.02249

Журнал Філософів Слов'янських Країн

Часопіс Філософаў Славянскіх Краін

Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich

ΣΟΦΙΑ

Časopis Filozofov Slovanských Krajín

Журнал Философов Славянских Стран

Časopis Filozofu Slovanských Zemí

ISSN 1642 - 1248

NR 5/2005

W. Bonusiak (Polska)
Е.В. Глебов (Rosja)
Cz. Głombik (Polska)
В. Горський (Ukraina)
М.Д. Култаева (Ukraina)
И.Я. Левяш (Białoruś)
А.В. Лубский (Rosja)
Ю.Н. Солонин (Rosja)
А.К.И. Забулионите (Rosja)

Artykuły, Rozprawy
Przekłady
Recenzje, Noty
Dyskusje, Polemiki
Refleksje
Prezentacje
Sprawozdania, Komunikaty
Kronika wydarzeń
Człowiek i jego dzieło
Memorabilia

Журнал Філософів Слов'янських Країн
Часопіс Філософаў Славянскіх Краін
Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich

Σ Ο Φ Ι Α

Časopis Filozofov Slovanských Krajín
Журнал Философов Славянских Стран
Časopis Filozofu Slovanských Zemí
ISSN 1642-1248
NR 5/2005

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO
RZESZÓW 2005

Rada Naukowa i Kolegium Recenzentów
„Σ O Φ I A":
T. Buksiński (Poznań), A. Czajkowski (Odessa), R. Dupkala (Preszów), Cz. Głombik (Katowice), S. Jedynak (Lublin), K. Jodkowski (Zielona Góra), Wł. Koniew (Samara), W. Makarenko (Rostow nad Donem), F. Mihina (Preszów), A. Ondrejkova (Bańska Bystrzyca), W. Salejew (Mińsk), M. Popowicz (Kijów), J. Sołonin (Sankt Petersburg), S. Symotiuk (Lublin), M. Szyszkowska (Warszawa), M. Wiernikow (Lwów/Odessa), W. Skotnyj (Drohobycz), A. L. Zachariasz (Rzeszów), J. Zouhar (Brno)

Zespół Redakcyjny:
Aleksy Mołczanow, Artur Mordka, Włodzimierz Zięba
Andrzej L. Zachariasz (redaktor naczelny)
Katarzyna M. Cwynar (sekretarz)

02249
INSTYTET RZESZ
BIBLIOTEKA

Opracowanie redakcyjne:
Andrzej L. Zachariasz

Projekt okładki i opracowanie graficzne:
Katarzyna M. Cwynar

Adres Redakcji:
Instytut Filozofii UR
ul. Rejtana 16 C
35-959 Rzeszów
tel. (017) 872 13 49
e-mail: sofia@univ.rzeszow.pl

Korekta
Danuta Olszewska

Redaktor techniczny
Krystyna Baran

ISSN 1642-1248

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO
35-959 Rzeszów, ul. Cegielniana 12, tel. 017 872 13 69, tel./fax 017 872 14 26
Wydanie I; Format B5; Ark. wyd. 24,75; Ark. druk. 25,75
WYKONANO W DRUKARNI UR W RZESZOWIE

D. 19/06
c/29547

NR 5/2005

Σ O Φ I A

ISSN 1642-1248

Spis treści

Содержание 7

Contents 11

Do Czytelników i Autorów 15

Читателям и Авторам 17

To our Readers and Authors 19

Artykuły, rozprawy 21

WŁODZIMIERZ BONUSIAK
Dialektyka historii i poznanie 21

MARIA D. KULTAJEWA
Konstruktywizm aksjologiczny, czyli nieco na temat przewartościowania wszystkich wartości dotychczasowych 31

AUDRA KRYSTYNA I. ZABULIONITE
Kultura jako całość: konceptualizacja nowego paradygmatu ontologicznego 41

CZESŁAW GŁOMBIK
Wartościowanie w procesach poznania historyczno-filozoficznego (w nawiązaniu do prac Franciszka Kwiatkowskiego) 59

NATALIJA W. RADIONOWA
Orientacje aksjologiczne w przestrzeni kulturowej Słobożańszczyzny XIX stulecia 75

LESZEK GAWOR
Feliksa Konecznego nauka o wielości cywilizacji 81

ANATOLIJ V. LUBSKIJ
Cywilizacje lokalne: od idei do konstruktu metodologicznego 97

VADIM A. SALEJEW
Kultura i cywilizacja w kontekście globalizacji 115

IRINA J. MATKOWSKAJA, OKSANA A. DOWGOPOLOWA
Bycie historyczne i jego uzasadnienie aksjologiczne 121

ADAM F. KOLA
Kategorie „narodu" i „ludu" w klasycznym słowianofilstwie czeskim i rosyjskim 131

EWGENIJ W. GLEBOW
Transformacja opisu Rzymu przez Tytusa Liwiusza – N. Machiavelli na Rusi w XVI wieku 155

ILJA J. LEWIASZ
Rosja pomiędzy losem geopolityzacji a fortuną globalizacji 171

WŁADIMIR D. ŻUKOCKIJ
„Europejczyk" I.W. Kirejewskego: analiza porównawcza Oświecenia europejskiego i rosyjskiego ... 195
WITALIJ M. CZUGUJENKO
Problem bycia człowieka w paradygmacie ukraińskiego kordocentryzmu ... 209
JURIJ ZAWHORODNIJ
Buddyzm w twórczości Iwana Franki ... 219
WIESŁAW SZTUMSKI
Ku filozofii globalnej ... 229

Przekłady ... 239

HENRYK SKOLIMOWSKI
Kazimierz Twardowski a powstanie ruchu analitycznego w Polsce ... 239
ALFRED NORTH WHITEHEAD
Proces i realność. Szkic kosmologiczny. Rozdział X ... 267

Recenzje, noty ... 279

AGNIESZKA ISKRA-PACZKOWSKA
Przedmiot i metoda ontologii egzystencjalnej ... 279
MAREK JAWORSKI
Spory o Tischnera ... 285
DOROTA KIELAR
Byt i jego pojęcie ... 291
MARCIN KRAWCZYK
Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego ... 296
PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI
O filozofowaniu Platona ... 302
RYSZARD WÓJTOWICZ
Poszukiwanie tożsamości jako *signum temporis* Europy ... 305
AGNIESZKA ZIĘBA
Postnietzscheańskie interpretacje ... 308
WŁODZIMIERZ ZIĘBA
Przybliżanie Derridy ... 313
AGNIESZKA SKROBAS
Gry z kulturą ... 316
ELŻBIETA ŻURAWSKA
Liberalizm amerykański wobec problemu multikulturalizmu ... 321
KRZYSZTOF J. KILIAN
Kosmokracja kontra technokracja ... 325

Refleksje ... 331

JACEK DURSKI
Pisarz z cegłą ... 331

Prezentacje 333

Ze świata sztuki 333

Sprawozdania i komunikaty. Kronika wydarzeń 339

AGNIESZKA ZIĘBA
Konferencja: *Witold Gombrowicz – nasz współczesny* (22–27 III 2004 r.) 339
HALINA RAROT
Międzynarodowe Odczyty Kijowskie: *Obraz miasta w kontekście historii, filozofii, kultury* (30 IX – 2 X 2004 r.) 342
JURIJ N. SOŁONIN, GENADIJ P. LUBIMOW
Dni Filozofii w Sankt Petersburgu (19–20 XI 2004 r.) 346
ANDRZEJ KAPUSTA
Konferencja: *Filozofia współcześnie – stan i perspektywy rozwoju* (29–30 XI 2004 r.) 362
KATARZYNA M. CWYNAR
V Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich: *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich* (2–5 VI 2005 r.) 364

Człowiek i jego dzieło 373

KRZYSZTOF BOCHENEK
Michał Falkener z Wrocławia – osoba i dzieło 373
ANDRIJA B.K.STOJKOVIĆ
Dualistyczna filozofia Rudżera Boškovicia 384

Memorabilia 389

WILEN GORSKIJ
Dmitr Iwanowicz Czyżewskij – założyciel ukrainoznawstwa historyczno-filozoficznego . 389
BASIA NIKIFOROWA
Kategoria czasu w percepcji religijno-filozoficznej Abrahama Joshui Heschela 396

Do Autorów 407

До Авторів 407

K Autorom 408

Instructions for Authors 408

NR 5/2005

Σ О Ф І А

ISSN 1642-1248

Содержание

Spis treści 3

Contents 11

Do Czytelników i Autorów 15

Читателям и Авторам 17

To our Readers and Authors 19

Статьи, публикации 21

ВЛОДЗИМЕЖ БОНУСЯК
Диалектика истории и познание 21

МАРИЯ Д. КУЛТАЕВА
Аксиологический конструктивизм, или кое-что об опыте переоценки всех прежних ценностей 31

АУДРА КРИСТИНА И. ЗАБУЛИОНИТЕ
Культура как целостность: концептуализация новой онтологической парадигмы 41

ЧЕСЛАВ ГЛОМБИК
Оценка в процессах исторически-философского познания (в применении к творчеству Франциска Квятковского) 59

НАТАЛИЯ В. РАДИОНОВА
Ценностные ориентации в культурном пространстве Слобожанщины XIX ст. 75

ЛЕШЕК ГАВОР
Концепция Феликса Конечного о множественности цивилизаций 81

АНАТОЛИЙ В. ЛУБСКИЙ
Локальные цивилизации: от идеи к методологическому конструкту 97

ВАДИМ А. САЛЕЕВ
Культура и цивилизация в контексте глобализации 115

ИРИНА Я. МАТКОВСКАЯ, ОКСАНА А. ДОВГОПОЛОВА
Историческое бытие и его ценностное оправдание 121

АДАМ Ф. КОЛЯ
Категории „народа" и „народности" в классическом чешском и русском славянофильстве 131

ЕВГЕНИЙ В. ГЛЕБОВ
Трансформация образа Рима у Тита Ливия – Н. Макиавелли – на Руси XVI века 155

ИЛЬЯ Я. ЛЕВЯШ
Россия между судьбой геополитизации и фортуной глобализации ... 171
ВЛАДИМИР Д. ЖУКОЦКИЙ
„Европеец" И.В. Киреевского: сравнительный анализ европейского и российского просвещения ... 195
ВИТАЛИЙ М. ЧУГУЕНКО
Проблема бытия человека в парадигме украинского кордоцентризма ... 209
ЮРІЙ ЗАВГОРОДНІЙ
Буддизм в творчестве Ивана Франко ... 219
ВЕСЛАВ ШТУМСКИЙ
К глобальной философии ... 229

Переводы ... 239

ХЕНРИК СКОЛИМОВСКИЙ
Казимеж Твардовский и возникновение аналитического движения в Польше ... 239
ALFRED NORTH WHITEHEAD
Процесс и реальность. Космологический очерк. Глава X ... 267

Рецензии, заметки ... 279

АГНЕШКА ИСКРА-ПАЧКОВСКА
Предмет и метод экзистенциальной онтологии ... 279
МАРЕК ЯВОРСКИ
Споры о Тишнере ... 285
ДОРОТА КЕЛАР
Бытие и его понятие ... 291
МАРЦИН КРАВЧИК
Ричард Рорти и его видение либерального общества ... 296
ПШЕМЫСЛАВ ПАЧКОВСКИ
О философствовании Платона ... 302
РЫШАРД ВОЙТОВИЧ
Поиски идентичности как *signum temporis* Европы ... 305
АГНЕШКА ЗЕМБА
Постницшеанские интерпретации ... 308
ВЛОДЗИМЕЖ ЗЕМБА
Приближение к Дерриде ... 313
АГНЕШКА СКРОБАС
Игры с культурой ... 316
ЭЛЬЖБЕТА ЖУРАВСКА
Американский либерализм перед проблемой мультикультурализма ... 321
КШИШТОФ КИЛИАН
Космократия против технократии ... 325

Раздумия 331

ЯЦЕК ДУРСКИЙ
Писатель с кирпичом 331

Презентации 333

Из мира искусства 333

Отчёты и сообщения. Хроника событий 339

АГНЕШКА ЗЕМБА
Конференция: *Витольд Гомбрович – наш современник* (22–27 III 2004 г.) 339
ГАЛИНА РАРОТ
Международные киевские чтения: *Образ города в контексте истории, философии, культуры* (30 IX – 2 X 2004 г.) 342
ЮРИЙ Н. СОЛОНИН, ГЕННАДИЙ П. ЛЮБИМОВ
На Днях философии в Санкт-Петербурге (19–20 XI 2004 г.) 346
АНДЖЕЙ КАПУСТА
Конференция: *Современная философия – состояние и перспективы развития* (29–30 XI 2004 г.) 362
КАТАЖИНА М. ЦВЫНАР
V Конференция философов славянских стран: *Философия в культурах славянских народов* (2–5 VI 2005 г.) 364

Человек и его дело 373

КШИШТОФ БОХЕНЕК
Михал Фалькенер из Вроцлава – человек и творчество 373
АНДРИЯ Б. К.СТОЙКОВИЧ
Дуалистическая философия Руджера Бошковича 384

Воспоминания 389

ВИЛЕН ГОРСКИЙ
Дмитрий Иванович Чижевский – основатель историко-философского ураиноведения 389
БАСЯ НИКИФОРОВА
Категория времени в религиозно-философском восприятии Авраама Иешуа Гешеля 396

Do Autorów 407

До Авторів 407

К Autorom 408

Instructions for Authors 408

NR 5/2005

Σ Ó Φ I A

ISSN 1642-1248

Contents

Spis treści 3

Содержание 7

Do Czytelników i Autorów 15

Читателям и Авторам 17

To our Readers and Authors 19

Articles, Papers 21

WŁODZIMIERZ BONUSIAK
The Dialectics of History and Cognition 21

MARIA D. KULTAYEVA
Axiological constructivism or something about the experience of revision of all past values 31

AUDRA CHRISTINA I. ZABULIONITE
Culture as Integrity: Conceptualization of a New Ontological Paradigm 41

CZESŁAW GŁOMBIK
Evaluation in the Processes of Historical-Philosophical Cognition (in connection with the work of Franciszek Kwiatkowski) 59

NATALIA V. RADIONOVA
Values orientation in the cultural field of Slobozhanshchina in the 19th century 75

LESZEK GAWOR
Feliks Koneczny's doctrine of civilization multiplicity 81

ANATOLIY V. LUBSKI
Local Civilizations: From Concept to Methodological Reconstruction 97

VADIM A. SALEYEV
Culture and Civilization in the Context of Globalization 115

IRINA Y. MATKOVSKAYA, OKSANA A. DOVGOPOLOVA
Historical Being and its Axiological Substantiation 121

ADAM F. KOLA
The Category of "Nation" and "People" in the Russian and the Czech Classical Slavophilism 131

EVGENIY V. GLEBOV
Transformation of the image of Rome by T. Libya - N. Machiavelli - in the 16th century Rus. ... 155

ILYA Y. LEVIASH
Russia between the Fate of Geopolitics and the Fortune of Globalization 171
VLADIMIR D. ZHUKOTSKIY
"The European" of I. V. Kireyevski: The Comparative Analysis of European and Russian Enlightment 195
WITALIJ M. CZUGUJENKO
A Being of a Man as a Problem from a Perspective of Ukrainian Cordocentrism 209
YURIY ZAVGORODNIY
Buddhism in the Creative Work of I. Franko 219
WIESŁAW SZTUMSKI
Towards Global Philosophy 229

Translations 239

HENRYK SKOLIMOWSKI
Kazimierz Twardowski and the Rise of the Analytical Movement in Poland 239
ALFRED NORTH WHITEHEAD
Process and Reality. An essay in cosmology. Chapter X 267

Book Reviews, Notes 279

AGNIESZKA ISKRA-PACZKOWSKA
Subject and Method of the Existential Ontology 279
MAREK JAWORSKI
Controversiones over Tischner 285
DOROTA KIELAR
Ens and its Concepts 291
MARCIN KRAWCZYK
Richard Rorty and His Vision of Liberal Society 296
PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI
On the Plato's Philosophising 302
RYSZARD WÓJTOWICZ
Searching for Identity as *signum temporis* Europe 305
AGNIESZKA ZIĘBA
Post-Nietzscheanian Interpretations 308
WŁODZIMIERZ ZIĘBA
Bringing Closer to Derrida 313
AGNIESZKA SKROBAS
The Games with the Culture 316
ELŻBIETA ŻURAWSKA
American Liberalism and a Problem of Multiculture 321
KRZYSZTOF J. KILIAN
Cosmocracy against Technocracy 325

Reflections 331

JACEK DURSKI
The Writer with a Brick 331

Presentations 333

From the World of Art 333

Reports and Announcements. A Chronicle of Events 339

AGNIESZKA ZIĘBA
Conference: *Witold Gombrowicz – Our Contemporary* (22–27 III 2004) 339
HALINA RAROT
Kiev International Readings: *The Image of Town in the Context of History, Philosophy, Culture* (30 IX–2 X 2004) 342
JURIJ N. SOLONIN, GENADIJ P. LUBIMOV
Philosophy Days in St. Petersburg (19–20 XI 2004) 346
ANDRZEJ KAPUSTA
Conference: *Philosophy Nowadays– State of the Art and the Perspectives for Development* (29–30 XI 2004) 362
KATARZYNA M. CWYNAR
The 5th International Conference of the Philosophers of Slav Countries: *Philosophy in the Culture of the Slav Countries* (2–5 VI 2005) 364

Man and His Work 373

KRZYSZTOF BOCHENEK
Michał Falkener from Wrocław – Man and Work 373
ANDRIJA B.K.STOJKOVIĆ
Dualistic Philosophy of Rudžer Boškovic 384

Memorabilia 389

VILEN GORSKIY
Dmitr Ivanovich Chizhevskiy – The Founder of Historical-Philosophical Ukrainian Studies 389
BASIA NIKIFOROVA
The Category of Time in the Religious-Philosophical Perception of Abraham Joshua Heschel 396

Do Autorów 407

До Авторів 407

К Autorom 408

Instructions for Authors 408

ISSN 1642-1248

Σ O Φ I A

NR 5/2005

Do Czytelników i Autorów

Piąty numer Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich „ΣΟΦΙΑ" jest nie tyle okazją do wspomnienia czasu, jaki upłynął od jego powołania i kontynuacją podjętego wcześniej zamiaru, ile podkreśleniem determinacji środowiska filozofów zainteresowanych jego ukazywaniem się. Pismo nasze ukazuje się bowiem dzięki tekstom jego Autorów, pracy jego redaktorów, a także życzliwości oraz docenianiu wagi podjętego zadania przez Rektora Uniwersytetu Rzeszowskiego, prof. dr hab. Włodzimierza Bonusiaka. To jednak okazja także do podjęcia dyskusji o jego dotychczasowym kształcie, a zwłaszcza nad ewentualnym kierunkiem zmian. Nic bowiem nie jest tak dobre, by nie mogło być lepsze.

Charakter wydawnictwa, założenia programowe, a zwłaszcza ograniczenie się do tekstów teoretycznych i publikacji, poza przekładami, związanych z filozofią kultur krajów słowiańskich niewątpliwie wskazują na jego ograniczenia. Można by powiedzieć, nawet swoisty partykularyzm, jeśli nie wręcz – zwłaszcza w przekonaniu tych, dla których jedynym zasadnym odniesieniem jest filozofia Zachodu – prowincjonalizm. Redakcja Pisma nie stawia sobie jednak celów uniwersalistycznych, a zwłaszcza publikowania tekstów o wszystkim. Zresztą i tak nie jest to możliwe. Sądzimy jednocześnie, że w ramach świata globalnego winno być także miejsce dla tego, co partykularne, czy nawet lokalne. Tym bardziej, że w tym wypadku to lokalne ma wymiar kontynentalny i swymi treściami wpisuje się, a przynajmniej powinno wpisywać się, w świat globalny. Czy jest to jednak zasadne stanowisko? Czy nie należałoby jej porzucić?

Troską Redakcji Pisma jest poziom teoretyczny i merytoryczny tekstów, zwłaszcza publikowanych w dziale: „Artykuły, rozprawy". Teksty te podlegają ocenie wedle ich językowej wersji ze strony Rady Naukowej i Kolegium Recenzentów Pisma. Ponadto każdy numer po jego złożeniu jest przedmiotem recenzji ogólnej. Kwalifikacja ta jest także powodem, że nie wszystkie teksty nadesłane pod adresem Redakcji są publikowane. Niemniej, zasadniczą przyczyną długiego procesu wydawniczego nadesłanych tekstów są ograniczone możliwości druku. Pismo jest rocznikiem i nie zawsze jest możliwa publikacja nadesłanego tekstu w cyklu rocznym. Jest to nie tylko wyznacznikiem wartości teoretycznej

tekstu, ale także jego zawartością tematyczną. W miarę możliwości staramy się zamieszczać w poszczególnych numerach teksty o zbliżonej problematyce. Choć, należy podkreślić, nie zawsze jest to w pełni możliwe. Wybiegając jednak w przyszłość, inspirowani uwagami prof. Wiktora Makarenki z Rostowa nad Donem, pragniemy większą wagę przywiązywać do tematycznego charakteru kolejnych numerów. Tak więc, najbliższy numer, w związku z organizowaną V Konferencją Filozofów Krajów Słowiańskich na temat: *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich* w dniach 2–5 czerwca 2005 r., chcielibyśmy poświęcić zagadnieniom stanu filozofii w krajach słowiańskich. Kolejny numer natomiast – kwestiom filozofii politycznej, w szczególności narastającemu fundamentalizmowi i związanej z nim nietolerancji i ksenofobii na tle politycznym, religijnym, rasowym, a także narodowym. Planowanie na dłuższy okres wydaje się wykraczać poza możliwości Redakcji Pisma.

Nie oznacza to, że przedmiotem zainteresowania Redakcji nie są i nie będą teksty wybiegające poza te problemy. Wszystkie teksty nadesłane celem ich publikacji, o ile odpowiadają profilowi Pisma, są staranie czytane i w miarę możliwości edytorskich publikowane. Zapraszamy zatem Naszych Czytelników i filozofów, którym bliskie są kwestie poruszane na łamach Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich „ΣΟΦΙΑ" do współpracy z naszą Redakcją.

Redaktor Naczelny
Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich „ΣΟΦΙΑ"

Rzeszów, luty 2005 r.

NR 5/2005

ΣΟΦΙΑ

ISSN 1642-1248

Читателям и Авторам

Выход в свет пятого номера журнала философов славянских стран „ΣΟΦΙΑ" даёт повод не только вспомнить время, минувшее с момента его создания, но прежде всего подчеркнуть решимость сообщества философов, заинтересованных в его издании. Ведь наш журнал выходит в свет благодаря текстам его Авторов, работе его редакторов, а также доброжелательности и высокой оценке значимости возложенной на себя задачи со стороны Ректора Жешовского Университета, доктора исторических наук, профессора Владимира Бонусяка. Но это также и повод для того, чтобы приступить к дискуссии о прежнем характере издания, а особенно о его недостатках и возможном направлении усилий по его совершенствованию. Ведь нет ничего хорошего, чего нельзя было бы сделать лучшим.

Характер журнала, его программные установки, а особенно предпочтение, отдаваемое публикациям теоретического характера (за исключением переводов), связанными с философией культур славянских стран, несомненно указывают на его ограниченность. Можно сказать – даже на своеобразный партикуляризм, если вообще не на провинциализм, особенно по мнению тех, для кого единственным образцом является философия Запада. Редакция, однако, не стремится к универсализму, а, тем более, к публикации текстов обо всём. Собственно, это и невозможно. Вместе с тем, мы считаем, что в рамках глобального мира должно быть место и для особенного и даже локального. Тем более что в этом случае «локальное» имеет континентальное измерение и своим содержанием вписывается, или, по крайней мере, должно вписываться в глобальный мир. Но является ли, однако, эта позиция обоснованной? Не следовало ли бы от неё отказаться?

Заботой редакции журнала является теоретический и содержательный уровень текстов, особенно публикуемых в разделе «Статьи, Научные доклады». Эти тексты в оригинальной языковой версии подвергаются оценке со стороны философов из научного совета и коллегии рецензентов журнала. Кроме того, каждый номер после его набора в печать становится предметом общей рецензии. Подобного рода отбор является также причиной

того, что публикуются не все присланные в редакцию тексты. Тем не менее, существенной причиной слишком долгого процесса издания присланных текстов являются ограничения издательских возможностей. Журнал является ежегодником и не всегда имеется возможность публикации присланного текста в течение одного года. Определяется это не не только теоретической ценностью текста, но также и его тематическим содержанием. По мере возможности мы стараемся помещать в отдельных номерах тексты по родственной проблематике. Хотя, следует подчеркнуть, не всегда это представляется осуществимым в полной мере. Прислушавшись к совету проф. Виктора Макаренко из Ростова на Дону, в перспективе мы планируем большее значение придавать тематическому характеру очередных номеров. Ближайший номер, таким образом, в связи с организованной 2–5 июня 2005 г. 5-ой Конференцией философов славянских стран на тему *Философия в культурах славянских народов*, мы хотели бы посвятить вопросам состояния философии в славянских странах. Но уже следующий номер – вопросам политической философии, в особенности нарастающему фундаментализму и связанной с ним нетерпимости и ксенофобии в политическом, религиозном, расовом, а также национальном контексте. Планирование на более длительную перспективу представляется выходящим за пределы возможностей Редакции журнала.

Это не означает, что Редакцию не интересуют и не будут интересовать тексты, выходящие за рамки этих проблем. Все присланные с целью публикации тексты, в той мере, в которой они отвечают профилю журнала, тщательно изучаются и в меру редакционных возможностей будут публиковаться. Поэтому приглашаем наших Читателей и философов, которым близки вопросы, затрагиваемые на страницах Журнала философов славянских стран „ΣΟΦΙΑ", к сотрудничеству с нашей Редакцией.

Главный редактор
Журнала философов словянских стран „ΣΟΦΙΑ"

Жешов, февраль 2005 г.

przekład
Aleksy Mołczanow

NR 5/2005

Σ O Φ I A

ISSN 1642-1248

To our Readers and Authors

The Fifth issue of the Journal of the Philosophers of the Slav Countries „ΣΟΦΙΑ" is not only an occasion for the reflection on the time that has flown since its foundation but also for putting the emphasis on the determination of the community of philosophers who are taking live interest in its publication. For our Journal is published owing to the texts of its Contributors, to the effort of its editors and also due to the kindness and high appraisal of our work by of the Rector of the University of Rzeszów, prof. Włodzimierz Bonusiak. However, it is also an occasion for undertaking a discussion on its hitherto shape and, particularly, on its shortcomings and the direction of eventual changes. For nothing is as good so that it could not be changed for the better.

The character of the Journal, its founding principles and particularly its restrictedness to theoretical texts and papers devoted to the philosophy of the cultures of the Slav countries are undoubtedly pointing to its limitations. One can even say – to certain particularism, if not provincialism, especially in the opinion of those for whom Western philosophy is the only proper reference. The editors of the Journal do not, however, aspire to universality and, particularly, to publishing texts about everything. Anyway, it is not even attainable. At the same time we hold that, in the framework of the global world, there must also be a place for that which is particular and even local. It is even more so because in this case that which is local has a continental dimension and its content fits in, or at least has to fit in, the global world. Is, however, this position substantiated enough? Or should it be abandoned?

The editors' concern is the theoretical level of the texts, particularly those published under the heading „Articles, Essays". These texts are being reviewed according to their language by the philosophers of the Academic Council and the Board of Reviewers of the Journal. Besides, each issue becomes the subject of a general review. This is the reason why not all of the texts submitted to the Editorial Board become published. Nevertheless, the basic reason is that the far too long publication cycle is determined by the limitations of our publishing facilities. Our Journal is published annually and it is not always possible to

publish a contribution received by the editorial board in an annual cycle. This is determined not only by the theoretical value of the contribution but also by the topic of the contribution. Whenever possible, we are trying to select texts pertaining to the same problem area. Although, it should be emphasized, this is not always feasible. In the future, however, being inspired by the suggestions of prof. Victor Makarenko from Rostov on Don, we are determined to give more weight to the thematical makeup of the forthcoming issues. Thus, in connection with the planned 5th Conference of the Philosophers of the Slav Countries to be held on June 2 – June 5, 2005 on the subject matter of „Philosophy in the Cultures of the Slav nations", we would like to devote the forthcoming volume to the issue of the state of philosophy in the Slav countries. Whereas the subsequent volume, to the issues of political philosophy, in particular to the ever-growing fundamentalism and the related matters of intolerance and xenophobia, and their political, religious, racial, as well as nationalist background. Yet wider scale planning seems to be overgrowing the possibilities of the Editorial Board.

This does not mean that the Editors do not take nor will take any interest in texts that are outrunning these problems. All the texts submitted for publication, to the extent to which they match the profile of the Journal, are being thoroughly read and published whenever possible. Thus we invite our Readers and the philosophers who take interest in the issues being toughed upon in our Journal of the Philosophers of the Slav Countries „ΣΟΦΙΑ" to close cooperation with our Editorial Board.

Editor-in-Chief „ΣΟΦΙΑ"
The Journal of the Philosophers of the Slav Countries

Rzeszów, February 2005

przekład
Aleksy Mołczanow

NR 5/2005

ΣΟΦΙΑ

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Włodzimierz Bonusiak

Uniwersytet Rzeszowski

Dialektyka historii i poznanie

Диалектика истории и познание

Greckie słowo *historie* oznaczało „badanie świadectwa", a więc konfrontowanie indywidualnego doświadczenia i wiedzy badacza z doświadczeniem przekazanym przez źródła historyczne. Historyk był więc synonimem „wiedzącego" – czyli tego, który posiadł wiedzę, bo poddał badaniu świadectwa rzeczywistości. Historyk, opierając się na wiedzy i doświadczeniu, dokonywał analizy źródła z perspektywy narratora usytuowanego w czasie teraźniejszym, a następnie przekazywał rezultaty swych badań innym ludziom, dbając jedynie o to, by były one zgodne ze społecznym oczekiwaniem lub odpowiadały zapotrzebowaniu politycznemu czy ideologicznemu. W rezultacie można powiedzieć, iż znamy tylko taką historię, jaka została wykreowana przez społeczną świadomość. Z tej subiektywności historii zdawano sobie sprawę już w czasach Oświecenia. Wiek XIX przyniósł pierwsze próby nadania historii naukowego charakteru, odkrycia praw rządzących rozwojem społeczeństw i ich wykorzystywania w badaniach historycznych.

Jednym z pierwszych filozofów, który podważył dotychczasową historię, był August Comte (1798–1857). Twierdził, że *nie istnieje jeszcze historia w prawdziwym znaczeniu tego słowa, pojęta w duchu naukowym, to znaczy mająca za cel poszukiwanie praw, które przewodniczą rozwojowi gatunku ludzkiego*[1]. Pisał: *z punktu widzenia dynamiki ewolucja ludzkości musi być pojmowana*

[1] A. F. Grabski, *W sprawie pozytywizmu w historiografii* [w:] *Historia. Poznanie i przekaz*, red. B. Jakubowska, Rzeszów 2000, s. 53–54.

jako podlegająca wyłącznie zmianom prędkości, przy czym w porządku rozwoju nie może być przedstawiony i nie może być pominięty żaden element pośredni, mający choć minimalne znaczenie[2]. Sądził, iż bieg dziejów jest procesem koniecznym, ciągłym i prawidłowym, a równocześnie monolinearnym, niepodlegającym jakimkolwiek zboczeniom z jednej tylko trajektorii. Postawił przed historykami i socjologami cel: badanie praw rządzących światem społecznym, ponieważ gdy się je odnajdzie, to intelektualiści będą mogli modyfikować przyszłe losy człowieka, ale tylko przez ich spowalnianie lub przyspieszanie.

Z wielu kontynuatorów i naśladowców Comte'a ograniczę się tylko do dwu: francuskiego filozofa i socjologa Louisa Bourdeau (1824–1900) i angielskiego filozofa Johna Stuarta Milla (1806–1873).

L.Bourdeau także twierdził, że *historii dotychczas nie mamy*, gdyż *historycy wolą się zajmować losem [ludzi] sławnych, zapominają oni o tym, że średniacy stanowią prawo powszechne i że chcąc poznać ród ludzki, należy badać średnie cyfry*[3]. Precyzując następnie cele badawcze historii, określił je następująco: *przemysł dostarczający rzeczy użytecznych; uczucie, które poszukuje dobra; sztukę, która urzeczywistnia piękno; umiejętność, która daje nam poznać prawdę; moralność, która wykonywa dobro i asocjację, która ustanawia sprawiedliwość*[4]. Według Bourdeau historycy powinni odejść w opisie rzeczywistości od narracji, podając zamiast opowiadań obliczenia statystyczne. Według niego, należy najpierw wykryć prawa szczegółowe, dotyczące poszczególnych celów badawczych, a następnie dopiero *wskazać prawo powszechne, które by mogło wyjaśnić ogół faktów*[5]. W dalszych rozważaniach podjął jednak próbę jego samodzielnego zdefiniowania i dopiero wówczas okazało się, że góra urodziła mysz, bowiem okazało się nim prawo postępu[6].

Niewątpliwie wybitniejszym od Bourdeau filozofem był J.S. Mill. Zgadzając się, że filozofia być może jest w stanie odkryć prawa rządzące „biegiem dziejów" wyróżnił w świecie społecznym z jednej strony „synchroniczne prawidłowości współistnienia", z drugiej zaś „diachroniczne prawa następstwa", zgodnie z którymi *każdy stan społeczeństwa wywołuje stan, jaki po nim następuje i zajmuje jego miejsce*[7]. Rozwijając swe poglądy na historię, twierdził także, iż głównym motorem postępu jest rozwój wiedzy, który musi wyprzedzać

[2] A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrót: J.E. Ricolage, przełożyła W. Wojciechowska, Warszawa 1961, s. 195.

[3] L. Bourdeau, *Historia i historycy. Studium krytyczne o historii uważanej jako umiejętność pozytywna*, Warszawa 1893, s. 87.

[4] Tamże, s. 131–132.

[5] Tamże, s. 257.

[6] A.F. Grabski, dz. cyt., s. 57.

[7] J.S. Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przełożył Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa 1962, s. 650.

postęp cywilizacji materialnej. Generalnie zaś, będąc o wiele bardziej ostrożny od przedstawionych dotąd myślicieli, sądził, iż *nauka historii daje podstawy do przewidywań nie absolutnych, lecz tylko warunkowych*[8].

Omówieni dotąd filozofowie ograniczali się do projektowania przebudowy historiografii. Pierwszym, który odważył się zweryfikować te projekty w praktyce, był Henry Thomas Buckle (1821–1862), autor *Historii cywilizacji w Anglii, Francji, Hiszpanii i Szkocji*, której pierwszy tom ukazał się w Londynie w 1857, a drugi w 1861 r.[9] Krytykując poprzednią historiografię i zgadzając się, że istnieją nieuchronne i niezmienne prawa rozwoju ludzkości, sformułował pytania badawcze, na które starał się odpowiedzieć w swym dziele. Były to pytania o wzajemny stosunek i oddziaływanie na siebie przyrody i człowieka. Wyraził pogląd o decydującym dla rozwoju ludzkości znaczeniu czynników o charakterze przyrodniczym. Według niego, najsilniej na ludzkość wpływają: klimat, pokarm, gleba i ogólne zjawiska przyrody, które *rozmaity nadały kierunek wyobrażeniom, a stąd w rozmaitych okolicach rozmaicie ukształtowały myśl narodową*[10].

Angielski historyk doszedł więc do wniosku, iż wyróżnione przez niego czynniki zdeterminowały mentalności poszczególnych narodów oraz uwarunkowały zachodzące w nich procesy zróżnicowania społecznego. Według niego dzieje ludzkiej cywilizacji to *historia wzrostu i upowszechnienia wiedzy umysłowej*[11]. Równocześnie występował przeciwko jakiejkolwiek ingerencji państwa czy kościoła w życie społeczne, gdyż według niego następuje wówczas spowolnienie postępu ludzkiej cywilizacji.

Buckle wywarł znaczny wpływ na historiografię europejską i amerykańską. Jego poglądy zaatakowali jednak ostro przedstawiciele niemieckiej historiografii (H. von Sybel, J.G. Droysen). Na przełomie XIX i XX wieku historiozofia pozytywistyczna odgrywała jednak decydujące znaczenie w badaniach rzeczywistości ludzkiej. Obok ogromnych zasług dla historiografii pozytywiści wywarli jednak także niekorzystny wpływ na badania historyczne. Stawiali sobie przede wszystkim pytania o to, jak się sprawy miały, uchylali się natomiast od pytania; dlaczego miały się właśnie tak a nie inaczej. Fenomenalistyczna postawa epistemiologiczna spowodowała też, że pozytywiści nie wzięli udziału w wielkiej debacie o metodach hermeneutyki historycznej, którą stoczyli orędownicy indywidualistycznej interpretacji dziejów z materialistami historycznymi.

---

[8] Tamże, s. 695.

[9] A.F. Grabski, dz. cyt., s. 59.

[10] T. Buckle, *Historia cywilizacji w Anglii*, przełożył W. Zawadzki, t. 1–3, Lwów 1864–1868, t. 1, s. 32.

[11] Tamże, s. 191–192.

Istotne zmiany w poglądach na historię oraz metody jej uprawiania pojawiły się właśnie na przełomie XIX i XX wieku. Wiązały się z równoczesnymi przemianami w filozofii, która zwróciła większą niż dotąd uwagę na teorię poznania, wskazując na twórczą rolę umysłu w tym procesie. Już F. Hegel wyraźnie wskazywał na rolę historyka jako konstruującego obraz przeszłości, twierdząc, iż *nawet zwykły, przeciętny historyk, który sądzi i utrzymuje, że jego postawa jest czysto odbiorcza i idzie tylko za faktami, nie jest w swym myśleniu bierny, lecz wnosi własne kategorie, poprzez które patrzy na to, co istnieje. Szczególnie w odniesieniu do wszystkiego, co ma mieć charakter naukowy, nie może rozum popadać w drzemkę*[12].

Dopiero jednak na początku XX wieku upowszechniło się przekonanie, iż *historyk nie odbija tylko przeszłej rzeczywistości, składającej się z sumy faktów – cegiełek* (jak to twierdzili pozytywiści), *lecz korzystając z materiału źródłowego, twórczo kształtuje obraz przeszłości, wnosząc weń wiele elementów subiektywnych*[13]. W rezultacie upowszechniło się przekonanie, iż właściwe poznanie przeszłości jest nie tyle funkcją liczby odkrytych faktów historycznych, ale twórczą umiejętnością umysłu badacza organizowania tych faktów w pewne, wewnętrznie powiązane całości – struktury. W historiozofii początkowo najbardziej rozpowszechniła się teoria rozumienia historycznego. Jej czołowi przedstawiciele (Wilhelm Dilthey i Beredetto Croce) twierdzili, iż istnieje zasadnicza różnica między naukami przyrodniczymi a społecznymi. W pierwszych można stosować normalne wyjaśnianie zjawisk przez znajdowanie ich przyczyn, w drugich zaś – zajmujących się działaniami człowieka – należy posługiwać się intuicją. Dzięki niej można „wczuć się" w przeszłość. Dilthey twierdził, iż *przyrodę wyjaśniamy, a życie duchowe rozumiemy*. Z kolei Croce podkreślał, iż aby fakty poznać, należy *stać się w myśli nimi*[14]. Historycy XX-wieczni zdali sobie dodatkowo sprawę z tego, iż dzięki upowszechnieniu oświaty nasiliły się związki między badaniami historycznymi, a świadomością i praktyką społeczną. *W naszym czasie* – pisał wybitny historyk Johan Huizinga – *każdy wykształcony człowiek posiada określone historyczne przeświadczenia. (...) W wysokim stopniu nasz intelekt i nasza kultura przyswoiła sobie historię. Historyczne myślenie weszło nam na dobre w krew*[15]. Był to więc pragmatyzm, wynikający z uświadomienia sobie dużej roli konkretnej wiedzy historycznej w życiu i codziennej działalności. Pogląd, według którego historyk przez pryzmat teraźniejszości, „wczuwając się", tworzy subiektywny obraz przeszłości – jakkolwiek słusznie uwypuklił czynną rolę historyka – to jednak stwarzał zarazem niebez-

[12] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, Warszawa 1958, s. 17–18.
[13] J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 83.
[14] Tamże, s. 84.
[15] J. Huizinga, *Der Historische Idee* [w:] *Verzamelde Werken*, t. VII, Haarlem 1950, s. 150.

pieczeństwo zbyt dużej rozbieżności między rzeczywistym przebiegiem zdarzeń a ową subiektywna wizją. Ograniczało to więc przydatność tak uzyskanej wiedzy do praktycznego działania, a na dodatek historyk stawał się w pewnym stopniu twórcą przeszłości i to twórcą subiektywnym. Taka postawa badawcza musiała wywołać reakcję, która żądała uwolnienia historycznej narracji od subiektywizmu. Zaczęła się więc rodzić mikrohistoria, nazywana także często historią antropologiczną. Znalazła ona sprzymierzeńca w filozofii postmodernistycznej. Postmodernizm nakierowany był na indywidualizm, dążył do uwolnienia się od wszelkich presji (w szczególności władzy i przemocy). Jean F. Lyotard w swym postmodernistycznym manifeście (*La condition postmoderne*) przeprowadził krytykę wszelkich narracji operujących „wielkimi" pojęciami (naród, walka klas, rewolucja, oddanie sprawie). Szczególnie zaczęto cenić prace wnikające w codzienne życie ludzkie, w których rozpatrywano wielkie sprawy z tego punktu widzenia. Ten nowy nurt w historiografii przydaje historii nowych barw, ale równocześnie okazuje się niewystarczający do wyjaśniania procesów politycznych, gospodarczych i społecznych.

Postulat historyzmu dialektycznego w badaniu społeczeństwa można wywodzić od Hegla, ale po raz pierwszy zastosował go jako metodologię badawczą Karol Marks w *Kapitale*. Opierając się na wynikach badań historycznych o przebiegu zjawisk, pokazał mechanizm kształtowania się i funkcjonowania systemu kapitalistycznego. Dzięki sięgnięciu do genezy tego ustroju i prześledzeniu etapów jego rozwoju podjął próbę sformułowania bardziej, jego zdaniem ogólnych zależności i sformułowania praw. Marksizm w swych dociekaniach poszukiwał odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Starał się znaleźć związki przyczynowo-skutkowe jedno- i wieloznaczne; zarówno w czasie, jak i w przestrzeni. Ten historyzm musiał siłą rzeczy wywołać antyhistoryzmy i ahistoryzmy. Wśród najbardziej rozpowszechnionych koncepcji antyhistorycznych należy wymienić: neostrukruralizm Levi-Straussa, neoprowidencjonizm, czyli próbę nowej religijnej interpretacji historii Arnolda Toynbeego, szukanie „pociechy" w ponadczasowych strukturach historii sakralnej charakterystyczne dla Eliade oraz tak zwaną psychohistorię. Levi-Strauss chciał zastąpić myślenie i badanie historyczne myśleniem strukturalnym przez:

1. wysunięcie na plan pierwszy momentów strukturalnych (układy powiązanych ze sobą elementów),

2. odmówienie historii możliwości jakiegokolwiek obiektywnego rekonstruowania przeszłości, ponieważ historia zawsze jest „historią dla kogoś" – czyli subiektywną.

W rezultacie, odpowiadając przede wszystkim na pytanie: jak? – strukturalizm nie tylko rozczłonkowuje proces historyczny, ale i rozbija go terytorialnie i czasowo. Historia według niego to tylko zlepek historii lokalnych, między

którymi *więcej miejsc pustych niż zapełnionych* oraz zbiór wielu nakładających się na siebie dziejów, pisanych w różną częstotliwością. *Zatem nie tylko złudzeniem, ale i sprzecznością* – pisał Levi-Strauss – *jest pojmowanie historycznego stawania się jako ciągłego rozwoju*[16].

Badanie naukowe należy więc, zdaniem Levi-Straussa, ograniczyć do poszukiwania najgłębszych, ponadczasowych struktur całościowych, które kierują wszelkimi poczynaniami człowieka. *Trzeba i wystarczy dotrzeć do owej nieuświadomionej struktury, zasadniczo tożsamej dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych*[17]. Gdybyśmy uznali te tezy za prawdziwe, to musielibyśmy równocześnie zgodzić się, iż niepotrzebna jest wiedza i historyczne myślenie, bowiem cała cywilizacja jest dziełem przypadku, gdy główne siły określające ludzkie działanie leżą poza świadomością i celową aktywnością człowieka.

Inny antyhistoryzm zaprezentował w swym monumentalnym dziele A. Toynbee. Opisując w sposób dialektyczny, przez ścieranie się przeciwieństw, rozwój 32 cywilizacji, okazał się w rezultacie wyznawcą fatalizmu, bowiem stawia pytanie: w jakim celu? Odpowiada na nie, iż cywilizacje te były tylko kolejnymi szczeblami wiodącymi do powstania cywilizacji chrześcijańskiej, która stanowi cel kierowanej przez Boga ludzkości. Historia w jego koncepcji zlewa się z religią, która jest *dążeniem człowieka do wejścia w kontakt z absolutną Rzeczywistością duchową poza zjawiskami Wszechświata i po wejściu w ten kontakt, do życia w harmonii z Nią*[18].

Kolejną propozycję antyhistoryzmu przedstawił amerykański filozof Levi-Strauss. Według niego tak zwane prawo naturalne przez tysiąclecia decydowało o rozwoju społeczeństw, ale wątpi on, czy umysł ludzki jest w stanie je poznać. *Normy tej nie znajdziemy w potrzebach różnych społeczeństw, ponieważ społeczeństwa te oraz ich ugrupowania mają dużo potrzeb kolidujacych ze sobą, co powoduje problem priorytetu tych potrzeb. Nie można problemu tego rozwiązać racjonalnie, jeśli nie przyjrzymy się normom, na podstawie których będzie można odróżnić potrzeby prawdziwe od urojonych i ustalić hierarchię różnych typów prawdziwych potrzeb. Bez znajomości prawa naturalnego nie można rozwiązać problemu powstałego w wyniku sprzecznych potrzeb społeczeństwa*[19].

Z kolei M. Eliade postulował konieczność szukania oparcia w historii świętej. Badając wierzenia i religie Wschodu, zafascynowany nimi, proponował współczesnemu społeczeństwu ucieczkę od samotności do kontemplacyjnych filozofii orientalnych. *Dziś zaczynamy dostrzegać, że ahistoryczna cząstka*

[16] C. Levi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 390.
[17] Tenże, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 77.
[18] A. Toynbee, *A Study of History*, t. 12, London, New York, Toronto 1961, s. 663.
[19] C. Levi-Strauss, *Prawo naturalne w świecie historii*, Warszawa 1969, s. 10–11.

wszelkiej istoty ludzkiej nie zatraca się w dziedzinie wierzącej i, w ostatecznym rachunku, w życiu, ale wprost przeciwnie, rozgałęzia się i wznosi zdecydowanie ponad nie; ta cząstka ahistoryczna istoty ludzkiej ma na sobie odcisnięte, jak medal, wspomnienie istnienia bogatszego, pełniejszego niemal błogostanu... Sny, sny na jawie, obrazy tęsknot, pożądań, zapałów itp. – wszystko to siły, które przenoszą istotę ludzką, historycznie uwarunkowaną, w świat duchowy, nieporównywalnie bogatszy niż zamknięty świat „chwili historycznej"[20]. W rezultacie więc, według Eliade, historia ma wartość drugorzędną, nie ma wpływu na społeczeństwo, bowiem liczy się jedynie historia święta – czyli zespół mitów, poezji, symboli i dogmatów pozwalający człowiekowi na osiąganie szczęścia.

Kolejnym przykładem myślenia ahistorycznego w nauce jest psychohistoria. Punktem centralnym tej koncepcji jest teoria tak zwanego wypierania. Wypieranie to proces przesuwania do nieświadomości (gdy chodzi o elementy wyuczone – Fromm) bądź utrzymywanie się w niej (elementy wrodzone – Freud) tego wszystkiego, co w konsekwencji staje się siłą dynamiczną historii indywidualnej i zbiorowej. Psychoanalityczne koncepcje, głoszące wyzwolenie od świata z historią, proponują w jego miejsce świat bez historii, w którym – wyleczeni przez psychoanalityków – ludzie wyuczyliby się uczucia powszechnej miłości lub też znaleźliby cel w życiu, w którym królowałyby takie wartości, jak zabawa, sztuka i seks[21].

Różne odpowiedzi na pytanie, jak poznawać świat, udzielane przez historyków, prowadzą więc często do podważenia samej potrzeby formułowania pytań, poznawania świata i praw rządzących rozwojem społeczeństw i jednostek. Jeśli mamy się bowiem opierać na religii, mitach, intuicji czy podświadomości, to stają się one zbędne. W tej sytuacji nic dziwnego, iż koniec XX wieku przyniósł także pojawienie się koncepcji o końcu historii. Nie chodzi tu oczywiście o koniec historii w sensie kresu istnienia świta i ludzi na Ziemi, lecz o koniec świata z historią, tzn. świata dążącego do zmian, świata z nieeklidesowym[22] myśleniem historycznym. Dwaj najwybitniejsi przedstawiciele tej koncepcji to Francis Fukuyama i Jean Baudrillard. Przypomnijmy jednak, iż również Hegel i Marks uważali, ze historia może osiągnąć w tym sensie swój kres (najwyższe stadium). Fukuyama opowiadał się za linearnym, ewolucyjnym modelem rozwoju historycznego, którego punktem dojścia jest liberalna demokracja mająca swe oparcie w kapitalistycznej gospodarce. Uczony ten uważa, iż jest realna **nadzieja** na taki właśnie rozwój świata, ponieważ ma ona oparcie, nie w utopii, lecz w empirycznym materiale historycznym. Jeżeli więc ludzkość osiągnie swój cel – najwyższe stadium rozwoju – to historia zostanie automatycznie oczyszczona

[20] M. Eliade, *Sacrum. Mit. Historia*, Warszawa 1970, s. 33–34.
[21] J. Topolski, dz. cyt., s. 127–130.
[22] Tamże, s. 251.

z całego bagażu różnych błędnych idei, zbrodni, ludobójstwa, nacjonalizmów, hipokryzji itp. Nie ma więc sensu pamiętanie o tym, co było, skoro ludzkość znajdzie się w stanie dla siebie najlepszym. Świat z historią staje się w takiej sytuacji niepotrzebny. Historia zatoczyła koło i stanęła w punktcie wyjścia, który jest równocześnie metą, bez potrzeby oglądania się wstecz i analizowania ludzkiej głupoty, która rządziła światem[23].

Z kolei historia dla Baudrillarda to historia bez końca, hiperboliczna krzywa. Według tego myśliciela historia wiedzie nas od jednej krańcowości do drugiej, nie spełniając naszych oczekiwań. Liberalizm według niego jest iluzją zamieniająca się w swe przeciwieństwo, ekologia naiwnym mitem, koniec komunizmu ideologicznym cofnięciem się, zaś obrona praw człowieka to działanie skierowane na eksploatacje krajów słabo rozwiniętych[24]. Baudrillardowski obraz świata jest bardzo pesymistyczny. *Nie ma już śmietników historii – bowiem sama historia stała się śmietnikiem..., a cala planeta stała się własnym pojemnikiem na śmieci*[25]. Uznając równocześnie, że jak w recyklingu, dzięki któremu możemy ponownie używać zużyte substancje, tak i w historii nic nie kończy się na zawsze. *Kościół, komunizm, grupy etniczne, konflikty, ideologie...., wszelkie archaiczne, anachroniczne formy są gotowe, by ponownie pojawić się nietknięte, bezczasowe, tak jak wirusy skryte w głębiach organizmu. Skoro tylko historia wyzwoliła się z cyklicznego czasu wpadła w tryby ożywiania tego co było*[26]. Tak więc w ocenie tego uczonego skazani jesteśmy na antyutopijne dreptanie, powtarzanie w różnych dawkach tego, co było. Jeśli byśmy przyjęli jego tezy, to faktycznie byłby to świat bez historii i równocześnie świat, którego nie byłoby sensu poznawać

Na zakończenie chcę tylko skrótowo przedstawić stosunek do końca historii, nieżyjacego już niestety, najwybitniejszego polskiego metodologa historii Jerzego Topolskiego. Uczony ten sądził, iż odrzucenie całkowite utopii, myśli czy marzeń o zmianach na lepsze nie jest ani możliwe, ani pożądane. Sądził, iż tylko połączenie rozumu z marzeniami, myślenia historycznego z pamięcią historyczną i utopią pomaga nakreślać programy oraz bronić społeczeństwa ludzkie przed niechcianymi powtórkami historii. Według niego nigdy nie uwolnimy się od świata z historią. *Można dążyć do końca historii, lecz koniec ten, dopóki istnieje społeczeństwo, nigdy nie nadejdzie*[27].

[23] Tamże, s. 252–253.
[24] Tamże, s. 255.
[25] Cyt. za: tamże, s. 255.
[26] Cyt. za: tamże, s. 256.
[27] Tamże, s. 260.

Статья посвящена анализу понятия истории и идеи исторической науки. Исследование осуществляется в контексте дискуссий между установившимися в философии теоретическими позициями. Особое место в проведенном анализе отведено спору между сторонниками концепции истории как познания идеографического и познания номотетического, а также антитезе историзма и антиисторизма. Касаясь вопроса об обоснованности идеи конца истории, автор утверждает, что историческое мышление является имманентным способом человеческого бытия.

The subject of the article is the analysis of the concept of 'history' and studies pertaining to history. The considerations are conducted against the background of disputes between well-shaped, theoretical standpoints in philosophical dispute. Special place in the analysis has a controversy between the followers of history conception as generalizing learning and history as individualizing studies, as well as, controversies existing between historicism and a-historicism. The inquiry into the question of the validity of the idea of history end, the author asserts that historical thinking is a proper way of human existence.

NR 5/2005

ΣΟΦΙΑ

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Мария Д. Култаева

Харьковский Университет

Аксиологический конструктивизм, или кое-что об опыте переоценки всех прежних ценностей

Konstruktywizm aksjologiczny, czyli nieco na temat przewartościowania wszystkich wartości dotychczasowych

Не только способы бытия и репрезентации ценностей проливают свет на специфику самоконституирования человечества в XXI ст., но и пересмотр базовых ценностей. Такой пересмотр меньше всего напоминает процедуру переинвентаризации, поскольку он совершается в романтическом запале. В качестве примера здесь можно привести не только и не столько общеизвестный опыт такого рода, предпринятый в свое время Ницше, но и более поздние и онтологически наиболее близкие нам попытки переоценивания так называемых „прежних" ценностей. Еще десятилетие назад подобная тема возвращала бы нас к посткоммунистической эйфории, а несколько позднее – к посткоммунистической фрустрации, заслоняя другие маштабные изменения в человеческой культуре, например, становление европейского общекультурного пространства и актуализацию общеевропейских ценностей, превращение постиндустриального общества из теоретического конструкта в реальность общества риска. Если еще десятилетие назад в опыте смены и переструктурирования ценностей первостепенное значение имел сам факт переоценки и ее смысловая наполненность, то сегодня не менеее важно понимание того, как осуществляется данная процедура.

Мне хотелось бы в этой связи, оглядываясь на Канта, задать вопрос о том, как возможна переоценка базовых ценностей в трансформируемых социумах, в которых происходят процессы активного конструирования социальной действительности. На эмпирическом уровне она принимает форму мировоззренческой ревизии как саморефлексии понимания. Так, Ницше, выдвигая первую методически обоснованную программу переоценки ценностей, разворачивает критику христианства и метафизики. Заметим, что тем самым он не только предваряет критику инструментального разума, но и предвосхищает понимание специфики трансформирующихся социумов. К. Ясперс в этой связи замечает: „Все понимаемое тотчас же оценивается. Оно как таковое уже по своей сущности имеет ценностный характер, в то время как все природно-механическое остается без ценностного акцента и может оцениваться только как средство. Мир понятого одновременно является миром ценностей. Предельные представления о понятом образе мира в высшей степени подвержены оцениванию. Возможно, в чистом созерцании человек отстраняется от оценивания. Но именно оценивание прокладывает путь к созерцанию и быстро прекращается, когда предмет простого созерцания вовлекается в живое ощущение. (...) Человека характеризует то, как он видит эпоху, культуры и человека". (3, с. 177).

Переоценка ценностей как развитие ценностного сознания и самодвижения социумов предполагает прохождение фазы нигилизма. Ясперс в этой связи замечает следующее: „Нигилизм, если только жизнь хочет достичь самознания, психологически неизбежен. Все мертвое, отжившее вначале следует поставить под вопрос, переплавить в колдовском котле нигилизма, из которого должна подняться новая форма жизни. Нигилизма нельзя избежать, его следует понять, чтобы преодолеть" (3, с. 503). Собственно говоря, нигилизм, точнее нигилистические движения, является опытом обесценивания всех высших принципов, задающих смысл жизни и смерти, политическим решениям и действиям. Ницше, как известно, фиксируя распад христианско-платонического смыслополагания путем отсылания к потусторонности, предлагает заменить слабый нигилизм на сильный, который часто связывают с переживанием чувства счастья, с игрою головокружения.

История нигилизма показывает, что он не является мировоззренческой и культурно-политической инновацией. Этика киников – пример тому. Однако лишь идеология Просвещения создает рамочные условия для распространения как наивного нигилизма, так и этического. Обе его разновидности актуализируются в период становления мультикультурного общества, когда осуществляется открытие многомерности культурного пространства и его освоение.

Этический нигилизм классического просветителя был связан с теоретическим развенчанием всякой морали и отрицанием моральных ценностей. Он заявляет о себе в виде специфической формы философской полемики. Сам термин нигилизм был введен Якоби (1799) в „Послании к Фихте" для обозначения духовной интенциональности его идеализма. Русский же анархизм впоследствии перевел нигилизм в политико-правовую плоскость, придав ему функцию отрицания любого общественного строя и социального порядка. Экзистециальный нигилизм выдвигает на передний план проблематику абсолютной свободы как сверхзадачи личностного бытия. Но во всех формах нигилизма присутствует элемент предварительного оценивания как легитимации разрушения существующей иерархии ценностей. Рассматривая нигилизм в теоретическом плане, следует отметить его функциональную амбивалентность. В частности, как хаотическое состояние внутри ценностного универсума он является формально дестабилизирующим фактором социальной системы. Вместе с тем ее защитные механизмы. нуждаются в подобном отрицании для стимулирования процесса автопоэзиса – продуцирования и открытия возможностей как процесса смыслотворчества (Н. Луман). Как же это происходит?

На первый взгляд, данный вопрос принадлежит к разряду очевидностей: можно, минуя его, обратиться к тому, что называется социальной действительностью и при помощи апробированных инструментов социологического анализа описать контексты ценностных изменений, конфликты интерпретаций, драматургию консенсуса. Однако все это не снимает необходимость философского анализа проблемы. Ведь как известно, аксиологический конструктивизм доминирует в современном политическом мышлении, понимание логики которого невозможно без рассмотрения механизмов ценностных метаморфоз. Ценностный конструктивизм все чаще начинает приобретать черты радикального конструктивизма. В теоретическом плане радикальный конструктивизм решает вопрос, который сегодня является излюбленной темой синергетически ориентированной философской мысли, – об условиях установления относительно упорядоченной и стабильной действительности, в которой можно существовать достаточно надежно и защищенно. Ответ на него еще в начале 19 ст дал Вико в его известеной формуле „истиное – это то же самое, что и сделанное", где наметился теоретико-познавательный поворот в сторону признания единства познания и действия. Познаваемым для Вико является лишь то, что человек сам сделал, поскольку предполагается, что он разбирается в своих собственных конструкциях. Элементы ценностного конструктивизма присутствуют уже в первых опытах феноменологии религии. В качестве примера можно привести здесь работу Шелера „О вечном в чело-

веке" (1921), где, как справедливо указывает Б. Вальденфельс, опыт создания сущностной феноменологии религиозного терпит неудачу вследствие отягощенности конструкта ессенциалистскими представлениями о ценностях (5, с. 109–110).

Построение ценностных иерархий (Ницше их называл таблицами ценностей – Werttafeln) можно рассматривать как идеально-типические конструкты. Одним из первых их систематизировал К.Ясперс в работе „Психология мировоззрений". Он различает различные возможности создания иерархических конструктов так называемых „кардинальных добродетелей", набор которых представлен античной философией. Это мудрость (sapienta), храбрость (fortitudo), умеренность (temperentia) и справедливость (justitia). Христианские кардинальные добродетели – вера, любовь и надежда также имеют вожможность внутреннего переструктурирования, особенно, когда сюда добавляется мудрость как богопознание (3, с. 223–224). Помимо иерахии кардинальных добродетелей, существуют различные ценностные ранги сфер бытия, восходящие к ступенчатой иерахической онтологической модели платонизма и сфер человеческого творчества. В качестве примера здесь можно привести, как упорядочиваются наука, искусство, жизнь у Ницше, или стадии у Къеркегора, которые диалектически включают в себя предыдущие. Вместе с тем теоретически существует возможность избежать рангового структурирования. Это осуществимо путем изоляции и акцентирования какой-либо одной ценности или же легитимации ценностного плюрализма постмодерного образца. В случае выбора в пользу какой-либо одной ценности включается в действие механизм альтернативного выбора по принципу „или-или", в результате чего иногда исключаются полностью целые области не только альтернативных ценностей, но других, системно связанных с ними (3, с. 225).

Ценностный конструктивизм не ограничивается формальной игрой с элементами. Ведь сама действительность здесь признается лишь универсальным конструктом. В результате вопрос о происхождении и природе ценностей подменяется вопросом об их целесообразности. Фактически главным вопросом конструктивизма является вопрос о том, почему люди конструируют мир и при каких услових работает та или иная конструкция. Ответ на него обычно дается в различных парадигмальных модификациях антропологии и феноменологии. Антропологическое обоснование потребности в константах бытия, роль которых не в последнюю очередь играют ценности, в порядке среди хаоса обосновывается в духе традиционных схем философской и экзистенциальной антропологии (А. Гелен, Г. Плесснер, О.Ф. Больнов), в контексте филогенетической цели развития (К. Лоренц).

При этом антропологически обоснованный ценностный конструктивизм является компенсаторским по своей природе, поскольку он дает возможность преодолеть органическую недостаточность человека, особенно в обществе дефицита. Базируясь на антропологическом понимании ценностного конструктивизма, О. Хеффе предлагает различать три уровня ценностей, которые носят ступенчаный характер, отчасти напоминая схему эволюции морального сознания, предложенную Л. Кольбергом. Ее самый низший уровень образуют инструментальные и функциональные ценности (например, бережливость, пунктуальность, любовь к порядку, аккуратность, прилежание и т.п.). Второй уровень представлен прагматическими нормами и ценностями (например, счастье, здоровье, благополучие и т.п.) На третьей, высшей, ступени находятся безусловные нравственные ценности и нормы, такие, как защита чужой жизни, забота о слабых, толерантность по отношению к инакомыслящим, справедливость в ситуациях обмена и урегулирования конфликтов.

Вместе с тем существует опасность перегруппировки градаций, когда низшие уровни системы ценностей и норм демонстрируют устойчивую тенденцию полагать себя в качестве высших (4, см. 30).

Подобные сдвиги в конструировании системы ценностей получили название нового индивидуализма, с позиций которого солидарность не воспринимается как ценность, обеспечивающая выживание в обществе риска. Консерватизм и неоконсерватизм идеологически закрепляют подобные смещения и трансформации.

В либерализме же, напротив, основной акцент делается на ценностном абсолютизме. В чистом виде такого рода ценностные конструкты можно охарактеризовать как доместикацию абсолюта, который перемещается в реальное социально-политическое пространство. „Фанатизм сторонников абсолютных ценностей весьма похож на авторитарный фанатизм (...). Ценностный абсолютизм все более отделяется от носителей ценностей, от материального, зримого, цельного и смещается в сторону акцентирования исключительно общих ценностей. (...) Он скользит по поверхности вещей, он „научен" и охватывает рационально познаваемые отношения, но не проникает в глубину, в сущность вещей и людей, он скуден, ошибочен во всех реальных ценностных оценках" (3, с.525).

Достоинством экзистенциально-антропологического анализа конструирования ценностных ориентаций является рассмотрение их в единстве с субъектом оценивания и переоценки, акцентирование многообразия ценностных порядков и иерархий. Выбор доминирующей ценности по принципу „или-или" предполагает борьбу между ценностями, ценностные коллизии. В результате кажущееся отсутствие ценностной иерархии

оборачивается установлением доминирования без обоснования, но с притязаниями на легитимность.

Фактически всякая доминантная ценность претендует на роль высшего блага. Поэтому переоценка ценностей связана с поисками и утверждением того, что обосновывается как высшее благо. Типологический анализ подобных обоснований предложен Ясперсом и может служить основой построения формальной модели переоценки ценностей, ориентированных на самую высокую в их иерархии. Во всех теоретических обоснованиях высшей ценности Ясперс выделяет ряд общих моментов, позволяющих как содержательно, так и функционально идентифицировать данную ценность как высшую. Прежде всего высшая ценность (например, высшее благо) всегда выдвигается как более или менее формальная, допуская достаточно широкий диапазон интерпретаций.

Ее абстрактный характер в свою очередь обусловливает дистанцирование от реальной жизни. По отношению к этой ценности индивид занимает специфическую позицию воления и вожделенного созерцания. Ясперс поясняет это следующим образом: „Если бы высшее благо было совершенным, то больше не была бы нужна никакая воля. Тогда бы высшее благо при его ценностном созерцании становилось миром" (3, с. 227). Человек в мире повседневности предпочитает созерцать высшую ценность, но не принимать решения, делегируя это право философам, пророкам, политическим деятелям. Принятие подобного решения усложняется вследствие принципиальной антиномичности оценивания и действия. Именно вследствие этой антиномичности и возникает возможность переоценки ценностей, их ситуативная и формальная критика. „Ценности, – отмечает Ясперс, – становятся действительными при помощи сил и условий, которые сами по себе являются ценностно негативними. (...) всякое действие, ориентированное на ценность, имеет такие последствия, которые не желал да и не бы мог желать сам деятель. (...) Антиномии, как в общих чертах показывает человеческое общество, делают невозможной даже волю к абсолютно справедливому, поскольку это абсолютно справедливое находится за пределами знания" (3, с. 238).

Антиномичность ценности и действия, направленного на ее реализацию, на макроуровне социальной системы представляет собой, если пользоваться терминологией М. Вебера, наложение целерацио-нального (т.е. инструментального – die zweckrationale Handlung) и ценностнорационального действия. Функциональные последствия подобной накладки отчетливо проявляются в марксистской и постмарксистской парадигме. Здесь периодическая переоценка ценностей объясняется при помощи ссылок не столько на фактические изменения общественной жизни, сколько на общую их тенденциозность. Ее понимание и постижение включают в дей-

ствие механизм установления ценностей, конструирование их ранговой иерархии. Новые эпохи, новые состояния общественных систем выдвигают свои идеалы и ценности как ориентиры развития. Так, Ю. Хабермас в этой связи говорит о том, что „модерн предоставлен самому себе и вынужден черпать свою нормативность из самого себя. Аутентичное настоящее отныне является тем местом, где пересекаются продолжение традиции и новаторство. Обесценивание образцового прошлого и необходимость обосновывать свои собственные жизненные формы и опыт при помощи нормативно содержательных принципов объясняют изменения в структуру „духа времени". Дух времени становится медиумом, в котором отныне движется политическое мышление и политическая полемика" (1, с.62).

Следуя гегелевской традиции, эта парадигма выводит переоценку ценностей из духа времени, который сам подвержен изменениям.

Трансформируя гегелевскую традицию, Хабермас указывает на импульсы, которые приводят в действие творческую силу этого духа. Они исходят из исторического и утопического мышления (1, с. 63). Эти два вида мышления формально противоположны, однако тем не менее обнаруживают тенденцию к созданию общих смысловых конструктов. Казалось бы, обогащенное опытом историческое мышление призвано критиковать утопические проекты, а функцией расточительного утопического мышления является открытие альтернатив действий и их возможных пространств, которые выводят за пределы исторических последовательностей. Фактически же современный дух времени открывает горизонт, в котором происходит слияние утопического и исторического мышления. Такое проникновение утопических энергий в историческое сознание определяет политическое мышление модерного типа, которое питается утопическими энергиями и уравновешивается консервативными установками. Последние контролируют избыток надежд, ожиданий и предвкушений.

Хабермас отклоняет постмодернистское видение социальных трансформаций с присущим им пониманием ценносного универсума как горизонтального, структурированного, стремящегося избежать ловушек иерархических построений. Вместе с тем он критикует общую программатику социального государства (Sozialstaatprogrammatik) с присущей ему системой ценностей. Основанием тому служат „нарушения взаимообмена между системой и жизненным миром. Современные общества обладают тремя ресурсами управления. Это деньги, власть и солидарность" (1, с. 76). Солидарность в политических конструктах современной социальной философии в ее разных направлениях приобретает статус приоритетной ценности. Но в отличие от трансцендентальной прагматики, акцентирующей значимость этической рациональности для конституирования идеальной, а по-

тому контрфактической, коммуникативной общности (К.-О. Апель), Хабермас учитывает также и социально-интегрирующую силу солидарности. Солидарность – современная трансформация идеала братства – у Хабермаса изображается как коммуникативно структурированная жизненная сфера, где осуществляется передача традиционных ценностей и культурных знаний.

Важным моментом в переоценке содержания солидарности является отказ от утопии трудового общества в результате смещения акцентов с понятия труда на понятие коммуникации. Смена парадигмы производительного общества на парадигму коммуникативного, по мнению Хабермаса, обусловливает перемены в утопической традиции, которая начинает усиленно искать новые высшее ценности и новые ценностные регионы. „Когда засуха уничтожает утопические оазисы, распространяется пустыня банальности и беспомощности" (1, с. 79). Прежние утопии были утопиями порядка (Ordnungsutopien), которые предполагали рост производства и общественного богатства (в них был задействован функционалистский разум). Утопическое содержание коммуникативного общества свертывается до уровня идеальной интерсубъективности, обнаруживающей смешивание высокоразвитой коммуникативной структуры с возможными жизненными формами, единичными репрезентациями целостности удачной жизни.

В условиях глобализации разрешение проблем и противоречий, связанных с легитимацией высших ценностей в сверхсложных социальных системах, как показывает О. Хеффе, достаточно удачно сочетается с пересмыслением принципа субсидиарности. Последний трансформируется с учетом условий плюрализации и индивидуализации современной общественной жизни. В частности, применительно к объединенной Европе Хеффе предлагает сочетать обязательную и произвольную программы правовой, а также морально-этической и культурно-ценностной ориентации (Wahl- und Pflichteuropa), что позволяет трансформировать данность в заданность различных социальных пространств, широко используя при этом универсальные европейские ценности в социальном конструировании действительности (2, с. 284–285). Вместе с тем непонятно, как и кем будут разрабатываться а главное – внедряться эти программы.

Существование таких систем требует углубления принципа демократии, переосмысления его с позиций коммуникативной рациональности. Теоретический анализ аксиологического конструкти-визма свидетельствует об определенной стереотипизации в процессе выдвижения высших ценностей и их последующей переоценки. В этих условиях приобретает принципиальное значение процедура дискурсивного установления норм и ценностей в виде достижения интерсубъективного консенсуса, не требующего постоянной подпитки утопическими энергиями.

Литература

1. Habermas J., *Die Krise des Wohlfahrtstaates und die Erschoepfung utopischer Energien //* Philosophie als Zeitdiagnose, Darmstadt. 1991.
2. Hoeffe O., *Subsidiares Staatshandeln //* Schweizerische Zeitschrift für politische Wissenschaft, Vol 3, Issue 3, 1997, s. 259–290
3. Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, München 1994.
4. Oser F., Althof W. *Moralische Selbstbestimmung*, Stuttgart 1998.
5. Waldenfels B., Einfüehrung in die Phaenomenologie, München 1992.

Artykuł ukazuje główne zasady metodologiczne konstruowania zbiorów i systemów wartości. Radykalny konstruktywizm aksjologiczny oparty jest na argumentacji antropologicznej, w której wartości są rozpatrywane jako kompensacja ludzkich ułomności oraz braków społecznych. Doświadczenie zmiany wartości w historii europejskiej zawsze wiązało się z nihilizmem jako warunkiem stanowienia nowych wartości.

The article is focused on exposing main methodological principles of building values sets and value systems. Radical axiological constructivism is founded on anthropological argumentation where values are considered as compensation of human defects and social deficits. Experience of values revision in European history was always connected with nihilism as a condition for establishment of new valuation.

NR 5/2005

ΣΟΦΙΑ

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Аудра Кристина И. Забулионите

Санкт-Петербургский государственный университет

Культура как целостность: концептуализация новой онтологической парадигмы

Kultura jako całość: konceptualizacja nowego paradygmatu ontologicznego

I

Проблема целостности культуры в контексте современных глобалистических процессов обретает не только теоретическое, но и огромное идейно-практическое значение. Развиваемые в западных странах преимущественно социологические модели глобальной культуры[1], упустившие из виду исторические корни формирования разных культур, культурологическому взгляду представляются весьма уязвимыми. Тем не менее, эти модели сегодня представляют собой реальный академический фундамент, предлагающий практической политике логику превращения мира в «единое место» (a single place), в котором возникнет и специфическое «глобально-человеческое состояние» (global-human condition)[2], а сам процесс глобализации охватит четыре измерения: индивидов, общества-нации, международную систему обществ и человечество в целом[3].

Исследования проблем целостности культуры актуальны и с точки зрения собственно теоретических интересов самого культуристорческого

[1] См. об этом: Иванов Д.В. Императив виртуальзации. СПб., 2002.

[2] Robertson R. Globalization: social theory and global culture. London. 1992. Pp. 27, 182.

[3] Robertson R. Там же. Pp. 27, 175.

знания, которое в XX столетии, несомненно, вышло на новую ступень аналитической мысли. Благодаря прежде всего французским «анналам» мощно расширилась источниковедческая база культуриторического знания. Обнаруженные несовпадения ритмов развития в истории экономики, науки и искусств вовсе не означают, что исчезает всякая целостность культуры, которая распадается на отдельные миры непохожих людей с их весьма разными образами жизни и сферами действия. Интерес к исследованию мира повседневности, менталитета, поиску новых структур порядка, формирующихся на уровне этой повседневности, иногда именуемый как «антиметафизический поворот», выдвигает новые аспекты культурологического и исторического синтеза, – этой классической проблемы культурфилософского знания. Новый уровень аналитических подходов к культуре и ее истории, применение методов микроанализа вовсе не означает ухода от «абстрактных» способов реконструкции идеальных смыслов культуры, но требует перехода на новую ступень соотношения теоретических и эмпирических понятий.

На актуальность теоретических проблем такого исторического синтеза обращают внимание ведущих ученые разных стран. Известный современный представитель французской школы «анналов» Ж. ле Гофф особо подчеркнул, что историческая наука, развивающаяся в русле «Анналов» «и сегодня в состоянии легко парировать легковесные обвинения в так называемом «раздроблении» и «распылении» истории. Переживая переломный этап в своем развитии, она ищет ныне новых междисциплинарных контактов с социальными науками и стремится заложить основы компаративистской глобальной истории»[4]. Известный российский ученый А.Я. Гуревич указал не только на особое методологическое значение такого исторического синтеза, но и чрезвычайную его сложность, на проблематичность разрешения этой проблемы целостности. Поиски такого синтеза по большей части оказывается «синтезом переплетчика»[5]. Однако, Гуревич подчеркивает что «сама постановка подобной задачи и напряженные поиски ее решения заслуживают всяческого внимания»[6].

Остается отметить еще один аспект темы целостности, которая в разных науках социогуманитарного профиля известна также под именем типологизации, как методологического выражения этой целостности. Тенденции широкого использования понятия типа в научной практике и связанного с ним весьма значительного круга его терминологических фиксаций не соответствует исследовательское внимание со стороны методоло-

[4] ле Гофф Ж. С небес на землю // Одиссей. Человек в истории. Ежегодник. М., 1991. С. 25.

[5] Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «анналов». М., 1993. С. 272.

[6] Гуревич А. Я. Там же. С. 273.

гов, теоретиков знания и философов. Первые фундаментальные работы посвященные типологическому методу появились в конце XIX века. Это работы позитивистов – Милля и Whewell. В XX веке эту линию продолжают логические позитивисты – К. Гемпель и П.Оппенгейм (30–50-е годы), А. Корт, а в 70-е годы – российский ученый В.А. Штофф. Несмотря на то, что эти работы касались разных аспектов проблем типологизации и анализировали типологии разных авторов, можно отметить одну общую их особенность: типологическое понятие анализировалось исключительно в логико-методологическом плане.

В настоящей статье нам хотелось обратить внимание на те аспекты проблемы типа как целостности, которые, как нам известно, в литературе еще не были затронуты. На примере типологизации в биологической науке, в которой этот метод исторически получил первые серьезные научные разработки, мы обращаем внимание на проблему целостности и то, как она обнаруживается в разных способах типологизации в связи с разными формами знания в историческом процессе развития науки. Обращение к опыту биологической науки в связи с социогуманитарным знанием вполне естественный ход, имея ввиду, что толкование сущности культуры по аналогии с организмом имеет древнюю традицию[7], а сама философия культуры изначально строилась как специфический аналог философии природы.

История типологического метода берет начало примерно с сер. XVIII века, когда в биологической науке интенсивно развиваются сравнительные анатомические исследования организмов, создаются «естественные систематики» животных и растений. На опыт биологической науки, на рубеже XIX–XX вв. и на протяжении всего XX столетия не раз будут ссылаться разные исследователи гуманитарного знания – К. Леви-Строс, Ю.М. Лотман, К.Г. Юнг, М. Вебер, О. Шпенглер, Й. Хейзинга, М. Блок и многое другие. Особенно работы Гете, его типологический метод

[7] Применение идеи организма и циклическая трактовка мира, истории, циклов культуры распространялись широко за границами европейской мыслительной традиции – в Вавилоне, древней Индии, древнем Китае, не говоря уже о древней Греции и Риме. В Европейском Средневековье такие представления мы находим в трудах Иоанна Скота Эриугены, Иоахима фон Фиоре, Фомы Аквината и др. На заре Нового времени – Ж. Боден и Т. Кампанелла. В пространстве арабской мысли Ибн-Халдун. Эта своеобразная предыстория типологического метода куда богаче именами, чем мы можем здесь останавливаться. Дж. Вико, который в своем знаменитом сочинении «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) столь удачно употреблял типологический подход к исследованию культур, в этом ряду, несомненно, представляет новую ступень в развитии типологии. Он пытался выявить и познать идеальную форму истории – своеобразны идеальный тип, который лежит в основе всех конкретных историй разных народов. Однако это было скорее типологический подход, чем полноценный метод.

