanosť chápeme ako makroekonomický problém, stav v ekonomike, keď práceschopné osoby v produktívnom veku nemôžu nájsť vhodné zamestnanie na trhu práce. Do popredia vystupuje i rad iných problémov spojených s nezamestnanosťou, ako napríklad finančné problémy, ktoré súvisia s nákladmi potrebnými na realizáciu aktívnej a pasívnej politiky zamestnanosti, problémy organizačného charakteru, spojené so sieťou služieb zamestnanosti poskytovanými organizáciami štátneho i súkromného sektoru, ale i problémy politického charakteru.

Strata zamestnania vedie k sociálnej izolácii v dvoch významoch. Prvým je to, že dochádza k strate, resp. prerušeniu sociálnych kontaktov a druhým je fakt, že pri strate zamestnania dochádza aj k zníženiu frekvencie sociálnych stykov a to aj vo vzťahu v rodine, ako aj vo vzťahu k širšiemu okoliu. (Jurašek, 2009)

Inštitucionálny vývoj služieb zamestnanosti začal vznikom úradov práce. Úrady práce, vo forme v akej ich poznáme dnes, museli od svojho vzniku prejsť mnohými legislatívnymi zmenami a úpravami. Svojim vývojom prešli i služby, ktoré poskytujú. Politika zamestnanosti sa snaží pružne

reagovať na potreby na trhu práce rôznymi opatreniami, akými sú rekvalifikácia a ďalšie vzdelávania pre trh práce, podpora vzniku nových pracovných miest, podpora zamestnávania znevýhodnených uchádzačov na trhu práce, podpora samozamestnávania a mnohé iné. Popri štátnom sektore sa v tejto oblasti angažuje i sektor súkromný.

Pre sociálnych pracovníkov je veľmi dôležité poznať reakciu občanov na problematiku nezamestnanosti, na jednotlivé opatrenia na trhu práce a na poskytované služby pri riešení ich nezamestnanosti. Jednou z úloh pri poslaní sociálneho pracovníka je podieľať sa na zdokonaľovaní týchto služieb k spokojnosti klientov a tým prispievať k úspešnejšiemu a rýchlejšiemu riešeniu ich nezamestnanosti. Preto je viac ako dôležité oboznámiť sa s teoretickými východiskami politiky zamestnanosti a opatreniami na trhu práce, ale aj so subjektívnymi názormi samotných nezamestnaných na tieto opatrenia a ich hodnotením kvality poskytovaných služieb.

Od konca roku 1989 sa na Slovensku odohráva turbulentný spoločenský pohyb, ktorý je označovaný najčastejšie ako ekonomická a sociálna transformácia krajiny.

Tento proces má množstvo vzájomne pôsobiacich aspektov, ktorých dopady na súčasnosť i budúcnosť Slovenska je veľmi obtiažne (ak vôbec možné) postihnúť v celej ich komplexnosti. Napriek tomu je veľmi dôležité identifikovať a permanentne sledovať základné väzby a vzájomné pôsobenia prinajmenej medzi tými aspektmi transformácie, ktoré majú najviditeľnejší dopad na fungovanie krajiny a konkrétne životy ľudí, ktorí v nej žijú, na nasledujúce generácie občanov Slovenskej republiky. K ním bez pochyb patrí rast a pretrvávanie nezamestnanosti so všetkými jej ekonomickými, sociálnymi a ďalšími dôsledkami na národnej, regionálnej, miestnej i individuálnej úrovni.

Aktívna politika zamestnanosti, konkrétne priame nástroje aktívnej politiky sa uplatňujú na Slovensku prostredníctvom siete úradov práce sociálnych vecí a rodiny SR so sídlami alebo detašovanými pracoviskami v jednotlivých okresných mestách podľa platného územného rozdelenia.

Vychádzajúc zo zákona č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti, ale i z poznatkov bežnej praxe, môžeme konštatovať, že problém nezamestnanosti sa musí stať prvoradou prioritou hospodárskej a sociálnej politiky štátu, pretože bariéry zamestnanosti neustále narastajú a k tomu taktiež napomáhala aj svetová hospodárska kríza. Hlavnou snahou človeka má byť, aby si tu svoju prácu udržal. Je nevyhnuté, aby sme zmobilizovali ľudí nielen v momente, keď stratia prácu alebo ukončia školu, ale je dôležité pracovať už aj so školopovinnými deťmi a stredoškolákmi a nasmerovať ich na nedostatkové profesie na trhu práce. Jednou z najohrozenejších skupín na trhu práce tvoria mladí ľudia, ktorí chcú získať svoje prvé zamestnanie, stať sa nezávislým človekom. Skupinu mladých nezamestnaných ľudí tvoria absolventi rôznych typov škôl. Sú medzi nimi absolventi povinnej školskej dochádzky, resp. základnej školy, ale aj tí ktorí študovali na strednej či vysokej škole.

Navrhnutie inovatívnych metód a vzdelávacích modulov by mohlo pomôcť znížiť disproporciu medzi dopytom a ponukou na trhu práce. Pri hľadaní opatrení na zníženie nezamestnanosti je potrebné stanoviť si jasnú stratégiu. Potrebné je podieľať sa na vytváraní podmienok na tvorbu nových pracovných miest. Dôležitá je komunikácia medzi zamestnávateľmi, zamestnancami a vzdelávacími inštitútmi.

K zníženiu nezamestnanosti možno dospieť rôznymi opatreniami. Jedným z opatrení by mohla byť úprava miezd a pracovnej mobility a to hlavne regionálnej. Riešenie by mohla priniesť zvýšená motivácia v daňovom a odvodovom systéme. Je potrebné posilniť stabilitu pracovných miest a to najmä sezónnych a zamestnávateľom napríklad zmierniť sociálne výdavky, v prípade ak budú vytvárať dočasné pracovné miesta na zmluvy s dobou neurčitou. Je veľmi dôležité, aby trh práce bol flexibilný a poskytoval zamestnancom primerané úrovne istoty. Ďalšie faktory, ktoré by mohli pomôcť k zníženiu regionálnej nezamestnanosti je dobudovanie infraštruktúry, vytvorenie pracovných miest pre ľudí s nízkym stupňom vzdelania ako aj rozvoj priemyselných parkov v spolupráci s domácimi a zahraničnými investormi a v neposlednom rade skrátenie pracovnej

doby najmä pre podniky hroziace hromadným prepúšťaním z dôvodu zníženia objemu objednávok.

Zníženie veku odchodu do dôchodku by mohlo taktiež prispieť k zníženiu nezamestnanosti, nakoľko nezamestnaných v pred dôchodkovom veku je veľa a zamestnať je ich taktiež veľký problém alebo ich dočasne verejne zamestnať.

Vysoká flexibilita na trhu práce, v procese rotácie pracovných miest by pre nezamestnaných a to najmä dlhodobo nezamestnaných mohla priniesť väčšie šance získať a zlepšiť svoje pracovné zručnosti aj keď by mali byť zamestnaný len dočasne. Je dôležité, aby nestratili záujem o prácu. Najmä i dlhodobo nezamestnaných totiž hrozí zmierenie sa so svojou situáciou, rezignácia a adaptácia na stav nezamestnaného.

Keďže dlhodobo nezamestnaný nie sú presvedčený o potrebe svojho osobného rastu a pretrvávajú v evidencii úradu, je potrebné ich neustále presvedčať o nových perspektívach ich uplatnenia a s tým spojeného kvalitnejšieho osobného života. Riešenie spočíva aj v dlhodobom vzdelávaní, pretože krátky niekoľkodňový kurz nestačí k tomu, aby zmenili svoj prístup k hľadaniu pracovného uplatnenia. Štát by mal prehodnotiť výdavky na vzdelávanie nezamestnaných, pretože podľa štatistických údajov na vzdelávanie vynakladáme najmenej z celej EÚ. Ďalšou z ciest je aj proces prípravy nezamestnaného na nové požiadavky zamestnávateľov. Z nášho pohľadu je potrebné nájsť si k nezamestnaným prístup a nepracovať s nimi len v globálnej miere, ale venovať sa klientovi individuálne prostredníctvom odborného poradenstva a spoločne hľadať vhodnú profesijnú orientáciu, ktorá je vo viacerých prípadoch odlišná od dosiahnutého odboru vzdelania. Zaujímavé by bolo vytvoriť špeciálne poradenské centrá dostupné všetkým nezamestnaným s ktorými by pracovali jednotlivo a zároveň v partnerstve s ÚPSVaR SR podávali informácie zaujímavé pre konkrétneho jednotlivca, ktoré by mu pomohli uplatniť sa nielen na domácom ale aj zahraničnom trhu. Mnoho nezamestnaných by sa dokázali aj samozamestnať no nemajú dostatok odvahy, sú neistí a neveria si, možno nemajú dostatok informácií ako

získať príspevok, ako založiť živnosť a aké mu budú plynúť povinnosti ak získajú živnostenské oprávnenie, preto je potrebné týchto ľudí čo najviac informovať nielen o možnostiach získania príspevkov, začleniť ich do projektov zamerané na poradenstvo pre začínajúcich podnikateľov, ale aj zjednodušiť postup založenia živnosti.