в остеологии животных и метаморфозе растений будут широко известны и принесут ему имя создателя типологического метода в науке.

II

Не умаляя заслуг и оригинальности гетеанского типологического подхода, все же следует сказать, что на самом деле, исторические истоки разработки и применения типологических методов в науке его времени куда богаче и интереснее, и осознание всего спектра теоретических поисков типологизации с точки зрения нашей проблемы представляет не только исторический интерес. Проблема целостности и типологизация, как ее методологическое выражение осознается в науках Нового времени, когда сначала в биологии, а на рубеже XVIII–XIX веков и в социогуманитарном знании, складываются представления о новых предметностях, обладающих устойчивостью и самодостаточностью и непостижимых методологическими подходами, используемыми в экспериментальных науках. Новоевропейскому механицизму, с его аналитико-констеллирующей техникой познания должны быть противопоставлены методологические ходы, способные познавать такие новые предметности. Для их познания и был предложен типологический метод.

В поисках типологического метода Гете не был одиноким гением, как иногда представляется нашими современниками. В развитии теоретических и философских аспектов, имеющих отношение к типологической проблематике, на пороге XVIII в. значительную роль сыграл Лейбниц с его «монадологией», «законом непрерывности», размышлениями о «единстве в многообразии» и употреблением термина «метаморфоз». Представления об «общем типе» развивались в русле сравнительных анатомических студий, в которых особенно преуспели французы: Ж.-Л.Л. де Бюффон и Л. Добантон, Ф.В. д'Азир, Ж. де Сент-Илер, Ж. Кювье. Славился также голландский ученый П. Кампер, английские сравнительные анатомы А. Монро, Д. Хантер. Вопрос о прототипе обсуждался также и философами – Д. Дидро и Ж.-Б. Робине. Бесспорным авторитетом в биологической науке XVIII века был Аристотель, но прежде всего не как философ, но как ученый-энциклопедист, охвативший единой концепцией науку своей эпохи. Однако, аристотелевские биологические принципы «попали» на другую почву философских предпосылок. Единственный, кто ближе воспринял сам античный способ виденья организма – был Гете, но, большинство «цеховых» ученых, его современников относились к нему скептически и даже враждебно[8].

[8] Канаев И.И. Очерки из истории сравнительной анатомии до Дарвина. М.-Л., 1963. С.126.

К концу XVIII века систематика уже достигла некоторой завершенности, прежде всего в трудах К. Линея. Однако по своему характеру она была узко описательной, строилась на основании формальных, случайно подобранных внешних признаков. Работы Жоффруа де Сент-Илера и Ж. Кювье, которые по началу писали общие научные труды, обозначили новый этап в систематике животного мира. Этот новый этап отличался прежде всего тем, что в основу систематики были положены не отдельные признаки, а единый план организма – тип. Как известно, со временем выявились и существенные отличия в понимании целостности организма или морфологического типа в концепциях, развиваемых Кювье и Сент-Илером. В 1830 году вопрос о единстве морфологического типа стал центральным вопросом знаменитого спора между Кювье и Сент-Илера во французской Академии наук. По сути, в этом споре впервые со всей очевидностью выявилась вторая линия типологизации, берущая начало в систематике Кювье.

Применение типологического подхода было явным шагом в сторону теоретизации биологической науки. Разумеется, хорошо развитой внутренней структурой новоевропейской науки она еще не обладала. Кювье справедливо писал, что «естественная история» по сравнению с физикой долго еще останется в значительной мере «наблюдательной наукой». Анатомическая лаборатория биолога по существу отличались от лаборатории физика. Биология времен Кювье и Сент-Илера еще не была наукой экспериментальной. К такому рубежу она подойдет в XX веке, когда Уотсоном и Криком будет открыта двойная спираль, когда молекулярная биология откроет рестриктаз – особую группу ферментов, специфически режущих ДНК и выделит активный ген. Тогда будет заложен фундамент генной инженерии, а биология станет наукой экспериментально-технической в той мере и в том смысле, какой стала физика со времен Галилея и Ньютона. И тем не менее, концепции Кювье и Сент-Илера обладали характерными структурными элементами новоевропейского типа знания. Модель биологической науки, заключающая в себе весьма обширное и разнообразное дескриптивное содержание, все же по своей структуре принадлежала к новоевропейскому типу наук. Обе концепции на уровне методологического сознания явно включали гипотетический компонент.

Кювье подчеркивал, что «естественная история» все же имеет «рациональный принцип», это принцип «условий существования, вульгарно называемый принципом целесообразности» (causes finales)[9]. Именно с этим принципом и было связано базовое теоретическое допущение Кювье – идея о неизменности живого организма в условиях меняющейся среды.

[9] Cuvier G. Le règne animal distribué d'après son organisation, t. 1. Paris, 1817. P. 6.

Телеологию он понимал иначе чем Аристотель, Гете или Кант и определял ее просто как связь организма со средой. Хотя в понимании этого вопроса и самой природы организма Кювье пытался ссылаться на Канта, но все же этой связи он дал скорее биологическое, чем философское истолкование, выдвинув гипотезу «катастроф», согласно которой организмы не приспосабливались к меняющимся условиям среды, но погибали. Кювье считал виды неизменными во времени и пытался обосновать это ссылками на анатомию мумий египетских животных давностью около 2000 лет...; на описания животных древними, на отсутствие ископаемых переходных форм. Открытые же им виды ископаемых позвоночных Кювье относил к вымершим, не связанным с ныне живущими какими-либо промежуточными звеньями[10]. Теория Кювье моделировала синхронно-функциональный срез организма, строила тип как структурно-функциональное единство, выделяла четыре типа и на их основании реорганизовала единство естественной лестницы существ. Выступая в споре против единой «лестницы существ» Кювье по сути отрицал и единство морфологического типа, единство прототипа для всей природы, что было одной из важнейших идей зоологических «философствований» Сент-Илера.

Взглядам Кювье Сент-Илер противопоставил гипотезу и концепцию новообразования органа под влиянием условий среды, а учению о четырех изолированных типах – учение о единстве организации всего живого мира. Создаваемая Сент-Илером «синтетическая морфология», с лежащей в ее основании аналогией дорожила идеей единства «естественной лестницы». Моделируемый ею единый прототип был моментом принципиальным, ибо главной целью этой теории было доказать единство всего живого. Аналогии Сент-Илера соответствовали сегодняшнему пониманию гомологии. Он обращал внимание на органы, сходные по структуре и формированию несмотря на то, что они могут быть приспособлены к разным функциям. И это было другое понимание аналогии, чем у Кювье, который аналогии понимал как сходство, определяемое прежде всего функциональными соответствиями. Разница в трактовке аналогий не была случайной. На что мог опираться Сент-Илер, чтобы показать единство столь разных организмов, приспособленных жить в самых разных условиях среды? Функция, на которой основывалась аналогия Кювье, была неработающим критерием для сравнения организмов в поиске их единой природы. Более продуктивным критерием сравнений оказалась морфологическая структура органа и его топология. Это позволяло показать, что все части, все органы, с их внешней изменчивостью, есть во всех, даже очень отдаленных друг от друга организмов. Этому и должна была тонко служить гомология. Сент-Илер,

[10] Канаев И. И. Там же. С.246.

считавший «единство – основой и корнем различий», преимущество отдавал поиску общности в организации позвоночных и беспозвоночных животных. Дополнительные аргументы его теории сообщала зарождающаяся идея эволюции, развиваемая в то время Ламарком. Она пыталась объяснить изменчивость видов под воздействием среды, тем самым укрепляя идею единства всего живого. Принадлежащая Сент-Илеру идея введения эмбриональных фаз развития организма и учения о тератологии (уродствах) в сравнительные исследования также должны были служить доказательством наличия переходных форм онтогенетического и филогенетического плана в мире живого, отсутствием резких границ между видами и родами. Таким образом, гомология работала не только в синхронном срезе, исследуя организм в его развитом виде. Несмотря на введенные эмбриональные фазы развития, нельзя сказать, что тип моделировал развитие, становление структурно-морфологической целостности организма. Но несомненно, что диахронный срез организма был учтен.

Эмпирические ошибки Сент-Илера, которые бросали тень на его теоретические построения и способствовали интеллектуальной победе Кювье, на самом деле не могли служить ни обосновыванием, ни опровержением концепций, развиваемых обеими учеными. Аргументация эмпирического уровня не могла быть обоснованием теоретического знания. В споре речь шла о двух разных гипотезах и двух теориях среднего уровня. Сегодня, уже с исторической ретроспективы, нам известно, что биологическая наука в своем развитии с успехом применила оба концептуальные подходы. Строя типологическое понятие Кювье и Сент-Илер опирались на разные биологические принципы, концептуализировали разные планы организма, но существенно было то, что обе теории были построены на гипотезе. И гипотеза катастроф Кювье, и гипотеза Сент-Илера о новообразовании органа под влиянием среды, лежали в основании теорий, типологических методов и входили в окончательный результат теоретического знания. С точки зрения внутренней структуры научного знания они строили идентичные теории, соответствующие типу новоевропейского знания. И в этом смысле они фундаментально отличались от Гете, который искал сущности в ее наиболее раскрытом виде, доступном видящему и мыслящему глазу. Перед лицом Гете, веющим античностью, оба француза оказались куда ближе между собой. Диахронные моменты типа Сент-Илера отличались от гетеанского динамизма типа, который строился на философском историзме, набирающем силу в Германии. Поэтому можно констатировать, что говорить, уже с самого начала кристаллизации типологического метода в науках мы обнаруживаем не одну, уже признанную в истории типологии линию Гете, а две линии, по которым в дальнейшем пойдет развитие типологических методов.

III

Из «Разговоров с Эккерманом» мы узнаем с каким напряженным интересом Гете следил за этим спором. Он откликнулся на него статьей «Principes de philosophie zoologique. Discutes en mars 1830 au sein de L'Académie Royale des Sciences», в которой отметил сходство Сент-Илера и Бюффона, как ученых с синтетическим складом ума и их манерой видеть природу «en grand» – в большом масштабе. Симпатии Гете явно были на стороне С-Илера, которому впоследствии он посвятил французский перевод своего «Метаморфоза растений». Но в то же время Гете делает несколько «замечаний» относительно языка и стиля С-Илера. С точки зрения Гете, его язык содержит ряд терминов сугубо механических, как, например, «план», «материалы», «композиция», «конструктивные элементы» и т.п., что отражает механистические стороны мышления»[11]. Однако, дело было не в одной терминологии. За ней стояли глубокие и существенные отличия Гете от Сент-Илера.

Философская позиция Гете не была сформулирована в виде стройной системы. Как справедливо уже было замечено рядом авторов[12], своеобразие гетеанского миропонимания и его исследовательской методологии ярче всего проявляется в последовательном отрицании основополагающих гносеологических противопоставлений философии Нового времени – понятиям явления и сущности, объекта и субъекта познания. Согласно Гете, сущность не скрывается, не прячется за явлением, а именно является в нем. Все существенное и истинное стремится к открытости, явленности, выраженности. Поэтому Гете ищет его в зоне максимальной видимости, явленности и освещенности. Отсюда его доверие к мыслящему глазу и видящей мысли, столь сближающих его с древними греками. Вместо *против*опоставления явления и сущности он пользуется *со*поставлением части и целого или «одного» и «всего». В гносеологических воззрениях Гете мы не находим и противопоставления субъекта и объекта. Познающий не противостоит познаваемому как чистый субъект, но находится в познаваемом, является соприродною его частью. Объект и субъект сотворены одной Природой, поэтому познающий intelectus archetypus конгениален самой Природе.

Если относительно этих общих философских взглядов Гете в исследовательской литературе мы не встречаем заметного расхождения мнений, то

---

[11] Канаев И. И. Там же. С. 223.

[12] Канаев И. И. Гете как естествоиспытатель. Л., 1970; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 396–397. Loesche M. Grundbegriffe in Goethes Naturwissenschaft. Leipzig, 1944; Rabel G. Goethe und Kant. Wien, 1958; и др.

относительно типологического метода нет такого единодушия. К раскрытию особенностей типологического метода Гете обращались ряд исследователей: В.И. Вернадский, И.И. Канаве, А. Корт, К.А. Свасьян, Р. Штейнер и многие другие. Однако большинство этих исследований не отличались более фундаментальной проработкой понятия. В их ряду особо выделяется работа А. Корта, который попытался довольно обстоятельно раскрыть применение типологического понятия в разных областях знания, в том числе сопоставил логику образования понятия у Гете и Канта. Исследователь показывает, что критический идеализм Канта не предложил способов познания индивидуальности и спецификаций природы[13]. Кант редуцирует все спецификации природы к архитектонике возможностей человеческого разума. Следовательно, все явления – отдельные и особенные, существующие в природе, должны быть сведены к трансцендентальным способностям. Незамеченная Кантом эта проблема была центральной для Гете, который в понятии тип, согласно Корту, как раз и воплотил особую логическую связь Всеобщего и Особенного. Все дальнейшее исследование Корта и посвящено этой связи Всеобщего и Особенного в понятии Гете. Однако, возникает некоторая настороженность, когда Корт неоднократно подчеркивает, что тип Гете не является схемой[14], а связь Особенного и Всеобщего необходимо изобразить как истолкование Gestalt'а через Символ[15]. Процедура сравнения, в которой используется понятие тип, должна возбудить живое наблюдение, но не может привести к идеальной конструкции[16], к абстрактному Всеобщему. Таким образом из анализа Корта следует, что гетеанский тип представляет собой некую радикальную целостность, которая противостоит всем понятиям структурного толка, таким, как например, тип Кювье[17], логика которых заключается в аналитическом расчленении объекта с последующим синтезом.

А. Корт вполне справедливо говорит о том, что Гете схватил сам нерв проблемы целостности и механистического единства. В целом он показал противоположные пути образования понятия у Гете и Канта. Но истолкование самого гетеанского типологического метода и понятия у Корта, нам не представляется достаточно ясным. Вряд ли в анализе самой логики образования этого понятия Корту следовало всецело доверяться высказываниям самого Гете, который, как известно, не был систематически мыслящим философом. У Гете мы не находим четко сформулированных теоретических положений, но скорее тенденции мысли. В его высказываниях, определяю-

[13] Koort A. Beiträge zur Logik des Typusbegriffs. Tartu, 1938. C. 16–18.
[14] Koort A. Там же. С. 24, 75 и др.
[15] Koort A. Там же. С. 77.
[16] Koort A. Там же. С. 83.
[17] Koort A. Там же. С. 73–75.

щих метод, наряду с глубиной и проникновенностью много и философской наивности. Нам представляется, что Кортом, желающим подчеркнутьцелостность гетеанского типа, недостаточно была оценена аналитическая и структурирующая мысль Гете. Верно, что Гете боялся абстракции. Но абстракция, абстрактная мысль и неструктурированное целое – вещи разные. Если «целого» искать в самом понятии, отрицая аналитическую мысль в процедуре образования понятия, мы попадаем в сложную ситуацию – как вообще можно что либо познавать с таким неструктурированным, радикально целостным типом-образом? Я более склоняюсь к мысли В.Гейзенберга, который высказал суждение, что Гете, боясь абстракции, все же искал *структур* самой природы[18]. Целостность типа Гете заключалась вовсе не в том, что в усмотрении этого типа – прорастения или прафеномена не участвовала аналитическая мысль. В предисловии к учению о цвете Гете писал: «Простое смотрение на предмет не может побудить нас ни к чему. Всякое рассматривание переходит в разбор, всякий разбор – в обдумывание, всякое обдумывание – в установление связи, и можно сказать, таким образом, что при каждом внимательном взгляде на мир мы уже теоретизируем. Проделывать это в полноте сознания и самосознания, со свободой и иронией, – чтобы воспользоваться рискованным словом, – особое искусство, необходимое, если мы хотим, чтобы абстракция, который мы боимся, была безвредной, а результат опыта, на который мы надеемся, – поистине жизненным и полезным». Говоря о гетеанском способе созерцания целостности, все же не следует забывать, что Гете очень много внимания уделял изучению анатомированного тела. Без кропотливой аналитической, сравнивающей мысли он не сделал бы своего открытия, напр., межчелюстной кости. Вопрос о целостности, мне представляется, решался не путем простого отрицании самой аналитической процедуры в построении понятия. В проблеме целостности Гете целился куда глубже, чем частные методологические проблемы. Гете создавал не просто типологический метод, а свою *Морфологию – Новую науку*, в которой главное место занимало учение природном Gestal'e. Целостность у Гете вовсе не означало отказа как от аналитической, так и теоретической мысли. Причем, особенность гетеанского мышления заключалось прежде всего в том, что любое созерцание, любое понимание природы начиналось для Гете с непосредственного чувственного впечатления, а это значит – *не с изолированного явления, отфильтрованного в эксперименте, вычлененного из природы с помощью специальных приборов и до некоторой степени силой вырванного у природы,* а со свободно развертывающегося, открытого нашим чувствам естественного события – как по сути было в античном типе знания.

[18] Гейзенберг В. Картина природы у Гете и научно-технический мир // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 306–323.

Мысль Гете целилась на сами философские основания Ново-европейской науки, заложенные в «mente conseperе» Галилея и получившие обоснование в метафизике Декарта.

«Учение о Gestalt'е было основой и сущностью новой морфологической науки. Гете писал:

«У немца для комплекса проявлений бытия какого-нибудь реального существа имеется слово Gestalt. Употребляя его, он отвлекается от всего подвижного и принимает, что все частности, входящие в состав целого установлены, закончены и закреплены в своем своеобразии.

«Однако если мы будем рассматривать все формы, особенно органические, то найдем, что нигде нет ничего устойчивого, ничего покоящегося, законченного; что все, напротив, скорее зыблется (schwanket) в постоянном движении. Поэтому наш язык достаточно обоснованно употребляет слово «образование» (Bildung) как в отношении к чему-либо возникшему, так и к еще возникающему.

«Таким образом, если мы хотим дать введение в морфологию, то мы, собственно не можем говорить о форме; а употребляя это слово, во всяком случае, должны иметь при этом ввиду только идею, понятие или нечто, лишь на мгновение схваченное в опыте.

«Все образовавшееся сейчас же снова преобразуется, и мы сами, если хотим достигнуть хоть сколько-нибудь живого созерцания природы, должны, следуя ее примеру, сохранять такую же подвижность и пластичность»[19].

Эти слова очень характерны и важны для понимания того, как Гете подходил к созерцанию организмов и в связи с этим к задачам морфологии. Он стремился видеть организм «в становлении» (im Werden), т.е. видел форму организма в непрерывном изменении, понимал ее как своеобразное морфо-становление, как своеобразный морфо-процесс, причем в контексте всей природы. Свое понимание сущности природного Gestal'а Гете пояснял приведя пример творческих сил Природы, создающей рыбу. Творящая Природа Гете варьирует с единым прообразом, т.е. тем, откуда она заимствует меру уподобления. Это Гете называет творчеством Природы «изнутри во вне». Но Природа творит также «извне во внутрь». Такая действующая «извне во внутрь» Природа – это та среда, в которую должен врастать сотворяемый ею организм. Для рыбы – это вода, благодаря которой она не только существует, но благодаря которой она также и возникает. То есть среда или «внешняя природа» накладывает на становящееся свой отпечаток. Рыба Гете своим Gestalt'ом «вписана» в воду. Гетевское понимание Природы, творящей как «изнутри во вне», так и «извне во

[19] Гете И.В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 70.

внутрь» сближает его с пониманием сущности становления становящегося у Платона в диалоге «Тимей» (50 e). «Становиться» – значит достигать бытия. Платон различает три момента: τὸ γιγνόμενον, становящееся; το εν ω γιγνεται, то *в чем* происходит становление, среда, в которую врастает становление, из которого оно затем, став, выставляет себя; (в примере Гете это вода, формирующая рыбу извне); το οθεν αφομοιουμενον, то, откуда становящееся (рыба Гете) заимствует меру уподобления, ибо все становящееся, которое становится чем-то, то, чем оно становится, заранее берет в качестве образца; (прообраз, про-растение, про-животное, про-феномен Гете).

Становление у Гете происходит не в равномерном «пространстве» Нового времени, а в Природе, которая имеет нечто похожее с древнегреческим Космосом, который характеризуется не словом протяженность, но словом «место» (τοπος) и понимается как χωρα, что означает не место и не пространство, но то, что заселено осевшим там. Место принадлежит самой вещи. И у каждой вещи есть его собственное место. Древнегреческий Космос понимается как иерархия метафизических мест. Вода для рыбы и является таким τοπος. Рыба и своим происхождением и напряженностью своего гештальта «вписана» в воду. Причем понимание немецкого слова Gestalt не может быть понято просто как образ или символ, что часто встречаем в исследовательской литературе. Раскрытие смысла этого немецкого слова в связи с античной мыслью мы находим у Хайдеггера[20], который дает следующее его изъяснение. „Субстанция" это поверхностный перевод древне-греческого ουσια, то что греки подразумевали *смысл бытия*. В «субстанции» перевод упускает всякий смысл. Во времена Аристотеля ουσια одновременно употреблялось и в значении ключевого слова философии. Бытие для греков было *постоянство* в двойном смысле: состояние в себе как восстающее (φυσις) и как таковое все же «постоянное», т.е. остающееся, пребывающее (ουσια). Бытие как *восстающее постоянство*. Только из этих двух слов и можно понять подлинный смысл Gestalt'a: что такое Gestalt Гете, что такое *подвижная форма* Гете (*меняющееся постоянство*). Хайдеггер уточняет характеристику Gestalt'a, говоря о нем как о напряженной форме. Борьба – πολεμος не только подталкивает к вос-становлению, но лишь она одна и сохраняет сущее в его постоянстве. Там где прекращается борьба, сущее хотя и не исчезает, но мир поворачивается вспять. *Сущее больше не утверждается*. Оно теперь только обнаруживается. *Завершенное* не есть больше поставленное в свою стать (Gestalt), но всего лишь готовое. Такое сущее становится предметом. *Изначально властвующее,* т.е. φυσις становится теперь лишь образцом для изображения и подражания. Изначально восходя-

[20] Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб. 1997. С. 143–146.

щее самоучреждение в мире живом – является вечно необходимым условием. Это весьма напоминает у Гете «жизнь» как напряженное становление, борьбу, «полемос».

Научно-техническому мировиденью, в котором каждое явление понимается как суммарный вектор разнонаправленных сил, Гете противопоставил свою картину природы. В гносеологии Гете выступил против изолированного исследования феноменов, чему служил метод и экспериментальная техника познания. Гипотетическому характеру теоретического знания новоевропейской науки он противопоставил свой способ теоретизирования, в котором центральное место было отведено «видящему глазу», что опять сближало Гете с античной мыслью[21]. Требование Гете рассматривать природу „en gros" – в большом масштабе перекликалось с Аристотелем, согласно которому, познавать изолированные от «этого» космоса вещи – значит, рассуждать чисто гипотетически, в чем подлинная мудрость не нуждается, поскольку она не отделима от истины, которая определяется как соответствие наших суждений реально существующим вещам. Аристотелевская модель науки исключала гипотетический компонент из своей структуры на уровне методологического знания.

Целостность Гете распространялась куда шире чем понятие тип. В познании Гете пользовался и анализом, и сравнением и калькулирующим интеллектом. Но высшим статусом в его теории познания обладало единственное понятие – тип, которому соподчинялись все остальные методологические приемы.

Вопрос о целостности не может быть истолкован как простое отрицание аналитической мысли, а проблема ее методологического постижения сведена к логико-методологической плоскости анализа понятия. Эти вопросы должны ставится и решаться исходя из метафизических оснований типа научного знания. Следовательно, вопрос о целостности и методе связан с таким фундаментальным вопросом как природа и характер самой истины. У Корта проблема типа понималась как особенности отдельных методов или способов образования понятий. Похоже, что и В.И. Вернадский так воспринимал «целое» Гете, когда подчеркивал непродуктивность гетеанской мысли в науке[22], с чем мы не хотели бы согласиться. Но по сути дела ни Корт, ни Вернадский вопроса понимания целостности в связи с историческим типам научного знания не ставили. В такой же логико-методологической плоскости понятие тип было принято анализировать со

---

[21] О древнегреческой теории θεωρειν см.: Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 242–243.

[22] Вернадский В.И. Мысли и замечания о Гете как натуралисте // Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 288.

времен позитивистов, которые первые обратили внимание на специфику логических операций как в образовании этого понятия, так и способов его работы в исследуемом материале.

Чтобы понять подлинную оригинальность типологического подхода Гете необходимо рассматривать его в контексте античной επιστεμε и новоевропейской философии науки, как двух разных исторических типов знания. Соотнести представления о Природе Гете с античным и новоевропейским пониманием бытия. Только тогда мы сможем оценить как соотносилась аналитическая мысль Гете с его пониманием целостности типа как образа, оценить аналитическую и синтетическую работу его мысли в процессе постижения природного Gestalt'a. Если мы не признаем аналитической мысли Гете, если не понимаем ее места и значения в построении типа-образа, то мы своеобразно мистифицируем эту гетеанскую процедуру усмотрения образа и закрываем себе путь дальнейшего ее анализа.

На примере Гете хорошо видно, что структура сама по себе еще не говорит ни о целостном, ни о механистическом восприятии. Возвращаясь к типологическому методу Кювье, у которого встречаемся с явной структурой, мы можем задаться вопросом о том, в каком смысле можно говорить о целостности. В какой мере у Сент-Илера и Кювье типологическое понятие или синтез, достигаемый уже после аналитического расчленения, можно считать целостным? Для теоретического осознания типологических проблем введение кювианской типологии имеет несомненное значение. Этот вопрос в истории типологии не менее важен, чем традиционные вопросы, такие как соотношение типологии и классификации, типологии и моделирования.

Типология Кювье представляет собой вовсе не маргинальное явление. В истории наук она получила более существенную методологическую разработку, чем гетеанская. Если бросим взгляд на развитие типологических стратегий в гуманитарном знании, то нетрудно увидеть, что разные его концепции тяготеют к одной или другой линии типологизации. К гетеанской линии в разной мере тяготеют типологические методы В. фон Гумбольдта, О. Шпенглера, понимание типа культуры как типа метафизики М. Хайдеггера. Кювианской линии в гуманитарном знании аналогичными можно считать системный подход, структурно-функциональный и семиотические методы. К ней явно тяготеют типологические методы и подходы К. Леви-Строса, М. Вебера, Ю.М. Лотмана, М.С. Кагана, макрокатегории, «исторического синтеза», применяемые в исторической науке, развиваемой в русле направления, заложенного французскими «Анналами», а также ведущими российскими историками – А.Я. Гуревичем, Ю.Л. Бессмертным и др.

IV

Типологическое понятие всегда обозначало структурирование культурного универсума на основе целостных представлений о культуре. Но философские основания этой целостности, как мы видели в случае биологической науки, могут быть разными. Вопросы соотношения образа научного знания, метода и истины в гуманитарном знании еще сложнее, чем в науках о природе. И куда фундаментальнее, чем они был поставлены Гадамером. Проблемы целостности и типа в разных образах наук имеют свое истолкование и фундаментальные отличия. Причем, хочется отметить, что сама динамика научного знания определяется вовсе не реализацией некоего изначально заданного плана, который рано или поздно получит свою реализацию. Развитие науки не исчерпывается якобы непрерывными актами методологической рефлексии, которые результируются возрастанием логической расчлененности и строгости ее содержания, поскольку исторически изменчивы сами идеалы и нормы познания. Сама возможность познания объективной истины, возможность развития научного знания определяется социально-историческими условиями, выступающими не в качестве лишь внешних обстоятельств или факторов – а в качестве детерминирующих тенденций, оказывающих конституирующее воздействие на познавательный процесс и даже на внутреннюю структуру знания. Сегодня реальные международные социокультурные процессы сильно опережают гуманитарную теоретическую мысль. Наступившая эра глобализации, сопровождаемая процессами перенесения чужих экономических, политических, социальных, идеологических моделей – по сути поставила над культурами огромный эксперимент. Насколько сама культурология как наука готова осмыслить современные процессы, когда реальные манипуляции культурами вступили в фазу, соответствующую современным экспериментальным наукам. Перед какой задачей поставили процессы глобализации современную культурологическую мысль, которая, развиваясь в новоевропейском образе наук остается и по сей день сугубо методологической?

Представляется, что вопрос этот может быть поставлен на разном уровне. Во введении в «Логику» Кант проводит различие между «школьным понятием» философии и ее «космическим пониманием» – in sensu cosmico. «К философии по школьному понятию относятся две вещи: во-первых, достаточный запас рациональных занятий; во-вторых, систематическая связь этих занятий, или соединение их в идее целого»[23]. Это вопрос о том, насколько культурология сегодня ощущает себя не совокупностью культурологических теорий среднего уровня, но *системой взаимосвязан-*

[23] Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

ных теорий? Насколько культуролог сегодня подключив к работе всю систему культурологических теорий может чувствовать себя экспертом, способным «схватить» современные качественно новые проблемы культурологи, вызванные процессами интенсивного взаимодействия культур и их фрагментов? Второй вопрос – in sensu cosmico, в кантовском смысле – это вопрос, который по сути свой фундаментальнее первого. Насколько культурологи сознательно соотносит себя, выявляет взаимосвязь своих формальных принципов мышления с философским осмыслением таких понятий, которые считаются фундаментальными и которые тем самым конституируют более или менее надежную основу мира как действительности. И какие понятия считаются фундаментальными?

С эпохи Ренессанса культура наряду с пайдейвтическим воспитанием человека все больше начинает осознаваться как опредмеченные формы человеческой деятельности, причем эта материальная, «внешняя» сторона культуры в истории способна обрести автономное существование. С Нового времени все больше утверждается ценностное истолкование сущности культуры, а сама культура в итоге начинает восприниматься как система ценностей, забывая экзистенциальное измерение человеческого бытия. Поэтому здесь нам очень важно обратить внимание на мысль Канта, которая задает понимание культуры в контексте природы и свободы, сущего и должного, намечает проблемное поле, в котором культурфилософская мысль развивается до настоящего времени.

Кант отчетливо онтологически различает личность и вещь как два фундаментальных вида сущего. У Хайдеггера мы находим наиболее глубокое истолкование того, как раскрывается вопрос Канта «что есть человек» в его концепциях personalitas transcendentalis, personalitas psychologica и personalitas moralis. Причем personalitas moralis как раз составляет онтологическую сущность человеческого Dasein[24]. Хайдеггер ставит следующий вопрос: если *онтически* самость (das Selbst) раскрыта в моральном чувстве уважения в качестве сущего Я, то как следует ее определять *онтологически*[25]? Хотя Кант и не ставит вопрос так, но фактически он дает на него ответ. Онтологический смысл моральной личности в том, что она есть цель (для) самого себя. В этом заключается и отправной пункт для онтологического различения *сущего, имеющего природу Я* и *сущего, не имеющего природы Я*, между субъектом и объектом, между res cogitans и res extensa. В «Основах метафизики нравственности» Кант писал: «Сущность (die Wesen), чье существование (Dasein) основывается не на нашей воле, но на природе (т.е. природе в смысле физической организации), имеют, не менее,

[24] Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 165–182.
[25] Хайдеггер М. Там же. С. 182.

если это – сущности, лишенные разума, лишь некоторую относительную ценность в качестве средства и поэтому называются вещами (Sachen), напротив, разумные существа называются личностями, поскольку их природа (здесь природа означает то же, что и φυσις = essentia) выделяет их уже как цели в самих себе, т.е. как нечто, что нельзя использовать только как средство, и, следовательно, по отношению к ним ограничивает всякий произвол и (эта природа есть предмет уважения)»[26].

Как поступающий, т.е. в качестве экзистирующей цели для самого себя, человек находится в царстве целей. Причем цель должна всегда пониматься как сущая цель, личность. Поэтому *царство целей* есть *бытие-другсдругом,* общение личностей и следовательно – царство свободы. Это совместное царство экзистирующих личностей не есть нечто наподобие системы ценностей, с которой то или иное поступающее Я соотносится и в котором как в чем-то человеческом фундированы и переплетены друг с другом цели, к которым устремляются намеренья. Кант, фиксируя различие и осуществляя разведение личности и вещи в «Основании метафизики нравственности» говорит о двух метафизиках – метафизики природы и метафизики нравственности, онтологии res extansa и res cogitans. Онтологию личности в узком смысле Кант определяет так: она «должна исследовать идею и принципы возможной чистой воли, а не действия и условия человеческой воли вообще». Причем нужно сказать, что в конечном итоге кантовской интерпретации моральной личности, т.е. конечной духовной субстанции, меру задает античный горизонт истолкования сущего. Этому соответствует и Кантовское понимание того, что конечные субстанции, вещи и личности, не просто как угодно наличны, но находятся во взаимодействии.

Те перспективные и ретроспективные горизонты понимания сущности культуры, которые открываются с высоты кантовской мысли – тема уже выходящая за рамки настоящего исследования. Здесь же нам важно было отметить, что мысль Канта возвращает нас к античному горизонту истолкования сущего а тем самым и древнегреческих представлениях о культуре – παιδεια, цель которой воспитание и развитие каждого человека соответственно его природе (φυσις), что означало – достижение постоянной гармонии в его душе, благодаря которой он способен к гармоничному сосуществованию с другими людьми в идеальном государстве и гармонически устроенном космосе. Древнегреческое понимание культуры как παιδεια еще не было противопоставлено природе (φυσις). Понимание культуры как пайдейвтического воспитания, учитывающее бытие всего сущего, которая с эпохи Ренессанса постепенно утрачивалось и наконец было предано полному забвению, сегодня вновь обретает интерес. В этом проблемном кон-

[26] Цит. по: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 183–184.

тексте философская и методологическая линии Гете, отвернувшегося от зарождающегося научно-технического мира, создавшего свою картину природы, весьма близкую древнегреческой и поставившего методологическую задачу целостного постижения мира, обретает особую актуальность в области культурологического знания. Гетеанская линия, получившая в истории науки весьма скромную разработку, сегодня может стать тем альтернативным руслом, по которому, могут пойти философско-методологические разработки нового типа познавательного отношения к формирующейся современной реальности.

W artykule rozważane są problemy teoretyczne typologizacji jako metodologicznego wyrażenia całościowego opanowania obiektu badania. Na materiale nauki biologicznej wyróżnione zostały dwie linie typologizacji – geteańska oraz kuviańska, do których ciągną różne strategie typologiczne używane w naukach przyrodniczych oraz humanistycznych. Teoretyczne problemy kształtowania pojęcia typologicznego są analizowane nie tylko w wymiarze logiko-metodologicznym, lecz również w kontekście historyczno-filozoficznym, co ujawnia podstawy metafizyczne wiedzy naukowej różnego rodzaju. Perspektywiczną jawi się geteańska linia typologizacji, która do dnia dzisiejszego nie została w nauce opracowana w sposób wystarczający.

The article deals with the theoretical problems of typological description as a methodological expression of integral cognizance of an object under investigation. Two lines of typological classification have been pointed out on the material of biological science – getean and cuvian, that are backed up by various typological strategies applied in natural sciences and the humanities. Theoretical problems of the formation of a typological concept are analyzed not only in a logico-methodological dimension, but also in a historical-philosophical context, yielding metaphysical foundations of different types of scientific knowledge. The getean line of typology that has not been sufficiently developed up to now has been shown as promising for future research.

NR 5/2005

Σ O Φ I A

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Czesław Głombik

Uniwersytet Śląski

Wartościowanie w procesach poznania historyczno-filozoficznego (w nawiązaniu do prac Franciszka Kwiatkowskiego)

Оценка в процессах исторически-философского познания (в применении к творчеству Франциска Квятковского)

Historyk filozofii, zajmując się faktami należącymi do filozofii (pojęciami, poglądami, problemami, systemami myśli), dostępnymi w sposób zobiektywizowany i poddającymi się metodycznemu badaniu, od początku swych czynności poznawczych nie odstępuje od czynności wartościowania. Z wartościowaniem jest tak dalece związany, że warunkuje ono jego działania wstępne, dotyczące przygotowania i organizacji materiału badawczego, pozostaje uobecnione we właściwych studiach historyczno-filozoficznych i określa wyniki przeprowadzonych rozpoznań. Jest niezmiennie i stale obecne w pracy historyka filozofii, i to niezależnie od metodologicznej formuły czy wzorca badań, za jakimi się opowiedział. Wartościująca koncepcja historii filozofii wraz z jej modyfikacjami – związanymi np. z prezentacją tzw. wielkich filozofów – pozwala dostrzec takie postępowanie w sposób zapewne najwyraźniejszy, ale i inne typy studiów historyczno-filozoficznych (opisowe, rozumiejące, biograficzno-psychologiczne, historyczno-kulturowe) nie są od nich wolne. Jest tak dlatego, ponieważ historyk filozofii po uporaniu się z zadaniami wyjściowymi, nieodłącznymi od studiów historycznych po prostu – więc po zebraniu danych, ich źródłowej identyfikacji, przyjęciu techniki pracy i zapewnieniu sobie dostępu do baz informacyjnych – musi dokonać przede wszystkim wyboru faktów.

Wybór faktów jako interwencja wartościująca

Wszelki wybór ma charakter decyzyjny. Historyk filozofii, przesądzając o czymś lub o kimś, tworzy układ preferencyjny faktów, pośród których wyróżnia fakty wartościowe, mniej wartościowe, także takie, które uznaje za obojętne – i te ostatnie z reguły pomija. Jego czynność wartościowania to zatem nie tylko porządkowanie zbioru danych, to również przesądzanie o jego zawartości, decydowanie o tym, co do niego należy, a co ulega eliminacji, Ten etap pracy historyka filozofii, związany z wyborem faktów, stał się przedmiotem uwag Władysława Tatarkiewicza (1886–1980) w artykule, w którym poddał analizie interwencje podejmowane przez badacza. *Historyk musi wybierać, segregować materiał* – stwierdził – *odrzucając nie tylko to, co nie odpowiada pojęciu filozofii, ale także i to, co nie odpowiada jej kryterium wartości. Dokonywa on wyboru dwojakiego: dobiera to, co odpowiada pewnym pojęciom, i to, co odpowiada pewnym ocenom. Inaczej mówiąc: wydziela, po pierwsze, co należy do filozofii i, po wtóre, co jest w niej cenne. Jeszcze inaczej: z jednej strony dokonywa segregacji, a z drugiej – selekcji. Jeszcze inaczej: dobiera materiał i wybiera w tym materiale*[1].

Wartościowanie przeprowadzane przez historyka filozofii zależne jest od celu jego działań, od tego, do czego zmierza, co chce osiągnąć. Skłania to do pytań: jakimi celami kierują się badacze dziejów filozofii? Jeżeli są różne, to czy są porównywalne przynajmniej w takiej mierze, że przez część, a może przez większość historyków są one akceptowalne? I jak wpływają na uzyskiwane wyniki? Odpowiedź, iż historycy filozofii, podobnie jak inni badacze, zmierzają do celów poznawczych, w tym do uchwycenia poglądów prawdziwych oraz do poznania rzeczywistych procesów ich wykształcania się i utrwalania, narzuca się od zaraz. Zdaje się przesądzać o wystarczalności takiego stanowiska w zgodzie z powtarzalnymi opiniami, iż w poznaniu chodzi o dotarcie do prawdy, a prawdę ceni się wyżej od tego, co nią nie jest.

Wyodrębnienie poglądów prawdziwych i fałszywych nie wyczerpuje jednak celów poznawczych, nie mówiąc już o tym, iż cenność tych pierwszych z reguły nie zwalnia historyków od zainteresowań błędami, od śledzenia tego, co w dziejach było chybione, było pomyłką, okazało się w następstwie negatywnym obciążeniem i prowadziło w kierunku zła. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę Aureliusz Augustyn (354–430), gdy w księgach *Państwa Bożego* nie tylko wyjaśniał początek historii ziemskiej metafizycznie ugruntowanej aktami przeniewierczymi, których względna doniosłość na tym właśnie polegała, że historia stała się w ogóle możliwa – bo to upadek, czy w innym języku – grzech, spowodował

[1] W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii* [w:] tegoż, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 64–65.

„uruchomienie" czasu historycznego – ale także tłumaczył, dlaczego w doczesności dobro i zło stale się przeplatają, prawda i fałsz sobie towarzyszą, a pomyślności oraz klęsk doświadczają wszyscy, zatem nie są od nich wolni także chrześcijanie.

Komplikacje wiążące się z dążeniami historyków filozofii do osiągnięcia celów poznawczych mają jeszcze inne źródło: wartość poglądów filozoficznych oceniana bywa także ze względu na stopień ich oryginalności, interpretacyjnej i krytycznej otwartości, wedle zawartych w nich niepowtarzalnych idei przewodnich, siły ich oddziaływania, która późniejszym dziesięcioleciom i stuleciom zdolna jest nadać charakterystyczne piętno teoretycznej kontynuacji. Rysy twórczej samodzielności oraz mocy inspirującej stają się w ten sposób czynnikami współdecydującymi o akceptowanych walorach badanych poglądów. By zaś dotrzeć do możliwie pełnego odtworzenia prawdy o przeszłości filozofii, decydowano się na „zagęszczanie faktów", na uwzględnianie ich jak największego zestawu w przekonaniu, iż badania stają się w ten sposób programowo bardziej obiektywne, a warsztatowo i źródłowo erudycyjne.

Słabość takich zabiegów szybko dała jednak o sobie znać. Stary, jeszcze postheglowski postulat, jaki sformułował twórca niemieckiej szkoły historycznej, berliński profesor Leopold Ranke (1795–1886), by w przedstawianiu przez historyków faktycznego stanu rzeczy postępować wedle zasady *wie es eigentlich gewesen*, nie zawsze bywał respektowany wprost, przywoływany ściśle, a tym bardziej nie był spełniany ze względu na praktyczną niewykonalność skrajnie pojętego historycznego indukcjonizmu. Niemniej materiałowe bogactwo gromadzonych danych stawało się coraz bardziej imponujące, powstawały zarysy historii filozofii i ujęcia doksograficzne pisane z wielką dbałością o detale, autorzy takich opracowań docierali do szerokich kręgów odbiorców i sami stawali się znani – by wskazać na wielokrotnie wznawiany i przez następców rozbudowywany podręcznik Friedricha Überwega (1826–1871) *Grundriss der Geschichte der Philosophie* po raz pierwszy wydany w latach 1862–1866. Rzecz jednak w tym, że za rozmachem takich opisów i tworzonych chronologicznych ciągów wydarzeń nie nadążała refleksja syntetyzująca, słabą okazywała się myśl teoretyczna, która precyzowałaby pojęcia, wprowadzane kategorie i zdawałaby sprawę z procedur wartościowania faktów. Historia filozofii stała się w rezultacie jedną z lepiej rozwiniętych informacyjnie nauk filozoficznych, ale czynność, która ją poznawczo uformowała – wyboru danych – wcale nie zyskała na jasności. Stąd w dziejopisarstwie filozoficznym występują tak liczne historie filozofii możliwe do przytoczenia w różnych ich typach (czasowych, problemowych, narodowych...), natomiast brakuje jednej historii filozofii powszechnie akceptowanej, nawet jeśli odwołać się do takiego jej ujęcia, jakie stanowi historia filozofii *wieczystej*. Jest tak dlatego, ponieważ akt zasadniczy, o który tu chodzi, a więc o wartościowanie i o samą kategorię wartości, jest trudny do zdefiniowania – jeśli zadanie takie jest w ogóle wykonalne. Warto przytoczyć zda-

nia Tatarkiewicza dobrze wprowadzające do dyskusji nad pojęciem wartości: sygnalizujące jego specyfikę i zwracające uwagę na potrzebę rozważnego z nim postępowania. *Wyraz ten bowiem* – pisał – *zdaje się oznaczać swoiste, proste, nierzkładalne zjawisko, ein Urphänomen – jak mówią Niemcy. Podobnie jak wyrazy 'byt' czy 'świadomość', To, co wygląda na definicję 'wartości', jest raczej zastępowaniem wyrazu przez inny wyraz mniej więcej to samo znaczący, na przykład 'dobro'. Albo jest omówieniem. Omówienie takie ma zwykle jedną z dwu postaci: bądź mówi, że wartość rzeczy jest tą jej własnością, która czyni, iż lepiej jest, by rzecz ta była, niż by nie była, bądź też mówi, że wartość jest tą własnością rzeczy, ze względu na którą chcemy rzecz tę mieć, ze względu na którą jest nam ona potrzebna*[2].

Mogłoby się wydawać, iż trudności z jakimi spotyka się historyk filozofii, gotowa rozwiązać, a w każdym razie prowadzić do jakiegoś zadowalającego ujęcia, wspomniana *filozofia wieczysta* – z samej już nazwy przedstawiająca się jako trwała, nieprzemijająca, wolna od poznawczych i środowiskowych ograniczeń. Często przywoływana w swym pierwotnym łacińskim zapisie jako *philosophia perennis* zdaje się mieć za sobą wielowiekowe doświadczenie filozofii, w którym pod dostojnie brzmiącą i wiele obiecującą nazwą skumulowany został myślowy wysiłek poszukiwaczy, a może i odkrywców filozofii jednej jedynej. Wiązano z tym pojęciem rozmaite sensy, od spekulacji zgoła teozoficznych poczynając – analizowanych w różnych grupach tematycznych i literacko komentowanych przede wszystkim przez Aldousa Huxleya (1894–1963), przez wykładnie ściśle metafizyczne idąc, a na ujęciach metafilozoficznych kończąc (wiedza przedteoretyczna, wypadkowa historiografii filozoficznej)[3]. W dodatku w polskiej tradycji filozoficznej – zauważyć należy – *filozofia wieczysta* jest silnie uobecniona we współczesnej myśli katolickiej – w jej nurcie tomistycznym – wykazuje się bogatym i zróżnicowanym pod względem form przekazu dorobkiem wydawniczym, zyskała znakomitych, znanych i uznanych przedstawicieli, którzy jak wzbogacali ją własnymi studiami i oryginalnymi stanowiskami, tak potrafili *filozofię wieczystą* skutecznie propagować w Polsce i poza jej granicami.

W polskiej historiografii filozoficznej do jej najwybitniejszych przedstawicieli należy zaliczyć dwóch kapłanów-jezuitów – Fryderyka Klimkego (1878–1924) w końcowych latach krótkiego w sumie życia związanego z uniwersytetami w Innsbrucku i Rzymie (*Gregorianum*) i Franciszka Kwiatkowskiego (1888–1949) czynnego w drugiej ćwierci XX wieku w krajowych kolegiach jezuickich

[2] W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki* [w:] tegoż, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 61–62.

[3] Wieloznaczności nagromadzone wokół filozofii wieczystej dobrze ukazują następujące wybrane prace, podane w porządku chronologicznym ich wydań: A. Huzley, *Filozofia wieczysta*, Warszawa 1989 (oryginał angielski 1946); S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, głównie s. 663 i nast.; A.L. Zachariasz, *Filozofia jej istota i funkcje*, Lublin 1994, głównie roz. 1 i 3.

– oraz seniora współczesnych polskich filozofów, profesora i długoletniego kierownika Katedry Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Stefana Swieżawskiego – już we wczesnym okresie działalności dydaktyczno-naukowej w środowisku lubelskim Swieżawski zyskał opinię rzecznika *philosophiae perennis*[4]. Uderza, iż wszyscy wskazani to historycy filozofii, którzy zarazem jako filozofowie w centrum swych zainteresowań systematycznych postawili antropologię filozoficzną oraz problematykę metafizyczną, ale tylko Kwiatkowski jest autorem dzieła, które już w tytule odwoływało się do *filozofii wieczystej*.

Franciszek Kwiatkowski i *filozofia wieczysta*

Pozycję Kwiatkowskiego w polskiej historiografii filozoficznej wyznaczają dwa obszerne dzieła: *Filozofia wieczysta w zarysie* i *Historia filozofii w zarysie*. Pierwsze z nich to trzytomowe opracowanie, będące głównym dziełem w dorobku Kwiatkowskiego[5]. Powstało w schyłkowym okresie jego działalności i okazało się rodzajem podsumowania życiowych oraz nauczycielskich doświadczeń katolickiego wykładowcy filozofii. Tytuł wskazuje, że nie należy wyłącznie do historii filozofii. Posiada strukturę rozwiniętą, dziełu towarzyszył zamysł syntetyzujący, stąd porównać je można do dawnych, z równie wielkim rozmachem pisanych, scholastycznych *summ filozoficznych*, czy neoscholastycznych podręczników filozofii. Ale wykład dziejów filozofii nie został w nim pominięty: wypełnia największą część tomu pierwszego i ze względu na problem wartościowania w historii filozofii tom ten jest najbardziej interesujący.

Z kolei drugie dzieło Kwiatkowskiego należy uznać za najbardziej znane. Szybko przyniosło mu rozgłos – udostępnione po raz pierwszy w 1927 roku, już trzy lata później doczekało się trzeciego, uzupełnionego i znacznie poszerzonego wydania, ponieważ Kwiatkowski dołączył do tomu *Dodatek* zatytułowany *Historia filozofii w Polsce*[6]. Dzieło uczyniło go znanym, było wielokrotnie recenzowane, ale przyniosło mu także kłopoty, gdyż recenzenci nie byli zgodni w ocenach[7].

---

[4] Por. M. Kurdziałek, *Rzecznik philosophiae perennis*, „Roczniki. Filozoficzne", t. XVI, 1968, z. 1, s. 7–15. Podstawowe dane dotyczące życia oraz charakterystyki dorobku filozoficznego F. Klimkego i F. Kwiatkowskiego podaje R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – słownik autorów*, Kraków 2001, s. 169–170, 181–195.

[5] Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 1–3, Kraków 1947

[6] Por. A. Stocki, G. Weingartner, *Historia filozofii w zarysie. Przekład polski*, Wyd. III, Kraków 1930. Przedmowa tłumacza F. Kwiatkowskiego (do wyd. I).

[7] O okolicznościach powstania i przyjęcia dzieła: C. Głombik, *Historyk filozofii wobec filozofii wieczystej. (O wartościowaniu w historii filozofii)* [w:] *Prawo a wartości*, red. Z. Tobor, I. Bogucka, Kraków 2003.

Trudności oceny wynikały już z samego charakteru książki. Kwiatkowski nie był bowiem ani jej autorem, ani w dosłownym znaczeniu tłumaczem – i faktów tych nie skrywał, przeciwnie, wyjaśnił je bez niedomówień już w *Przedmowie* do pierwszego wydania. Oto Kwiatkowski zdecydował się na przyswojenie polskiej literaturze filozoficznej jednego z bardziej znanych na przełomie XIX i XX wieku niemieckich podręczników historii filozofii – wybrał podręcznik długoletniego profesora filozofii w liceum biskupim w Eichsiätt Alberta Stöckla (1823–1895) *Gryndriss der Geschichte der Philosophie*, który ukazał się w 1894 roku – rzecz przetłumaczył przy pomocy swoich seminaryjnych współpracowników, uaktualnił tekst i zadbał o w miarę spójną strukturę całości. Stosownie do dzisiejszych norm edytorskich Kwiatkowski był redaktorem naukowym książki i jej odpowiedzialnym wydawcą. Ponieważ tłumaczenia dokonano na podstawie czwartego wydania książki Stöckla, które przygotował do druku w 1924 roku związany z Mainz Georg Weingärtner, więc w polskich opisach bibliograficznych podręcznik jest łączony z trzema nazwiskami: Stöckl oraz Weingärtner podawani są jako autorzy, Kwiatkowski – jako tłumacz[8].

Z krytycznym odbiorem spotkała się jednak przede wszystkim dołączona do dzieła *Historia filozofii w Polsce*. Też nie była oryginalną pracą Kwiatkowskiego. Powstała z połączenia dużo wcześniejszego opracowania Maurycego Straszewskiego (1848–1921) *Myśl filozoficzna polska*[9] oraz fragmentu *Die polnische Philosophie*, jaki pod kierunkiem Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) przygotowany został przez kilku polskich autorów dla najnowszego wówczas, dwunastego już, wydania podręcznika Überwega[10]. Z zespoleń takich, nawet jeżeli uwzględnić przeróbki Kwiatkowskiego, musiał powstać tekst wyjątkowo niespójny, ponieważ złożyły się nań nie tylko części o pierwotnie innym przeznaczeniu, ale także napisane przez autorów o odmiennych orientacjach filozoficznych. Praca korygująca Kwiatkowskiego okazała się niewystarczająca, stąd słabe strony oraz skrajności ujęć, jakie znalazły się w dodatku *Historia filozofii w Polsce*, były bezpośrednio wiązane z jego osobą.

Krytyka *Dodatku* okazała się surowa. Niektórzy recenzenci odmówili Kwiatkowskiemu warsztatowych kwalifikacji historyka filozofii, zarzucili brak obiektywizmu w ujęciu wewnętrznego zróżnicowania dziejów filozofii polskiej, zwłaszcza jej dziejów najnowszych. Rzecz oceniono jako złą kompilację, kato-

[8] Por. L. Grzebień, *Kwiatkowski Franciszek* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, s. 279–285.

[9] Por. M. Straszewski, *Myśl filozoficzna polska* [w:] *Polska w kulturze powszechnej* pod red. P. Konecznego, Część I. Ogólna, Kraków 1918, s. 189–241.

[10] Por. F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Herausgegeben von T.K, Österreich, Bd. V: *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*. Część: *Die polnische Philosophie*, Berlin 1928, s. 299–334.

licko tendencyjną i przez to nadmiernie ujednolicającą obraz polskiej myśli filozoficznej. Tak pisano i polemizowano z Kwiatkowskim przede wszystkim w „Kwartalniku Filozoficznym". Warto więc – poza takimi głosami – wykorzystać także list, jaki zachował się w korespondencji Kwiatkowskiego, dotyczący kwestii odpowiedzialnego postępowania historyka filozofii, kwalifikowaniu faktów, w dodatku list nieznany, utrzymany w kurtuazyjnej formie, wyzbyty emocjonalnych przejaskrawień, jakie dały o sobie znać w czasopismach, a jednak upominający się, w sumie, o to samo, co ostro wytknęli recenzenci: o rzetelne kryteria i weryfikowalne oceny.

Joachim Metallmann a Kwiatkowski

Autorem wspomnianego listu był Joachim Metallmann (1889–1942)[11], wówczas nauczyciel IX Państwowego Gimnazjum w Krakowie. Opinię o Metallmannie przekazał Zygmunt Zawirski: był szlachetnym człowiekiem, prawym Polakiem, filozofem mającym dość rozległe wykształcenie przyrodnicze, zaś od uzyskanej w 1933 roku upragnionej habilitacji należał do najpracowitszych docentów i dlatego – to słowa Zawirskiego – *Rada Wydziału Filozoficznego UJ na ostatnim posiedzeniu przed wybuchem wojny w czerwcu 1939 r, uchwaliła przedłożyć Ministerstwu wniosek o mianowanie go profesorem tytularnym*[12]. Tylko wojna przeszkodziła zatwierdzeniu wniosku,

Metallmann, sądząc z treści listu, nie pozostawał wcześniej w kontaktach koleżeńskich bądź naukowych z Kwiatkowskim. Zwrócił się do niego po przeglądnięciu najnowszego wydania *Historii filozofii w zarysie* i dziękował Kwiatkowskiemu za uwzględnienie w *Dodatku* dotyczącym spraw polskich także niektórych jego publikacji. *Zarazem jednak proszę najuprzejmiej* – pisał – *w imię prawdy, o łaskawe sprostowanie, w najbliższym wydaniu podręcznika, dwóch omyłek, które – niewątpliwie przez nieuwagę – doń się wkradły*[13]. Kwiatkowski, wskazując tych polskich filozofów, którzy przynajmniej w początkowym okresie swej pracy ulegli wpływom empiriokrytycyzmu, wymienił także Metallmanna i powołał się na jego książkę z 1914 roku *Zasada ekonomii myślenia, jej historia i krytyka*. Zaliczył go również do historyków filozofii na tej podstawie, że Metallmann opubliko-

[11] Nazwiska używał także – np. w korespondencji – w wersji Metallman. Tak też podpisał list do Kwiatkowskiego.

[12] Z. Zawirski, *Joachim Metallmann* [w:] *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939-1945*, „Przegląd Filozoficzny", R. XLII, 1946, z. 3–4, s. 320–323.

[13] Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Rkps 1126, s. 16. List J. Metallmanna do F. Kwiatkowskiego, datowany w Krakowie 27 X 1930.

wał w „Kwartalniku Filozoficznym" dwuczęściową rozprawę *Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada*[14].

Sprostowanie Metallmanna nie jest tylko rodzajem archiwalnej ciekawostki, wskazującej na jeszcze jedną słabość podręcznika Kwiatkowskiego. Pozwala lepiej poznać, poprzez autoprezentację, jego stanowisko filozoficzne. Przy zaznaczającym się dziś zainteresowaniu osobą i dorobkiem filozoficznym Metallmanna – w Czechach opublikowana została oraz skomentowana jego korespondencja z czeskim filozofem związanym w latach międzywojennych z uniwersytetami w Brnie i w Bratysławie Josefem Tvrdým (1877–1942)[15], a w Krakowie prowadzone są zaawansowane studia nad filozofią przyrody i metodologią Metallmanna[16] – jego list do Kwiatkowskiego przybliża filozofa, który w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku podejmował badania nad filozoficznymi zagadnieniami nauk szczegółowych i jako jeden z nielicznych w Polsce rozwijał je w kierunku filozofii metafizycznie zorientowanej. Odpowiedź Metallmanna przytacza się w zapisie na tyle rozwiniętym, by jego stanowisko, krytyczne i pozytywne, stało się wyraźnie uchwytne, Metallmann upomniał się o dwie kwestie: *Po pierwsze* – pisał – *nie byłem nigdy pozytywistą ani 'empiriokrytykiem'. Pierwsza moja książka pt. „Zasada ekonomii myślenia" nosi wprawdzie tytuł przypominający idee ważne Macha i Avenariusa, ale jest właśnie tych idei surową krytyką. Rezultatém ostatecznym książki jest stwierdzenie, że zasada ekonomii przedstawia niejakie kryterium wartości, ale nie w miejsce logicznego sprawdzianu, lecz obok niego, tzn. tylko w zastosowaniu do hipotez, teorii, pojęć naukowych można mówić o użyteczności wzgl. niedogodności, ale do praw naukowych sprawdzian dogodności nie da się odnieść. Wszystkie następne prace ukazują coraz wyraźniej zarysowujące się oblicze mojej metafizyki, opartej o wyniki przyrodoznawstwa.* Wykaz tych prac, wraz z nadbitką jednej z nich, przekazał Metallmann Kwiatkowskiemu (wspomniał o tym w liście), ale w archiwaliach ich rejestr nie został już zachowany.

---

[14] Por. M. Straszewski, *Historia filozofii w Polsce*, Przerobił i uzupełnił F. Kwiatkowski, Kraków 1930, s. 59, 67. (Nadbitka z wyd. III *Historii filozofii w zarysie* A. Stockla i G. Weingartnera, w opracowaniu F. Kwiatkowskiego).

[15] Por. H. Pavlincová, *Listek do kroniky česko-polských filozofických vztahů*, „Studia philosophica" 2001, s. 135–161 [w:] *Sbornik praci filozofické fakulty brnenské univerzity*. Ř.B, č. 48.

[16] Studia te rozwija związany z Papieską Akademią Teologiczną Janusz Mączka – por. tegoż: *Pojęcie emergencji a determinizm w biologii. Analiza poglądów Joachima Metallmanna*, „Zagadnienia Naukoznawstwa", t. XXVI, 2000, z. 2–3, s. 185–194; tegoż: *Odzyskany rękopis Metallmanna*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce", nr XXVI, 2000, s. 89–99; tegoż: *Metodologiczne aspekty sporu między mechanicyzmem a witalizmem według Joachima Metallmanna*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce", nr XXVII, 2000, s. 55–74; tegoż: *Determinizm w fizyce według Joachima Metallmanna*, „Kwartalnik Filozoficzny", t. XXIX, 2001, z. 2, s. 5–40.

Druga omyłka – kontynuował Metallmann – *polega na przypisaniu mojej monografii pt. „Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada" charakteru historycznego i zaliczeniu mnie do historyków, W istocie monografia ta (s. 132), której niestety w tych ciężkich stosunkach nie mogłem wydać jako osobnej książki, jest od pierwszej do ostatniej stronicy badaniem podstaw fizyki współczesnej, relatywistycznej, przy czym przedmiotem analizy jest ujęcie filozoficzne – a nie matematyczne – teorii względności właśnie przez Whiteheada. Monografia ta należy więc po części do teorii poznania, po części do filozofii przyrody. Jeden z jej rozdziałów nosi tytuł „Filozofia przyrody a filozofia przyrodoznawstwa" – tutaj okazuję, jak Wh. tworzy naprawdę filozofię nauk przyrodniczych, a zarazem nakreślam program ewentualnej filozofii przyrody, która musiałaby być metafizyką. (To samo jeszcze silniej zaakcentowałem w późniejszej osobnej rozprawie niemieckiej pod tym samym tytułem)*[17]. *Kończę monografię, wskazując ad oculos, jak jeden z największych dziś matematyków i logików, racjonalista, w obliczu zagadnienia czasu wyznaje jawnie istnienie pierwiastków irracjonalnych*[18].

Filozofia przyrody Metallmanna, a tym bardziej sygnalizowany w liście projekt budowy metafizyki, wykraczają poza temat i muszą ulec pominięciu. Przytoczony list jest ważny ze względu na uwagi krytyczne, jakie wywołała przygotowana przez Kwiatkowskiego *Historia filozofii w Polsce*. Metallmann sygnalizował błędy w segregacji materiału rzeczowego i oczekiwał ich sprostowania w najbliższym wydaniu pracy. Do jej wznowienia wprawdzie nie doszło, ale korekta została przeprowadzona, Kwiatkowski nie zlekceważył zgłoszonych błędów, potraktował je tak, jak zasługują na to pomyłki – a więc usunął – zaś wykorzystał do tego sposobność, jakiej dostarczyła współpraca z czeskimi filozofami.

Okoliczności nawiązania tych kontaktów nie są bliżej znane. Faktem jest, że Kwiatkowski śledził działania czeskich neotomistów. W sprawozdaniu z obrad Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, jaki odbył się w 1934 roku w Poznaniu, nawiązał do podobnego kongresu sprzed dwóch lat, zorganizowanego przez ołomunieckich dominikanów w Pradze, w murach Uniwersytetu Karola, podkreślił zaznaczającą się ideową ciągłość między tymi dwoma spotkaniami i potwierdzoną gotowość oraz potrzebę współpracy międzynarodowej tomistów, w tym zwłaszcza tomistów krajów słowiańskich. O zjeździe praskim zanotował, iż jego głównym osiągnięciem było *ogromne wzmocnienie pozycji tomizmu w Czechach*[19].

---

[17] Chodzi o pracę J. Metallmanna, *Philosophie der Naturwissenschaft und Naturphilosophie*, „Archiv für systematische Philosophie und Soziologie", Bd. XIX, 1925, H. 3–4, s. 161–168.

[18] Por. z przypisem 13.

[19] F. Kwiatkowski, *Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu*, „Przegląd Powszechny", R. LI, 1934, t. 204, s. 280.

Z wydawnictw czeskich z reakcją Kwiatkowskiego spotkał się *Filosofický slovnik* – księga, która w 1937 roku ukazała się już po raz czwarty w zbiorowym opracowaniu trzech autorów: Josefa Kratochvila, Karela Černockého i Otakara Charváta. Wydawnictwo zainicjował w 1929 roku jeden z najbardziej znanych i zasłużonych czeskich historyków filozofii, zwolennik neoscholastyki ujmowanej i szerzonej pod postacią tzw. *novoidealismu* Josef Kratochvil (1882–1940)[20], i poprzez kolejne, stale poszerzane wznowienia, słownik został po ośmiu latach gruntownie zmieniony i stronicowo niemal trzykrotnie powiększony – tego wydania dotyczyła recenzja Kwiatkowskiego[21].

Już w pierwszym zdaniu recenzji wskazał, że słownik przygotowali *czescy filozofowie o katolickim poglądzie na świat*. Opracowanie uznał za nowoczesne, cieszące się zasłużonym powodzeniem czytelniczym, korzystnie oddziaływujące na wzbogacenie oraz ujednoznacznienie czeskiego słownictwa filozoficznego i serdecznie winszował naszym południowym sąsiadom, iż z takim rozmachem przygotowali księgę, która w Polsce – mimo podobnych pragnień oraz usiłowań – ciągle pozostawała tylko przedmiotem wielokrotnych dyskusji i narad filozoficznych. W słowniku dostrzegł również braki. Dotyczyły przede wszystkim haseł przekrojowych, prezentujących np. filozofie narodowe, czy filozofie różnych kręgów kulturowych, których szczegółowość ujęcia i zwięzłość przedstawień były właściwie nieporównywalne: filozofia francuska została omówiona na czterech stronach, a angielska na jednej – odnotował recenzent – czeskiej poświęcono stron sześć, za to filozofii polskiej dziesięć. I już nie dodał, że hasło *Polská filosofie* zostało przez niego opracowane, ponieważ hasła opublikowane w słowniku, a w tym wypadku artykuł słownikowy, nie posiadały charakteru autorskiego i nie były podpisywane, więc identyfikacji interesującego tu tekstu dokonali autorzy *Słownika filozoficznego*, którzy w *Przedmowie* dziękowali Kwiatkowskiemu za przygotowaną cząstkę[22].

Artykuł słownikowy *Polská filosofie* był pod względem materiału rzeczowego skrótowym przedstawieniem dziejów filozofii polskiej ujętych w dwie wielkie doby – przedrozbiorową i porozbiorową – z których każda dzieliła się dalej na cztery części. Prezentacja dorobku filozoficznego została dokonana poprzez omówienie dominujących w danym czasie prądów myślo-

[20] Por. C. Glombik, *Josef Kratochvil i neoscholastyka czeska*, „Kwartalnik Filozoficzny", t. XXI, 1993, z. 4, s. 67–94; tegoż: *Kratochvil Josef* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, 2002, kol. 1226–1227.

[21] Recenzja P. Kwiatkowskiego pracy *Filosofický slovnik*. Sestavili J. Kratochvil, K. Černocky a O. Charvát, Čtvrté vydáni, zcela přepracované a značne rozšířené, Brno 1937, ss. 636, opublikowana w: „Przegląd Powszechny", R. LIV, 1937, t. 216, s. 386–387.

[22] Por.: *Filosofický slovnik*. Sestavili J. Kratochvil..., Předmluva ke 4. vydáni, s. VII.

wych i wskazanie ich czołowych reprezentantów, a fragment końcowy, dotyczący filozofii współczesnej, przyniósł także wiadomości o polskich studiach rozwijanych w obrębie poszczególnych nauk filozoficznych. Całość zamknięta została informacją bibliograficzną – co w słowniku było rzadkością – o podstawowych opracowaniach, jakie poświęcono dotąd filozofii w Polsce[23]. Metallmann został przywołany w artykule dwukrotnie i w obu wypadkach inaczej niż miało to miejsce w „polskim" dodatku do podręcznika Stöckla – Weingärtnera. Gdy Kwiatkowski pisał o odgłosach empiriokrytycyzmu w Polsce, Metalimanna przedstawił jako filozofa, który kierunek ten „poddał ostrej krytyce"; zaliczył go również do teoretyków poznania zainteresowanych specjalnie filozofią nauki, natomiast pominął jego nazwisko wśród przedstawicieli polskich studiów historyczno-filozoficznych[24]. Błędy wytknięte przez Metallmanna zostały więc usunięte.

W artykule *Polská filosofie* Kwiatkowski dokonał także innych zmian w stosunku do zarysu *Historii filozofii w Polsce*, jaki udostępnił przed kilku laty. Nie naruszały jednak podstawowego zasobu informacji, nie dotyczyły rozstrzygających sądów. Sprowadzone zostały do eliminacji prostych uchybień i ponownego przeglądu wcześniej poczynionych podziałów, zaszeregowań. Krytycy jego *Historii filozofii w Polsce* zapewne nie wycofaliby swych zastrzeżeń, ponieważ w tym, co zarzucali Kwiatkowskiemu, szło nie o rozłożenie akcentów czy historyczne detale, lecz o jego zasadnicze stanowisko – zwolennika *filozofii wieczystej* – z którego oceniał dzieje filozofii polskiej i kształtował ich katolicko zorientowany zarys.

Filozofia wieczysta jako 'sen konstantyński' filozofów katolickich

Opowiedzenie się za *filozofią wieczystą* było ze strony Kwiatkowskiego aktem filozoficznego wartościowania, ale wybory, jakich na tej podstawie dokonywał, posiadały wszelkie znamiona postępowań spontanicznych, samotłumaczących się i po prostu oczywistych, *Wieczystość* była należna myśli filozoficznej jako wartość pierwotna katolickiego przekazu wiary. Sprowadzała się do katolickości i tylko takiej filozofii przysługiwał tytuł, czy też wyróżnik – wieczystej, która przygotowała, rozwinęła i nadała pełny kształt katolickiej wizji świata. Miała więc swoich poprzedników, zwolenników i mistrzów i była – dzięki ich dziełom – nazwą splatającą w jedno poznawczą prawomocność myślenia filozoficznego z religijną prawowiernością.

Dla Kwiatkowskiego to było charakterystyczne, że *filozofia wieczysta* nie stanowiła dla niego problemu teoretycznego, że nie dostrzegł jej złożoności

[23] Tamże, s. 397–407.
[24] Tamże, s.403, 405.

i przeszedł do porządku nad jej wieloznacznością. Tak było z jego dziełem życia, trzytomową *Filozofią wieczystą*, które przygotował z myślą o studiującej młodzieży, ale kierował też do rąk polskiej inteligencji katolickiej, będąc przekonanym, iż ta *od dawna się doprasza o jaki dobry skrót filozofii w języku ojczystym. Pragnie bowiem zorientować się* – kontynuował – *choć w głównych zarysach w dawnych i we współczesnych prądach filozoficznych oraz poznać, jakie względem nich zajmuje stanowisko filozofia katolicka*. Za niezbędne uznał więc dzieło, i takie ogłosił, które wprowadzało nie w historyczne czy systematyczne zagadnienia tradycyjnych nauk filozoficznych, lecz przyniosło wielodziałowo ujęty wykład *filozofii wieczystej*.

Podobne stanowisko zaprezentował w tekstach historyczno-filozoficznych. Czy występował jako autor drobnych prac – np. recenzji, artykułów – czy udostępniał publikacje zarysowo-podręcznikowe, odwoływał się w każdym wypadku do takiego wartościowania dziejopisarstwa filozoficznego, w którym prawda i dobro, w odróżnieniu od fałszu i zła, było tożsame z religijnym poglądem na świat i miało za sobą powagę Kościoła katolickiego. Podstawy takiego wartościowania z reguły nie były wskazywane. Gdy Kwiatkowski informował o pracach inicjatorów ruchu neoscholastycznego, bądź o dziełach propagatorów tej tradycji, ich wybór nie wymagał uzasadnień. Wystarczała ugruntowana pozycja autora, a w innym wypadku podjęta tematyka wykładu. Tak było w przypadku wybitnego historyka Kościoła i myśli średniowiecznej, prefekta Biblioteki Watykańskiej Pranza Ehrie (1845–1934)[25], podobnie z wielotomowym i kilkakrotnie wznawianym podręcznikiem Alphonsa Lehmena (1847–1910) *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage*, którego już tytuł wystarczał za wprowadzający komentarz[26], O tym ostatnim opracowaniu Kwiatkowski pisał, iż kto chce się zapoznać z filozofią scholastyczną, ten winien sięgnąć po dzieło niemieckiego jezuity Lehmena. Jest wprawdzie obszerne, ale obejmuje całokształt zagadnień filozoficznych. *Nim zdobędzieny się na nowy, samodzielny polski podręcznik do filozofii scholastycznej* – uznał – *praca o. Lehmena pozostanie pomocna i uczniom i profesorom*[27].

Pisał także o autorach polskich i recenzował dzieła filozofów, których zracjonalizowane stanowisko filozoficzne wykluczało powiązania między myślą naukową a wiarą. O Kazimierzu Twardowskim (1866–1938) tyle przekazał

[25] Recenzja F. Kwiatkowskiego pracy F. Ehrle: *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik*. Zweite vermehrte Auflage, besorgt von F. Pelster, Freiburg im Breisgau 1933, opublikowana w: „Przegląd Powszechny", R.L, 1933, t. 198, s. 247–248.

[26] Por. L. Koch, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Bd.2 (K-Z), Löwen-Heverlee 1962, kol. 1088.

[27] Recenzja F. Kwiatkowskiego pracy A. Lehmena, *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage*. Bd. II, teil 1: *Kosmologie*, teil 2: *Psychologie*, Freiburg im Breisgau 1920, ^{5} 1921,^{5} opublikowana w: „Wiadomości dla Duchowieństwa", R. IX, 1922, nr 5, s. 96.

Czechom, że wychował liczne grono współczesnych polskich filozofów, a jako uczeń Franza Brentana (1838–1917) wystąpił przeciw psychologizmowi i po części rehabilitował scholastykę[28]. Mniej przychylny okazał się w stosunku do *Zarysu historii filozofii* Władysława Heinricha (1869–1957). Za pożyteczne uznał jedynie dołączone do tomu fragmenty z pism filozofów przedsokratycznych, ponieważ te *podał autor w ładnym polskim tłumaczeniu*, natomiast do poważnych zastrzeżeń skłaniał go tekst wykładu, w którym znalazły się ujęcia *trącące bardzo Comte'm, Machem, Avenariusem, czy nawet skryjnym ewolucjonizmem, oraz sprzeciwiające się dawniejszym i nowym badaniom etnologicznym*[29].

Przy spolszczeniu podręcznika Stöckla i przeróbce opracowania Straszewskiego, jakiekolwiek wyjaśnienia czy przybliżające charakterystyki uznał za zbędne. Tymczasem zasady wyboru tych, a nie innych dzieł, sięgnięcia do dorobku konkretnych autorów wręcz wymagały deklaracji jawnych i jednoznacznych. Były dalece bardziej oczekiwane od zdań oceniających, jakie poświęcił Twardowskiemu i Heinrichowi, bo dotyczyły wartościowania w obrębie historii filozofii, w przedstawianych zarysach dziejów filozofii czy to powszechnej, czy rozwijanej w Polsce. Polski czytelnik w ocenie polskich filozofów współczesnych dysponował bogatszym zasobem informacji, w tym i zróżnicowanych opinii. O Eichstätt i Stöcklu można było dowiedzieć się czegoś w najlepszym razie jedynie w kościelnych zakładach kształcenia. A tymczasem chodziło o co prawda małe miasteczko bawarskie, za to będące siedzibą jednego z najstarszych niemieckich biskupstw i – co najistotniejsze – o utrwalonych tradycjach kształcenia teologiczno-filozoficznego. Wielowiekowe tradycje edukacyjne tego ośrodka dały początek powołanemu w latach osiemdziesiątych XX wieku Katholische Universität Eichstätt – jedynemu uniwersytetowi niemieckiemu w nazwie zaznaczającemu swą katolickość, który aktualnie jest uczelnią dwuośrodkową: Eichstätt – Ingolstadt[30]. W drugiej połowie XIX stulecia Eichstätt stało się głośne dzięki rozwiniętym w tamtejszym liceum biskupim studiom neoscholastycznym o znaczeniu wykraczającym poza ramy ruchu lokalnego. *Eichstätter Schule* należne jest bezsporne pierwszeństwo – uznał kardynał Leo Scheffczyk – w odnowie myśli scholastycznej i tomistycznej w ówczesnych Niemczech[31]. Historycy Kościoła oraz historycy filozofii zgodnie też utrzymują,

[28] Por.: *Filosofický slovnik*, Sestavili J. Kratochvil..., s. 404.

[29] Recenzja P. Kwiatkowskiego pracy W. Heinricha: *Zarys historii filozofii*. t. I, część 1: *Filozofia grecka*, Warszawa 1925, ogłoszona w: „Przegląd Powszechny", R.XLIII, 1926, t. 169, s. 243.

[30] Por.: *Veritati et Vitae*. Bd. 2: Vom Bischöflichen Lyzeum zur Katholischen Universität. Hrsg. R.A. Müller, Regensburg 1993 [w:] *Eichstätter Studien. Neue Folge*. Bd. XXXIII.

[31] Por. L. Scheffczyk: *Das Aufkommen der neuscholastischen Bewegung und ihr Erstarken am Ende des Jahrhunderts* [w:] *Handbuch der bayerischen Kirchenheschichte*. Bd. III. Hrsg. von W. Branmüller, St.. Ottilien 1991, s. 525, 526.

iż ważna rola przypadła w tych działaniach profesorowi z Eichstätt – Albertowi Stöcklowi: jako oddanego propagatora ruchu neoscholastycznego przedstawiają go tak jego pierwsi biografowie[32], jak i dzisiejsi badacze[33].

Podobnie przemilczana została przez Kwiatkowskiego podstawa wyboru tekstu Straszewskiego. To, na co zwrócił uwagę, pisząc o swoim starszym koledze krakowskim, posiadało charakter wtórny i wynikało z głębszych uzasadnień stanowiska Straszewskiego jako filozofa katolickiego. Tyle o nim przekazał, że należał do wybitnych polskich filozofów, i że jego przegląd dziejów polskiej myśli filozoficznej był najlepszy pośród dotychczasowych opracowań tego rodzaju. O próbach godzenia filozofii z religią ani słowa; o jego apologii chrześcijaństwa, a katolicyzmu w szczególności – bodaj wzmianki! Tymczasem religijne zaangażowanie Straszewskiego i powiązanie zadań filozofii z dochodzeniem boskiego porządku w świecie było obecne, już od jego wczesnych publikacji poczynając. W poszerzonej wersji wykładu habilitacyjnego, udostępnionego w postaci broszury, opowiedział się za filozofią, która utoruje *przejście od rzeczywistości do ideału, od wiedzy do wiary, od rozumu do religii*[34]. Zrozumienie bytu oraz jego ostatecznych podstaw nie jest w całości dostępne poznaniu filozoficznemu. Może je dać, tak scharakteryzowała poglądy Straszewskiego Barbara Skarga, *jedynie religia i jej najwyższa forma – katolicyzm. A skoro tak, to prawdy tej religii należy przyjąć bez zastrzeżeń, odrzucając wszelki krytycyzm. I Straszewski okazywał się dogmatykiem, apologetą Kościoła, uznającym w pełni prawdziwość objawienia*[35].

Ideowe umocowania poglądów filozoficznych Stöckla i Straszewskiego zostały przez Kwiatkowskiego całkowicie pominięte. Do porządku przeszedł także nad motywami, jakimi kierował się w udostępnianiu polskiej inteligencji tych właśnie, a nie innych prac. Przemilczenia nie wynikały z przeoczeń – nie sposób tłumaczyć je jakimś rodzajem autorskiego roztargnienia; tym bardziej oddalić należy domysł, by Kwiatkowski świadomie wzbraniał się przed ujawnieniem rzeczywistych źródeł dokonanych wyborów. Nie wchodziły tu w każdym razie w grę jakieś konieczności niewytłumaczalne. Powód był jeden i należał do trwale obecnych w pisarstwie Kwiatkowskiego, dla zainteresowanego nie wymagał uzasadnień: sprowadzał się do takiego wyboru faktów historycznofilozoficznych, dla którego normą wartościowania – pozytywną wobec jednych fak-

[32] Por.: *Personalstatistik und Bibliographie des Bischöflichen Lyzeums in Eichstätt. Verfasst, zur Feier des 50-jähr. Jubiläums dieser Anstalt.* von F.S. Romstöck, Ingolstadt 1894, s. 157–160.

[33] Por. B, Naab: Stöckl Albert, „Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon". Bd. X, Herzberg 1995, Kol. 1511–1513.

[34] M. Straszewski, *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy*, Kraków 1877, s. 35.

[35] B. Skarga, *Antypozytywizm i obrona metafizyki* [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, red. naukowa A. Walicki, Warszawa 1983, s. 249.

tów, a negatywną w stosunku do innych – był katolicki pogląd na filozofię i jej dzieje. To, co poprzez filozofię torowało drogę do religii, było wyrazem zdrowej ludzkiej myśli, zarazem zyskiwało w dokumentach papieskich sankcję oficjalności i miało za sobą powagę Kościoła katolickiego.

Pisząc o scholastyce oraz neoscholastykach, o Tomaszu z Akwinu i tomistach, Kwiatkowski nie miał wątpliwości, iż była to owa poszukiwana przez filozofów *filozofia trwała*. Umożliwiała odróżnienie fałszywych ludzkich poglądów, teorii i systemów od idei niezmiennych, wzorcowych, przynależnych do treściowego zasobu *filozofii wieczystej*. Ale *wieczystość* nie została wyprowadzona z filozofii. Okazała się pojęciem wniesionym w doświadczenie historyczne filozofii z innego porządku myślenia: myślenia o Kościele, o potrzebach jego instytucji i ludziach działających w uwikłaniach powodowanych przez historię. Jak w Kościele rodziły się, trwały i w pewnych okresach umacniały tendencje do tworzenia wielkiego organizmu politycznego o znamionach teokratyczno-absolutystycznych, tendencje związane z ludzką wizją Kościoła jako potężnego państwa, a więc nie jako *corpus misticum*, lecz *corpus politicum*, tak pojawiło się też zapotrzebowanie na rodzaj filozoficzno-teologicznej ideologii, o znamionach prawd doktrynalnie zwartych i pełnych, służącej urzeczywistnieniu – poprzez władczą hierarchię – ziemskiej misji Kościoła i obowiązującej katolicką wspólnotę wiernych. Taką zideologizowaną filozofią okazała się *filozofia wieczysta*. Siła jej presji na katolicyzm ostatnich stuleci była wielka. A ponieważ za najdoskonalszy wyraz takiej filozofii uznano tomizm, więc i ruch tomistyczny uległ ideologizacji. *Filozofia wieczysta* okazała się 'snem konstantyńskim' filozofów katolickich – była ceną, jakiej wymagało wartościowanie odwołujące się w filozofii i w odczytywaniu dziejów filozofii do kryteriów pozafilozoficznych,

Оценка неизменно связана со всеми этапами работы историка философии: со сбором фактов, их упорядочиванием, обработкой, а также с полученными результатами. Она присутствует во всех типах историко-философских исследований – описательных, биографических, историко-культурных, герменевтических – не обходит тем самым также концепции истории философии, апеллирующей к вечной философии /philosophia perennis/.

В Польше самым известным представителем «вечной философии» был католический философ Франциск Квятковский /1888–1949/, а её сторонников можно было встретить в польской философской традиции также во второй половине XX века. Оценочной нормой – позитивной по отношению к одним фактам, и негативной по отношению к другим – был для ориентированной таким образом истории философии католический взгляд на философию и её историю. Вечность была связана с католичеством, а католичество с Костёлом – в связи с чем philosophia

perennis оказалась одной из наиболее идеологизированных форм философской историографии, апеллирующей в философских оценках к внефилософским критериям.

Valuation is invariably connected with all stages of the activity of the historian of philosophy with gathering facts, their arrangement, critical analysis and results. It is present in all types of historiophilosophical studies – descriptive, biographic, historiocultural, hermeneutic ones – and thus does not ignore such a concept of the history of philosophy which is referred to as perennial philosophy (philosophia perennis)

The most prominent representative of perennial philosophy in Poland was a catholic philosopher (a Jesuit) – Franciszek Kwiatkowski (1888–1949), and the trend had its adherents even in the second half of the 20th century. The catholic view-point of philosophy itself and its history was the standard of valuation - positive in relation to some facts, and negative in relation to others. The perennial was bound up with catholicity, and catholicity, in its turn, with the Church - and so philosophia perennis proved to be one of the most ideologized forms of philosophical historiography, referring in its philosophical valuation to non-philosophical criteria.

NR 5/2005

Σ О Ф І А

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Наталия В. Радионова

Харьковский Университет

Ценностные ориентации в культурном пространстве Слобожанщины XIX ст.

Orientacje aksjologiczne w przestrzeni kulturowej Słobożańszczyzny XIX stulecia

Культурное пространство Слобожанщины мало исследовано в плане рассмотрения ценностных ориентаций, типов доминирующей мировоззренческой культуры. Несмотря на то, что последнее время появилось много исследований посвященных украинской ментальности, данный вопрос является открытым. Остановимся подробнее на некоторых аспектах характеристики доминирующих ценностных ориентаций в культурном поле Слобожанщины.

Прежде всего необходимо отметить, что культурный ландшафт Слобожанщины на протяжении всего XIX столетия формируют одновременно два геокультурных поля – украинско-польское и русско-украинское, каждое из которых пыталось оказать влияние на метаориентации региональной культуры. Поэтому открытие в 1805 году университета решало проблему адаптации некоторых инноваций данных социокультурных практик, формируя механизмы восприятия культурных позиций и форм, моделируя систему или набор тех ценностей, которые определяют направление и характер самореализации индивидов в сфере их свободы.

В стенах Харьковского университета тематизируется проблема человека как высшей ценности. «Человек – есть первый и последний предмет философии, который должен исследовать всю свою духовную, так и физическую природу точнейшим образом, чтобы посредством такого исследо-

вания самого себя видеть отношение, в котором он находиться с Творцом своим, с природою и со всем человечеством», – пишет лектор Йосиф Гренберг в работе, представленной на соискание степени магистра [1]. Обращаясь к вопросу о культурно-онтологической основе нравственности, автор рассматривает нормы и ценности как единый механизм, который необходимо «оживить духом истинной Философии, т.е. духом свободного стремления, определить реальность и идеальность в их вечно тождественном и взаимном отношении» [1., с. 50]. Проблема соотношения этики и общего права представлена им как проблема общего и частного. Где этика представляет внутреннюю, индивидуальную, субъективную жизнь человека, т. е. существование, деяние и надежду его, а Общее право – внешнюю, объективную жизнь человека по отношению к другим, т. е. диктует необходимый свод правил, согласно которым человек должен соизмерять свои действия, чтобы его субъективно-индивидуальные поступки увенчались в объективно-универсальных практиках всего человечества. Далее автор делает вывод, что все то, повелевает нравственность во внутреннем отношении индивидуальной жизни человека, все в Общем праве повторяется в универсальном значении для всего человечества. Однако, необходимо учитывать то, что какая-либо норма (как и какая-либо дискурсивно-коммуникативная процедура ее обсуждения и легитимации) сама по себе является определением дискретным; и человек не пребывает в ней. Согласно этому, нормативно-законные нравственные установки не творят тех субъективных очевидностей, которые могут быть положены в основу сознательного нравственного выбора той или иной позиции и той аргументации, которая апеллировала бы к жизненным смыслам конкретной личности, а лишь нуждаются в них. Истинным полем «созерцания ценностей» (термин М. Шелера) может выступать внутреннее пространство культуры, в нашем случае это региональная субкультура Слобожанщины, которая в процессе становления сохраняет традиционные этнические и ментальные особенности региона, будучи при этом открытой для восприятия новых идей и ценностей.

Центром интеркультурной адаптации на Слобожанщине начала XIX века был университет, где в течение первого десятилетия преподавали 29 профессоров-иностранцев, из них немцев 18, французов 4 и славян 7. Утверждения украинофилов, что пусть лучше народ останется безграмотным, чем примет образование от другого народа, не совместимы с деятельностью В. Н. Каразина, который видел университет «не школою, по немецкому образцу устроенной, а всеобъемлющим училищем», заключающем в себе соединение различных академий (наук, искусств, духовной). Думается, что обращаясь к моделям общественного, культурного и духовного развития европейских культур (через непосредственное общение с интел-

лектуальной элитой последних), Каразин рассматривал данные модели не как образцы для наследования, а как возможность их дидактического использования при трансформации университетского образования. При этом особо отмечается роль ценностей в формировании мировоззренческой культуры студенчества – потенциальной интеллектуальной элиты региона.

Проблема соотношения национальных и универсальных ценностей в идее университета всегда требует конкретного осмысления, так как деятельность университета формирует будущее нации, оговаривая направление ее развития. Все эти моменты так или иначе поставленные и разработанные западно-европейской философской традицией эпохи Просвещения, на Слобожанщине начинают осваиваться в интерпретациях профессоров-иностранцев, задавая матрицу двойной герменевтики. В первые годы существования университета его профессорская коллегия отличалась особой научной продуктивностью. Шад, Роммель, Стойкович и другие опубликовали в это время ряд научных трудов по разным отраслям знаний, соответствущих европейскому уровню.

Включение Харьковского университета в межкультурное европейское пространство доказывает актовая лекция ординарного профессора П. Лаврова, которая посвящена светлой памяти чешских библиотекарей В. Ганка и П. Шафарика. Анализируя жизнедеятельность уважаемых членов Харьковского университета, он акцентирует внимание на том, что В. Ганка, поставив задачею жизни своей содействовать пробуждению народа своего от нравственного и умственного усыпления, возбуждать в нем любовь и уважение к себе, в тоже время считал необходимым вызвать в Чехах сознание того, что они только часть великого племени Славянского, и что «в этой общей славе и силе должна и им принадлежать своя доля, как было когда-то» [2., с. 6] Призывая чешский народ к национальной идентификации как социокультурной, он основывается на концепции развития нравственного сознания, провозглашает существование универсальных нравственных норм, руководствуясь ими и необходимо формировать единое социально-культурное пространство.

Проблему нравственно-этического воспитания народа разрабатывает в этом же ключе выпускник Иенского университета доктор философии П. Шафарик. Его «наблюдения и мысли служили нередко путеводною звездою в чисто-политических и социальных движениях народа» [2. с. 11]. Можно сказать, что проблемы морального самоосмысления, свободы, государства и воспитания в работах славянских философов рассматривалась в рамках деятельностного подхода. Актовое выступление наполнено идеями национально-патриотичного воспитания, что позволяет не только выделить общие для славянского мира этично-ценностные факты духовного развития, но и наметить общую почву философской рефлексии

и общественной реальности, становится предметом постоянного обсуждения интеллектуальной общественности Харьковского округа.

Среди приглашенных иностранных профессоров особый интерес вызывает польский профессор, доктор философии А. О. Валицкий, имевший влияние в регионе. Валицкий, разделяя установление национального романтизма в его немецких и польских вариациях, считал, что универсальные этические нормы должны включать в себя этнокультурные отличия и традиционно-ценностные ориентации отдельных народов. Тем самым он одним из первых в регионе ставит проблему свободы и справедливости в межкультурных отношениях.

В контексте данной проблематики заслуживают внимания рассуждения А. Метлинского «О сущности цивилизации и значении ее елементов», в которых он рассматривает моральное развитие и совершенствование человека как вид деятельности, обусловленной как внутренними потребностями собственного развития так и способствующей оптимальной жизнедеятельности общественной системы. Проблему нравственно-ценностной ориентации человека представляет между парадигмами самопонимания и миропонимания, то есть субъективности и интерсубъективности. Он рассматривает цивилизационный процесс как единое условие и реальную возможность утверждения нормативных начал, за которыми должны осуществляться и оцениваться мотивы человеческого поведения. Теоретически обосновывая представление об цивилизации как «физико-моральном развитии человека», выделяет элементы цивилизации, располагая их в следующем порядке: 1. субъект, подлежащий развитию; 2. общество как форма и условие человеческого усовершенствования; 3. конечный продукт цивилизации – нравственно-образованый человек как высшая ценность. «Развитие нравственных сил человека зависит от силы, полноты и пространства епохи в которой он пребывает»[3., с. 108]. Автор видит прямую зависимость нравственного усовершенствования человека от уровня развития общества, и отождествляет цивилизацию с идеи блага, трансформируя ее в идею добра.

Таким образом, национально-традиционные формы духовной жизни на Слобожанщине XIX столетия не только не утратили своей значимости под влиянием системы ценностей привнесенных из метропольных культур (польской, русской), но и во многом определили характер современной нравственной культуры, ее нормы и ценности. На наш взгляд, модель Харьковского университета дает возможность проанализировать те сохраненные смыслы, которые проявляются в формировании современного мультикультурного общества на Слобожанщине.

Литература

1. Гренберг Й. Рассуждение об отношении, в котором находится Общее право к Политическому праву, к Философии положительного права, к Политике и Этике. Х., 1833. С. 59.
2. Лавров П. Воспоминание о Ганке и Шафарике. Х., 1861. С. 15.
3. Метлинский А. О сущности цивилизации и значения ее элементов. Х. 1839, С. 122.

Artykuł poświęcony jest opisowi wartościowania na Ukrainie Wschodniej, tzw. Słobożańszczynie, w XIX wieku. Przeprowadzono filozoficzno-historyczne badania problemów duchowych. Wyrazem ich było wskazanie na zmienność podstawowych wartości.

The article is devoted to description of dominated value ostentation in the East Ukraine in the 19 century. Philosophical history research of spiritual problems. The consecvence is proposition about historical changeability of fundamental values.

NR 5/2005

ΣΟΦΙΑ

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Leszek Gawor

Uniwersytet Rzeszowski

Feliksa Konecznego nauka o wielości cywilizacji

Концепция Феликса Конечного о множественности цивилизаций

I

Jeden z głównych obszarów uprawianych w ramach filozofii społecznej wiąże się z klasyfikacją i opisem rodzajów bytów społecznych: rodzin, zbiorowości, zrzeszeń, społeczności, społeczeństw, narodów czy państw. W jego obrębie sytuuje się także refleksja nad specyficznymi bytami społecznymi, których wyróżnikiem jest zasięg znacznie przekraczający wymienione rodzaje rzeczywistości społecznej. Chodzi tu mianowicie o maksymalne struktury społeczne, zwane kulturami, kręgami kulturowymi lub też cywilizacjami[1], bezpośrednio wchłaniające wzmiankowane, pomniejsze rodzaje bytów społecznych. Wyłaniające się z takiego podejścia do świata społecznego pole badawcze rodzi niezmiernie interesującą problematykę; wystarczy tu wymienić kwestie przyczyn i zasad kulturowego (cywilizacyjnego) zróżnicowania ludzkości, ilość zaistniałych i istniejących cywilizacji, ich historii i wpływu – jeśli takowy ma miejsce – na historię powszechną. Zakres tej problematyki jednocześnie pokrywa się z przedmiotowym zainteresowaniem przedstawicieli innych dyscyplin humanistyki, głównie historii, antropologii i socjologii. Stąd też nie wywołuje zdziwie-

[1] W niniejszym kontekście pojęcia „cywilizacja" i „kultura" mają znaczenie synonimiczne – oznaczają makrostrukturę społeczną. Wszędzie tam, gdzie niosą one odmienne konotacje, znajdują się stosowne wyjaśnienia.

nia fakt, że tę problematykę filozofii społecznej penetrują głównie historycy i antropologowie o filozoficznym zacięciu[2].

Perspektywa ujmowania świata społecznego jako zbioru maksymalnych struktur społecznych z filozoficznego punktu widzenia przynosi ponadto niezmiernie istotne zagadnienie związane z umiejscowieniem cywilizacji (czy kultur) w ramach procesu historycznego. W tym kontekście „cywilizacyjna" problematyka filozofii społecznej przybiera kształt refleksji historiozoficznej; konkretnie: wysiłku badawczego nakierowanego na odkrywanie regularności procesu dziejowego, którego bohaterami są cywilizacje (kultury) traktowane jako jedyne i ostateczne podmioty dziejów[3]. Egzemplifikują takie podejście do dziejów historiozofie: Vico, Herdera, Danilewskiego, Spenglera, Sorokina, Toynbee'ego czy – ze współczesnych myślicieli – Huntingtona.

Jednym z bardziej interesujących przedstawicieli tego „cywilizacyjnego" nurtu myśli społecznej ubiegłego wieku był Feliks Koneczny (1862–1949), polski historyk i filozof, profesor Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Sformułował on w latach dwudziestych minionego stulecia program nowych badań historycznych nazwanych przezeń nauką o wielości cywilizacji[4]. Rezultatem realizacji tego programu jest sformułowanie niezwykle oryginalnej historiozofii cywilizacyjnego pluralizmu, porównywalnej rangą do koncepcji Spenglera, Toynbee'ego czy Huntingtona.

Przez długie powojenne lata koncepcja Konecznego, zadeklarowanego antykomunisty, z powodów ideologicznych była w Polsce mało znana, głównie z powodu cenzorskiego zapisu. Na Zachodzie upowszechniana była ona wówczas głównie przez działalność niemieckiego uczonego, Antona Hilckmana[5] (lata pięćdziesiąte) i emigracyjne Wydawnictwo Towarzystwa im. Romana Dmowskiego (Jędrzej Giertych, lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte) w Londynie, wydające naukową spuściznę Konecznego. Swoistym ukoronowaniem tej działalności było przetłumaczenie na angielski i opublikowanie głównego dzieła Konecznego *O wielości cywilizacji* z entuzjastyczną przedmową Arnolda Toynbee'ego, który, między innymi, napisał, iż praca ta *stanowi kilka wzajem-*

[2] Do badaczy tych należy zaliczyć tych wszystkich, którzy wykraczają poza samą historyczną czy kulturową faktografię, poszukując nadrzędnej wobec niej płaszczyzny opisu. W dziedzinie historii będzie to nurt zainspirowany z jednej strony przez F. Guizota twierdzącego, iż *historia cywilizacji obejmuje wszystkie dyscypliny historii*; z drugiej przez ideę *Kulturgeschichte* K. Lamprechta. W zakresie antropologii takie podejście prezentuje historyzm szkoły F. Boasa i A.L. Kroebera w idei badania „obszaru kulturowego", także F. Graebnera w koncepcji „kręgu kulturowego".

[3] W takim ujęciu, poczynając od Vico, Herdera, później Danilewskiego, Spenglera i innych, „ludzkość" ujmowana jest pod postacią hipostazy.

[4] Program nauki o cywilizacji Koneczny sformułował w: *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsania o celu i znaczeniu Polski*, t. I i II, Poznań 1921.

[5] Por. *In memoriam: Anton Hilckman*, Bevergen 1975; F. Koneczny, *O ład w historii*, Londyn 1977, s. 74-75.

nych studiów nad strukturą życia społecznego w największej skali, jakie pojawiły się w obrębie dwóch ostatnich generacji[6].

Od lat osiemdziesiątych daje się odnotować w kraju stale rosnące zainteresowanie myślą Konecznego. Wznawiane są jego prace (najczęściej w formie reprintów), koncepcja wielości cywilizacji jest przedmiotem wielu referatów wygłaszanych na konferencjach naukowych, wreszcie publikowane są artykuły i książki poświęcone jego myśli[7]. Fakt ten spowodowany jest kilkoma przyczynami. Pierwsza z nich związana jest z wyraźnym w ostatnich latach wzrostem zainteresowań polską filozofią międzywojnia jako okresem dotychczas gruntownie nieprzebadanym. Drugą przyczyną jest oczywiście niezmiernie ciekawa i płodna teoretycznie, rozpościerana przez Konecznego, wizja społecznego świata rozparcelowanego między antagonistyczne wobec siebie cywilizacje. Ten jego pluralizm cywilizacyjny jest wyraźną antycypacją tak popularnej dzisiaj wizji „cywilizacyjnych zderzeń" Samuela Huntingtona[8]. Po trzecie, w chwili politycznej transformacji krajów Europy Środkowowschodniej i ich aspiracji do włączenia się w struktury Unii Europejskiej, wykorzystywany był stały motyw myśli Konecznego o przynależności tych krajów do cywilizacji zachodniej i zasadniczej niemożliwości ich funkcjonowania w ramach cywilizacji turańskiej (rosyjskiej). Myśl o wzajemnej i nieprzezwyciężanej wrogości międzycywilizacyjnej jest zresztą nadal pożywką dla antysemitów (cywilizacja zachodnia *versus* cywilizacja żydowska), jak i germanofobów (cywilizacja zachodnia przeciw cywilizacji bizantyńskiej). Po czwarte wreszcie, myśl Konecznego, orędownika neomesjanistycznej tezy o Polsce jako ostoi katolicyzmu, wykorzystywana jest przez fundamentalistyczny odłam polskiego katolicyzmu (np. krąg Radia Maryja) dla krzewienia obrazu Polski jako ostatniego bastionu chrześcijańskiej tożsamości jednoczącej się Europy[9].

Niniejszy tekst poświęcony jest zarysowaniu dwóch głównych idei nauki o wielości cywilizacji, a mianowicie koncepcji cywilizacyjnego pluralizmu oraz wynikającej stąd historiozofii[10].

---

[6] A. Toynbee, *Preface* [w:] F. Koneczny, *On the Plurality of Civilisation*, London 1962.

[7] Bibliografia na ten temat zamieszczona jest w: L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002.

[8] Por. J. Skoczyński, *Huntington i Koneczny* [w:] *Feliks Koneczny dzisiaj*, Kraków 2000; L. Gawor, *Konecznego i Huntingtona wizja cywilizacyjnego pluralizmu* „Toruński Przegląd Filozoficzny", Toruń 2003, nr 5/6.

[9] Por. Zabieglik S., *Feliksa Konecznego teoria cywilizacji*, „Toruński Przegląd Filozoficzny", Toruń 2003, nr 5/6, s. 111.

[10] Nauka o cywilizacji przedstawiona jest w następujących tekstach Konecznego: *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsania o celu i znaczeniu Polski*, Poznań 1921, t. I i II; *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935; *Rozwój moralności*, Lublin 1938 oraz w pracach wydanych pośmiertnie: *Cywilizacja bizantyńska*, Londyn 1973; *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1974; *O ład w historii*, Londyn 1977; *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981; *Prawa dziejowe*, Londyn 1982.

II

Nauka o cywilizacji pomyślana została przez Konecznego w formie syntezy historycznej, *jako wynik wszelkiej rozmaitości dociekań historycznych, jako najwyższy szczebel historii*[11], w której pozbawione autonomii – wbrew pozytywistycznej, erudycyjnej faktografii – fakty historyczne zostają osadzone w szerszym w stosunku do nich kontekście utworzonym przez inne, chronologicznie równoległe, świadectwa epoki: prawo, moralność, obyczajowość, politykę, ekonomię itd. Miała więc ona na celu skonstruowanie ogólnego obrazu historii powszechnej, w ramach którego wszelkie fakty historyczne byłyby interpretowane przez nadrzędny wobec nich czynnik, jakim, według Konecznego, jest cywilizacja.

Przez cywilizację rozumie on społeczny sposób organizacji życia zbiorowości polegający na identycznym, w obrębie danej, wyróżnionej czasoprzestrzennie, społeczności: pojmowaniu **prawa**, **czasu** oraz **fundamentalnych wartości** ludzkiego życia: Dobra, Piękna, Prawdy, Zdrowia i Dobrobytu (zestaw tych wartości nazywa Koneczny kategoriami bytu ludzkiego albo *quincunxem* – pięciomianem). Na tych płaszczyznach ogarniających swoim zakresem, według polskiego historyka, wszelkie przejawy życia społecznego, ma miejsce konstruowanie rzeczywistości społecznej. Sposób tej konstrukcji nazywa on „metodą życia zbiorowego".

Koneczny utrzymuje więc, po pierwsze, że warunkiem istnienia w znaczącej skali historycznej każdego społeczeństwa jest konieczność wprowadzenia prawa. Prawo bowiem spełnia ważną funkcję w życiu zbiorowym, regulując zewnętrzny wymiar międzyludzkich stosunków w co najmniej trzech zakresach: rodzinnym, majątkowym i spadkowym. Autor *O wielości cywilizacji* prawo traktuje bardzo szeroko, w jego ujęciu owa normatywna sfera życia społecznego obejmuje zarówno reglamentację ludzkich zachowań, jak i całą dziedzinę zinstytucjonalizowanych stosunków życia prywatnego i publicznego. Zakresy te, jak również relacje – mocno rozróżniane przez Konecznego – między prawem prywatnym a publicznym, muszą być zawsze ze sobą uzgodnione: *jednakowość prawa – pisze historyk – pierwszym warunkiem zrzeszenia, a potem zawsze jednakowe pojęcia prawne rozstrzygają o poczuciu tożsamości zrzeszeniowej*[12]. W przeciwnym wypadku, gdyby, przykładowo, prawo rodzinne nie było współmierne z majątkowym, społeczność natychmiast by się rozpadła.

W drugiej płaszczyźnie, Koneczny zwraca uwagę na społeczne poczucie czasu jako jeden z podstawowych parametrów życia zbiorowego. Uważa on, iż bez wspólnej rachuby czasu i jego społecznego pojmowania określone zbioro-

[11] F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, t. 1, s. 28.
[12] Tenże: *Prawa dziejowe*, s. 31.

wości pozbawione byłyby znaczącej wewnętrznej więzi, wyrażającej się takimi właściwościami, jak: terminowość, zobowiązanie czy odpowiedzialność. W ogólniejszym jeszcze sformułowaniu, ten warunek istnienia społeczeństw polega na „opanowaniu" czasu, którego szczytowym osiągnięciem jest *świadomość historyczna danego społeczeństwa i wysuwanie z tego należnych wniosków na przyszłość*[13]. W takim też kontekście polski badacz dziejów deklaruje się jako zwolennik kultywowania tradycji, gdyż – powtarza za J. G. Herderem – *kultura rodzi się z tradycji i tradycją żywi; tradycja jest kością pacierzową wszelkiej kultury*[14].

Jednak, w myśl Konecznego, najbardziej zasadnicze znaczenie dla więzi społecznej mają wspomniane już podstawowe kategorie bytu człowieka. Wyznaczają one w istocie całokształt tego, co określa się pojęciem kultury w szerokim znaczeniu, obejmującej duchowy i materialny aspekt działalności ludzkiej. O obliczu danej zbiorowości decyduje przede wszystkim właśnie *quincunx*, tak z powodów możliwości bezpośredniego obserwowania jego obiektywizacji, jak i zakresu występowania. Stąd polski historyk przywiązuje szczególną wagę do wyeksponowania znaczenia wartości egzystencjalnych człowieka dla społecznej konsolidacji. W związku z tym utrzymuje, że tylko taka zbiorowość dysponuje mocną i trwałą strukturę społeczną, w której wszelkie zakresy kategorii *quincunxu*, wzajemnie się uzupełniając, tworzą koherentną i niesprzeczną kulturową całość. Wystarczy, gdy chociażby jedna z wartości w określonej zbiorowości będzie kolidować z pozostałymi, aby struktura społeczna cywilizacji poczęła się rozluźniać i chylić ku upadkowi.

Reasumując, metoda życia zbiorowego jest sposobem określającym prawne reguły stosunków międzyludzkich, jednolity system społecznego pojmowania czasu oraz wszechstronny zakresem zespół zinternalizowanych przez określone zbiorowości i jednolicie rozumianych wartości. Metoda taka sprowadza się faktycznie do wytworzenia w określonych społeczeństwach wspólnego, spójnego i logicznie powiązanego, przyjętego na zasadzie dobrowolności – co Koneczny podkreśla – systemu poglądów i pojęć, tworzących w sumie określony i jednolity paradygmat kulturowy. Zdaniem autora koncepcji cywilizacyjnego pluralizmu, każdy taki kulturowy wzorzec konstruowany jest w oparciu o naczelną zasadę zwaną przez niego – zasadą współmierności, o której, jako prawie dziejowym, mowa będzie później.

Metoda życia zbiorowego wraz z zasadą współmierności, stanowi społeczny mechanizm tworzenia stanu równowagi wewnątrzkulturowej, polegającej na zgodności i spójności wszelkich składników kulturowych. W tym właśnie mechanizmie Koneczny upatruje nie tylko podstawy wszelkich form życia społecz-

[13] Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 283.

[14] Tenże, *Polskie Logos a Ethos*, t. I, s. 33.

nego, ale i od jego skuteczności uzależnia rozwój, historyczną moc i trwałość strukturalnej więzi ludzkich zrzeszeń. Gdy metoda organizacji ludzkiego społeczeństwa nie zachodzi w zgodzie z zasadą współmierności, dane zrzeszenie pozbawione jest możliwości w skali historycznej trwalszego zaznaczenia swej obecności i jako takie nie jest dla niego interesujące.

W wyniku opisania społecznego świata metodą ujęcia strukturalnego przy pomocy pojęć *quincunxu*, płaszczyzn organizacji społecznej (czasomiernictwa i prawa) oraz zasady współmierności, Koneczny uzyskuje ostatecznie model zbiorowości ludzkiej, ufundowany głównie poprzez integrującą go więź kulturową. Taki model zrzeszenia ludzkiego został przez niego nazwany właśnie cywilizacją. Cywilizacja nie jest niczym innym, jak tylko określonym przez daną zbiorowość sposobem swej społecznej organizacji, wyrazem której jest zawsze historyczno-społeczne zrelatywizowane rozumienie zasadniczych wartości egzystencji ludzkiej, system prawa i wspólne poczucie czasu. Mówiąc słowami Konecznego: *cywilizacja jest to metoda życia zbiorowego. Tak jest! Cywilizacja jest po prostu metodą*[15].

Owe wartości kulturowe, wraz ze społecznym poczuciem czasu i prawa, tworzą w sumie aksjologiczno-normatywną strukturę wewnętrzną każdej bez wyjątku społeczności ludzkiej. Struktura ta ma transcendentalny, pozaczasowy charakter, jednakże jej stałe składowe w perspektywie społeczno-historycznej każdorazowo obiektywizują się na wiele odmiennych sposobów; przybierają zawsze postacie konkretnych historycznie: odpowiednio do *quincunxu* – moralności, nauk i religii (prawdy przyrodzonej i objawionej), sztuk, ekonomii czy systemów prawnych. Wynikający stąd relatywizm kulturowy stanowi podstawę dla fundamentalnej tezy nauki o cywilizacji: rzeczywistość społeczna, ujmowana tak diachronicznie, jak i synchronicznie, składa się zawsze z wielości cywilizacji. W tym znaczeniu koncepcja Konecznego usiłuje przy pomocy kategorii cywilizacji wyjaśnić kłopotliwą dla historii, ale przede wszystkim antropologii i socjologii, kwestię kulturowej „rozmaitości ludzkiej".

Cywilizacja jako konkretna historycznie całość, jednolity i wzajemnie powiązany system kulturowy, charakteryzujący się ponadto maksymalnym społecznie zasięgiem (tworzy więc on makrostruktury społeczne) pełni w wizji historii powszechnej Konecznego rolę ostatecznego podmiotu procesu historycznego. Poza bowiem cywilizacjami nie ma już większych społecznych bytów. Kręgi kulturowe, narody, państwa są zawsze składowymi określonych cywilizacji, zaś ludzkość jest dla polskiego historyka jedynie hipostazą. Przy okazji należy uczynić w tym momencie jedną istotną uwagę natury terminologicznej. Określając cywilizację jako makrostrukturę społeczną powiązaną wspólną duchowością, wynikającą z identycznego pojmowania wartości *quin-*

[15] Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 154.

cunxu, czasu i prawa, Koneczny zdaje sobie sprawę z możliwości istnienia różnych form danej cywilizacji. Owe różnice są co prawda wobec tej cywilizacji drugorzędne, niemniej występują, jak np. między XVII-wieczną obyczajowością we Francji i Polsce. Otóż formy występujące w danej cywilizacji Koneczny określa nieco mylącym, w kontekście współczesnej antropologii, mianem kultur (tak więc kultura francuska i kultura polska są, przy zachowaniu dzielących je różnic, składowymi cywilizacji zachodnioeuropejskiej).

W planie dziejowym Koneczny swą uwagę skupił wyłącznie na cywilizacjach o wielkim znaczeniu historycznym, rozumiejąc przez nie długotrwałość i obecność w świecie współczesnym. Takich wielkich cywilizacji wymienia on siedem: żydowską, żyjącą w diasporze; turańską, w skład której wchodzą ludy Niziny Turańskiej, Azji Centralnej i Północnej, utożsamianej z Rosją; bramińską, lokującą się na obszarze Półwyspu Indyjskiego; arabską; chińską; bizantyńską, która nie upadła wraz z Cesarstwem Wschodniorzymskim, gdyż została całkowicie zasymilowana w X wieku przez Cesarstwo Niemieckie i na ziemiach niemieckich trwa aż do czasów dzisiejszych; oraz łacińską (zachodnioeuropejską), powstałą wskutek połączenia cywilizacji rzymskiej z katolicyzmem[16]. Cywilizacje te różnią się metodami organizacji życia społecznego z powodu odmiennego pojmowania wartości pięciomianu i przez to innymi w praktyce społecznej ich obiektywizacjami. To stąd właśnie bierze się na świecie wielość religii, koncepcji dobra, sposobów gospodarowania, obyczajowości czy pojęć piękna.

W opisie poszczególnych cywilizacji, dokonanym przez Konecznego, wyraźnie widoczna jest tendencja do preferowania cywilizacji łacińskiej. Przejawia się to głównie w negatywnym przyrównywaniu elementów składowych innych cywilizacji (wartości *quincunxu*, czasomiernictwa i prawa) do cywilizacji zachodnioeuropejskiej, wynikiem czego jest górowanie cywilizacji łacińskiej pod każdym względem nad cywilizacjami pozostałymi. Ten swoisty europocentryzm powoduje, że cywilizacje pozaeuropejskie są niedoceniane, a nawet wprost deprecjonowane. Natomiast cywilizacja łacińska staje się miarą postępu i rozwoju; pełni ona w rozważaniach polskiego uczonego rolę przewodnika ludzkości w drodze przez Historię. Stąd konstytuujące cywilizację łacińską wartości, wywodzące się z tradycji Cesarstwa Rzymskiego, i nauka moralno-społeczna Kościoła katolickiego, stają się kryterium ocen innych cywilizacji, nie mających tym samym możliwości obiektywnego zaprezentowania swych niepowtarzalności.

Optyka cywilizacyjnie zróżnicowanej ludzkości przesądziła o tematyce koneczniańskiej refleksji nad historią – jest ona historią cywilizacji i celem badań

[16] Koneczny szerzej omówił w zasadzie tylko trzy główne cywilizacje: *Cywilizacja bizantyńska*; *Cywilizacja żydowska*; *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*; por. także: *Różne typy cywilizacji. Napór Orientu na Zachód* [w:] *Kultura i cywilizacja*, pr. zb. Lublin 1937.

jest odkrywanie prawidłowości rządzących tymi dziejami. *Gdy powiedzie się wyjaśnić zagadnienie różnic cywilizacji, wyniknie z tego nowy widok historii powszechnej, która musi określić stosunki wzajemne rozmaitych cywilizacji*[17]. W takiej dopiero perspektywie, jak uważa Koneczny, patrząc na dzieje z pozycji cywilizacyjnego pluralizmu uwidacznia się obszar historii powszechnej, pozwalający dostrzec najogólniejsze prawidłowości dziejów ludzkich. Zatem, dotychczasowe historyczne, antropologiczne czy socjologiczne analizy świata człowieka, choć rozległe zakresem i niezbędne, są etapem jedynie wstępnym nauki o cywilizacji. Na nich bowiem dopiero wspiera się najistotniejsza dziedzina jego refleksji nad cywilizacjami – dziedzina historiozofii.

III

Cywilizacja, traktowana przez Konecznego jako zasadniczy podmiot dziejów, stanowi podstawę poszukiwań regularności procesu historycznego. Chodzi tu oczywiście o regularności najogólniejszego rzędu, o takie, które występują na poziomie najwyżej zorganizowanych struktur społecznych i obowiązują w sposób konieczny i bez wyjątków. Prawidłowości te, według autora *O wielości cywilizacji*, występują na dwóch obszarach. Pierwszy z nich dotyczy każdej cywilizacji z osobna. Mimo że cywilizacje różnią się między sobą, nie kontaktują się i posiadają, każda inny, własny i niepowtarzalny bieg dziejów. Koneczny stwierdza na ich gruncie występowanie identycznych mechanizmów historycznej zmienności. Są więc to prawidłowości wewnętrzne cywilizacji. Drugi natomiast obszar wytyczony jest istnieniem wielości cywilizacji we wspólnych przestrzenno-czasowych granicach. Tworzy więc on arenę międzycywilizacyjnych kontaktów. Zdaniem autora, cywilizacyjne spotkania również przebiegają według określonych reguł – prawidłowości zewnętrznych. Regularności owe, wewnątrz i na zewnątrz cywilizacji, określa mianem najogólniejszych praw dziejowych. *Ze studiów historycznych dadzą się wysunąć całe setki praw, prawd i prawideł, formułujących szczegóły dziejów życia zbiorowego, w co się tu nie wdajemy. Chodzi nam tylko o takie prawa, które rozstrzygają o ładzie historycznym we wszystkich czasach i u wszystkich ludów, o prawa fundamentalne*[18]. W sumie, na poziomie cywilizacyjnie zorganizowanej rzeczywistości społecznej, Koneczny znajduje się sześć takich praw[19].

[17] Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 318.

[18] Tenże, *O ład w historii*, s. 66.

[19] Podstawą prezentacji praw dziejowych jest szczególnie rozdział II *Praw dziejowych* zatytułowany *Prawa cywilizacji*.

Pierwsze prawo to wspomniana już **zasada współmierności**[20]. Głosi ona, że warunkiem trwałości, zdolności rozwojowych, siły, tak duchowej, jak i materialnej, oraz społecznej integracji cywilizacji jest taki sposób zestrojenia wartości *quincunxu*, systemu prawa i społecznego pojmowania czasu (czyli płaszczyzn organizacji cywilizacji), który rodzi harmonijnie powiązany, bez wewnętrznych sprzeczności, paradygmat kulturowy. Konsekwencją jego, w aspekcie jednostkowym, jest poczucie tożsamości cywilizacyjnej, w aspekcie zaś społecznym – cywilizacyjna jedność, przejawiająca się z jednej strony wspólną platformą porozumiewania się na zasadzie powinowactwa kulturowego, mimo różnic językowych między członkami, czy grupami wchodzącymi w skład danej cywilizacji; z drugiej zaś, poczuciem odrębności i autonomii wobec innych cywilizacji. Owo prawo współmierności, zdaniem Konecznego, jest fundamentem i zarazem spoiwem życia zbiorowego; ono decyduje przede wszystkim o kulturowej więzi społecznej, łączącej różne wielkością grupy społeczne w makrostrukturalny organizm cywilizacji. Stąd też wynikiem lekceważenia tej kulturowej spoistości cywilizacyjnej, na przykład przez przyjmowanie wzorów kulturowych zaczerpniętych skądinąd lub też nieprzestrzeganie wymogu logiki wewnętrznej zespołu wartości i zasad życia społecznego, jest zachwianie struktury społecznej, co zwiastuje upadek cywilizacji.

W istocie więc, prawo współmierności jest mechanizmem stwarzającym i utrzymującym stan kulturowej równowagi, wewnętrznej spójności i jednolitości każdego, dużego skalą, układu społecznego.

Kolejna prawidłowość, mająca miejsce w ramach cywilizacji, określana przez Konecznego mianem **prawa nierówności**, dotyczy warunków rozwoju cywilizacji. Rozwój, zdaniem polskiego historyka, to wzrost komplikacji struktury społecznej, zdolności adaptowania się do coraz to nowych warunków życia: przyrodniczych, ekonomicznych i społecznych, to wreszcie doskonalenie i wzmacnianie kulturowego zintegrowania. Otóż, tak rozumiany rozwój cywilizacji warunkowany jest, w jego opinii, nierównomiernością społeczną. Uważa, że od zarania dziejów rodzaju ludzkiego zróżnicowanie ekonomiczne, intelektualne i społeczne jest cechą zbiorowości ludzkich. Wszelkie natomiast wypadki pojawiających się w historii ustrojów opartych na idei egalitaryzmu były *tylko przymusem i gwałtem (...) obniżającym poziom i wszystkich i we wszystkim i pod każdym względem*[21]. Natomiast społeczna nierówność wyzwala ludzką aktywność i wysiłek zmierzający do podwyższenia swego społecznego cenzusu. Taka przedsiębiorczość jednostek jest, w myśl autora *Praw dziejowych*, gwarantem cywilizacyjnej pomyślności. Nierówność społeczna jest siłą motoryczną każdej cywilizacji.

[20] Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 118–121; Tenże, *O ład w historii*, s. 15–16.
[21] Tenże, *O ład w historii*, s. 29.

Trzecie prawo dziejowe Konecznego dotyczy cechy **ekspansywności każdej cywilizacji**. *Cywilizacja póki jest żywotna, dąży do ekspansji, toteż gdziekolwiek zetkną się ze sobą dwie cywilizacja żywotne, walczyć ze sobą muszą. Wszelka cywilizacja żywotna nie obumierająca jest zaczepna. Walka trwa, póki jedna z walczących cywilizacji, nie zostanie unicestwiona*[22]. Owa naturalna dla cywilizacji agresywność wobec cywilizacji innych przybiera różne formy, zarówno militarnej, jak i kulturowej ekspansji. Walka między cywilizacjami trwa nieraz wieki i nigdy nie kończy się ona ostatecznym kompromisem – powstaniem nowej cywilizacyjnej jakości.

Koneczny nie stara się wytłumaczyć przyczyn ekspansywności cywilizacji. Cechę tę konstatuje w historii powszechnej i to jest jej ostateczną racją istnienia. Można w tym wypadku doszukiwać się jednak uzasadnienia ekspansywnego charakteru cywilizacji na gruncie psychologicznym. Skoro wszystkie cywilizacje są wzajemnie dla siebie niezrozumiałe, kontakt ich dwóch lub więcej rodzi dystans, obcość, nieufność i poczucie zagrożenia w świadomości ich przedstawicieli. Reakcją jest w takim przypadku ucieczka albo właśnie atak. Z takiej perspektywy wykluczone jest tolerancyjne współistnienie cywilizacji, są one „skazane" na wrogą sobie konfrontację.

Prawo ekspansji cywilizacji Koneczny szczególnie egzemplifikuje faktami z historii Polski. Rzeczywiście, w historii tej jest niemało przykładów zmagań z przeciwnikami różniącymi się kulturowo do tego stopnia, że wniosek o odrębności cywilizacyjnej nasuwał się sam. Wystarczy tu przypomnieć chociażby walki z plemionami tatarskimi, Turkami, Krzyżakami czy Rosjanami, które Koneczny rozpatruje jako starcia między cywilizacją zachodnioeuropejską a turańską i bizantyńską. W ujęciu takim, Polska staje się polem bitwy między cywilizacją zachodnią a – najogólniej – cywilizacjami prącymi ze wschodu (bizantynizm niemiecki jest pokłosiem zorientalizowanego Cesarstwa Wschodniorzymskiego). Jest to odwieczna walka, która stanowi wręcz, co Koneczny często podkreśla, oś całej historii powszechnej[23].

Prawo ekspansji, charakteryzujące generalne nastawienie cywilizacji na zewnątrz, wprowadza jednocześnie w obszar prawidłowości określających międzycywilizacyjne relacje. W tym zakresie, na pierwszym miejscu Koneczny umieszcza prawo wykluczające łączenie się różnych cywilizacji w nową jakościowo, wyższą cywilizację. Prawo to nazywa **niemożliwością cywilizacyjnych syntez**. Zasadniczą przyczyną tej dziejowej prawidłowości są, jak uważa, różnice w metodach życia zbiorowego poszczególnych cywilizacji. Prawo współmierności, integrujące makrostruktury, występuje na poziomie płaszczyzn orga-

[22] Tenże, *O wielości cywilizacji*, s. 312.

[23] Cały tom II *Polskie Logos a Ethos* jest poświęcony omówieniu historii Polski z punktu widzenia nauki o wielości cywilizacji.

nizujących cywilizacje – wartości *quincunxu*, prawa i poczucia czasu, w przypadku każdej cywilizacji w sposób odmienny. Dlatego integracja dwóch lub więcej cywilizacji – gdyby miała miejsce – musiałaby przybrać postać przezwyciężenia dwóch przeciwstawnych sobie, opartych na rozmaitych zasadach, reguł współmierności. Takie zaś rozwiązanie jest niemożliwe – jakikolwiek kontakt dwóch cywilizacji jest przecież zawsze konfliktem.

Synteza możliwa jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, bo takie kultury są współmierne. Cywilizacje zaś są niewspółmierne[24] – pisze Koneczny. Z ich natury więc wynika fiasko wszelkich prób tworzenia międzycywilizacyjnego *consensusu*. Ma tu na myśli istnienie państw grupujących w swoich granicach kilka cywilizacji i wysiłki zmierzające do stworzenia na tej bazie jednolitego organizmu polityczno-kulturowego. Rosja radziecka, Indie, także i Polska, z cywilizacjami: łacińską, turańską i bizantyńską, są w czasach mu współczesnych, egzemplifikacją takich „rzekomych", jak je określa, syntez.

Pomiędzy cywilizacjami nie ma syntez i być nie może; mogą być tylko trujące mieszanki[25] – oznajmia autor *Praw dziejowych*, czyniąc wstęp do prezentacji piątego prawa dziejowego. Prawo to jest zapisem relacji między cywilizacjami bytującymi równolegle w czasie na jednym wspólnym obszarze. Stan taki Koneczny nazywa „mieszanką" cywilizacji. Przemieszanie cywilizacji, jak dowodzi, jest wynikiem międzycywilizacyjnego starcia, w którym żadna ze stron nie jest zwycięzcą. Następuje wówczas, w stopniu mniejszym lub większym, wzajemne współwystępowanie, a nawet zachodzenie na siebie różnych metod życia zbiorowego, co pozornie wskazywałoby na pokojową koegzystencję cywilizacji, podczas gdy jest to tylko objawem obopólnego cywilizacyjnego „wycieńczenia". Na podstawie takiego właśnie pozornego obrazu cywilizacyjnej rzeczywistości, zdaniem polskiego historyka, powstają wspomniane rzekome syntezy, czy też twierdzenia o możliwości krzyżowania się cywilizacji.

Sąsiedztwo dwóch różnych cywilizacji zawsze może zrodzić pokusę połączenia się, utworzenia swoistej syntezy cywilizacyjnej. Pokusa taka stała się udziałem i Polski. Po udanej unii z Litwą w XVI wieku wykluła się myśl o połączeniu się takąż unią z państwem moskiewskim, należącym do cywilizacji turańskiej. Orientacja taka przyniosła Polsce klęskę. Z jednej bowiem strony zamierzenia te spełzły na niczym – łączyć się mogą przecież tylko kultury współmierne, zaś *pomiędzy Moskwą, a dążącą do unii Polską zaszło głębokie nieporozumienie. Tendencje polskie rozumiano w sposób taki, jakoby Litwa i Polska pragnęły poddać się carowi i być wcielone do państwa moskiewskiego. Takie rozumienie rzeczy wpływało zaś wcale nie ze złośliwości politycznej lecz przez prostą konsekwencję pewnego sposobu widzenia rzeczy w obrębie kultury sło-*

[24] Tenże, *O ład w historii*, s. 47.
[25] Tamże.

wiańsko-turańskiej. Kultura owa nie pojmuje rozmaitości w życiu zbiorowym (autonomii, federacji, unii); nie pojmuje organizacji życia zbiorowego inaczej, jak poprzez jednostajność[26]. Z drugiej natomiast strony nakierowanie się Rzeczpospolitej na Wschód przyniosło w rezultacie to, co Koneczny określa mianem cywilizacyjnego przemieszania. *Odsiecz wiedeńska to jakby ostatni na długie czasy poryw ducha narodowego, po czym nastąpiła bezmyślna apatia czasów saskich, owych czasów wybitnie kontuszowych. Nie zachodnie, lecz wschodnie cechy wypływają na powierzchnię polskiego życia wraz ze wschodnim strojem: lenistwo, obojętność na jutro, swarliwość, prywata. Istny obraz orientu: Polski tego okresu nikt chyba nie pomówi o cywilizację zachodnią! (...) Nie należeliśmy wówczas ani do europejskiego ruchu umysłowego, ni do kombinacji politycznych Zachodu. Przeciętny Polak nie wiedział zgoła, co na Zachodzie się dzieje. Toteż doszło do tego, iż zaczęto kombinować bez nas, aż nas ta orientalna bierność doprowadziła do rozbiorów*[27].

Według Konecznego los taki lub zbliżony spotka każde społeczeństwo podejmujące próby cywilizacyjnej syntezy lub życia w różnocywilizacyjnych konglomeratach. Syntezy cywilizacji nie są przecież możliwe, zaś mieszanki cywilizacyjne są niezmiernie szkodliwe dla społecznej organizacji ludzkich zbiorowości.

Przemieszanie cywilizacji – z których żadna nie ma sił żywotnych, by przeciwnej stronie narzucić własną metodę życia zbiorowego – rodzi mechaniczny kompromis, którego konsekwencjami na gruncie społecznym są: brak jednolitej więzi społecznej (cywilizacyjnej), marazm, stagnacja i brak kierunku rozwojowego (tzw. „kołobłęd")[28]. Z punktu widzenia jakiejkolwiek cywilizacji, sytuacja taka jest anormalna i najmniej pożądana, występujące bowiem w stanie przemieszania cywilizacji rozprzężenie struktury społecznej powoduje, że cywilizacja chyli się ku upadkowi. Przyczyną zmierzchu cywilizacji nie jest więc, przykładowo, kres tysiącletniego cyklu, jak u Spenglera, lecz zagubienie prawa współmierności i trwanie w stanie cywilizacyjnego przemieszania.

Wreszcie szóste prawo dziejowe Konecznego wskazuje, że w historii walk między cywilizacjami cywilizacja wyższa, to jest o silniejszej kulturowo integracji, w konfrontacji z cywilizacją słabiej zorganizowaną ponosi zazwyczaj klęskę. Krakowski uczony tłumaczy ten fakt tym, że cywilizacyjna wyższość wymaga większego wysiłku do jej utrzymania, że wyższość jest bardziej z tego powodu narażona na przegraną. Jednakże prawidłowości tej autor *O wielości*

[26] Tenże, *Polskie Logos a Ethos*, t. II, s. 28.

[27] Tamże, s. 24.

[28] Tenże, *Prawa dziejowe*. „Kołobłęd" to określenie Konecznego na zatracenie kierunku rozwoju danej cywilizacji i uleganie historycznemu regresowi, powrotowi do szczebla już onegdaj pokonanego.

cywilizacji nie ujmuje kategorycznie: *cywilizacja niższa zawsze pokonuje wyższą*; uważa on, że ma ona raczej charakter tendencji, stąd przedstawia ją w kształcie tezy: **„niższość górą"**.

Powyższe fundamentalne prawa dziejowe, charakteryzujące właściwości cywilizacyjne zorganizowanej rzeczywistości, dotyczące współmierności, ekspansji, nierówności, niezdolności do syntez, szkodliwości przemieszania cywilizacji i przewagi cywilizacji niższych nad wyższymi, nie wyczerpują jednak, zdaniem Konecznego, wszelkich międzycywilizacyjnych prawidłowości. Uważa on bowiem, że prawa te nie są jeszcze wystarczająco ogólne. Są one mianowicie tylko aspektami jednego, jedynego najogólniejszego prawa, „prawa praw" – jak je określa, które sumując wszelkie treści zaprezentowanych praw, generalizuje je w postaci lakonicznego twierdzenia: **nie można być cywilizowanym na dwa sposoby jednocześnie**. Właśnie ta formuła jest kwintesencją myśli historiozoficznej Konecznego, ona to tworzy pryzmat, przez który spoglądając, polski historyk dokonuje wykładni procesu historycznego i jego sensu.

„Prawo praw" najdobitniej ukazuje sens dziejów, odkrywając rzeczywiste zależności miedzy poszczególnymi wydarzeniami historycznymi. *Nauka o cywilizacji wystawia częstokroć nowy widok historii powszechnej; dzięki zaś określeniu praw dziejowych niejedno zagadnienie zagadkowe wyjaśnia się nową metodą, dzięki nowym kryteriom i miernikom*[29]. Dzieje powszechne oglądane dopiero przez pryzmat nauki o cywilizacji odsłaniają prawdziwe oblicze. Wszelkie toczone w historii wojny, zdaniem Konecznego, nie wybuchały wskutek konfliktów interesów ekonomicznych czy chęci grabieży, lecz w wyniku międzycywilizacyjnych starć. Przykładowo, wojny wszczynane przez Niemców w Europie spowodowane były konfliktem pomiędzy cywilizacjami bizantyńską a łacińską, najazdy na Europę Mongołów i wojny polsko-tureckie były wyrazem antagonizmu miedzy cywilizacją łacińską a islamską, wojny europejsko-rosyjskie zaś to efekt starcia cywilizacji turańskiej z zachodnią. Należy zauważyć, iż takie ujęcie historycznych wydarzeń także współcześnie jest niezmiernie pociągające. W ten schemat dobrze wpasowują się na przykład: konflikt jugosłowiański, konflikt rosyjsko-czeczeński, wojna w zatoce perskiej, wojna w Afganistanie i w Iraku, czy „pęknięcie" Ukrainy na dwie części: zachodnią i wschodnią. Kryzysy z kolei wewnętrzne poszczególnych krajów lub cywilizacji są tłumaczone przez Konecznego odstępstwem od zasady współmierności. Upadek cesarstwa rzymskiego, rozbiory Polski, czy kryzys cywilizacji europejskiej pierwszych dziesięcioleci XX wieku są tego zjawiska reprezentatywnymi egzemplifikacjami. W sumie teoria cywilizacyjnego pluralizmu roztacza wizję dziejów niezwykle oryginalną, ale także kontrowersyjną i niedopracowaną. Jak bowiem wyjaśnić militarne starcia między kulturami tej samej cy-

[29] Tenże, *Prawa dziejowe*, s. 291.

wilizacji? Dlaczego Koneczny posługuje się przykładami zaczerpniętymi z historii jedynie cywilizacji łacińskiej oraz żydowskiej, turańskiej i bizantyńskiej? Niemniej jednak perspektywa ta stanowi godną uwagi propozycję wyjaśniającą sens dziejów.

Należy zauważyć, że przyjęte przez Konecznego postrzeganie dziejów powszechnych jako dziejów cywilizacji i międzycywilizacyjnych kontaktów spowodowała, że konstatowane tu najogólniejsze prawidłowości historyczne nie dotyczą zależności o charakterze diachronicznym. Przyjęcie cywilizacji za podstawowy podmiot historii zadecydowało, że kwestia indywidualnych jej dziejów – sprzyjająca refleksji nad prawidłowościami diachronicznymi – została odsunięta na plan dalszy. Aczkolwiek należy dodać, że polski historyk przy okazji omawiania płaszczyzn cywilizacyjnego zróżnicowania formułuje schemat „kolejności rozwojowej" cywilizacji od ustroju rodowego, przez emancypację rodziny, do społeczności, społeczeństwa i państwa[30]. Ponieważ nie wszystkim cywilizacjom było dane przejść ową drogę, Koneczny nie traktuje tego schematu jako wyrazu powszechnej reguły rozwoju. Z chwilą więc uczynienia cywilizacji podmiotem dziejów, pierwszorzędnym problemem stało się wyjaśnienie (odkrycie) mechanizmów trwałości i upadków cywilizacji z jednej strony, z drugiej zaś międzycywilizacyjnych relacji. Występujące tu związki mają charakter typowo synchroniczny, nie odnoszą się do wiwisekcji rzeczywistości społecznej wzdłuż linii czasu, a w poprzek niego. Efektem jest odsłonięcie struktury cywilizacji i wzajemnych między nimi zależności. Odzwierciedleniem tych właśnie synchronicznych związków są przedstawione prawa dziejowe Konecznego.

Określone przez polskiego historyka prawidłowości cywilizacyjnie zróżnicowanego świata społecznego są konkretyzacjami dwóch typów praw: synchroniczno-funkcjonalnych i synchroniczno-strukturalnych[31]. Prawa synchroniczno-funkcjonalne stwierdzają, jaką rolę pełnią i do czego są niezbędne w określonych strukturach wyróżnione ich składniki. W takim znaczeniu na gruncie nauki o cywilizacji prawami funkcjonalnymi są prawidłowości opisujące warunki konieczne trwałości i siły poszczególnych cywilizacji. Reguły współmierności, ekspansjonizmu i nierówności społecznej cywilizacji, akcentujące różne fragmenty nadrzędnej struktury – integracji kulturowej i czynnika motorycznego cywilizacji – są w istocie ujmowane od strony znaczenia zależności, o których mówią, dla funkcjonowania całości społecznej – cywilizacji. Prawa synchroniczno-strukturalne z kolei opisują budowę układu i zależności między jego

[30] Tamże, s. 20–22.

[31] O prawach naukowych i ich klasyfikacji, szczególnie na prawa synchroniczne, strukturalne i funkcjonalne w ramach humanistyki – patrz: J. Such, *Prawa naukowe* [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław 1987, s. 529.

różnymi składnikami. W przypadku refleksji Konecznego nad cywilizacjami układem strukturalnym jest wielość cywilizacji graniczących z sobą w określonej czasoprzestrzeni. Cywilizacje te są jednocześnie podstawowymi składnikami tego układu. Prawa zaś niezdolności łączenia się, szkodliwości przemieszczania i przewagi słabiej zorganizowanych cywilizacji nad wyższymi, są zapisem związków między nimi.

Postawa badawcza polskiego historyka, jak i charakter wyróżnionych praw dziejowych, nakazuje traktować historiozoficzną część nauki o cywilizacji w sposób wyjątkowy. Nie jest to bowiem filozofia dziejów, która opisuje prawidłowości procesu historycznego uwzględniające następstwa czasowe. Prezentuje ona ujęcie przekrojowe, przypominające raczej socjologiczny punkt widzenia świata społecznego. W tym właśnie sensie, eksplikując właściwości myśli Konecznego, należy interpretować naukę o cywilizacji jako przykład historiozofii socjologicznej[32].

IV

Nauka o cywilizacji Feliksa Konecznego, mimo licznych kontrowersji, jest bezsprzecznie wybitnym polskim wkładem w nurt filozofii społecznej, akcentującym kulturowe (czy też cywilizacyjne) zróżnicowanie społecznego świata człowieka. Koncepcja ta staje w jednym i równym rzędzie z konstrukcjami Danilewskiego, Spenglera, Toynbeego, Sorokina czy Huntingtona. Jest też jedną z najciekawszych historiozofii sformułowanych w XX stuleciu, choć często bywa podważana szczególnie z powodu interpretacji historii powszechnej jako historii międzycywilizacyjnych walk. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na antycypacyjny charakter nauki o cywilizacji względem głośnej ostatnimi laty, szczególnie po dramacie World Trade Center, idei zderzeń cywilizacji Huntingtona. Z tych też względów koncepcja cywilizacyjnego pluralizmu Konecznego zasługuje nie tylko na znaczące miejsce w dziejach polskiej myśli społecznej, ale i godna jest uwzględnienia w powszechnej historii filozofii dziejów.

Статья посвящена оригинальной концепции цивилизационного плюрализма Феликса Конечного, польского историка и философа междувоенного периода. В тексте рассматриваются две главние идеи о множественности цивилизаций – концепция цивилизационного плюрализма человечества и связанная с ней философия истории. В этом

[32] Por. S. Swieżawski, *Zagadnienia historii filozofii*, s. 515.

контексте теория Конечного выступает как своеобразный предвестник мысли Хантингтона о столкновениях цивилизаций.

The article is devoted to the presentation of an original conception of civilizational pluralism of Feliks Konieczny, a Polish historiosopher of the period between WWI and WW2. The text considers two main ideas of the doctrine of the multiplicity of civilizations – the conception of the civilizational pluralism of mankind as well as a related philosophy of deeds. In this context Koneczny's theory appears as a specific anticipation of Huntington's thought regarding civilizational clashes.

NR 5/2005

ΣΟΦΙΑ

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Анатолий В. Лубский

РГУ Ростов н/Дону

Локальные цивилизации: от идеи к методологическому конструкту

Cywilizacje lokalne: od idei do konstruktu metodologicznego

Конец истории или борьба цивилизаций? – так можно сформулировать один из вопросов, над которым задумался современный интеллектуальный мир. В 1947 г. А. Дж. Тойнби в работе «Столкновение цивилизаций» отмечал, что уже свыше четырех веков длится столкновение западной цивилизации с иными современными ей цивилизациями. При этом мы находимся все еще в одной из начальных глав истории этого столкновения[1].

В конце 80-х гг. XX в. Ф. Фукуяма в статье «Конец истории» попытался опровергнуть прогноз английского историка, заявив о том, что история как движение и борьба закончилась, ибо после окончания «холодной войны» образ Запада стал определяющим в современном мире. В нем окончательно восторжествовали идеи либеральной демократии и потребительской культуры, а это знаменует триумф Запада и западной идеи[2].

В связи с этим некоторые ученые стали говорить о снижении на Западе исследовательского интереса к цивилизационной проблематике и кризисе цивилизационной теории. В этом они видели проявление глобального процесса деидеологизации, постмодернистского разрушения масштабных

[1] Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 1995. С. 132–133.

[2] Фукуяма Ф. Конец истории ? «Вопросы философии». М., 1990. № 3.

мыслительных конструкций, стремящихся объяснить прошлое как целое[3]. Цивилизационный подход был зачислен в разряд эпистемологических раритетов.

С таким взглядом можно согласиться лишь отчасти. Во-первых, надо отметить, что кризис переживает не вообще цивилизационная теория, а изоляционистские концепции цивилизаций, представители которых, продолжая отрицать единство человечества и целостность истории, признают в качестве социальной реальности только локальные цивилизации, жизнь которых протекает независимо друг от друга.

Во-вторых, постмодернизм, на наш взгляд, наоборот, способствовал всплеску цивилизационного самосознания. Постмодернизм как культурное явление, которое обычно связывают с наступлением постиндустриальной эпохи[4], был ответом на социальный «заказ» неолиберализма и связанной с ним эпохи «конца истории», переходящей в «столкновение цивилизаций».

Постмодернизм в культуре – это «разорванность» сознания и фрагментация (рассеивание) бытия, неудержимый плюрализм и толерантность. Ответной реакцией «разорванного» сознания стали активизация цивилизациионного со-знания и усиление интенции к со-причастности и со-страданию. Фрагментация бытия сопровождается индивидуализацией социокультурной реальности и признанием самодостаточности уникального. Плюрализм и толерантность порождают стремление к множественности интерпретаций и их когнитивному равноправию.

Со-причастность и со-страдание в цивилизационном со-знании осуществляется через ценности и веру. Фрагментация ориентирует это со-знание на изучение уникального и самодостаточного. Плюрализм проявляется в том, что цивилизационное со-знание включает в себя не только логику и рациональные знания, но и веру и интуиции, стремится не только к объяснению, но и пониманию, и со-переживанию. Толерантность в цивилизационном со-знании проявляется в том, что вера не отменяет философию и науку, а дополняет их.

Поэтому мы разделяем другую точку зрения, согласно которой в последние годы для западной общественной мысли характерным было не угасание интереса к цивилизационной проблематике, а увлечение цивилизационным детерминизмом[5]. При этом надо отметить, что если после первой мировой войны актуализация цивилизационных идей была вызвана тем, что в европей-

---

[3] Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб., 2002. С. 7.

[4] Бузгалин А.В. Постмодернизм устарел... (Закат неолиберализма чреват угрозой «протоимперии») // Вопросы философии. М., 2004. № 2. С. 3–4.

[5] Зубов А.Б. Современное русское общество и civil society: границы наложения // Pro et contra. Т. 2, № 4. Гражданское общество. М., 1997. С. 23.

ской общественной мысли наметился переход от выявления логики развития социальной реальности к поиску ее ценностных оснований, то в настоящее время интерес к цивилизациям актуализирован в связи с обсуждением различных вариантов структурирования современного мира и рассмотрением человеческого фактора в метастратегии.

О сохранении интереса общественности к цивилизационной проблематике на Западе свидетельствует предпринятое в 1996 г. К. Огденом переиздание под общим названием «История цивилизаций» 45-ти фундаментальных исследований, посвященных этой проблематике, опубликованных в первой половине XX в.[6]

Особый интерес и полемику вызвали работы С. Хантингтона, который в 1993 г. в статье под тем же названием, что и у А.Дж. Тойнби (но с вопросительным знаком), писал, что мир пресытился цивилизационным экспансионизмом Запада и в XXI в. столкновение цивилизаций, возможно, станет доминирующим фактором мировой политики[7].

С целью обоснования этой гипотезы в 1996 г. С. Хантингтон опубликовал исследование «Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка», основная идея которого заключается в том, что распространение западных идеалов и норм не привело ни к возникновению всеобщей цивилизации, ни к вестернизации не-западных обществ. В мире после «холодной войны» различные виды цивилизационной идентификации определяют модели сплоченности, дезинтеграции и конфликта. В результате современная глобальная политика впервые в истории становится и многополюсной, и полицивилизационной. Возникает новый мировой порядок, основанный на цивилизациях[8].

События, произошедшие в мире в начале XXI в., еще более актуализировали проблему цивилизационной их интерпретации. Речь сегодня уже не идет о конце истории как торжестве цивилизационных идей Запада. Предметом споров стала цивилизаионная концепция формирования нового мирового порядка, предложенная С. Хантингтоном. В центре внимания оказались проблемы, связанные с содержанием и перспективой взаимодействия цивилизаций в современном мире. Вопрос – «конец истории или борьба цивилизаций?» – был трансформирован в дилемму: «конфликт или диалог цивилизаций?»[9].

---

[6] History of Civilizations. 45 vols. Ed. by C. K. Ogden. L; N-Y, 1996.

[7] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций ? // Политические исследования. М., 1994. № 1. С. 33, 35–36.

[8] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 15–16

[9] Тимофеев Т.Т. Противоречия глобализации и цивилизационные процессы // Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? М., 2002. С. 10.

Однако эвристические возможности существующих цивилизационных теорий оказались недостаточными для решения этих проблем. Появилась потребность в создании новых теорий цивилизаций, которые, в отличие от более ранних их вариантов, будут способны органически соединить изучение духовно-родственного и «чужого», общего и особенного в истории, основных тенденций мирового развития и локальных вариантов исторического процесса, логику которых можно понять только в рамках мировоззрения и системы ценностей местных культур[10].

Однако процесс создания новых цивилизационных теорий столкнулся с большими трудностями, связанных с тем, что в цивилизационном дискурсе отсутствует необходимый диалог между сторонниками различных методологических подходов. Это выражается, в частности, в более или менее скрытом противостоянии между представителями «социоестественной истории», работающими в русле позитивистских цивилизационных идей, и сторонниками антипозитивистских течений, основу которых составляет историкоантропологический цивилизационный подход.

Методологическая рефлексия подсказывает, что необходим новый уровень концептуализации, который может, на наш взгляд, задать парадигма нового универсализма. Его основу составляют теории «культурного плюрализма» и те теории глобализации, которые постулируют позитивную связь между процессом глобализации и культурной разнородностью мира. Эти теории определяют глобализацию как становление мироцелостности в виде единого пространства, включая сюда и осмысление этого процесса в различных культурных дискурсах.

В рамках этой парадигмы «глобалисты», отказавшись от европоцентристского видения мира, пошли навстречу «локалистам», признавая цивилизации важнейшими компонентами глобальной общности и подчеркивая, что их теории глобализации постулируют позитивную связь между процессом глобализации и социокультурной разнородностью мира. Современные «локалисты», в свою очередь, преодолев шпенглеровский тезис о единстве человечества как «ложной концепции», уже не отрицают наличия проблем глобального взаимодействия. Поэтому взаимодействие локальных цивилизаций они рассматривают не только под углом их взаимной социокультурной соотнесенности, но и в ракурсе их сопричастности к проблемам и нормам глобального, универсального порядка. В связи с этим специалисты подчеркивают, что, императивом теоретического анализа цивилизаций в современном мире становится поиск принципов их взаимодействия, обусловленного и опосредованного мировым контекстом[11].

---

[10] Ионов И. Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций... С. 7–8.

[11] См.: Чешков М.А. Осмысление мироцелостности: новая оппозиция идей или их сближение? // Мировая экономика и международные отношения. М., 1995. № 2. С. 148.

Другая трудность создания новых цивилизационных теорий состоит в ом, что в современном научном дискурсе существует широкий разброс значений и смыслов, в которых употребляется понятие «цивилизация». Это дает основание некоторым ученым утверждать, что в настоящее время единого, общепринятого значения термина «цивилизация» не существует, в разных контекстах этот термин может обозначать прямо противоположные понятия[12]. Поэтому термин «цивилизация», как отмечают они, стал воплощением «цветущей и жужжащей неразберихи», в которой то возникают десятки цивилизаций на одном континенте, то фигурирует единая «мировая цивилизация»[13].

В специальной литературе отмечается, что понятие «цивилизация» принадлежит к числу семантически весьма емких, и в современном мире его используют так часто, что порой просто забывают о дефинициях[14]. При этом подчеркивается, что в современных представлениях о цивилизациях существует полный произвол, и наука вообще «не располагает методологическим инструментарием для выделения системообразующих оснований цивилизации»[15]. У некоторых ученых вообще возникают сомнения в целесообразности использования этого понятия в исследовательской практике[16].

Разработка новых цивилизационных теорий осложняется и тем, что, изучая историю или современную социальную реальность, ученый всегда имеет дело не только с предметом своего исследования, но и с соответствующей научной литературой, с текстами которой он находится в постоянном диалоге.

Специфика обсуждения цивилизационной проблематики в настоящее время заключается в том, что исследователи порой элиминируют проблему взаимодействия автора текста с действительностью и сводят все дело по существу к диалогу между текстами. В ходе такого интертекстуального диалога происходит как бы растворение суверенной субъективности исследователя в текстах-сознаниях, составляющих «великий интертекст». В результате их цивилизационные построения имеют отношение не столько к самой действительности, сколько к языку.

---

[12] См.: Лалетин Д.А. Цивилизация // Энциклопедический словарь по культурологии. М., 1997. С. 431.

[13] Ерасов Б.С. Послесловие. Категории «цивилизация» и «революция» в концепции Ш. Эйзенштадта на фоне «нового мышления» // Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М, 1999. С. 392.

[14] См.: Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса // Философия и общество. М., 1997. № 2. С. 150.

[15] Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? // Вопросы философии. М., 1991. № 3. С. 31.

[16] См.: Ерасов Б.С. Введение. Цивилизация: слово – термин – теория // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1999. С. 25.

Это наводит на мысль, что понятия цивилизации, используемые в овременной литературе – это мыслительные конструкты, созданные не зависимо от эмпирической реальности. Впервые на это обратил внимание, повидимому, Р.Дж. Коллингвуд, который полагал, что «цивилизация» принадлежит к тем понятиям, которые называются «философскими», «метафизическими», или, по Канту, «трансцендентальными», возникающими в силу «рефлектирующей способности суждения», независимой от эмпирического материала[17]. Об этом свидетельствуют и замечания некоторых исследователей, занимающихся изучением творчества А.Дж. Тойнби, одного из классиков цивилизационного подхода. Они отмечают, что предложенное им определение термина «цивилизация» как «умопостигаемого поля исторического исследования», на котором основывается вся его концепция, не позволяет сделать вывод о реальном существовании самого феномена. Возникают серьезные подозрения – не является ли «цивилизация» у А. Дж. Тойнби всего лишь мыслительным конструктом?[18]

В научной литературе подчеркивается, что многообразие трактовок понятия цивилизации не позволяет однозначно определить некую специфическую социальную реальность, которая могла бы раз и навсегда быть занесена в рубрику «цивилизаций». Исследователи пока не в состоянии выделить то глубинное внутреннее основание, которое делает все эти «цивилизации» чем-то единым, позволяет интегрировать в едином «логическом пространстве» этнические, экономические, социальные и культурные характеристики, взятые в их всемирно-исторической разверстке. Кроме того, представления о цивилизации так и не избавились от существенного оценочного компонента. Поэтому понятие цивилизации в большей мере выступает не как отражение некой социальной реальности, а как философский принцип с весьма неопределенным содержанием, как достаточно размытая общесоциологическая установка, которая позволяет «расчленять» общество на определенные «срезы»[19].

В связи с этим одной из важных методологических задач является «прояснение» значения понятия «цивилизация», подверженного в настоящее время самым различным интеллектуальным интерпретациям. В разнообразном море многочисленных определений понятия «цивилизация» можно выделить три похода.

Первый подход – унитарный, в рамках которого цивилизация рассматривается как идеал прогрессивного развития человечества. Этот подход тесно

---

[17] Киссель М.А.. Цивилизация как диалектический процесс. Проблема цивилизации в философии Р.Дж. Коллингвуда // Цивилизации». Вып. 1. М., 1992. С. 39.

[18] Каспэ С.И. Российская цивилизация и идеи А.Дж. Тойнби // Свободная мысль. М., 1995. № 2. С. 77.

[19] Найдыш В.М. Проблема цивилизации в научной мысли нового времени // Человек. М., 1998. № 2. С. 20.

связан с методологией однолинейного прогрессизма и европоцентристским видением мира, поэтому параметры этого идеала постоянно соотносятся с достижениями» западноевропейской цивилизации. Являясь конструкцией идеального состояния общества, понятие цивилизации здесь имеет аксиологическую форму долженствования. Такие понятия формируются по логике: «идеал – сущность – понятие».

Второй подход – стадиальный – также связан с методологией однолинейного прогрессизма. В рамках этого подхода в одном варианте цивилизация рассматривается как этапа в развитии человечества, следующий за «варварством». В другом варианте в прогрессивном развитии человечества выделяются несколько стадий-цивилизаций. В настоящее время существуют самые различные версии таких стадий-цивилизаций: космогенная, техногенная и антропогенная; устная, книжная и экранная; традиционная и современная; аграрная, индустриальная и постиндустриальная. Понятия цивилизации, использующиеся для описания определенной стадии всемирно-исторического процесса, имеют теоретическую форму. Эти понятия являются как бы отражением в научном сознании сущности реального исторического процесса или – в обобщенном виде – отдельных его **сторон.** Такие понятия формируются по логике: «явления – сущность – по**нятие».**

Третий подход – локально-исторический – связан с признанием многих линий развития в истории человечества, в русле которых и роисходит становление цивилизаций как уникальных локально-исторических общностей. Понятия цивилизация, применяющиеся для описания локальноисторических общностей, носят идеальную форму. Эти по**нятия – результат** рефлексирующего сознания, его способности к озданию метафизических, трансцендентальных понятий. Такие понятия – это идеи, «когнитивные призмы», сквозь которые философы и ученые смотрят на социальную реальность, собирая и организуя ее в соответствии с этими идеями. Эти понятия формируются по логике: «понятие – сущность – явления».

Актуализация проблемы «взаимодействия цивилизаций в условиях глобализации» предполагает выяснение эвристических возможностей в ервую очередь различных локально-исторических концептов цивилизации. Таких концептов можно выделить два – одномерный и многомерный. В амках одномерного концепта сложились «узкое» (однофакторное) и «широкое» (многофакторное) толкования понятия цивилизации.

В русле «узкого» толкования понятия локальной цивилизации с учетом доминирующего фактора можно выделить несколько подходов в его интерпретации: культурологический, этнопсихологический, экологический и социологический.

В специальной литературе (за исключением – немецкой) в целом преобладает культурологический подход, в рамках которого локальная цивилиза-

ция или отождествляется с культурой, или культура рассматривается как основание цивилизации. Поэтому многие исследователи склоняются к тому, чтобы определять «цивилизацию как устойчивую социокультурную общность, обладающую качественной спецификой»[20]. Цивилизации рассматриваются как «целостные конкретно-исторические образования, отличающиеся друг от друга по характеру своего отношения к миру природы и внутренним особенностям самобытной культуры»[21]. В частности, С. Хантингтон также рассматривает локальную цивилизацию как широчайшую и в то же время целостную культурную общность[22].

В русле культурологического подхода от М. Вебера идет традиция, в рамках которой основания локальных цивилизаций усматриваются в религии. В русско-язычной литературе наиболее отчетливо эта тенденция прослеживается в работах Л.С. Васильева, в которых цивилизация представляется «в смысле уникальной развитой религиозно-культурной традиции»[23].

Сходных позиций придерживается и В.М. Межуев, считающий, что при некоторой спорности «определения цивилизации, отождествляющего ее с культурой (что вообще характерно для англо-американской научной традиции), оно верно фиксирует исходное отличие одной цивилизации от другой – тип религиозной веры, то есть культуры в той ее части, в какой она еще не отделилась от культа». В этом смысле «религия является как бы последней границей между цивилизациями». Вместе с тем В.М. Межуев полагает, что «приравнивание цивилизации к религии оправдано не во всех случаях, и прежде всего в случае западной цивилизации. Христианство, – подчеркивает автор, – действительно, стало религией Запада по преимуществу, но ведь не только оно создало западную цивилизацию… Возникшая здесь индустриальная цивилизация дает совершенно иное основание для цивилизационной типологии». При этом Запад осознает себя высшей и универсальной цивилизацией, «способной распространиться по всему миру и объединить вокруг себя его части и регионы. Он мыслит себя универсальным по причине не своей религиозности (здесь ему противостоят другие религии), а развитого им типа научной рациональности, не требующего для себя никакой религиозной санкции»[24].