Dôležité je zlepšiť kvalitu výberu rekvalifikačných kurzov. Najlepším riešením je „ušiť kurz priamo na potrebu konkrétneho regiónu“, to znamená v regióne kde má prísť napríklad automobilový investor, zabezpečiť rekvalifikáciu v tomto smere, poprípade tiež spolupracovať so školami ako SOU so zameraním na určité remeslá ako sú robotnícke profesie najmä pre občanov s nízkym vzdelaním a občanom rómskeho etnika.

Významným faktorom na zníženie nezamestnanosti sú informácie nielen pre nezamestnaných ale aj zamestnávateľov, ktorý dostatočne nesledujú zmeny na trhu práce, možnosti využívania nástrojov APTP či rôzne projekty. Z tohto dôvodu by mali ÚPSVaR SR nejakou formou tieto informácie pre zamestnávateľov poskytovať napríklad mailovou poštou, propagačnými materiálmi a pod.

Pre mladých ľudí by bolo vhodné vytvoriť špeciálne opatrenia APTP formou vzdelávania v zahraničí, programy pre mládež, ktoré by realizovali jednotlivé obce, pokročilé pracovné vzdelávanie a zriadiť absolventské a praktikantské centrá. Dnešní mladí ľudia oproti minulosti sú vo výhode z dôvodu, že vzdelávací systém sa prispôsobuje štandardom vyspelých krajín a systému Európskej Únie. Vzdelávací systém sa tak stáva významným faktorom flexibility trhu práce, napriek tomu ako sme už spomenuli mládež a najmä absolventi škôl tvoria značný podiel z celkového počtu nezamestnaných. Trh práce je vlastne výmena práce za mzdu. Vzdelanie a kvalifikácia sa stáva hlavným kritériom úspešnej pracovnej sily. To, že mladí ľudia tvoria veľké percento nezamestnaných zapríčiňuje ich nedostatok pracovných skúseností, tým sa znižuje ich šanca zamestnať sa v konkurencii so staršími pracovníkmi.

Nedostatok praxe mladých ľudí a tým absencia pracovných skúseností a návykov, nedostatok flexibilitnosti v príprave absolventov škôl predstavujú jedny z hlavných príčin nezamestnanosti mládeže. Zamestnávateľia preferujú získanie hotových pracovníkov a často im chýba ochota venovať sa príprave mladých kvalifikovaných pracovníkov, ktorí by v budúcnosti mohli byť strategickou výhodou podniku. Reštrukturalizácia priemyslu, nové technológie a informatizácia spoločnosti vyžadujú nové znalosti, novú kvalitu pracovnej sily.

To do akej miery zamestnávateľia využijú mladých ľudí závisí od vôle zamestnať mladých, ktorí disponujú množstvom vedomostí a poznatkov získaných v rámci vzdelávacieho systému, ale ktoré nie sú podložené praktickými skúsenosťami. Len tie podniky, ktoré využívajú moderné metódy a prístupy riadenia dokážu skĺbiť rastový potenciál mladých a praktické skúsenosti starších pracovníkov .

Jedným z riešení ako znížiť nezamestnanosť mladých je poskytnúť im podporu v rámci podnikania a s tým súvisiace poradenstvo. Podnikanie mladých sa tak javí, ako jedna z možností znižovania miery nezamestnanosti, ako proces neustáleho vzdelávania a kvalitatívneho rastu.

Podnikanie predstavuje pre mladých novú šancu na uplatnenie sa v spoločnosti a na rozvoj ich potenciálu. Dôvody prečo mladí ľudia nevyužívajú príspevok na samostatnú zárobkovú činnosť spočívajú jednak v ich slabej informovanosti, alebo narážajú na legislatívne bariéry, ktoré predstavujú najväčšiu prekážku v oblasti podnikania.

Chceli by sme zdôrazniť, že rezervy mladých ľudí sú v ich čase, ktorý majú k dispozícii. Práve rozvíjanie aktivít v čase ktorým disponujú mladí nezamestnaní je oblasť, ktorá by mala byť hlavným prostriedkom ich všestranného rozvoja a mala by prispieť k prevencii dlhodobej nezamestnanosti.

Človek ak chce predísť situácií byť nezamestnaným mal by pristúpiť k určitým ústupkom, či už k dočasnej redukcii platu, alebo redukcii pracovnej doby, aby nedošlo k strate pracovných návykov. Podľa nás

existujú tri základné poistky, ktoré nám môžu pomôcť lepšie sa vysporiadať s nezamestnanosťou a to sú vzdelaná pracovná sila, infraštruktúra a podnikateľské prostredie.

Nezamestnanosť je problém, ktorý sa týka celej spoločnosti, nielen jednotlivcov. Aj keď sa štát snaží nezamestnanosť znížiť a nezamestnaných podporiť aspoň nejakou finančnou podporou, musíme si uvedomiť, že iba materiálny základ nestačí. Dôležitá je pre zvládanie nezamestnanosti nielen podpora hmotná, ale aj emocionálna.

Nezamestnanosť má veľký vplyv na psychiku a rozvoj osobnosti človeka a nie každý sa dokáže s tým vyrovnáť. Ak človek dlhšie nenájde vyhovujúcu prácu, upadá do depresí a myslí si o sebe, že je nevzdelaný, neschopný a nepotrebný. Dochádza k narušeniu vzťahov nielen v rodine, (nárast rozvodovosti), ale aj v okruhu priateľov. Ak je nezamestnaný „ambiciózny“, môže si nájsť ešte lepšiu prácu ako tí ľudia, ktorí nezamestnanými neboli. Pokračujúcim problémom sú aj vysoké odvody, ktoré sú najväčšou prekážkou podnikania a preto úlohou vlády by mala byť ich redukcia. Vplyvom týchto odvodov sú vysoké náklady a demotivácia zamestnávateľov oficiálne zamestnať a naopak vedie ich k čiernemu zamestnávaniu alebo neplatiť odvody. Úrady práce na jednej strane vykazujú veľké množstvo dlhodobo nezamestnaných a na druhej strane je na trhu práce nedostatok kvalifikovaných pracovníkov.

Z teoretických a praktických poznatkov z oblasti sociálnych, ekonomických vied a štatistických údajov môžeme konštatovať, že nezamestnanosť je dôsledkom pôsobenia rôznych faktorov, preto tieto opatrenia ak majú priniesť výhody, musia rešpektovať osobitosti týchto faktorov. Riešenie problému nezamestnanosti dlhodobo nezamestnaných je sťažené subjektívnymi prekážkami spočívajúcimi v obmedzenom prínose pre trh práce, ako je napríklad nízka úroveň vzdelania, nízka morálka a podobne. Je nevyhnutne venovať sa skupine dlhodobo nezamestnaných, ktorý z rôznych dôvodov sa dlhšie nemôžu uplatniť na trhu práce. Je potrebné rozvíjať aktivity tak, aby sa nezamestnanosť viac nerozširovala a aby sa vytvoril taký systém sociálnej politiky, ktorý by

motivoval ľudí zamestnať sa, vytváral dobré podmienky pre podnikanie, a tým aj tvorbu nových pracovných miest a podporoval samozamestnávanie.

- [1] Jurašek, M. 2009. *Rodina v kontexte nezamestnanosti*. In: PRIBULA, M. (ed.): Spoločnosť. Kultúra. Ekonomika. No 2. Prešov: VŠMP ISM Slovakia v Prešove.
- [2] Tokárová, A. et al. 2002. *Sociálna práca. Kapitoly z dejín, teórie a metodiky sociálnej práce*. 1.vyd. Prešov: FF Prešovskej univerzity, 2002. 573 s. ISBN 80-8068-086-8.
- [3] Zákon SNR č. 460/1992 Zb. Ústava Slovenskej republiky.
- [4] Zákon NR SR č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov v znení neskorších predpisov

Karina Żukowska – Nawrot

Alkoholizm – choroba duszy i ciała

Nie ulega wątpliwości fakt, że człowiek żyjący w czasach współczesnych jest zagubiony, sfrustrowany i często samotny. Przyczyn zaistnienia tego faktu doszukiwać się można zarówno w uwarunkowaniach biologicznych, jak i w gwałtownych przemianach ekonomiczno - społecznych jakie zaszły w ostatnich latach.

Zła polityka społeczna, a co za tym idzie wzrost bezrobocia spowodował pogorszenie się sytuacji materialnej wielu ludzi. Zmiany zaś kulturowe, które zaobserwować można na całym świecie spowodowały erozję wartości i norm społecznych.

Chorobę alkoholową określa się często jako „chorobę emocji”, schorzenie ludzi niekochanych, nieakceptowanych, czy samotnych.

Ważną rolę w powstawaniu tej jednostki chorobowej odgrywają czynniki zarówno biologiczne, jak i społeczne. Najnowsze badania naukowe - za powstanie alkoholizmu obarczają także - czynniki genetyczne, a w szczególności aberrację jednego z genów w kodzie DNA, tzw. gen alkoholika.

Wielu badaczy twierdzi, że w powstawaniu uzależnienia od alkoholu udział czynnika genetycznego waha się w granicach 40-60%. W badanych grupach hospitalizowanych alkoholików 40% - 80% miało w najbliższej rodzinie osoby z tym samym problemem. Biorąc pod uwagę powyższe wyniki badań - wyodrębnia się tzw. alkoholizm typu II, czyli alkoholizm

uwarunkowany genetycznie (w odróżnieniu od alkoholizmu typu I, który spowodowany jest uwarunkowaniami środowiskowymi) [Margasiński, 2010: 17].

Wiadomym jest, że zdecydowanie bardziej podatni na chorobę alkoholową są ludzie, w których domach obecny był alkohol. Dzieci, których rodzice „nadużywali alkoholu”, sami najprawdopodobniej będą nadużywać go w przyszłości, gdyż zapewne utkwiał im w pamięci obraz np. ojca - bezrobotnego, zestresowanego, który po wypiciu alkoholu robił się odważniejszy, optymistyczniej patrzący w przyszłość, pomijając to, że często agresywny. Oczywiście nie jest regułą fakt, że dziecko alkoholika będzie powielało jego „skłonności” do alkoholu w dorosłym życiu. Często bywa, iż wizja „pijanego rodziny” budzi w dziecku pogardę, wstręt i niekiedy chęć do naśladowania patologicznych zachowań rodziców.

Charakterystycznymi cechami osobowości dzieci wychowanych w rodzinie z problemem alkoholowym są:

- „- lęk przed utratą kontroli,
- lęk przed uczuciami (zamrożenie emocji),
- lęk przed sytuacjami konfliktowymi,
- nadmiernie rozwinięte poczucie obowiązku,
- niemożność odprężenia się,
- zaniedbywanie własnych potrzeb, niemożność ich rozpoznawania,
- poczucie winy towarzyszące obronie siebie,
- brak spontaniczności i umiejętności określania własnych uczuć,
- niepewność i ciągłe zastanawianie się jakie uczucia są „normalne” i co powinno się czuć w danej sytuacji,
- brak zaufania do ludzi,
- trudności w związkach intymnych,
- nieświadome dążenie do chaosu,
- mylenie miłości z litością,
- zdolność przetrwania w trudnych sytuacjach” [Majchrzyk-Mikuła, 2006: 24].

Badania naukowe dotyczące nadużywania alkoholu potwierdzają pewną prawidłowość, iż bardziej podatni na uzależnienie są mężczyźni, zaś kobiety mają niższą tolerancję na alkohol, co oznacza, że ta sama dawka wypitego alkoholu oddziałuje silniej na kobietę, niż mężczyznę.

Jednocześnie zaobserwowano niepokojące zjawisko związane ze wzrostem spożycia alkoholu przez młode kobiety, które piją i upijają się równie często jak młodzi mężczyźni (Wielka Brytania, Węgry, Polska, kraje Skandynawski).

Alkoholicy są zazwyczaj osobami, które do perfekcji doprowadziły umiejętność „usprawiedliwiania” swojego nałogu. Powołują się przy tym na brak miłości, akceptacji, zrozumienia ze strony otoczenia, kłopoty rodzinne, czy zawodowe i tysiące innych usprawiedliwień, które powodują sięgnięcie po alkohol.

Jednym z socjologicznych sposobów tłumaczenia wpływu otoczenia na uwarunkowania dotyczące picia alkoholu jest teoria społecznego uczenia się. W teorii tej podkreśla się znaczenie czynników biologicznych, psychologicznych jak i społecznych w powstawaniu alkoholizmu. Mówimy wówczas o tzw. alkoholizmie typu I, a więc alkoholizmie uwarunkowanym środowiskowo, który charakteryzuje się na ogół brakiem rodzinnego obciążenia genetycznego, późnym pojawieniem się choroby, zazwyczaj po 25 roku życia, podobnym

przebiegiem zarówno wśród mężczyzn, jak i wśród kobiet - w trakcie picia mogą pojawiać się dłuższe przerwy, występują powikłania somatyczne i psychiczne.

Przerażający jest fakt, że alkohol w naszym kraju przez wielu uznawanych był i jest za „część kultury”, zaś spożywanie go w wielu okolicznościach jest swego rodzaju normą obyczajową i nie budzi zdziwienia, a tym bardziej potępienia. Czynniki psychologiczne wpływające na powstawanie zjawiska alkoholizmu najlepiej widać we wstępnej fazie choroby alkoholowej (według klasycznej teorii Jedlinka). W fazie tej picie ma charakter objawowy, zaś osoba pijąca alkohol odkrywa faktyczny związek pomiędzy nękającymi go problemami życiowymi, a poczuciem ich rozładowania po

spożyciu alkoholu. Wraz ilością wypijanego alkoholu rośnie tolerancja organizmu na jego spożycie, co sprawia, że aby osiągnąć podobny efekt, osoba znajdującą się w tej fazie uzależnienia musi przyjmować go coraz więcej. Wpada tym samym w pułapkę uzależnienia [Margasiński, 2010: 17]. Według Z. Gasia sięganie po alkohol można w pewnej mierze porównać do sięgania po lekarstwo w sytuacji, gdy człowiek czuje się źle. W porównaniu tym alkohol byłby jednak lekarstwem, które działa objawowo, a więc na krótki okres czasu usuwa dolegliwości, nie usuwając ich przyczyn [Gaś, 1993: 38].

„W życiu każdego człowieka pojawiają się sytuacje trudne, kryzysowe, wymagające z jednej strony - pogłębionej refleksji nad ich uwarunkowaniami, z drugiej zaś - działań pozwalających na ich rozwiązanie. Namysł i działania są nierozłączne, muszą się uzupełniać. Pojawiając się osobno, nie przyczyniają się do poprawy zaistniałej sytuacji. A następstwem takiej "rozdzielności" mogą być kolejne, nawarstwiający się trudności życiowe danego człowieka. Nawet małe, pozornie nieistotne problemy mogą przeobrazić się w porażkę życiową.....”

- [1] Margasiński, A. 2010. *Rodzina alkoholowa z uzależnionym w leczeniu*, Impuls, Warszawa.
- [2] Majchrzyk-Mikuła, J. 2006. *Konsekwencje związku z osobą uzależnioną od alkoholu*, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa.
- [3] Gaś, Z. 1993. *Rodzina wobec uzależnień*, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych Michalineum, Warszawa.

Maria Jakubowska-Najnigier

Problemy starzenia się demograficznego w Polsce

Wstęp

W obecnym stuleciu obserwuje się znaczący wzrost liczby osób powyżej 60 roku życia. Światowa Organizacja Zdrowia nazwała XXI wiek stuleciem emerytów.

W świadomości społecznej brak jest wizji starzejącego się świata i problemów, które stwarza demograficzne starzenie się. Dochodzi bowiem do zachwiania równowagi między warstwą ludności pracującej i produkującej a osobami w wieku poprodukcyjnym.

Starzenie się społeczeństwa

Demograficzne starzenie się społeczeństwa to złożony problem nie tylko medyczny, ale również polityczny, ekonomiczny i społeczny. Seniorzy są głównymi konsumentami świadczeń opieki zdrowotnej i socjalnej. Podczas gdy w 2000 roku osób powyżej 65 roku życia było na świecie ok. 600 milionów – to w 2050 roku prognozuje się, że będzie ich około 2 miliardów. Najstarszymi demograficznie krajami europejskimi są obecnie Szwecja, Grecja i Niemcy. W 2025 roku sytuacja ta się pogłębi. Należy zaznaczyć, że za społeczeństwo stare demograficznie uznaje się takie, w którym odsetek osób powyżej 60 roku życia przekracza 12 % lub gdy odsetek osób

powyżej 65 roku życia przekracza 8 %. Ponadto uznaje się, że jeśli odsetek osób starszych (powyżej 65 roku życia) wynosi 7 %, to kraj przekracza tzw. „próg starości”. Jeśli ten odsetek wynosi 10 % uznaje się państwo za wiekowo zaawansowane. Europa jest wiekowo zaawansowana, w gronie państw europejskich znajduje się także Polska. W Polsce w latach 1994 – 2002 udział ludności w wieku 65 lat i więcej wzrósł z 11 % do 12,6 %, a w wieku 60 lat i więcej z 15,7% do 16,8 % w ogólnej strukturze społecznej. W 2000 było w Polsce 5,6 miliona osób w wieku powyżej 60 roku życia (1,8 miliona mężczyzn i 3,8 miliona kobiet), co stanowi 14,8 % ogółu ludności. Prognozuje się, że w 2020 roku będzie w Polsce 19,4 % osób w wieku podeszłym w ogólnej strukturze społecznej [Rocznik demograficzny, 2009]; Tabela 1 przedstawia odsetkowo strukturę ludności Polski w latach 1990-2010.

Tabela 1. Struktura ludności Polski w latach 1990 – 2010 (odsetki)

Wyszczególnienie	Lata			
	1990	2000	2009	2010
ludność ogółem (w procentach)	100	100	100	100
wiek przedprodukcyjny	29	24,4	19	18,6
wiek produkcyjny	58,2	60,8	64,5	64,5
wiek poprodukcyjny	12,8	14,8	16,5	16,9

Według www.eGospodarka.pl

Od początku lat 90-tych obserwuje się wydłużenie życia w Polsce, nadal utrzymuje się duża różnica między średnią długością życia mężczyzn i kobiet. W 2009 roku średnia długość życia mężczyzn w Polsce wynosiła 71,5 lat, a kobiet 80,1 lat. Różnica między długością życia mężczyzn i kobiet jest znacząca, wynosi 8,6 lat. Wynika ona ze zjawiska wysokiej nadumieralności mężczyzn, zwłaszcza w wieku produkcyjnym.

Struktura płci w Polsce jest uzależniona od wieku. Do 45 roku życia występuje przewaga mężczyzn (97 kobiet na 100 mężczyzn), powyżej tego

wieku współczynnik feminizacji wynosi 125, w najstarszych grupach wiekowych (powyżej 70 lat) – 180.