---

[20] Земцов Б. «Откуда есть пошла... российская цивилизация» // Общественные науки и современность. М., 1994. № 4. С. 51. Мчедлова М.М. Цивилизация // Российская цивилизация: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 486.

[21] Саржевский М.Ю.. Проблема единства человеческой цивилизации в конце XX века. Автор. дисс. на соискание учен. степени канд. социологических наук. Ростов н/Д, 1993. С. 3.

[22] Хантингтон С. П. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra. Т. 2. № 2. М., 1997. С. 117.

[23] Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса… С. 150.

[24] Межуев В. Российская цивилизация: утопия или реальность? // Россия. XXI. М., 2000. № 1. С. 48–50.

Таким образом, в рамках культурологического подхода локальные цивилизации рассматриваются как уникальные культурно-исторические образования, или культурные суперсистемы (по терминологии П. А. Сорокина), имеющие особую социальную и духовную структуру, в которой в определенные отношения вступают ценностно-смысловые и институциональные компоненты, образующие ее социокультурный код. Своеобразие локальных цивилизаций, существующих достаточно автономно, проявляется в различном содержании духовной жизни, общественных структур и исторических судеб.

При этом некоторые исследователи считают, что понятие «цивилизация» может применяться только к тем культурным образованиям, которые обладают творческой способностью к коммуникации и выработке собственных оценок всеобщих универсалий, выражая таковые через призмы своих ценностей и исторического опыта[25].

Этнопсихологический подход базируется на посылке: сколько народов – столько и цивилизаций. Начало ему положила «этнографическая концепция цивилизаций» Т. Жуффруа, высказавшему в 30-х гг. XIX в. мнение о том, что у каждого народа – своя цивилизация[26]. Поэтому в рамках этого подхода понятие цивилизации связывается, с одной стороны, с особенностями этнической истории, а с другой – с психологией (национальным характером) того или иного народа[27].

В современной литературе существуют представления о локальных цивилизациях, базирующееся одновременно на этнопсихологическом и культурологическом подходах. В этом случае понятие «цивилизация» сводится к «самобытности культуры и психологии каждого народа» при сохранении их взаимообусловленности и внутренней целостности на всех этапах истории. Благодаря чему в определенном «историко-культурном и географическом пространстве тысячелетиями происходит воспроизводство различных «факторов духовной и материальной культуры», «традиций и обычаев» народов[28].

В рамках экологического подхода сложилось представление о том, что решающее воздействие на характер цивилизации оказывает географическая среда существования того или иного народа, которая оказывает влияние прежде всего на формы кооперации людей, постепенно изменяющих

---

[25] Kavolis V. Nationalism. Modernization and Polylogue // Comparative Civilizations Review, 1991. № 25. P. 124.

[26] См.: Jouffroy Th. Du role de la Grece dans le developpement de l'Humanite // Joaffroy Th. Melanges philosophiques. P., 1833.

[27] См.: Бакиев А. Адыгская цивилизация. Автор. дисс. на соискание учен. степени канд. исторических наук. Нальчик. 1998.

[28] Абдулатипов Р. Кавказская цивилизация: самобытность и целостность // Научная мысль Кавказа. Ростов н/Д, 1995. № 1. С. 55.

природу[29]. Этот подход предполагает рассмотрение локальных цивилизаций в контексте единства общества и среды его обитания. При этом цивилизация понимается как развивающаяся, устойчивая в своих основных типологических чертах историко-культурная и социально-экономическая система, детерминированная особенностями природно-ландшафтных условий и находящая свое выражение в специфическом комплексе хозяйственных, социальных, духовных и психологических черт[30].

В русле социологического подхода локальные цивилизации определяются как социальные образования, носящие гетерогенный этнический, культурный и конфессиональный характер. При этом одни исследователи считают, что цивилизации, имеющие общий временной и пространственный ареал, существуют как социальные системные общности, благодаря действию механизмов социально-политических связей, включающих отношениях сотрудничества и конфликтности[31]. Другие рассматривают локальные цивилизации как устойчивые «метаэтносоциокультурные общности» и считают, что системообразующие их связи лежат в сфере коммуникации, представляя глубинные символические структуры[32].

В русле «широкого» (многофакторного) толкования понятия локальной цивилизации сложился «синтетический» подход. Представители этого подхода полагают, что всякое «узкое» определение цивилизации имеет тот недостаток, что оно носит произвольный характер, поскольку у современной науки нет обоснованного критерия для определения сущности цивилизации. Поэтому «широкое» понимание цивилизации противостоит попыткам абсолютизировать те или иные «узкие» ее определения, за которыми скрывается стремление выдать определенную макроконцепцию за единственно истинную теорию цивилизационного развития[33].

Представители «синтетического» подхода считают, что основу локальной цивилизации составляет не какой-либо один фактор, а взаимодействие самых разных факторов. «Широкое» толкование цивилизации охватывает более «узкие», но оставляет каждому исследователю возможность отстаи-

---

[29] См.: Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924. Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М., 1987. Кульпин Э.С. Путь России. М., 1995.

[30] Черноус В.В. К вопросу о горской цивилизации // Россия в XIX – начале XX века. Научные чтения, посвященные памяти профессора Ю.И. Серого. Ростов н/Д. 1992. С. 6–41.

[31] См.: Wilkinson D. Centr Civilization // Comparative Civilizations Review. 1987. № 17. P. 31. Wilkinson D. Cites. Civilizations and Oikumens: I // Comparative Civilizations Review. 1992. № 27. P. 51.

[32] См.: Найдыш В.М. Проблема цивилизации в научной мысли нового времени... С. 21–23.

[33] См.: Черняк Е.Б. Цивилиография. М., 1996. С. 7, 369.

вать примат «своего» фактора в цивилизационном процессе, не исключая при этом роли других факторов.

Так, по мнению одних исследователей, «цивилизация – это сообщество людей, объединенное основополагающими духовными ценностями и идеалами, имеющее устойчивые особые черты в социально-политической организации, культуре, экономике и психологическое чувство принадлежности к этому сообществу»[34]. Другие исследователи, считая, что критерием выделения цивилизаций должна быть «система ценностных ориентиров общества», указывают на большую цивилизационную роль геоэкономических и историко-политических факторов, а также различных форм эксплуатации[35].

Основы «широкой» интерпретации понятия цивилизации были заложены французскими учеными. Так, у А. Ничифоро цивилизация – это совокупность способов бытия и деятельности группы людей, выражающихся в материальной, интеллектуальной и моральной жизни, политической и социальной организации[36]. По мнению М. Крузе, каждая цивилизация определяется совокупностью идей и политических институтов, условиями материальной и культурной жизни, производительными силами и общественными отношениями, всеми проявлениями религиозной, интеллектуальной и художественной деятельности[37].

«Широкой» интерпретации понятия цивилизации придерживались и представителями школы «Анналов», у которых оно по существу оказалось синонимом слова «общество». Это позволяло, как отмечается в литературе, применять термин цивилизация по отношению к любым сложно устроенным обществам, в которых важное значение имеют как экономические факторы, так и социальная система, как моральные принципы регуляции отношений, так и политическое устройство, как практические знания, так и эстетические идеалы[38].

В российской научной традиции в русле «широкого» толкования понятия цивилизации сложилось представление о ней как целостной саморазвивающейся общественной системе, включающей в себя все социальные и несоциальные компоненты исторического процесса, всю совокупность созданных человеком материальных и духовных объектов.

Основы такого понимания цивилизации были заложены М.А. Баргом, который охарактеризовал цивилизацию как обусловленный природными

---

[34] Семенникова Л.И.. Россия в мировом сообществе цивилизаций. М., 1994. С. 37.

[35] Садков В., Гринкевич Л. Цивилизационно-информационный подход к анализу общественного развития // Общество и экономика. М., 2000. № 1. С. 166.

[36] См.: Niciforo A. Les indices numeriques de la civilisation et du progres. P., 1922. P. 114.

[37] См.: Crouzet M. Preface generale des civilisation. P., 1953. V. 1. P. 25.

[38] См.: Ерасов Б.С. Введение. Цивилизация: слово – термин – теория // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1999. С. 16.

условиями жизни, с одной стороны, и объективно историческими ее предпосылками – с другой, уровень развития человеческого субъективизма, проявляющийся в образе жизни индивидов, в способе их общения с природой и себе подобными[39]. Характеризуя взгляды М.А. Барга, Е.Б. Черняк отмечал, что ученый выделял четыре парадигмальных смысла категории «цивилизация»: 1) историко-антропологический (цивилизация – это историзованная природа общественного индивида, ее носителя, раскрывающаяся как универсальный стиль различных сторон его жизнедеятельности), 2) социокультурный (совокупность универсально-стилевых, духовных и нравственных средств, которыми данное сообщество вооружает своего члена в его противостоянии внешнему миру), 3) социологический (диалектическое единство двух субстратов общества как динамической целостности – объективно-необходимого и субъективно-волевого, разрешающегося в процессе целенаправленной человеческой деятельности), 4) исторический (как культурно-исторический тип организации общества, в котором его фундаментальная, конститутивная идея, синтезирующая в нем бытие парадигма, выступает превращенной как его основание)[40].

Сам Е.Б. Черняк, давая «широкое» толкование категории «цивилизация», трактует ее прежде всего как целостную систему, имеющую свои собственные качества по сравнению с суммой составляющих ее ингредиентов[41]. Образную модель такого понимания цивилизации дал А.М. Ушков, который представил ее в виде «некоторого тела (плода), состоящего из косточки (системы духовных, эстетических и этических ценностей), собственно плодовой мякоти (области экономики, науки, техники) и внешней скорлупы (политической и юридической оболочки)»[42].

В зарубежной литературе в рамках «широкой» интерпретации понятия цивилизации, последняя рассматривается не только как внешний по отношению к человеку мир, но иногда противопоставляется и культуре. Надо отметить, что традиция противопоставления цивилизации и культуры была заложена в странах германского языка. Немецкие мыслители проводили резкую грань между цивилизацией, включающей материальные факторы, с одной стороны, и культурой, содержащей ценности, идеалы и более высокие интеллектуально-художественные, моральные качества общества, – с другой. Наиболее наглядное выражение это нашло в концепции О. Шпенглера, который противопоставлял цивилизацию, как совокупность технико-механических элементов, культуре,

---

[39] См.: Барг М.А. Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторических исследований // История СССР. М., 1991. № 5.

[40] См.: Черняк Е.Б. Цивилиография. М., 1996. С. 8–9.

[41] Черняк Е.Б. Цивилиография... С. 10.

[42] Ушков. Восток: политические идеи и политическая практика (традиции и современность) // Социально–политический журнал. М., 1993. № 11–12.

как царству органически-жизненного. Вместе с тем специфику цивилизации О. Шпенглер связывал с характерными для общества формой и стилем (Gestalt) культуры[43].

Долгое время разграничение цивилизации и культуры сохранялось только в немецкой мысли. Вне Германии преобладало согласие с Ф. Броделем, что «желание на немецкий манер отделить культуру от ее основы – цивилизации – обманчиво»[44]. Однако в последнее время в рамках «широкой» интерпретации понятия цивилизации эта традиция была актуализирована учеными в других регионах мира, в частности в Японии и России.

Современные представители этой традиции полагают, что культура относится в первую очередь к ценностным аспектам жизни, а цивилизация представляет собой совокупность предметов и институтов, имеющих четкое функциональное предназначение – машины, технология, политико-экономические учреждения и нормы, массовые коммуникации, транспорт, системы здравоохранения и образования и т.д. Хотя импульс эти вещи и явления могли получить от культуры, в которой были первоначально укоренены, они могут быть перенесены и в другое общество. При таком подходе культура рассматривается как «система жизни, тесно связанная с данной страной или обществом, тогда как цивилизация может рассматриваться как институт или аппарат жизни, которые могут быть использованы людьми в любом обществе»[45].

В России сходных позиций придерживается В.В. Ильин, который считает, что «цивилизация с культурой соотносятся как тело с духом. Цивилизация – материальное развитие, общественная организация – телесная оболочка социума, тогда как культура – духовная жизнь, душа его»[46]. «Культура покоряет духовным, цивилизация материальным величием». Цивилизация – это «жизневоспроизводственный механизм», поэтому цивилизацию от культуры отличает прежде всего элемент «технологичности»: цивилизация инструментальна, культура гуманистична[47].

Использование одномерных «узких» (однофакторных) и «широких» (многофакторных) интерпретаций понятия «цивилизация» в исследовательской практике порождает ряд методологических трудностей, поскольку они не являются универсальными, и поэтому, несомненно, обладая определенным эвристическим потенциалом при изучении одних цивилиза-

---

[43] Робин Р. Культура // 50/50: Опыт словаря нового мышления. 1989. С. 233

[44] Braudel F. On History. Chicago: University of Chicago Press. 1980. P. 205.

[45] Japanese Systems. An Alternative Civilization? A Research Project Team for Japanese Systems. Yokohama. 1992. P. 3.

[46] Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М., 2000. С. 21.

[47] См.: Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская цивилизация… С. 19.

ций, обнаруживают методологическую неэффективность при изучении других цивилизаций. Так, понятие «цивилизация», сформулированное в рамках культурологического подхода весьма проблематично использовать при изучении цивилизаций с поликультурной и поликонфессиональной структурой. В связи с этим культурная или религиозная гомогенность не может рассматриваться в качестве универсального признака локальной цивилизации. Это же можно сказать и об этнопсихологическом подходе, который также обнаруживает эвристическую неэффективность при изучении полиэтнических цивилизаций. Экологический подход обладает определенным методологическим потенциалом, но главным образом при изучении ранних цивилизаций. Социологический подход обладает эвристической значимостью в основном при изучении так называемых «урбанистических цивилизаций». Он дает определенный методологический инструментарий для анализа структуры цивилизации, но не формулирует оснований для выделения ее именно как цивилизации.

Широкий, или «синтетический» подход вообще не содержит четких критериев выделения той или иной локальной цивилизации, отождествляя по существу понятия общества и цивилизации.

Анализ существующих подходов к конструированию понятия локальной цивилизации позволяет сделать достаточно существенный, на наш взгляд, вывод. Попытки вывести из эмпирического материала универсальное содержания понятия цивилизации пока не увенчались успехом. Более того, под само понятие «цивилизация» подводят зачастую разные явления действительности. Это дает основание некоторым исследователям предположить, что термин «цивилизация» является «рамочным концептом», то есть в рамках одного и того же концептуального содержания допускается наложение его на различные ареалы, общества и стадии[48]. Так, европейцы долгое время, так же, кстати, как и древние греки, «цивилизованным» называли только собственное общество, тогда как неевропейские народы и общества рассматривались как нецивилизованные, «варварские». Затем «рамки» цивилизации была раздвинуты, и некоторые «нецивилизованные» сообщества тоже стали рассматриваться в качестве цивилизаций, хотя и особых, отличных от европейской.

В целом можно констатировать, что понятия локальной цивилизации, представленные в современном дискурсе, во многом являются интеллектуальными проектами – идеями, воплощенными в «конструктивной реальности».

Представление о локальной цивилизации как идее и «трансцендентальном» понятии, возникающем в следствие «рефлектирующей спо-

[48] Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997. С. 525

собности суждения», независимой от эмпирического материала, требует соответствующей методологической рефлексии, заставляющей задуматься в первую очередь о тех «системообразующих основаниях цивилизации», которые позволят превратить идею цивилизации в инструмент познавательной деятельности. Это предполагает создание такого универсального методологического конструкта изучения уникальных цивилизаций, эвристический потенциал которого может быть использован в решении конкретных исследовательских задач, в том числе и компаративного характера. Универсального не в смысле того, что он претендует быть единственным, а в том плане, что его можно использовать при выявлении специфики локальных цивилизаций в ходе сравнительного их изучения на основе некоторых общих для них параметров.

Один из таких конструктов может быть создан в русле неоклассической модели научного исследования, базирующейся на методологии нового универсализма, которая характеризуется, с одной стороны, активизацией дихотомического стиля мышления, а с другой – стремлением к синтезу разных «оппозиций»: глобального и локального, универсального и уникального, гомогенного и гетерогенного, социоцентристкого и антропоцентристкого, социологистского и номиналистского, номотетического и идеографического.

Этот конструкт представляет собой реализацию многомерного концепта локальных цивилизаций и включает в себя три параметра – спатиальный, темпоральный и конативный. Выбор этих параметров обусловлен следующими методологический соображениями. Во-первых, цивилизация – это локальная общность, ее ареал пространственно (спатиально) ограничен. Во-вторых, цивилизация – это историческая общность, которая имеет временные (темпоральные) ограничения. В-третьих, для каждой локальной цивилизации характерен особый тип коллективного поведения (конативный аспект). Каждая цивилизация как локально-историческая общность представляет собой единое целое в спатиальном, темпоральном и конативном отношениях.

Спатиальный параметр локальной цивилизации предполагает не просто выделение определенного ее ареала, но и выявление особенностей ее единого нормативно-ценностного пространства (символического универсума). Этот символический универсум представляет собой «цивилизационную матрицу», или, используя терминологию П.А. Сорокина, «доминантную форму интеграции»[49]. «Цивилизационная матрица», или «доминантная форма интеграции», задавая базовые принципы социальных взаи-

[49] См.: Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 434.

модействий внутри локально-исторической общности, ее отношений с природной средой и окружающим миром, объединяет эту общность в единое целое и делает ее уникальной. «Цивилизационные матрицы» могут формироваться разными основаниями, генерирующими спатиальное единство цивилизаций: религией, культурой, идеологией, государственностью. Выделение «цивилизационной матрицы» позволяет преодолеть представление о локальной цивилизации как «конгломерате разнообразных явлений», а также стремление свести цивилизацию к специфике, например, культуры или религии, ибо в качестве «доминантной формы интеграции» могут выступать разные основания.

Темпоральный параметр локальных цивилизаций выражается в социотипе развития, под которым понимаются алгоритмически повторяющиеся в длительной перспективе наиболее характерные черты этого развития и способы решения его проблем. Специфика этих алгоритмов позволяет выделить несколько социотипов развития: эволюционный, инновационный и мобилизационный.

Эволюционный социотип представляет собой развитие за счет постепенного органического вызревания факторов и условий социальной динамики без сознательного вмешательства людей в общественные процессы. Инновационный и мобилизационный социотипы развития характеризуются, напротив, активной целесообразной деятельностью людей, направленной на преобразование всех сторон жизни общества. В основе инновационного социотипа лежит процесс поиска и реализации нововведений, позволяющий повысить эффективность функционирования общественного производства и усилить степень реализации потребностей членов общества за счет сознательного культивирования внутренних факторов развития, прежде всего таких, как наука и техника, область применения которых постоянно расширяется во всех сферах человеческой жизнедеятельности. Мобилизационный социотип развития осуществляется за счет сознательного вмешательства людей в общественные процессы, которые опираются при этом на традиционные ресурсы и экстраординарные методы деятельности. Такой социотип развития является или средством выхода из застойного состояния, или инструментом ускорения эволюционных процессов, то есть таких, когда стимулы «к самовозвышению и самоусовершенствованию человеческой популяции и условий ее существования формировались исключительно как реакция на внешние возмущения». Поэтому мобилизационный социотип развития представляет собой один из способов адаптации социально-экономической системы к реальностям изменяющегося мира и заключается в систематическом обращении в условиях стагнации или кризиса к чрезвычайным мерам для достижения экстраординарных

целей, представляющие собой выраженные в крайних формах условия выживания общества и его институтов[50].

Конативный параметр локальных цивилизаций определяется культурными архетипами. Опираясь на идеи К. Юнга, М. Фуко, М. Хайдегера, Э. Гуссерля, Л.С. Выготского, можно дать следующее определение культурного архетипа: это – совокупность неосознанных архаических образов (знаний-верований), ценностей (предпочтений) и установок (предрасположенностей), проявляющихся как в повседневной жизнедеятельности людей, так и в сфере элитарного творчества. Культурные архетипы носят неосознанный, и поэтому очень устойчивый характер. Подобно юнговским архетипам, культурные архетипы, как только возникают подходящие ситуации, активизируются, в результате «развивается принудительность, которая, подобно силе инстинкта, прокладывает себе дорогу, вопреки разуму и воле».

Преимущества такого многомерного подхода состоят в том, что в его рамках можно описывать различные поликультурные цивилизации, характерной чертой которых является интенсивное взаимовлияние многих уникальных культур и мировых религий, определять потенциальное поле возможных взаимодействий цивилизаций в условиях глобализации, а также цивилизационные реакции на ее вызовы.

W znaczeniach i w sensie pojęcia cywilizacji lokalnej występują duże rozbieżności. We współczesnym dyskursie naukowym jednostronne wzory cywilizacji przedstawiają ideę zastosowaną w «rzeczywistości projektowanej». Konieczne jest zastosowanie wielostronnego konstruktu metodologicznego uwzględniającego przestrzenne, temporalne i podobne parametry badań porównawczych cywilizacji lokalnych.

There is a great diversity of meanings and senses for the concept of local civilization. In the modern scientific discourse one-sided patterns of civilization present the idea realized in «the project reality». It is necessary to apply many-sided methodological construct including spatial, temporal and conative parameters of comparative study of local civilizations.

[50] См.: Фонотов А.Г. Россия: от мобилизационного общества к инновационному. М., 1993. С. 257–258.

ISSN 1642-1248

Σ О Ф І А

NR 5/2005

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Вадим А. Салеев

НИА РБ Минск

Культура и цивилизация в контексте глобализации

Kultura i cywilizacja w kontekście globalizacji

Проблема глобализации всё более завладевает помыслами и сердцами людей. Одни восхищаются достижениями общечеловеческой цивилизации, постепенно превращающими планету Земля в единый ноосферный организм. Другие возмущаются интенцией к созданию единого олигархического мира, который безапелляционно присваивает себе право безраздельно властвовать и определять не только в сферах экономики, информации и технологии, но как отчётливо видно в самое последнее время – в начале XXI века и в сферах культуры, веры и морали.

И в связи с этим становится ясным (и в чём-то оправданным) всё более множащиеся выступления противников глобализации – антиглобалистов. Ибо под угрозой находится само существование самобытных национальных культур, того, что составляет гордость и красоту человечества, того, чего, казалось, никогда не может коснуться забвение или гибель (Г. Гачев).

Разумеется, глобализация как объективно существующий процесс, акцентированный на сегодняшнее состояние экономики, развитие технологий и информационных структур, не может быть отменен (или изменен) волевым актом.

Но всё же бесконечно важно как накладывается глобализация на процессы реального бытия разных народов, этносов. Ведь каждый конкретно

взятый этнос, или современная нация (как совокупность этносов на данной территории) осуществляют свою жизнедеятельность на разных этапах развития (в общемировом плане).

Одни народы находятся на патриархально-родовых стадиях, другие в системах традиционного общества, третьи – индустриального. В стадии постиндустриального общества находятся куда меньшая часть народов, но именно в этой среде зародилось явление глобализации, распространяясь отсюда на весь свет и существенно изменяя ситуацию в социальном и духовном планах в мире.

Проще говоря, выдвигаются новые универсалии, которые принципиально изменяют ценностную нормативную систему, которой придерживалось человечество в экономической, социальной и духовной сферах своей жизнедеятельности.

Оставив пока в стороне чисто экономическую сторону проблемы (она хоть и входит в общесоциальную структуру, но обладает своей спецификой), сосредоточимся на общесоциальных и духовных проблемах жизни общества и связанных с ними глубинных основаниях существования народов (этносов).

Это необходимо ещё и потому, что наука не в состоянии дать на нынешний день точное понятийное определение феномену глобализации. Неточными, с нашей точки зрения, являются и определения основополагающих понятий культуры и цивилизации, определяющих духовные и материально-социальные процессы жизни этносов (народов).

В связи с этим, на наш взгляд, следует, с методологической точки, по-новому взглянуть на соотношение таких важнейших понятийных структур, какими являются культура и цивилизация.

Со времени, когда О. Шпенглер выдвинул идею дифференциации этих двух структур, минуло почти полтора столетия. Идеи параллельного и уникального развития культур и цивилизаций, начиная от Дж. Вико и заканчивая Н.Я. Данилевским, А. Тойнби и П. Сорокиным, оказали в своё время и продолжают оказывать воздействие на осмысление процесса человеческой жизнедеятельности. Если совместить значимость этих идей с деятельностью известных мыслителей, составлявших известный римский клуб, вырисовывается интересная панорама бытия человечества, включающая в себя, в качестве непреложной части разнообразие культур на фоне единого цивилизационного движения человечества.

Эти понятия – культура и цивилизация – на ранних этапах развития человечества могли совпадать в своём основном объёме. Ибо жизнь древнего человека отличалась определенной цельностью, в нём тесно переплеталось материальное, социальное и духовное; к тому же последнее присутствовало в слитном виде. Это позже, начиная с древнеегипетских и, осо-

бенно, древнегреческих времён оно стало постепенно дифференцироваться. В конечном итоге, уже ближе к Новому Времени окончательно оформились 4 сферы духовного, определившее то ядро культуры, которое присутствует при любой трансформации общества: Веру, Истину, Добро и Красоту.

И если культура представляет собой совокупность духовных ценностей, основополагающими компонентами которой выступают всё те же верования, знания, этический и эстетический потенциал общества и человека, то с определением цивилизации ныне дело, с нашей точки зрения, обстоит и проще, и сложнее. Проще потому, что в эту понятийную сферу априорно включаются материальные (в том числе, с коррекцией на начало XX века) и техногенные системы, как это и завещано классической культурологией (О. Шпенглер, А. Тойнби, В.С. Соловьёв).

Однако, потрясения конца XX века, распад былой социалистической системы, заставляет более усложнённо посмотреть на проблему цивилизационного развития человечества.

С нашей точки зрения, в понятие цивилизации наряду с материальн ми структурами, входят и социальные, включая и современное государство, как политико-социальное образование. Разумеется, стержнем цивилизации выступают техника и технология, и в силу этого экономико-технико-информационное мышление становится ведущим импульсом общественной жизни, сказываясь, доминантным образом, на социальных связях и социальных отношениях.

Во всём этом духовное начало присутствует лишь в минимальной степени, и культура „как живое существо высшего порядка" (О. Шпенглер) зачастую лишь механически прикладывается к современному развитию цивилизаций, поскольку духовные ценности не могут быть не востребованы даже в искаженном виде той или иной цивилизацией. Еще более важным с философской точки зрения является то, что социальные процессы в минувшие столетия так или иначе наполнявшиеся духовным смыслом в начале XXI века имеют интенцию наполнения технологоинформационным содержанием.

Изменяется и парадигма культуры, взятой в мировом измерении. Если традиционный образ мировой культуры представляется в качестве конгломерата достижений национальных культур с опорой на историчность и органичную целостность (где традиции и обучение играют ведущую роль), то новый образ вселенской культуры связан с синтезом общечеловеческих идей, с космическим синтезом эколого-этико-эстетических доктрин на фоне понимания и единства человечества и его судьбы. Что однако, не должно исключать и регионального и местно-территориального мышле-

ния, где не должна пропадать жизнь, и ее основой должна выступать новая духовность (на основе этико-эстетических принципов, определяющих новый Гуманизм, как высший критерий бытия), что и должно способствовать появлению нового человека, человека XXI века, прежде всего носителя культуры.

Делая акцент на культуре, неразумно игнорировать закономерности цивилизационного развития человечества. Если культура это „связь людей", то цивилизация – это „сила вещей" (М. Пришвин). Есть страны высокой культуры и низкой цивилизации. У славянских народов, за исключением чехов, всегда были проблемы с цивилизованностью.

Ныне, уже в начавшемся новом столетии (и тысячелетии) многое будет зависеть от того, как мы – восточные славяне, сможем приобщиться к нормам общечеловеческого поведения, нормам права, ценностям, на которых строится человеческое общение.

Не забывая себя, своих традиций, лучших ценностей, выработанных нашей национальной культурой, во многом определивших в течении последнего полутысячелетия канву народной судьбы.

Именно культура („душа народа" по мнению многих исследователей и художников), как концентрат духовности и самобытности этноса, остаётся и в эпоху глобализации, исходным источником, исходной основой совершенствования общества и человека. Стоит подчеркнуть: именно национальная культура, которая представляет собой сплав культур различных этносов, проживающих на территории данного государства, при доминантной роли культуры коренной, титульной нации.

Здесь, конечно, следует учитывать и конкретные историко-социальные ситуации развития культуры на данной территории. Так, на белорусской земле в качестве элитно-образцовых культур в некоторые столетия выступали культуры соседних славянских этносов (польская – XVIII в., российская – вторая половина XIX в., частично – XX в.). Следует подчеркнуть, что оба этих этноса в качестве этнических меньшинств уже полтысячелетия присутствуют на белорусской земле.

Я не разделяю и точки зрения некоторых участников симпозиума (Л. Лыч, О. Трусов и др.), которые считают, что решающей проблемой сохранения самобытности этноса выступает проблема языка.

Да, проблема эта важная, в приложении к Беларуси бесконечно важная. Белорусский язык не первенствует в реальности и поныне на своей законной территории, что приводит к значительным потерям, поскольку все акты человеческой жизнедеятельности, все порывы человеческого духа так или иначе выражены в языке; с глобальной, философской точки зрения язык можно считать и первоэлементом, и конечным элементом культуры.

Однако язык не только феномен культуры, но и проводник (инструмент) её.

В этом качестве только национальный язык в состоянии выразить „духовный космос" этноса, его ментальность, проявление его национального характера, его этико-эстетический потенциал и его художественные традиции. Именно поэтому актуально и ныне крик-завещание классика белорусской литературы Франтишка Богушевича: „Не забывайце мову сваю, каб не ўмерлі..."

Вместе с тем, следует отметить, что логико-вербальное (понятийно-словесное) начало, как правило, преобладает в общении людей при помощи неродного языка. Поскольку именно на логико-мыслительной основе строится коммуникация первоначального общения людей, представляющих разные национальные культуры. Именно в этом плане, в качестве языка межнационального общения, может использоваться с наибольшей пользой русский язык в современной белорусской этнолингвистической ситуации... В то же время, для глубинного человеческого совершенствования необходимо, как представляется, продвижение и в другие „пласты" языка, в пласты, которые содержат эмоциональное, т.е. креативное, творческое начало, и это продвижение возможно лишь на языке коренного этноса...

...И всё же ведущей проблемой в свете глобализации остается проблема сохранения национальной самобытности, сохранения идентичной целостности этносов, составляющих нацию, прежде всего, коренного этноса. И здесь опять-таки основополагающей идеей выступает идея сохранения глубинных духовных ценностей, которые сохраняет национальная культура и национальные традиции.

Скажем, столетия жизни восточных славян, опыт их бытия, приучили их к осмыслению первоочередности общественных интересов и потребностей перед индивидуальными, личностными (вспомнить такие понятия в восточнославянских культурах как соборность в русской, талака – в белорусской).

Направленность индивидуального действия на общественный интерес и общественную пользу великий деятель белорусского Возрождения Франциск Скорина считал не только возможным, но и необходимым. „Каждый христианин своё имеет дарование". Великий мыслитель строит универсальную морально-правовую систему, учитывая потребности личности, но с обязательной общественной пользой, ибо законы, по его идее, должны быть „не к пожитку единого человека, но к посполитому доброму написаны".

И в наше время, самобытность духовного бытия в общечеловеческом процессе современного развития может обеспечить только национальная

культура ориентирующаяся на индивида, вырастающего на фоне человеческой общности, на национальную ментальность, концентрирующую в себе особенности осмысления и чувственного ощущения этносом мира.

При свободном и позитивном общении людей, представляющих различные этносы, можно предположить, что именно XXI век станет исходной „точкой отсчёта", которую будущие историки смогут считать началом строительства единого дома для всего человечества.

W artykule rozpatrzona zostaje wspólna relacja pomiędzy kulturą a cywilizacją na tle globalizacji. Autor definiuje kulturę jako całokształt wartości duchowych, cywilizację – jako całokształt czynników (tworów) materialnych i socjalnych.

Odwołując się do współczesnej sytuacji na Białorusi, Autor stwierdza, że tożsamość białoruskiego bycia duchowego w procesie ogólnoludzkim rozwoju współczesnego może być zapewniona dopiero przez kulturę narodową, która opiera się na mentalność narodową i zorientowana jest na osobowość, powstającą na tle wspólnoty ludzkiej.

The Article considers the correlation of culture and civilization in the context of globalization. The Author understands culture as totality of spiritual values, civilization, as totality of material and social components (units).

Regarding the modern situation in Byelorussia, the Author contends that the originality of the Byelorussian spiritual being in the process of the development of modern mankind can only be maintained by natural culture that rests on national mentality and is oriented at personality emerging on the background of human community.

NR 5/2005

Σ Ο Φ Ι Α

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Ирина Я. Матковская
Оксана А. Довгополова
Ону Одесса

Историческое бытие и его ценностное оправдание

Bycie historyczne i jego uzasadnienie aksjologiczne

При определении сущности категории исторического бытия, на наш взгляд, следует исходить из концептуального представления о многовариантности процесса исторического развития, которое (представление) подчеркивает свободу и богатство возможностей социального выбора. При этом опыт интерпретации истории как многовариантного процесса создает предпосылки для трактовки исторического бытия как бытия социума, сознающего – в той или мной мере – свое будущее и выбирающего его. Сам по себе выбор можно представить как своего рода „оправдательный приговор" ценностного сознания, формирующегося в контексте становления новых общественных отношений.

Существенно, что в процессе движения исторического бытия возможно изменение его ритмики, смена темпа развития – ускорение или замедление. Эти объективные процессы включают в себя в качестве значимого компонента восприятие и оценку темпоральных характеристик в системе ценностных ориентаций. Возможно, что именно в этой сфере ценностные „оправдания" играют наиболее важную роль, в свою очередь существенно определяя темп исторических изменений.

Рассматривая развитие ценностных ориентаций в контексте эволюции исторического бытия, авторы ставят своей целью проследить возможные

параллели в процессе трансформации исторического бытия в западноевропейской и некоторых вариантах восточноевропейской духовной традиции XVI–XVII вв. Традиции эти, как правило, рассматриваются как в сущностных моментах не связанные между собой. Однако, нам представляется, что „матрица" исторического бытия двух этих традиций оказывается единой. Очевидные же различия между ними могут быть обусловлены, в частности, разницей в ритмике движения исторического процесса, что находит свое выражение – в том числе и главным образом – в формировании своеобразных „конгломератов" ценностных ориентаций.

Украинская культура как один из вариантов восточноевропейской духовной традиции обладает рядом особенностей, связанных, в частности, с особенностями ритмики движения исторического процесса. Будучи вовлечена в орбиту политического развития таких государств как Речь Посполита и Россия, Украина парадоксальным образом оказалась включена в систему координат как западноевропейского (через Польшу), так и российского исторического времени. Резкий переход (в XVII в.) из одной „темпоральности" в другую породил один из феноменов украинской культуры, связанный с присутствием в ней самостоятельных элементов нескольких европейских культурных эпох. Проиллюстрируем наше предположение следующими примерами из истории украинской философской культуры.

Одним из выдающихся мыслителей и общественных деятелей Украины XVI–XVII вв. был, в частности, Петр Могила (ок.1574/96–1647). Имя его увековечено в названии известного высшего учебного заведения – Киево-Могилянской академии, основателем которой в 1632 г. (первоначально в виде коллегиума) он был. Будучи одним из первых учебных и научных центров на всем восточноевропейском культурном пространстве, академия сыграла существенную роль не только в развитии просвещения, но и в становлении, в частности, своеобразного варианта философского мышления, который приобрел название „гуманистической схоластики". Сущность последнего состояла в синтезе итогов западноевропейской философской культуры эпохи средневековья и ренессансно-гуманистической философской мысли [см. об этом: 4].

Специфика этого синтеза была обусловлена своеобразием культурного развития восточноевропейского региона и, в частности, Украины. Известный исследователь В.М. Ничик пишет об этом: „Ни схоластики, ни Возрождения, ни Реформации в чистом виде у нас не существовало. Не выступали они и как последовательно возникающие этапы историко-философского процесса. В связи с ускоренным социальным и интеллектуальным развитием, которое началось в России в XVII в., явления, характерные для каждого

из этих периодов, как бы сосуществовали во времени, они переплетались, взаимопроникая и напластовываясь одно на другое" [6, *87*].

Этим своеобразием, в частности, украинская духовная культура обязана также и особыми синтезирующими возможностями барокко, которое утвердилось здесь еще начиная с XVI в.

Можно думать, что широкое и длительное распространение влияния барокко в украинской духовной культуре во многом было обусловлено особым внутренним многообразием и сложностью ее содержательного состава, неоднозначностью и противоречиями ее исторического развития.

Говоря о характере содержания украинской духовной культуры, следует обратить внимание и на то, что было подчеркнуто, в частности, в исследованиях академика Д.С. Лихачева и его школы. Известно, что на основе изучения особенностей восточноевропейских культурных процессов Д.С. Лихачев пришел к выводу о том, что в российском варианте культурной традиции правомерно говорить о *предвозрождении*, о предренессансной специфике одной из главных составляющих духовного развития. Что касается украинского варианта, то благодаря тесным контактам с западноевропейскими культурными процессами (прежде всего – через Польшу), здесь существовала и развивалась не предренессансная, а именно ренессансная составляющая духовной культуры.

Этим сложным контекстом может быть объяснена и неоднозначность содержания социальных идей ряда представителей этой культуры, в частности, Петра Могилы. Так, будучи крупным церковным деятелем и одновременно активным строителем национальной культуры, системы образования, он теоретически разрабатывал идею размежевания сфер влияния светской (государственной) и церковной властей. Как отмечает исследователь, духовенство, с точки зрения митрополита Могилы, должно стать ближайшим советником государственной власти, а не претендовать на властный приоритет в условиях будущего строительства самостоятельного украинского государства [4, *299*].

Вместе с тем, сказанное не исключает того, что в разных ситуациях тот же Петр Могила высказывал по этому поводу полярно противоположные идеи. Так, прагматически учитывая современные ему исторические реалии, он рассматривал возможности решения вопроса „церковь-государство" в двух различных временных измерениях.

Как отмечает исследователь, „для сучасності, коли державна влада належала польському королеві, П. Могила висував ідею зверхності влади православної церкви. Що ж до майбутнього, то тут він віддавав перевагу зверхності влади сильного православного володаря" [5, *128.*].

Следует подчеркнуть, однако, что независимо от ситуативных колебаний, П. Могила был и оставался одним из первых украинских мыслителей,

кто, размышляя над вопросами будущего украинского государственного строительства, утверждал необходимость сильной, авторитарной государственной власти, возглавляемой „философом на троне". Вместе с тем, мыслитель подчеркивал, что такой правитель должен не только создавать законы для своих подданных, но обязан и сам этих законов придерживаться. В связи с этим основой справедливых отношений, как считал П. Могила, между правителем и подданными должен быть договор, по которому обе стороны присягают исполнять свои обязанности, сурово придерживаясь законов.

Существенно, что при этом мыслитель обращал особое внимание на общечеловеческое равенство подданных и правителя: последний, как писал П. Могила, „существом оубо телесы равен ест всякому человеку" [Цит. по: 5, *241*].

Во многом совпадают с идеями П. Могилы и взгляды, в частности, на государство и государственную власть другого выдающегося восточноевропейского мыслителя и общественного деятеля Теофана Прокоповича (1677–1736) (Елисея Церейского).

Будучи, как и П. Могила, митрополитом, Т. Прокопович также – а, может, еще и в большей степени – сыграл выдающуюся роль общественного деятеля. Известно, что именно он и его „Ученая дружина" (А. Кантемир, В. Татищев и др.), по поручению императора Петра I, пригласившего Т. Прокоповича и его сподвижников в столицы России, теоретически обосновали и во многом организационно осуществили петровскую культурную реформу. Естественно, что это потребовало глубокой и основательной разработки теоретико-философских вопросов, связанных с природой государства, его отношения к духовной культуре, его прав и обязанностей в ее развитии.

В этой связи показательно, прежде всего, то, что в отличие, например, от Т. Гоббса, который утверждал неизбежность „войны всех против всех" в условиях безгосударственного (естественного) состояния, а также немецкого мыслителя Пуффендорфа, считавшего, что „естественному состоянию" присущ мир, Теофан Прокопович обосновывал мысль о том, что людям в этих условиях присуща возможность и того, и другого – и войны, и мира, – и добра, и зла [см. об этом: 7].

В известном произведении „Правда воли монаршей" мыслитель развивает вариант теории просвещенного абсолютизма, в частности, идею верховенства в обществе государственной, императорской власти („философ на троне"). Хорошо известно также, что существенная практическая перестройка отношений церкви и государства, – в частности, уничтожение патриаршества и организация синода, – превратили церковь в своеобразный государственный департамент по управлению церковной жизнью.

Необходимо подчеркнуть, что теоретически и практически-организационно утверждая приоритет сильного, авторитетного правителя („философа на троне"), мыслитель – во многом уже под влиянием развивающихся идей просветительства – решительно отстаивал высшую ценность науки и научного знания. Он, в частности, писал в известном произведении „Промови про заслуги наук": „Якщо для тіла найприємнішою є їжа, то для души звичайно – пізнання, з тою лише різницею, що перше може насититись, а друге – ніколи не може" [7, *37*].

Можно полагать, таким образом, что обоснование им современной ему организации исторического бытия совершалось не только с помощью уже устоявшейся системы ценностей, характерных, в частности, для барокко, но и с помощью вновь утверждавшейся просветительской системы ценностей.

Таким образом, кратко рассмотрев взгляды ярких представителей украинской культуры XVI–XVII вв., мы видим, что темпы исторического бытия существенным образом затронули ценностные матрицы украинского сознания. В них в виде отдельных составляющих сосуществуют полноценные культурные традиции Западной Европы – Ренессанс, барокко, Просвещение. При этом в виде отдельных эпох эти составляющие не оформляются. Спрессованность исторического времени, вынужденные быстрые переходы от одной темпоральной системы к другой создали эту мозаичную, но в то же время целостную картину украинского мышления.

Если мы обратимся к западноевропейской духовной традиции, мы сможем проследить те же основные тенденции оформления духовной парадигмы исторического периода XVII–XVIII вв. В Западной Европе этот период включает два самостоятельных последовательных этапа эволюции духовной культуры: Ренессанс – Реформацию и Барокко. Вместе с тем, для того чтобы понять, случайно ли сосуществование ренессансных и барочных элементов как составляющих украинского культурного сознания, попытаемся отвлечься от специфической сущности каждого из указанных этапов и выделим ту общую линию, которая служит связующим звеном развития западноевропейской культуры XVI–XVII вв.

XVI век – век кризиса западноевропейской средневековой системы миропонимания, основанной на представлении о взаимосвязанности всех явлений мира. Идея Великой цепи бытия [3], организовывавшая средневековое общество, продолжает сохраняться как форма, парадоксально „набирающая" на себя дополнительные смыслы и ценностные акценты. Выработанное эпохой Возрождения понятие индивидуальности вписывается в деформированную этим вторжением Великую цепь бытия.

Кризисность XVI века реализуется в трансформации и даже извращении традиционных ценностей коллективного сознания – парадоксальным

образом на представление о всеобщей связанности явлений мира накладывается представление об индивидуальной ответственности. Яркой иллюстрацией этой тенденции служит развертывание на протяжении XV–XVI вв. „охоты на ведьм" – практики, единогласно осуждавшейся на протяжении „классических средних веков". Если попытаться понять мотивацию действий инквизитора XVI в., можно прийти к выводу, что его не поддающаяся современной логике деятельность суть продукт парадоксального симбиоза индивидуальных и коллективных ценностей – убежденности в том, что на него (инквизитора) возложена индивидуальная ответственность по спасению вверенного его заботам общества, гибнущего по вине ведьм и колдунов. Приблизительно та же логика движет участниками массовых религиозных движений кающихся (флагелланты, Аллилуйя и др.) Истерия покаяния соединяет ценности коллективного и индивидуального сознания – убежденность в том, что личное покаяние, сделанное публично, спасет все общество.

На наш взгляд, именно эта особенность европейского сознания XVI в. может объяснить, к примеру, противоречивое соседство новоевропейских взглядов и образчиков „мракобесия" в творчестве многих известных мыслителей этой эпохи. Ярчайшим образцом такого сочетания является теоретическое наследие Жана Бодена (1530–1596), предстающего, с одной стороны, в качестве рационального борца за веротерпимость, а с другой – страстного поборника преследований ведьм и колдовства. Едва ли в Европе XVI в. найдется столь последовательный защитник свободы совести, каким был Ж. Боден. Вместе с тем Боден является автором не только трактатов о веротерпимости, но и достаточно агрессивных сочинений об искоренении ведовства и колдовства [9]. На наш взгляд, такое смешение взглядов отнюдь не случайно и не носит характер простого „пережитка прошлого". Отстаивание свободы совести находит у Бодена основу в понимании ценности индивидуальности, осознании самостоятельного пути к Богу. Но он совершенно не собирается отказываться и от привычной канвы коллективного мышления, выступающего в форме Великой цепи бытия. Очевидна вера Бодена в чудеса и пронизанность мира колдовской энергией. Отдавая дань свободе совести, Боден не отказался от веры в заколдованность мира, в реальное присутствие колдовской энергии рядом. Именно высокая оценка индивидуальности заставляла Бодена испытывать страх перед злокозненными действиями ведьм – ведь каждый одинок в своем пути к Богу и может попасться на удочку злых сил, действующих в мире.

Духовно-ценностная парадигма XVII в. в четком и подчас даже утрированном виде представляет только что осознанные в их чистоте и независимости от средневековой формы ценности нового времени. Главные ценности нового времени – безопасность, верховенство разума и индивиду-

альная самореализация. Остальные надстраиваются как средства достижения первых. Так, для достижения безопасности люди жертвуют свободой и создают государство, которое наделяется и мироорганизующей функцией. Именно государство заменило ушедшую Великую цепь бытия и приняло на себя все ее функции.

Томас Гоббс (1588–1679) воплотил обе казалось бы противоположные тенденции развития ценностных структур. Государство-Левиафан у него требует человеческих жертв, в первую очередь в виде отказа от естественных человеческих прав – равенства и свободы. Но вместе с тем никто так ясно не показал высшую ценность человеческой жизни – угроза смерти оправдывает любые действия человека, даже сопротивление определенным действиям властей [1, *238–239*]. Такие противоречия достаточно типичны для барочного мышления и в целом для мировосприятия, – в том числе и ценностного – сформировавшегося в контексте барокко, определяющим влиянием которого отмечено западноевропейское культурное развитие XVI–XVII вв. Существенно при этом подчеркнуть, что социальные идеи Томаса Гоббса отчетливо обосновывают приоритетное положение государства, которое призвано обеспечить переход от естественного состояния к гражданскому. Этот приоритет, согласно Гоббсу, как уже было сказано, мотивирован прежде всего неизбежностью состояния „войны всех против всех" как следствия реализации естественных прав человека. Именно равенство и свобода, по Гоббсу, создают предпосылку для погружения человечества в хаос всеобщей вражды.

Добровольно и согласно разумно принятому решению становясь неравными и несвободными, люди, благодаря государству, обретают возможность жить в мире [1, *304*]. Таким образом, по Гоббсу, наличие сильного и влиятельного государства является решающим условием самого существования человеческого общества и его безопасности. При этом государство не только обеспечивает своим подданным возможность выжить, но и создает для них достойные условия существования [1, *346*].

Ценностное оправдание особой роли государства, достаточно прямолинейно представленное в социальных идеях, в частности, Т. Гоббса, находит свое выражение в своеобразных вариантах обоснования необходимости государства для исторического самоутверждения народа в качестве социального субъекта.

Если попытаться выделить общую линию развития западноевропейской духовной парадигмы XVI–XVII вв., мы увидим, что это путь индивидуализации сознания и осознания одиночества и ответственности личности перед лицом своей судьбы. В XVI в. это выразилось в ренессансном стремлении победить фортуну, в реформационном отказе от посредников в об-

щении с Богом и стремлении к служению Богу без гарантий спасения. В XVII в. барочное представление о мире как театре и непреложное требование сыграть в этом театре именно свою роль составили новое ядро идеи индивидуальности. И в той, и в другой системе ценностей высокое и подчас отчаянное сознание индивидуальности соседствует с представлением о всеобщей мироорганизующей силе, прежде всего воплощающейся в идее государства. Эволюционное и органичное – в том числе и в темпоральном плане – развитие западноевропейских государств дало возможность упомянутым тенденциям развиться полностью и составить отдельные эпохи европейской культуры.

Политическая ситуация Украины заставила ее достаточно резко переходить от одной духовной традиции к другой. Будучи одновременно, как было показано выше, частью западноевропейского и восточноевропейского вариантов культуры, Украина создала мозаичную, но не эклектичную ценностную структуру. Включенная в движение западноевропейской ренессансной парадигмы, украинская культура в XVII в. оказалась связанной и с российской духовной традицией. Сознательное ускорение темпа исторического развития, подталкиваемое Петром I в начале XVIII в., прервало поступательное развитие украинского самосознания. Вместе с тем, уже существующая в качестве самостоятельной составляющей культуры ренессансная линия не исчезла, но трансформировалась и продолжала существовать наряду с привнесенными уже российской культурой элементами.

Эта многосоставность и внутренняя противоречивость обусловили, в частности, значимость барокко с его синтезирующими возможностями. Проследив эволюцию исторического бытия в западноевропейской и восточноевропейской традиции, мы можем обнаружить единые ценностные комплексы, возникающие в различных сочетаниях. Исследованные в данной работе исторические варианты ценностного обоснования исторического бытия могут служить примерами различных способов взаимодействия ценностного сознания с бытийными реалиями социальных процессов.

Литература

1. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1964. – С. 45–679.
2. Гуревич А.Я. 'Делюмо Ж. Грех и страх: внушение чувства вины на Западе (XIII–XVIII вв.)'// Культура и общество в средние века: методология и методика зарубежных исследований. – М.,1987. – Вып. II – С. 77–91.
3. Лавджой А. Великая цепь бытия. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 376.

4. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні (ідеї гуманізму епохи Відродження в української філософії XV – початку XVII століття). – К., 2000. – С. 474.
5. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України – К., 1997. – С. 305.
6. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – К., 1978. – С. 322.
7. Прокопович Т. Промова про заслуги наук // Філософська думка. – 1981 – № 3.
8. Ушкалов Л.В. Світ українського бароко. – Харьків, 1994. – С. 283.
9. Robbins R.H. The Encyclopedia of Withcraft and Demonology – NY: Crown Publishers inc.

Autorki interpretują kategorię bycia historycznego za pośrednictwem kategorii kultury i cywilizacji. Kategoria kultury jest rozumiana jako ogólne skutki ludzkiej działalności, bez względu na ich wartościowo-negatywną lub wartościowo-pozytywną treść. Kategoria historyczności bycia ujawnia siebie poprzez dialektykę oraz zmiany ewolucyjne wewnątrz relacji pomiędzy wartościowo-pozytywnymi a wartościowo-negatywnymi aspektami skutków działalności ludzkiej. W rozważaniach nad tą dialektyką może być zaangażowana kategoria cywilizacji. Te przesłanki ogólnoteoretyczne są badane na podstawie historycznego materiału dotyczącego zmiany orientacji wartościowania w europejskiej kulturze duchowej na przestrzeni XVI i XVII wieków.

The authors interpret the category of historical being with the help of the categories of culture and civilization. The category of culture is rendered as the overall results of human activity regardless of their value-negative or value-positive content. The category of historical being reveals itself in the dialectics and the evolutionary changes in the correlation between the value-positive and the value-negative aspects of the results of human activity. The category of civilization may be involved in the consideration of this dialectics. These general theoretical premises are investigated on the basis of the historical material of the value-orientation shift in the European spiritual culture in the 16th and the 17th century.

NR 5/2005

Σ Ο Φ Ι Α

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Adam F. Kola

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Kategorie „narodu" i „ludu" w klasycznym słowianofilstwie czeskim i rosyjskim

Категории „народа" и „народности" в классическом чешском и русском славянофильстве

Wstęp

Przedmiotem niniejszego tekstu będą kategorie „narodu" oraz „ludu" w klasycznym słowianofilstwie czeskim i rosyjskim[1]. Za klasyczne słowianofilstwo uznaję słowianofilstwo czeskie od początku do połowy wieku XIX, a dokładniej rzecz ujmując – do roku 1848, tj. do Zjazdu Słowiańskiego w Pradze oraz rosyjskie od przełomu lat 20. i 30., a konkretnie od roku 1829 i powstania *Listu filozoficznego* Piotra Czaadajewa do roku 1860, którą to datę uznać można za symboliczny koniec słowianofilstwa klasycznego w Rosji[2].

Kategorię „narodu" uznaję za najważniejszą dla istnienia słowianofilstwa. Dopiero wraz z wykształceniem się tożsamości narodowej i świadomości własnej odrębności możemy w pełnym, nowoczesnym tego słowa znaczeniu mówić o narodach słowiańskich, a co za tym idzie także i o słowianofilstwie. Przyjęcie pooświeceniowej, tj. językowej, a więc zakładającej homogeniczność etniczną, koncepcji narodu umożliwiło w pełni zaistnienie słowianofilstwa.

[1] Więcej na temat słowianofilstwa czeskiego i rosyjskiego patrz: A.F. Kola, *Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym*, Łódź 2004. Tam też dalsza bibliografia dotycząca tego tematu. Niniejsze rozważania stanowią skrócone i zmodyfikowane fragmenty książki.

[2] 1860 jest rokiem śmierci Konstantina Aksakowa i Aleksieja Chomiakowa. W roku 1856 umarł Iwan Kiriejewski oraz Piotr Czaadajew.

Idea narodu w słowianofilstwie czeskim a kwestia języka

Jan Kollár uważał, iż istnieje tylko jeden naród słowiański[3] podzielony na szczepy. Josef Pavel Šafařík także uznawał Słowian za jeden naród podzielony na szczepy, zaś język słowiański za podzielony na narzecza[4]. Nie tylko w przypadku Czechów, ale także i Słowian Południowych, najistotniejszym wyróżnikiem własnej tożsamości narodowej jest język, będący kategorią prymarną w stosunku do kategorii narodu. Trzeba zaznaczyć, iż problem ten w przypadku rosyjskiego, rusofilskiego słowianofilstwa nie odgrywała tak istotnej roli. Wynikać to może z faktu nieprzyjęcia, czy też nieznajomości, koncepcji Herdera[5].

Šafařík przedstawił w pracy *Historia słowiańskiego języka i literatury wszystkich narzeczy* podział języka słowiańskiego na narzecza. Oparł swoją klasyfikację na dychotomicznym podziale Josefa Dobrovskiego[6]. W pracy późniejszej (*Starożytności słowiańskie*) Šafařík przedstawia różny od wcześniej zaprezentowanego podział:

I. Rząd południowo-wschodni

1. Oddział ruski
2. Oddział bułgarski
3. Oddział ilirski: a) Serbowie zadunajscy b) Chorwaci c) Słowianie Korutańscy, czyli windyccy, inaczej Słoweńcy

II. Rząd zachodni

1. Oddział leski: Lechowie – czyli Lesi albo Polacy, Ślązacy, Pomorzanie
2. Oddział czeskosłowieński: a) Czesi b) Morawianie c) Słowacy
3. Oddział połabski: Słowianie osiedli w północnej Germanii: Lutycy, czyli Weletowie, Bodrycowie[7], Serbowie łużyczcy, Milczanie i inni (SS, 63–64).

---

[3] W roku 1825 w swojej *Czytance* podaje definicję narodu: *Naród jest społecznością wszystkich tych ludzi, którzy mówią jednym językiem, jak np. niemiecki język i niemiecki naród, słowiański język i słowiański naród* [za:] H. Batowski, *Wstęp*, [w:] J. Kollár, *O literackiej wzajemności między różnymi szczepami i narzeczami narodu słowiańskiego* [dalej: LW], tłum. z niem. H. Batowski [w:] J. Kollár, *Wybór pism*, BN, seria II, nr 89, Wrocław 1954, s. 3–138.

[4] Terminy te zostały przyjęte przez tłumacza dzieła Šafařika *Starożytności słowiańskie* (Poznań 1842-44) H.N. Bońkowskiego i w polskojęzycznej literaturze przedmiotu. J.P. Šafařík, *Słowiańskie starożytności* [dalej: SS], tłum. H.N. Bońkowski, Poznań: t. 1. – 1842, t. 2. – 1844.

[5] Znamienny jest fakt, iż w znakomitej książce Andrzeja Walickiego *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* (II wyd., Warszawa 2002) nie znajdujemy nazwiska Herder w ogóle.

[6] Więcej na temat klasyfikacji języków słowiańskich u Šafařika i Dobrovskiego patrz: A.F. Kola, *Słowianofilstwo...*, s. 63–65.

[7] Tj. Obodrzycy – [za:] J. Nalepa, *Słowiańszczyzna północno-zachodnia. Podstawy jedności i jej rozpad*, Poznań 1968, s. 113. Por. też s. 9, gdzie tenże przytacza podział Šafařika ze *Starożytności słowiańskich*, nie zna zaś wcześniejszego z *Historii słowiańskiego języka i literatury*.

Podział ten jest bardziej szczegółowy i zawiera pominięte przez Dobrovskiego i uprzednio przez samego Šafaříka szczepy (i języki). Kollár, podobnie jak wcześniej Samuel Bogusław Linde, Josip Voltiggi, Josef Dobrovský czy także Josef Parel Šafařík, uważał, iż tak jak istnieje jeden naród słowiański podzielony na szczepy, tak też istnieje jeden język słowiański podzielony na narzecza.

Przyjrzyjmy się bliżej koncepcji Kollára, gdyż stanowi ona najlepszy przykład czeskiego słowianofilstwa. Kollár kładł duży nacisk na nauczanie narzeczy słowiańskich, gdyż miało to stanowić podstawę wzajemności (LW, 58). Podzielił Słowian na trzy kategorie (LW, 13–14). Słowianin pierwszej kategorii powinien znać cztery narzecza słowiańskie: *rosyjskie, iliryjskie* (tj. południowo-słowiańskie – A.F.K.), *polskie i czesko-słowackie*. Słowianin drugiej kategorii powinien znać także narzecza mniejsze: *w ramach rosyjskiego – małoruskie* (tj. ukraińskie – A.F.K.), *w iliryjskim – chorwackie, windyjskie* (tj. słoweńskie – A.F.K.), *bułgarskie, w polskim – łużyckie itd.* Słowianin trzeciej kategorii (uczony, zawodowy badacz języka czy też historii) powinien znać wszystkie narzecza słowiańskie, również te wygasłe, a także wszystkie rodzaje pisma: litery głagolickie, cyrylickie, łacińskie i gotyckie (por. LW, 37).

Pomimo utopijnego poglądu o istnieniu jednego języka słowiańskiego, Kollár zachował świadomość, iż odrębności językowe muszą istnieć[8]. Polemizuje z koncepcją Jana Herkla, adwokata z Pesztu, który wspólnie z Martinem Hamuljákiem założył w Budzie *Towarzystwo Miłośników Mowy i Literatury Słowiańskiej*. W swoim dziele *Elementa universalis linguae Slavicae* (Buda 1826) Herkl zaproponował stworzenie jednego, wspólnego języka słowiańskiego. Kollár uznał takie pragnienie za niemożliwą do zrealizowania i niepotrzebną utopię.

Język musiał podlegać zasadom wzajemności. Należy zachować własne narzecze, ale wzbogacać je przez zapożyczenia z innych narzeczy słowiańskich (LW, 7). Dzięki wzajemności narzecza słowiańskie wzbogacą się tak, by mogły być tworzywem wspaniałej literatury narodowej. Korzystać zaś mają z siedmiu źródeł, którymi są: *1. starosłowiański język cerkiewny, tak głagolicą jak i cyrylicą* [pisany], *2. szacowne świeżo odkryte zabytki literackie (...), jak np. „Rękopis królowodwor-*

[8] Stwierdza, iż *wzajemność nie polega (...) na upowszechnieniu lub przymusowym zmieszaniu wszystkich narzeczy słowiańskich w jeden główny język i literackie narzecze, jak o tym zaczęli marzyć niektórzy slawiści. Narzecza słowiańskie są częściowo pod względem gramatycznym za bardzo od siebie oddalone, by było możliwe w sposób naturalny zlać lub skuć je razem w jeden wspólny język, a częściowo niektóre z nich są pod względem filologicznym już tak dalece wyrobione i posiadają tak wyborne dzieła, że bynajmniej nie można oczekiwać (...) by którykolwiek szczep chciał poświęcić swoją (...) samodzielność...* (LW 12)

ski"[9], *Wyprawa Igora, polski „Psałterz", rękopisy dubrownickie itd.; 3. obecny język literacki rosyjski, 4. iliryjski, 5. polski, 6. czeski – i ich literatury, 7. pieśni i baśnie ludowe, przysłowia i zagadki prostego ludu, zwroty lokalne i prowincjonalizmy różnych krajów i okolic, narzeczy i podrzeczy*[10] (LW, 103).

Kollár był zwolennikiem zapożyczeń z innych narzeczy słowiańskich (LW, 104), przeciwnikiem zaś *wszelkich barbaryzmów*. Uważał, iż: *należy usuwać latynizmy, germanizmy, tataryzmy, madziaryzmy itd.* (LW, 102). Zwrócił się z apelem do Polaków i Rosjan, by porzucili terminy naukowe i techniczne obcego pochodzenia, a na podobieństwo Czechów stworzyli ich czysto słowiańskie odpowiedniki (LW, 104).

Kluczowe dla zrozumienia myśli Kollára jest przedstawione przez niego w wydanej w latach 1835–37 rozprawie *O literackiej wzajemności między różnymi szczepami i narzeczami narodu słowiańskiego*, pojęcie *wzajemności*[11] *literackiej*[12]. W rozdziale drugim tej pracy pt. *Co to jest wzajemność w znaczeniu*

[9] W 1817 roku odkryto *Rękopis Królowodworski*, który pochodzić miał z XIII wieku, zaś rok później odkryto *Rękopis Zielonogórski*, który datowano na X wieku. Oba *Rękopisy* zostały „odkryte" przez Václava Hankę i stanowić miały zabytki starodawnej poezji czeskiej. Do tych znanych, jak się później okazało, falsyfikatów należy dołączyć jeszcze kilka mniej znanych tekstów ogłoszonych w latach 1827–1828, które stworzone zostały przez Hankę i grupę jego przyjaciół. Podobną tendencję możemy zaobserwować w całej ówczesnej romantycznej Europie. Najbardziej znanym przykładem literackiej mistyfikacji jest *Pieśń Osjana* autorstwa Jamesa Macphersona. *Rękopisy* miały pokazać, iż Czesi są narodem z długą tradycją, sięgającą wczesnego średniowiecza. Zostały w istocie stworzone „ku pokrzepieniu serc". Jednakże fakt, iż okazały się one falsyfikatami, w czego ujawnieniu znaczny udział mieli młodzi profesorowie nowego czeskiego uniwersytetu: Tomáš Masaryk, Jan Gebauer i Jaroslav Goll, stanowił „dramat narodowy", z którym trudno było Czechom się pogodzić. Dziś już nikt nie podważa braku ich autentyczności, przyjmuje się jednak, iż stanowią wyraz najwyższej sztuki poetyckiej doby romantyzmu. Należy też podkreślić, iż *Rękopisy* doskonale spełniły swoją zadanie i odegrały bardzo istotną rolę w procesie odrodzenia czeskiej tożsamości narodowej. Więcej na ten temat patrz: A. Stich, *Rané obrození* [w:] J. Lehár, A. Stich, J. Janáčková, J. Holý, *Česká literatura od počátku k dnešku*, Praha 2002, s. 188–191; J. Magnuszewski, *Historia literatury czeskiej. Zarys*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 116–118. Na temat sporu a autentyczność *Rękopisów* patrz.: J. Opat, *Filozof a politik. T.G. Masaryk. 1882–1893 (Příspevek k životopisu)*, Praha 1990, s. 136–191.

[10] Podrzeczy, tj. dialektów – A.F.K.

[11] Po czesku (a nie jak to określa sam Kollár po słowiańsku), tj. *vzájemnost* (LW, 3).

[12] Jednakże myśl o wspólnocie słowiańskiej pojawiła się u Kollára znacznie wcześniej. W liście do Palackiego z 5 marca 1820 roku pisze, iż w *głębokiej drzemce jeszcze wszystko u nas. Naród, mowa etc.* Dalej jednak pełen nadziei dodaje, że *już wygraliśmy, że sama ta myśl o słowiaństwie między nami się pojawiła* (L 10, 30–31). Jego zainteresowanie Słowiańszczyzną od początku związane było z działalnością na polu literackim. W liście kierowanym do Piotra Ivana Koeppena z 20 września 1824 roku pisze o *literackim zjednoczeniu Słowian* (L 20, niem. 43, słow. 246). L – J. Kollár, *Listy Jána Kollára, t. 1 (1819–1839)*, [dalej: L] opracował: J. Ambruš, Martin 1991. przyjmuje następujące oznaczenie L – list, po nim następuje numer listu wg ww. wydania, numer strony (i ew. numer strony tłumaczenia na język słowacki).

dosłownym i logicznym? przedstawia pochodzenie terminu *wzajemność*. Jak zauważył Matija Murko[13], wyraz *vzájemnost* nie istniał wcześniej w języku czeskim[14] i Kollár zapożyczył go ze *Słownika* Lindego lub od Josefa Jungmanna[15]. Zdaniem Kollára słowo to jest bardziej adekwatne niźli czeskie *obapolnost*, gdyż drugie wskazuje na dwie (*obě*) połowy (*pol, polovice*) czy też strony, natomiast we *vzájemnosti* może uczestniczyć więcej stron.

Wzajemność oznacza (...) wspólne przyjmowanie, wzajemną wymianę i wspólne korzystanie (LW, 7). *Wzajemność polega nie na politycznym zjednoczeniu wszystkich Słowian, nie na demagogicznych machinacjach albo wybuchach rewolucyjnych przeciwko rządom krajowym i monarchom, które powodują jedynie zamęt i nieszczęścia* (LW, 8).

Kollár nie postuluje więc walki o wyzwolenie, przeciwko władzy (por. także LW, 105–106). Podkreśla, iż wzajemność może istnieć nawet tam, gdzie jeden naród znajduje się w kilku państwach. A w takiej sytuacji znajdował się podówczas „naród" słowiański, rozbity między Austrię, Rosję i Turcję. Nie stanowią przeszkody dla wzajemności różne religie, pisma i litery, klimat i krajobraz, zwyczaje i obyczaje (LW, 8). Należy pamiętać, iż Kollár był poddanym cesarza Austrii, będącego jednocześnie królem Czech oraz Węgier. Nie istniał wtedy jeden naród austriacki. Cesarstwo składało się z wielu narodów: Niemców, Czechów, Węgrów, Włochów, Polaków itd. Było się poddanym monarchy, lecz każdy posiadał własną świadomość nie tyle narodową, gdyż ta dopiero się kształtowała, lecz świadomość przynależności do społeczności lokalnej[16]. W liście datowanym na 4 i 21 października 1826 (L 32, 55–61) do Palackiego Kollár podkreśla swoją przynależność do Węgier w sensie geograficznym. Tak jak nie zgadzał się z ideą wspólnego języka słowiańskiego

[13] [za:] LW, 7; H. Batowski, *Wstęp...*

[14] We współczesnym *Słowniku czesko-polskim* pod red. M. Basaja i J. Siatkowskiego Warszawa 1991, s. 948, odnajdziemy słowo *vzájemnost*: 1) wzajemność; 2) (wzajemna) przyjaźń, (wzajemne) braterstwo, *slovanská vzájemnost* to przyjaźń <braterstwo> między Słowianami.

[15] A. Pražák wskazuje na zaczerpnięcie przez Kollára terminu „wzajemność" od Jana Nepomucena Kossakowskiego, który 5 grudnia 1803 roku wygłosił w Warszawskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk referat pt. *Rzut oka na literaturę czeską i związek języków słowiańskich* [wyd. „Rocznik Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk", 1804, t. III, s. 11–45], w którym używa terminu „związki wzajemne" [literackie między Słowianami]. W 1814 roku tekst ten ukazał się w *Provotinach* Jungmanna, w wersji mocno okrojonej (do 2 stron!). A. Pražák twierdzi, iż Kollár znał ten tekst z drugiego z wymienionych źródeł i ze względu na jego niewielką objętość nie zapamiętał nazwiska autora a jedynie idee, [za:] H. Batowski, *Wstęp...*, s. L I–II.

[16] Inaczej mówiąc, Niemcy austriaccy, czescy, węgierscy, osiadli w Banacie czy Siedmiogrodzie, mają w pierwszym rzędzie świadomość przynależności regionalnej. Patrz: M.E. Ducreux *Czechy i Węgry w monarchii habsburskiej w XVIII–XIX wieku* [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Lublin 2000, s. 315–418, tu: s. 380.

przedstawioną przez Herkla, tak też, przenosząc koncepcję z języka na naród, w istocie nie postulował „fizycznego", tj. politycznego, połączenia Słowian. Ze względu na cenzurę Kollár twierdzi, iż celem państwa (wielonarodowościowego jak cesarstwo austriackie) jest: *ochrona, sprawiedliwość i podnoszenie kultury wśród poddanych mu ludów* (LW, 9). *Stąd wynika miłość wobec naszej narodowości i języka, ale wierność i posłuszeństwo wobec władców, choćby należeli do innego narodu* (LW, 9). Jest to typowo oświeceniowe (polityczne) rozumienie państwa, lecz zarazem romantyczna miłość do narodu. Kontynuacją tego sposobu myślenia, aczkolwiek przeniesioną na grunt polityki, jest koncepcja austroslawizmu Františka Palackiego[17].

W rozprawie *O literackiej wzajemności* Kollár marzy o jednej, wspólnej dla wszystkich Słowian *republice literackiej*. Porównuje ją do równych między sobą i tworzących jedno państwo Stanów Zjednoczonych Ameryki. W rzeczonej republice *nie uznaje się żadnego tyrana* (LW, 57), żaden ze szczepów słowiańskich nie może pragnąć panować nad innymi, wywyższać się nad inne (LW, 46). Uwagę tę kierował pod adresem Rosji i Polski, które nie tylko prowadziły wojny ze sobą, ale także „konkurowały" na uprzywilejowanym przez Kollára polu literatury. Można wymienić przynajmniej dwa powody takich preferencji. Po pierwsze, Kollár sam był pisarzem, ta dziedzina twórczości artystycznej była mu najbliższa. Po wtóre, wiązało się to ze wzrostem roli języka, który stanowi tworzywo literatury, zwłaszcza zaś wywyższonej w dobie romantyzmu poezji. Jak piszą Maria Janion i Maria Żmigrodzka, w dobie romantyzmu: *literatura umiała (...) dowieść swojego priorytetu, opętać wyobraźnię współczesnych tak, że wierzyli w jej pierwszeństwo i przewodnictwo. Właśnie wówczas zaczyna dominować nowa, szczególna w swej intensywności koncepcja filozoficzna i estetyczna – głosi ona panowanie idei nad rzeczywistością oraz literatury nad życiem*[18].

Pamiętajmy, iż wzajemność ma być realizowana w dziedzinie kultury, przede wszystkim zaś w literaturze. Jak piszą Janion i Żmigrodzka: *W kulturze romantyzmu filozofia i poezja walczyły między sobą o pierwszeństwo w odkrywaniu przeznaczeń i dążeń ludzkości oraz narodów. Zwyciężała najczęściej literatura pojmowana jednak jako szczególny rodzaj filozofii. Królestwo idei stanowiło centrum kultury romantycznej*[19].

Jeżeli zgodzić się z powyższą tezą i przenieść ją na omawiany przez nas problem, to wzajemność ma być realizowana w podstawowej dla romantyków sferze, a więc w literaturze. W literaturze jednak, która pełniła niezwykle ważną rolę, i której granice gatunkowe (z filozofią) niekiedy ulegały zatarciu. Jeżeli

[17] Więcej na ten temat: A. F. Kola, *Słowianofilstwo...*, s. 30–32.

[18] M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001, s. I.

[19] Tamże.

idea panować ma nad rzeczywistością, literatura zaś nad życiem, to idea wzajemności Kollára tyczy się tego, co najistotniejsze – literatury.

Nie oznacza to jednak oderwania romantyzmu od życia, braku *zrozumienia rzeczywistości materialnej*[20]. U Kollára bardzo ważny jest ekonomiczny, merkantylny charakter wzajemności[21]. On sam prowadził ożywioną wymianę książek i czasopism z przedstawicielami różnych narodów słowiańskich: Rosjanami, Polakami, Serbami (por. np. listy 14, 16, 20, 21, 29 i nast.)[22]. Termin *wzajemność* posiada więc jeszcze jedno znaczenie: *W każdym razie [wzajemność] przyczyni się również do postępu interesów materialnych, podniesienia handlu, ożywienia przemysłu i – co więcej znaczy niż tamto wszystko – do rozwoju sił duchowych...* (LW, 56)

Kollár chciał dotrzeć nie tylko do slawistów, lecz wskazać także na szerszy kontekst – praktyczny. W rozdziale pt. *Pożyteczność wzajemności. Szczególnie dla narodu słowiańskiego*, Kollár jako punkt drugi wymienia korzyści gospodarcze. Wiązało się to z sytuacją Kollára, który sam musiał wydawać swoje dzieła i niejednokrotnie zajmował się ich kolportażem. Ponadto w rozdziale pt. *Drogi i środki do popierania wzajemności* na pierwszym miejscu wymienia księgarnie słowiańskie we wszystkich większych miastach Słowiańszczyzny. Proponuje: wymianę książek między pisarzami; tworzenie katedr i placówek szkolnych uczących narzeczy słowiańskich; utworzenie wspólnego czasopisma literackiego; tworzenie bibliotek wszechsłowiańskich; pisanie gramatyk porównawczych i słowników wszystkich narzeczy; zbieranie i wydawanie pieśni i przysłów ludowych; stopniowe usuwanie obcych wyrazów i zastępowanie ich słowiańskimi; ujednolicenie pisowni słowiańskiej (LW, 126–135).

Koncepcję wzajemności Kollára językiem współczesnej antropologii kulturowej nazwać by można akulturacją. Oznacza ona *proces zmian spowodowanych międzykulturową wymianą lub przepływem treści.* Ów proces musi być ciągły a kontakt bezpośredni. Prowadzi on do zmian w kulturach wchodzących w kontakt. W wyniku akulturacji tworzy się nowa kultura, powstała przez adaptację (*obcych treści do własnej kultury*), eliminację (*niektórych treści rodzi-*

[20] Tamże, s. V. Na temat „rzeczywistości materialnej" w czeskim romantyzmie patrz: V. Macura, *Český sen*, Praha 1998, rozdz. *Sen o vlaku*, s. 157–167.

[21] *Wzajemność literacka oznacza (...) współudział wszystkich szczepów narodu w jego twórczości duchowej: wzajemne kupowanie i czytanie książek lub pism ukazujących się we wszystkich narzeczach słowiańskich* (LW, 7).

[22] Np. w liście z 8 lipca 1825 roku prosi Piotra Iwana Koeppena: *Z przyjacielem Šafařikiem i innymi Słowianami pragnęlibyśmy mieć jakieś dobre rosyjskie czasopismo literackie. Pomóżcie nam w tym łaskawą swą radą...* (L 26, niem. 51, słow. 254). Słowianami – należy tu rozumieć jako słowianofilami.

mych), modyfikację (*elementów pozostałych*)[23]. Nazwałbym ją akulturacją postulowaną, gdyż nie wynika ona z „naturalnego" procesu międzykulturowej wymiany, lecz jest postulowana. Nie istnieje lub ma niewielkie znaczenie, lecz jest, według autora postulatu, pożądana. Tak właśnie rozumie wzajemność Kollár, który pragnie stworzenia nowej, ogólnosłowiańskiej kultury, zachowując jednakże kultury poszczególnych szczepów i to, co dobre w tych kulturach. A dla Kollára dobre jest to, co służy wzajemności, co jest wspólne dla całej Słowiańszczyzny, a jeśli nie jest wspólne, to należy je takim uczynić (LW, 17). Nie chce on pozbawiać poszczególne szczepy własnych narzeczy, własnej tradycji literackiej, lecz pragnie, by inni także mogli poznać, przyswoić sobie i zaadoptować dobra poszczególnych kultur, szczególnie literatury (por. LW, 7–8, 52).

Podsumowując tę część, możemy powiedzieć, iż *wzajemność* proponowana przez Kollára jest projektem praktycznej realizacji światopoglądu słowianofilskiego[24].

W kwestii rozumienia kategorii „naród" w wielu punktach Kollár bliższy jest starszemu pokoleniu (np. Dobrovský), wiernemu swojej „dużej" ojczyźnie – monarchii austriackiej, mniej zaś swoim rówieśnikom – romantykom. Kollár rozumie termin *własna ojczyzna* jako *własne, niepodległe państwo* (LW, 41). Dla niego *patriotyzm* ma pejoratywne znaczenie, wiążąc się z dzisiejszym polskim, wąsko rozumianym pojęciem *nacjonalizm* (LW, 40).

Należy wystrzegać się ponurego, nietolerancyjnego, skłonnego do nienawiści patriotyzmu, stanowi on tylko pretekst do najczarniejszych czynów, on widzi poza rodakiem tylko wrogów, służy tylko do pozornego usprawiedliwiania, gdy się poniża prawa człowieka i nadużywa siły w stosunku do słabszych sąsiadów albo wobec dzieci należących do innych narodów (LW, 43).

Natomiast pozytywna, w jego opinii, jest *przynależność narodowa* rozumiana jako przynależność do narodu słowiańskiego (LW, 40). Określa ją niekiedy

[23] A. Posern-Zieliński, *Akulturacja* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 16–19.

[24] Kollár w rozprawie *O literackiej wzajemności* nie używa terminu *słowianofilstwo*, jednakże pojawiają się one w jego listach. W liście do Juraja Palkoviča z 20 sierpnia 1824 roku (L 19, łac. 42, słow. 243) pojawia się słowo *slavophilis* (słowianofile) na określenie siebie i swoich przyjaciół zajmujących się Słowiańszczyzną. **W innym miejscu** tego listu używa synonimicznie określenia *młodzi Słowianie*. W liście **do Martina Hamuljáka** i Jana Koiša z 29 września 1825 (L 27, 51–52) pisze, iż *miał sposobność z jednym gorliwym Polakiem (już i Słowianinem) imieniem Siwiecki znajomość uczynić* (podkreślenie moje – A.F.K.), wskazując na zapatrywania Polaka, mniej zaś na jego narodowość. Kollár, mówiąc *słowianofile*, ma na myśli swoje pokolenie (np. Šafařika), w odróżnieniu od starszego o 30 lat Palkoviča. Można sądzić, iż Kollár nie umniejsza roli starszego pokolenia (Palkoviča, Dobrovskiego i in.) i ich roli jako miłośników i badaczy Słowiańszczyzny, jednakże określenie *słowianofile* rezerwuje dla swojej generacji.

terminem *nacjonalizm* (LW, 41). Termin ten dla Kollára ma podobne znaczenie do występującego w literaturze anglojęzycznej[25]. Natomiast Kollárowski *patriotyzm* to nic innego jak *nacjonalizm* w polskim rozumieniu tego słowa, obejmujący *jedynie ideologie skrajne, jawnie ksenofobiczne i pozbawione skrupułów w lansowaniu „narodowego egoizmu"*[26].