Rezultatem przemian demograficznych w naszym kraju jest gwałtowne zmniejszenie się liczby dzieci i młodzieży w wieku 0 – 17 lat – tzw. „niż demograficzny”. Należy odnotować pozytywne zmiany, już 3 rok obserwujemy dodatni przyrost naturalny (2008 – 2010).

W roku 2010 zarejestrowano około 418 tysięcy urodzeń, współczynnik urodzeń wyniósł 10,9 promila, to jest o 1 punkt więcej, niż na początku dekady.

Zmiany demograficzne, jakie obserwowane są w ostatnich latach – niż demograficzny, wzrost liczby osób w wieku podeszłym – powodują dysproporcje na rynku pracy i stwarzają problemy w systemie opieki medycznej i zabezpieczenia społecznego [Rocznik demograficzny, 2009].

Proces starzenia się biologicznego

Proces starzenia się należy rozpatrywać łącznie jako proces biologiczny, psychiczny i społeczny. Starzenie się organizmu to postępujący spadek rezerwy funkcjonalnej wszystkich układów i narządów, co powoduje utratę równowagi wewnętrznej organizmu i zwiększa ryzyko wystąpienia chorób [Broczek, 2007]; [Grodzicki, Kocemba, 2000].

Do objawów charakterystycznych starzenia zaliczamy :

- utratę masy mięśni i kości
- zanik komórek funkcjonalnie czynnych różnych narządów i zastępowanie ich przez tkankę łączną
- przekształcenie budowy i czynności skóry, prowadzące do osłabienia jej roli jako bariery ochronnej organizmu
- pogorszenie ostrości wzroku i słuchu
- spadek podstawowej przemiany materii ze 100 % w wieku 40 lat do 80 % powyżej 80 roku życia
- spadek rezerwy wieńcowej, upośledzenie wydolności układu sercowo-naczyniowego
- upośledzenie czynności wątroby

- wydłużony czas reakcji spowodowany spadkiem średniej szybkości przewodzenia w komórkach
- spadek maksymalnej pojemności wydechowej płuc
- spadek przepływu nerkowego
- osłabienie perystaltyki jelitowej
- wzrost zawartości tłuszczu a spadek zawartości wody

W miarę starzenia się organizmu następuje szereg zmian w hemostazie, których główną przyczyną jest miażdżycza.

Molekularne mechanizmy starzenia się

Do molekularnych mechanizmów leżących u podstaw procesu starzenia się należą: nadprodukcja wolnych rodników, przeładowanie komórek wapniem, kwasica, rozwój reakcji zapalnej [Bartosz, 2003].

Wolne rodniki to cząsteczki posiadające jeden lub więcej niesparowanych elektronów. Źródłem powstawania wolnych rodników jest metabolizm tlenu. Starzenie się organizmu jest wynikiem gromadzenia się w komórkach uszkodzeń wywołanych przez niespecyficzne reakcje z udziałem reaktywnych form tlenu – RFT [Puzanowska- Tarasiewicz Kuźmicka, Tarasiewicz, 2009: 184-190]. W każdej żywej komórce powstające RFT odgrywają istotną rolę w procesach biologicznych zachodzących w organizmie. Utrzymanie hemostazy na poziomie reakcji utleniania i redukcji ma na celu zapewnienie kontroli nad RFT.

W wyniku procesów starzenia się oraz pod wpływem czynników środowiskowych rośnie w organizmie zawartość wolnych rodników zawierających jeden lub więcej niesparowanych elektronów zwanych reaktywnymi formami tlenu RFT. W obronie przed RFT organizm wykorzystuje poza systemem enzymatycznym przeciwutleniacze endogenne. Dodatkowym mechanizmem wzmacniającym naturalną obronę ustroju stanowią przeciwutleniacze obecne w żywności [Bartosz, 2003]; [Puzanowska- Tarasiewicz Kuźmicka, Tarasiewicz, 2009]; [Śmiechowska, Kusznerewicz, Bartoszek, Namieśnik, 2008: 26-30].

Pacjent w wieku podeszłym

Obecnie sytuacja zdrowotna Polaków jest gorsza w porównaniu z mieszkańcami krajów tzw. „starej Unii Europejskiej”. Polityka zdrowotna w Polsce znalazła się po 20 latach transformacji ustrojowej w szczególnie trudnej sytuacji. Rynek usług medycznych charakteryzuje się rosnącym popytem nad podażą, co wynika między innymi z procesu starzenia się demograficznego naszego społeczeństwa. W krajach europejskich bardziej zamożnych, niż Polska dostęp do nowoczesnych technologii medycznych jest limitowany, a usługi ponadstandardowe wiążą się z dodatkowymi kosztami, ponoszonymi przez pacjenta. Po wprowadzeniu reformy systemu opieki zdrowotnej w 1999 roku paradoksalnie zmniejszył się dostęp do świadczeń medycznych w Polsce. Obecnie mamy do czynienia z racjonowaniem świadczeń zdrowotnych, mimo rosnącego popytu na nie. Narodowy Fundusz Zdrowia, troszcząc się o finanse publiczne narzuca usługodawcom limity udzielanych świadczeń oraz wysokość stawek za określone procedury. W 2010 roku w Polsce było ponad 5 milionów seniorów, a lekarzy – geriatrów, którzy wyspecjalizowaniu są w opiece nad nimi – zaledwie 200. Wycena procedur geriatrycznych przez Narodowy Fundusz Zdrowia jest bardzo niska i nie uwzględnia konieczności zespołowej opieki nad pacjentem w wieku podeszłym (lekarz, rehabilitant, psycholog, pracownik socjalny, pielęgniarka środowiskowa). Prowadzi to do stopniowej likwidacji oddziałów geriatrycznych w Polsce [Perek- Białas, 2008]; [Zalewska, Bogusławska, 2005].

W systemie opieki zdrowotnej osoba w wieku podeszłym to najtrudniejszy i najdroższy pacjent z powodu złożoności problemów zdrowotnych, socjalnych, ekonomicznych, psychicznych i społecznych. Starośći towarzyszy współistnienie wielu chorób, zwłaszcza chorób układu krążenia, układu kostno-stawowego, chorób neurologicznych, cukrzyca i innych. Poza wieloma chorobami typu przewlekłego często zakres opieki poszerza się także z powodu upośledzenia wzroku, słuchu, zaburzeń w oddawaniu moczu, stolca i trudności w poruszaniu się [Zalewska, Bogusławska, 2005].

Geriatrzy zwracają uwagę na tzw. „geriatryczny zespół jatrogenny”, który jest skutkiem niewłaściwego leczenia osób starszych. Najczęstszą przyczyną tego zespołu jest leczenie kilku specjalistów i przyjmowanie przez pacjenta zbyt dużych dawek leków, powodujących efekty toksyczne i interakcje w stosowanym leczeniu wielolekowym.

Czynniki warunkujące proces starzenia się

Sam proces starzenia traktuje się często jako chorobę, którą należy zwalczyć. Ludzie pragną zachować młodość za wszelką cenę i odwrócić naturalny, fizjologiczny proces starzenia się organizmu. O szybkości i tempie starzenia się decyduje w dużej mierze czynnik genetyczny, determinujący długość życia [Zalewska, Bogusławska, 2005]; [Broczek, 2007]. Wpływ na starzenie się organizmu mają także czynniki zewnętrzne:

- przebyte choroby i urazy
- nieprawidłowa dieta
- niewłaściwy styl życia, brak aktywności fizycznej
- zanieczyszczenie środowiska
- praca w warunkach szkodliwych i inne

Czynniki hamujące proces starzenia się to :

- aktywność fizyczna i intelektualna
- redukcja czynników ryzyka miażdżycy (zakaz palenia tytoniu, prawidłowa dieta, walka z otyłością i nadwagą, systematyczne kontrola ciśnienia tętniczego)

Polityka państwa

W Polsce od momentu wstąpienia do Unii Europejskiej rośnie zainteresowanie problemami ludzi w wieku podeszłym. Zmienia się polityka państwa wobec problemu demograficznego starzenia się Polaków. Powstał rządowy program aktywizacji zawodowej, tzw. „50+”, ułatwiający znalezienie lub kontynuowanie pracy dla osób w wieku przedemerytalnym lub emerytów. Ważne znaczenie ma współdziałanie instytucji państwowych i społecznych w podejmowaniu opieki nad osobami w wieku podeszłym.

Dotychczasowy model rodziny wielopokoleniowej nie sprawdził się w zakresie sprawowania opieki nad osobami starszymi, choć nadal jest on przedstawiany jako wzorzec. Gotowość rodziny do wspierania starego i często chorego jej członka, opieki w warunkach domowych należy kontynuować i wspierać. Jest to – jak wyżej wspomniałam – opieka wzorcowa – najtańsza i najcenniejsza w sensie emocjonalnym. Wraz ze wzrostem mobilności młodego pokolenia (odległości miejsc zamieszkania, emigracja zarobkowa) coraz więcej osób starszych pozostaje samotnych. Problem samotnych starszych ludzi jest widoczny szczególnie na wsi. Starość jest inna w mieście i na wsi. Młodzi ludzie wyjechali ze wsi, starzy zostali sami, bez opieki, schorowani, z niewielkimi dochodami finansowymi. Dostęp do świadczeń medycznych, zwłaszcza specjalistycznych jest na wsi trudniejszy, niż w mieście [Perek- Białas, 2008].

W związku z taką sytuacją rodziny w Polsce powinny otrzymać większe wsparcie od władz lokalnych, instytucji opiekuńczych i socjalnych. Dużą rolę mogą odegrać organizacje pozarządowe, fundacje i wolontariat.

Ubezpieczenia pielęgnacyjne

Obecnie zdarza się, że nie wszystkie osoby w wieku podeszłym, kwalifikujące się do opieki – mogą ją otrzymać. To nie tylko problem finansów, ale także brak koordynacji zaangażowania poszczególnych instytucji, które zajmują się pomocą medyczną i społeczną. Zaniedbania w kompleksowej opiece nad osobami w wieku podeszłym generują koszty w ochronie zdrowia. Z raportu o seniorach Narodowego Funduszu Zdrowia wynika, że w 2009 roku co 4 pacjent leczony w szpitalu w Polsce miał ponad 65 lat. Opieka nad pacjentami starszym kosztowała NFZ 8 miliardów złotych, czyli co 3 złotówka wypłacana szpitalom była przeznaczona na leczenie seniorów. Obecnie zaczyna się dyskutować o potrzebie dodatkowego ubezpieczenia pielęgnacyjnego obok ubezpieczenia zdrowotnego. Ubezpieczenie pielęgnacyjne będzie relatywnie najtańszą formą finansowania tych usług, zapewniającą zachowanie solidarności międzypokoleniowej.

Komisja Wspólnot Europejskich ogłosiła w 2005 roku tzw. „Zieloną Księgę” – „Sprostac̄ zmianom demograficznym: nowa solidarność między-pokoleniowa”. Zachęca się rodziny w Europie do posiadania większej liczby dzieci, przeznaczając na ten cel dodatkowe środki finansowe i socjalne, pozwalające rodzicom godzić życie rodzinne z pracą. Tylko rodzina jest w stanie zapewnić solidarność międzypokoleniową. Niezbędna jest także modernizacja systemu zabezpieczenia społecznego, zwłaszcza systemów emerytalnych tak, aby zapewnić ich trwałość społeczną i ekonomiczną. Ten ostatni problem jest w naszym kraju burzliwie dyskutowany i rząd zapowiada zmiany w obowiązującym do tej pory systemie emerytalnym.

Podsumowanie

Problem starzenia się demograficznego w Polsce narasta, podobnie jak problemy życiowe osób w wieku podeszłym. Problemy te powinny być dostrzegane i podnoszone ustawicznie – nie tylko okazjonalnie. Nieuniknione procesy starzenia się człowieka prowadzą do zmian przede wszystkim w sferze biologicznej ale także ekonomicznej, społecznej i politycznej. Pacjent w wieku podeszłym jest pacjentem trudnym, kosztownym z powodu występowania zjawiska polipatologii, czyli jednoczesnego występowania kilku chorób. Obecna polityka państwa musi uwzględniać starzenie demograficzne Polaków. Trzeba znaleźć źródła finansowania, ustalić koszty świadczeń medycznych dla osób w wieku podeszłym, szkolić niezbędny personel, specjalistów geriatry i gerontologii. W XXI wieku problem starzenia demograficznego stanowi szczególnie wyzwanie w zakresie korekty polityki zatrudnienia, zabezpieczenia socjalnego, opieki społecznej, edukacji i ochrony zdrowia a także zabezpieczenia emerytalnego.

- [1] Bartosz, G. 2003. *Wolne rodniki w przyrodzie*. Wyd. Nauk. PWN Warszawa.
- [2] Broczek, K. 2007. *Starzenie się i starość w opinii słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku Szkoły Głównej Handlowej i studentów Akademii Medycznej w Warszawie*. E-mentor nr 4 (21).
- [3] DPS.Pl. Serwis informacyjny Domów Pomocy Społecznej

-
- [4] Grodzicki, T., Kocemba, J. 2000. *Nadciśnienia tętnicze u osób w wieku podeszłym*, Via Medica Gdańsk.
- [5] Perek- Białas, J. 2008. *Aktywne starzenie – aktywna starość*, Kraków.
- [6] Puzanowska-Tarasiewicz, H., Kuźmicka, L., Tarasiewicz, M. 2009. *Reaktywne formy tlenu a starzenie się organizmu*, Wiadomości lekarskie LXII, 3
- [7] *Rocznik demograficzny 2009*, Główny Urząd Statystyczny.
- [8] Śmiechowska, A., Kusznierewicz, B., Bartoszek, A., Namieśnik, J. 2008. *Badania właściwości przeciwutleniających pochodzących z najczęściej spożywanych owoców i warzyw*. Analityka 4.
- [9] www.egospodarka.pl : Rozwój demograficzny Polski 2000-2010
- [10] www.inp.uni.opole.pl/geronto/starzenie.
- [11] Zalewska, B., Bogusławska, M. 2005. *Zdrowie seniora*. Warszawa.

Beata Maria Nowak

Bezrobocie i ubóstwo jako źródła wieloprognozowanych kryzysów rodzinnych

Gwarantem równowagi w świecie człowieka (niezależnie od czasu i miejsca) są wartości ogólnoludzkie, takie jak prawda, miłość, odpowiedzialność, tolerancja i sprawiedliwość. Współczesność wygenerowała jednak kryzys wartości, którego przejawem jest koncentracja człowieka na dobrach materialnych, preferowanie Mieć nad Być oraz laicyzacja życia osobistego i społecznego. Postępująca anomia przenika także do wspólnot rodzinnych [Tchorzewski, 2005]. Pojawiają się liczne oznaki naruszenia ich stabilności wywołanej między innymi bezrobociem, nieprzystosowaniem społecznym oraz patologizacją życia społecznego (korupcja, prostytutka, przemoc, uzależnienia od różnorodnych środków psychoaktywnych, telewizji, Internetu, seksu itp.). Wydarzenia te są w różnym stopniu traumatyczne i swoim destruktywnym działaniem wywołują trwałe zmiany w osobowości i psychice ludzi ich doświadczających oraz w sposób dotkliwy naruszają równowagę systemów rodzinnych, w których oni funkcjonują.

W odniesieniu do rozwoju jednostkowego i społecznego zasadniczą grupę zagrożeń zewnętrznych stanowi spektrum czynników określanych jako koło ubóstwa, w którego polu znajdują się zjawiska destruktywnie wpływające zarówno na jednostki, jak i systemy rodzinne (niskie zarobki lub bezrobocie determinujące niski poziom warunków materialnych, słaba

kondycja zdrowotna spowodowana chronicznym stanem niedożywienia, słabe osiągnięcia szkolne dzieci i ich niskie kompetencje poznawcze i zawodowe) [Białobrzeska, 2000]; [Czerniak-Walczak, 1999]. Pauperyzacja i degradacja społeczeństw są zatem zjawiskami, które analizować należy nie tylko w obszarze deficytów materialnych, ale także psychiczno – duchowych niedostatków [Migula, 1993].

Zagrożeniem dla stabilności współczesnej rodziny są także nasilające się niepokoje społeczne związane z utrzymaniem bezpieczeństwa całej planety - zanieczyszczenie środowiska naturalnego, związane z nim ocieplanie się klimatu czy zagrożenie międzynarodowym terroryzmem.

Współczesne rodziny silnie reagują na skutki globalnego i lokalnego kryzysu gospodarczego i ekonomicznego, a wiele z nich, dotkniętych kryzysem wieloźródłowym, zasila obszar marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Kryzys jest odczuwany przez człowieka jako kaskadowe doświadczanie utraty kontroli nad życiem przy braku możliwości zaradczych – strategii oraz zasobów wewnętrznych i zewnętrznych (społecznych i środowiskowych). Postrzeganie własnej niemożności jest częstym efektem zafałszowania rzeczywistości wskutek odczuwania silnych emocji negatywnych związanych z pojawieniem się stresu - jest to wizja iluzoryczna, nie odzwierciedlająca faktycznych możliwości. B.E. Gilliland i R.K. James [James, Gilliland, 2009] podkreślają, iż brak wsparcia zewnętrznego jednostki/rodziny w jej upośledzonym radzeniu sobie z kryzysem, może doprowadzić do zmian afektywnych, behawioralnych i poznawczych, a to z kolei dookreśla destruktywną moc kryzysu oraz buforowy efekt wsparcia zewnętrznego, pomocowo - wspierającego.