Ale czyż nacjonalizm nie może się pięknie złączyć z patriotyzmem i nie może iść z nim w parze? A w wypadku sprzeczności, czy nie powinno by pierwsze z tych uczuć ustąpić drugiemu? (LW, 41)

Cały wywód Kollára na temat ojczyzny i narodu jest raczej mętny i niekiedy wewnętrznie sprzeczny. Z jednej strony mówi, iż ojczyznę można łatwo znaleźć, z drugiej zaś stwierdza, że miłość do ojczyzny jest czymś instynktownym (LW, 41–42). Jeśli jest instynktowna to nie można mówić o wyborze ojczyzny, gdyż każdy wybór jest czymś mniej lub bardziej świadomym. W kwestii narodu twierdzi, iż nie można go zmienić. Następnie przedstawia miłość do narodu jako wynik rozsądku i wykształcenia. Niemożność zmiany narodu wiąże się raczej ze sferą niewytłumaczalnych, podświadomych instynktów, a nie ze sferą rozumową. Oczywiście, miłości do narodu musimy się także uczyć, pielęgnować ją, tak jak to postuluje Kollár w koncepcji *wzajemności*. Dla niego tradycja stanowi o naszym przywiązaniu do narodu, o naszej tożsamości narodowej (LW, 44). Dlatego postuluje *wzajemność*, by poprzez poznanie kultur(y) wszystkich szczepów słowiańskich uzyskać pełnię świadomości narodowej – tzn. wszechsłowiańskiej. Czerpanie z tradycji jest zgodne z duchem odrodzenia narodowego i z naukami Herdera. Z jednej strony Kollár mówi, iż bez miłości do narodu nie może być miłości ojczyzny, z drugiej zaś wyżej stawia miłość do narodu niż miłość do ojczyzny. *Człowiek, szczep, naród, który niczego nie kocha poza samym sobą, nie może również (...) siebie samego kochać* (LW, 49). Jest to nawiązanie do chrześcijańskiego przykazania miłości. Zarazem należy odczytać to jako głos sprzeciwu Kollára wobec walk bratobójczych, za jakie uważał polskie powstanie listopadowe (por. LW, 45, 47). Kollár podkreśla, iż *szczepy i narzecza słowiańskie (...) nie pozostawały w żadnej plemiennej łączności i wzajemnym oddziaływaniu, lecz każdy, choćby najmniejszy szczep uwa-*

[25] Andrzej Walicki pisze o *nacjonalizmie* rozumianym *w sensie szerokim i aksjologicznie neutralnym, obejmującym wszystkie ideologie ześrodkowane na pojęciu narodu*; patrz: A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000, s. 11. Tam też dalsza literatura dotycząca *nacjonalizmu* i różnego rozumienia tego pojęcia. Por. też: P. Wandycz, *Odrodzenie narodowe i nacjonalizmy (XIX–XX wiek)* [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Lublin 2000, s. 140–143 i nast.; E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991; i oczywiście prace jednego z najwybitniejszych teoretyków nacjonalizmu H. Kohna, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origin and Background*, New York 1946; tenże, *Nationalism. Its Meaning and History*, Toronto 1955.

[26] A. Walicki, *Idea narodu...*, s. 11.

żał się za odrębny naród (LW, 69–70)[27]. Kollár krytykuje szczepowy partykularyzm. Jego zdaniem wszystkie szczepy powinny się połączyć, jeżeli nie politycznie, *jak Niemcy pod swoim cesarzem*, to przynajmniej duchowo jak Grecy (LW, 71).

Podsumowując tę część pracy, warto przedstawić pewien schemat ujmowania i rozumienia kategorii „naród" w czeskim słowianofilstwie. Początkowo utożsamiano naród, zgodnie z koncepcją Herdera, z ludźmi posługującymi się językiem czeskim. Pomijam tu fazę oświeceniowego, politycznego rozumienia narodu, która – jak wskazywałem – była obecna jeszcze w pracach Kollára. Poprzez język, lecz także historię, literaturę itd., odtworzono, a w zasadzie stworzono, nowoczesny naród czeski. Na razie jeszcze bez własnej państwowości, gdyż nie uważano tego za warunek konieczny. Z czasem następuje zmiana tego poglądu i za jeden naród uznaje się już wszystkich Słowian. Wtedy dopiero może rozwinąć się koncepcja słowianofilska. Kolejnym etapem, związanym z działalnością Palackiego i Borovskiego, jest wykształcanie się politycznej koncepcji już nie wspólnoty słowiańskiej, która uznana zostaje za utopijne marzenie, lecz państwowości czeskiej. Palacký pragnął wpierw uzyskać autonomię, zaś państwo – dopiero w późniejszej fazie. Upadek koncepcji stworzenia federacyjnego państwa pod berłem Habsburgów związany z powstaniem dualistycznej monarchii austro-węgierskiej, doprowadził początkowo do upadku dążeń niepodległościowych, ostatecznie jednak do utworzenia po pierwszej wojnie światowej Czechosłowacji. Ostatnim akcentem tej drogi jest podział pierwszego stycznia 1993 roku na Czechy i Słowację.

„Naród" czy „lud"?

Jak w przypadku czeskiego słowianofilstwa kategoria „narodu" była nierozerwalnie złączona z kategorią „języka", tak w Rosji nierozerwalnie z kategorią „narodu" złączona jest kategoria „ludu". Jednak przyczyna owego złączenia jest zasadniczo inna. Pojęcie *narod* na język polski może być tłumaczone w dwojaki sposób: (1) jako „naród" lub (2) jako „lud". Podobnie rzecz się ma z terminem *'narodnost'*, który przetłumaczyć można jako: (1) „narodowość" lub (2) jako „ludowość". Jednakże, jak zauważa Andrzej de Lazari: *Romantyzm oprócz kategorii narodu i narodowości wprowadził też kategorię ludu i ludowości. W języku polskim występowanie różnych słów sprzyja uwypukleniu różnicy zna-*

[27] Opinia Kollára nie była odosobniona. Sam podaje cytat na poparcie swego twierdzenia z wydanej w 1803 roku książki Josipa Voltiggi pt. *Ričoslovnik iliričkoga, italijanskoga i nimačkoga jezika* (s. 11): *Zdaje się być fatalnym losem Słowian, że każdy z ich ludów uważa się za oddzielny od pozostałych i od pierwotnego rodu, a każde narzecze fałszywie uważa za język* (za: LW, 70).

czeniowej tych kategorii, natomiast w języku rosyjskim, jeśli słowom: narod, narodnyj, narodnost' nie przeciwstawia się słów: prostonarodje, prostonarodnyj, prostonarodnost' lub nacionalnyj, nacionalnost' i używa się tylko pierwszych w obu znaczeniach, wówczas jedynie dokładne studia nad światopoglądem mogą zbliżyć nas do właściwego zrozumienia tych słów[28].

W podsumowaniu Lazari przedstawia cztery różne znaczenia kategorii „naród" w dziewiętnastowiecznej myśli rosyjskiej[29].

1. *Naród utożsamiany z państwem.* Jest to w istocie rozwinięcie oświeceniowej, politycznej koncepcji „narodu" obecnej w myśli zachodniej. Jednakże, jak dalej zauważa autor: *w ramach tak pojmowanej narodowości tworzono np. koncepcję, iż język białoruski, ukraiński, a nawet polski i inne języki słowiańskie są jedynie narzeczami języka rosyjskiego*[30]. Jakże blisko od takiego ujmowania sprawy do wyżej przedstawianych koncepcji czeskich słowianofilów. Jednakże istnieje zasadnicza różnica między tymi dwoma podejściami. W przypadku czeskiego słowianofilstwa mowa była o języku słowiańskim i jego narzeczach, a nie o języku rosyjskim i jego narzeczach. Ponadto koncepcja rosyjska, jak się wydaje, ma źródło polityczne, zaś czeska jest wynikiem badań językoznawczych.

2. *Naród utożsamiano ze szlachtą lub inteligencją (w odróżnieniu od „prostego narodu"), a narodowość pojmowano kulturowo jako osobowość narodu, którą wyznaczały jednak tylko warstwy ucywilizowane.* Już tutaj wyraźne jest przesunięcie akcentu z oświeceniowego utożsamiania narodu z państwem na łączenie narodu z kulturą (podobnie rzecz się ma z poniżej zamieszczonymi kategoriami „narodu").

3. *Naród utożsamiany z ludem, z chłopstwem (w odróżnieniu od „wynarodowionej" szlachty lub inteligencji), a narodowość pojmowano jako osobowość narodu, którą wyrażało jedynie chłopstwo.* Jest to pogląd przedstawiany przez słowianofilów rosyjskich, dlatego też zostanie on szerzej omówiony.

4. „Naród" określający wszystkie warstwy i grupy społeczne zamieszkujące określone terytorium, tworzące wspólną kulturę, posługujące się jednym językiem. *Narodowość stawała się kategorią określającą cechy, osobowość danego narodu jako całości.*

---

[28] A. de Lazari, *Kategoria narodu i narodowości w rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej. Wiek XIX* [w:] tenże, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996, s. 19–32 (tu: s. 21). Por. także: tenże, ten sam tekst powtórzony (pt. *Kategoria narodu i „narodowości" w dziewiętnastowiecznej myśli rosyjskiej*) [w:] tenże, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000, s. 43–55 (tu: s. 45). Autor na kolejnych stronach dokonuje przeglądu rosyjskich dziewiętnastowiecznych koncepcji narodu (i ludu).

[29] Tamże, s. 31–32; s. 54.

[30] Autor powołuje się tutaj na: N. Nikulina, *Pierwyje naucznyje putieszestwija w sławianskije ziemli i ich rol' w istorii russkogo sławianowiedienija*, „Uczenyje zapiski Tartuskogo uniwersitieta" 1981, wypusk 573, s. 75–94.

Lud jako naród – słowianofilstwo rosyjskie

Konstanty Aksakow uznał za podstawę *ducha rosyjskiego, narodowej istoty* Rosji i za istotne, *by Rosja mogła spełnić swe przeznaczenie*, iż *niezbędne jest by kierowała się nie obcymi dla niej, zapożyczonymi lub domorosłymi teoriami (...), lecz koncepcjami zgodnymi z właściwymi jej pojęciami i potrzebami*[31]. Według niego to nie instytucje państwowe utrzymują porządek w Rosji, lecz *duch narodu*. O ile w przypadku Zachodu naród jest polityczny, tzn. uczestniczy w sposób pośredni lub bezpośredni we władzy, o tyle naród rosyjski jest apolityczny. Wielkim nieszczęściem Europy – zdaniem Aksakowa – jest dążenie ludu do władzy (OSW, 145). Wtóruje mu Iwan Kiriejewski, który pisze, iż *rozwój państw europejskich odbywał się nie poprzez harmonijny wzrost, lecz w wyniku bardziej lub mniej dotkliwych przewrotów. Przewrót był warunkiem wszelkiego postępu, aż wreszcie stał się już nie środkiem do czegoś, lecz samoistnym celem dążeń ludowych*[32].

Można powiedzieć, iż według Aksakowa dopóki każdy człowiek znajduje się w wyznaczonym mu miejscu, dopóty na świecie panuje ład i porządek. Lecz gdy ktokolwiek zapomina lub celowo narusza ustalone granice, wtedy następuje konflikt, który nieuchronnie musi przynieść nieszczęście. Sprzeciwiając się naturze, naturze stworzonej przez Boga, popełniamy grzech, czynimy zło. Romantyczne postrzeganie natury jako wyznacznika tego, co dobre i prawdziwe, jest w koncepcji Aksakowa wyraźnie widoczne[33].

W przypadku Rosji model kultury, czy raczej model idealnego społeczeństwa, wygląda następująco: władza rządzi i opiekuje się ludem, lud zaś nie włącza się do rządzenia, tylko stara się osiągnąć, czy zrealizować, podstawowy cel, zadanie: *zachować pokojowy charakter swego życia i ducha* (OSW, 138).

---

[31] K. Aksakow, *O stanie wewnętrznym Rosji* [dalej: OSW], tłum. J. Dobieszewski i K. Stankiewicz [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, s. 135–153.

[32] I. Kiriejewski, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji* [dalej – OCC], tłum. H. Jańczuk [w:] *Wokół słowianofilstwa...*, s. 76-109.

[33] Można tę koncepcję porównać do sytuacji człowieka w średniowiecznej Europie, gdzie każdy znał swoje miejsce w *ordo*, idealnym porządku ziemskim. Dopóki człowiek znajduje się na swoim miejscu, robi to, co mu zostało przydzielone, dopóty jest szczęśliwy i może liczyć na zbawienie będące przecież celem człowieka. Wszyscy są równi wobec Boga, zaś w stosunkach międzyludzkich muszą realizować odpowiednie, przypisane im cele. Każda grupa posiada swoje obowiązki i przywileje. Obowiązkiem chłopa było oddawać panu czynsz feudalny, zaś obowiązkiem pana była opieka nad chłopem. Owo porównanie wydaje się w pełni uzasadnione, gdyż jak zauważa Andrzej Walicki: *Ideologia słowianofilów jest bezcennym dokumentem socjologicznym, umożliwiającym poznanie psychologii i sposobu myślenia starej rosyjskiej szlachty rodowej, która usiłowała łączyć wysoki, europejski poziom kultury z wiernością wobec średniowiecznej, patriarchalnej tradycji narodowej, tradycji wyidealizowanej zresztą* (tenże, *Główne kierunki rosyjskiej myśli społeczno-filozoficznej w latach 1825–1861* [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska. 1825–1861*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1961, s. 18 [Podkreślenie moje – A.F.K.].

W jaki zaś sposób lud może to osiągnąć? Aksakow stwierdza, iż: *naród rosyjski (...) jest to naród niepaństwowy, nie szukający udziału w rządzeniu (...), nie posiadający w sobie nawet ziarna rewolucyjności lub dążenia do ustroju konstytucyjnego* (OSW, 137). Przeznaczeniem ludu nie jest szukanie wolności politycznej, lecz *wolności moralnej, wolności duchowej, wolności społecznej – właśnie życia prawdziwie ludowego* (OSW, 138). Jak podkreśla dalej Aksakow: *Jako jedyny, być może, na ziemi naród chrześcijański (...), pamięta on słowa Chrystusa o „oddaniu, co cesarskie cesarzowi, a co Bożego Bogu" i o tym, iż „Królestwo moje nie jest z tego świata"; dlatego też odstąpiwszy państwu królestwo z tego świata, wybiera inną drogę – drogę ku wolności wewnętrznej i duchowej, drogę ku właściwemu królestwu Chrystusowemu: „Królestwo Boże jest w was"* (OSW, 138).

Odstąpienie *królestwa z tego świata* w przypadku Rosji nastąpiło u zarania państwowości rosyjskiej, kiedy to (według staroruskiej *Powieści lat minionych*) władza pojawiła się na wezwanie ludu.

Państwo rosyjskie, przeciwnie, powstało nie w drodze podboju [jak to miało miejsce w Europie Zachodniej – A.F.K.], lecz dzięki *dobrowolnemu wezwaniu* władzy. *Toteż nie wrogość, lecz pokój i zgoda są jego zasadą. (...) W Rosji lud uświadomił sobie i zrozumiał konieczność władzy państwowej na swojej ziemi, i władza zjawiła się tu jako proszony gość, z woli i życzenia ludu* (PZH, 174[34]).

Warto zwrócić uwagę, iż Šafařík twierdzi, że Słowianie byli ludem, którym rządzili obcy władcy (SS, 8–9). Podobnie rzecz tę ujmuje Aksakow. Tyle tylko, że czeski badacz dokonuje uogólnienia na wszystkie plemiona słowiańskie (zgodnie z ideą słowianofilstwa czeskiego – mówienia o wszystkich Słowianach), podczas gdy rosyjski (zgodnie z rusofilskim charakterem słowianofilstwa rosyjskiego) myśliciel zawęża pole swojej interpretacji do Rosjan/Rusinów.

Zatem u podwalin państwa zachodniego tkwią: *przemoc, niewola i wrogość*, a u podwalin państwa rosyjskiego: *dobrowolność, swoboda i spokój* (PZH, 175).

Lud zwolniony z obowiązku rządzenia, troski o sprawy doczesne, chroniony przez władzę, mógł poszukiwać prawdziwej wolności, która *jest tylko tam, gdzie Duch Boży* (PZH, 176). Jednakże nie należy owej wolności rozpatrywać tylko i wyłącznie w kategoriach indywidualnych[35], gdyż *życie, wolność moralno-*

[34] K. Aksakow, *Podstawowe zasady historii Rosji* [dalej: PZH], tłum. H. Zelnikowa [w:] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825-1861)*, red. A. Walicki, Warszawa 1961, s. 173–188.

[35] W innym artykule Aksakow pisze o prawdzie wewnętrznej i zewnętrznej; o wewnętrznym prawie moralnym, wewnętrznej zasadzie wolności i zewnętrznym prawie państwowym (K. Aksakow, *Prawda wewnętrzna i zewnętrzna*, tłum. H. Zelnikowa [w:] *Rosyjska myśl...*, s. 188–196).

społeczna są tylko środkami do ostatecznego celu. Jest nim społeczeństwo chrześcijańskie. Oczywiście Aksakow zdaje sobie sprawę, iż *w żadnym społeczeństwie nie ma prawdziwego chrześcijaństwa, ale (...) chrześcijaństwo jest jedyną drogą prawdy. A zatem tą jedyną drogą prawdy trzeba kroczyć. (...) U podstaw życia Rosyjskiego legły zasady prawdziwe... Prawdziwy chrześcijanin, jeśli nawet padnie, nie porzuca swojej wiary, ale w niej samej znajdując ratunek pozostaje na drodze prawdy. Rosja znalazła prawdziwe zasady, nigdy się im nie sprzeniewierzyła, i święte zaufanie wzajemne między władzą a ludem...* (PZH, 184–185).

Istnienie ponadindywidualnego aspektu w teorii Aksakowa jest znaczące. Uważa on, podobnie jak wielu wśród słowianofilów polskich także czeskich, za podstawową zasadę społeczności Słowian wspólnotę (gminną).

Wspólnota to związek ludzi, którzy rezygnują ze swego egoizmu, z osobowości swojej i okazują swą wzajemną zgodność, jest to dzieło miłości, wzniosłe dzieło Chrześcijańskie... (...) wspólnota stanowi chór moralny, i jak w chórze głos pojedynczy nie ginie, lecz podporządkowany wspólnej harmonii daje się słyszeć w zgodzie z wszystkimi głosami – tak też we wspólnocie nie ginie osobowość, ale, rezygnując w imię powszechnej zgody ze swojej wyłączności, odnajduje siebie w postaci wyższej, (...) jak w harmonii głosów każdy głos wnosi swój dźwięk, tak też w duchowej harmonii wspólnoty słychać każdą osobowość, lecz nie oddzielnie, ale w zespole...[36]

Przemieszane jest w koncepcji Aksakowa ujęcie pogańskiej, przedchrześcijańskiej wspólnoty gminnej (jak u Zoriana Dołęgi Chodakowskiego) z chrześcijaństwem. Także Jurij Samarin stwierdza, że: *słowińska wspólnota gminna rozwarła się, by tak rzec, i wchłonęła zasadę życia duchowego, stając się niejako świeckim, historycznym obliczem kościoła*[37]. Również Iwan Kiriejewski, mówiąc o ustroju dawnej Rosji, podkreśla znaczenie małych, lokalnych wspólnot – tzw. mirów. Relacja pomiędzy jednostką a wspólnotą kształtowała się podobnie do tej opisanej przez Aksakowa.

Człowiek należał do miru, mir – do niego. Własność ziemska – źródło praw jednostki na zachodzie, była u nas w ręku społeczności.

Niezliczona masa owych małych wspólnot stanowiących Rosję pokryta była gęstą siecią cerkwi, klasztorów, chat pustelniczych, skąd nieustannie promieniowały na wszystkie strony jednakie pojęcia o stosunkach publicznych

[36] K. Aksakow, *Zasada jednomyślności a zasada większości*, tłum. H. Zelnikowa [w:] *Rosyjska myśl...*, s. 196–200, tu: s. 197.

[37] J. Samarin, *Zasada osobowości a więź społeczna*, tłum. H. Zelnikowa [w:] *Rosyjska myśl...*, s. 162–170, tu: s. 169–170. Sądzę, iż wzoru takiego połączenia szukać należy we wspólnotach wczesnochrześcijańskich. Por. np. A.G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, tłum. A. Guryn, U. Sudolska, Warszawa 1990. Zwłaszcza część III, rozdz. II pt. *Jedno serce, jeden duch*, s. 192–217.

i prywatnych. Pojęcia te miały się stopniowo przekształcać w ogólne przekonanie, przekonanie w obyczaj, który zastępował prawo i ustanawiał na całym obszarze podległym naszemu Kościołowi jedną myśl, jeden pogląd, jedno dążenie, jeden sposób życia (RE, 139–140)[38].

Jednakże myliłby się ten, kto sądzi, iż wspólnotę (mir) wybieramy sami. Także i tu jednostka, wg koncepcji Aksakowa, znać winna swoje miejsce. W mirze każdy ma swoją rolę do spełnienia. Podstawą jest rodzina, w której stosunki określone były przed narodzinami jednostki. Kolejnym szczeblem tej drabiny jest mir, który z kolei podlega zebraniu gromadzkiemu, zebranie zaś wiecowi. Najwyższym szczeblem drabiny jest Kościół prawosławny. W pewien sposób różni się ta koncepcja od Aksakowowskiej. Dla tego ostatniego na szczycie drabiny ziemskiej znajdował się władca, car[39], kościół zaś przynależał do innej sfery – duchowej. Pierwotny stan stosunków pomiędzy kościołem a państwem przedstawia, idealizując go, Kiriejewski, który mówi, iż: *Kościół określił na zawsze twardą granicę między sobą a państwem, między bezwzględną czystością swych zasad wyższych a realnym, złożonym charakterem ustroju społecznego (...) państwo wspierało się na Kościele... Kościół jednak nigdy nie dążył do tego, aby stać się państwem; z kolei państwo z pokorą uświadamiając sobie swój świecki charakter, nigdy nie nazywało siebie „świętym"* (OCC, 98).

Na czym więc konkretnie miała polegać rola kościoła w Rosji? Kiriejewski stwierdza: *Kierując w taki właśnie sposób ustrojem społeczeństwa (...) Kościół prawosławny nie przyznawał charakteru religijnego instytucjom świeckim, tak jak czyniono to na Zachodzie... Będąc obecnym w intelektualnych i moralnych przekonaniach ludzi, niedostrzegalnie prowadził państwo ku urzeczywistnieniu wyższych zasad chrześcijańskich...* (OCC, 98).

Wracając jednak do modelu społeczeństwa prezentowanego przez Aksakowa, podsumowując tę część rozważań stwierdza, iż: *jeśli państwo jest w pojęciu ludu obrońcą, a nie celem jego pragnień, to również własnym zadaniem państwa powinno być nic innego, jak właśnie obrona ludu, wolność jego życia, zapewnienie ochrony dla swobodnego rozwoju wszystkich sił duchowych* (OSW, 140–141). Lud jednakże powinien osobiście wybraną władzę czcić i ochraniać (!): *lud jest w takim wypadku najlepszym strażnikiem władzy* (PZH, 176).

---

[38] I. Kiriejewski, *Rosja a Europa* [dalej: RE], tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Rosyjska myśl...*, s. 133–142.

[39] Więcej na temat kwestii sakralizacji cara w Rosji patrz: A.F. Kola, *Słowianofilstwo...*, s. 85–87. Powołuję się przy tym na ustalenia badaczy ze szkoły tartusko-moskiewskiej, przede wszystkim na: B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, tłum. i wstęp H. Paprocki, Warszawa 1992; B. A. Uspienski, *Car i samozwaniec. Samozwańcy w Rosji jako zjawisko kulturowo-historyczne* [w:] tegoż, *Historia i semiotyka*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 1998, s. 95–117.

Wyraźnie przez pisma Aksakowa przebijają akcenty antyokcydentalistyczne[40]. Obce wydawały się mu zachodnie kanony liberalne i konserwatywne, rewolucja, która wszystko niszczy itd. Dlatego też nie tylko wskazywał na niebezpieczeństwo płynące ze strony zachodnich idei przeszczepianych na grunt rosyjski, ale także na wyjątkowość Rosji jako tworu społeczno-politycznego. To dzięki owej oryginalności możliwe jest spełnienie przez Rosję swego przeznaczenia historycznego. Jedną z takich właściwych Rosji zasad jest związek pomiędzy władzą a ludem. Proponowany przezeń system daleki jest od *umowy społecznej* Jean Jacquesa Rousseau. Aksakow stwierdza: *Ale przecież – powiedzą nam – nie ma tu żadnego zabezpieczenia; lud może zdradzić władzę albo władza lud. Potrzebna jest gwarancja! – Gwarancja nie jest potrzebna! Gwarancja – to zło. Tam gdzie jest ona potrzebna, tam nie ma dobra; a życie w którym nie ma dobra, niechaj się lepiej rozpada niżby miało trwać z pomocą zła. Cała moc jest w ideale. Bo cóż znaczą warunki i umowy, jeżeli brak siły wewnętrznej?* (PZH, 176)

Siła wewnętrzna zaś pochodzi z wolności duchowej, z prawdziwego chrześcijańskiego życia ludu. Siła pochodzi także ze strony władzy, o ile oczywiście ta wypełnia swoje obowiązki.

Podsumowując powyższy fragment dotyczący zarówno wspólnoty, jej prymatu nad jednostką, jak również negatywnego stosunku do *umowy społecznej*, przywołajmy pracę Bogumiła Jasionowskiego *Ewolucja filozoficzna praw jednostki na Zachodzie i odrębność dziejowa rosyjskiej świadomości prawnej*[41]. Główną tezę tego tekstu przedstawić można w następujących punktach. Po pierwsze, na Zachodzie dominuje dualizm prawa politycznego (państwa, zbiorowości) i prawa indywidualnego (prywatnego), podczas gdy w Rosji nigdy tego drugiego nie było. Po drugie, charakterystyczne dla Zachodu jest istnienie prawa przyrodzonego (naturalnego) w koegzystencji z prawem stanowionym. Dlatego, zwłaszcza od XVII–XVIII wieku, prawo naturalne, a co za tym idzie umowa społeczna, stanowią podstawę prawodawstwa zachodniego. Jak wykazuje autor sięga ona aż czasów starożytnej Grecji, gdzie została po raz pierwszy sformułowana. Jest to zgodne z twierdzeniem Kiriejewskiego, który pisał, iż *„umowa społeczna" nie jest wynalazkiem encyklopedystów, lecz rzeczywistym ideałem, do którego – pod wpływem pierwiastka racjonalnego, co wziął górę nad pierwiastkiem chrześcijańskim – dążyły nieświadomie, a teraz dążą ze świadomością wszystkie*

[40] Pamiętać przy tym należy, iż słowianofilstwo rosyjskie niekiedy określane bywa mianem antyokcydentalizmu. Takiego charakteru nie posiada słowianofilstwo czeskie. Więcej na ten temat patrz: A.F. Kola, *Słowianofilstwo...*, s. 96–115.

[41] B. Jasionowski, *Ewolucja filozoficzna praw jednostki na Zachodzie i odrębność dziejowa rosyjskiej świadomości prawnej* „Aletheia" 1988, nr 2–3, *Rosyjska filozofia religijna*, Warszawa 1989, s. 242–264. Jest to przedruk rozdz. książki tegoż, *Chrześcijaństwo wschodnie a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wilno 1933, s. 93–135.

społeczeństwa zachodnie (RE, 141). Pamiętać wszakże należy, iż racjonalizm zachodni, formalny rozum (indywidualny) człowieka, abstrakcyjny itd., wywodzi się – według Kiriejewskiego – z klasycznego świata *starożytnego pogaństwa, którego zabrakło w dziedzictwie Rosji* (RE, 134). Chociaż, jak podkreśla Jasionowski, *obydwa dotychczas rozpatrywane momenty – dualizm prawa publicznego i prywatnego oraz idea prawa przyrodzonego – stanowią dziedzictwo rzymskiej filiacji duchowej, która w XVI wieku przeżywa wzmożoną aktualizację swych nigdy niewygasłych wpływów*[42]. Po trzecie, autor rozpatruje w ujęciu diachronicznym stosunek pomiędzy państwem i prawem. W przypadku Rosji władza (carsko-teokratyczna[43]) jest prawem. Jasionowski zmierzał do wykazania, iż podstawową zasadą rządzącą prawem Zachodu jest filozoficzna zasada *indywidualizmu*. Należy podkreślić, iż nie wiąże się ona tylko z prawem, lecz wyrasta z głębszego procesu budzenia się indywidualnego „ja" w tradycji europejskiej, indywidualnego rozumu. W przypadku Rosji zasada indywidualizmu nie znalazła swojego miejsca. Pierwszeństwo ma tutaj zasada kolektywna, zbiorowa. Według Jasinowskiego w Rosji nastąpił przerost *czynnika państwowego*, równoczesny z uszczupleniem drugiego czynnika – *zasady indywidualnej*[44]. Wynika to oczywiście z faktu, iż w Rosji nie zostały rozwinięte trzy wcześniej wymienione zasady konstytutywne dla prawa i świadomości jednostki Zachodu: dualizm prawa politycznego i prywatnego, istnienie prawa przyrodzonego oraz rozdzielenie państwa i prawa. Analiza Jasionowskiego wydaje się ze wszech miar trafna, w istocie charakteryzująca poglądy słowianofilów na kwestię prawa, związku państwa z ludem oraz stosunku wspólnoty do jednostki, jednakże jest ona inaczej wartościowana. Wypowiedź Jasionowskiego jest aksjologicznie nacechowana *in minus* w stosunku do systemu rosyjskiego, tym bardziej, iż pozwala mu na końcu skrytykować system komunistyczny, który wynika z całego szeregu czynników charakterystycznych dla *ducha narodu* rosyjskiego[45]. Słowianofile wszystkie wymienione i analizowane przez niego aspekty opatrzyliby znakiem dodatnim.

Kolejną, poza prymarną w całej myśli Aksakowa „zasadą" chrześcijaństwa, jest zasada *wzajemnej nieingerencji* tak władzy w sprawy ludu, jak i odwrotnie: *lud nie ingeruje we władzę, w porządek rządzenia; państwo natomiast nie ingeruje w życie, w byt ludu, nie zmusza go do życia według narzuconych reguł*. Jest to jednak stosunek negatywny, opierający się na tym, czego nie można robić.

[42] Tamże, s. 248.

[43] Tamże, s. 263.

[44] Tamże, s. 261.

[45] Można więc powiedzieć, iż Rosja przygotowywała się już, poczynając od przyjęcia religii i systemu władzy z Bizancjum, na nastanie komunizmu, że jest on zgodny z *duchem narodu*, z jego kolektywnym charakterem podkreślanym przez słowianofilów, prymatem wspólnoty właśnie nad jednostką, która nie ma praw, gdyż te związane są nieodłącznie z państwem, z władzą.

Takie ujęcie nie wyczerpuje jednak całego zagadnienia. Aksakow za podstawową zasadę (pozytywną) sprawowania władzy uznawał jej obowiązek ochrony ludu. Zaś *pozytywnym obowiązkiem ludu wobec państwa jest spełnienie wymagań państwowych, dostarczenie sił niezbędnych do wprowadzenia w życie zamierzeń państwowych, zaopatrywanie państwa w pieniądze i ludzi, jeśli są oni potrzebni* (OSW 143). W Rosji istniały dwie „klasy" ludzi: służebni i ziemscy. Jak mówi Aksakow, zespalały je dwa czynniki: wiara i życie, a w zasadzie: jedność wiary i jedność życia. To zapewniało Rosji spójną całość. *Dzięki wierze i życiu samo Państwo stawało się Ziemskie* (PZH, 182).

Aksakow, śledząc dzieje Rosji, wskazuje na momenty, kiedy owa równowaga została zachwiana. Największym złem, jakie się Rosji przydarzyło, a które jest obecne do dnia dzisiejszego, było panowanie Piotra I. Postać ta, ze względu na swój prozachodni stosunek oraz z powodu wprowadzenia reform, była szczególnie napiętnowana przez słowianofilów.

Nie zamierzam tu negować wielkości Piotra, największego z wielkich ludzi. Jednak przełom dokonany przez Piotra, mimo zewnętrznego blasku, świadczy o tym, jak głębokie zło wewnętrzne spowodować może najświetniejszy geniusz, gdy działa w pojedynkę, gdy odsuwa się od ludu (...) Jak każde zło, którego się nie leczy, nasilało się ono z upływem czasu i stanowi dziś niebezpieczny, głęboki wrzód Rosji (OSW, 145).

To za panowania Piotra I doszło do zerwania więzi łączących władzę z ludem (tu zapewne należałoby powiedzieć narodem), państwo z ziemią. To wtedy ubrana na modłę zachodnią szlachta, naśladująca Zachód inteligencja, oddaliły się od ludu, od gleby jakby powiedział Fiodor Dostojewski. Wraz z okcydentalizacją wybranej grupy społeczeństwa rosyjskiego, *szczególnie wśród szlachty, ujawniło się dążenie do władzy państwowej; pojawiły się próby rewolucyjne* (OSW, 146)[46]. Dzięki ludowi nadal panuje w państwie wewnętrzny spokój, a bezpieczeństwo władzy pozostaje niezagrożone. *Lud rosyjski, właściwy prosty lud, trzyma się swych dawnych zasad i jak dotąd opiera się zarówno uczuciom niewolniczym, jak i cudzoziemskim wpływom klas wyższych* (OSW, 147)[47]. Samarin, nawiązując do Chomiakowskiego podziału na *toryzm* i *wigizm*[48], twierdzi, iż: *u nas lud właśnie kultywuje w sobie zdolność do poświęceń, swobodny*

[46] Rewolucja, co nie powinno specjalnie dziwić, jeśli za Walickim przyjmiemy, iż światopogląd słowianofilski jest światopoglądem konserwatywnym, jest często przez Aksakowa potępiana i uznaje on ją za najgorsze zło, które może spotkać Rosję, tak jak miało to miejsce we Francji pod koniec XVIII wieku i w całej niemalże Europie w 1848 roku.

[47] Wydaje się, iż zasadniej byłoby powiedzieć: *Naród rosyjski, lud, trzyma się...*

[48] Na temat podziału na *toryzm* i *wigizm* w koncepcji Chomiakowa, patrz: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej...*, s. 165–167. Na temat partii wigów i torysów w samej Anglii, stanowiących punkt wyjścia dla koncepcji Chomiakowa, patrz: G. M. Traevelyan, *Historia Anglii*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1963, s. 539–560.

instynkt moralny i poszanowanie tradycji. W Rosji jedyną przystanią dla toryzmu jest kurna chata chłopska. W naszych salonach, aulach uniwersyteckich czuje się osuszający powiew wigizmu[49].

Niebezpieczeństwo, że Rosja przestanie być Rosją w wyniku Piotrowego systemu rządów, było i nadal jest ogromne. Ratunkiem dla Rosji jest jej siła wewnętrzna. Rosja istnieje tak długo tylko dlatego, że nie znikła jeszcze jej dawna siła wewnętrzna, choć stale jest osłabiana i niszczona. Nie znikła w niej jeszcze Rosja przedpiotrowa (OSW, 148).

Pomimo iż to władza rządziła, lud mógł wypowiadać swoje opinie. Jak stwierdza Aksakow: *jedynym samodzielnym stosunkiem bezpaństwowego ludu do posiadającego pełnię władzy państwa jest opinia społeczna* (OSW, 143). Lud zbierał się na soborach ziemskich i w takiej formie mógł wyrażać swoje opinie. Lecz obecna sytuacja, spowodowana wprowadzonymi przez Piotra i kontynuowanymi zmianami, jest diametralnie inna.

Obecna sytuacja przedstawia sobą stan wewnętrznej niezgody, przykrywanej bezwstydnym kłamstwem. Rząd, a wraz z nim klasy wyższe, oddalił się od ludu i stał się mu obcy. Lud i rząd podążają obecnie różnymi drogami i opierają się na różnych zasadach. Nie tylko lud nie jest pytany o opinię: każdy uczciwy człowiek obawia się głosić swoje zdanie. Lud utracił zaufanie do władzy; władza nie wierzy ludowi (OSW, 149). W kraju szerzy się obłuda, fałsz, łapownictwo, zorganizowana urzędnicza grabież, zepsucie moralne, bezwstydna służalczość wobec cara, bałwochwalstwo itd. W innym miejscu dodaje jeszcze inne bolączki Rosji: *raskoł*, pańszczyznę. Jak podkreśla, nie należy już traktować tych wszystkich występków jako grzechu indywidualnego, gdyż w takiej formie jaką przybrało to w Rosji, należy mówić o grzechu społecznym. Powodem istniejącego stanu rzeczy, ucisku ludu przez władzę itd., jest właśnie oddalenie się władzy od ludu, które poprzez reformy zapoczątkował Piotr, a którego efektem jest niezrozumienie ludu przez władzę i niemożność porozumienia się. Problem, który tutaj zaistniał, był problemem wzajemnej percepcji. Każda ze stron (władza i lud) posługiwała się innym językiem (rozumianym szeroko, a nie jako język rosyjski). Komunikacja między nimi była więc niemożliwa. Każda grupa przeto straciła z oczu swój podstawowy cel: władza – ochraniać lud; lud – wspieranie władzy i dążenie do wolności duchowej. Władza rządzi jedynie po to, by rządzić, by być uwielbianą przez lud; wywyższa się i żąda kultu, który tylko Bogu się należy. Lud zaś stara się władzę osiągnąć i to nawet na drodze tak od rosyjskiego ducha odległej, jaką jest rewolucja.

By naprawić ową sytuację, by powrócić do stanu równowagi, władza musiałaby *udzielić krajowi wolności życia i wolności ducha*, co osiągnąć może

[49] J. Samarin, *Konserwatyzm rosyjski a zachodnioeuropejski*, tłum. H. Zelnikowa [w:] *Rosyjska myśl...*, s. 170–172.

poprzez wprowadzenie *swobody opinii publicznej*, wyrażanej *słowem głoszonym i pisanym*. Podsumowując, Aksakow stwierdza: *Władzy – nieograniczona wolność „rządzenia", jej tylko należnego; ludowi – pełna wolność życia zewnętrznego i wewnętrznego, ochranianego przez władzę. Władzy – prawo działania i obrony reguł prawnych; ludowi – prawo opinii i słowa. Oto rosyjski system obywatelski! Oto jedyny prawdziwy system obywatelski!* (OSW, 153)

Dla Aksakowa kategoria „narodu" była tożsama z kategorią „ludu". Jak twierdzi: *lud jest po prostu narodem lub narodem właściwym* i stanowi *podstawę całej budowli społecznej kraju*[50]. Ten lud, jedyny prawdziwy naród, zachował prawdziwie rosyjskiego ducha; to dzięki niemu możliwy będzie powrót do pierwotnego systemu społeczeństwa, związku pomiędzy władzą a ludem.

Pobrzmiewają w ujęciu Aksakowa także wyraźnie echa postrzegania ludu jako czystej, naturalnej, niczym jeszcze nieskażonej (mit dobrego dzikusa) istoty człowieczeństwa, idealnego modelu, wzorca człowieka, zbliżającego się bez mała do pierwszych ludzi w Raju. Oczywiście, Aksakow zdaje sobie sprawę z ułomności człowieka, z jego grzesznej natury, lecz nie zaprzecza to pewnej idealizacji, jakiej dopuszcza się rosyjski słowianofil. Cały jego system jest pewną utopią, stąd określenie Andrzeja Walickiego *konserwatywna utopia* wydaje się być jak najbardziej uzasadnione.

Lud w słowianofilstwie czeskim

W przeciwieństwie do słowianofilstwa rosyjskiego, gdzie kategoria *ludu–narodu* odegrała niezwykle istotną rolę, w słowianofilstwie czeskim *lud* jest traktowany w zupełnie inny sposób. Nie stanowi on opozycyjnej strony w stosunku do „zeuropeizowanych" elit, gdzie w takim ujęciu lud stanowi jedyny prawdziwy naród, prawdziwie rosyjski naród. Słowianofilstwo czeskie postrzega lud w identyczny sposób jak na Zachodzie. Po pierwsze, podążając ścieżką wytyczoną przez Herdera, słowianofile czescy zbierają pieśni ludowe. Po drugie zaś, to lud przechował czeski język i podczas jego odtwarzania w dobie odrodzenia narodowego, podstawą był nie tylko język czeski zachowany w pismach, ale także ten żywy język ludu.

Šafařík, podobnie jak wielu mu współczesnych, rozpoczął swój kontakt ze Słowiańszczyzną właśnie od zbierania pieśni ludowych. Juliusz Krzyżanowski mówi: *literatura tradycyjna bywa łożyskiem pisanej: rozwija się obok niej,*

[50] Tenże, *Moskwa, 7 ijunia*, „Mołwa" 1857, nr 9, s. 97–98. Cytuję za: A. de Lazari, *Kategoria narodu i narodowości w rosyjskiej...*, s. 25. Por. także: tenże, ten sam tekst powtórzony (pt. *Kategoria narodu i „narodowości" w dziewiętnastowiecznej...*, s. 49). Cytat nieznacznie zmodyfikowany.

czerpie z niej pomysły i, na odwrót, zasila ją swymi elementami[51]. W Czechach pieśni ludowe są podstawą nie tylko wysokiej kultury słowa – literatury, lecz także i muzyki. Pieśń ludowa w Czechach, a także na Słowacji, należy wpisać do *kanonu poezji tych narodów*[52].

Tak jak na Zachodzie, również Czesi i Słowacy zbierają i wydają utwory ludowe. Innym impulsem, bliższym kulturowo i politycznie (w ramach jednego państwa – monarchii austriackiej) do zbierania pieśni ludowych były wydane przez Vuka Stefanovicia Karadžića w 1814 roku serbskie pieśni ludowe w tomie *Malej prostonárodnej slavęno-srbskej pesmarice*. Zainteresowanie ludowością, folklorem pojawia się u Šafaříka, głównego jak się wydaje animatora tego typu aktywności, już w 1814 roku. W 1817 roku opublikował w *Provotinách pěkných umění* 13 ludowych pieśni z pogranicza polsko-słowackiego[53]. František Ladislav Čelakovský wydał w latach 1822–1827 *Słowiańskie pieśni ludowe* w 3 tomach; Šafařík, Benedikt-Blahoslav i Kollár publikują *Pieśni świeckie ludu słowackiego na Węgrzech* (2 tomy, 1823 i 1827); *Ludowe śpiewki* (2 tomy, 1834–1835); a František Sušil, *Morawskie pieśni ludowe* (1835)[54].

W dobie odrodzenia narodowego powstają także artystyczne naśladownictwa twórczości ludowej. Čelakovský wydaje: *Echo pieśni rosyjskich* (1829) oraz *Echo pieśni czeskich* (1839). Do tego nurtu zaliczyć należy także młodzieńcze wiersze Šafaříka, wydane w tomiku pt. *Tatrzańska Muza z lirą słowiańską* (*Tatrańska Muza s lyrou slovanskou*)[55]. Należy podkreślić, iż interpretacja pieśni ludowych w okresie odrodzenia narodowego kazała w nich widzieć obraz przedchrześcijańskiej wspólnoty prasłowiańskiej: wierzeń pogańskich i mitów. W takim ujęciu problemu pieśni ludowe okazują się być „czymś więcej" niż tylko „przyśpiewkami gminu". Stanowią one „bramę" do świata, który już nie istnieje. Pozwalają zbliżyć się do odległej przeszłości, czasu mitycznego. Pozwalają zarazem mit uwspółcześnić, jak czyni Kollár w swoim wielkim poemacie *Córa sławy*[56].

---

[51] J. Krzyżanowski, *Folklor a historia literatury* [za:] J. Magnuszewski, *Wstęp* [w:] *Czeska i słowacka pieśń ludowa*, tłumacz. A. Kamieńska, Wrocław–Kraków 1960, BN, seria II, nr 122, s. III.

[52] J. Magnuszewski, *Wstęp...*, s. IV.

[53] M. Dzubáková, *Pavel Josef Šafárik a ľudová slovesnosť. (Roky 1814-1833)* [w:] *Pavel Jozef Šafárik*, (Litteraria. Štúdie a dokumenty. IV. 1960), Bratislava 1961, s. 79–118, tu: s. 85.

[54] J. Magnuszewski, *Wstęp...*, s. XVIII; tenże, *Historia literatury czeskiej. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973.

[55] M. Szyjkowski, *Czeskie odrodzenie w XIX wieku*, Łódź 1948, s. 50.

[56] Na temat znaczenia mitu w czeskim słowianofilstwie patrz: A. F. Kola, *Mit w słowianofilstwie czeskim i polskim. Szkic problemu* [w:] *Świat Słowian w języku i kulturze II.* Materiały z III Międzynarodowej Studenckiej Konferencji Slawistycznej poświęconej pamięci Profesora Uniwersytetu Szczecińskiego Edwarda Siekierzyckiego, zorganizowanej w Świnoujściu 21–23 listopada 2000 roku, red. E. Komorowska, Szczecin 2001, s. 53–57.

Podsumowanie

Po pierwsze, cechą różniącą słowianofilstwo czeskie od rosyjskiego jest zakres obejmowany pojęciem „naród". Dla czeskich słowianofilów, zgodnie z etymologią tego terminu, podstawą jest naród słowiański, podzielony na szczepy. W przypadku rosyjskim rzecz zawęża się tylko do narodu rosyjskiego. Dlatego też podstawową różnicą jest specyficzny dla Rosji rusofilski charakter słowianofilstwa. Podstawą do wyróżnienia narodu słowiańskiego, za Herderem, było przyjęcie tezy o istnieniu jednego języka słowiańskiego, podzielonego na narzecza. Naród słowiański podzielony jest zaś na szczepy. Zasadą wyróżniającą naród wg czeskiej myśli było odrzucenie oświeceniowej, politycznej koncepcji narodu (choć, jak wskazywaliśmy w przypadku Kollára, sprawa ta nie jest tak do końca jednoznaczna), na rzecz tezy o językowym wyróżnianiu narodów. Pamiętać przy tym należy, iż Kollárowi nie chodziło o polityczne zjednoczenie Słowian, miał na myśli zjednoczenie kulturalne – wzajemność pomiędzy szczepami słowiańskimi, która realizowana miała być przede wszystkim na polu literatury. W tym kontekście można mówić o akulturacji postulowanej.

Po drugie, należy wskazać – co uczynił już np. Walicki – na konserwatywny charakter rosyjskiego słowianofilstwa. Prócz odwoływania się do Tradycji cechą wyróżniającą konserwatywny światopogląd jest podkreślanie roli wspólnoty (w odróżnieniu od liberalizmu, gdzie nacisk kładzie się na jednostkę). W tym względzie słowianofilstwo czeskie uznać można z jednej strony za przykład konserwatywnego myślenia, z drugiej jednak – wyraźnie odcisnęła się na nim liberalna tradycja, w której podkreśla się wolności jednostki. Jest jeszcze jeden aspekt słowianofilstwa rosyjskiego wiążący je z konserwatyzmem. Koncepcja Aksakowa występuje na przekór tendencjom, które w zachodniej Europie były już podówczas szeroko rozpowszechnione, które kładły nacisk na postęp, (samo)doskonalenie, itd. Odwołuje się ona raczej do tradycyjnego modelu kultury. Powołując się na ujęcie zaproponowane przez Margaret Mead, można by powiedzieć, iż jest to typ kultury postfiguratywnej[57].

Po trzecie, niezwykle ważną rolę w słowianofilstwie odegrała kategoria ludu. W czeskim słowianofilstwie lud postrzegany był na modłę zachodnią, romantyczną. Przede wszystkim zbierano pieśni ludowe. W dobie odrodzenia narodowego to z ludu czerpano podstawy czeskiego języka, gdyż elity były podówczas silnie zgermanizowane. Sami słowianofile w początkowym okresie pisali jeszcze po niemiecku. W Rosji owa różnica pomiędzy ludem–narodem, a zeuropeizowaną szlachtą i inteligencją miała fundamentalne znaczenie. To nie była tylko kwestia języka. Słowianofile rosyjscy uważali, iż tylko lud–naród

[57] M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, tłum. J. Hołówka, *Wstęp* W. Adamskiego, Warszawa 1978, zwłaszcza rozdz. I *Przeszłość. Kultury postfiguratywne, czyli nieocenieni przodkowie.*

zachował prawdziwe rosyjskie, a więc chrześcijańskie, wartości, rosyjskiego ducha, podczas gdy elity poddane reformom Piotra ową rosyjskość utraciły. W Rosji podkreślano organiczny związek pomiędzy ludem a władzą, w przeciwieństwie do opartego na umowie społecznej systemu zachodniego, do którego – co ważne – należały także Czechy. Kollár – mówiąc o państwie, ojczyźnie czy wreszcie narodzie – robi to w duchu myśli zachodniej, właśnie umowy społecznej.

В статье описаны категории «народа» и «простого народа» в чешском и русском славянофильстве. Прежде всего представлена проблема классического славянофильства. Этот термин касается славянофильства первой половины XIX века. Категории «народа» и «простого народа» рассмотрены в разных контекстах. В славянофильстве чешском идея «народа» близко связана с языком. Славянофилы отыскивали настоящий, чистый чешский язык в деревне, среди простого народа. В русском славянофильстве существует двусмысленный термин «народ», который обозначает как народ вообще, так и «простой народ». Однако, в случае русского славянофильства более оправданно вести речь о «простом народе».

This paper is devoted mainly to the description of the categories of "nation" and "people" which appear in the Czech and the Russian Slavophilism. First of all, the author considers the problem of the Classical Slavophilism. By this term the Slavophilism of the first part of the 19th century is meant. Consequently, the problem of the categories of "nation" and "people" are presented in a few contexts. In the Czech Slavophilism the idea of "nation" is closely connected with the problem of language. However, the Slavophils find the real, pure Czech language in a Czech village. In the Russian Slavophilism we can find an ambiguous term narod which means "nation" and sometimes "people". For the Russian Slavophils the narod is identified with the people, the peasantry.

NR 5/2005

Σ O Φ I A

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Евгений В. Глебов

Институт философии и права СО РАН

Трансформация образа Рима у Тита Ливия – Н. Макиавелли – на Руси XVI века

Transformacja opisu Rzymu przez Tytusa Liwiusza – N. Machiavelli na Rusi w XVI wieku

Образ Римской республики в трудах Тита Ливия и Н. Макиавелли

Традиционно считается, что первой формулой толерантности была максима «несть ни эллина, ни иудея». Действительно, здесь сравнивается эллинская, по сути, евроазиатская, культура и религиозная иудейская национальная парадигма. За обоими разнопорядковыми сущностями, замыкающими собой область познавательных интересов и поведенческих программ включенных в них индивидуумов, не признаётся право на доминирование даже над этими индивидуумами. С учетом метафоричности высказывания и контекста можно полагать, что победившее в Римской империи христианство в дальнейшем апеллировало именно к толерантности. Причем, не к религиозной, а как средству преобразования социальной действительности. Видимо, это было одним из факторов успеха принятия христианства «варварскими» народами. Пока «толерантная программа» не вытеснялась идеей превосходства и единственной верности христианского мироустройства, крещение проходило относительно мирно. Одним из последних успехов этой программы было крещение Руси. Последовавшее вскоре крещение Скандинавии и Прибалтики уже проводилось «огнём и мечом». Возрождение толерантно-

сти и оформление её в идеологию традиционно относят к эпохе Просвещения. Завершенный вид эта идеология приобретает у французских и американских (Торо, Франклин) просветителей. Считается, что отточенную формулировку идеологии толерантности дал Вольтер. Последующая история рассматривается как более или менее успешное распространение идеологии толерантности, настоятельная необходимость которой вызывается ростом интеграции мира и глобализации существующих проблем. В частности, временных и системных границ этой схемы придерживались большинство докладчиков и участников конференции, специально посвящённой этим вопросам: «Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт», подробнее см. [1].

На наш взгляд, изложенная схема не полна. Она не содержит ключевых этапов, понимание которых важно для анализа идеологии толерантности и формирования поведенческих толерантных программ. Становление, развитие и оформление **первого уровня** толерантности (внутри гражданского общества, одной культуры) в отличие от **второго уровня** (толерантности к другим культурам) проходило **в период** Римской республики. Лучший источник для нашей темы – книги Тита Ливия по следующим основаниям: они наиболее сохранились из исторических анналов римской истории; в них систематически в хронологической последовательности излагаются события интересующего нас периода; Ливий не искажает историю в угоду своей авторской позиции, в случае противоречия версий дает их сводку; авторская позиция в его книгах ясна, и при необходимости может быть элиминирована без ущерба для понимания хода событий. К тому полный русский перевод [2] прокомментирован весьма тщательно, содержит все необходимые отсылки к работам других римских и греческих историков, сделаны современные уточнения изложенного с учётом археологических, исторических, экономических, компаративистских и т.п. новейших исследований, сверен с полными немецкими и английскими переводами.

Римская республика была милитаристским государством и долгое время не ценила никакое искусство, кроме военного. Римляне активно искали поводы к войнам, их экономика зависела от притока военной добычи, их религия отдавала первенство богам войны, мощи, доблести (в первую очередь военной). Однако внутри государства (включая недавно завоёванные территории) они стремились к максимальному согласованию интересов всех слоёв и групп граждан, ревниво следили за соблюдением баланса сил и избегали доминирования какой-либо одной идеи. Такая внутренняя политика обеспечила успех агрессивной внешней политики. На своём и чужом опыте римляне убедились: отсутствие внутриполитической толерантности приводило в те времена государства к быстрому краху. Опираясь на

труд Ливия, легче описать становление толерантности в структуре государства и юридических процедурах, поскольку экономическим и культурным процессам он (согласно представлениям своего времени) уделяет меньше внимания.

В первой декаде (принято делить книги Ливия на десятки) изложена борьба плебса за право иметь своих представителей в структурах власти, за право сначала законодательной инициативы, затем отлагательного вето, и, как результат, принятие закона, по которому окончательное решение по любому вопросу выносится народным голосованием. В современной терминологии – плебеи добились создания института референдума, итоги которого – закон прямого немедленного действия. Вынести любой спорный вопрос на голосование мог любой из нескольких десятков должностных лиц. Причем в Риме любые сходки без присутствия должностных лиц считались незаконными, и разгонялись только по этой причине. Современная Швейцария (в которой проходят два-три референдума каждое воскресенье) лишь приближается к этой форме прямой демократии. В большинстве других стран власть народа сильно ограничена. Разумеется, внутриполитическая толерантность установилась не сразу и без раздоров, как показано в дальнейших книгах Ливия. Но в борьбе использовались ненасильственные средства. Максимальным средством воздействия были дважды случившиеся сецессии – уход плебеев из города, оставлявшие «начальство» без народа, и заставлявший обе стороны искать взаимоприемлемый компромисс. Установилась система правления, при которой предварительное обсуждение законопроектов в сенате было правовым обычаем, вместе с тем юридически суверенитетом обладал именно римский народ. Известны примеры действий магистратов (общее название должностных лиц) в обход сената, непосредственно через народное собрание (например, см. [2, кн.31, гл.63, §2; кн.38, гл.36, §8]). Известен даже единственный, случай, когда претор, минуя консула, которому был непосредственно подчинён и по обычаю не имел права апеллировать «через инстанцию», созвал народное собрание, в чьей компетенции и находилось объявление войны, пытаясь преодолеть таким образом нежелание консула ее объявлять [2, кн. 45, гл. 21, §§1–8].

Важный фактор общей внутриримской толерантности – религиозная толерантность. Она заключалась в уважении всех культов, даже вражеских. Один из показателей такого отношения служит то, что римляне не облагали чужие храмы и жрецов налогами. Свои храмы облагались символическим налогом (уплата путём удара медной монетой о весы), а свои жрецы, как частные граждане, платили налоги на общих основаниях. Религиозные репрессии в период существования республики зафиксированы

один раз, против культа Вакха. В современной терминологии это типичная тоталитарная секта, практиковавшая разврат с участием несовершеннолетних и человеческие жертвоприношения. К тому современные комментаторы Ливия полагают, что дело осложнялось участием почитателей Вакха в политической борьбе в качестве наёмных убийц. Именно поэтому дело получило статус «государственных преступлений», за которые назначалась смертная казнь. И все же несмотря на то, что в ходе Пунических войн (особенно после Второй), можно зафиксировать тенденцию отхода римской массовой психологии от толерантности, культ Вакха после казни или изгнания примерно 7 тысяч доказанных убийц, каннибалов и отравителей, не был запрещён, а лишь ограничен: отправлять его стало дозволяться лишь зарегистрированным группам (ранее сама идея юридической регистрации поклонников того или иного культа была чужда римской этике и социальной практике) числом не более 5 человек с запрещением участия несовершеннолетних. На наш взгляд, такое отношение даже к тоталитарной секте вполне толерантно. Лишь гражданские войны в Риме (современные историки не включают в период гражданских войн предшествовавшие им массовые восстания рабов, чем явно или неявно присоединяются к рабовладельческому менталитету), в ходе которых, как я показал ранее, всегда ускоряется формирование другой культуры (подробнее см. [4]), привели к вспышкам массовой нетерпимости – политической, бытовой и религиозной. Например, наблюдались факты грабежей чужих храмов для украшения собственных.

Макиавелли, изучая римскую и греческую историю, выбрал книги Ливия как наиболее достоверный источник, обладающий теми достоинствами, о которых говорилось выше. При построении своей концепции государства, опирающегося на толерантность, он абстрагировался от теории «упадка нравов» как идеологической программы книг Ливия. Подчеркнем, что толерантность предложенного Макиавелли социального проекта осознать в полной мере затруднительно, если «Государя» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» не изучать как единое целое – в обоих трактатах едины тематика, метод, стиль, в том числе литературный. Сам Никколо дал ясно понять, что он считает «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» и «Государя» тесно связанными.

Макиавелли, по-своему оценивая римскую историю, отрицал эмоциональную сторону работы Ливия, и даже прямо противопоставлял свою позицию позиции Тита Ливия. Более того, в приводимой далее цитате видно, что там, где Ливий (и многие другие) видит лишь историю одного народа, Макиавелли извлекает урок толерантности для любых народов: «Если хорошо вникнуть в результат этих смут, то мы увидим, что они никогда не вызывали насилий и изгнаний в ущерб общему благу, а всегда устанав-

ливали законы и порядки для пользы общественной свободы. Быть может, кто-нибудь скажет: не странно ли, однако, не дико ли видеть, как народ всей толпой вопиёт против Сената, Сенат против Народа, как толпы шумно бегают по улицам, запирают лавки, бегут из Рима – всё это ужасает даже при чтении... Желания народов свободных редко вредят свободе, потому что возбуждаются или угнетением, или подозрением, что их желают угнетать» [3, стр. 162]. Для Макиавелли также не существует особых религий. Для него это не особые выделенные сущности, а равноправные среди других социальные институты, так что отношения нетерпимости для Макиавелли неприемлемы. Например: «всякая религия, всякая республика и государство имеют в основании своём что-нибудь хорошее, потому что иначе не могли бы подняться и утвердится» [3, стр. 395]. Разумеется, Макиавелли не встаёт на морализаторские котурны, с которых так любили и любят до сих пор вещать многие реформаторы и утописты, и которые, как он прекрасно знает, в действительности ложны: «я не хочу утверждать, что никогда не следует прибегать к оружию и силе, но я утверждаю, что к ним следует обращаться только в крайности, когда все прочие средства окажутся недействительными» [3, стр. 358]. Следует признать, что в мире, до сих пор не свободном от нетерпимости и крайнего насилия, это есть максимальная формула реалистичной толерантности, то есть **второго уровня** толерантности. Недаром самая последняя глава работы Н. Макиавелли «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» называется «Республика, желающая сохранить свою свободу, должна постоянно прибегать к новым мерам». Основным примером в ней, подводящим итог всей книги, служит именно разгром тоталитарной секты Вакха. Это пример удачной меры сохранения спокойствия и терпимости (в том числе религиозной) в справедливой республике.

Таким образом, история становления и развития толерантности длительнее и многограннее, чем принято считать. В этой истории образы Римской республики, созданные Титом Ливием и Н. Макиавелли, играют важную роль.

Анализ русской политики в трудах и деятельности Макиавелли

В трудах Н. Макиавелли всегда стремились обнаружить массу фактических ошибок – весьма эффективный приём критики не только для борьбы за компетентность научных работ, но и способ опровергнуть концептуальные построения автора, если даже критикуемые факты ему были нужны лишь для иллюстрации отдельных положений и их значение в общем содержании данной работы несущественно. Чем подробнее вникаешь в рабо-

ты Н. Макиавелли, тем чаще убеждаешься: суждения, представленные как «ошибки» Макиавелли, таковыми не являются; они адекватны исторической, фактической, логической ситуации; и либо не являются ошибками, либо критика исходит из собственной (а не макиавеллевской) интерпретации.

Рассмотрим пример, который автор данной работы вначале считал явной погрешностью против истины, проявлением слабого знания фактической стороны дела, утешая себя тем, что такая ошибка извинительна, поскольку европейцы в этот период были слабо знакомы с ситуацией на Руси и вокруг неё: «До сих пор из Скифии происходят великие движения Татар, но их отражают Венгры и Поляки, которые справедливо хвалятся, что без них Италия и Церковь испытали бы тяжесть татарских орд. Полагаю, что сказанного об этом достаточно» [3, стр. 320]. Речь идёт именно о Руси, о чём можно судить не только потому, что таково было привычное европейское восприятие русских. Например, гораздо позже Олеарий использует «Московию», «Скифию», «Гиперборею» как синонимы, а Джамбатиста Вико [12] и в XVIII веке не различал Скифию и Гиперборею, хотя Московского царя (к тому времени на самом деле императора России) от Татарского хана всё-таки отличал. Как правило, Макиавелли всегда придерживался названия, наиболее доступного читателям. В данном случае чуть выше Скифия названа «страной холодной и бедной» [3, стр. 319]. Значит, речь идёт не о теплом Причерноморье, с которым итальянцы были хорошо знакомы, даже имели колонии, например, генуэзцы Кафу в Крыму, а венецианцы Таны-Азак (ныне Азов), через которые отправляли караваны не в Китай и во владения Тевтонского ордена через Москву. Известно, что итальянские наемные пехотинцы участвовали в Куликовской битве на стороне Мамая. Правда, современные исследования [10, 11] показывают, что их было не более 1000 человек, что не сыграло военной роли, но достаточно для того, чтобы военно-политическое руководство итальянских государств имело представление об этом театре военных действий. Однако если вспомнить, что текст описывает современную Макиавелли ситуацию, то есть 1510-е гг., то здесь кажется неверным всё, а не только самоназвание Московского великого княжества: простое обращение к ведущим и общедоступным источникам (например [6, 7, 8]) опровергает Макиавелли в каждом пункте. Согласно им, к этому моменту Русь уже освободилась от татаро-монгольского ига в 1480-ом году, и её «движения» никак не могли называться татарскими. О какой-либо агрессивной политике в сторону Запада тоже говорить не приходится: 1-я, 2-я и 3-я войны Руси (а не татар) с Литвой в XVI веке (1501–1522 гг.) были продолжением русско-литовских войн XIII, XIV и XV веков, и шли из-за того, кто будет осуществлять гегемонию над восточнославянскими народами. Эти войны шли между двумя

государствами, каждое из которых имело основания утверждать, что оно является наследником Древней Киевской Руси, и именно это и утверждало в своей внешнеполитической пропаганде. Следовательно, не было никаких формальных оснований говорить даже о скрытом стремлении на Запад. Более того, формально-юридически для Московского великого княжества эти войны были оборонительными, не говоря о том, что фактически велись за освобождение захваченных ранее Литвой русских территорий. Значит, если правы энциклопедии, хронологические справочники и учебники, следует полагать, что Макиавелли в данном случае уходит от обычного для него учёта юридической стороны ответственности как важнейшей при определении агрессора и поддаётся эмоциям, достаточно типичным для западноевропейской психологии последнего тысячелетия, заставляющим предполагать заранее, что угроза всегда исходит от диких варваров Востока. Но тогда надо дать ответ на ряд вопросов: что заставило самостоятельного мыслителя поддаться массовой фобии? что побудило его следовать общепринятому, но неверному мнению данного социума? почему логически выверенные и опирающиеся на фактическую сторону событий методы рассуждений в данном случае были отброшены Никколо Макиавелли? Конечно, при реконструкции чужой системы ценностей и мотивов поведения через полтысячи лет, мы можем лишь высказать набор гипотез, не имеющих силы объективного доказательства.

К счастью, внимательное изучение военно-исторической обстановки в Восточной Европе (если обращаться не к обзорно-энциклопедической литературе, а к трудам, дающим максимально полный обзор событий в их политической, военной и юридической связи [5]), позволяет доказать, что Макиавелли дал точное, хотя и сатирически окрашенное, описание фактической стороны событий. Непосредственно Московское великое княжество воевало с Литвой, а не с Польшей. Но согласно Кревской (1385 г.) и Городельской (1413 г.) униям и Виленскому (1401 г.) акту, юридически они считались одним государством. Доминирующей стороной была Польша (в которую Литва влилась окончательно в 1569 г. по Люблинской унии). Поэтому квалификация Польши как воюющей стороны юридически и фактически верно, поскольку согласуется с принципом международного права pendant superior (отвечает старший). Далее, участие венгров в этих войнах не ограничивалось участием отрядов гонведов в качестве польских и литовских наёмников. Венгрия как государство воевало с союзниками Москвы, когда они наносили фланговый удар по Литве или отступали на свою территорию, следуя при этом через польские и венгерские территории. Таким образом, венгры были фактическими участниками этих войн. При этом формальный союз одно время тоже был (польско-венгерская уния

1440 г.), но в отличие от уний с Литвой, доминантой венгерской политики был стратегический союз со Священной Римской Империей германской нации (СРИГН), в дальнейшем породивший Австро-Венгерскую империю. Интересно заметить, что император СРИГН Максимилиан I (при дворе которого Макиавелли бывал неоднократно и подолгу, и даже составил обстоятельный «Доклад о положении дел в Священной Римской империи» [3, стр. 531]) в 1514 году официально предлагал Руси разделить Польшу. Поэтому Макиавелли не утверждает, что поляки и венгры действуют в союзе, а только против общего врага. Союзниками Москвы были хан крымских татар Менгли-Гирей и казанский царь Магомед-Аминь. Их войска крупными конными массами действовали на основных операционных направлениях, пока в Казани не произошёл переворот. Магомед-Аминь, будучи свергнут, начал служить русским в качестве кондотьера (титуловали его по-прежнему, так что на службе у московского князя был царь). А поляки перекупили Менгли-Гирея (во время 3-ей и 4-й войны с Литвой в XVI веке) и он стал совершать набеги на территорию Московского княжества. Здесь важно, что титулы хана и царя выше титула великого князя. В соответствии с упомянутым принципом, с международной точки зрения (даже если война велась в интересах Москвы и на её деньги), ведущей силой, не только фактической, но и юридически более ответственной будут считаться государства, возглавляемые ханом и царём, то есть татарские государства. Закулисную и финансовую сторону войны посторонние лица, не входившие в московскую, крымскую и казанскую властную верхушку, ничего не знали. Тем более что недавно (в 1489 г.) Иван III в ответ на предложение императора СРИГН Фридриха III (формального главы большей части Западной Европы) принять общеевропейскую систему титулования и именоваться королём и даже императором, отказался «повыситься в звании», так как и без этого русские Рюриковичи наследуют кесарям Восточно-римской империи. Отказ от высшего, по их понятиям, титула, европейцы запомнили, а оговорки проигнорировали (к тому же в претензии на правопреемственность были явные хронологические натяжки), и царский титул пришлось для престижа Руси принимать Ивану Грозному в 1547-ом году. Но во время написания книг «Государь» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» было вполне правомочно считать Москву вассалом, а сюзереном – татар, и описывать именно татар в качестве активной политической силы, а «Скифию» как поле деятельности. Ведь это сейчас мы, вслед за Костомаровым, Карамзиным и Соловьёвым, приняли дату 1480 год, «стояние на Угре», как год освобождения от татаро-монгольского ига. А в начале 1500-х гг. многое было не ясно даже для Руси, а не только за границей.

Проблема в том, что история есть процесс, а преподаётся история как набор дискретных фактов. Мы зачастую склонны следовать даже не фактам, а их отштамповавшимся названиям: «освобождение от татаро-монгольского ига» не зафиксировано на международно-правовом уровне в виде договоров или хотя бы односторонних деклараций. Оно не знаменовало собой ни разгром татарских государств, ни хотя бы прекращение штурмов Москвы татарами, не говоря уж о других русских городах (последнее сожжение Москвы татарами случилось в 1571 году), а лишь обозначило окончательное укрепление тенденции на доминирование Москвы над татарами. Полная реализация этой тенденции, не говоря о международном её признании, заняла почти целый век. Лишь отдалившись во времени от этого события историки имели право выделить какой-то факт этого периода как ключевой в данной причинно-следственной связи. Однако неправомерным расширением выглядит название этого факта таким же образом, как и название всей тенденции, и подмена тенденции событием, сведение процесса к дискретному факту. В данном случае молчаливо предполагается, что Макиавелли должен следовать именно нашей интерпретации, на что современник незаконченной причинно-следственной цепи в принципе не способен. К тому же отрицается его право на собственный анализ и интерпретацию. Судить, освободилась ли Русь от ига, в то время можно было по разному, и ошибкой не является мысль о том, что к тому моменту – ещё нет.

Таким образом, Макиавелли опирался на факты, когда описывал Польшу и Венгрию как живой щит Западной Европы от нашествий с Востока. Теперь можно видеть более глубокий смысл приведённой цитаты: между Италией и Венгрией с Польшей лежат германские и австрийские земли, почему же они не упомянуты? Почему, если рухнут Венгрия и Польша, Италию неминуемо ждёт вторжение, а то и оккупация? Ведь сам Макиавелли с похвалой отзывался о неприступности германских городов и свободолюбии их жителей. Дело в том, что он писал об удачной оборонительной организации немецких городов, и знал, что при правильной стратегии, если противник будет обходить крепости и искать сражения в чистом поле, эти города не способны защищать никого, кроме самих себя. Знал Макиавелли и о политической рыхлости и чисто военной слабости СРИГН, о её всё более формальном характере, что подтвердила дальнейшая историческая судьба. Более того, в «Истории Флоренции» он характеризовал современных ему германских правителей и их войска как «варваров», не имеющих правильной и надёжной военной организации. Под такой организацией Макиавелли понимал армию, способную приносить пользу своему государству в долгосрочной перспективе, а не обычные для того времени банды наёмников (в то время слово «банда», ранее озна-

чавшее организационную форму, стало приобретать современное значение, в том числе под влиянием Макиавелли). Критике наемников он уделял особое внимание во всех работах: «Государе», «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия», «Военном искусстве», «Истории Флоренции», докладах, письмах. Короли сами себя воспринимали как варваров в моральном и организационном смысле. Так, император СРИГН Карл V (он же король Испании Карл I, чьё вторжение в Италию привело к последней попытке возвращения Макиавелли к политике), о себе говорил, что «в качестве воина, ему невозможно обладать совестью и разумом» [19, стр. 238].

Последняя линия защиты в поисках «ошибающегося Макиавелли» в разбираемом примере – логико-грамматическое соединение разноуровневых терминов в одной фразе. Речь идёт о территориях и народах, и вдруг с ними в один ряд поставлена римско-католическая церковь. Как это понять? Народу и государству иностранная оккупация всегда грозит бедствиями, тогда как религиозные организации часто мирно уживаются с оккупантами (вспомним, что секта Вакха больше века благоденствовала в римской республике). А веротерпимость монголо-татар общеизвестна, особенно хорошо – католической церкви после отчётов Плато Карпини, Рубрука, Марко Поло и других путешественников. Поэтому, казалось бы, никого Макиавелли напугать не мог, и ему бы быстро указали на ошибку, причём те самые люди, которым он посвятил свою книгу. Именно разбор этого противоречия даёт возможность выяснить глубину социально-философского анализа в построениях Макиавелли, понять трудности, которые ему приходилось преодолевать. И уяснить причину, по которой (если не брать главные работы Макиавелли в комплексе, не вникать в текст и не анализировать даже умолчания) работы Макиавелли полны «ошибок».

Отношение Н. Макиавелли к римской курии, институту папства и самим папам известно: он им в глаза говорил и свои работы вручал, в которых постоянно проводится мысль о том, что вина за многие проблемы Италии должна быть возложена на них. «Дурные примеры римского двора совершенно уничтожили всякую набожность и религиозность в нашей стране, отсюда прямо происходит множество неудобств и беспорядков, потому что где существует религия, там верят добру, где её нет, там верят противному» [3, стр. 191], «Опыт быстро раскрыл бы истину во всём свете, если бы можно было послать римский двор в страну швейцарцев с той же властью, какой он пользуется в Италии. Из всех современных народов Швейцарцы больше всех похожи на древних как в религиозном, так и в военном отношении, но и там жалкие нравы этого двора в непродолжительном времени возбудили бы больше беспорядков, чем в какое угодно время всякое другое несчастье» [3, стр. 192]. Поскольку невозможно провести строго разделение курии и церкви, церкви и религии, религиозной

практики и религиозной идеи, постольку осуждение церковников автоматически осуждает церковь и религию. Так это понимали в Риме, обращая внимание на негативные, осуждающие их деятельность и идеологию суждения Макиавелли. Мы тоже приучены понимать его как противника христианства. Но ведь тогда Макиавелли должен был радоваться возможности прихода татар в Италию и желать им победы над поляками и венграми! Значит надо принимать его беспокойство за церковь как ироническое, что согласуется с насмешливым характером Макиавелли. В этом случае выражение «Венгры и Поляки, которые справедливо хвалятся…» носит издевательский характер. Тем более что в период 1490–1510-х гг. события военной истории подтверждают – в боях с казанцами и крымцами литовцы, поляки и венгры в основном терпели поражения.

Следует все же признать, что отношение Н. Макиавелли к религии было далеко не однозначным. Он был против католической церкви, христианского смирения, симонии и лжи, но вовсе не против существования в государстве религии и церкви. Это видно даже в ранее приведенных цитатах. Если собрать и проанализировать его позитивные требования, изложенные в «Государстве» и диалоге «О военном искусстве», то Макиавелли признавал полезность религии при следующих условиях: религия должна быть национальной, служить проводником государственных интересов, церковь должна возвеличивать героев, согласовывать свои действия с долгосрочными национальными интересами и государственной политикой. Католицизм этим требованиям не соответствовал. Протестантизм, возникший при жизни Макиавелли (но после написания его основных работ как предмета нашего анализа) мы не учитываем, поскольку он только складывался. Флорентийский платонизм тоже претендовал на роль религии гуманистов (и многие современные исследователи его так и расценивают). Но был противен Макиавелли, который при необходимости переступал через личные интересы. Платонизм не имел влияния в народе и не был способен его обрести, оставался увлечением высокообразованных людей.

Таким образом, в поисках религии, отвечающей национальным интересам итальянцев и соответствующей толерантным принципам предлагаемого государственного устройства, Макиавелли должен был выйти за пределы Западной Европы как территории католицизма. Значит, его интерес к ситуации в Восточной Европе вполне объясним.

В поисках «другого Рима»

Считается, что альтернативу католицизму Макиавелли видел в древнеримском язычестве. Действительно, при поверхностном чтении его трудов

бросается в глаза, что он показывает преимущества религии древних римлян перед католицизмом. Но если читать внимательно, он нигде не предлагает заменить христианство язычеством. Ведь именно этот путь опробовали последователи Г. Г. Плифона, флорентийские платоники, противники Макиавелли. Уже к началу 1500-х гг. стало ясно, что язычество не решит задачу национального возрождения Италии. Макиавелли рассматривал древнеримскую религию как пример, аналогию, доказательство возможности существования религии, которая служит национальным, государственным интересам, причём как пример, годный для своего времени. Он не утверждал, что именно эта религия годится для современной ему Италии. Обращал внимание читателей на функциональное сходство римской «религии доблести» с ожидаемой религией национального единения, и на функциональную непригодность католицизма для этих целей. Но заменить одно другим не предлагал.

Основная причина в том, что древние римляне и итальянцы – это два разных народа. В первых книгах «Истории Флоренции» Макиавелли подробно показывает, как на месте римлян возникли итальянцы, и доказывает, что это другой народ. В «Государе» он также несколько раз пишет об этом, и называет их по-разному (хотя древних и современных галлов везде именует французами по принципу преемственности). Такой преемственности между народом Римской республики, империи и Италии нет. Национальной религией Италии стало христианство. Но римская католическая церковь приносит Италии одни только беды: «Народы, наиболее близкие к римской Церкви, главе нашей религии, оказываются наименее религиозными. Если взглянуть на основные начала христианства и посмотреть потом, во что их обратили теперь, то нельзя сомневаться, что мы близки или к погибели, или к наказанию» [3, стр. 190].

Однако и возвращение к основам христианства не решает проблемы (по мнению Макиавелли, программа протестантизма является ущербной): «Наша религия полагает высшее благо в смирении, в презрении к мирскому ... если и желает нам силы, то не на подвиги, а на терпение. Это новое учение, как кажется, обессилило мир и предало его в жертву мерзавцам» [3, стр. 303]. Где же находится христианство, которое «допускает стремление к возвышению и ограждении отечества ... позволяет любить и почитать отечество и готовить себя служить ему защитником» [3, стр. 303–304]? Чем заменить римскую церковь, если религия древнего Рима не может быть возрождена? Где искать аналог древнего Рима для того, чтобы современный Рим мог его принять? Если даже в наше время, после 500 лет развития толерантности второго уровня - высокой терпимости к чужим идеям – я не решился дать ответ без предварительной подготовки, то Макиавелли тем более не мог сказать: Московская патриархия тогда испове-

довала и проповедовала ту форму религии, которая соответствует требованиям Макиавелли. Всё, что ультралибералы ставят ей в вину [13, стр. 140–158]), соответствует его представлениям, какой должна быть религия: канонизация воинственных князей и иноков, благословляющих на битву, помощь в собирании державы «под руку» Великого князя (затем царя), претензии на идейную преемственность от Древнего Рима и т.д. Всё это позволяет предположть, что именно поэтому Макиавелли закончил главу о событиях в Восточной Европе неожиданным образом: «Полагаю, что сказанного об этом достаточно». Больше нигде в его работах нет такого внезапного обрыва мысли. При любом сокращении обсуждения какой-либо темы он делает отсылку к другим своим книгам, где подробно обсуждал эту тему ранее, и после отсылки всё равно даёт пояснения. Единственная глава из 159-ти в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия» оканчивается внезапно, причём она далеко не самая длинная и трактует не самый напряжённый вопрос. Несомненно, здесь отсылка в знаменитому римскому «Sapienti sat».

Против моей гипотезы восстают историографические представления об отсутствии творческих обменов в период 13-го – 16-го вв. между Западной Европой и «Московией». В либеральной форме традиция признаёт, что небольшие культурные и технологические заимствования были, но только в направлении Москвы. В обратную сторону никто и не мыслил, поскольку кроме сырья в Москве ничего ценного для Европы не было. Европейцы это знали заранее, поэтому некоторые приезжали учить московитов, а остальные и думать не могли о заимствовании на Руси культурных инноваций. В рамках этой парадигмы наиболее «невыездной» была информация о православной церкви. Забавно, что такой точки зрения придерживаются западные и отечественные исследователи, в том числе последователи совершенно различных школ Б.А. Рыбакова, Д.С. Лихачёва, Я.С. Лурье, Л.Н. Гумилёва.

Бич нашего времени – предвзятые мнения и узкая специализация. Люди, которые придерживаются упомянутой парадигмы, отыскали, задокументировали, исследовали и опубликовали (каждый в отдельности) такие факты, которые проделали в ней большие бреши. Через них пройдёт не только пара батальонов «чёрной генуэзской пехоты», но и «косой боевой порядок» Фридриха Великого. Только один пример, хотя о каждом из упомянутых четырёх веков можно написать книгу, составленную из таких примеров. В 1525-ом г. итальянский писатель Паоло Джовио (Павел Иовий Новокамский), историограф папы Климента VII, беседуя с дипломатическим курьером из Московии, и видимо, желая поразить достижениями Запада, рассказал ему о кругосветном путешествии Магеллана

(1519–1521), на что гонец, вероятно, скромно потупившись, сообщил, что он, Дмитрий Герасимов, недавно перевёл для государя Василия IV письмо Максимилиана Трансильвана (секретаря императора Карла V), в котором это путешествие описано (1-е издание, на латинском языке, вышло в Кёльне в 1523 г.) [14]. Джовио не замедлил издать «Книгу о посольстве Василия, великого государя Московского, к папе Клименту VII», в которой со слов Герасимова дал описание Московии, включая мысль о том, что если от Северной Двины плыть по морю у правого берега, можно достичь Китая. Картограф Батиста Аньезе составил в 1525 г. одну из первых карт России. Некоторые исследователи полагают, что источником карты Аньезе послужила русская карта Герасимова [15]. В свете этого надо пересмотреть утверждение: до посольства Петрова и Ялычева (1567 г.) при московском дворе о Китае ничего не знали.

Поэтому единственная трудность – ответ на вопрос: мог ли Макиавелли иметь информацию о московских делах, в том числе о ее церкви? Ранее я показал (см. [16]), что люди из окружения Н. Макиавелли попа-дали в Москву (например, Максим Грек). Есть доказательства и того, что флорентийский секретарь был знаком с человеком, располагавшим информацией по интересующему нас вопросу. Этот человек влиял на политический и культурный процесс на Руси, проповедуя греко-римскую унию (сохранились полемические выступления М. Грека против этого).

Профессор теологии и медицины Николай Бюлов, чья биография описана Н. Ангерманом [17], впервые прибыл в Россию в 1490-ом г. в составе посольства Георга фон Турна, и остался при дворе архиепископа новгородского Геннадия, где за значительное вознаграждение занимался составлением новой пасхалии. Около 1504 г. он поступил на службу к папе римскому Юлию II в качестве врача и астролога, где, по сведениям Д.Б. Миллера [18] (чья работа вся «парадигмальна»), познакомился со многими известными людьми Италии, включая Макиавелли. По неясным для историков причинам он покинул Юлия II около 1508 г. (видимо, ответ можно найти у Макиавелли: «Папа Юлий II, который воспользовался славой щедрости, чтобы добиться папства, потом и не думал держаться за неё», см. «Властитель», гл. 16), и стал придворным врачом у Василия IV. Биография его была бурной. Он много переводил, участвовал в полемике с М. Греком и «старцем» Филофеем, общался с Ф. Карповым, которого историки традиционно именуют боярином (его должность соответствовала министру иностранных дел), присутствовал при кончине своего пациента, потом перевёл первый на Руси иностранный медицинский трактат… Но для нашей темы важно, что в первый свой приезд он много узнал о русских и церковных порядках. А во второй приезд в Россию начал проповедовать греко-латинскую унию, за что и пострадал.

Таким образом, предложение Макиавелли о подлинном, а не узкокультурном, Возрождении Италии, было комплексным: он описал тип государственного устройства, порядок и систему правления, организацию и состав вооружённых сил и обрисовал (умолчанием по цензурным соображениям, перебрав и доказательно отбросив все другие варианты) достойную и подходящую религиозную систему для этого государства. Пока не известно, предпринял ли он практические шаги для претворения в жизнь «обратной унии» (не католическо-православной, как на 8-ом Ферраро-Флорентийском соборе, а православно-католической), или не стал форсировать события, пока не будет создана народная армия – ключевое звено предложенной им политической системы. Надеемся, дальнейшие исследования прояснят этот вопрос.

Литература

1. Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт. Ч.1,2. Екатеринбург, 2000
2. Тит Ливий. История Рима от основания города. М., 1994, тт. 1–3
3. Никколо Макиавелли. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998
4. Глебов Е.В. Война как объект социально-философского анализа в период позднего Ренессанса. // Современные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. Новосибирск, 1999
5. Похлёбкин В.В. Внешняя политика Руси, России, СССР за 1000 лет, тт. 1,2. М., 1995 г.
6. Лурье Ф.М., Российская и мировая история в таблицах, Л., 1995
7. Историческая энциклопедия, тт. 1–15, М, 1965–1976 гг.
9. Советская военная энциклопедия, М., 1968–1976 г.
10. История военного искусства. М., Воениздат, 1986
11. Горелик М. Куликовская битва 1380 г. Русский и золотоордынский воины. // Цейхгауз № 1, М., 1996
12. Abranson E. La vie l'un legionnaire. Paris, 1978
13. Вико Дж. Основания Новой науки. М. – Киев, 1994
14. Сидоров М. Несостоявшаяся русская Реформация // Двадцать два. № 113, Иерусалим, 1999
15. Казакова Н.А., Катушкина Л.Р. Русский перевод XVI в. первого известия о путешествии Магеллана // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ АН СССР, Л., 1968, т. 23, с. 240–252
16. Рыбаков Б.А. Русские карты Московии XV – начала XVI в. М., 1974, стр. 70–84
17. Глебов Е.В. Социально-философские взгляды Макиавелли как оппозиция платонизму. // Труды XXXVII Международной научной студенческой конференции "Студент и научно-технический прогресс". Новосибирск, 1999, стр. 147–153

18. Angermann N. Neues uber Nicolaus Bulow und sein Wirken im Moskauer Rusland // Janhrbucher fur Geschichte Osteuropas, 1969, N. F., Bd 17, H. 3, s 408–419
19. Miller D.B. The Lubeckers Bartolomaus Ghotan and Nicolaus Bulow in Novgorod and Moscow and the Problem of Early Western Influences on Russian Culture // Viator, 1978, vol. 9, p. 395–412
20. П. Гольбах «Галерея святых», М., 1962

Według autora, Machiavelli w swojej całościowej propozycji odrodzenia kulturowego Włoch odwoływał się do prac Tytusa Liwiusza. Opisał on typ ustroju państwa, tryb i system rządów, organizację oraz strukturę militarną. Naszkicował również (pomijając, ze względów cenzuralnych inne wyznania religijne) system religijny dla tego państwa. Wyraził przypuszczenie, że Machiavelli za taką religię uważał prawosławie.

The Sentence Machiavelli about authentic, rather then narrow-cultural, Rebirth to Italia, was complex: he has not only described the type state device, order and system of the rule, organization and composition of armed power, but also has described (the default on censorship considerations, having sorted and by prove having rejected all other variants) meritorious and suiting religious system for this state. The Author supposes that such religion Machiavelli considered the orthodoxy.

ISSN 1642-1248

Σ О Ф І А

NR 5/2005

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Илья Я. Левяш

БГПУ Минск

Россия между судьбой геополитизации и фортуной глобализации

Rosja pomiędzy losem geopolityzacji a fortuną globalizacji

Цель доклада – постижение диалектики глобализации и геполитизации в контексте современной трансформации России. Такой замысел требует опоры на результаты постижения проблемы в современном междисциплинарном знании. Это обязывает к категориальной ясности. По Л. Витгенштейну, «если мы не знаем точных значений используемых нами слов, мы не можем ожидать какой-либо пользы от наших дискуссий» [Цит. по: Поппер 1992, 25]. В рассмотрении проблемы важно «расколдовать» символические коды ***смыслов*** геополитики и глобализации, видеть ***динамику*** геополитических ***традиций*** и глобальных ***инноваций***. Структура анализа: глобализация как вызов России; от геополитики к геоглобалистике; идентификация и самоидентификация России в мире; глобальный выбор: мифологемы и реалии; Запад как двуликий Янус; европейская ассиметрия России: pro и contra; евразийский тест европейской России.

Глобализация как вызов России

«Глобализация - термин, который должен занять ключевое место в лексиконе общественных наук»
Э. Гидденс [1999, 113]

Уже постановка проблемы взывает к ***архетипам*** судьбоносного выбора России. Они формировались и эволюционизировали по формуле .Тойнби «Вызов-и-Ответ». Ее контекст в том, что «Вызовы-и-Ответы» не сводимы к внешнему взаимодействию, и «по мере развертывания процесса наблюдается тенденция к смещению действия из области внешнего окружения...в область внутреннюю. Иными словами, критерий роста – это прогрессивное движение в направлении самоопределения» [2003, 258].

Вызов истории – это категорический императив выживания и свободного развития цивилизации и ее ядра – культуры, но ***Ответ***, в конечном счете, зависит от того, какова степень ***самоопределения*** принявших вызов народов [Там же, 113]. Их реальная ***субъектность*** означает динамичную способность к адекватным ответам. Но эти действия могут быть неадекватными, и тогда народы становятся статичными ***объектами***, в терминологии А. Платонова – ***«дубъектами».***

Ответы России на вызовы исторического Времени всегда в решающей мере зависели от степени ее субъектности, реальной способности к внутренней динамике и ***в меру*** этого – реакции на внешние вызовы. В таком ракурсе ведущие отечественные архетипы представляют собой далеко не линейную драму взаимодействия и смены смыслообразующих символов.

Первым стал эзотерический и статичный, вне исторического времени, образ затаившейся от монгольско-тевтонских лихолетий ***«святой Руси»***. Но в итоге собирания и упрочения России, поднятой на дыбы Петровской трансформацией, гоголевский гений создал символ России как ***«птицы-тройки»***. В 20–30 г.г. XX в. возник образ вновь пассионарной России. Она, по Е. Замятину, – ***ледокол***, «такая же специфически русская вещь, как и самовар... всюду моря свободны, только в России они закованы льдом... – и чтобы не быть отрезанным от мира, приходится разбивать эти оковы. Россия движется вперед странным, трудным путем, не похожим на движение других стран (...) она взбирается вверх – и сейчас же проваливается вниз ... она движется, разрушая» [1989, 28]. Под занавес прошлого века «ледокол» постигла «катастройка» и судьба «Титаника», а кричащие масштабы и глубина «провалов» страны не оставили места эзотерике. Святая Русь «всплыла» и ныне нередко маркируется как «остров Россия» (Цимбурский).

Обратим внимание на разрывы между смысловыми приметами этих символов. Образы прикровенной Руси и откровенного «острова» – из ста-

тичного ***ретро*** (Московского царства или поближе – СССР за «железным занавесом»). Динамичная «тройка» – это ***футуро***-образ. Она «несется», не ведая ***куда***, и не зная ни ***откуда***, ни ***как***, ни ***кто***, собственно говоря, «ямщик».

О чем свидетельствует этот противоречивый символический ряд? Россия всегда более устремлена либо в свое ***прошлое,*** либо в ***будущее***, умаляя первостепенность, более того – самоценность ***настоящего***. В терминах Тойнби, архаизм и футуризм – в равной мере Утопия, идеализация былого или чаемого, но неизменно – недооценка библейского «здесь и сейчас». Не говоря уже о символах «птицы-тройки» и «острова» (они ***не технологичны***, и с ними просто невозможно ***работать***), и «ледокол» оказался ситуационным, а не эпохальным. Этот символ – ретро последнего поколения: ныне Россия маневрирует среди ***глобальных*** айсбергов, определяя национально-государственный маршрут. Современный российский ***маршрут*** своеобычен не только своими «подъемами» и «провалами», но и тем, что он на порядок ***сложнее*** линейно понятой формулы «Вызов-и-Ответ». Их ***характер*** во многом определяется реальной ***субъектностью*** России.

Смысловой эпицентр дискурса этой проблемы – в консолидации вокруг двух полюсов дилеммы «***глобализация или геополитизация***» мира вообще и России – в особенности. Изначально она не признала в идее и тем более – практике глобализации «свое другое: «Глобализация вообще не стала темой серьёзного размышления правящих кругов ни в качестве ***угрозы*** (как её воспринимают старые «левые»), ни в качестве ***вызова*** (как к ней должна была бы отнестись правящая элита)» [Федотова 2002, 60].

Глобализация во многом рассматривается как ***вселенский*** апокалипсис. Риторически звучат уже названия работ известных авторов [см.: Гуревич 1997, Неклесса 1999]. Очевидная реальность в том, что «с левых позиций (...) отношение к глобализации в России сегодня похоже на прежнее отношение к капитализму» [Федотова 2002, 59]. Но, оказывается, это не только «левая» ориентация. На заседании СВОП (Совета по внешней и оборонной политике) в 2001 г. также «...не нашла поддержки предлагаемая формулировка процесса глобализации, которая в докладе преподнесена как объективная данность»... В. Третьяков заметил, что «доклад изначально пессимистичен». В нынешнем виде его следует назвать не «Россия в условиях глобализации», а «Конец России в процессе глобализации» [НГ. 6.03.2001].

Дискуссии о глобализации скрывают базовый эвфемизм: мы ***говорим*** о глобализации, а ***подразумеваем*** геополитику. Но почему? Россия, отмечает Л. Ионин, вступила в XXI век «далеко не фаворитом». Поэтому «российские и американские элиты смотрят (...) в разных направлениях: аме-

риканцы в XXI век (ключевое слово «глобализация»), а россияне – в XX (ключевое слово «геополитика»)...речь идет о столкновении, с одной стороны, партикуляристской геополитической идеологии..., и – с другой – универсального глобалистского проекта» [1998, 34].

Однако М. Чешков уместно подчеркивает, что болезненный характер восприятия глобализации не сводим к ее противопоставлению геополитике. Глобализация «несет вызов ***цивилизационному*** сознанию, грозя ему нивелировкой и хаосом». В таком контексте возникает потребность в смысловом и структурном углублении идеи «снять противоречие глобальности и цивилизованности, столь характерное для российского общественного сознания, возможно, углубляя научно-познавательный смысл идеи глобальности» [МЭиМО 1999. №4, 44]. Отмеченное противоречие в его подлинном объеме находится в пространстве треугольника «***глобализация – геополитика – культура/цивилизация***». Это вызывает фундаментальные вопросы. Исходные из них: что такое глобализация? Является ли она объективным и, следовательно, неизбежным процессом, охватывающим весь мир? Как она соотносится с процессами геополитизации мира в целом и России – в особенности как культурноцивилизационного феномена?

В постижении глобализации наиболее распространён феномен, известный как синдром «нового вина в старых мехах». Она описывается в известных категориях ***интернационализации*** народов и ***интеграции*** государств. Оба эти процесса обеспечивают синергию совместных действий. Тем не менее они, во-первых, способы ***внешней*** (inter-nation) связи, и во-вторых – ***ограничены*** в пространстве групп государств и народов. ***Глобализация*** не сводится к ним, хотя и включает и трансформирует их. Такая целостность развивается по своим собственным законам, и «соль» проблемы в том, чтобы выявить их суть и выработать адекватные им ориентации.

Есть смысл расстаться и с иллюзией отождествления ***общечеловеческих (мировых)*** и ***глобальных*** проблем. Парадокс в том, что ***все*** глобальные проблемы – общечеловеческие, но далеко ***не все*** из них – глобальные. Всегда есть и будут общечеловеческие проблемы, которые могут быть решены на индивидуальном, групповом, страновом уровнях. На наш взгляд, ***инновационный*** характер глобальных проблем заключается в том, что это проблемы глубинных оснований выживания и свободного развития рода «Человек» как ***целостности***. ***Глобализация*** – это амбивалентный процесс развёртывания качественно новых, уникальных планетарных противоречий, которые, во-первых, представляют непосредственную угрозу выживанию рода «Человек» и, во-вторых, могут быт решены лишь путём кардинальной смены ценностно-смыслового ядра современных цивилизаций и объединёнными усилиями народов и государств. Глобализация –

одновременно возможность нового или последнего «осевого времени» [см.: Левяш <levyash.by.ru> 2003; 2004, гл.15].

Такое понимание требует анализа тенденций, обусловленных не- известными ранее противоречиями ***структурирования*** мира. Он стал иным, и «маятник Фуко» качнулся в сторону постмодернистского сомнения в монополии ***мира-древа*** как «теоремы диктатуры». Этот образ – по принципу дополнительности – потребовал совмещения с образом мира как ***ризомы***. В такой интерпретации «важно то, что дерево-корень и ризомаканал не противостоят друг другу как две модели» [Делёз, Гваттари 1996, 26–27].

Реалии глобализации одновременно создают и беспрецедентные трудности, и объективные предпосылки решения дилеммы ***культуротворч ского*** «единосущего» или только ***цивилизационной*** «одинаковости» [см.: Розанов 1992, 143]. Глобализация – это становление единой и взаимосвязанной, в терминах Тойнби, «***Цивилизации*** с большой буквы" на основе гомогенизации материальных производительных сил, социально-политических отношений и структур. Глобализация ***культур,*** напротив, – процесс адаптации общецивилизационных достижений к культуротворч ству, выработка творческой способности национальных культур к «самостоянию» и вместе с тем «цветущей сложности» (К. Леонтьев) в контексте общечеловеческих ценностей и смыслов.

В таком ракурсе культурные универсалии должны стать ***mertium comparationis*** (лат. третий член сравнения как критерий совпадения сравниваемых вещей). Эта формула несовместима как с космополитичным глобализмом, так и с эгоцентричным национализмом. Новое дыхание обретает замечательная мысль В. Соловьева: «Для показания своей национальной самобытности на деле нужно думать о самом этом деле, нужно стараться решить его самым лучшим, а никак не самым национальным образом. Если национальность хороша, то самое лучшее решение выйдет и самым национальным, а если она не хороша, так черт с нею» [1989, 7].

«Думать о деле» глобализации – значит прежде всего упрочить ***ун версалистские*** опоры и творчески-преобразующий потенциал культуры. В конечном счёте, креативная способность ответить на вызов глобализации зависит от становления неизвестного ранее способа реализации завещания «осевого времени» – ***цивилизационного единства в конструктивном культурном многообразии***.

От геополитики к геоглобалистике: циклопы и титаны

«В мире есть только два владыки – меч и дух. И в конце концов дух всегда одерживает победу над мечом»
Наполеон [Цит. по: Камю 1992, 426]

Глобальная универсализация – еще не структурированная плазма без «***месторазвития***» (Савицкий). Эта реальность с силой естественного закона порождает и воспроизводит ***геополитику***. Французский геополитик И. Лакост обозначил ее предмет как весь спектр отношений между государствами, которые имеют ***пространственное*** выражение [Lacoste 1984].

Геополитика напоминает мозг с двумя ассиметричными полушариями. Она непреходяще исходит из динамичного и неравновесного баланса авторитета ***силы*** – Real-politic и силы ***универсалистского*** авторитета. Если для св. Павла «Бог не в правде, а в силе», то для Александра Невского – наоборот: «Бог не в силе, а в правде». Перспективная геополитика – это труд ***титанов***, держащих на себе мир, но не безоглядно крушащих его ***циклопов***. В ней есть место трудному синтезу авторитета силы и силы авторитета.

Общая формула такова, что «коренной» универсализм, в конечном чете, побеждает, когда его усилия подкрепляются «пристяжными» Real-politic, но не сводятся к ним. Классический прецедент – наполеоновская эпопея. Вначале ради аннексии России, диктатор, по версии Достоевского, искал дружбы с Александром I и – по натуре скептик – предлагал: «Если я приму православие и освобожу ваших рабов, пойдут за вами русские или нет?». «Никогда!» – вскричал я в негодовании» – такова была отповедь автора романа «Идиот» ***от имени*** России [Т.8, 415]. Лишь на острове св. Елены Наполеон признал, что «в конце концов дух всегда одерживает победу над мечом» [Цит. по: Камю 1992, 426]. Эта запоздалая мудрость неведома З. Бжезинскому, автору модного символа глобальной «шахматной доски» и геополитического проекта расчленения России. И у нас есть немало сторонников ***симметричного*** Ответа. Апофеозом является чеканная формула А. Дугина: «Кто говорит геополитика, тот говорит война» [1998].

Мир всегда, но в условиях современности - в особенности, устроен не по Бжезинскому или Дугину. Этот мир – не плоскость, или «шахматная доска», а прежде всего ***глубина***, или ***сфера***, в которой «геополитику, конечно, никто не отменял, но и глобализация – не менее серьезная реальность» [Тренин 2000]. Мир в корне изменяется, бросая вызов ***традиционной*** геополитике, ставя под сомнение ее сиротское отчуждение от ее ***культурно-цивилизационных*** оснований и по-новому ставя гамлетовский вопрос.

Нельзя не видеть, что глобализация внесла принципиальные изменения не только в противоборство «меча и духа», но и в их взаимопроникновние. Многие обстоятельства обусловливают эти кардинальные сдвиги. Среди них – трансформация роли ***государства***; движение от геополитики к ***геоэкономике***. Для нашей проблемы первостепенна ***регионализация*** мира.

Парадокс в том, что известные регионы – территории, но далеко не всегда территории – это регионы. У них – ***пред***история тысячелетий существования и эволюции внешне связанных, но самодостаточных «одноклеточных» макрокосмов. Регион, как культурно-цивилизационный феномен, имеет смысл только в ***контексте*** глобализации. Являясь относительно самостоятельным, регион абсолютно несамодостаточен как ***подсистема*** глобальной целостности и вне её взаимосвязи и взаимообусловленности – просто территория.

Глобализация более связана с ***цивилизацией***, а регионализация – с ***культурой*** [Рац 2001]. Отсюда – «осевая» проблема идентичности и способов межрегиональных взаимосвязей. Наиболее перспективная из них – ***интеграция*** больших, достигающих все большей степени гомогенности, но уже не самодостаточных пространств. Все более ясно, что их консолидация диктуется не только массой, формой, расположением и т.п., но и сами эти признаки – ***динамикой***, гераклитовым потоком мирового океана. Космос политики и ее «своего другого» – геополитики предстает как целостность ***культурно-цивилизационных*** оснований деятельности человека.

В конечном счете, какова геополитическая ***культура,*** такова и геополитика, и геоэкономика. Их синтез на культурфилософских основаниях обусловливает формирование нового интегративного направления теории и практики – ***геоглобалистики***. Геополитика – власть алгоритмов ***пространства*** над временем, геоглобалистика – власть ритмов мета-***времени*** над мета-пространством. Это – исход из круговерти неотвратимой судьбы и непредсказуемой фортуны в динамичный логос взаимосвязанного, единого и неделимого глобального хронотопа.

Идентификация и самоидентификация России в мире

«Русь – прадедам, Россия – нам»
М.Цветаева

Различение понятий – идентификация и самоидентификация – имеет принципиальный характер. С одной стороны, что ***есть*** Россия и чем она ***может стать***, как она воспринимает ***себя,*** и, в свою очередь, ***мир ее***, – это взаимосвязанные, но разные вопросы. Их ставил еще Достоевский: «Тройка, птица-тройка, кто тебя выдумал!» ... И летит, и ***сторонятся***

в почтительном недоумении народы ... И дивятся другие народы...Если в эту тройку впряжен Чичиков, Собакевич, Ноздрёв,... то при каком хотите ямщике ни до чего хорошего не доедете. Не починить ли тройку? А для этого что – вникнуть и осмотреть…» [Т.15, 351]. Такие «смотрины» обнаруживают альтернативы: является ли Россия великой ***мировой*** державой? великой ***региональной*** державой? вообще ***державой***?

Амплитуда суждений и оценок настолько безбрежна, что позволяет воспроизвести лишь самые характерные позиции. Кричащий штрих на этом фоне - нередкая апелляция к определению Николаем I традиционной России как «больного человека» (см.: Тойнби 2003, 501). Однако в эпицентре картины - анализ и оценки наследия, с которым Россия связана ***непосредственно***. В таком ракурсе немецкий исследователь К. Зегберг подчеркивает ***первостепенность*** вопроса о «взаимосвязи между глоба-лизацией, советским наследием и происходящими переменами» [1999].

Некоторые российские политологи и геополитики ставят кардинальный вопрос: «Как могло столь быстро свершиться такое глубокое падение?» По их мнению, ответ заключается в утрате свойственного советскому обществу ***глобального*** проекта. Тем не менее «ни о какой победе Запада над Востоком в самой этой («холодной») войне говорить нет оснований» [Ионин 2000, 150]. На наш взгляд, такие основания ***есть***, как ***нет*** оснований утверждать о глобальном характере коммунистического проекта.

В России коммунизм был одной из ипостасей индустриального общества, ***незападным типом*** его строительства и модернизации. Тем не менее, пережив период «бури и натиска», проект быстротечно мутировал. Это было роком жесткой конструкции и имперской «сверхзадачи» Системы. В программной статье В. Путин усмотрел основную причину «обвала» в «наследии в виде экономики советского типа». Главный ее порок – идеократический характер. Реализуя коммунистическую доктрину, Россия 70 лет шла «по тупиковому маршруту движения». За этот «эксперимент» заплачена «огромная цена». В общемировом контексте Россия оказалась ***неконкурентоспособной***: «Власть Советов не сделала страну процветающей, общество – динамично развивающимся, человека – свободным» [НГ. 30.12.1999].

Иными словами, советская модернизация была относительно успешной в ***до***-глобальную эпоху и абсолютно тупиковой – с ее наступлением. Коммунистический проект, по замыслу являясь ***мировым,*** никогда ***не был глобальным***. В нем царили: охранительная идеократия против меритократии, технологический консерватизм против вызовов технотронных революций, «островная» автаркия против открытого общества. Империя напоминала странную птицу немецкого художника П. Клея – устремленную

вперед, но с повернутой назад головой. Она стремилась не к решению инновационных проблем взаимосвязанного мира, а к «нулевой сумме».

В итоге «нулевая сумма» вернулась бумерангом. Был ли крах СССР его ***развалом*** или ***распадом***? В.Межуев точно заметил, что империи творят титаны, а разрушают – пигмеи. Они жили, под собою не чуя ни страны, ни мира. Но кто титаны и кто пигмеи – «императоры» или «христиане» и « арварьі»? Говоря словами св. Киприана: «Вы жалуетесь на агрессию сторонних врагов; но если враг перестанет беспокоить, воцарится ли мир между римлянами?» [цит. по: Тойнби. Постижение..., 311].

Некоторые российские политологи склонны к реквиему по России, на сей раз – в связи с демократическим процессом. Для них «современная российская демократия возможна только как результат бифуркационного застоя», ибо «антиномия требует не выбора, но смирения с сосуществованием взаимоисключающих альтернатив» [Ильин 2003, 159]. Логическая цепочка этого процесса: вначале констатация антиномии «традиционализм – модернизация» (читай: геополитика – глобализация); далее – смирение, признание этого противоречия как неразрешимого, или рока; наконец, поскольку бифуркация не бесконечна, и от выбора не уйти, неверие в модернизацию = глобализацию, инволюция к традиционному изоляционизму («острову») и, наконец, ***имплозия*** («схлопывание», или саморазрушающий, направленный вовнутрь взрыв). Чем значительнее масштаб, провоцирующий этот комплекс, тем разрушительнее последствия взрыва.

Российская «Атлантида» – предложенный В. Цимбурским образ такого конца. Интересно, что она – не просто страна, а именно ***империя***, «которую мы потеряли». «Сжавшаяся Россия лишена признанного метаисторического идеала, который мотивировал бы ее существование». Тем не менее «все-таки геополитический ритм империи пока жив: он удачно подсказывает наилучшие для русских сегодня направление интересов и приложение усилий... «Российская Атлантида» еще не затонула, но сейчас проблемы ее безопасности надо ставить иначе...» [1999. №4].

Вообще характерна взаимосвязь: именно те, кто убежден, что «умом Россию не понять», склонны ***верить*** в ее фатум как ***имперского*** феникса. Понятна надежда А. Зиновьева «подняться на уровень одной из ведущих стран планеты, о чем мы мечтаем». Иное – претензия «составить (...) серьезную конкуренцию в битве за мировое господство...» [ЛГ. Вып.1. 2003]. Фантазмы «снов разума» беспредельны: «Почему не допустить..., что в нашей судьбе заложен и космогонический смысл (...) проявилась астральная, космогоническая судьба России» [ЛГ. 5. 11.2003].

Такой расклад суждений и оценок – от утратившей пассионарность до обремененной космической судьбой России – вызывает «почтительное

недоумение» мира. Но также – с различных позиций. Продуктивно выявить их «золотую середину». Говоря словами В.Путина, российский истеблишмент не рассматривает страну, как «инвалида», но нет и иллюзий по поводу ***проблемного*** характера возрождения страны.

Трезвое видение России «извне» сводится к тому, что страна медленно, но все же выходит из смутного времени. Д. Ремник, известный американский автор книги «Могила Ленина», указывает на глубинную ***причину*** феномена России-феникса: «Если бы русские сегодня пытались создать современное государство исключительно по иностранным образцам и если бы в русской истории не было бы ничего, (...) на что можно было бы опираться и чем можно было бы гордиться, мало чего можно было бы ожидать. Но дело обстоит не так... почва российской истории далеко не бесплодна». Ремник приходит к заключению: «Несмотря на очевидную стратегическую слабость России, на Западе преобладает мнение, что она возродится как великая держава..» [НГ-Сценарии. 8.12.1999]. Ф. Фукуяма считает естественным, что после крушения коммунизма и развала Советского Союза встал вопрос о ***национальных интересах*** новой России. Эти интересы имеют ***динамический*** характер, связанный с глубоким преобразованием самоидентификации России. Даже те, кто выступает за возврат к «объективным» национальным интересам, «внутренне верят, что это означает смену статуса ***сверхдержавы*** XX века на статус ***великой*** державы XXI века» [см.: 2000].

История повторяется на ***новом витке***, и вновь актуализируется формула князя А.М. Горчакова: «Интересы России заключаются в двух следующих принципах. Устранить все, что могло бы нарушить работу в области реформы. Препятствовать, поскольку это зависит от нас и не противоречит нашей основной задаче, чтобы в это время политическое равновесие было нарушено в ущерб нам» [Цит. по: Вторые...2002].

Россия, как великая держава начала XXI в., вынуждена удерживать политическое равновесие в неузнаваемо новом мире. Вызовы национальной безопасности России отчетливо просматриваются «по всем азимутам» [Колосов 1996]. В такой ситуации стратегия политического равновесия требует надежного «панцыря» (Вебер) – укрепления обороноспособности страны.

Однако не менее значим и горчаковский принцип в контексте, который «не противоречит нашей основной задаче... в области реформ». Эта задача требует творческого видения нового типа взаимообусленности ***внешней*** и ***внутренней*** ипостасей национальной безопасности. Поиски парадигмы вращаются вокруг проблемы соотношения ***страны*** и ***державы***. Одна из альтернатив представлена экспертом Фонда Карнеги: «Основной вектор усилий России в новом веке должен заключаться в том, чтобы стать *ус-*

пешной страной... Слово ***страна*** сознательно противопоставляется понятию ***держава***» [Тренин 2000]. Такое кредо ведет к слому одного из ключевых российских архетипов. Сильное государство было и остается непреходящей ментальной ценностью россиянина, но напряжённый и сегодня открытый вопрос – в солженицынской дилемме: «Волкодав прав, а людоед нет» [Т.2 1991, 136].

Драма российской государственности в том, в мире глобальных вызовов она пока не смогла «перейти от задач ***выживания*** к задачам ***развития***» [Делягин Вторые...2002]. В России традиционно такую сверхзадачу формулирует ее системообразующий субъект – государство. Однако «Как нам обустроить Россию?» – это вопрос не только государства, но и ***общества***, не только управления, но и ***самоуправления*** в духе Солженицына–Сахарова. Академик М. Келдыш говорил: «Власть и Россия не тождественны. Родина у человека одна – «запасных нет», а жизнь и шанс подарить людям свое творчество даются один раз и даются Богом, а не властью» [ЛГ. 2–8.10.2002].

Искомая формула: «И страна, и держава». Только ***совокупный потенциал*** общества и государства – надежная предпосылка могущества и величия России. А по этому решающему критерию соперничать с нами действительно трудно [см.: Доклад... НГ-Круг жизни. 30.03.2001; Левяш 1998. №1]. Однако таков не более, чем шанс. В свое время это поняли в США. Журнал «Сайенс дайджест» писал: «Достижения Советского Союза, запустившего на орбиту вокруг Земли первый искусственный спутник, повергли в панику западные правительства и привели к созданию Консультативного Совета по науке и технике при президенте» [Политика США..., 163].

Уникальная для России возможность выживания и развития в условиях глобализации: «***природно-ресурсный*** потенциал и ***человеческий*** капитал — это две опоры, два основных элемента для обеспечения прорыва России в число наиболее развитых государств в течение ближайших 30–40 лет» [Кувалдин НГ. 30.03.2001]. О ***дистанции***, которую страна должна пройти по этому пути, красноречиво свидетельствует формулировка темы конференции Римского клуба «Устойчивое будущее России?!» [2000] – одновременно с вопросительным и восклицательным знаками. Один из экспертов Клуба разъяснил возможность разрешения этого парадокса только одним способом - в ***транс-инновационной*** деятельности. В. Путин акцентировал такую ориентацию, отметив, что «соль» современной российской идеи в том, чтобы обеспечить ***конкурентоспособность*** России. Пора следовать тойнбианскому критерию прогрессивного движения в направлении ***самоопределения***.

На оселке глобального выбора: мифологемы и реалии

«Фауст: Куда же мы теперь?»
Гёте

Беспрецедентная ***открытость*** России миру – в принципе в русле глобализации. Однако в определении маршрута она пока по преимуществу движется в пределах традиционной «Руси прадедов» – незавершенного поиска своих цивилизационных оснований и соответствующих геополитических ориентаций. Вопрос Киплинга: Россия – самая западная из восточных или самая восточная из западных стран? – остается открытым. Основные альтернативы России можно представить логической триадой: ***однополярный – многополюсный – многомерный мир***. В фаворитах – концепция ***однополюсного*** мира. На ее фронтоне – ***американоцентричный*** мировой порядок. Как пишет политолог М. Соррел: «Мир не глобализируется, он американизируется» [Sorrel 2000, 61]. По Бжезинскому, США являются «первой, последней и единственной глобальной супердержавой» [Цит. по: Актуальные... 2003. №3, 150].

Общий баланс претензий США на «сверхдержавность» подводят авторитетные американские политологи и геополитики. Г. Киссинджер констатирует: «Что действительно является новым в возникающем миропорядке, так это то, что впервые США не могут ни изолировать себя от внешнего мира, ни господствовать над ним...» [НГ.20.03.1998]. По словам Д. Саймса, у США, конечно, есть глобальная ***роль***, но это не означает их глобальной ***миссии***.

В целом в русле такого подхода – предложенный С. Хантингтоном необычный концепт ***полутораполярного мира***, в котором мировая система является «неким странным гибридом, некой одномногополярной системой, в которой существует одна супердержава и несколько крупных держав» [Huntungton 1999, 36]. Неоимперские претензии обрекают США на удел ***«одинокой супердержава-изгоя»***. В пределах смысла «полутораполярного мира» это означает необходимость не только крепить союз США с великими европейскими державами, но и вовлекать в сотрудничество Россию с целью нейтрализации Китая, Японии и исламской угрозы [1996, 2000]. Такое предложение – «чистая» геополитика, потому что его автор так и не определился с цивилизационной идентичностью России.

Неудобной позе России между двух стульев – американского клиента и евразийского шерифа – противопоставляется концепция ***многополюсного*** мира, в котором Россия – один из его «ведущих игроков» [см. например: Рогов 2000]. Однако такой подход более вряд ли соот-

ветствует интересам как России, так и мира. «В условиях многополярного мира каждый из «полюсов» обречен на противостояние единственной сверхдержаве. Но такое позиционирование обнаруживает уязвимость России по ряду известных важных параметров. В многополюсном мире Америка имела бы дело с разобщенными субъектами международных отношений, и России это не гарантирует стабильности... Нам необходимо настойчиво стремиться к отказу от устаревшей геополитической парадигмы» [Ионин НГ. 19.02.2000].

Если многополярный мир – это «многополюсный миф» (Мирский), то более адекватным геоглобалистскому подходу представляется концепт ***многомерного мира*** [см.: Салмин Вторые...2002]. Современность и без постмодерна – одновременно и древо, и ризома, объективная тенденция к единой мета-цивилизации в контексте множества ***культурных миров***. Отсюда – реалистическая констатация: «Мир превратился не из биполярного в многополюсный, а из двухмерного в ***многомерный***... это пересекающиеся и взаимодействующие друг с другом, но все же ***разные*** миры... Для каждого измерения должна существовать своя стратегия» [Ионин НГ. 19.02.2000].

Компаративный анализ изложенных геополитических концептов позволяет выявить их культурно-цивилизационные ***истоки***. А. Солженицын, не вполне определившись «из-за двойственности слова «цивилизация»: внешняя ли это предметность достижений или многостолетняя органич ская традиция», полагает, что «во втором смысле: Россия и сегодня являет собой одну из крупных мировых цивилизаций». Основание он находит «***глубже*** уровней экономического, политического и даже социального», т.е. не в цивилизации, а в ***культуре***. Россия – «одно из виднейших русл мировой умственно духовной жизни... Потенциальные возможности России значительно превосходят ее нынешние материальные и геополитические обстоятельства» [НГ. 3.04.1999]. Здесь бесспорно утверждение ***культуротворческой*** уникальности России, но ее цивилизационная «особость» – только ***постулат***.

Такое раздвоение – хрестоматийная ***судьба*** всей российской истории и современности. На Вторых Горчаковских чтениях отмечалось, что ***открытым*** остается кардинальный вопрос: в чем ***суть*** российской цивилизации? – и «... наиболее плодотворной в познавательном плане является концепция ее «раскола» и отсутствия в ней «нормативной серединности»..., обусловливающих противоборство «восточного» и «западного» начал» [Согрин 2002]. ***Маятниковый*** характер выбора – признак перманентного «раскола». Не уповая на возможность его форс-мажорного преодоления, попытаемся наметить координаты самых циклопических камней преткновения.

Запад как двуликий Янус

«Как войти в Запад - вот в чем суть спора»
В.Третьяков [НГ-сценарии, 11.04.2001]
«Европа разрывается между нуждой в Америке и отвращением к ней» ***М.Лернер [Т.2, 469]***

Первый девиз этого раздела свидетельствует о том, что Россия, похоже, прощается с культурно-цивилизационным дальтонизмом. Однако ориентация на «Запад» еще не отменяет дальтонизма иного рода – ***невидения*** динамики и трансформации самого «Запада».

Исторически бесспорен феномен Запада без кавычек. Он представал относительно ***единым*** культурно-цивилизационным комплексом. Как синоним Европы, Запад традиционно включал и ее дочернюю ветвь – США. В этом смысле Тойнби полагал, что на территории США «...не возникло самостоятельной и независимой цивилизации», и это «отличительный признак заморского мира» [2003, 111, 225, 400].

Уникальность ситуации второй половины XX-начала XXI столетий «схвачена» в ключевом вопросе, который М. Лернер поставил в беседе в А. Тойнби: «***Является ли Америка цивилизацией?***». Это был риторический вопрос для автора труда «Развитие цивилизации в Америке» [1992], который выдержал 30 (!) изданий. Мэтр историософии «был вежлив, но мысль, что Америка является самостоятельной цивилизацией, оскорбила его великие исторические чувства... Конечно же, Америка не была самостоятельной цивилизацией, но лишь ответвлением западной цивилиз ции...» [Т.2, 498–499].

Но для Лернера «центральный вопрос – о судьбе Америки в мировой системе (...) об испытаниях силы Америки как цивилизации» [Там же, 490]. Его аргументы – о сформировавшемся ценностно-смысловом ядре уже ***самостоятельной*** и ***зрелой*** цивилизации. «Философия американского представления о мире такова: Америка – это Новый свет, тогда как остальной мир, помимо Америки, – это Старый свет (...) основана Америка как составная часть естественного порядка вещей, в отличие от порядка искусственного. Это ставит американцев в исключительное положение людей, верных природе, что может послужить оправданием вмешательству в дела мира... Центральным элементом американской философии является убеждение в том, что американские институты (...) лучше институтов других народов» [Там же, 457]. Поэтому «Америка не чувствует себя как перед судьями, а Европа не вершит над ней суд как признанная хранительница культурного авторитета (...) Антипатию к Америке питают смешанные чувства ...оскорбленной гордости и тревожного опасения, как станет ис-

пользовать Америка свое могущество в международных делах» [Там же, 446, 468, 469].

Обоснованны ли эти опасения? Итоги Второй мировой войны, с одной стороны, стали апокалипсисом Европы, а с другой – привели к крутому восхождению США. Они не только стремительно меняются ролями ***ведущего*** и ***ведомого***, но с этого времени Америка все более устойчиво обнаруживает и манифестирует свою цивилизационную «самость» относительно Европы. Это прослеживается во всем, начиная от узурпации европейских ценностей как собственных, акцентирования своего образа жизни как эталонного и заканчивая подчеркиванием мессианского предназначения в мире.

Общеизвестны ***цинизм и безнаказанность*** силы США в Европе. Еще 1941 г. Г. Трумен говорил: «Если мы увидим, что побеждают немцы, то будем помогать русским, если же будут побеждать русские, то следует помогать немцам. И пусть они убивают друг друга как можно больше» (НГ. 22.06.2001). Одной рукой США поднимали Европу как бастион против экспансии СССР, а другой – их стратегия, согласно формулировке генсека НАТО, лорда Исмэя состояла в том, чтобы «to keep Americans ins, to keep Germans down, to keep Russians out» («держать американцев в Европе, держать немцев в узде, держать русских вне Европы»). Спустя более полувека с момента создания НАТО Европа стала совсем иной, и СССР исчез с геополитической «доски», но эта формула принципиально не изменилась, но и обрела ***глобальное*** измерение. Согласно экс-генсеку НАТО М. Вернеру, «главная роль НАТО... в изменившейся обстановке заключается в обеспечении стабильности по всей евроатлантической территории... от Ванкувера до Владивостока» [ЕВ 1993]. Контроль над ***евроатлантическим*** пространством – такова «сверхзадача» на глобальной «шахматной доске».

Но вернемся в Европу. С точки зрения США, «основная причина сохранения НАТО при отсутствии общего врага заключается... в том, что европейцы некомпетентны, разобщены и бессильны» [МЭиМО 1998. №3, 19]. Обвинения в инфантильности обретают форму грубых оскорблений Европы как «пигмея». Однако суть дела – не немощи Европы, а в ее все более самостоятельной, ***не совпадающей*** с американской, позиции. Еще до событий 11 сентября 2001 г. профессор Ф. Дефарж (Франция) сформулировал риторический вопрос: ***«Означает ли принадлежность к Западу одновременно принадлежность к США?»*** [Цит. по: Актуальные..., №3, 43]. Отношение Европы к этим событиям оказалось пробным камнем этой позиции. США квалифицировали это нападение как ***войну*** против одного из союзных государств. Тем не менее после 11 сентября «Европы нет

в этой войне... – констатировал Бжезинский. – ...те, кто раньше довольно хвастливо трезвонил о Европе, играющей самостоятельную, мировую роль в политике безопасности, ныне ведут себя сдержаннее» [НГ-Содружество. 04.02.2002].

Ранее Киссинджер иронически просил назвать телефон, по которому он мог бы позвонить «Европе». Но Европа без кавычек, как субъект, становящийся единым и дееспособным, уже ***не хочет*** слышать властного американского звонка. Вывод госсекретаря неутешителен: «Соединённые Штаты, отторгнутые от Европы, оказались бы в геополитическом смысле островом вдали от берегов Евразии, чем-то вроде Великобритании XIX века в сравнении с Европой» [2002, 41]. Председатель Военного комитета НАТО К. Науманн уже пишет о «***трансатлантической пропасти***» [2002, 15].

Американо-европейский брак по расчету переживает нелегкие времена. Они еще спят в одной постели, но уже видят разные сны. В этой фрейдовской «любви – ненависти» геополитика – лишь вершина айсберга, а его основание – ***раздвоение*** «Запада» в глубинном смысле, ***дистанционирование*** и подготовка к «разводу» американского и европейского культурно-цивилизационных комплексов.

Здесь – главный нерв проблемы. Многие властители дум в России ок зались в плену ***мифологем*** «евроантлантической цивилизации» («Севера» – на языке российских либералов) и канувшего в бозе единого «Запада». Но российские либералы еще питают иллюзии на этот счет. В документе объединительного съезда правых сил отмечалось: «Глобальная миссия России – замкнуть Северное Кольцо (Европа – Россия – Япония – Северная Америка). Тем самым Россия призвана внести ***решающий вклад*** в создание единого пространства развитых демократических стран, разделяющих ответственность за мировое развитие и мировую безопасность» [НГ. 5.06.2001].

Инволюция такого подхода стала ясной на международной конференции (Москва, 2003). В. Иноземцев и С. Караганов в совместных «Тезисах о мировом порядке XXI века» выдвинули гипотезу нового «центра» нового мирового порядка. Они полагают, что США, ЕС и Япония «могли бы составить ядро нового «северного альянса», к которому присоединились бы также Россия, Канада...» (Антипов 2004, 57). Не говоря уже о статусе России, «***примкнувшей***» к «***ядру***» альянса, эта гипотеза a priori построена на концепции «Севера» – «затонувшей» «евроатлантической цивилизации».

Пора внести определенность в самоопределение России относительно «Запада». Если гомогенный «Запад» – уже мифологема, то отношения России с США и Европой, оставаясь взаимосвязанными (хотя и по-новому), по определению не могут совпадать. Демонизация США и ***антиамериканизм***, как и всякое «анти», не продуктивны в принципе. Необходимо по-

нимание ***реальной*** роли США и ***меры*** конструктивного отношения к ним. В перспективе единой ***метацивилизации*** – деловое сотрудничество с Америкой. Но культурный, ***ценностно-смысловой*** и отсюда – геоглобалистский выбор и стратегические приоритеты России – не за океаном, а ***в Европе***. Перефразируя чеканную формулу Цветаевой: «Русь – прадедам, Россия – нам», время сказать: «Запад» – прадедам, Европа – нам».

Европейская ассиметрия России: pro и contra

«Христианский Восток – это восток Запада»
О.Клеман [РМ 2000]

Глубинная причина попрежнему открытого характера проблемы «Россия и Европа» заключается в том, что, подобно «расщеплению» Запада, в ***отношении*** к Европе уже веками существуют ***две*** России. Н. Бердяев объяснил это фундаментальное противоречие двуединством европейски ориентированного «сверхкультурного» логоса России и хаоса ее «азиатчины». Обе культуры имеют своих выдающихся адептов [см.: Кантор 1997; Ключевский 1983, 19; Левяш 2004]. В глубоко укорененном культурном «раздвоении единого» по сути в двух разных исторических временах – модернистском и традиционном – извечно противоречивое ***содержание*** и ***поиск сущности*** позиционирования России по смысловой горизонтали – на Запад и Восток.

В определении места и роли России в Европе устойчиво выявились две ***основные*** тенденции [см.: Вторые... 2002; Достоевский Т.10, 375; Мережковский 1991, 197; Ницше Т.2, 244, 245]. Однако европейская идентичность России издавна встречает стойкую оппозицию. Опуская классические прецеденты (Гегель, Шпенглер, Кюстин, Халецкий), акцентируем один характерный эпизод. Еще недавно европейский «Запад» отождествлялся с ойкуменой ***западнее*** ГДР. Первый канцлер ФРГ К. Аденауэр чувствовал дискомфорт, проезжая поездом Среднюю Германию, и опускал шторы, чтобы «не видеть этой азиатской степи» за окнами вагона [ОНС. 1997. №6, 89]. Такая ориентация ныне фокусируется в метафоре: «Можно ли скрестить кита и слона?», и с этих позиций России в Европе места нет. Россия в полный рост – обновленная держава, ***равновесная*** Европейскому Союзу, не только неевропейский культурноцивилизационный комплекс, но и для многих – еще неудобный конкурент. Меру её потенциала целеустремленно и искусно вырабатывают методами кредитного пряника и натовского кнута.

Однако те силы, которые пытаются использовать переходную слабость России, не в ладу с прогностикой, основанной на историческом опыте.

Россию не однажды ставили на колени, но она неизменно вставала фениксом из пепла, ценой огромных жертв «сосредотачивалась» и самоутверждалась. Как заметил Бисмарк, «Россия никогда не сильна и не слаба настолько, насколько кажется» [Цит. по: НГ. 27.03.2001]. Парадокс, но она всегда, в конечном счете, сильнее, чем казалась, в грозные времена (Ельцин писал об этом в личном плане). Т. Грэхэм признает, что «России до сих пор удавалось преодолеть периоды стратегической слабости и восстановить свой статус великой державы, а те, кто недооценивал ее силу, ...расплачивались за это очень дорого» [НГ-Сценарии. №11. 8.12.1999].

Но будем ***реалистами***. В глобальном многомерном мире, перед угрозой его слома неоимперской геостратегией США, ни одна из великих держав не самодостаточна. Каждой из них предстоит ***выбор***, исходя из культурно-цивилизационных оснований. В начале XXI столетия выбор России, прошедшей «краткий курс» ельцинской платонической любви с «Западом", сформулирован В. Путиным в бундестаге ФРГ в 2002 году. ***Геоглобалистский*** лейтмотив его речи – в будущем Европа могла бы сыграть самостоятельную влиятельную роль в глобальном плане, ***если*** она объединит свой потенциал с потенциалом России [см.: Актуальные...№4, 167]. В этом ключе коренные интересы России и ЕС ***совпадают.*** По словам министра иностранных дел ФРГ Й. Фишера, «исторический проект единой Европы сегодня состоит в том, чтобы найти соответствующую форму процессу глобализации» [Intern. Politik. M. 2001. №1, 47]. Проблема в том, что такая форма (...) еще не оформлена, поскольку Европейский Союз еще ***на пути*** к панъевропейскому и тем – глобальному проекту. Отношения ЕС с Россией являются ***решающим тестом*** творческой способности Европы обрести ***адекватную модель*** глобализации не только евроазиатского континента, но и мира. Такой выбор еще нестабилен и далек от завершения.

В открытой, демократической России уже многое зависит от степени ***легитимности*** курса политической элиты. В этой связи примечательно исследование российского ИКСИ и немецкого Фонда Эберта (2002). Оно выявило «прохладное отношение» россиян как к США, так и к Китаю. Более того, их «отрицательный рейтинг» вырос. Напротив, устойчивое и в целом позитивное отношение россияне проявили к ведущим европейским странам. Характерно, что «мысль о движении в Европу ассоциируется менно с Европой и лишь во вторую очередь с ЕС... В целом россияне настроены на интеграцию, но они хотели бы входить в европейское сообщество в ***своем собственном качестве*** – именно как Россия, а не как еще одна приведенная к «европейским стандартам» ...страна» [Актуальные...№4, 208, 210, 211].

В выделенном курсивом пункте – самый «циклопический» камень пр ткновения. С точки зрения немецкого эксперта Х. Тиммерманна, «модер-

низация путем европеизации» – так звучит сформулированный в заостренной форме лозунг Путина... ЕС стремится включить Россию в динамично развивающийся процесс и сделать ее своим стратегическим партнером настолько, насколько Россия сама готова и в состоянии такое партнерство принять ***в зависимости от восприятия ею*** ценностей и представлений, на которых основан Европейский Союз (курсив мой – И.Л.)» [Актуальные.... №4, 164, 166].

Перед нами – формула скорее не ***консенсуса*** между равными субъектами, а ***инкорпорации***. Если она диктуется застарелыми счетами – от казаков в Париже до советских танков в Праге, то, по Тойнби, Россия всегда испытывала на себе «давление со стороны Западной цивилизации» (Цивилизация..., с.46), и, по Александру Невскому, «латинщики хуже татар».

Спору нет, стратегическое партнерство предполагает принятие Россией ценностей ЕС, но при ***условии***, что он также принимает веками выработанные великие ***европейские*** ценности России. Их корневая система: Петровская реформация; пушкинское Просвещение; Достоевский как отец сразу трех самых влиятельных философских течений в Европе – ницшеанства, фрейдизма и экзистенциализма; решающая роль в разгроме нацизма и защите общеевропейских ценностей; разочарование России в «закрытом обществе»; открытость и европейский вектор обновляемой страны. В этом дискурсе достойная роль России – в возвращении не «блудного сына», а одной из поруганных европейским тоталитаризмом дочерей – наследниц единой эллинской матери, субъектов европейской культуры. Отсюда – и толерантный подход экспертов ЕС: «Если определить одну тему, то это необходимость соблюдения ***разделяемых ценностей*** как внутри страны, так и за её пределами...Это является основой долгосрочного стратегического партнёрства, которое мы хотим создать с Россией» [НГ-Дипкурьер. 1.02.2001]. В русле такой ориентации – принятая на Московском саммите Россия-ЕС в 1999 г. «Стратегия отношений» как «...взаимосвязанное и сбалансированное усиление позиций России и Европейского Союза в рамках мирового сообщества XXI века» [Цит. по: СМ-XXI. 2001. №2, 37].

Тем не менее открытым остается вопрос о целесообразности ***интеграции*** России в ЕС. Интеграция – не самоцель, тем более, что в целом элиты Европейского Союза и, вероятно, его население не готовы к такой перспективе. Эсперты Еврокомиссии ставят вопрос о том, чего ЕС и Россия ***вправе*** ожидать друг от друга. Европа прошла длительный путь от «Духа законов» Ш. Монтескье до идеологии и практики ЕС, чтобы от ***абстрактной*** идеи единства перейти к пониманию таких фундаментальных предпосылок интеграции, как соразмерность ***маштабов*** государств и ***однотип-***

ность их ценностно-смыслового ядра, политикоэкономических отношений и структур. Вполне резонен вопрос Тиммермана: «***Как много*** России способна вынести определяемая своими институтами Европа?» [Актуальные... №4, 177].

В таком ракурсе понятно заключение экспертов ЕС по России: «С одной стороны, ...в политическом и концептуальном плане Восток является частью Европы. С другой стороны, пока не просматривается перспективный план развития целостной Европы» (НГ. 22.09.2001). Действительно, у России – полный «джентльменский набор» противопоказаний членству в ЕС. 150-миллионное население (его 75% издавна проживает в европейской части страны), евразийские масштабы жизненного пространства, еще экстенсивный и во многом неопределенный тип хозяйствовенной и политической трансформации, – такой комплекс исключает ***органический*** характер адаптации России в ЕС и лишь вызовет нежелательное напряжение. Россия сопричастна Европе в культурном плане, но рациональный исход – не вступление в ЕС, а ***открытость*** и ***стратегическое партнерство*** с ним.

Вероятность такой эволюции заметно возрастет, если границы понятия «единая Европа» расширить до ***паневропейского*** масштаба. Европа второй половины XX столетия, особенно в перспективе принятия в ЕС ряда среднеевропейских государств, дифференцируется и предстает как великая ***триадичность общеевропейской*** цивилизации, которая включает в себя ***суб***цивилизации Западной, Центральной и Восточной Европы.

В этом контексте объективное противоречие между субцивилизационной ***«почвой»*** и европейской культурной ***«солью»*** России предполагает осознанный выбор не между евразийской утопией и реальностью, а между разными по объёму и смыслу ***содержанием*** и ***сущностью***, ***тенденциями*** и их ***вектором***. Включая в себя Азию, Россия сопричастна к ней, способна к её пониманию и освоению именно как Европа. Как ***культурный*** субъект, Россия – да простят игру слов – не азиатская, а ***европейская*** Евразия, и в таком качестве принимается Европой как «своё другое». Если время «собирать камни» общеевропейского Дома, то его адекватная структура – не «единая» (читай – западноевропейская), а ***триединая Европа***, неделимая общими интересами, ценностями и судьбой нашего старого, доброго континента [см.: Левяш 1995; 2004, гл.11].

Евразийский тест европейской России

«Россия, будь универсальной!» Екатерина II
[цит. по: НГ.3.09.1998]
«Ведь шахматные же пешки! //И кто-то играет в нас»
М.Цветаева [1990, 320]

Эволюция в направлении триединой Европы обусловливает и преимущества, и сложность роли России, как геоглобального субъекта. Они обусловлены тем, что отношения России с миром в своем полном объеме выстраиваются на ***разных*** направлениях. ***Многомерность*** и ***асимметрия*** мира означают «испытание страны «на разрыв» – по крайней мере в экономическом отношении» – между динамично поднимающимися Европейским Союзом и Тихоокеанским регионом...» [см.: Салмин Вторые....2002].

В этой связи А. Салмин предложил плодотворную, стимулирующую дискурс, интеллектуальную провокацию. Ее суть в том, что, хотя в конце XX в. демократические «Афины» взяли исторический реванш, одержав победу в холодной войне над тоталитарной «Спартой», однако «общий исход мировой «Пелопонесской войны» оказался достаточно похожим на результат ее исторического прообраза... и на этот раз в действительности выиграл не явный победитель, а некий пока безликий «третий радующийся», на роль которого – возможно, коллективную – уже объявлен конкурс» [Там же].

Из этого метафорического «мешка» явно «торчат уши» АТР – Китая, Японии, «азиатских тигров». Уже первого из них достаточно, чтобы представить межконтинентальный масштаб и возможные глобальные последствия проблемы. Еще Наполеон говорил о Китае: «Там лежит гигант. Пусть спит. Когда он проснется, он потрясет мир» [Цит. по: Гаджиев 1997, 230]. В XX в. великие потрясения выдержал и сам гигант, не лишенный гегемонистских претензий к Западу. «Если ветер с Востока не будет одолевать ветер с Запада, – утверждал Мао-Цзэдун, – то ветер с Запада одолеет ветер с Востока» [Цит. по: Правда, 27.11.1997].

Эти бредовые фантазмы и прожекты утратили всякую связь с реальностью. Современный Китай капитализируется по принципу Ден Сяопина о безразличии цвета кошки при условии, что она ловит мышей. Такая ориентация – уже надежная гарантия объективной ***ограниченности*** глобальных гегемонистских амбиций Китая. Ему есть что терять, кроме своих цепей. Не менее значимо, что дракон китайской цивилизации – это символика конфуциански ***азиатской*** «Поднебесной», но не корневой системы глобального проекта. Крайне значим и абсолютно сдерживающий ***геостратегический*** фактор. Население Китая – 1.300 млн. человек, и размен выживания и развития великой страны на тотальное постядерное пепелище просто

исключен. Более того, в устойчивой динамике Китая – его поучительная для всего мира ***уникальность***, прежде всего – для анемичного «третьего мира». Отсюда – некорректность имиджа Китая, как пугала мира, и китаефобия, недостойная великой России.

Региональная проблема отношений России с Китаем действительно существует, но она не может быть решена по формуле доклада Витте государю: «Россия является «оплотом против желтой расы» [Цит. по: Полис. 1999. №1, 30]. Ныне межцивилизационная конфронтация предстает в геополитической логике «баланса сил», союза «с врагами врагов», прежде всего прожекта антикитайского альянса России и США [см.: Жирнов 2001, 34–35]. Не следует, однако, забывать, что «для танго нужны двое», и, прежде чем «хвалиться, едучи на рать», полезно просчитать степень готовности России.

Такие ориентации – свидетельство неспособности выстраивать культурный ***диалог***, глобальные межцивилизационные ***коммуникации*** и геоэкономические ***мосты***. В качестве теста С.Рогов обращается к перспективе экономического и политического сотрудничества Европы и Азии в рамках созданного в начале 90-х г.г. АСЕМ (АСЕМ: Asia – Europe Meeting). В его составе уже 10 стран Азии, включая Японию и Китай, и 15 стран Европы. АСЕМ перерастает межрегиональные рамки и влияет на ***глобальное*** сообщество, поскольку Азия и Европа – два наиболее влиятельных региона мира.

Каково место России в этом подлинном «проекте века»? Достаточно отметить, что через российскую территорию проходят 3 из 9 международных коридоров ЕС. Ее транспортная система способна обеспечить 15% общего грузопотока в сообщениях Европа-Азия, а в перспективе Европа – Азия – Америка. Но сегодня через Россию проходит не более 1–2% торговли между Западом и Востоком. Главный камень преткновения – медленный темп интеграции с Европой. Поскольку РФ не является членом ЕС, для нашего участия в АСЕМ в качестве европейской державы возникают серьезные препятствия. В то же время существуют сомнения в Азии относительно вступления России в АСЕМ. «Это может быть использовано теми силами на Западе, которые стремятся «исключить» Россию из Европы. Но неучастие России в АСЕМ чревато окончательным исключением нашей страны из интеграционных процессов как в Европе, так и в АТР» [Рогов НГ-Дипкурьер. №19. 07.11.2000].

Становится понятным, что популярная и лестная для России «многовекторность» – это отсутствие всякого вектора и дрейф «без руля и ветрил». Подлинный ***вектор*** стабильной и достойной роли России в глобальном мире, включая и необходимые предпосылки тесного взаимо-

действия с Америкой и Азией, – в ***геоглобалистском партнерстве*** с Европейским Союзом. Это не предопределение, но оптимальный выбор.

Библиография

Антипов А. Quo vadis? // СМ-XXI. 2004. №2.
Актуальные проблемы Европы. М. 2003. №3, 4.
Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М. 1999.
Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М. 2003.
Вторые Горчаковские чтения «Мир и Россия на пороге XXI века».
<http://www.rami.ru/publications/gorchakov/worner.rtf> 26.10.2002.
Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна Мн. 1996.
Доклад о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации – 2000
// НГ-Круг жизни. 30.03.2001.
Дугин А. От имени Евразии // Московские новости. 1998, №7.
ЕВ (Европейское время). №11. Декабрь 1993.
Ерасов Б. Россия в евразийском пространстве// ОНС. 1994. № 2.
Жирнов Д. Россия, Китай, многополярность // СМ-XXI- 2001. №5.
Замятин Е. Избранное. М. 1989.
Зегберг К. Сшивая лоскутное одеяло (Шансы и риск глобализации в России)
//Pro et contra. 1999. Т4. №4 <http://pubs.carnegie.ru/russian/>
Ионин Л.Г. Консервативная геополитика и прогрессивная глобалистика
//Социс. 1998. №10.
Ионин Л.Г. Прагматизм глобальной идеи //НГ-Сценарии. 09.02.2000.
Кантор В.К. «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Истори
софоские очерки. М. 1997.
Киссинджер Г. Нужна ли Америке внешняя политика? М. 2002.
Конференция Римского клуба на тему "Устойчивое будущее России?!"
(Москва, 2000). <http://www.ptpu.ru/issues/5_00/5_5_00.htm>
Левяш И.Я. Русский коммунизм: альтернативы...//Социс. 1997. №1.
Левяш И.Я. Национальный интеллект как созидательная сила //СМ. 1998. №1.
Левяш И.Я. Глобализация: новое или последнее осевое время <levyash.by.ru> [2003].
Левяш И.Я. Культурология. Изд. 5. М. 2004.
Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. В 2 т. М. 1992.
ЛГ (Литер. газета). 2-8.10.2002; ЛГ-Действующие лица. Вып.1. 2003; 5.11.2003.
МЭиМО (журнал «Мировая экономика и международные отношения». Москва).
Науманн К. Конец Североатлантического Союза?//Intern. Politik.M. 2002. №7.
НГ (Независимая газета). Москва.
Олбрайт М. Задача США - управлять... // НГ.16.10.1998.
Политика США в области науки. М. 1971.
Путин В. Россия на рубеже тысячелетий // НГ. 30.12.1999.
Рац М. Российский проект в глобальном контексте // Полис. 2001. №6.
Рогов С. Россия между Европой и Азией...// НГ-Дипкурьер. №19. 07.11.2000.
РМ (Русская мысль). 3-9.08.2000. №20.
СМ-XXI(Свободная мысль). 2001. №2; 2004. №1.
Солженицын А. Малое собрание сочинений. Т.2. М. 1991.
Солженицын А. Наука в пиратском государстве // НГ. 3.06.1999.

Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М. 1989.
Стратегия для России (1). Тезисы Совета по внешней и оборонной политике // НГ. 27.05.1994; Стратегия...(2) // НГ. 18.06.1998.
Тойнби А. Постижение истории. М. 2003.
Тренин Д. Внешнеполитические проекты для России // НГ-Дипкурьер. 17.02.2000.
Тренин Д. Россия и новый миропорядок // Intern. Politik. М. 2002. №7.
Федотова В. Третий путь // Свободная мысль-XXI. 2002. №2.
Фукуяма Ф. Неясность «национального интереса» // НГ-Особая папка. 13.10.2000.
Чешков М. О видении глобализирующегося мира // МЭиМО. 1999. №4.
Цимбурский В. Геополитика для «евразийской Атлантиды» //Pro et contra. 1999. №4.
Huntungton S.P. The lonely superpower // Foreign affairs. Washingtion. 1999. Vol. 78.
International Politik. M. 2001. №1.
Lacoste Y. Les Geographes: l'action et la politique Herodote. P. 1984.
Sorrel M. Branding the New Era // Foreign Policy. Summer 2000.

Cel artykułu – zrozumienie dialektyki globalizacji i geopolitizacji w kontekście współczesnej transformacji Rosji. W rozważaniach nad tym problemem ważne jest określenie sensu geopolityki i globalizacji, dynamiki geopolitycznych tradycji i globalnych innowacji.

Plan ramowy: globalizacja jako wyzwanie dla Rosji; od geopolityki do geoglobalistyki; utożsamienie i samo-utożsamienie Rosji we wzorze; selekcja globalna; mitologemy a rzeczywistość; Zachód i europejska asymetria Rosji: pro i kontra; europejski wektor Rosji euroazjatyckiej.

The purpose of the article – comprehension of the Dialectic of Globalization and Geopolitization in the context of modern transformation of Russia. In the consideration of this problem it is important to determine the senses of Geopolitics and Globalization, the dynamics of geopolitical traditions and global innovations.

Frame of the analysis: a Globalization as a challenge for Russia; from Geopolitics to Geoglobalistic; identification and self-identification of Russia in a pattern; global Selection: mithologems and reality; the West and the European asymmetry of Russia: Pro and contra; Eeuropean vector of Euroasian Russia.

NR 5/2005

Σ O Φ I A

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Владимир Д. Жукоцкий

Тюменский государственний университет

"Европеец" И.В. Киреевского: сравнительный анализ европейского и российского просвешения

„Europejczyk" I.W. Kirejewskego: analiza porównawcza Oświecenia europejskiego i rosyjskiego

Что бы ни возникало в недрах русской духовной культуры на протяжении веков, оно несло в себе синтез западного и восточного типов культур. Даже западник Петр Великий, по определению Н.А. Бердяева, был «русак», и вне русского контекста не мог состояться как реформатор. А славянофил А.С. Хомяков невозможен вне контекста западной философской мысли. Обреченность на синтез раскрывает *синтетический характер* русской культуры в целом. Именно отсюда вытекает ее тяга к органике и естеству, даже если это *естество* божественного присутствия в православном догмате. Заметим, что проблема *синтетического характера* русской культуры обретает в современных культурологических исследованиях формулу «бинарности» или *амбивалентности* русской культуры (например, в работах И.В. Кондакова). Впрочем, и такой подход высвечивает то же явление с другой стороны и с другими акцентами).

Наиболее яркий пример такого синтеза русской культуры – европейски ориентированный родоначальник славянофильства *Иван Васильевич Киреевский* (1806–1856). Его журнал «Европеец» (1832) соответствует максиме «русского европейца» (В. Кантор), согласно которой истина постигается в сравнительном анализе интенций западноевропейского и российского

духа. При этом родовой признак принадлежит Европе, а видовой – разводит на европейский Запад и европейский Восток. В этом сравнении симпатии раннего Киреевского не принадлежат Востоку, но высвечивают Запад как образец [См. об этом, 5].

В программной статье «Девятнадцатый век» И.В. Киреевский проводит параллели европейского и российского просвещения, указывая на болевые пункты отставания России в объективном процессе секуляризации европейской культуры. Точкой преткновения у него оказывается неподцензурная критика исторической церкви в контексте религиозной проблемы, ее социальных и культурно-исторических обстоятельств. Поражает актуальность сентенций Киреевского началу XXI века, их созвучие новейшим тенденциям развития русской культуры при изменившихся исторических обстоятельствах: от абсолютизма консервативной идеи середины XIX века, к абсолютизму социальной идеи советской эпохи до абсолютизма либеральной идеи наших дней.

Анализируя качества европейского стиля (поэзии, мышления, культуры), Киреевский отмечает «холодность, прозрачность, *положительность* и вообще *исключительное стремление к практической деятельности*» [1, с.14]. Представленная формула культурных событий гласит: «Жизнь вытесняет Поэзию» [1, с.15]. Эта зарисовка сделана почти за десяток лет до рождения марксовской *философии практики,* ставшей в дальнейшем *религией* непосредственного революционного действия. Она многое объясняет в ее культурно-исторических предпосылках: интенция либерального прагматизма должна была дать социально возвышенную реакцию осмысления новейших тенденций «исключительного стремления к практической деятельности». Эта форма *возвращения* Поэзии через социальность со временем стала актуальной для России. Прежде чем она была обрисована вокруг фигуры Маркса (эпохи советизма), она отрепетирована на знаковой фигуре немецкой философской классики – Шеллинге. По Киреевскому, Шеллинг вместил в себя все предыдущее развитие философии. Создатель «системы тожества», сегодня он сам открывает «новую дорогу философии» – к положительному познанию. Позитивистическая тенденция классика метафизических систем представляется Киреевским как генеральная линия развития европейского просвещения середины XIX века. Ее суть – в новом, нетрадиционном решении религиозной проблемы. Отныне она замкнута не на церковную форму, а реализуется через «философию откровения», искусство, науку и практическую деятельность.

Чтобы прийти к столь радикальным выводам, нужно было заглянуть в существо религии и в полемике с обыденными представлениями заявить: «Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо *единомыслие*

народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях однмысленных, сопроникнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному, и ощутительное во всех гражданских и семейных отношениях. Без этих условий есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет» [1, с.17–18]. В призыве к "единомыслию народа" содержится констатация раздвоенности, внутренней противоречивости русской духовной жизни, обособленного существования церкви с ее самодостаточной обрядовостью и догматикой. Но в нем содержится и надежда, что «полное развитие» религии на русской почве возможно и должно. Для этого нужно преодолеть радикальный раскол духовной культуры на светскую и церковную сферы и сблизить последнюю с практической жизнью людей и народов. При этом вполне допустима множественность религиозных форм по образцу Европы: «Замечательно, что и паписты, и иезуиты, и сенсимонисты, и протестанты-супранатуралисты, и даже рационалисты, – одним словом, все религиозные партии, которые теперь в таком множестве волнуются по Европе и которые не согласны между собой во всем остальном, – все, однако же, в одном сходятся: *в требовании большого сближения религии с жизнью людей и народов*» [1, с.18]. Буйство религиозной жизни Европы резко противостоит абсолютному умиротворению русской религиозной жизни, за которым скрывается ее фактическое отсутствие. Потребовалась эпоха социального и духовного развития XIX в., чтобы к началу XX века получить в России ту картину религиозного брожения, которую Европа пережила столетием раньше. Характерно, что возбудителем процессов религиозного брожения, как и в Европе, выступала религия новой социальной жизни (социализма), человечества и научно-технического прогресса. А сам религиозный подъем проходил на фоне глубокого кризиса исторической церкви, не выработавшей механизмов созвучия с современностью и цеплявшейся за старые формы «пристегнутости» к самодержавной власти монарха.

Киреевский не мог себе позволить в условиях жесткой цензуры столь радикальных выводов и прогнозов, но заложил все необходимые для этого предпосылки. Эти предпосылки *мысли* (не действия, не организации, не деяния) созвучны умонастроениям молодого Маркса. Они буквально предвосхищают констатирующую часть марксовых *Парижских рукописей* (1844). Действительно, кому принадлежит такое высказывание: «Везде *дело* (читай: *«политика» – В.Ж.*) берет верх над (философской) системой, сущность над формой, существенность над умозрением» [1, с.18]? Кому принадлежит тезис о наступлении новой эпохи, заканчивающей «*искусственное* равновесие противоборствующих начал» (включая искусственное

равновесие в борьбе классов) как условия «твердого общественного устройства», и заменяющей его «равновесием *естественным,* основанным на просвещении общего мнения», усматривающей, наконец, именно в этом переходе основание «*веры* настоящего времени»? Разве не писал молодой Маркс об одиноком мыслителе, живущем в обществе, где «жизнь идет по одной дороге, а успехи ума по другой», о том, что возникающее отчуждение делает человеческие проявления человека исключением из правила? И совсем как цитата из марксовых рукописей звучат слова Киреевского: «И может ли один человек образовать себе жизнь особую посредством общества, образованного иначе? Нет, в жизни внутренней, духовной, одинокой будет он искать дополнения жизни внешней и действительной. Он будет поэтом, будет историком, разыскателем, философом (пролетарием – добавил бы Маркс – *В.Ж.*) **и только иногда** *человеком*, ибо в тесном кругу немногих сосредоточено поприще его практической деятельности» [1, с.15]. Для Маркса «тесным кругом немногих» выступал круг революционеров. Точно также и пролетарию, чтобы иногда *быть* человеком, нужен этот круг и настоящая «практическая деятельность», которая совпадает с «революционной практикой». В традиции русской интеллигенции «тесным кругом немногих» (избранных, заговорщиков), позволяющим иногда быть *человеком*, выступала кружковая и иная организационная деятельность по выходу из замкнутых форм отчужденного существования.

Вполне по-марксистски звучит радикальный тезис Киреевского о невозможности разведения в новейших условиях *духовного* и *практического*, неоправданности попыток представить последнее (практическое) как низшее и простое условие для первого (духовного). Практическое завершает и смыслообразует пути духовного. «Вот почему, – пишет русский философ, – главный характер *просвещения* в Европе был прежде попеременно поэтический, исторический, художественный, философский и только в наше время мог образоваться чисто *практическим.* Человек нашего времени уже не смотрит на жизнь как на простое *условие* развития духовного, но видит в ней вместе и средство и цель бытия, вершину и корень всех отраслей умственного и сердечного просвещения. Ибо жизнь явилась ему существом разумным и мыслящим, способным понимать его и отвечать ему, как художнику Пигмалиону его одушевленная статуя» [1, с.19–20].

Перед нами феномен *Маркса до Маркса.* Если существо марксовой философии практики выражает формула: «ВСЕ есть продукт человеческой жизнедеятельности», то образ Пигмалиона – блистательная иллюстрация к ней. Дело в том, что продукты человеческой жизнедеятельности способны обретать самостоятельное, независимое от творца существование, и даже господствовать над ним. Человек, его *живой труд* становятся заложниками собственной продуктивности, если продуктивность *оживает*

(как статуя Пигмалиона) в деятельной организации *капитала* как «мертвого труда». И тогда воистину – «мертвый хватает живого»... Впрочем, важным объяснительным моментом в этой коллизии мысли выступает Гегель, как общий источник обобщений русского и немецкого младогегельянцев. Но удивительно другое: оба имеют общий вектор развертывания – в признании смыслообразующей ценности практического, бытия, жизни, их безусловного первенства над теоретическим, сознанием, отчужденным от самой жизни духом. Формы и виды духовной культуры теряют самоценность, если выключены из процессов жизнедеятельности, искусственно противопоставляются практике и из источника жизненных сил превращаются в оковы. Оба мыслителя имели в виду прежде всего формы и виды старокерковной коммуникации, претендующей на господство в изменившихся исторических обстоятельствах, когда жизнь–практика порождает искомое «единомыслие народа» – действительную полноту религии и духовной жизни. Но если для Маркса камнем преткновения стала вырастающая *стена* капиталистического отчуждения, то для Киреевского первоочередным предметом штурма выступает *стена* патриархального (описанного Гегелем в «Феноменологии духа») старофеодального отчуждения. Эта стена разделила российское общество внутри и извне.

В третьем и последнем номере «Европейца» (журнал был закрыт по цензурным соображениям), Киреевский заостряет проблему: «Какая-то китайская стена стоит между Россией и Европой и только сквозь некоторое отверстие проступает к нам воздух просвещенного Запада; стена, в которой великий Петр ударом сильной руки пробил широкие двери; стена, которую Екатерина долго старалась разрушить, которая ежедневно разрушается более и более, но, несмотря на то, все еще стоит высоко и мешает» [1, с.303].

Европейски ориентированный славянофил Киреевский прямо указывает причину нашей «варварской» *разделенности* – это «недостаток классического мира», твердой античной традиции, несущей потенциал всемирной образованности, в русской культуре. Потребуются годы, чтобы на этом основании перейти к поиску исключительного духовного потенциала русского православия с его компенсаторной функцией. Это тема особого исследования – эволюции взглядов Киреевского в поздний период его творчества. Но и они восходят к раннему Киреевскому, занятому программой исследования на всю жизнь, общей постановкой проблемы. Суть ее мыслитель видит в принципиальном различии европейского просвещения, совпадающего с развитием национального, и российского просвещения, вынужденного вступать в непрестанное противоречие с национальным, лишенным всемирной образованности «классического мира». Вот почему

в Европе государства, решая проблемы просвещения, решают и проблемы национального развития. В России национальность и просвещение тянут в разные стороны, не совместимы и создают проблемы друг другу. А это требует нетривиальных решений.