Pierwotnym źródłem rodzinnego kryzysu wieloprogowego (złożonego) są najczęściej przyczyny gospodarcze – bezrobocie, niski poziom zarobków, systematyczny wzrost cen, niewydolność systemu szkolnictwa, systemu ubezpieczeń. Skutkiem niemożności niezaspokojenia podstawowych potrzeb są pojawiające się w rodzinie zachowania patologiczne, skłonność do podejmowania aktywności niezgodnej z obowiązującym

prawem oraz normami i wartościami społecznie wyznawanymi (uzależnienia od substancji psychoaktywnych, przestępczość, próby samobójcze, bezdomność etc.). Na destruktywne skutki kryzysu narażeni są szczególnie członkowie rodzin długotrwale bezrobotnych i wskutek tego ubogich. Odczuwają oni bowiem brak poczucia bezpieczeństwa, ustawiczne i wymierne zagrożenie funkcjonowania osobistego i rodzinnego oraz bezradność i zagubienie w sieci wymagań społecznych i systemowych. Z jednej strony stan bezczynności zawodowej i ubóstwo prowadzą bowiem do frustracji, z drugiej do bierności i zaniku wiary w poprawę sytuacji. Nie radząc sobie z życiem codziennym, ludzie bezrobotni i wskutek tego ubodzy izolują się powoli od reszty społeczeństwa i wpadają w spiralę kryzysu chronicznego, a kumulacja nierozwiązanych problemów życiowych, przechodzi z czasem w stan traumatyczny. Bieda bowiem stygmatyzuje, jest barierą w dostępie do instytucji życia społecznego i dóbr społecznie cenionych, barierą szans życiowych, w tym edukacyjnych oraz destrukcyjnie wpływa na funkcjonowanie rodziny jako grupy społecznej - pojawiają się w niej konflikty, nieporozumienia, pretensje, a w konsekwencji zanik więzi i rozpad rodziny. W rodzinach ubogich występują często problemy opiekuńczo - wychowawcze wskutek zaistnienia krzyżujących się dysfunkcji (zaniedbywanie obowiązków rodzicielskich, koncentracja rodziców na zdobywaniu podstawowych środków do życia, trudności we wspomaganie dzieci w rozwoju - zaburzone wzorce osobowe, niedożywienie, problemy zdrowotne, liczne zaburzenia w sferze socjalizacyjnej i emocjonalnej) [Soczyńska 2004]; [Kawula 2004]; [Dobrowolski, 1998].

Długotrwały stan bezrobocia jest przyczyną dezorientacji społecznej członków rodziny oraz powolnego zaniku umiejętności podejmowania przez nich skutecznych interakcji społecznych. Ulegają pogorszeniu relacje wewnątrzrodzinne, wskutek czego więzi wspólnotowe słabną, a system rodzinny ulega dezintegracji. Pojawiają się nieporozumienia i konflikty, uzależnienia, akty agresji i przemocy. Wraz z upływem czasu, negatywna percepcja osób i rodzin dotkniętych bezrobociem pogłębia się, co w wielu społecznościach lokalnych (zwłaszcza niewielkich) skutkuje środowisko-

wą stygmatyzacją. Rodzina długotrwanie bezrobotna i uboga postrzegana jest bowiem jako mniej wartościowa, słaba, upośledzona strukturalnie i funkcjonalnie.

Bezrobocie i jego pochodne – bieda i ubóstwo, skutkują odebraniem możliwości rozwoju dojrzałej osobowości, na co wskazują liczne wyniki badań naukowych. Bezczynność zawodowa sprawia, że osoby bezrobotne pozbawione są naturalnego treningu indywidualnych i społecznych umiejętności oraz wykazują obniżone poczucie sprawstwa i operatywności [Szydłowski, Szumilas, 2002]. Wskutek niemożności zaspokojenia podstawowych potrzeb członkowie rodziny podejmują nieadekwatne strategie zaradcze. Są to zwykle zachowania patologiczne oraz skłonności do aktywności niezgodnej z obowiązującym prawem oraz normami i wartościami społecznie uznawanymi [Kmieciak-Baran, 2009]. Z zachowaniami przestępczymi uaktywnianymi w poszukiwaniu źródeł łatwych i szybkich dochodów koreluje pozytywnie bezczynność zawodowa ludzi młodych [Dudkiewicz, 2002]. U bezrobotnych występuje również podwyższony poziom zależności od innych, wysoki poziom frustracji, emocjonalna niestabilność, niepokój i obniżenie poziomu wartości własnej. Bezrobocie generuje także szerokie spektrum zagrożeń rozwojowych - prowadzi do uczestnictwa dzieci i młodzieży w nieformalnych grupach przestępczych i subkulturowych oraz do rozpadu rodzin. Długookresowe bezrobocie zaburza realizację funkcji rodzicielskich, czego efektem są postawy antyspołeczne dzieci i młodzieży, akty agresji, uzależnienia (w tym lekomania i politoksykomania), prostytutka i wiele innych zachowań destrukcyjnych [Zimoń, 2001].

Rodziny ubogie w Polsce to głównie ofiary transformacji ustrojowej i procesu kształtowania się gospodarki rynkowej oraz związanego z nimi długotrwałego zjawiska bezrobocia strukturalnego. Jest on efektem sprzężonych uwarunkowań, do których zaliczyć można system gospodarczy państwa, system podatkowy, globalną sytuację ekonomiczną, strukturę demograficzną i wiele innych. Ten typ bezrobocia pojawia się wówczas, gdy regiony lub gałęzie gospodarki przestają się rozwijać, zaś osoby wcho-

dzące w wiek produkcyjny nie mają szans na zdobycie zatrudnienia. Dotyczy to głównie regionów, w których rozwija się jedna gałąź przemysłu (np. przemysł rolno – spożywczy czy górniczy). Wraz z pojawieniem się zastoju branżowego pojawia się na tych obszarach głęboka rozbieżność pomiędzy potrzebami rynku pracy, a rodzajem i poziomem wykształcenia osób bezrobotnych. Wynika ona z rozległych zmian będących efektem wyhamowania określonych gałęzi produkcji oraz zastosowania innowacji technologicznych. Wytworzenie się takiego stanu rzeczy w skali lokalnej lub regionalnej wymaga podjęcia wzmożonych działań samorządowych w zakresie przekwalifikowania zawodowego osób systematycznie zasilających obszar bezrobocia.

Jak informują dane GUS, w końcu maja 2010 roku liczba bezrobotnych zarejestrowanych w urzędach pracy wyniosła 1907,9 tys. osób (w tym 960,0 tys. kobiet), z czego prawie połowa mieszkała na wsi (42,7%). W porównaniu do analogicznego okresu 2009 roku, bezrobocie zwiększyło się we wszystkich województwach, ale najbardziej znaczący wzrost zanotowano w województwie pomorskim, śląskim, wielkopolskim oraz małopolskim. Bezrobotni zarejestrowani w urzędach pracy w końcu maja 2010 r. stanowili 11,9% ludności aktywnej zawodowo, przy czym udział osób zwolnionych z przyczyn dotyczących zakładu pracy w ogólnej liczbie nowych rejestracji wyniósł 2,7%. Osoby do 24 roku życia stanowiły 36,7% ogólnej liczby nowo zarejestrowanych, zaś odsetek nowo zarejestrowanych osób w okresie do 12 miesięcy od dnia ukończenia nauki wyniósł 17,5%. W tej grupie 16,2% stanowiły osoby, które ukończyły szkołę wyższą do 27-go roku życia [<http://www.stat.gov.pl>].

Podany do wiadomości publicznej w lipcu 2010 roku raport Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP) oraz Międzynarodowego Instytutu Studiów Społecznych wskazuje na silną tendencję wzrostową tego zjawiska również w skali globalnej. Postępuje ono od 2007 roku, czyli od momentu pojawienia się kryzysu światowego i niesie ze sobą poważne perturbacje społeczne – między innymi prowadzi do wykluczenia społecznego, przestępczości, wyuczony bezradności życiowej, uzależnienia się od pomocy

społecznej, etc. Szczególnie trudną sytuację mają młodzi bez wykształcenia lub starający się o zatrudnienie po raz pierwszy. Innym zjawiskiem jest obserwowana coraz częściej nieadekwatność podejmowanej pracy przez osoby, które odnalazły się na rynku pracy do posiadanego przez nie wykształcenia. Autorzy raportu wskazują kierunki działań profilaktycznych w tym zakresie - silną promocję edukacji, tworzenie programów ukierunkowanych na aktywizację zawodową i pośrednictwo pracy oraz subwencjonowanie firm oferujących miejsca pracy dla ludzi młodych.

W Polsce, w porównaniu z ludźmi młodymi, najlepszą pozycję w strukturze wiekowej bezrobocia w 2009 roku miały i mają nadal osoby w wieku średnim, lokujące się w przedziale 35 – 44 lat. W porównaniu z 2008 rokiem, w ogólnej liczbie bezrobotnych odnotowano największy wzrost liczby osób z wyższym wykształceniem. Wśród zarejestrowanych bezrobotnych najliczniej występowały jednak osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym i gimnazjalnym. Na jedną ofertę pracy w grudniu 2009 roku przypadało 89 osób bezrobotnych. Tendencje te utrzymały się również w 2010 roku.

Od stycznia 2006 roku odnotowywany jest w Polsce sukcesywny spadek stopy bezrobocia. Najniższą wartość osiągnęła ona w 2008 roku (stan na koniec grudnia), po czym w efekcie postępującego kryzysu ekonomicznego w skali globalnej, wzrosła o 2,4% w 2009 roku, a w grudniu 2010 roku osiągnęła wartość 12,3% (tabela nr 1).