«И тут и там, – пишет Киреевский, – идет борьба за национальность, независимость и целость; и тут и там стремление к сосредоточению и единству; но там просвещение уже развитое, следовательно, знаменем борьбы, целью стремления является всегда *мысль* религиозная или политическая; тут место мысли заступает *лицо*, частное событие, *самозванец*». [1, с.313]. Главное в исторической логике просвещения – непрерывность, наследуемость и последовательность, то есть то, что есть *там* (в Европе) и нет *тут* (в России). Однако и в этой ситуации положение России не безнадежно: «...просвещение каждого народа измеряется не суммой его познаний, не сомкнутым развитием его национальности, не утонченностью и сложностью той машины, которую называют *гражданственностью*, но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития» [1, с.315].

Такая постановка вопроса оставляет России шанс сыграть свою роль в общей логике «просвещения всего человечества». Даже разрушение «китайской стены» с Европой, помноженное на одновременное разрушение «китайской стены» капиталистического отчуждения, дает эффект прорыва в общей логике *просвещения всего человечества* (когда «минус на минус дает плюс»). Тем самым за многие десятилетия до революционных событий в России XX века Киреевский проговаривает основные смыслы просвещенческого (под будущими лозунгами советизма и интернационализма) наступления на национальную замкнутость и ограниченность (под старыми лозунгами черносотенства). Успех этого наступления дает России шанс встать вровень с Европой в вопросах всемирного просвещения. Отрицание смысла советской эпохи лишает ее этого шанса. Но его возможность восходила к токам идеального православия, социально-культурной энергетике русской интеллигенции и религиозно-политической мощи того, что мир узнал под именем «русского марксизма» и его *марксистско-ленинской* квинтэссенции. И.В. Киреевский в своей идейной эволюции взял на себя решение первой задачи – *осмысление просвещенческого потенциала русского православия*. Это и составило суть славянофильской идеи, питаемой соками Запада и Востока.

Но это все будет в дальнейшем. А в текстах «Европейца» Киреевский штурмует «китайскую стену», отделяющую Россию от Европы, как абсолютное условие всех последующих шагов по восстановлению подлинной, не противостоящей тенденциям просвещения всего человечества, «самобытности русской». Киреевский защищает Петра (как спустя эпоху будет

делать Д.С. Мережковский) от нападок «ревнителей национальной самобытности». Все дело в том, что «*там* (в Европе – *В.Ж.*) просвещение и национальность одно, ибо первое развивалось из последней. Потому, если немцы искали чисто немецкого, то это не противоречило их образованности. (...) Но у нас искать национального – значит искать необразованного...» [1, с.316]. Как константу и заклинание Киреевский произносит: мы «не имеем достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы ?» [1, с.317].

Лидерство Европы в деле всемирного просвещения продиктовано решающим влиянием «классического мира» античности, вошедшего в плоть и кровь европейских народов. «Это влияние, – пишет русский философ, – сначала обнаруживалось образованностью и силой римской церкви; но потом, когда просвещение уже распространилось в самом быте народа и вкоренилось в светской гражданственности, тогда и церковь перестала быть единственным проводником образованности, и Европа обратилась *прямо* к своим умственным праотцам – к Риму и Греции». (Здесь Киреевский недоговаривает, но подразумевает, что главным препятствием, отделившим европейские народы от своих «умственных праотцов», была христианская церковь, воюющая с *языческой* античностью, но вынужденная, спустя столетия, усваивать ее всемирно-исторический урок образованности.) «И это новое, – продолжает Киреевский, – самопознающее стремление к миру классическому обнаруживается ... даже и в самом народном быту просвещенных земель, в самом устройстве их гражданственности и национальности» [1, с.312]. Вот почему для европейских народов нет противоречия между развитием национальности (особенного) и развитием образованности (всеобщего). Россия, не знавшая классического мира, усваивает его ныне *через* Европу, сдерживая свою самобытность (национальность) для будущих времен. Просвещение европейское находится в таком же отношении к России, «в каком просвещение классическое находилось к Европе» [1, с.317].

И совсем по-большевистски звучат слова Киреевского о том, что только «в борьбе с чуждой ей (образованности) национальностью» мы могли заимствовать образованность европейскую, как общемировую, – должно не примириться с национальностью, но «победить ее, покорить своему владычеству, преобразовать, породить новое» [1, с.314]. Любопытно, что тезис о национальности как историческом пережитке подчеркивают со всей силой в наши дни радикал-либералы (А. Янин и др.). С тем различием, что по Киреевскому мы до национальности как способа саморазвития образованности просвещения *еще* не доросли. А по Янину *уже* переросли. Дело ли тут в историческом времени между двумя позициями или

в разных подходах к проблеме? Скорее, второе. Но слабый момент общности в них отрицать нельзя.

В условиях жестокой цензуры Киреевский разворачивает одну из болезненных (и запретных) тем времени – критику исторической церкви в России. Он идет настолько далеко в этом деле, насколько это возможно, подчиняя оценки строго концептуальному взгляду на проблему. Инструментом такого подхода выступает сравнительный анализ римской церкви, ее исторического пути и роли в деле всемирного просвещения. Проследим документально логическую цепь аргументов Киреевского.

«Внешнее устройство римской церкви было первым источником европейской образованности; но именно потому формы сего устройства должны были совершенно соответствовать тому времени, в котором они произошли. Естественно, что с изменением времени и формы сии в некоторых государствах во многих отношениях не совмещались с новыми потребностями. *Оттого явились реформации*, нарушившие единство европейской церкви, а в некоторых землях водворилось *совершенное безверие*, которое с трудом побеждается теперь успехами *светского просвещения*. (Курсив мой – *В.Ж.*)» [1, с.319].

Тут целый каскад революционных для России мыслей. Первая максима гласит: если церковь берет на себя не только церковные функции, но и функции общего роста образованности и просвещения, она вынуждена постоянно менять «формы своего устройства», подстраиваясь под потребности времени. Тем самым римская церковь жертвует своей чистотой во имя своего общественного призвания. Эта слабость церковная приводит к серии *реформаций*, вследствие которых ослабляется вера и возникает *совершенное безверие*. С таким безверием, по Киреевскому, можно бороться, хотя и не без труда, успехами *светского просвещения*. Иначе говоря, то, что церковь отдала обществу за счет своей чистоты, возвращается и укрепляет ее на новом витке спирали, – в форме светской образованности и культуры.

Такова формула европейского просвещения. Российское просвещение имеет иную конфигурацию. Русская церковь отличалась заботой только о себе – чистотой и сохранением древнего предания. Другая сторона этой особенности русской церкви – решительное неучастие в деле роста образованности и просвещения («классический мир» не вошел в родовые характеристики русской церкви). В итоге российское просвещение в противоположность европейскому имеет своей сильной стороной – святость и чистоту христианской церковной традиции, а слабой стороной – резкое отставание в развитии светской культуры [см.: 1, с.309].

По Киреевскому, будущее всемирного просвещения зависит от соединения сильных сторон просвещения европейского и российского. Но пере-

нести русскую святость на европейскую почву гораздо сложнее, чем европейскую образованность на русскую почву. Поэтому Россия становится естественным историческим центром всемирного христианского просвещения.

Таковы же сентенции позднего Киреевского – состоявшегося славянофила. А пока в творческом дебюте в «Европейце» он обращает внимание на другое следствие приведенной формулы просвещения. Чтобы сделать ее более универсальной и менее связанной с римской церковью (как было в истории европейского просвещения), он открывает особый *вид* просвещения, возникающий во второй половине XVIII века. **Старое просвещение** связано с системой постепенного развития и, «чтобы быть ему причастным, надобно пережить *снова* всю прежнюю жизнь Европы». Применительно к России (и не только России) это невозможно. **Новое просвещение** противостоит старому и «существует *самобытно*» – без участия церкви.

Народ, вступающий на путь всемирного просвещения, не обязан начинать с нуля, как европейские народы, и призывать на помощь римскую церковь. Он не может использовать и свою «самобытную» церковь, поскольку она не унаследовала богатства «классического мира». Но он «может *заимствовать* его прямо и водворить у себя без предыдущего, *непосредственно применяя* его к своему настоящему быту» [1, с.319]. Почему же *новое просвещение* не появилось раньше – до второй половины XVIII века? Потому, что положение «самобытных» церквей оставалось господствующим и просто не пускало европейское просвещение на порог, видя в нем прямую угрозу *латинства*. Только после великих революций во Франции и Америке и публичного признания «Прав гражданина и человека» что-то существенно изменилось в мире и с этим уже надо было считаться.

Таково убеждение и главный вывод статьи молодого Киреевского: «Вот почему и в России и в Америке (заметим опрометчивость такого хода мысли – самодержавная Россия ставится в один ряд с республиканской Америкой, – *В.Ж.*) просвещение начало приметно распространяться не прежде восемнадцатого и особенно в девятнадцатом веке» [1, с.320]. Оставляя в стороне другие неподцензурные моменты, Киреевский заключает (в надежде на проницательного читателя): «Сказанного нами достаточно для того, чтобы вывести все нужные результаты и данные для определения настоящего характера нашей образованности и ее отношений к просвещению общечеловеческому. Но мы предоставим сделать сей вывод самим читателям...» [1, с.320]. Первым читателем на Руси оставался царь – в 1832 г. Николай I. И вывод последовал незамедлительно – журнал «Европеец» был закрыт. [Там, где у Киреевского стояло «образование», царь

увидел «свободу», а под «деятельностью ума» – «революцию».] Полный энергии и творческих сил, Киреевский замолчал на долгие годы. Когда в 1852 г. он вновь вернулся к теме европейского и российского просвещения, результат оказался прежний – журнал «Московский сборник», орган славянофилов, поместил на своих страницах статью И.В. Киреевского и был запрещен.

Многие исследователи (например, В.В. Сапов) считают, что царь не понял общей лояльности молодого философа и перестраховался, да и память о декабристском восстании еще была свежа. Но революционный и взрывной для России характер идей Киреевского отрицать нельзя. Здесь срабатывает старая истина: если *такие* идеи не принимаются властью даже в лояльной форме и не применяются как оружие против радикалов, рано или поздно инициатива переходит к ним, как это и случилось в России в начале XX в. Поэтому можно согласиться с выводом историка: «Не менее (а может быть и более) роковым образом гонения на славянофилов со стороны царского правительства сказались на нем самом. К началу XX века русское самодержавие оказалось лишенным той идеологической платформы, без которой оно не могло даже и физически существовать в столь мятежное время» [6, с.255].

* * *

Однако наш анализ «Европейца» И.В. Киреевского будет неполным, если мы не проведем параллель с поздним творчеством философа: от Киреевского-западника к Киреевскому-славянофилу. Действительно ли между ними пропасть, а творчество позднего Киреевского – результат надлома и личной трагедии несостоявшегося философа-западника? К этой версии толкает «контраст температур» между содержанием «Европейца» и квалификацией Киреевского как основоположника славянофильства. Например, это похоже на сравнительный анализ молодого Струве-марксиста и зрелого Струве-либерал-консерватора. Возможно ли одному человеку как цельной личности выполнять полярные культурно-исторические роли в различные периоды творчества? [7, с.181–194].

Дух декабризма – первый и решающий импульс в творчестве Киреевского. Уже в письме 1827 г. к А.И. Кошелеву он восклицает: «Чего мы не сделаем общими силами?.. Мы возвратим права (! – *В.Ж.*) истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, *глупый либерализм* (курсив мой – *В.Ж.*) заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотою слога» [3, с.14]. Хотя призыв обращен к товарищам по литературному поприщу, в нем звучит программный слог целого движения все более сознающей себя русской интеллиген-

ции. Каждый пункт этой программы весом, но действительную полярность образуют *глупый либерализм*, не уважающий законов (древности и традиции), и *истинная религия*, в родном крае забытая и заброшенная, «лишенная прав». Здесь речь не идет об официальном православии, пригретом и обласканном Николаем I. Но в этот период творчества Киреевского речь не идет и об истинной религии древнего предания святых отцов. По свидетельству Кошелева, в философском кружке, членом которого был Киреевский, немецкая философия «заменяла молодым людям религию» [3, с.14–15]. Но даже на философской основе это была сознающая себя религиозность. Дух грядущей фейербахианской реформы философии, открывшей на месте старой *теологии* действительную *антропологию*, уже витал в молодежных кругах интеллигентской России.

И это еще один феномен *«до»*, на этот раз – *Фейербаха до Фейербаха*, к которому оказался причастен Киреевский, отнюдь не настроенный жестко атеистически, но почуявший свежее дыхание новой синтетической религиозности, не противостоящей философии, но вытекающей из нее. Пройдет время, и отвергнутый философ вдруг откроет для себя, что это дыхание идет не из будущего и реального, поставленного под запрет царской цензурой, а из прошлого – из древних преданий святых отцов церкви. По крайней мере, этот источник философствования не мог быть поставлен под сомнение публично действующим официозом. Смысл, который вкладывал в него Киреевский, не имел ничего общего с патриархальной церковностью, отгороженной от мира. Для него одинаково неприемлема западная традиция сведения религиозного к рассудочной деятельности (больше других досталось Ф. Шлейермахеру) и официально православная позиция – все, выходящее за рамки церковных стен, «от лукавого» (в этот период царствования Николая I подверглось преследованиям преподавание философии в российских университетах).

На этом фоне революционным выглядит требование Киреевским *цельности* творческих и духовных сил человека, выходящее за рамки православного *смиреномудрия* и либерально-эгоистического *умствования*. Человек должен стремиться «...собрать в одну *неделимую цельность* все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; ...чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от других понятий, он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы посто-

янно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в *одно живое и цельное зрение ума*» [2, I, с.249].

Нужно ли говорить, что *«зрение ума»* – родовой признак философствования? Но у Киреевского речь идет об особой ступени философствования, на которой философия становится живой (неформализованной) религией с решающим для себя критерием *философской веры*. Задолго до К. Ясперса русский философ ставит задачу нравственного развития разума до уровня «духовного зрения», при котором мышление возвышается до «сочувственного согласия с верой» [2, I, с.251,249]. Это значит, что перспектива «новых начал для философии» состоит не в споре с религией и не в подчинении религии, а в действительном «сочувственном согласии» с ней.

Тем самым Киреевский всерьез и надолго (для русской общественной мысли) ставит философско-антропологическую проблему *нового человека*, человека, познавшего «неделимую цельность», сделавшего ее живым идеалом и инструментом в действительном обустройстве своего бытия. Это почти марксовский тезис 1844 г. о «реальном гуманизме», как практическом снятии всех факторов разделения и обособления «родовых сил человека» [См.: 4, с.39, 114–117, 127, 162 и др.]. Киреевский в жестких условиях царской цензуры не может позволить себе намека на внешние (общественные) обстоятельства движения к человеческой цельности (таковы условия «вынужденного идеализма» в России). Но указывая на внутренние обстоятельства такого движения, он не изменяет общему контексту эпохи (которую философия «выражает в мысли»), ее фундаментальному требованию снятия всех и всяческих – феодальных и капиталистических – обособлений человека от самого себя. Вера нового человека, собравшего «в одну неделимую цельность все свои отдельные силы», – не отменяется и не возвышается над другими духовными потребностями, но обретает новое, неведомое ранее качество, – «живого и цельного зрения ума». Поэтому тонко и без изъяна звучит наблюдение Н.О. Лосского: «Вера такого человека является не верой во внешний авторитет (церкви – *В.Ж.*), в букву написанного откровения, а верой в „живое и цельное зрение ума"» [3, с.17].

Вот почему дальнейшее обращение Киреевского к сочинениям отцов церкви, как источнику антропологического философствования, не должно нас вводить в заблуждение. Киреевский не перестает быть философом и не становится богословствующим философом, занятым изложением «буквы написанного откровения». Напротив, философ, показывает, что из любого материала можно и должно высекать искру свободного философствования, оставаясь самим собой перед лицом официоза.

Но это и не идеал *обособившегося* философа, замкнувшегося от мира в «башне из слоновой кости». Подобно молодому Марксу, открывшему для

себя, что всякий вид духовной культуры (религия, мораль, философия, наука) достойны отрицания, если они стремятся к нарциссическому обособлению и противопоставляют себя *практической* цельности человека, – Киреевский, основополагающий максимы будущей философии всеединства, одержим одним безусловным идеалом *духовно-практической* цельности человека, достижением новой формы *синтетического* знания, которое "согласит веру и разум, наполнит пустоту, которая раздвояет два мира, требующие соединения, утвердит в уме человека истину духовную, видимым ее господством над истиною естественною, и возвысит истину естественную ее правильным отношением к духовному, и свяжет, наконец, обе истины в одну живую мысль» [2, I, с.272].

Почти в то же время в *Парижских рукописях* Маркс записал: «Вся история является подготовкой к тому, чтобы *«человек»* стал предметом *чувственного* сознания и чтобы потребность «человека как человека» стала [естественной, чувственной] потребностью. Сама история является *действительной* частью *истории природы*, становления природы человеком. Впоследствии естествознание включит в себя **науку о человеке** в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна* наука» [4, с.124].

Тем самым мы вновь убеждаемся, что европейское и российское просвещение, прошедшие разный исторический путь, становятся открытыми и идут навстречу друг другу. Только в таком единстве и возможна перспектива всемирного просвещения. Русский философ указал на один источник такого сближения – «тайну русской святости», поднять которую (высветить для всеобщего обозрения, как того требуют каноны просвещения), одним русским не под силу. Нам по-прежнему недостает западноевропейской выучки, свободного владения научными и философскими методами, кои Киреевский ценил очень высоко. Вот почему с горькой иронией он писал в «Ответе А.С. Хомякову» в 1839 г.: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь Француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы Немец, поверивши ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы Французу и Немцу и сами узнали бы то, что имеем» [2, I, с.120]. Так содержательный анализ проблем европейского и российского просвещения у Киреевского плавно переходит в функциональный – осознание целей и задач действительного «христианского просвещения».

Изменилось ли что-то за последние полтора столетия, отделяющие нас от Киреевского? И да, и нет. Одно лишь ясно: *выучка советской эпохи не*

должна сгореть в пылу новейших а-ля-либеральных страстей. Она еще верно послужит просвещению российскому и «просвещению всего человечества». Хотя бы потому, что многое в ней – прямое исполнение (в зигзагах исторической метаморфозы) гениальных пророчеств русского философа-славянофила.

Список литературы

1. Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832. М.: Наука, 1989.
2. *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. I-II.
3. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
4. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1974. Т.42. С. 41-174.
5. *Мюллер Э.* И.В. Киреевский и немецкая философия // Вопросы философии. 1993. № 5.
6. *Сапов В.В.* Киреевский И.В. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995.
7. *Жукоцкий В.Д.* К.Маркс и Россия в религиозном измерении. Опыт историко-философской реконструкции смысла. Нижневартовск: «Приобье», 2000.

Artykuł poświecony jest analizie idei fundatora rosyjskiego słowianofilstwa, zorientonowanego na Zachód, Iwana Kirejewskiego. Czytamy w nim o synkretycznym charakterze kultury rosyjskiej, głoszonej na łamach czasopisma „Europejczyk", *wydawanego przez Kirejewskiego. Jego zdaniem prawda może być osiągnięta przez analizę porównawczą intencji duchu europejskiego i rosyjskiego. Przy tym sympatia Kirejewskiego z wczesnego okresu jego twórczości nie należy do Wschodu, lecz wskazuje na Zachód jako na wzór.*

The subject of the present article is the analysis of the main ideological assumptions of the founder of the Slavophil intellectual movement, Ivan Kireyevsky. In the article, one can read about the syncretic character of the Russian culture, which was described by Kireyevsky in „The European" – a magazine whch he himself edited and published. According to Kireyevsky the truth can only be achieved through a comparative analysis of the intentions of the European and Russian spirits. At the same time, in his early works, he sympathizes with the Western culture presenting it as a model to be followed by the East.

NR 5/2005

Σ O Φ I A

ISSN 1642-1248

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Виталий М. Чугуенко

ОГАПТ - Одесса

Проблема бытия человека в парадигме украинского кордоцентризма

Problem bycia człowieka w paradygmacie ukraińskiego kordocentryzmu

Категория бытия в украинской философской традиции занимает центральное место, как и в любой мировоззренческой системе, поскольку она имеет прямое отношение к постижению смысла человеческой жизни. Но для украинского менталитета характерно восприятие мира через призму кордоцентрнзма (философии сердца). Источники этой парадигмы уходят вглубь славянского язычества, мифологического мировоззрения. Кордоцентризм наряду с такими чертами украинской ментальности, как свободомыслие, творческий индивидуализм, эмоциональность, формировался в глубинах древней народной культуры и нашел свое отражение в фольклоре, мотивах, поучениях.

В украинской дохристианской мифологии нет четкого различия между душой и телом: их бытие – единое и заключается оно в имени человека- Душа. Непосредственно связана с отдельными органами индивида- Есть душа, которая все видят и понимает при помощи глаз и головы. Но есть у каждого человека душа, чувствующая и переживающая: она находится в центре-середине тела, в сердце. Именно сердцем связывалась полноценная, духовная жизнь в отличие от души растительной, вегетативной, отождествляемой с «утробой – животом. Кроме этих трех душ - разумной (в голове), чувствительной (в сердце)

и вегетативной (в животе), есть еще и душа, которая остается после смерти человека и отходит на «тот свет».

Первые украинские философствующие мыслители Илларион Киевский, Владимир Мономах, Кирилл Туровский, Данила Заточник, подчеркивают (наряду с разумом) роль чувств и воли, сосредоточенных в сердце, в познании Божественной истины. В связи с этим бытие человека понималось как борьба между светом высшей благодати и пропастью дьявольской тьмы. Борьба эта постоянно совершается в человеческом сердце. Именно сердце – тот орган тела, в котором сочетается разум, чувства и воля человека. При всей религиозности этих мыслителей, такой подход рассуждений напоминает антропоматериалистический тезис Фейербаха, который на поставленные им самим вопросы: «В чем же заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке?» – отвечает: «Разум, воля и сердце. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства» [4, 34].

Таким образом, традиция кордоцентризма не является признаком, исключительно характеризующим только украинскую онтологию человека, но в ней он имеет место на протяжении около 1000 лет, отражаясь во многих философских концепциях.

Как и у Л. Фейербаха (гораздо позднее, уже в XIX веке), у Иллариона Киевского (XI век) – сердце связано, не только с разумом, но и с волей, стремлением к возвышенному. Сердце – орган веры. По выражению Иллариона, князь Владимир «возжелал сердцем и возгорел духом», чтобы подвластный ему народ стал христианским.

Владимир Мономах в своем «Поучении» призывает людей веровать «всем сердцем и всей душой». В ранней украинской философии именно в сердце человек приобщается к трансцендентальному, сакральному, внеземному.

На философии сердца сосредотачивает внимание и Григорий Сковорода (1722–1794гг) – классик украинской онтологии человека. Размышляя о стремлениях к счастью, он говорит, что этому препятствует неправедный путь, ведущий к обогащению, славе, власти, начертанный в сердце человеческом отцом тьмы – дьяволом [3, 167]. Поэтому смысл жизни он видит в словах «Веселие сердца – живот (жизнь) человеку и радование мужа – долгоденствие». Для человека, ищущего счастья, «нет ничего лучшего, как получить мирное и спокойное сердце». Тогда человек все воспринимает с удовольствием и терпением [3, 174]. Более того, он живет дольше (долгоденствие), если настроен больше радоваться, чем огорчаться.

Можно сказать, что украинская онтология человека отражает геокультурное положение Украины между Востоком и Западом: интравертивность, устремленность на внутреннее духовное самосовершенствование

восточной культуры и индивидуализм западной культуры. Бытие человека в парадигме украинского кордоцентризма не ориентировано на изменение внешнего мира, как и в индийской философии, но личность рассматривается как автономная монада, отдельный индивид по отношению не только к обществу, но и к Богу. Поскольку каждое человеческое сердце вольно выбирать свой смысл жизни между царствами божественного света дьявольской тьмы, Г. С. Сковорода утверждает: «Счастье твое внутри тебя есть, тут центр его зарыт; узнав себя, все познаешь, не узнав себя, во тьме ходить будешь» [1, 196]. Он считает, что человек имеет двуединое бытие – духовное и телесное. При этом первое важнее и могущественнее второго: «Душа есть mobile perpetuum - движимость непрерывная». Крыльями души являются мысли, мнения, советы, с их помощью душа любит, желает одного, избегает другого, сомневается и страдает.

И эта невидимая работа души – мысли и чувства – составляет не только сущность человека, но и его сил: «Мнения подобны воздуху, он между стихиями не виден, но твердое земли, а сильнее воды: ломает дерева, низвергает строения, гонит волны и корабли, ест железо и камень, тушит и разъяряет пламень»[2, 191].

Так образно, метафорически философ говорит о силе человеческого духа и мысли. Но их могущество проявляется и служит счастью человеческому лишь тогда, когда исходят от доброго, любящего сердца, в котором царит внутренний мир и мудрая озабоченность не только своим земным благополучием, но и нравственным очищением и самосовершенствованием. В таком случае «мысли сердечные – они не видны, как будто их нет, но от сей искры весь пожар, мятеж и сокрушение, от сего зерна зависит целое жизни нашей дерево; если зерно доброе – добрыми (в старости наипаче) наслаждаемся плодами; как сеешь, так и жнешь» [2, 191].

Сердечный мир Г.С. Сковорода сравнивает с драгоценным камнем, который облагораживает всю человеческую жизнь, настраивает ее на добрые дела, на служение обществу. Последнее же, по его мнению, может и должно функционировать на благо людям четко и отлаженно, как часовой механизм, если каждый занимается своим делом, соответствующим его способностям и социальному статусу. А причиной, движущей силой общественного механизма является сердце, откуда, в конечном счете, исходят все стремления и желания человеческие, потому что от души «Всякое дело и слово проистекает» [2, 191].

Поскольку сердце является вместилищем души, а душой и телом владеет Бог, то само сердце рассматривается Г.С. Сковородой как сосредоточение божественного в человеке и более того, «он (т.е. Бог) есть сердце человеческое» [2, 194].

Акцентирование на духовной роли сердца является характерным и для всей последующей традиции философствования в Украине. Человеческому сердцу отводится роль центрального звена в отношении между Богом и созданным им Миром. Особенно ярко это проявилось в философском творчестве Памфила Юркевича. (1826–1874гг). В одной из своих основных публикаций – «Сердце и его значение в духовной жизни человека, согласно с учением Слова Божьего» – он выдвигает идею бытия идеи добра в глубинах человеческой души. Поиск же истины добра не может ограничиваться усилиями разума. Осуществление добра – это прежде всего, духовная деятельность, олицетворение души человека в его земных поступках.

Но поскольку бытие человека заключается в единстве духовного и телесного начал, то должен быть и такой орган тела, в котором содержится душа. Если вместилищем разума является голова, то душа помещается в сердце. Именно сердце, по мнению П. Юркевича, – духовная субстанция человека. Сердце является центром духовной и чувственно-эмоциональной жизни человека. Сердце – охранник и носитель всех телесных сил человека. Сердце – орган всех душевных переживаний, возбуждения желаний и страстей. Сердце – источник добра и зла в мыслях, словах и поведении людей, средоточие нравственной жизни человека. Эти размышления П. Юркевича. очень сильно напоминают онтологическую концепцию кордоцентрнзма Г. Сковороды и уходят своими корнями в культуру Киевской Руси.

Сердце, по убеждению П. Юркевича, составляет «первоначальную духовную сущность, которая нуждается в «... посредничестве и правительственном действии головы» [5, 75]. Но философ считает, что голова, т.е. логическое мышление, не исчерпывает всей полноты духовного бытия человека, так же как совершенство мышления еще не означает всех совершенств человеческого духа. П. Юркевич предполагает, что духовное бытие человека заключается не только в голове, но и охватывает все тело. А поскольку сердце «соединяет в себе все силы этого тела, то оно же служит ближайшим органом жизни душевной» [5,78].

Именно этот телесный орган, обеспечивает жизнеспособность и целесообразную взаимосвязь всех подсистем человеческого тела и отсюда делается ясным, почему общее чувство души или чувство, которое мы имеем о нашем собственно духовно-телесном бытии, дает замечать себя в сердце, так что самые неприметные перемены в этом чувстве сопровождаются переменами в биениях сердца» [5, 80]. Для обоснования своей концепции кордоцентризма Юркевич использовал все имеющиеся в то время данные физиологии (о сосредоточении обоих типов нервных систем в сердце), психологии (о взаимосвязи мышления и эмоций).

Не отрицая внешних воздействий на органы чувств человека, он считал, что наши мысли, слова и дела суть первоначально не образы внешних вещей, а образы или выражения общего чувства души, порождения нашего сердечного настроения [5, 81]. И хотя в своей повседневной жизни человек мало внимания обращает на эту задушевную, сердечную сторону восприятия мира, вся первичная информация, которую он получает при помощи органов чувств и осмысливает в голове, перерабатывается, изменяется, получает последнее и постоянное для данного индивида качество в соответствии с особенным, частно-определенным сердечным настроением души именно этого человека. «В сердце человека лежит основа того, что его представления, чувствования и поступки получают особенность, в которой выражается его душа, а не другая, или получают такое личное, частно-определенное направление, по силе которого они суть выражения не общего духовного существа, а отдельного живого действительно существующего человека» [5, 87]. И в наш век не отступающей опасности тоталитаризма, подавления сущности маленького простого человека могучей машиной государственности, манипулирования сознанием со стороны средств массовой информации, идеи П. Юркевича представляются очень актуальными, наполненными содержанием подлинного гуманизма глубокой экзистеальности. Мысли П. Юркевича вполне соответствуют парадигме постмодернизма – безграничного уважения к духовному миру каждого индивида, его права на свое личное, «частно-определенное» понимание смысла жизни, нравственно-ценностных ориентиров, конечно, в пределах, если это не затрагивает интересов других людей, не обрекает их на страдания.

Проникновенно, с глубокой убежденностью в правомерности своей концепции звучат его слова об онтологической функции сердца, творящей для человека реальность: «Мир, как система явлений жизненных, полных красоты и знаменательности, существует и открывается первое всего для глубокого сердца и отсюда уже для понимающего мышления» [5. 82].

Буквально это можно воспринять, как утверждение о первичности духовно-нравственного сознания индивида и вторичности, производности интеллектуально-когнитивной деятельности человека.

Но, говоря в парадигме современного познания, можно было бы этот тезис трактовать как инициирующую и смыслообразующую роль эмоционально-душевной стороны познавательного процесса по отношению к мышлению на индивидуальном уровне. Поскольку бытие человека органически связано с тем, что он не только познает сущность бытия окружающего мира, но и творит его, т.е. постоянно наполняет его своими смыслами настолько, что часто трудно отличить объективное бытие от субъективно-ценностного бытия вещей и процессов в человеческом сознании.

Нельзя не согласиться с П. Юркевичем и в том, что без эмоционально-душевной, ценностно-нормативной, знаково-смысловой окраски, осваиваемый человеком только на уровне логического, математического мышления, мир был бы менее привлекательным, скучным. Индивид, может быть, и познавал бы подлинные образы окружающих его предметов и мог бы видеть их «насквозь» и всесторонне, «но зато уже нигде не встретил бы бытия истинного, живого, которое поражало бы его красотою форм, таинственностью влечений и бесконечною полнотою содержания» [5, 82].

При этом он допускает, что человеческое сознание способно было бы со всей определенностью отражать свойства явлений природы и общества, но познание могло бы двигаться только в ширину, а не в глубину. Потому что только сердце как орган души способно на интуитивно-эмоциональном уровне обеспечить проникновение сознания в глубинную сущность явлений, окружающего мира. Но П. Юркевич абсолютизирует роль сердечных влечений, как неотразимых требований сердца, диктующих свои условия для мышления, для которого они, по его убеждению, являются подлинной основой жизненности и глубины мышления и по сравнению, с которым отражение чувственного мира внешних предметов в ощущения человека, бедны и бессодержательны. В доказательство своей правоты он ссылается на тот факт, что лучшие философы и великие поэты сознавали, что сердце их было истинным местом рождения тех глубоких идей, которые они передавали человечеству в своих творениях, а сознание на основе ощущений и умозаключений давало этим идеям только ясность и определенность, свойственные мышлению.

По мнению П. Юркевича, дерево логического познания еще не есть дерево бытия человека – это, прежде всего, жизнь духа, которая не поддается ни математическим измерениям, ни изображениям средствами искусства, которых вечно будет недостаточно, чтобы выразить сердечные состояния человека. В сердечных отношениях (дружбе, любви) проявляются подлинное бытие человека, только в них он живет весь, без притворства и стеснения, во всей полноте и широте своих разнообразных духовных состояний [5, 87].

Высшим духовным состоянием он считает любовь, тесно сопряженную с духовной функцией сердца. По мнению П. Юркевича, для живой действенной нравственности, ее воплощения в реальных поступках людей необходимы «светильник и елей». Если в человеческом сердце иссякает елей любви, светильник разума и добрых дел гаснет. Философ убежден, что без любви в сердце человек утрачивает свои лучшие нравственные побуждения в жизни, в отношениях с другими людьми. О любви он говорит, прежде всего, как «об охотном и усердном стремлении к деланию добра» [5, 97]. И это, действительно, нравственное стремление исходит не от хо-

лодного, математически точного расчета разума, а из глубины сердца. В связи с этим он считает ничем не оправданным существующее в философии предположение, будто начальный источник нравственного законодательства есть разум: «Нам врождены не правила, не мысли о нравственной деятельности, но самые влечения» [5, 100]. Согласно Юркевичу, разум лишь формулирует нравственные законы и принципы морали, способствует осознанию уже существующего нравственного порядка в мире и человеке. Но когда в нашем сердце иссяк внутренний источник нравственности, мы не в силах вступить в эту область, хотя имеем самые светлые понятия о ней.

Основой нравственности, ее порождающим началом являются не теории, законы и принципы этики, а любовь к добру, исходящая от сердца и питающая «светильник разума». Кипящая в сердце жизнь с дальнейшим движением в мир явлений приобретает формы осознаваемых разумом нравственных понятий и духовных ценностей: справедливости, честности, свободной верности слову и договору, великодушию и благородства, решимости на пожертвования, предпочтения блага общего счастью личному и т.п. [5, 102].

Поэтому П. Юркевич был убежден в том, что с учением о сердце связаны великие практические интересы духа человеческого, если только нам дорога нравственная жизнь общества. Он призывал продолжить философские изыскания в области совершенствования воспитания на основе идеи кордоценгризма и преодоления разделения между верой и наукой.

Эти идеи находят свое подкрепление и развитие в философском творчестве первого ректора Киевского университета Михаила Александровича Максимовича (1804–1873 гг.), который, исходя из самого понятия философии как любви к мудрости, делал вывод, что она не может осмысливать мир при помощи только разума. Для философского понимания бытия человека необходимы усилия сердца, поскольку «живая мудрость разума основывается на любви».

Николай Костомаров, один из основателей Кирилло-Мефодиевского общества, в своей «Книге бытия украинского народа», утверждал, что причиной всех проявлений страшного эгоизма (насилия, жестокости, экономической несправедливости) является «отрицание морального закона, вложенного в сердце человека высшим вечным разумом, который управляет неведомыми нам путями всей долей истории человечества».

Рассматривая отличительные, на его взгляд, черты национального характера украинцев, Костомаров подчеркивает «сердечный порыв к духовному, неизвестному, таинственному и радостному миру». Такой вывод он сделал на основе своего анализа украинского народного творчества (песен,

баллад, притчей, легенд), исходя из своего понимания народной жизни как проявления внутреннего, сущностного, духовного бытия народа. Яркие свидетельства приверженности кордоцентризму находим и у Пантелеймона Александровича Кулиша (1819–1897 гг.). В бытии человека внутренней субстанцией, по его убеждению, является сердце, потому что Бог открывает нам свою истину через сердце. Именно в нем, человеческом сердце скрыты главные сокровища человечества. Это внутренние, сердечные, духовные качества индивида, противостоящие внешнему чуждому для него миру. С этих позиций П. Кулиш отстаивает право украинского народа на родной язык, который представляет собой «язык сердца», не совпадающий по духу и внутренней сущности с «языком разума» – неродным, внешним языком другой нации.

С этих же соображений он утверждает, что в украинской культуре перевешивает женское, эмоциональное начало, потому что женщина воспринимает все больше сердцем, чем разумом, в отличие от мужчины.

Рядом с Кулишом и позднее в истории украинской философии видное место занимают мыслители – сторонники гегелевского позитивистского направления, выдвигающие на передний план в духовном бытии человека его разум, интеллект, как, например, Михаил Петрович Драгоманов, Иван Яковлевич Франко, Владимир Викторович Лесевич.

Но в то же время развивалось и другое направление. На основе критики классического рационализма, осмысления идей философии жизни, персонализма, экзистенционалнзма происходил синтез философии и религия, научного и эмоционально-интуитивного подхода к пониманию бытия человека. Одним из таких философов в Украине был Алексей Никитович Гиляров (1855–1938 гг.). В своей интерпретации философии он исходил из убеждения в том, что эта отрасль духовной деятельности является стремлением человечества создать целостное миропонимание, которое удовлетворяло бы все запросы духа, одинаково теоретические, моральные, религиозные, эстетические, помогало бы разобраться человеку во всех сложных вопросах жизни, давало бы для него установку. Поэтому развитие философии он усматривал в примирении двух начал, вечно враждующих в нашей жизни – «истины разума и истины сердца». Синтез этих двух начал он именует «эстетическим состоянием или красотой», т.е. гармоническим равновесием в бытии человека интеллектуальных и чувственных восприятий мира.

Таким образом, специфику украинской философии, которая особенно ярко проявилась в кордоцентризме осмысления бытия человека, обусловливают особенности народной психики и мировоззрения – романтизм, лиричность, эмоциональность, интроспективный индивидуализм, более внутренняя, чем внешняя психологическая подвижность и стремление

к свободе. Эти черты нашли свое отражение в философии сердца, плюралистической этике (право каждого человека на свой собственный путь в жизни), в стремлении к внутренней гармонии и сердечному диалогу с Природой и Богом Г.С. Сковороды. Н.В. Гоголя. М.А. Максимовича, П.А.- Кулиша и др. мыслителей, представляющих духовное бытие украинского народа.

Литература

1. Сковорода Г.С. Древний мудрец//Григорий Сковорода. К., 1983, с. 196-198.
2. СковородаГ.С. Кольцо //Григорий Сковорода. К., 1983, с. 191-196.
3. Сковорода Г.С- Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни // Григорий Сковорода. К., 1983, с. 159-190.
4. Фейербах Л. Сущность христианства // Л. Фейербах. Избранные философские произведения. М., 1995, Т.3
5. Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.

Artykuł napisany jest na podstawie analizy oryginalnych, mało znanych poza Ukrainą, filozofów XVIII–XIX wieku. Rozpatrywany jest problem bycia człowieka ze światopoglądowych pozycji filozofii serca, charakterystycznej dla wielu ukraińskich myślicieli religijnych. Serce, w kontekście tej filozofii, jawi się jako centrum bycia duchowego człowieka, jedność intuicji, rozumu oraz woli w każdym indywiduum. Autor wykazuje głęboki humanizm kordocentryzmu ukraińskiego, który podnosi człowieka jako osobowość i utwierdza najwyższe moralne wartości: wolność, sprawiedliwość, osobiste szczęście.

The article is written on the basis of the analysis of the original works of the 18-19th century philosophers, poorly known outside Ukraine,. The problem of the being of man from the position of the philosophy of heart, characteristic for many Ukrainian religious thinkers is considered. Heart in the context of this philosophy is represented as the centre of the spiritual being of man, the integrity of intuition, reason and will in each individual. The author reveals deep humanism of the Ukrainian cordocentrism, which ennobles man as a person and confirms the highest moral values of freedom, justice, personal happiness.

ISSN 1642-1248

Σ О Ф І А

NR 5/2005

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Юрій Завгородній

НуК-Ма - Київ

Буддизм у творчості Івана Франка[1]

Buddyzm w twórczości Iwana Franki[1]

Іван Якович Франко (1856–1916) – геніальний український поет, письменник, перекладач, учений, громадський діяч – належить до числа тих українських інтелектуалів, хто у своїй творчості зміг звернутися до літературної, філософської, релігійної спадщини не тільки Європи, а й Азії. При цьому його цікавила як сучасність, так і стародавність. У поле інтересів І.Я. Франка, крім іудаїзму, християнства, ісламу, потрапив і буддизм. Варто відзначити, що для української модерної культури авторитет І. Франка дуже високий: у 1976–1986 рр. було видано його зібрання творів у п'ятдесяти томах[2], Львівський національний університет і Київський національний драматичний театр (самий престижний в Україні) носять ім'я І. Франка, у 1962 році Станіславська область була перейменована в Івано-Франківську, а її обласний центр Станіслав – в Івано-Франківськ. Зобра-

[1] Текст статті являє собою доопрацьований варіант доповіді, яка була виголошена на перших Торчинівських читаннях 21.02.2004р, організованих кафедрою філософії і культурології Сходу Санкт-Петербурзького державного університету. Взяти участь у роботі Торчинівських читань стало можливим завдяки фінансовій підтримці Національного університету "Києво-Могилянська академія".

Щиро дякую Ігорю Папуші і Дмитру Івахненку за допомогу інформацією під час написання статті.

[2] Це зібрання творів І. Франка, хоча і налічує понад 20 000 сторінок (!), проте є далеко неповним (!!!).

ження І. Франка можна зустріти і на двадцятигривневій українській банкноті (починаючи з 1992 р.).

І. Франко не був першим і єдиним українським інтелектуалом другої половини XIX – початку XX ст., хто цікавився буддизмом. Ще в 1860 р. у своїй роботі "Поступовий розвиток древніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язическіх вірувань" професор Київського університету св. Володимира О. М. Новицький (1806–1884) окремо зупиняється на описі буддизму. Пізніше до буддизму будуть звертатися не тільки інші представники академічної науки: С.С. Гогоцький (1813–1889), О.П. Петров-Рославський (1816–1870), О. О. Козлов (1831–1901), М. О. Олесницький (1848–1905)[3], а й окремі мислителі, наприклад, відомий філософ-позитивіст В.В. Лесевич (1837–1905). Тим самим поява інтересу до буддизму в часі й особливості його прояву в Україні, багато в чому нагадували як російську, так і європейську ситуацію.

Але якщо Іван Франко і не був перший в Україні, хто звернувся до буддийської спадщини, то він був і залишається першим по сьогоднішній день в українській культурі, хто не тільки вивчав цю спадщину, а й зміг у своїй творчості здійснити рецепцію буддийської духовності.

Висвітлення інтересу І. Франка до буддизму має свою, хоча і невелику, історію. Про цю тему, зокрема, писали О. І. Білецький [Білецький, 1956], Х. С. Надель [Надель, 1967] і нещодавно І. В. Папуша [Папуша, 2000].

Як вважає український літературознавець І. Папуша, "перше знайомс во І. Франка з буддизмом відбулося не пізніше 1883 р., завдяки роботі . Вебера "Buddhismus". І цілком можливо, що першою в житті Франка серйозною книгою з буддизму було дослідження В.П. Васильєва "Буддизм: його догмати, історія і література" (1857), прочитане ним у 1890 р.[Див.: Папуша, 2000, *36*]. Інтерес, який з'явився у І. Франка під час знайомства з буддизмом, він буде зберігати протягом майже всього наступного творчого життя. За цей час у своєму інтересі до буддизму І. Франко виявив себе як дослідник, перекладач і поет.

Багато в чому здійсненню своїх творчих задумів І.Я. Франко зобов'язаний відомому українському філософу, історику, публіцисту, політологу і суспільному діячу другої половини XIX в. Михайлу Петровичу Драгоманову (1841–1895), з яким у Франка склалися довірчі наукові і людські відносини. М. Драгоманов неодноразово консультував І. Франка з питань,

[3] Глибокий інтерес до буддизму виявляв і В. І. Вернадський (1863–1945). Він, зокрема, був знайомий з видатним російським буддологом Ф. І. Щербатським (1866–1942). Відомо, що листування, в якому значна увага приділялась і обговоренню релігійно-філософських питань буддистського Вчення, між ними тривало понад п'ятдесят років [Див.: Росов, 1993, *53–70*].

пов'язаних з буддизмом, допомагаючи йому конкретними порадами і літературою [Див.: Матеріали..., 1928, *137, 264, 335, 360, 398–399, 427, 429–430 та ін.*][4].

Розглянемо кожну зі складових буддийського інтересу І. Франка.

Франко і його вивчення буддизму

Сьогодні складно точно сказати, яка саме причина сприяла виникненню інтересу І. Франка до буддизму. Не виключено, що їх було кілька. Тоді однією з них можна вважати світоглядні пошуки Франка. Про це, зокрема, свідчить його переписування з М. Драгомановим. У листі, датованому 8 липнем 1890 р., І. Франко писав: "Я хоч і вважаю буддизм великим і благотворним ферментом у житті народів Востока і Заходу, то все-таки на тепер він для мене хіба тільки предмет студій (читаю власне інтересну, хоч вельми хаотичну книжку про нього Васильєва, т. І), але не практики" [Франко, 1986б, *257*]. У цьому контексті заслуговує на увагу ставлення Франка до стану християнства кінця XIX ст. Так у листопаді 1897 р. він відзначав, що "моя моральність значно відмінна від тої катехитичної, догматичної моралі, що у нас видається за одиноко християнську. Та я певний, що в основі своїй вона далеко більше зближена до моральності всіх тих

[4] Взагалі, обізнаність М. Драгоманова з індійською духовною спадщиною, у тому числі і з буддистською думкою, заслуговує на окреме спеціальне дослідження. На сьогодні, наскільки мені відомо, ця складова його багатої інтелектуальної спадщини, ще лишається осторонь уваги дослідників [Див.: Драгоманов, 1970; Драгоманов М. П., 1991; Михайло Драгоманов, 2001; Романченко, 1948; Лукаренко, 1965; Федченко, 1991; Штрихи до..., 1991].

У даному разі, враховуючи наш контекст, хотілось би звернути увагу на той факт, що у ролі авторитетного знавця індійської духовної спадщини М. Драгоманов виступав не тільки для І. Франка, а й Л. Українки (1871–1913). Відтак ми можемо казати про "індознавчий трикутник" в інтелектуальному житті України останньої чверті XIX ст. Тому будь-яке грунтовне дослідження як світогляду М. Драгоманова, І. Франка, Л. Українки, так й інтелектуальних процесів в Україні др. пол. XIX – поч. XX ст. без врахування існуючого інтересу до індійської релігійно-філософської думки приречене на неповноту.

Дослідження індознавчої складової у творчості Л. Українки було розпочате О.Д. Огнєвою у статті "Леся Українка і Схід" [Огнєва, 1995]. Власне цю статтю Огнєвої багато в чому знакова. Саме її публікація засвідчила появу в сучасному вітчизняному інтелектуальному житті серйозного зацікавлення рецепцією індійської духовності в Україні у др. пол. XIX – поч. XX ст.

Ще раніше, щонайменше у 1940-х рр., інтерес Лесі Українки до "Рігведи" – найдавнішої давньоіндійської релігійної і літературної пам'ятки – почав досліджувати закордонний (Велика Британія) український мислитель Володимир Шаян (1908–1974) [Шаян, 1998]. Але його наукова спадщина, на превеликий жаль, ще й досі лишається маловідомою поза українськими рідновірами і тільки частково виданою в Україні.

великих учителів людськості, "ищущих царствія божія и правди єго", ніж колінопреклонна, поклонобийна та черствосердна моральність багатьох стовпів церкви, покликаних та непокликаних оборонців релігії" [Франко, 1976, *180*][5].

Також І. Франко звертався до буддизму в зв'язку зі своїми науковими інтересами. У першу чергу це стосується філологічних досліджень, у яких робота "Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія" [Франко, 1981, *314–538*] займає центральне місце. За цю роботу І. Франку було присуджено ступінь доктора філософії вченою радою Віденського університету[6]. Уперше "Варлаам і Йоасаф..." була видана у Львові в 1895(6)–1897 рр. У ній І. Франко робить висновок про те, що грецький варіант "Повісті про Варлаама і Йоасафа" являє собою перероблену версію індійської (буддийської) легенди про Будду. Але перш ніж зробити такий висновок, І. Франку необхідно було вивчити відповідну літературу, у тому числі і буддизмознавчу. Так, він звертався до робіт Бартелемі Сент-Ілєра, В. П. Васильєва, І. П. Мінаєва, М. Мюллєра, С.Ф. Ольденбурга, Т. В. Ріс-Девідса, В. Фаусбеля, Л. Фера, знайомився з перекладами буддийських текстів (напр., "Джатаки").

І в іншій своїй роботі "Пісня про правду і неправду" (уперше видана в 1906 р.) [Франко, 1986, *280–352*], присвяченій аналізу однойменної української лірницької пісні і близьких за змістом українських народних казок, І. Франко бачить джерела їхнього прототипу в палійському і тибетському буддийських канонах. При цьому Франко посилається на роботи

---

[5] Духу наведених міркувань Фрака близька інша цитата зі вже згаданого його листа до М. Драгоманова від 8 липня 1890 р.: "Коли вже мова про релігії, то розкажу, що сими днями мав я розмову з професором тутешнього університету Шараневичем. Старий був по обіді, мабуть, і по скляночці вина і, вдарившися в щирість, розпочав розмову зо мною зовсім так, як щедрінський становий: ну, скажіть мені, вірити в особистого бога чи ні? Признатись, я трохи сконфузився таким питанням і почав звертати так, що се діло приватне, інтимне і т. д., але він не унявся. Тоді я сказав, що не вірю. "Я так і знав!" – скрикнув він" [Франко, 1986 б, *257–258*]. Хоча ми і не ставимо собі за мету визначити особливість релігійності І. Франка, проте деякі міркування з цього приводу не можемо не висловити. Так, зокрема, пригадується те, як про релігійність В. Вернадського охарактеризував В. Білодід: "Втім атеїстом не був, уважав себе глибоко релігійною людиною і розглядав релігію як найглибший вияв людської особистості. Релігійність Вернадського гностична (а не церковно-конфесійна)" [Білодід, 2002, *31*].

[6] Віденьський період з огляду на буддизмознавчий і, ще ширше, індознавчий інтерес в інтелектуальній біографії І. Франка посідає особливе місце. Так, наприклад, у Відні І. Франко познайомився зі вже згаданим Ф. Щербатським, якому присвятив свою поему "Цар і аскет" [Див.: Щербатський, 1956; Надель, 1967]. Але, на превеликий жаль, це важливе знайомство для кращого розуміння формування інтересу Франка до буддизму, майже недосліджене і потребує серйозної роботи з архівними матеріалами [Див.: Надель, 1967; Огнєва, 1995].

Е. Віндіша, І.П. Мінаєва, Г. Ольденберга, С.Ф. Ольденбурга, Ф.А. фон Шифнера і відомі йому буддийські тексти (напр., "Лалітавістара", "Суттаніпата").

У критичному нарисі "Болгарські праці М. Драгоманова" (уперше видана в 1891 р.) [Франко, 1986а, *24–42*]. І. Франко в цілому підтримує думку Драгоманова про те, що зміст багатьох слов'янських казок (напр., цикл казок про чудесне народження дитини без батька, про фатального хлопчика, про чудесне заснування міста) "вказує прямо на буддійську сферу літературну і релігійну як на джерело, звідки випливли всі ті казки" [Франко, 1986а, *39*]. Становлять інтерес й інші висловлення Франка про буддизм. Так, він вважає важливим моментом в історії Індії, після завоювання її арійськими племенами, виникнення великої релігійної реформації на чолі з Буддою. На думку Франка, буддизм зіграв важливу роль у житті давньоіндійського суспільства. "Супроти давнього кастового брамінізму буддизм був релігією демократичною, релігією мас, і мусив звертатися до них, подавати їм науку в приступній для них формі. "Глаголаніє притчами" винайдене було в Індії, щонайменше на 500 літ перед Христом" [Франко, 1986а, *35*]. І от цю думку про духовний вплив Індії (буддизму) на одну з головних складових європейської культури – християнство – І. Франко розвиває далі. Він вважає, що "вплив буддизму на західний світ не переривається з заведенням християнства, – противно, він тягнеться майже неперервно аж до наших днів" [Франко, 1986а, *34*]. Франко пропонує його простежити від появи таких християнських сект як гностики, маніхеї, несторіанє, потім – до павлікіан, богомілів, катарів, альбігойців, і, нарешті, – до гуситів, Лютера. Згадує І. Франко і парадоксальний факт зарахування "Індійського царевича Йоасафа", т. є. не кого, як Будду, в число християнських святих" [Франко, 1986а, *36*].

"Короткий нарис історії староіндійського (санскритського) письменства" (уперше виданий у 1910 р.) [Франко, 1983, *471–478*] – ще одна робота І. Франка, у якій ми знаходимо згадування про буддизм. Цього разу вони незначні за обсягом й в основному стосуються виникнення буддийського канону. Зокрема, Франко вважає, що "дійсне історичне життя Індії починається, можна сказати, тільки з появою Будди коло р. 500 перед Хр<истом>" [Франко, 1983, *472*].

Але в цьому нарисі є й одне не зовсім зрозуміле місце. Так, І. Франко пише, що буддизм став тією новою вірою, яка, "не опрокидаючи ніякої релігійної системи, витвореної тисячолітньою традицією індійського народу, проте наукою про чотири чесноти, самовідреченням і вірою в перероджування душ (метемпсихозу) фактично знівечила різницю каст і підірвала монополь брамінів на володіння людськими душами" [Франко, 1983, *472*].

Франко як перекладач буддийських текстів і літератури про буддизм

Якщо нам невідомі роботи І. Франко, повністю присвячені вивченню буддизму, то зовсім інша ситуація з його перекладами. По-перше, І. Франко переклав два фрагменти "Сутта-ніпати", що входить у Кхуддака-нікаю, п'ятий розділ "Сутта-пітаки" палійського канону. Свої переклади І. Франко озаглавив, як: І. "Мара і Будда", "Багатій і мудрець" (уперше виданий у 1901 р.) і ІІ. "Пісня про високе змагання" (уперше виданий у 1906 р.). "Мара і Будда", "Багатій і мудрець" – назви двох фрагментів, що за змістом майже цілком відповідають другій сутті ("Дганія-сутта") першої книги "Ураґаваґґа" (не цілком 12(29) і відсутня 13(30)) "Сутта-ніпати". "Пісня про високе змагання" майже цілком відповідає другій сутті ("Падгана-сутта") третьої книги "Магаваґґа" (відсутня 17(440)) "Сутта-ніпати". Якщо переклад "Мари і Будди", "Багатія і мудреця" І. Франко здійснив у поетичній формі, то переклад "Пісні про високе змагання" виконаний ним прозою. Перекладам Франка властиві елементи адоптації. Так, наприклад, у "Багатії і мудреці" діалог відбувається не між пастухом Дганья (iti dhaniyo gopo) і Досконалим, тобто Буддою (iti bhagavā), як у "Сутта-ніпаті" (також у перекладах В. Фаусбйолля, Н. Герасимової), а між багатієм і мудрецем. Власне і в назву самого уривка І. Франко виніс опозицію "багатій–мудрець", а не "пастух–Досконалий".

Не знаючи палі, І. Франко за основу своїх перекладів міг брати переклад "Сутта-ніпати" А. Пфунґста німецькою, В. Фаусбйолля англійською і Н. Герасимової російською[7].

Таким чином, зазначені переклади І. Франка були першою спробою перекладу буддийського канону на українську мову, хоча і не з мови оригіналу.

З наукової буддизмознавчої літератури І. Франко переклав дві статті відомого французького буддолога, автора перекладу "Дгаммапади" французькою мовою (1878) Леона Фера[8]. Вони були видані під загальною назвою "Будда і буддизм" у 1894 р. у львівському журналі "Житє і слово" [Фер, 1894] і перевидані у Львові окремою книгою в 1905 р. [Фер, 1905]. Цей переклад цікавий для нас тим, що він дає ще одне свідчення про знан-

[7] Аналізуючи переклад фрагментів з "Сутта-ніпати" І. Франка, ми порівнювали його з перекладом Н. Герасимової [Сутта-нипата, 2001], В. Фаусбйолля [The Sutta–Nip@ta, 1992] і оригінальним палійським текстом [The Sutta-Nip@ta...]. Переклад А. Пфунґста нам не вдалося знайти.

[8] Тут і в інших випадках, коли було потрібно взнати інформацію про європейських буддологів XIX ст., ми, як правило, зверталися до роботи Н. Н. Бгатачарйяї [See.: Bhattacharyya, 1996].

ня І. Франка щодо буддизму. Адже, якщо Франко перекладав роботу Л. Фера, то не міг не прочитати її цілком і, можливо, не один раз. Самі ж статті являють собою опис життя Будди (стаття перша "Будда") і виклад історії буддизму від перших соборів до його стану наприкінці XIX ст., включаючи Шри-Ланку, Бірму, Таїланд, Тибет, Гімалайський регіон, Монголію, Китай і Японію (стаття друга "Буддизм"). Робота Л. Фера цікава тим, що вона містить головні події, як з життя Будди (напр., чудесне народження, чотири зустрічі, досягнення бодгі), так і викладає основні положення буддизму (напр., чотири шляхетні істини, 12 нідан). Друга стаття розбита на наступні рубрики: історія буддизму, буддийська доктрина, буддийська мораль і інститути, відмінності і секти (тобто школи) буддизму.

З коментарю І. Франка, як перекладача, ми дізнаємося про назви ще кількох буддизмознавчих робіт, з якими він був знайомий. Це – дослідження В. Рокхіля, Е. Сенара, Чома де Кереші, Ф. Е. Фуко.

Переклад І. Франком статей Л. Фера українською мовою – перше знайомство українського читача з систематичним викладом буддизму.

Буддийські мотиви в поезії І. Франка

До уваги нами беруться тільки ті художні тексти І. Франка, в яких він безпосередньо використовує буддіиську термінологію. До них належать такі п'ять віршів: XVI. "Даремно, пісне! Щез твій чар – Втишити серця біль!" і XVII. "Уклін тобі, Буддо" із третього жмутка (розділу) розділу ліричної драми "Зів'яла листя" (уперше видані в 1896 р.) [Франко, 1976а, *169, 170–171*], І. "Притча про життя", XII. "Притча про смерть", VI. "Легенда про вічне життя" зі збірника "Мій Ізмарагд" (уперше виданий у 1898 р.) [Франко, 1976б, *207–210, 223–224, 236–241*] і "Страшний суд" зі збірника "Semper tiro" (уперше виданий у 1906 р.) [Франко, 1976в, *173–182*]. У названих творах І. Франко вживає такі буддийські (санскритські) терміни і власні імена: Будда – 2 рази, нірвана – 5[9] разів, сансара – 2 рази, Ашока – 5 разів.

На наш погляд особливий інтерес представляє вірш XVII. "Уклін тобі, Буддо!" ліричної драми "Зів'яле листя". У ньому І. Франко фактично обігрує опозицію "сансара-нірвана", протиставляючи сансарі, зосередженню людських страждань, пристрастей і даремних чекань, високий ідеал нірвани. Якщо сансара – це обов'язково профанний тиск навколишнього світу ("І тягнев сансару, У життя дикий вир", "Із тиску сансари"), то головна

[9] Наші підрахунки вживання буддийського поняття "нірвана" І. Франком збігаються з підрахунками І. Папуши [Див.: Папуша, 2000, *167*].

характеристики нірвани – невимовний метафізичний спокій ("У безодні нірвани Спокій віднайде", "В нірвани спокій!").

Як здійснені "буддийські" переклади, так і "буддийська" поезія І. Франка – перший досвід уведення буддийських реалій в українській літературі.

Отже, якщо І. Франко і не був першим серед українських інтелектуалів, хто у своїй творчості звернувся до буддийської спадщини, тим не менш йому належить ряд пріоритетів в області знайомства з буддизмом в Україні. Насамперед, слід зазначити, що всі роботи І. Франка, присвячені буддизму, написані ним українською мовою. Тому, є всі підстави пов'язувати з ім'ям Франка знайомство модерної української культури з буддизмом.

Напевно, сьогодні ще складно дати однозначну відповідь на питання: "Так чим усе-таки можна пояснити інтерес І. Франка до буддизму"? Однак розглянуті нами твори Франка дають можливість припустити, що в буддизмі його цікавив, насамперед, живий досвід, практична спрямованість на досягнення релігійного ідеалу. У такому випадку, використовуючи класифікацію Є. О. Торчинова, буддизм для І. Франка виступав "релігією чистого досвіду" [Торчинов, 1998].

Цікавлячись буддизмом, І. Франко виявив себе як учений, перекладач і поет. Крім нього, ніхто більше в українській культурі не зміг поєднати у своїй творчості ці три складові творчого генія І. Франка.

Фактичне ж знищення сходознавства в Україні в 1930-ті рр., яке і сьогодні ще не змогло в усіх напрямках відродити свій утрачений рівень і вагу в суспільстві, позначається і на висвітленні інтересу І. Франка до буддизму. Зацікавлення Франка буддизмом незаслужено забуте і будь-яка рефлексія з цього приводу майже відсутня в сучасному інтелектуальному українському дискурсі.

Хотілось би сподіватися, що запропоноване дослідження буде сприяти перегляду поширеної думки в сучасній українській гуманітарній науці і суспільстві про орієнтацію української еліти кінця 19 – початку 20 ст. виключно на європейську і російську культуру та духовність.

Література

Білецький, 1956. – *Білецький О. І.* Іван Франко і індійська література // Київський державний університет ім. Т. Г. Шевченка. Філологічний збірник. 1956. № 9. С. 5–17.

Білодід, 2002. – *Білодід В.* Вернадський // Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник / Редактор-упорядник М. Л. Ткачук. Відповідальний редактор В. С. Горський. К., 2002. С. 30–35.

Драгоманов М., 1970. – *Драгоманов М.* Літературно-публіцистичні праці. У 2-х томах. К., 1970. Т. 1; Т. 2.

Драгоманов М. П., 1991. – *Драгоманов М. П.* Вибране ("...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні") / Упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р. С. Міщук; Приміт. Р. С. Міщука, В. С. Шандари. К., 1991.

Лукаренко, 1965. – *Лукаренко В. Л.* Світогляд М. П. Драгоманова. К., 1965.

Матеріали..., 1928. – *Матеріали для культурної й громадської історії Західної України.* Т. 1. Листування І. Франка і М. Драгоманова. К., 1928.

Михайло Драгоманов, 2001. – *Михайло Драгоманов:* Документи і матеріали 1841–1894. Упорядники: Г. Болотова. І. Бутич, Н. Грабова, О. Купчинський, Д. Пельц. Г. Сорока. Львів, 2001.

Надель, 1967. – *Надель Х. С.* Иван Франко и Ф. И. Щербатской // Народы Азии и Африки. – 1967. № 4. С. 139–1141.

Огнєва, 1995. – *Огнєва Олена.* Леся Українка і Схід // Східний світ. 1995. № 1. С. 76–82.

Папуша, 2000. – *Папуша І. В.* Modus orientalis. Індійська література в рецепції Івана Франка. Тернопіль, 2000.

Романченко, 1948. – *Романченко І. С.* Михайло Драгоманов і Леся Українка в їх листуванні // Львівський державний педагогічний інститут. – 1948. Том II. С. 172–189.

Росов, 1993. – *Росов В. А.* В. И. Вернадский и русские востоковеды. Мысли – Источники – Письма. СПб., 1993.

Сутта-нипата, 2001. – *Сутта-нипата.* Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Перевод с пали на английский язык д-ра Фаусбеля. Перевод с английского Н. И. Герасимовой. М., 2001.

Торчинов, 1998. – *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запередельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПБ., 1998.

Федченко, 1991. – *Федченко П. М.* Михайло Драгоманов: Життя і творчість. К., 1991.

Фер, 1894. – *Фер Л.* Будда і Буддізм. Переклав із французької І. Франко // Житє і слово. – Львів, 1894. – Т. І. За январ–февраль. С. 1–160; За март–апріль. С. 161–320.

Фер, 1905. – *Фер Л.* Будда і Буддізм. Переклав із французької І. Франко. Львів, 1905.

Франко, 1976. – *Франко І.* Передмова // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 2. Поезія. К., 1976.

Франко, 1976а. – *Франко І.* Зів яле листя, Лірична драма // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 2. Поезія. К., 1976.

Франко, 1976б. – *Франко І.* Зі збірника "Мій Ізмарагд" // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 2. Поезія. К., 1976.

Франко, 1976в. – *Франко І.* Semper tiro // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 3. Поезія. К., 1976.

Франко, 1981. – *Франко І.* Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 30. Літературно-критичні праці (1895–1897). К., 1981.

Франко І. Короткий нарис історії староіндійського (санскритського) письменства // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 38. Літературно-критичні праці (1896–1911). К., 1983.

Франко, 1986. – *Франко І.* Пісня про правду і неправду // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 43. Фольклористичні та літературно-критичні праці. К., 1986.

Франко, 1986а. – *Франко І.* Болгарські праці М. Драгоманова // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 46, Кн. 2 Історичні праці (1891–1897). К., 1986.

Франко, 1986б. – *Франко І.* Лист 151. До М. П. Драгоманова // Франко І. Зібрання творів у п'ятидесяти томах. Т. 49. Листи (1886–1894). К., 1986.

Шаян, 1998. – *Шаян В.* Віра предків наших. Том І. Луцьк, 1998 (Ґамільтон, 1987).
Щербацький, 1956. – *Щербацький Ф.* Зустрічі // Іван Франко у спогадах сучасників. Львів, 1956.
Штрихи до..., 1991. – *Штрихи до наукового портрета Михайла Драгоманова* / Відп. ред. Р. С. Міщук. К., 1991.
Bhattacharyya, 1996. – *Bhattacharyya N. N.* Indian Religious Historiography. – Delhi, 1996.
The Sutta-Nipata, 1992. – The Sutta-Nipata. A Collection of Discourses. Being one of the Canonical Books of the Buddhists. Translated from Pali by V. Fausböll // The Sacred Books of the East. Vol. 10. Part. II. Delhi, 1992.
The Sutta-Nipata... – The Sutta-Nipata // http://www.vri.dhamma.org/publications/cdorder.html

Autor podjął próbę przedstawienia buddyjskich wątków w twórczości Iwana Franki. Przedmiotem tekstu, poza postacią poety i uczonego ukraińskiego, jest analiza inspiracji buddyzmem, wskazanie na przekłady tekstów oraz wątki buddyjskie w jego poezji.

The Author undertook to present Buddhism threads in Ivan Franko's writing. The subject of text is, besides figure Ukrainian poetry and scientist, analysis Buddhism inspiration, to point at translations and Buddhism threads in his poetry.

ISSN 1642-1248

Σ Ο Φ Ι Α

NR 5/2005

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Wiesław Sztumski

Uniwersytet Śląski

Ku filozofii globalnej

К глобальной философии

Filozofia, na dobrą sprawę, nigdy nie miała charakteru zaściankowego. Zawsze, choć nie każda koncepcja filozoficzna i w niejednakowym stopniu, pełniła rolę światową, ponieważ najważniejsze i najbardziej doniosłe doktryny filozoficzne leżały u podstaw kształtowania się kultury ogólnoludzkiej. To tylko w wyniku rozwijania się nacjonalizmów i rozmaitych aspiracji imperialistycznych niektórzy władcy, ideologowie i przywódcy próbowali przywłaszczyć sobie ogólnoludzkie idee filozoficzne i wykorzystać je do realizacji własnych celów. Przyzwyczailiśmy się, bo w takim duchu wychowywano nas przez stulecia, żeby Europę uznawać za kolebkę filozofii i cywilizacji – zwłaszcza że myśl europejska, kultura europejska wyrosły ze starożytnej Grecji i Rzymu, opanowały, świat w wyniku podbojów imperialnych i kolonizacji innych kontynentów i dzięki temu zapewniły nam rozwój gospodarczy oraz postęp w dziedzinach wiedzy i techniki. To zaś przyczyniło się do zapewnienia wyższego standardu życia w imperialnych państwach Europy (przede wszystkim zachodnich), do umocnienia pozycji kultury i cywilizacji europejskiej, a także do nieuzasadnionego poczucia wyższości. Konsekwencją panowania politycznego i gospodarczego imperiów europejskich w świecie było krzewienie i upowszechnianie filozofii europejskiej i nadawanie jej największej wartości z jednoczesnym usuwaniem w cień filozofii innych kontynentów i regionów. W rezultacie, nawet obecnie, w programach nauczania filozofii nie ma miejsca na inną myśl filozoficzną niż europejska czy Zachodnia (włączając też amerykańską, będącą

w istocie przedłużeniem myśli europejskiej), a filozofia Indii lub Chin jest przedmiotem fakultatywnym. W związku z tym niewielu i niewiele wie o myśli pozaeuropejskiej i kulturze Wschodu. Panuje jakieś niczym nieuzasadnione przekonanie, że cywilizacja, kultura i filozofia europejska (zachodnia) w przyszłości będzie odgrywać pierwszorzędną rolę w rozwoju ludzkości, tak jak w przeszłości. Wciąż wydaje się ludziom, że państwa zachodnie będą rozwijać się bardziej intensywnie niż wschodnie i że to one będą dyktować światu swoje programy i narzucać swoje poglądy, system wartości oraz religię. Między innymi temu imperialistycznemu celowi ma służyć idea globalizacji – wymysł najwyżej rozwiniętych krajów Zachodu. Aliści, globalizacja tylko po części realizuje się na zamówienie odpowiednich ideologów i polityków, ponieważ na pewnym etapie rozwoju społecznego w wyniku różnych zjawisk staje się ona nieuniknioną fazą rozwoju ludzkości. A będąc procesem obiektywnym, wymyka się spod kontroli jej ideologów oraz realizatorów i może zwrócić się przeciwko nim, a nawet doprowadzić do skutków sprzecznych z ich imperialnymi i partykularnymi interesami.

Takim skutkiem, niechcianym przez ideologów i „kultutregerów" Zachodu, będzie – zgodnie z moimi odczuciami oraz przewidywaniami – konieczność docenienia kultury i filozofii Wschodu i podjęcia z nimi dialogu, ale nie z pozycji siły.

Efektem globalizacji jest coraz większe „usieciowienie", czyli nakładanie się rozmaitych sieci powiązań, relacji i uwarunkowań w skali globu, coraz szybsze cyrkulacje kapitału, technologii i siły roboczej oraz związane z tym przemieszczanie się ludzi, a także zagęszczanie się przestrzeni społecznej (rozbudowa miast i powstawanie nowych metropolii i miast-molochów, w których obok siebie pracują i mieszkają ludzie z różnych krajów i kontynentów, ludzie różnych poglądów, wyznań i tradycji kulturowych. Przebywanie ze sobą ludzi różnych ras, wyznań, kultur i narodów na małych i zagęszczonych terytoriach siłą rzeczy, w sposób naturalny, prowadzi do niwelacji różnic dzielących ich. Takie wielokulturowe i wielonarodowe obszary są swoistymi tyglami, gdzie wszystko stapia w jedną wspólnotową kulturę i gdzie z konieczności obwiązuje maksymalna tolerancja oraz wzajemny szacunek dla różnorodności. Dzieje się to mimo sporadycznie występujących patologii społecznych w postaci rasizmu i ksenofobii, które należy traktować jako przypadki, ponieważ są one przejawem anachronicznego wychowania i będą raczej odgrywać marginalną rolę w dalszym postępie globalizacji, jeśli tylko nie będą celowo podsycane. Wspólny rynek, kooperacja handlowców i producentów w skali światowej, unifikacja systemów finansowych, edukacyjnych itp., wspólne pieniądze, stale rozwijające się organizacje i instytucje międzynarodowe w ramach ONZ oraz dążenie do sprawowania władzy światowej przez jakiś „rząd światowy" w dość dużym stopniu przyczyniły się do powstania globalnej wytwórczości, globalnej gospodarki, globalnego zarządzania zasobami Ziemi itp. W ślad za tym dziedzina

kultury ulegnie też globalizacji, a to oznacza dość daleko posuniętą jej homogenizację.

Nie budzi wątpliwości, że filozofia także ulegnie globalizacji. W rezultacie, nastąpi jakby powrót do stanu wyjściowego, kiedy filozofia nie miała jeszcze charakteru narodowego. Unarodowienie filozofii nastąpiło właściwie wraz z kształtowaniem się narodów i tożsamości narodowych i uczuć patriotycznych w czasach nowożytnych. Teraz w zasadzie tożsamość narodowa zaczyna tracić sens, a nikt już dokładnie nie wie, jak zdefiniować patriotyzm w naszych czasach. Coraz bardziej powiększa liczba transmigrantów – ludzi transnarodowych i transetnicznych, którzy w poszukiwaniu pracy często zmieniają kraje, swoje obywatelstwo i narodowość[1]. A przyznawanie się do jakiejś grupy etnicznej, zwłaszcza w społeczeństwach wielonarodowych, wielokulturowych i wielowyznaniowych jest tylko swoistą oznaką nostalgii za własnymi „korzeniami" i próbą podtrzymywania różnych przyzwyczajeń i tradycji.

Już świat współczesny wymaga, a świat przyszły jeszcze bardziej będzie potrzebował, nowej filozofii – globalnej i uniwersalnej. Walec globalizacji wyeliminuje pojęcie filozofii narodowej, sztucznie wprowadzone i właściwie niemające sensu. Bo czym jest w istocie tzw. filozofia narodowa?

Z filozofią narodową jest podobnie jak ze sztuką narodową. Pojęcie filozofii narodowej jest konsekwencją i manifestacją nacjonalizmu i patriotyzmu. Chcąc bowiem powiększyć znaczenie swego narodu lub państwa, a tym samym jego ważność i wyższość nad innymi, wykorzystuje się albo przynależność jakiegoś wielkiego twórcy do tego narodu, albo jego pochodzenie etniczne, albo wiąże się go z danym narodem ze względu na kraj, w którym się urodził albo tworzył, choćby tylko w jakimś krótkim okresie czasu. Z tego względu klasyfikuje się filozofów urodzonych albo nawet czasowo przebywających na przykład w Niemczech jako filozofów niemieckich, a w Polsce – jako filozofów polskich itp. W tym zresztą nie ma niczego złego. Nie da się zaprzeczyć, że Kant był filozofem – Niemcem, a Ingarden był filozofem – Polakiem. Natomiast wyrazem głupoty nacjonalistycznej jest twierdzenie, że Kant tworzył lub rozwijał filozofię niemiecką, a Ingarden – filozofię polską. Jeden i drugi tworzyli filozofię światową na użytek nie tylko swego narodu i kraju, ale dla wspólnego dobra, dla całego świata. Ale nie jest już tak łatwo zaklasyfikować współczesnych filozofów, którzy urodzili się w jednym kraju, potem wyemigrowali z różnych powodów do innych, tam tworzyli przez pewien czas, a potem znów powrócili do swego kraju ojczystego. Dyskusyjne jest natomiast pytanie, w jakim stopniu na styl myślenia każdego z tych filozofów miała wpływ ich przynależność etniczna,

[1] Zob. F. Guadeloupe, *Healing of the Transnation: Rastafari rethorics on Saint Martin and Sint Maarten*, www.alohacomputers.com/art12345.doc

tradycje narodowe, wiara albo też język, w jakim formułowali swe myśli i spisywali je. Nie ma też jakiejś jednej filozofii charakterystycznej dla danego narodu lub kraju ani kontynentu albo filozofii, która byłaby uznawana i przyswajana przez większość danego narodu (lub grupy narodów) albo kraju. Tu i ówdzie pojawiały się wprawdzie publikacje o tzw. filozofiach narodowych: niemieckiej, żydowskiej, polskiej, rosyjskiej itp., ale wyróżnikami tych filozofii było zazwyczaj pochodzenie filozofów albo język, w jakim pisali, albo wreszcie adresaci, dla których tworzono doktryny filozoficzne. Niekiedy wiąże się filozofię z aspiracjami określonego narodu oraz z cechami charakterystycznymi danego narodu. Nie ma jednak prostego przełożenia cech narodowych zarówno na sposób uprawiania filozofii, jak i na koncepcje filozoficzne. Pojawia się przy tym istotne pytanie: czy obecnie można mówić o specyficznych cechach danego narodu albo mieszkańców jakiegoś terytorium? Jeśli tak, to co najwyżej w odniesieniu do narodów lub grup etnicznych homogenicznych i zamkniętych, ale tych jest coraz mniej na świecie. A procesy globalizacyjne, którym z konieczności towarzyszy transmigracja, dryfowanie (przemieszczanie się) różnych grup etnicznych oraz mieszanie się członków rozmaitych narodowości w wyniku zawierania mieszanych małżeństw, spowodują dalszy ubytek i w końcu zupełny zanik zamkniętych grup etnicznych i chyba też wyznaniowych. Globalizacja przełamuje wszelkie bariery kulturowe, jakie oddzielają od siebie poszczególne narody i kraje, także językowe. Sprzyja temu swobodny przepływ ludzi, towarów i technologii, znoszenie granic, standaryzacja oraz masowa turystyka zagraniczna. W związku z tym zaistniała konieczność posługiwania się jednym językiem „światowym", co z kolej prowadzi do stopniowej redukcji języków etnicznych. W języku, który jest narzędziem myślenia, wyrażania swych stanów i komunikowania o sobie innym ludziom, chyba najbardziej uzewnętrznia się cecha danego narodu. Zanikaniu języka etnicznego towarzyszy redukcja cechy charakterystycznej danej grupy etnicznej. Coraz więcej filozofów pisze swe rozprawy w językach obcych. W związku z tym pojawia się kolejna trudność: jeśli ktoś mieszkający na przykład w Polsce pisze w języku angielskim i publikuje swe prace w USA, to czy jest to filozof polski, angielski czy amerykański? Nie ma podstaw do tego, by przypisywać jakąś filozofię danemu narodowi. Jeszcze bardziej niedorzeczne jest wiązanie jakiejś filozofii z terytoriami i mówienie o filozofii europejskiej, amerykańskiej, azjatyckiej itp. Przecież te terytoria zamieszkiwane są przez określonych ludzi tworzących na ogół niejednorodne społeczności. Dlatego nie widzę potrzeby ani sensu zajmowania się na przykład filozofią słowiańską i poszukiwania dla niej jakiejś racji bytu w przyszłości, ani wyznaczania jej jakiejś roli w kształtowaniu nowego świata i przyszłej cywilizacji. Filozofią „słowiańską" w umownym jej rozumieniu mogą i powinni zajmować się historycy filozofii, kultury i cywilizacji, ale nie futurolodzy! Zajmowanie się rolą filozofii słowiańskiej czy jakiejkolwiek innej filozofii etnicznej

w budowaniu przyszłego świata można porównać z badaniem wpływu wskrzeszonego z pamięci upiora na dalsze życie i losy ludzkości. Filozofia słowiańska, jeśli kiedykolwiek naprawdę istniała, przystaje się liczyć i stanie się reliktem muzealnym, który notabene może być obiektem badań, ale nie będzie już siłą sprawczą, decydującą o losach ludzkości.