Konsekwencją długotrwałego bezrobocia jest ubóstwo, które nie stanowi jednolitej kategorii pojęciowej i klasyfikowane jest wielorako. Zasięg ubóstwa (stopa ubóstwa, wskaźnik zagrożenia ubóstwem) szacowany jest na podstawie wielkości populacji wykazującej udokumentowane dochody niższe od przyjętych granic ubóstwa, zaś głębokość tego zjawiska (wskaźnik luki dochodowej/wydatkowej) określana jest na podstawie wyliczenia, o ile przeciętne dochody/wydatki ubogich są niższe od przyjętej granicy ubóstwa. Przyjmując jako kryterium podziału przyczyny zaistnienia ubóstwa, wyróżniane jest *ubóstwo strukturalne*, którego źródłem są przyczyny gospodarcze – bezrobocie, niski poziom zarobków, systematyczny wzrost

cen, niewydolność systemu szkolnictwa, systemu ubezpieczeń oraz wiele innych; *ubóstwo losowe*, wywołane sytuacjami niezależnymi od woli człowieka (np. klęski żywiołowe, choroby, niepełnosprawność); *ubóstwo subiektywne*, zależne od wyborów życiowych dokonywanych przez jednostkę (np. słaba aktywność życiowa, niski poziom wykształcenia czy też przygotowania zawodowego) oraz czynników, na które ma ona wpływ (np. obecność zachowań patologicznych - narkomania, alkoholizm itp.) [Kabaj, 2000].

Tab.1 Stopa bezrobocia w latach 2006-2010 (bezrobocie rejestrowane)

m-c	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII
Rok												
2006	18,0	18,0	17,8	17,2	16,5	15,9	15,7	15,5	15,2	14,9	14,8	14,8
2007	15,1	14,8	14,3	13,6	12,9	12,3	12,1	11,9	11,6	11,3	11,2	11,2
2008	11,5	11,3	10,9	10,3	9,8	9,4	9,2	9,1	8,9	8,8	9,1	9,5
2009	10,4	10,9	11,1	10,9	10,7	10,6	10,7	10,8	10,9	11,1	11,4	11,9
2010	12,7	13,0	12,9	12,3	11,9	11,6	11,5	11,4	11,5	11,5	11,7	12,3

Źródło: Opracowanie własne, na podstawie danych GUS (<http://www.stat.gov.pl>)

Biorąc z kolei pod uwagę punkt odniesienia w ocenie stanu, ubóstwo może mieć charakter *subiektywny, świadomościowy* [Migała, 2007]. Jest to odczuwanie przez człowieka stopnia zaspokojenia jego podstawowych potrzeb lub też wyobrażenie o stopniu upośledzenia w odniesieniu do własnych materialnych warunków życia. Dla oceny ubóstwa subiektywnego GUS wyznaczył granicę „lejdejską” z wykorzystaniem oceny dochodów, deklarowanych przez gospodarstwa domowe jako ledwie wystarczające. Dane GUS za 2009 rok wskazują, że od 2006 roku sukcesywnie zmniejsza się w Polsce liczba gospodarstw domowych posiadających dochody poniżej

subiektywnej granicy ubóstwa [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr /gus /PUBL_wz_ubostwo_w_polsce-broszura.pdf].

Inne w swoim charakterze jest natomiast ubóstwo *obiektywne*, wyznaczone w oparciu o mierniki przyjęte w danej gospodarce narodowej i odnoszące się do niemożności zaspokojenia potrzeb podstawowych. W jego ramach wyróżniane jest *ubóstwo absolutne* (bezwzględne) – określane w oparciu o minimum socjalne, zapobiegające zakłóceniom w funkcjonowaniu społecznym jednostki lub grupy (kwota uprawniająca do ubiegania się o przyznanie świadczenia z pomocy społecznej) oraz minimum egzystencji (granica ubóstwa skrajnego), zabezpieczające biologiczne trwanie życia ludzkiego, szacowane przez IPiSS. Ubóstwo o charakterze obiektywnym może być określane także jako *bóstwo jednostkowe* - gdy występuje w ramach jednego aspektu funkcjonowania człowieka, *ubóstwo wielowymiarowe* - gdy stan biedy dotyczy wielu aspektów życia oraz *ubóstwo wielorakie*, stanowiące sumę populacji dotkniętych jednostkowymi wymiarami biedy (jego zakres jest wprost proporcjonalny do zakresu ubóstwa wielowymiarowego). *Ubóstwo relatywne* (względne) określa natomiast stopień nierówności w podziale dóbr i usług (kryterium przyporządkowania do populacji ubogich jest poziom określonej kategorii ekonomicznej, determinującej zakres potrzeb i poziom życia jednostek). W 2009 roku średni wskaźnik ubóstwa relatywnego w skali kraju wyniósł 17,3%, przy czym najbardziej zagrożone były województwa: świętokrzyskie, lubelskie, podlaskie, podkarpackie, warmińsko – mazurskie, kujawsko – pomorskie i wielkopolskie [<http://www.przeciw-ubostwu.brpo.gov.pl/pliki/1224842479.pdf>].

W powiązaniu ze zjawiskiem bezrobocia, w zależności od miejsca zamieszkania występują w Polsce znaczne dysproporcje w poziomie życia ludności (W skali kraju notuje się znaczne rozbieżności w zakresie stopy ubóstwa skrajnego. Dane GUS: 2007 rok - poszczególne województwa lokują się w przedziale od 4% do 11% w roku 2007 i od 8% do 17% w roku 2008). Analizując dane GUS uzyskane na przestrzeni lat 2006 – 2009 w odniesieniu do społecznej geografii ubóstwa, którym to mianem okre-

ślane jest społeczne zróżnicowanie zasięgu ubóstwa, można wyodrębnić pewne prawidłowości:

- miejsce zajmowane na rynku pracy decyduje o statusie społecznym i sytuacji materialnej jednostki i jej rodziny;
- ubóstwem zagrożone są głównie osoby i rodziny osób bezrobotnych;
- zasięg ubóstwa jest determinowany rodzajem źródła utrzymania - w najtrudniejszej sytuacji są rodziny korzystające ze świadczeń społecznych, utrzymujące się z rent oraz gospodarstwa rolników;
- utrzymuje się zjawisko relatywnie częstszego zagrożenia ubóstwem ludzi młodych, w tym dzieci, głównie z rodzin wielodzietnych;
- wśród dzieci i młodzieży do 18 roku życia mieszkających na wsi, stopa ubóstwa skrajnego jest ok. 2 razy wyższa niż w mieście;
- ubóstwo wzrasta wraz ze spadkiem liczby mieszkańców i jest zdecydowanie częściej występującym problemem w mniejszych miejscowościach - najczęściej dotknięte są nim rodziny na wsi oraz w małych miasteczkach, a najrzadziej mieszkańcy dużych aglomeracji miejskich;
- zubożenie jest również efektem wykonywania niskopłatnej pracy przez osoby o niskim poziomie wykształcenia oraz pracujące na stanowiskach robotniczych;
- w trudnej sytuacji znajdują się także ludzie starsi, którzy z upływem czasu stają się osobami wymagającymi emocjonalnego i fizycznego wsparcia ze strony innych;
- niepełnosprawność sprzyja wystąpieniu problemu ubóstwa.

Ubóstwo jest zatem zjawiskiem wielowymiarowym, destruktywnie oddziałującym na poziom egzystencji ludzkiej, poważną sytuacją problemową, prowadzącą do głębokiego kryzysu rodzinnego, stygmatyzacji oraz wykluczenia społecznego. Ubóstwo jest efektem, a jednocześnie źródłem upośledzenia społecznego określanego jest jako niepełne, gorsze lub mniejsze uczestnictwo jednostek i grup w życiu społecznym, skutkujące brakiem pełnej samodzielności w zaspokajaniu własnych potrzeb lub ich zaspokajaniu na poziomie niezbędnego minimum [Kawula, 2006].

W Europejskiej Karcie Społecznej [Dziennik Ustaw z 1999 r. Nr 8 poz. 67, Część I, poz. 16.] rodzina ujmowana jest jako podstawowa komórka społeczeństwa, posiadająca prawo do odpowiedniej ochrony społecznej, prawnej i ekonomicznej. Postrzeganie rodziny w perspektywie wymogu zabezpieczenia jej podstawowych potrzeb, wyznacza również kierunki polskiej polityki społecznej. Przeciwdziałanie ubóstwu i wykluczeniu społecznemu realizowane jest przez struktury państwowe we współpracy z jednostkami samorządu terytorialnego i organizacjami pozarządowymi (Strategicznymi dokumentami opisującymi główne cele są: Narodowa Strategia Integracji Społecznej (NSIS) przyjęta na lata 2005-2010 oraz Krajowy Plan Działań na rzecz Integracji Społecznej, będący częścią Krajowego Programu „Zabezpieczenie Społeczne i Integracja Społeczna” na lata 2008 – 2010, przyjętego przez Radę Ministrów w dniu 16 grudnia 2008 roku.). Priorytety i działania w tym zakresie (spójne z założeniami Europejskiego Roku Walki z Ubóstwem i Wykluczeniem Społecznym) określono w dokumencie KPD/Integracja na lata 2008-2010 (Rok 2010 ustanowiono Europejskim Rokiem Walki z Ubóstwem i Wykluczeniem Społecznym. Jest to idea, której urzeczywistnienie prowadzić ma do umocnienia zaangażowania politycznego Unii Europejskiej w działania prowadzące do znacznego ograniczenia zjawiska ubóstwa. Stanowi ona uzupełnienie inicjatyw realizowanych dotychczas w Unii Europejskiej w ramach otwartej metody koordynacji w zakresie zabezpieczenia społecznego i integracji społecznej - Decyzja Parlamentu i Rady UE nr 1098/2008/WE z dnia 22 października 2008 roku). Dotyczą one głównie przeciwdziałania ubóstwu i wykluczeniu społecznemu dzieci (grupa najbardziej zagrożona ubóstwem i wykluczeniem społecznym o podłożu dochodowym) (W 2005 roku, największe zagrożenie ubóstwem zanotowano w populacji dzieci i młodzieży w wieku 0-17 lat - 26% znajdowało się poniżej 60% mediany dochodu ekwiwalentnego, podczas gdy średnia dla UE wyniosła 19% - źródło : KPD/Integracja), integracji przez aktywizację zawodową osób zagrożonych wykluczeniem społecznym oraz rozwoju wysokiej jakości usług społecznych.

W zakresie wspierania przez Unię Europejską polskiej polityki społecznej znajduje się obszar aktywizacji osób marginalizowanych oraz grup ryzyka socjalnego. Projekty podejmowane w tym obszarze unijnego wsparcia dotyczą między innymi tworzenia i rozwijania standardów jakości usług pomocy i integracji społecznej. Umożliwiły one zaktywizowanie krajowego systemu szkoleń tematycznych i specjalistycznych w zakresie doskonalenia kadr instytucji pomocy i integracji społecznej (coaching, studia podyplomowe, doradztwo, wizyty studyjne, specjalizacje, superwizje oraz szkolenia i kursy). Jednym z istotnych przedsięwzięć podjętych w ramach europejskiej ekonomii społecznej są Przedsiębiorstwa Społeczne Pracy Integracyjnej, oferujące różnorodne formy aktywizacji i reintegracji społecznej, a ich zadania skoncentrowane są głównie na niwelowaniu zjawiska długotrwałego bezrobocia i braku aktywności zawodowej. Instytucje te mają zróżnicowane profile pomocowe - zajmują się integracją zawodową z zastosowaniem dotacji ciągłych dla rodzin i osób znajdujących się w sytuacji kryzysowej; zapewniają beneficjentom stałe i samowystarczalne zatrudnienie (dla osób zagrożonych wykluczeniem społecznym); oferują tymczasowe zatrudnienie (szkolą zawodowo osoby z grup defaworyzowanych i pomagają im w odnalezieniu swego miejsca na otwartym rynku pracy). Specyficzny profil mają natomiast przedsiębiorstwa resocjalizujące poprzez aktywność produkcyjną, m.in. Centra Integracji Społecznej, usytuowane przy ośrodkach pomocy społecznej, Są one przygotowane do niesienia pomocy osobom nieprzystosowanym społecznie, wymagającym kształtowania pożądanych społecznie postaw oraz kompetencji osobistych, społecznych i zawodowych.

W aktach prawnych wyznaczających polską politykę społeczną, znajduje się wiele odniesień do wspomaganiania przez państwo zadań lokalnych systemów pomocy. Wsparcie to dotyczy realizacji środowiskowych programów pomocy i wsparcia społecznego (zakotwiczonych w rzetelnym rozpoznaniu zagrożeń społecznych), podejmowania działań w ramach wczesnej interwencji, uruchamiania i bieżącego funkcjonowania środowiskowych placówek wychowawczych wspierających rodziny w wykonywaniu

ich funkcji opiekuńczo – wychowawczych (np. świetlice socjoterapeutyczne i profilaktyczne) oraz pracy w środowisku otwartym – streetworking, partyworking oraz różnorodne inicjatywy profilaktyczne, edukacyjne i szkoleniowe. W ramach wspierania działalności ośrodków pomocy społecznej, wprowadzone w Projektach Systemowych (w zakresie realizacji Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki) nowe instrumenty aktywnej polityki i integracji społecznej, mają za zadanie zwiększać liczebność profesjonalnej kadry pomocowej poprzez zwiększenie zatrudnienia i stworzenie warunków do podnoszenia kwalifikacji [Wódz, 2008].

W sferze wykonawczej, polski system pomocy społecznej, szczególnie na płaszczyźnie współpracy instytucjonalnej oraz koordynacji działań nakierowanych na udzielanie specjalistycznej pomocy dziecku i rodzinie, wymaga wprowadzenia licznych zmian. W każdej instytucji pomocowej działania te prowadzone są bowiem równoległe i niezależne od siebie. Skuteczna pomoc społeczna dotyczy najczęściej przypadków, gdy w rodzinie występuje jedno źródło kryzysu. W takiej sytuacji działania pomocowe mogą być precyzyjnie ukierunkowane na przywrócenie równowagi systemowi rodzinnemu (np. udzielanie pomocy finansowej rodzinom ubogim, gdy zaistnienie ubóstwa jest jedynym źródłem kryzysu). Jednakże współczesny świat (na poziomie mikro-, mezo- i makrospołecznym) jest źródłem wielu współwystępujących problemów, które dynamicznie oddziałują na systemy rodzinne. Krzyżowanie się i nakładanie sytuacji trudnych w wielu obszarach życia rodzinnego sprawia, że kryzys rodziny jest zazwyczaj wielowymiarowy. W zależności od strategii przyjmowanych przez rodziny oraz wykorzystania przez nie zasobów wewnętrznych i zewnętrznych, sytuacje kryzysowe są albo skutecznie pokonywane, albo rodziny te wpadają w spiralę nawarstwiających się i narastających niemożności.

W uznaniu zasady pomocniczości przyjętej w państwach o starej, stabilnej demokracji i gospodarce rynkowej, państwo polskie scedowało zadania społeczne na samorządy i instytucje aktywności obywatelskiej, których podstawowa działalność skoncentrowana jest na udzielaniu pomocy i

wsparcia środowiskom rodzinnym zagrożonym wykluczeniem społecznym i marginalizacją. W kontekście polityki zatrudnienia działania obywatelskie organizacji rynku pracy koncentrują się głównie na wspomaganiu powiatowych urzędów pracy w walce z bezrobociem - organizują szkolenia zawodowe, zajmują się doradztwem i poradnictwem zawodowym, a także pośredniczą w poszukiwaniu pracy. Instytucje państwowe pełnią w takim układzie funkcję pomocniczą (i kontrolną) w dystrybucji dóbr zbiorowych i usług realizowanych przez instytucje samorządowe i organizacje trzeciego sektora.

- [1] Biało-brzeska, K. 2000. *Wpływ ubóstwa na funkcjonowanie dziecka w środowisku szkolnym*, [w:] M. Orłowska, L. Malinowski (red.), *Praca socjalna w poszukiwaniu metod i narzędzi*, Żak, Warszawa.
- [2] Czerpaniak-Walczak, D. 1999. *Daleko od...szansy*, Szczecin.
- [3] Dobrowolski, P. 1998. *Ubodzy i bezdomni*, Wyd. UŚ, Katowice.
- [4] Dudkiewicz, M. 2002. *Praca dla młodych, Raport AIG i Gazety Wyborczej*, Wyd. Agora SA, Warszawa
- [5] Dziennik Ustaw z 1999 r. Nr 8 poz. 67, Część I, poz. 16).
- [6] Frąckiewicz L. (red.). 1993. *Ubóstwo jako problem polityki społecznej*, Wyd. Śląsk, Katowice.
- [7] <http://www.przeciw-ubostwu.brpo.gov.pl/pliki/1224842479.pdf>
- [8] <http://www.stat.gov.pl>
- [9] http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_wz_ubostwo_w_polsce-broszura.pdf
- [10] James, R.K., Gilliland, B.E. 2009. *Strategie interwencji kryzysowej*, PARPA, Warszawa.
- [11] Kabaj, M. 2000. *Program przeciwdziałania ubóstwu i bezrobociu*, IPiSS, Warszawa.
- [12] Kawula, S. 2004. *Pedagogika społeczna w społeczeństwie ryzyka*, Wyd. Epistheme, Olsztyn.
- [13] Kawula, S. 2006. *Oblicza marginalizacji i wykluczenia w aktualnej sytuacji społeczno - ekonomicznej Polski, w drodze ku normalizacji życia*, [w:] Zamojskie Studia i Materiały, Pedagogika, rok wyd. VIII, zeszyt 2 (22), Wyd. WSZiA, Zamość.
- [14] Kmieciak-Baran, K. 2009. *Bezrobocie czynnikiem marginalizacji i ubóstwa*, Wyd. UG, Gdańsk 2009.

-
- [15] Mięka, P. 2007. *Ubóstwo jako zjawisko patologizujące życie społeczne*, [w:] H. Marzec, M. Pindera (red.), *Problemy rodziny na początku trzeciego tysiąclecia*, t.1-2, Wyd. NWP, Piotrków Trybunalski.
- [16] Soszyńska, O. 2004. *Walka z ubóstwem wykluczeniem społecznym w ramach otwartej metody koordynacji*, „Polityka Społeczna”, nr 10;
- [17] Szydłowski, B. Szumilas, K. 2002. *Jak przetrwać bezrobocie*, Wyd. HELST, Kraków.
- [18] Tchorzewski A.M. 2005. *Pomocniczość i solidaryzm jako zasady przeciwdziałania traumie XXI wieku*, [w:] Cudak H., Marzec H. (red.), *Współczesna rodzina polska – jej stan i perspektywy*, t. 1, Mysłowice.
- [19] Wódz, K. 2008. *Wprowadzenie*, [w:] K. Wódz, S. Pawlas-Czyż (red.), *Praca socjalna wobec nowych obszarów wykluczenia społecznego*, Wyd. Akapit, Toruń.
- [20] Zimoń, D. 2001. *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, Kuria Metropolitalna, Wyd. UŚ. Katowice.