Przyszłemu światu i rozwojowi przyszłej cywilizacji potrzebna jest nowa filozofia, ale nie jakaś etniczna, wyznaniowa, kontynentalna ani tym bardziej zaściankowa o znamionach etnicznych, nacjonalistycznych czy patriotycznych. To musi być jakaś całkiem nowa „Globalna i Uniwersalna Filozofia Światowa".

Niektórzy filozofowie uświadomili sobie potrzebę stworzenia i upowszechnienia takie nowej filozofii światowej jeszcze około dwudziestu lat temu. Pojawiła się wtedy idea stworzenia takie filozofii, która podjęłaby się zbadać najważniejsze problemy świata współczesnego i ustosunkować się do nich, wskazać możliwe rozwiązania ich i połączyć wysiłki wszystkich „ludzi dobrej woli", aby wyjść z impasu ewolucji społecznej i uniknąć grożącej nam katastrofy globalnej. Mimo że uniwersalizm ten adresowany jest do wszystkich ludzi – naukowców, filozofów, kapłanów, artystów itd., to w istocie traktowany jest jako filar kultury europejskiej, a więc zakorzeniony jest w tzw. filozofii europejskiej i służy umocnieniu jej roli w „globalizowanym" świecie. W gruncie rzeczy jest doktryną filozofii świeckiej o charakterze racjonalistycznym, w ostatnich czasach usystematyzowanej w swych podstawach jako metafilozofia: teoria i perspektywa syntetyzująca wszystkie nauki, ważne kierunki filozoficzne, kultury narodowe i kontynentalne[2]. Ta filozofia uniwersalizmu ma odpowiadać tworzącemu się społeczeństwu informatycznemu, a więc społeczeństwu niedalekiej przyszłości. Na gruncie tej doktryny chce się znaleźć jakąś uniwersalną teorię naukową świata – metanaukę łączącą czy syntetyzującą nauki przyrodnicze z humanistycznymi, połączyć światopogląd naukowy z religijnym, znaleźć wspólny mianownik dla różnych religii – słowem: stworzyć wszechobejmującą i apolityczną oraz odideologizowaną metafilozofię z połączenia metanauki, metasztuki i metareligii na podstawie poszukiwania jednoczących wartości, wielopoziomowości identyfikacji oraz respektowania zasady synergii myśli i działań[3]. Jednak mimo wszystko inspirator tej doktryny nie potrafił wyzwolić się spod wpływów swej narodowej niszy kulturowej. Sądzi, że naród polski jest predestynowany do posłannictwa w zakresie kształtowania kultury europejskiej i być

[2] Zob. Janusz Kuczyński, *Uniwersalizm jako metafilozofia,* t. 1: Warszawa 1989, t. 2: Warszawa 1990

[3] Zob. *Filozofia, dialog, uniwersalizm*, red. J. Krakowiak, W. Lorenc, A. Miś, Warszawa 2001

może światowej. Dlatego odwołuje się do mesjanizmu polskiego i próbuje go restaurować, nie bacząc, że zmieniły się warunki historyczne i społeczne. Wskrzeszanie filozofii „polskiej" albo „słowiańskiej" jest manifestacją przekory wobec groźby wtopienia ich w kulturę europejską zdominowaną przez myśl zachodnią w efekcie integracji krajów europejskich i globalizacji. Chodzi przede wszystkim o obronę tradycyjnych systemów wartości i pewne elementy kultury duchowej specyficznej dla krajów słowiańskich. Ale popełnia się przy tym błąd utożsamiania kultury z filozofią. Wprawdzie podstawowym filarem kultury jest filozofia i ona niewątpliwie nadaje charakter kulturze, ale czym innym jest filozofia, a czym innym kultura. Jeśli trzeba zachować pewne pozytywne elementy kultury duchowej czy duchowości krajów słowiańskich i wnieść je do kształtującej się kultury europejskiej w procesie integracji oraz do kultury światowej w procesie globalizacji, to chodzi tu wyłącznie o elementy duchowości, a nie o myśl filozoficzną rozwijaną w Słowiańszczyźnie. Bowiem w krajach słowiańskich uprawia się i rozwija rozmaite idee filozofii światowej, przede wszystkim lansowane przez kraje Zachodu. A naszą winą jest to, że w naszym kraju nie pojawił się taki kierunek filozofii, który ogarnąłby świat i który zacząłby funkcjonować w roli filozofii światowej. Uniwersalizm w wersji J. Kuczyńskiego osadzony w filozofii Zachodu i zabarwiony elementami nacjonalistycznymi nie rokuje większych szans powodzenia ani nadziei na to, by stał się na prawdę filozofią globalną. Chyba że zrezygnuje ze swych partykularnych zabarwień i interesów. Mimo to, trzeba go ocenić sprawiedliwie jako pewien dość ważny krok na drodze ku stworzeniu filozofii globalnej. Tym bardziej, że ta właśnie koncepcja uniwersalizmu ogarnęła nie tylko filozofów, ale praktycznie intelektualistów i twórców z wielu dziedzin kultury, nauki i religii. W ten sposób powstał dość liczący się ruch społeczny o zasięgu światowym, skupiony wokół International Society of Universalism i czasopisma „Dialogue and Universalism".

Inną koncepcją filozofii globalnej jest tzw. Światowa Filozofia Hongming. Istotą tej filozofii jest konstruktywny dialog między różnymi kulturami oraz badanie kwestii metafizycznych, religijnych i moralnych w sposób intelektualnie odpowiedzialny i we współpracy. Jest to z pewnością wartościowe dla poszukiwania nowej filozofii rozumianej na ogół jako mądrość i umiłowanie mądrości. Chodzi jednak o poszukiwanie bardziej skutecznego systemu filozoficznego, który zawierałby możliwie wiele praktycznych sposobów dających się zastosować do rozwiązywania różnych problemów życia codziennego ludzi. Taka filozofia praktyczna i efektywna dobrze odpowiada znaczeniu chińskiego terminu „ming" oznaczającemu mądrość praktyczną. Ale w tej filozofii chodzi też o uprawianie i troszczenie się o wszelkiego rodzaju wartościowe metody rozwiązywania codziennych zadań, jak również o upowszechnianie tych metod

i promowanie ich. Tego rodzaju usiłowania nazywa się w języku chińskim „hong". W takim razie, nazwa „hongming" znaczy po chińsku krzewienie (hong) mądrości (ming).

Warto w tym miejscu uczynić pewną dygresję na temat rozumienia filozofii. We współczesnej kulturze europejskiej i tzw. kulturze Zachodu zwykło się określać filozofię albo w duchu sokratejskim jako umiłowanie mądrości, dochodzenie do prawdy, dążenie do mądrości lub prawdy, albo w duchu scjentystycznym jako naukę o bycie i jego poznaniu. Te określenia filozofii wywodzące się w zasadzie z etymologii greckiego słowa φιλοσοφία, nakazują rozumieć ją jako jakąś skłonność do dochodzenia do prawdy, istoty i mądrości albo jako jakąś wiedzę czy najogólniejszą naukę o ludziach i o świecie, ściśle podporządkowaną regułom logicznym, która ze względu na strukturę wykazuje podobieństwo do tzw. nauk ścisłych. Tymczasem w innych kulturach filozofia bywa inaczej rozumiana. Na przykład w języku chińskim filozofia to „zhé xué", czyli nauka (nauczanie) mądrości albo nauka o mądrości. W tym wyrażeniu zawiera się sokratejskie („zhé") i scjentystyczne („xué") pojmowanie filozofii. Wobec tego hongming można by też rozumieć w europejski sposób jako troskę o krzewienie filozofii praktycznej. Zakres badań filozofii hongming nie jest ograniczony do jakichkolwiek specyficznych regionów świata, kultur albo religii, lecz jest otwarty i ma charakter globalny. To, do czego chcą się one przyczynić, nie ogranicza się do rozwoju żadnej regionalnej filozofii ani jakiejś wybranej szkoły filozoficznej. Badania mają być interdyscyplinarne, interkulturowe i międzynarodowe w jak najrozleglejszym horyzoncie tak, by ich rezultaty mogły być akceptowane przez całą społeczność światową. Dlatego akcentuje się słowo światowa dla tej filozofii i zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, terminowi „hongming" nadaje się nowe znaczenie, a mianowicie oznacza on „Światową Filozofię Hongming".

Słowo kluczowe 道 ("Dao") w filozofii Hongming Ji i w Światowej Filozofii Hongming nie ma wyłącznie znaczenia religijnego, lecz oznacza pojęcie wspólne dla światopoglądu, metodologii i epistemologii, za pomocą którego można sensownie rozwiązywać rzeczywiste ludzkie problemy. Nauczanie Światowej Filozofii Hongming obejmuje wszystkie wartości duchowe, jakie mogą sprzyjać trwałemu rozwojowi jednostek i społeczeństw. To, co tutaj nazywa się „hongming", ma po prostu oznaczać propagowanie praktycznej mądrości i moralności oraz stwarzać realną nadzieję dla jednostki i społeczeństwa. W języku chińskim słowo „ming" zazwyczaj oznacza: obiecywać, czynić nadzieję, a także jasność oraz bystrość. Religia chińska dzieli „ming" na zewnętrzny i wewnętrzny: zewnętrzny ma charakter konieczny, a wewnętrzny – ostateczny. Zgodnie z filozofią religii chińskiej, tylko wewnętrzny, czyli ostateczny „ming" jest mądrością. A zgodnie z tradycją chińską obydwa „mingi" – ze-

wnętrzny i wewnętrzny – są użyteczne dla jednostki i społeczeństwa. Dlatego w nazwie Światowa Filozofia Hongming zawierają się obydwa „mingi".

Ogólnie mówiąc, Światowa Filozofia Hongming jest chyba najbardziej pojemną i refleksyjną dyscypliną intelektualną. Skupia się ona na próbie uczynienia sensownym naszego życia i świata, w którym żyjemy. Można ją traktować jako zadanie konceptualne, które ma na celu zbadanie problemów związanych z życiem, wiedzą oraz wartościami. Jej przedmiot badań obejmuje przede wszystkim analizę sensu pojęć, określenie związków logicznych między teoriami oraz ocenę błędów. Szczególnie zaś dostarcza ludziom określone światopoglądy i metody, wykorzystywane w ich wszelkiej aktywności i w myśleniu. Ta filozofia spełnia wymogi stawiane nowej filozofii trzeciego tysiąclecia, która doprowadzi do tego, żeby społeczeństwo stało się bardziej tolerancyjne, pokojowo usposobione i współpracujące. Ze względu na swą pojemność i powszechność Światowa Filozofia Hongming może przekształcić się w swoisty ruch intelektualny, podobnie jak to się stało z filozofią uniwersalizmu. Na razie jest to pewien ruch intelektualny skupiający głównie filozofów wokół organizacji International Association of Philosohers[4]. Jego główne założenia, cele i metody przedstawione zostały na Pierwszym Światowym Kongresie Filozofii Hogming w lipcu 2004 roku w Honolulu[5].

Powstanie tego nowego ruchu intelektualistów świata na rzecz stworzenia Globalnej Filozofii Światowej z inspiracji reprezentantów kultury Wschodu, przede wszystkim Chin, i odwołującego się do religii Dalekiego Wschodu (Taoizm, Buddyzm) stanowi pewną przeciwwagę wobec ruchu na rzecz uniwersalizmu wyrosłego z tradycji filozofii rozwijającej się w Europie i odwołującego się do kultury Zachodu. Jednak nie należy traktować go jako ruch konkurencyjny ani rywalizujący z Uniwersalizmem o władzę nad duszami. Raczej trzeba go postrzegać jako ruch komplementarny. Ma bowiem podobne cele, ideały i metody, tak samo głosi powszechną tolerancję i potrzebę współpracy wszystkich ludzi bez względu na przynależność etniczną, rasową, wyznanie i poglądy. A dobrze się stało, że ukształtował się na fundamencie kultury Wschodu, ponieważ łatwiej dotrze do świadomości mieszkańców tego regionu świata i wielu milionów emigrantów żyjących na Zachodzie. Szkoda, że nie powstał jeszcze podobny ruch intelektualny ukształtowany na kulturze Afryki. Jeśli bowiem powstałyby takie ruchy i koncepcje filozoficzne na wszystkich kontynentach, odwołujące się do kultur tych kontynentów, to może łatwiej byłoby zjednoczyć je i stworzyć nową filozofię globalną, w ramach której nie realizowałoby się jakichś celów imperialnych związanych z jedną filozofią, kulturą, religią, polityką itd.

[4] Na temat tej organizacji i instytucji spokrewnionych z nią zob.: www.hongming.us/iap
[5] Zob.: www.whpq.org

Jak już wspomniałem, filozofia globalna musi być neutralna wobec polityki, ideologii, patriotyzmu, religii itp. To jest rzeczywiście może nazbyt wygórowane żądanie w stosunku do filozofów, ponieważ każdy uwikłany jest przynajmniej teraz jeszcze w określoną ideologię, wyznanie, tradycje narodowe itd. Ale czy taka filozofia globalna jest w ogóle czymś nierealnym i tylko jeszcze jedną utopią, której nigdy nie da się urzeczywistnić? Wydaje nam się dziś, że tak właśnie będzie. Nasze myślenie o możliwości stworzenia takiej globalnej filozofii jest bowiem obciążone doświadczeniem historycznym i zawarte w okowach paradygmatów historycznie ukształtowanych, wprawdzie zmieniających się w czasie, ale zawsze zakotwiczonych w przeszłości i pamięci. Czy kiedykolwiek potrafimy wyzwolić się z nich? Sądzę, że w miarę postępującej globalizacji – o ile tylko nie wydarzy się coś, co zakłóci normalny bieg ewolucji społecznej, a tego nie da się nigdy wykluczyć – będzie się zmieniać nasz sposób widzenia świata oraz styl myślenia i stopniowo będziemy zbliżać się do stanu idealnego, kiedy przestaniemy myśleć kategoriami zaściankowości i dbać wyłącznie o interesy partykularne.

A co się tyczy filozofii rozwijanej w krajach słowińskich, czy może ona wpłynąć na kształt kultury duchowej Europy i cywilizacji naszego kontynentu, to wydaje mi się, że raczej nie albo w niewielkim stopniu. I to przynamniej z dwóch prostych powodów:

- jak dotychczas nikt z filozofów w krajach Słowiańszczyzny nie wymyślił takiej koncepcji, którą zachwyciłaby się zachodnia Europa i zaakceptowała ją jako godną uwagi ze względu na realizację swych interesów imperialnych,
- wciąż jeszcze nie straciła mocy obowiązującej znana zasada „Cuius regio, eius religio", w myśl której te kraje, które rzeczywiście sprawują rządy w Unii Europejskiej, lansują filozofię najlepiej sprzyjającą tej władzy i interesom tych krajów.

Filozofia uprawiana w krajach słowiańskich jako filozofia „narodowa" lub „regionalna" Słowiańszczyzny z jej anachronicznymi koncepcjami wyolbrzymiającymi rolę tradycyjnych systemów wartości opartych na chrześcijaństwie, patriotyzmie i mesjanizmie, filozofia bardziej zorientowana na przeszłość, cierpienie i pamięć niż na przyszłość, wyobraźnię i radość życia, nie może być podstawą dla Uniwersalnej Filozofii Światowej odpowiadającej procesom globalizacji i wyobrażeniom ludzi o przyszłym świecie. Takie niestety są realia. Nie znaczy to jednak, że nowa Uniwersalna Filozofia Światowa nie powinna uwzględniać dorobku kulturowego Słowiańszczyzny i roli duchowości tak bardzo rozwiniętej wśród narodów słowiańskich. Ale to mieści się na płaszczyźnie powinności a nie rzeczywistości, przynajmniej tej dzisiejszej. Filozofia krajów słowiańskich, mimo że powinna, nie może odegrać istotnej roli w integracji krajów europejskich. Wręcz przeciwnie, wydaje się raczej stać na przeszkodzie

z uwagi na swój zaściankowy, narodowy i anachroniczny charakter. A tym bardziej nie może ona wnieść znaczącego wkładu w rozwój przeszłej filozofii światowej. Na dobrą sprawę, co my Słowianie możemy zaproponować światu jako swój własny dorobek filozoficzny? Nie stworzyliśmy żadnego światowego kierunku ani systemu filozoficznego. A religię, moralność, metodologię, światopogląd i koncepcje filozoficzne przejęliśmy od Zachodu. Nadal rozwijamy myśl zachodnią i szerzymy kulturę zachodnią, maksymalnie redukując elementy naszej własnej, ponieważ chcemy jak najbardziej upodobnić się do krajów zachodnich na zasadzie – delikatnie mówiąc – prymitywnego naśladownictwa. A w związku z tym nie jesteśmy w stanie wytworzyć takiego ruchu społecznego, jakim na przykład jest ruch kształtujący się chociażby dzięki filozofii hongming. Musimy na zimno, bez emocji, spojrzeć prawdzie w oczy: nie łudźmy się co do naszych możliwości kształtowania kultury i cywilizacji europejskiej, ani tym bardziej światowej, oraz co do tego, że Europa i świat nas docenią i zaczną liczyć się z nami.

В будущем глобализации подвергнется духовая культура. В связи с этим, изчезнут философские доктрины, традиционно называемые национальными или региональными. Поэтому рассуждения о влиянии философии, развиваемой в словянских странах, на цивилизацию и культуру Европы и мира кажутся бессмысленными. В гобальном обществе должна сформироваться глобальная философия. Уже сейчас есть попыткн создания мировой философии в виде Универсализма и Мировой Философии Гонгминг, на основании которых может появится новая Глобальная Философия. Мало вероятно, чтобы философия славянских стран могла что-либо предложить мировой философии.

In the future globalization will also embrace spiritual culture and philosophy. This will cause the downfall of philosophical doctrines that are traditionally termed as national and regional. Hence, there is little sense in talking about the influence of the philosophy in the Slav countries on Europe's and world's culture and civilization. In the global (transnational and transcontinental) society, global philosophy will shape. Currently we are already dealing with the attempts of creating universal philosophies, such as universalism and Hongming Philosophy, which ought to be the cornerstones of world philosophy of some kind. It seems to be very unlikely that the philosophy of the Slav countries would be capable of generating some kind of proposal for world philosophy.

ISSN 1642-1248

Σ Ο Φ Ι Α

NR 5/2005

Przekłady

Переводы

Henryk Skolimowski

Kazimierz Twardowski a powstanie ruchu analitycznego w Polsce[1]

Казимеж Твардовский и возникновение аналитического движения в Польше[1]

Tło

Prawdziwa szkoła filozoficzna jest zjawiskiem wielowarstwowym, o rozlicznych źródłach i wpływach, których nikt nie jest w stanie w pełni zrekonstruować. We fragmencie tym zamierzamy bardzo szeroko nakreślić tło, na którym wyłoniła się polska filozofia analityczna. Rzecz jasna, korzenie tej filozofii sięgają głębiej i są znacznie bardziej splątane niż zostanie to tutaj przedstawione. Rozpocząć musimy od mniej lub bardziej arbitralnie wybranego punktu w przeciwnym bowiem razie *regressus* zaprowadziłby nas do starożytności.

Szkicując powstanie polskiej filozofii analitycznej, należy wspomnieć o rozmaitych, powiązanych z nią, stanowiskach, z których oczywiście nie wszystkie zostaną przebadane. Nie zajmujemy się tu całą historią filozofii polskiej ani wieku dwudziestego, ani tym bardziej dziewiętnastego. W związku z tym rozmaite zdawkowe uwagi dotyczące filozofii przedanalitycznej powinny być potraktowane po prostu jako punkty odniesienia, określające bardziej precyzyjnie królestwo filozofii analitycznej.

[1] Tekst ten jest drugim rozdziałem książki Henryka Skolimowskiego *Polish Analytical Philosophy. A Survey and a Comparision with British Analytical Philosophy*, London – New York, 1967, zamieszczonym tam na s. 24–55. Tytuł oryginalny: *Kazimierz Twardowski and the Rise of the Analytical Movement in Poland.*

Аż do wieku dwudziestego myśliciele polscy nie odgrywali znaczącej roli w filozofii europejskiej. Prawdą jest jednak, że w Renesansie, na swój własny sposób, byli znakomici. Lecz na przestrzeni następnych dwóch stuleci (XVII/XVIII) jezuici stopniowo przejęli kontrolę nad całym polskim systemem edukacyjnym, konsekwencją czego było skostnienie myśli i stagnacja życia intelektualnego. Połowa osiemnastego stulecia przynosi ze sobą początek reform edukacyjnych. Na krótko rozbudza się życie intelektualne, ponieważ pod koniec tego stulecia Polska traci niepodległość na sto trzydzieści lat.

Pomimo tego w dziewiętnastym stuleciu w polskiej myśli filozoficznej pojawiają się nowatorskie idee. Idealistyczno-mesjanistyczna filozofia, reprezentowana przez Józefa Marię Hoene Wrońskiego, a w szczególności przez Augusta hr. Cieszkowskiego, bez wątpienia była bardzo oryginalna; zaś jej wpływ na Hercena i pośrednio na Marksa był znaczący. Zarówno Wroński jak i Cieszkowski stworzyli swoje systemy za granicą, głównie we Francji. Z drugiej zaś strony w Polsce najznakomitszymi byli Jędrzej Śniadecki i Hugo Kołłątaj, których idee pod wieloma względami antycypowały Comte'a i całą filozofię pozytywistyczną. Przesadą byłoby jednak stwierdzenie, że jakakolwiek z tych idei miała znaczący wpływ lub że przeniknęła do jakiegokolwiek filozoficznego ośrodka w Europie. Działo się tak, dlatego że Polska w dziewiętnastym stuleciu znajdowała się pod okupacją i gdyby nie to, renesans polskiej filozofii mógłby zajść wcześniej. Mogło się do wydarzyć dopiero w dwudziestym stuleciu, po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Dopiero wtedy na szerszą skalę ożywia się polskie życie intelektualne i filozofia. Przedtem filozofowie polscy aktywnie uczestniczyli w międzynarodowych kongresach, lecz wysiłki ich pozbawione były jednolitego kierunku. W okupowanej Polsce panujące warunki nie sprzyjały rozwojowi idei filozoficznych, a w jeszcze większym stopniu tworzeniu szkół filozoficznych, za wyjątkiem znajdującej się pod austryjackim zaborem, Galicji.

Pierwsza polska szkoła filozoficzna utworzona została przez ucznia Franza Brentany, Kazimierza Twardowskiego[2]. Brentano, będąc osobą duchowną, otrzymał staranne wykształcenie zwłaszcza w scholastyce i arystotelizmie. Później zrzucił sutannę i został profesorem filozofii w Wiedniu. Twardowskiemu zostawił w spadku dziedzictwo Arystotelesa – realizm, obiektywność, korespondencyjną teorię prawdy, jak również rozważny stosunek do doktryn filozoficznych. Wartości te z kolei przekazał Twardowski swoim uczniom. Tym oto sposobem głównymi rysami charakterystycznymi dla polskiej filozofii analitycznej stały się, odziedziczone po Brentanie, realizm i skłonność do obiektywności, w połączeniu z: ostrożnością, minimalizmem, szerokim zastosowaniem logiki matematycznej oraz uwrażliwieniem na język.

[2] Twardowski urodził się w Wiedniu w 1866 roku, tam również się kształcił. Umarł we Lwowie w 1938 roku.

Brytyjska filozofia analityczna inspiracje swoje otrzymała z tego samego źródła. Realizm Moore'a i Russella był decydującym przełomem wiodącym ku filozofii analitycznej; obydwaj zainspirowani byli przez Alexiusa Meinonga, który podobnie jak Twardowski był uczniem Brentany. Tak więc, zarówno w Wielkiej Brytanii jak i w Polsce, zanim faktycznie rozpoczął się ruch analityczny, realizm i skłonność do obiektywności (obydwie w dużym stopniu odziedziczone po Brentanie) przygotowały dla niego grunt.

Kwaterą główną Twardowskiego był Lwów, lecz szkoła jego nazwana została lwowsko-warszawską, ponieważ większość jego uczniów swój wkład do filozofii analitycznej poczyniła w Warszawie. Szkoła lwowsko-warszawska, która z biegiem czasu stała się rdzeniem polskiej filozofii analitycznej, stanowiła najważniejszy w Polsce ruch filozoficzny, zarówno ze względu na jej wpływ na życie intelektualne kraju, jak i na swoje oryginalne osiągnięcia filozoficzne. Przed II wojną światową uczniowie Twardowskiego objęli większość katedr filozofii na polskich uniwersytetach, a w latach trzydziestych zyskali światowy rozgłos. Wtedy to, najprawdopodobniej po raz pierwszy, filozofowie polscy stali się znani w Europie. Godną rozważenia kwestią są czynniki, które przyczyniły się do tego. Zamierzając wyjaśnić tak złożone zjawisko, jakim jest powstanie szkoły filozoficznej w kraju pozbawionym zinstytucjonalizowanej tradycji filozoficznej, nie można odnaleźć wszystkich jej źródeł. Siedem głównych przedstawia się następująco:

1. Urodzony w Wiedniu i wykształcony pod kierunkiem Brentany Twardowski przyniósł do Polski filozoficzną dojrzałość, wysokie kompetencje i arystotelesowskie tło.

2. Wywodząca się od Twardowskiego filozofia, która od Kotarbińskiego otrzymała miano „małej filozofii"[3], koncentrowała się na analizach semantycznych. To właśnie, z biegiem czasu, miało się stać wiodącą tendencją w europejskiej myśli filozoficznej. W tej dziedzinie polski ruch analityczny pozostawał w zgodzie z filozoficznymi tendencjami swoich czasów.

3. Metoda nauczania Twardowskiego, w pewnym stopniu oparta na wychowaniu spartańskim, była skrupulatna i systematyczna, lecz jednocześnie zachowywała szerokie horyzonty. W równym stopniu intelekt szkolony był charakter. Uznanie dla oryginalności pomysłów wpajane było łącznie z rozległą wiedzą filozoficzną. Wielu nie było we stanie „przeżyć" tego typu treningu, lecz ci, którzy przeżyli, byli wyjątkowo dobrze przygotowani do prowadzenia samodzielnych badań.

4. Uczniowie Twardowskiego, pokolenie, które stworzyło oryginalne idee, dojrzewało filozoficznie w wolnym kraju. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku panował wielki entuzjazm, a nawet renesans w każdej dziedzinie nauczania.

[3] Nazwa ta wprowadzona została przez Kotarbińskiego w jego wykładzie inauguracyjnym *Mała i wielka filozofia*, wygłoszonym w Uniwersytecie Warszawskim w 1918 roku.

5. Filozofowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej współpracowali z matematykami; rodzaj problemów, jakie podejmowali, wymagał rozległej wiedzy z dziedziny logiki matematycznej, rozwijanej zarówno przez matematyków, jak i filozofów. Szczególnie widoczne było to w odniesieniu do pewnych antynomii, stanowiących ich przedmiot zainteresowania i kłopotów. W tym czasie dobrze znana polska szkoła matematyczna o ustalonej reputacji pobudzała tych filozofów, którzy pracowali na polu logiki matematycznej. W rzeczy samej, wielu filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej (Leśniewski, Łukasiewicz, Ajdukiewicz, Tarski) studiowało matematykę, a współpraca pomiędzy matematykami a filozofami była bliska i stała.

6. Na scenie pojawia się wiele wybitnych umysłów – gdyby sytuacja taka nie miała miejsca, filozofia polska najprawdopodobniej ograniczyłaby się do interpretowania i rozumienia idei innych filozofów.

7. Polacy – co utrzymuje się na bazie ich osiągnięć w matematyce, fizyce teoretycznej oraz logice matematycznej – utalentowani są w dziedzinie analizy; nie wydają się jednak odnosić takich sukcesów w tworzeniu syntez.

Powyższych siedem czynników dotyczy „właściwej" polskiej filozofii analitycznej, filozofii spełniającej kryteria przedstawione w rozdziale I[4]. Oprócz tego logiczno-metodologiczno-językowego trendu niektórzy wyróżniają jeszcze jeden psychologiczny – wywodząc go od Twardowskiego, który wykształcił znaczną grupę psychologów. Ponieważ psychologia stała się w wieku dwudziestym niezależną nauką, nie istnieją żadne powody, dla których psychologowie, w ścisłym tego słowa znaczeniu, powinni być utożsamiani z filozofami, jak również z filozofami analitycznymi. W związku z tym nie na wszystko, co wywodzi się od Twardowskiego, zwrócona zostanie tu jednakowa uwaga.

Pomimo że filozofia analityczna była w okresie międzywojennym w Polsce trendem panującym i najbardziej znaczącym, nie była trendem jedynym. Gdy Twardowski przybywa do Lwowa, najważniejszym centrum filozoficznej działalności w Polsce jest Kraków. Głównymi osobowościami byli ojciec S. Pawlicki (1839–1917) i M. Staszewski (1848–1921). Uniwersytet Krakowski w wieku dziewiętnastym studiami nad historią filozofii zyskał sobie reputację, która przetrwała nawet I wojnę światową. Kraków uległ niewielkim wpływom filozofii Twardowskiego. Od samego początku filozofowie krakowscy okazywali pewną niechęć i odseparowywali się od podejścia szkoły lwowsko-warszawskiej. Po uzyskaniu przez Władysława Heinricha (1869–1957) – głównej postaci filozofii krakowskiej – katedry filozofii separacja wciąż trwała. Heinrich studiował u Richarda Avenariusa i traktował filozofię w sposób naukowy. Pomimo tego ani nie podążał za nurtem zainicjowanym przez Twardowskiego, ani też nawet nie próbował znaleźć wspólnego języka ze szkołą Twardowskiego.

[4] H. Skolimowski, *Polish Analytical...*, dz. cyt.

Gdy we Lwowie pojawia się Twardowski, w Warszawie dominującą pozycję utrzymuje Henryk Struve (1840–1912), płodny pisarz, zajmujący się historią filozofii, logiką, epistemologią, etyką, estetyką i psychologią. Jednakże jego próby połączenia nowych osiągnięć nauki z tradycyjnymi pojęciami filozofii zakończyły się eklektyzmem. Kolejną znaczącą osobą owych czasów był W. Lutosławski (1863–1952), kojarzony z wieloma ośrodkami, choć w żadnym długo nie przebywał. Światowy rozgłos przyniosła mu książka ***The Origin and Growth of Plato's Logic*** (Londyn 1897). Był barwną postacią. Raz bronił i praktykował jogę, innym zaś razem próbował utworzyć eksperymentalną wspólnotę (w Algierii) wyłącznie na potrzeby wyhodowania geniuszy. Był jednym z najbardziej uderzających przykładów polskich filozofów mesjanistycznych, wierzących, że Polska stworzona została po to, aby cierpieć a przez to zbawić świat. Jego wielostronne zainteresowania nie ograniczały się do sfery akademickiej. Przez jakiś czas miał grupę entuzjastycznych zwolenników, lecz nie stworzył filozoficznej szkoły tak jak Twardowski.

Jedynym filozofem spoza analitycznego ruchu, rozwijającym filozofię na tradycyjną modłę, który osiągnął wyniki uznane poza granicami Polski, był fenomenolog Roman Ingarden. Urodzony w 1893 roku, studiował u Husserla w Getyndze, a w 1924 roku powrócił do Polski. Jego filozofia stanowi połączenie dwóch odmiennych tradycji: spekulatywnej metafizyki niemieckiej (wywodzącej się raczej od Brentany niż Hegla) oraz powściągliwej i starannej polskiej filozofii analitycznej. Mimo że kształcił się w Niemczech, resztę swego życia spędził w Polsce, w czasach bezwzględnej dominacji filozofii analitycznej. Pod wpływem otoczenia nie zaprzestał konstruowania wielkich filozoficznych projektów, konstruował je z wielką starannością i klarownością. Występując przeciwko jednostronności i wąskiemu ujęciu analitycznemu, opanował jednocześnie Ingarden umiejętności i techniki filozofów analitycznych. To właśnie jest głównym powodem, dla którego fenomenologia Ingardena wyróżnia się swoją zrozumiałością i jasnością, dość rzadką wśród metafizyków i ontologów. Występując przeciwko zasadom logicznego empiryzmu, najprawdopodobniej jako pierwszy wykazał, że weryfikacyjna zasada znaczenia, jako zdanie metajęzykowe, nie jest ani pozbawione znaczenia ani, nonsensowne, ponieważ, jak wszystkie zdania metajęzykowe, jest w zasadzie nieweryfikowalne[5]. Tropem tym poszło później wielu filozofów.

Bez wątpienia Ingarden był jednym z najzdolniejszych uczniów Husserla – w takim samym sensie jak najzdolniejszy uczeń Platona, Arystoteles – jako ten, który rozpoczął od stanowiska mistrza po to, aby je później przekroczyć. Ingarden przyjął główne analityczne wyniki Husserla, a przede wszystkim jego meto-

[5] Por. Roman Ingarden, *Logistyczna próba nowego ukształtowania filozofii*, „Przegląd Filozoficzny", XXXVII, 1934. Tekst ukazał się również po francusku: *L'Essai logistique d'une refonte de la philosophie*, „Revue Philosophique", 120, 1935.

dę fenomenologiczną, lecz odrzucił transcendentalny idealizm jako nieuniknione rozwiązanie. W jego miejsce wskazał drogę realistyczną.

Ingarden zajmował się przede wszystkim ontologią. Droga do niej wiodła jednak przez epistemologię i estetykę. Do tej pory to estetyka jest najbardziej znaną częścią jego filozofii. Intensywna praca na tym polu i osiągnięte oryginalne i doniosłe wyniki są jedynie przystankiem na drodze do rozwiązania kontrowersji pomiędzy realizmem a idealizmem. Jego główne dzieła poświęcone filozofii sztuki to: *Das literatische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebeit der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* (Halle, 1931); *O poznawaniu dzieła literackiego* (Lwów, 1937) oraz *Studia z estetyki* (Warszawa, t.1, 1957; t.2, 1958). Dzieła te przygotowują grunt pod realistyczne rozwiązanie kontrowersji dotyczących istnienia świata.

Husserl utrzymywał, że przedmioty są albo idealne albo realne. Ingarden wykazał, iż poza tymi dwoma istnieje jeszcze trzeci rodzaj przedmiotów – przedmioty czysto intencjonalne, będące głównie przedmiotami sztuki. Dzieła sztuki, w przeciwieństwie do przedmiotów czasoprzestrzennych, w swym istnieniu zależne są od świadomych aktów artystów. Wykraczając poza owe akty, trwają później w istnieniu w swych materialnych kształtach. Intencja artysty obdarzająca je znaczeniem czyni z nich dzieła sztuki. Wymaga to jeszcze jednego intencjonalnego aktu ze strony odbiorcy, mającego na celu rozszyfrowanie owego znaczenia wyrażonego przy pomocy fizycznie odbieralnych znaków. W związku z tym dzieło sztuki posiada wiele warstw. Przykładowo, w literackim dziele sztuki wyróżnić można następujące warstwy: (1) warstwę wizualną lub foniczną; (2) warstwę znaczeń słów i zdań; (3) warstwę opisywanych przedmiotów; (4) warstwę wyglądów owych przedmiotów. Wszystkie te warstwy są polifonicznie rozpisane tak, że tworzą jedno dzieło sztuki. W wierszu nie stanowią go ani wydrukowanie znaki o kształtach liter, ani nawet nie aktualne znaczenia poszczególnych słów, lecz „poetyckie znaczenie" osiąganie poprzez owe wydrukowane znaki i znaczenia poszczególnych słów. Intencjonalny akt artysty i jeszcze jeden taki akt odbiorcy są konieczne dla istnienia dzieła sztuki i dlatego dzieła te zwane są obiektami czysto intencjonalnymi.

Główną, czysto ontologiczną, pracą Ingardena jest *Spór o istnienie świata*[6]. Nie jest tu możliwe nawet krótkie przedstawienie treści, gdyż jest tekstem niesamowicie bogatym i złożonym, zawierającym swoiste problemy i terminologię. Pełna ocena doniosłości Ingardena byłaby w tym miejscu przedwczesna. Mówi się czasami, że jego filozofia jest drugą fenomenologią; fenomenologią uwolnioną z transcendentalnego idealizmu i zakorzenioną w realizmie. Twierdzi się również, że gdy raz jego idee zostaną zrozumiane i przyjęte, wywrą znaczący wpływ i to nie tylko na szkołę fenomenologiczną.

[6] Kraków, t. 1, 1947, t. 2, 1948. Angielski przekład znacznej części pierwszego tomu ukazał się w 1964 roku pod tytułem *Time and Moodes of Being*.

Jedyną dużą grupę zajmującą się ontologią i występującą na rzecz pełnego filozoficznego systemu w tradycyjnym znaczeniu tego słowa stanowili neotomiści. Główne centrum tej szkoły po 1918 roku stanowił Katolicki Uniwersytet Lubelski. Pośród filozofów katolickich najbardziej znaczące osobistości stanowili: ojciec J. Woroniecki (1879–1949); ojciec K. Michalski (1879–1947), sławny historyk filozofii średniowiecznej; ojciec J. Salamucha (1903–1944) oraz ojciec I. M. Bocheński (1902). Bocheński w ostatnich latach zyskał międzynarodowe uznanie. Jego prace pomyślnie łączą scholastyczną subtelność, logiczny rygor (który niewątpliwie nabył w przedwojennej Polsce) i solidne ujęcie doniosłych problemów filozoficznych, zakorzenione zwykle w filozofii tradycyjnej.

Wracając do Twardowskiego, z jednej strony był on brentanistą a założycielem polskiego ruchu analitycznego z drugiej. Cechował się oryginalnym i twórczym umysłem, lecz prawie całkowicie poświęcił się nauczaniu. Zainicjował obronę klasycznej teorii prawdy, a jego następcy na tym polu osiągnęli znaczące wyniki.

W niniejszym tekście omawiane będą rozmaite aspekty jego myśli. Rozpoczniemy od przedstawienia jego wkładu w filozofię umysłu, wypracowanego we wczesnym okresie jego twórczości w Wiedniu i później w Polsce nierozwijanego. Ważne jest zrozumienie przejścia od Brentany i jego arystotelesowskiego tła do polskiej filozofii analitycznej. Teorie Twardowskiego dotyczące teorii umysłu mają dziś jedynie historyczne znaczenie – ujęcie Mainonga je przewyższyło i w całości włączyło do filozoficznego świata.

Następnie omawiana będzie klasyczna teoria prawdy nie tylko w odniesieniu do Twardowskiego, lecz również w odniesieniu do jego uczniów. Niewzruszoność przekonania Twardowskiego do arystotelesowskiego pojęcia prawdy do tego stopnia wpłynęła na jego uczniów, że nawet w okresie, gdy semantyczne znaczenia były unikane jako „kłopotliwe" czy nawet niebezpieczne, zainteresowanie teorią prawdy w Polsce trwało.

W ostatniej części Twardowski przedstawiony zostanie jako nauczyciel, ponieważ w tej materii wniósł do polskiej filozofii więcej niż swoimi oryginalnymi pismami.

Wkład Twardowskiego do filozofii umysłu

Studiując u Brentany na Uniwersytecie Wiedeńskim, podążył Twardowski drogą wyznaczoną jego badaniami. W owym czasie Brentano interesował się psychologią opisową, która, ogólnie rzecz biorąc, stanowiła dociekania z dziedziny filozofii umysłu.

W drugiej połowie dziewiętnastego stulecia filozofia umysłu zdominowana była przez różne postaci subiektywnego idealizmu. Utrzymywano, że istnienie przedmiotów zależne jest od operacji umysłu. Gdyby nie istniały umysły, nie istniałyby przedmioty ani fakty dotyczące tych przedmiotów. Mimo że twier-

dzenie to było dość szeroko rozpowszechnione, gorące dyskusje skupiały się na następującej kwestii: Co tak naprawdę kryje się poza tymi przedmiotami i faktami stworzonymi przez umysł? Czy jest to strumień świadomości, czy może wrażenia, a może coś jeszcze innego? Dzięki Franzowi Brentanie podejście takie zostało odrzucone. Rozpowszechnił on – pozostając pod wpływem realizmu Arystotelesa i częściowo pod wpływem psychologicznych badań Fechnera, rozwijającego swoją filozofię pod szyldem psychologii opisowej – pogląd, że rzeczy i fakty nie są przez umysł konstruowane, lecz po prostu rozpoznawane.

Brentano jest nie tylko odpowiedzialny za rozwój filozofii umysłu, lecz również za inicjację nowego trendu pozostającego w niezgodzie z panującą metafizyką spekulatywną (zwłaszcza z niemiecką). Filozofię Kanta traktował jako *nieporozumienie wiodące do poważnych błędów i chaosu w filozofii*. Filozofia dla Brentany, o ile ma być autentyczną nauką, musi być ugruntowana w psychologii – na wewnętrznym doświadczeniu lub introspekcji. Tak więc psychologia opisowa, wielce istotny składnik filozofii Brentany, potraktowana została jako dyscyplina empiryczna, choć w innym sensie niż nauki przyrodnicze. Nie była oparta na eksperymencie i obserwacji, lecz na bezpośrednim ujmowaniu tego, co jawi się przed naszymi umysłami. Utrzymywał, że możemy postrzegać nasze akty psychiczne pomimo, że ich nie obserwujemy.

Psychologia opisowa interesowała się aktami psychicznymi, treść tych aktów, nie mająca charakteru psychicznego, pozostawała poza zasięgiem psychologii. Od Kartezjusza i Locke'a do czasów współczesnych Brentanie, akty psychiczne, jako nie dające się zaobserwować, traktowano jako niedostępne systematycznemu badaniu. Nie mogą być obserwowane, argumentował Brentano, lecz mogą zostać postrzeżone w wewnętrznym doświadczeniu. W związku z tym świadomość dla Brentany nie stanowiła kompleksu treści, lecz kompleks aktów. Podczas obserwacji, używając wzroku, odkrywamy zewnętrzne wyglądy rzeczy, gdy postrzegamy, badamy wewnętrzną zawartość rzeczy, korzystając głównie z naszego intelektu. Na tym polega fundamentalna różnica pomiędzy nauką a psychologią: w nauce „obserwujemy", a w psychologii (lub w psychologii opisowej) „postrzegamy". Wynika z tego, że uczonemu bezpośrednio nie są dostępne same przedmioty lecz ich „wyglądy". Wszystko, co twierdzi o przedmiotach swojej dyscypliny, to przypuszczenia oparte na jego zawodowym doświadczeniu. Zajmującemu się psychologią opisową filozofowi przed oczyma staje od razu faktyczny materiał jego badania. Badając akty psychiczne, nie musi niczego wnioskować o czymkolwiek innym lub polegać na „wyglądach" rzeczy, lecz może bezpośrednio opisywać to, co widzi. Ponadto w każdej nauce, wykonywane przez nasze umysły, ujmowanie jej przedmiotów jest procesem psychicznym. A zatem psychologia dostarcza podstawowej wiedzy wszystkim naukom – oto podstawowa teza psychologizmu. Utrzymywano, że wszystkie nauki, łącznie z logiką, ostatecznie redukują się do psychologii. Powód jest następujący: logika zajmuje się prawami myślenia. Myśli są bytami psychicznymi, istotę ich stanowi

odzwierciedlanie i manifestacja działań umysłu. W rezultacie prawa myślenia są prawami dotyczącymi psychologicznego mechanizmu naszego myślenia.

Psychologizm już wcześniej był stanowiskiem bronionym przez innych filozofów, w szczególności przez J. S. Milla, zaś dla Brentany i później dla Twardowskiego nie był tak ważny, jak *praktyka* psychologii opisowej i osiągnięte przez nią rezultaty. Próbując odkryć pewne cechy charakterystyczne dla procesów psychicznych, Brentano ożywia własność, która w wiekach średnich zwana była „istnieniem intencjonalnym" przedmiotu, *które* – pisał Brentano – *powinniśmy opisywać jako relację do treści, lub nakierowanie na przedmiot. ... Każdy stan psychiczny zawiera w sobie coś, co służy jako przedmiot, choć nie wszystkie posiadają swój przedmiot w ten sam sposób*[7].

Badania nad własnościami zjawisk psychicznych prowadzone były przez Brentanę i jego uczniów, jeden z nich to Twardowski. Brentano był epistemologicznym realistą, dla niego przedmioty takie jak krzesła czy stoły istniały w podstawowym sensie tego słowa. Podstawową cechą aktów psychicznych jest to, że mają one zdolność samodzielnego nakierowywania się ku czemuś, co jest od nich różne. Jest to fakt *sui generis* bez analogii w zewnętrznym świecie i jako taki musi po prostu być zaakceptowany. W ten sposób realizm Brentany opierał się na dystynkcji pomiędzy aktami psychicznymi i przedmiotami, ku którym skierowane są akty psychiczne. Stosunek „intencjonalny" lub zdolność do nakierowywania się ku czemuś, co nie jest aktem psychicznym jest cechą szczególną owych aktów.

Powyższa dystynkcja nie stanowi skutecznej przeciwwagi dla argumentów idealistów subiektywnych przeciwko realistycznej epistemologii, ponieważ wciąż otwarte pozostaje pytanie: *dlaczego* przedmiot postrzegany jest w taki a nie w inny sposób i dzięki czemu jest w ogóle postrzegany? Mówiąc krótki, sam Brentano nie odróżniał treści i przedmiotu (aktu psychicznego), wskrzeszając „istnienie intencjonalne". Obydwa utożsamiane były z przedmiotem aktu.

Analiza procesów postrzegania w terminach aktów psychicznych, ich przedmiotów i ich treści zwykle przypisywana jest Meinongowi. W rzeczy samej ten trzeci element – treść aktu psychicznego – jasno i wyraźnie wydzielił Twardowski. Meinong trochę poprawił teorię Twardowskiego i napisał obszerne traktaty na temat, jak to nazywał, „teorii obiektów"[8]. Twardowski napisał zaledwie jeden krótki traktat poświęcony psychologii opisowej, o którym profesor J. N. Findlay wyraził opinię: *Jest to bez wątpienia jeden z najbardziej interesujących traktatów w całej współczesnej filozofii; jest jasny, zwięzły i niesa-*

[7] Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Vienna 1874, s. 5.

[8] Wyraźnie zauważył to John Passmore: *Meiniong zaczął jasno odróżniać pomiędzy treścią i przedmiotem pod wpływem polskiego filozofa, Kazimierza Twardowskiego, który w swoim „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen" (1894) wyróżnił trzy odmienne elementy „zjawiska psychicznego" – akt psychiczny, jego treść oraz jego przedmiot.* John Passmore *A Hundred Years of Philosophy*, London 1957, s. 182.

mowicie bogaty w idee. Stanowi on fazę przejściową pomiędzy odbiciową teorią wiedzy ... i w pełni rozwiniętą teorią treści Meinonga[9].

Wspomniany tekst Twardowskiego *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, na podstawie którego uzyskał na uniwersytecie w Wiedniu stopień docenta, jest jego zasadniczym wkładem do filozofii. Być może najważniejszym rezultatem tych badań jest jasny argument przeciwko berkeleyowskiemu idealizmowi. W trakcie aktu postrzegania relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem polega, jak utrzymywał Berkeley, na fakcie, że przedmiot staje się sam „treścią świadomości".

Według epistemologicznych realistów, do których zaliczał się Twardowski, relacja ta jest zupełnie inna. W akcie postrzegania podmiot porusza się od siebie ku czemuś innemu. Jest to akt przechodzenia z wewnętrznego do zewnętrznego świata. Brentano zamierzał wyjaśnić to, przypisując aktom psychicznym zdolność do kierowania sobą ku czemuś, co nimi nie jest. Jednakże nie zdołał wyjaśnić *dlaczego* przedmiot powinien być postrzegany w taki lub w inny sposób. To właśnie *treść* umożliwia nam postrzeganie przedmiotu w szczególny sposób. Przez swoją treść, która jest, jak się zdaje, krokiem pośrednim, postrzegamy przedmiot. Postrzegamy ptaka na niebie; postrzegamy go, a nie żaden inny przedmiot na niebie i postrzegamy go w szczególny sposób. Jest to cecha charakterystyczna treści, która ukierunkowuje sam akt na jego przedmiot i która prezentuje przedmiot naszemu umysłowi w specyficzny, taki a nie inny sposób. Twardowski sam wyjaśnił trzy składniki: akt, treść i przedmiot, za pomocą namalowanego obrazu i procesu malowania w następujący sposób: *Gdy porównywaliśmy akt przedstawienia z malowaniem, treść z obrazem, a przedmiot z tematem utrwalonym na płótnie, np. z pejzażem, uzyskał też w przybliżeniu swój wyraz stosunek, w jakim pozostaje akt do treści i do przedmiotu przedstawienia. Dla malarza obraz jest środkiem przedstawienia pejzażu, chce on odtworzyć, „namalować" rzeczywisty albo tylko jawiący mu się w fantazji pejzaż i czyni to, gdy maluje obraz. Maluje pejzaż sporządzając, malując obraz tego pejzażu. Pejzaż jest „pierwotnym" obiektem jego malarskiej czynności, obraz jest obiektem „wtórnym". Analogicznie rzecz się ma przy przedstawianiu sobie czegoś. Przedstawiający sobie przedstawia sobie jakiś przedmiot np. konia. Czyniąc to przedstawia sobie jakąś treść psychiczną. Treść jest w podobnym sensie odwzorowaniem konia, jak obraz odwzorowaniem pejzażu. Gdy ktoś przedstawia sobie przedmiot, przedstawia też sobie równocześnie jakąś odnoszącą się do tego przedmiotu treść. Przedmiot przedstawiony, tzn. przedmiot, na który skierowana jest czynność przedstawiająca, akt przedstawienia, jest obiektem pierwotnym; natomiast treść, przez którą przedmiot jest przedstawiony, jest obiektem wtórnym czynności przedstawiającej*[10].

[9] J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects*, London 1933, s. 8.

[10] K. Twardowski, *Zur lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Vienna 1894, s. 17. Polski przekład autorstwa Izydory Dąbskiej: *O treści i przedmiocie przedstawień* [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 15.

W powyższym tekście Twardowski używa terminu „akt przedstawienia" zamiennie z „akt". Treść aktu przedstawienia i przedmiot aktu przedstawienia przedstawia dokładnie treść aktu i przedmiot aktu.

Potrzeba wyróżnienia trzeciego elementu – treści – w akcie postrzegania uzasadniana była przez Twardowskiego na wiele sposobów. Być może najważniejszy jest fakt, że treść aktu (przedstawienia) jest z konieczności mentalna, podczas gdy przedmiot aktu (przedstawienia) posiadać może własności, których żaden stan mentalny może nie posiadać. Rozważając przykładowo złotą górę, musimy sobie uzmysłowić, że jest to przedmiot rozciągły posiadający określoną masę i rozmiar, że jest zrobiony ze złota, a zatem różni się od granitu, może być większy lub mniejszy od innej góry, itp. Żadnej z tych własności nie można sensownie pomyśleć jako składnik treści przedstawienia złotej góry. To co powstaje w naszym umyśle, jest czymś mentalnym, pozbawionym wymiaru, bez określonego rozmiaru i wagi, niezbudowanego ani z granitu, ani ze złota, ani z żadnej dającej się opisać substancji i jest niedorzecznością przypuszczać, że *przedmiot* staje się składnikiem naszej świadomości.

Kolejny argument pozwalający spostrzec różnicę pomiędzy treścią aktu przedstawienia a jego przedmiotem jest następujący. Treść aktu jest nieoddzielną częścią samego aktu, podczas gdy jego przedmiot nie – może on istnieć lub nie. Przywołując raz jeszcze przedstawienie złotej góry, nie możemy mieć tego przedstawienia bez określonej treści, pomimo że żaden taki przedmiot nie istnieje.

Treść aktu jako różna od swojego przedmiotu była przedmiotem silnego ataku ze strony Bernarda Bolzano (1781–1848). Zamierzał on udowodnić brak możliwości posiadania przedstawiania przedmiotu sprzecznego. Kiedy myślimy o okrągłym kwadracie, z całą pewnością w rzeczywistości nie odpowiada jej żaden przedmiot. Jeśli, zgodnie z argumentem Bolzany, mamy mieć treść owego aktu w naszym umyśle, to miało by ono sprzeczne cechy i w takim przypadku nie mogłoby istnieć, ponieważ to co jest wewnętrznie sprzeczne nie istnieje. Jeśli nie istnieje akt bez treści i jeśli jednocześnie sprzeczne treści nie istnieją, to myśląc o okrągłym kwadracie, nie myślimy o niczym. Odpowiedź Twardowskiego była następująca: Z faktu, że przedmiot jest wewnętrznie sprzeczny i w związku z tym nie istnieje, nie wynika, że treść aktu przedstawienia tego przedmiotu jest sprzeczna. Zupełnie przeciwnie; ponieważ treść niewątpliwie istnieje (mamy przedstawienie a zatem mamy treść owego przedstawienia) nie jest ona sprzeczna. Nieistnienie przedmiotu nie uniemożliwia nam posiadania przedstawienia tego przedmiotu, a w takim razie posiadania treści dotyczącej owego przedstawienia.

Inne argumenty na rzecz owej dystynkcji mają nieco mniej fundamentalne znaczenie. Jeden, warty wspomnienia, związany jest z faktem, że w stosunku do jednego przedmiotu możemy mieć dwa odmienne przedstawienia; to zatem treść

owych przedstawień je różnicuje. Przykładowo, jeśli myślimy o Rzymie najpierw jako o miejscu, gdzie w 1960 roku odbyły się Igrzyska Olimpijskie, a następnie jako o miejscu, w którym zabity został Juliusz Cezar, mamy do czynienia z sytuacją tego typu. I przeciwnie, to samo przedstawienie może mieć wiele przedmiotów. Przedstawienie trójkąta ma z pewnością jedną treść, lecz niewątpliwie wiele przedmiotów – tych istniejących i tych możliwych. Co się zaś tyczy pierwszego z tych argumentów, należało by wspomnieć, że gdy wskazujemy na dwie lub więcej treści tego samego przedmiotu, to, ściśle mówiąc, nie jest to ten sam przedmiot. Rzym Juliusza Cezara i Rzym Igrzysk Olimpijskich roku 1960 mogą być potraktowane jako dwa odmienne przedmioty.

Sformułowane przez Twardowskiego argumenty na rzecz uzasadnienia rozróżnienia na akt, jego treść i jego przedmiot były później szczegółowo rozwijane, modyfikowane i ulepszane przez Meinonga, który był bardziej przekonujący i rzeczowy, a w związku z tym bardziej wpływowy w całym filozoficznym świecie.

Badania nad filozofią umysłu przestały być atrakcyjne w Europie i w Polsce w wieku dwudziestym z trzech co najmniej powodów:

1. Porażki psychologizmu, przede wszystkim pod wpływem Husserlowskich *Logische Untersuchungen*. Po zdetronizowaniu psychologii opisowej jako super nauki badania nad filozoficzną psychologią, a w szczególności filozofią umysłu, straciły na swej atrakcyjności. Sam Twardowski zauroczony był psychologizmem, lecz później wyzwolił się spod tego wpływu. Jego praca *O czynnościach i wytworach* dostarczyła broni przeciw twierdzeniu psychologizmu, że w sumie wszystkie nauki redukują się po psychologii[11]. Stanowisko to, utrzymywał Twardowski, oparte jest na pomieszaniu działań psychicznych z wytworami owych działań. Uszedł uwadze fakt, że *wytwory psychiczne mogą posiadać własności, których stosunki (np. stosunki między sądami ze względu na ich prawdziwość i mylność) można określać* ***a priori****, zatem niezależnie od empirycznych wyników psychologii*[12]. Zadaniem psychologii jest badanie zjawisk psychicznych. Wyniki owej aktywności psychicznej stanowią przedmiot badań innych nauk.

2. W wieku dwudziestym psychologia ostatecznie ukształtowała się jako nauka, oddzielając się i uniezależniając od filozofii. Z tej racji uczniowie Twardowskiego specjalizowali się w obydwu dyscyplinach. Psychologowie albo zajmowali się psychologią eksperymentalną *a la* Wundt lub Fechner, testując

[11] Rozprawa ta nie miała szerszego oddźwięku. Broniona w nim idealistyczna semantyka, zgodnie z którą istnieć muszą, z grubsza mówiąc, specjalne byty, aby odnosić się do określonych form mowy, nie była ani rozwijana, ani kontynuowana przez jego uczniów, którzy, przeciwnie, rozwijali i obstawali przy wyraźnie nominalistycznej semantyce, co szczególnie widoczne jest w pracach Kotarbińskiego.

[12] K. Twardowski; *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* [w:] Twardowski, *Wybrane...*, s. 271.

progi bodźców i inne mierzalne zjawiska, albo interesowali się psychologią teoretyczną. Najbardziej znanymi polskimi psychologami byli: W. Witwicki, S. Baley i M. Kreutz – każdy z nich był uczniem Twardowskiego.

Witwicki (1876–1948) był czołową postacią polskiej psychologii okresu międzywojennego. W Polsce antycypował on teorię siły Adlera. W 1900 roku przedstawił teorię, którą nazwał „kratyzmem", w ramach której sformułował tezę, że jednostka ludzka instynktownie unika upokorzeń i w sposób naturalny szuka siły. To dążenie do siły interpretował jako jeden z najistotniejszych motywów ludzkiej egzystencji – zdaje się, że do dużego stopnia pozostawał on pod wpływem Adlera, a w polskiej psychologii dominowało podejście teoretyczne nad empirycznym.

3. W 1907 roku Łukasiewicz rozpoczyął nauczanie logiki matematycznej w Polsce. Dyscyplina ta w sposób widoczny robiła postępy, w związku z czym zupełnie zrozumiałe było, że interesowało się nią wielu uczonych. Łukasiewicz, mimo że z wykształcenia filozof, miał wyraźną matematyczną żyłkę. Rozpoczął na szeroką skalę propagowanie logiki matematycznej w swych młodych latach. W 1910 roku opublikował rozprawę *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*[13], będącą historycznym przełomem. W dodatku do tego studium Łukasiewicz analizuje Russellowską antynomię klas. Problem ten był przedmiotem uporczywych a nawet obsesyjnych badań innych polskich filozofów, a w szczególności Leśniewskiego. Po ukazaniu się tej rozprawy wyróżnić można w szkole lwowsko-warszawskiej określoną orientację logiczną, umocnioną przez prace Leśniewskiego poświęcone podstawom matematyki (wolny od antynomii), a później wzmocnioną przez pracę Ajdukiewicza *Z metodologii nauk dedukcyjnych* (1921).

Wszystkie te kampanie logiczne zainspirowane były i związane z Russella *Principia Mathematica*, stanowiącą obiekt burzliwych kontrowersji, w których sam Twardowski udziału nie brał.

Klasyczna teoria prawdy

Stanowisko Twardowskiego

W paragrafie tym przedstawione zostanie nie tylko stanowisko Twardowskiego w kwestii pojęcia prawdy, lecz równie wkład innych filozofów analitycznych, którzy rozpoczynając od stanowiska Twardowskiego, wyszli poza nie. Będzie tu również mowa o poglądach polskich marksistów na to zagadnienie. Nominalnie pozostawali oni w opozycji do poglądów Twardowskiego, a pomimo to pozostawali pod jego wpływem.

[13] *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910, por. rozdz. II, s. 65 i nast.

W pracy *O tak zwanych prawdach względnych*[14], argumentując przeciw względności prawdy i stojąc na stanowisku koncepcji klasycznej (w ujęciu Arystotelesa, które przejął w spadku po Brentanie), zdecydowanie umacnia w Polsce teorię klasyczną. Stanowisko to z biegiem czasu zostało w polskiej filozofii analitycznej powszechnie zaakceptowane.

Tekst Twardowskiego nie jest ani wysoce oryginalny, ani szczególnie odkrywczy. Omawiany jest tutaj bardzo obszernie z racji późniejszego zainteresowania polskich filozofów teorią prawdy, oraz ze względu na to, że wyznaczył on kierunek dalszego rozwoju. Celem Twardowskiego była dyskwalifikacja roszczeń tych, którzy próbowali rozróżniać między bezwarunkowo prawdziwymi sądami a sądami, mającymi wartość względną. Dystynkcję tę uznał za opartą na nieprecyzyjnym i niejasnym sformułowaniu. Jeśli znaczenie każdego sądu zostanie wyrażone jasno i precyzyjnie, względność prawdy zanika.

Nie ma sądów, które byłyby prawdziwe tylko w pewnych okolicznościach, pod pewnymi warunkami, a ze zmianą tych okoliczności i warunków przestałyby być prawdziwe i stałyby się mylne; przeciwnie, każdy sąd prawdziwy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, z czego bezpośrednio wynika, że sądy, które miałyby być prawdziwe nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych warunkach i okolicznościach, w ogóle nie są, nie były nigdy i nie będą nigdy prawdziwe[15].

Jednakże relatywista argumentować może, że sądy takie, jak: „Woń tego kwiatu jest przyjemna", są jedynie prawdami względnymi. Aby tego dowieść jeden warunek musiałby być spełniony, że ten sam sąd byłby prawdziwy w pewnych okolicznościach i przestałby być prawdziwy, gdyby okoliczności uległy zmianie. Nie ma to jednak miejsca, ponieważ relatywista nie dostrzega, że tożsamość zewnętrznego kształtu (identyczne litery czy nawet wyrazy) dwóch wyrażeń nie zapewnia tożsamości znaczenia.

Wyrażenia o tym samym kształcie (składające się z tych samych liter) wyrażać mogą różne sądy, ponieważ słowa w tych wyrażeniach mogą mieć różne znaczenia lub z tego powodu, że samo wyrażenie jest wieloznaczne. Gdy pytamy: „Czy czytałeś *Hamleta*?" zwykle odpowiadamy: „Tak". To jedno słowo wystarcza za właściwą odpowiedź: „Czytałem *Hamleta*". W odpowiedzi na pytanie „Czy Nelson był kiedykolwiek żonaty?" również odpowiadamy: „Tak", lecz te dwie odpowiedzi twierdzące znaczą dwie różne rzeczy. Nie ma żadnej wieloznaczności, gdy brane są one w kontekście. Takie wyrażenia eliptyczne są wielce użyteczne i nie do uniknięcia w mowie potocznej, lecz różnorodność ich użycia nie powinna być traktowana jako poważny dowód na relatywność prawdy.

---

[14] *O tak zwanych prawdach względnych* [w:] *Księga pamiątkowa Uniwersytetu Lwowskiego ku uczczeniu 500-ej rocznicy Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Lwów 1900, Wydanie niemieckie w „Archiv für Systematische Philosophie" 1902; drugie polskie wydanie: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1934.

[15] K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych* [w:] Twardowski, *Wybrane...*, s. 316.

Przypuśćmy, że wypowiedziałem wyrażenie „Pada", stojąc na Trafalgar Square w Londynie, podczas gdy rzeczywiście pada. Według relatywistów jest to jedynie prawda względna, ponieważ nie można by było wypowiedzieć tego sądu w innym czasie lub miejscu, gdy np. świeci słońce. Twardowski zaś utrzymywał, że sąd „Pada" wypowiedziany w tych specyficznych warunkach jest bezwarunkowo prawdziwy i zawsze taki będzie. Ważne jest to, że nie mówię o padaniu deszczu w każdym czasie i w każdym miejscu; stwierdzam sąd dotyczący padania deszczu *tu i teraz*. Być może powinienem powiedzieć „Pada tu i teraz."

Lecz to nie wystarczy, ponieważ według relatywistów słowa „tu i teraz" wciąż czynią z sądu jedynie prawdę względną. Ten sam sąd, gdy wypowiedziany zostanie jutro lub w innym miejscu, może stać się nieprawdziwy. Oczywiście słowa „tu i teraz" są notorycznie wieloznaczne. Astronom nigdy nie mówi, że „mamy teraz zaćmienie słońca", lecz zawsze dokładnie określa czas. Geograf nigdy nie używa słowa „tutaj" lecz podaje odpowiednie koordynanty. To samo odnosi się do słów „tu i teraz" użytych w powyższym wyrażeniu. Gdybyśmy chcieli uniknąć wieloznaczności i dokładnie określić znaczenie wyrażenia „Pada tu i teraz" musielibyśmy powiedzieć „O ósmej wieczór czasu Greenwich 25 sierpnia 1963 roku, według kalendarza gregoriańskiego, pada na Trafalgar Square w Londynie, w Anglii." To długie i nieporęczne zdanie jest zastąpione przez zwięzłe wyrażenie „Pada". Jeśli jest to wypowiedziane przez osobę obecną na Trafalgar Sqare w odpowiednim czasie, bezpiecznie możemy twierdzić, że nie dojdzie do nieporozumienia.

Po dokonaniu tej rekonstrukcji widać jasno, że twierdzenie relatywistów dotyczące względności prawdy w zdaniu „Pada" opiera się na niewłaściwym założeniu. To samo wyrażenie wypowiedziane na Trafalgar Square i kolejny raz na wyspie Capri w świecącym słońcu ma różną treść i w związku z tym mamy do czynienia z dwoma zupełnie odmiennymi sądami. Ich status logiczny wyrażony w terminach prawdy i fałszu jest odmienny.

W podobny sposób Twardowski obszedł się z twierdzeniami relatywistów wyrażanymi za pomocą takich wyrażeń jak: „Zimna kąpiel jest rzeczą zdrową". Gdy jest ono właściwie wyrażone z zastosowaniem kwantyfikatorów (dla każdej osoby i w każdym czasie lub dla pewnych osób w określonym czasie), wyrażenia takie przestają być jedynie prawdami względnymi. Raz stając się prawdą, zawsze nią są.

I w końcu Twardowski rzuca wyzwanie zasadom epistemologicznego relatywizmu, które często używane są przez relatywistów na poparcie ich stanowiska, że nasza psychofizyczna konstytucja jest przeszkodą nie do ominięcia w mówieniu o bezwarunkowej prawdzie i poprawnych sądach. Jeśli sprawy tak się mają, to żaden sąd nie może wydawać się prawdziwy, a w związku z tym sąd dotyczący ludzkiej konstytucji nie może być również traktowany jako prawdziwy. Inaczej to wyrażając, stanowisko epistemologicznego relatywizmu jest samowywrotne, ponieważ opiera się na twierdzeniu, którego szuka, aby go obalić.

Rozróżnienie na prawdy bezwarunkowe i względne ma zatem jedynie figuratywny charakter, *o ile zaś chodzi o same sądy, nie można mówić o względnej i bezwzględnej prawdziwości, gdyż sąd każdy albo jest prawdziwy, a wtedy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, albo też nie jest prawdziwy, a wtedy też nie jest nigdy i nigdzie prawdziwy*[16].

Dalszy rozwój teorii prawdy

Akceptacja klasycznej teorii prawdy miała wielki wpływ na rozwój całego nurtu analitycznego w Polsce. Teza, że prawda polega na zgodności myśli z rzeczywistością, wskazywała na istnienie świata zewnętrznego, a w związku z tym realizm w terminach ontologicznego zaangażowania. Owo zaangażowanie ontologiczne mogło być wyrażone jako materialistyczny monizm (Kotarbiński i Leśniewski), jako pluralizm (Łukasiewicz i Tatarkiewicz), czy obiektywny idealizm (Witwicki i przedwojenny Ajdukiewicz); lecz nigdy nie przybrało formy subiektywnego idealizmu, któremu wszyscy nie dowierzali.

Już na przestrzeni dwóch pierwszych dekad dwudziestego wieku rozgorzała gwałtowna dyskusja nad naturą prawdy. Pośród filozofów, którzy brali w niej udział byli Leśniewski, Łukasiewicz i Kotarbiński. Jednak najbardziej znaczące wyniki wypracowane zostały pod koniec lat dwudziestych i na początku trzydziestych, w czasie gdy do dyskusji włączył się Alfred Tarski. W głównym epistemologicznym tekście Kotarbińskiego powiedziane jest, że zdanie, które stwierdza, iż to a to jest stanem rzeczy, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy stan rzeczy jest taki a taki. Wyrażając to bardziej prosto, prawdziwość zdania polega na zgodności z rzeczywistością. Zgodności tej nie należy sobie wyobrażać jako identyczności czy podobieństwa i w związku z tym należy odróżnić klasyczne, arystotelesowskie znaczenie prawdy od „obrazkowej" teorii prawdy utrzymywanej przez atomistów. Od sformułowania Kotarbińskiego do rygorystycznego potraktowania problemu przez Tarskiego nie było prostej drogi. Bez wysoce rozwiniętej składni logicznej i bez rozróżnienia języka i metajęzyka semantyczna koncepcja prawdy nie byłaby nigdy zadowalająco opracowana. Tak więc Tarskiego definicja prawdy krystalizowała dwa procesy: długotrwała obronę klasycznej koncepcji prawdy, rozpoczętą przez Twardowskiego i kontynuowaną przez Leśniewskiego, Łukasiewicza i, w szczególności, przez Kotarbińskiego oraz powstania i rozwoju semantyki w węższym sensie. To ostatnie w dużej mierze możliwe było dzięki Leśniewskiemu.

[16] Twardowski, *O tak zwanych...*, s.336.

Stanisław Leśniewski (1886–1939), uczeń Twardowskiego, był pierwszym w Polsce i najprawdopodobniej w Europie[17] filozofem, który rozpoczął systematyczne badania nad filozoficzną semantyką, pojmowaną jako badanie *wyrażeń języka i przedmiotów, których owe wyrażenia dotyczą*. Zmagając się przez ponad jedenaście lat z problemem antynomii klas, rozwinął on wiele pojęć, które później miały istotny wpływ na sformułowanie przez Tarskiego definicji prawdy, a w szczególności rozróżnienia na logikę i metalogikę. Sam Leśniewski publikował niewiele. Jego teksty ukazywały się rzadko na przestrzeni kilku dziesięcioleci w różnych czasopismach i różnych językach. Żadna nie ukazała się po angielsku – najważniejszym języku – jeśli chodzi o logikę matematyczną. Jego nieuleczalnie perfekcyjne stanowisko wyjaśnia fakt, że niekiedy jego uczniowie publikowali artykuły na tematy zainicjowane przez niego, zanim on sam zdecydował się to zrobić. Niektóre osiągnięte przez niego wyniki nigdy nie zostały opublikowane i nigdy mu nie zostały przypisane, ponieważ poszukując perfekcji, czekał nazbyt długo; podobne wyniki były osiągane i publikowane przez innych. W sile i oryginalności umysłu nie miał sobie równych pośród polskich filozofów. Jego nieformalne dyskusje stanowiły witalną część ustnej tradycji warszawskiej szkoły logicznej. Wpływ jego był duży lecz w małej grupie, jego idee zapładniały umysły tych tylko, którzy znajdowali się wokół niego. Nie miał praktycznie żadnego wpływu na szeroko rozumiane życie naukowe[18].

Tarskiego definicja prawdy sformułowana została w jego głośnej rozprawie *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Na angielski przetłumaczona została pod tytułem *The Concept of Truth in Formalized Languages*[19]. Tekst ten jest zarówno nazbyt dobrze znany oraz nazbyt techniczny, aby go szeroko w tym miejscu omawiać. (Jak zostało na samym początku powiedziane, nie jest naszym zamiarem dokonywanie zestawień ani ocen logicznych przedsięwzięć polskich filozofów analitycznych.) Krótko mówiąc, po raz pierwszy zaproponowana została formalnie poprawna i treściowo adekwatna definicja klasycznej koncepcji prawdy. Bardziej dokładnie, zaproponowana definicja dotyczyła zdania prawdziwego w języku L. Dowiedziono, że niesprzeczna definicja może być skon-

[17] W ostatnich latach potwierdzona została znacząca pozycja filozofów polskich w semantyce. John Passmore w *A Hundred Years of Philosophy* (London 1959, s. 402) pisze tak: *Semantyka filozoficzna wywodzi się raczej od Tarskiego niż od Ogdena czy Richardsa. Ściśle historycznie rzecz biorąc, powinniśmy opisać prace Leśniewskiego i Kotarbińskiego, którym to Tarski jest wielce zobowiązany. Te jednak ukazały się tylko po polsku. Dla świata poza Polską semantyka polska rozpoczyna się od wydania niemieckiego przekładu pracy Tarskiego z 1933 roku poświęconej semantycznej koncepcji prawdy.*

[18] Praca nad rekonstrukcją logiki Leśniewskiego prowadzona jest na przestrzeni wielu lat. Najbardziej zaangażowani w nią są: J. Słupecki w Polsce, Cz. Lejewski w Anglii, B. Sobociński i E. Luschei w USA. W swych doniosłych publikacjach przebadali wiele zasług Leśniewskiego. Jak do tej pory najbardziej wszechstronne studium napisał Lushei: *Logical Systems of Leśniewski*.

[19] A. Tarski, *Logic, Semantics, Mathematics*, (collected papers), London 1956.

struowana jedynie dla określonego języka J. Innymi słowy mówiąc, definicja Tarskiego zrelatywizowana jest do języka. Zatem taka definicja nie może rozciągać się na wszystkie języki. A ponadto może być jedynie stosowana w odniesieniu do języków formalnych, których struktura jest jasno sprecyzowana (określone są terminy pierwotne, jak również reguły definiowania, kryteria tworzenia zdań, reguły inferencji). Definicja ta nie stosuje się do codziennego języka, który jest nazbyt „nieporządny" i nazbyt „bogaty", aby prawidłowo skonstruować jakiekolwiek pojęcie semantyczne. W codziennym języku, który jest semantycznie zamknięty – zawiera wyrażenia, nazwy tych wyrażeń, jak również pojęcia semantyczne takie jak „prawdziwy" odnoszące się do wyrażeń tego języka – skonstruować można antynomię kłamcy. Zobrazować to można za pomocą następującego przykładu:

Zdanie znajdujące się w tej ramce jest fałszywe.

Czy zdanie to jest prawdziwe, czy fałszywe? Przypuśćmy, że jest prawdziwe. A zatem, jeśli jest prawdziwe to, to co stwierdza, ma miejsce i w związku z tym powinno być potraktowane jako zdanie fałszywe. Załóżmy więc z drugiej strony, że jest to zdanie fałszywe, a jeśli tak to, to co stwierdza nie ma miejsca. A ponieważ to, co stwierdza nie ma miejsca, wówczas biorąc pod uwagę to, co stwierdza, musi być prawdziwe. Stąd sprzeczność.

W rzeczy samej, cena, jaką należy zapłacić za precyzyjne sformułowanie klasycznej koncepcji prawdy, jest wysoka – stosuje się ona jedynie do języków sztucznych. Pisząc swoją rozprawę, Tarski przekonany był, że ma to duże znaczenie dla filozofii. Skonstruował on niesłychanie skomplikowaną aparaturę logiczną jako *niezbędne narzędzia do badania nawet czysto filozoficznych problemów*. Dziesięć lat później zmniejszył kredyt zaufania dla semantyki. Pisał tak: *Być może warto powiedzieć, że semantyka ... jest poważną i skromną dyscypliną nie roszczącą sobie pretensji do bycia uniwersalnym lekarstwem na wszystkie schorzenia i choroby ludzkości, zarówno te wyimaginowane jak i te realne*[20].

Filozoficzne znaczenie koncepcji prawdy Tarskiego jest nieco niejasne, tak jak i sedno jego osiągnięć. Nie chodzi o to, że jego rozprawa jest mętna lub że istnieją słabe punkty w konstrukcji semantycznej koncepcji prawdy. Bardziej chodzi o to, że istnieją takie filozoficzne aspekty, które mogą być oceniane odmiennie, według spojrzenia na jego teorię. Wystarcza to do przebadania różnorodnych opinii na temat: *czego dotyczy koncepcja prawdy Tarskiego*, aby uświadomić sobie od razu, że różnorodne, często niewspółmierne interpretacje, są konsekwencją odmiennych podejść do problemu. Max Black pisał tak:

[20] A. Tarski, *The Semantic Concept of Truth*, "Philosophy and Phenomenological Research", No. 3, March 1944, s. 345.

Definicja Tarskiego jest neutralna wobec rywalizujących filozoficznych teorii prawdy i jako taka pozbawiona jest filozoficznej doniosłości, ponieważ ani ona, ani jakakolwiek inna formalna definicja prawdy nie dotyka sedna problematyki tkwiącej u korzeni tak zwanej filozoficznej koncepcji prawdy[21].

Black nie mówi do końca, czym jest *sedno problematyki* ani czym są *korzenie tak zwanej filozoficznej koncepcji prawdy*, domniemywać można jedynie, że ma tu na myśli *epistemologiczne* aspekty pojęcia prawdy. Jeśli problemem jest, czy prawda jest, czy też nie jest możliwa, i zakładając, że jest możliwa, czy jest korespondencją pomiędzy rzeczywistością a jej językowym opisem lub jakąś formą koherencji z opisami językowymi, wtedy rzeczywiście traktat o prawdzie Tarskiego ma mało do zaoferowania. Stwierdzić w tym miejscu należy, że prawda polega na korespondencji i celem traktatu jest jasne zdefiniowanie korespondencji. Ta rehabilitacja klasycznej koncepcji prawdy jako podstawy dla naszych dociekań (lecz nie dociekań dotyczących natury prawdy) przez niektórych filozofów traktowana jest jako kwestia najwyższej wagi. W tym duchu pisał Popper:

Przekonany jestem, że największe osiągnięcie Tarskiego, mające wielkie znaczenie dla filozofii nauk empirycznych, zasadza się na fakcie, że rehabilitował on korespondencyjną teorię absolutnej czy obiektywnej prawdy, i dzięki temu wykazał, że swobodnie możemy posługiwać się intuicyjną ideą prawdy jako korespondencji z faktami[22].

W tym kontekście definicję Tarskiego potraktować można nie jako rozwiązującą filozoficzny problem prawdy, lecz raczej jako uśmierzającą niepokoje wielu filozofów, którzy cierpieli na obstawanie przy klasycznej (korespondencyjnej) teorii prawdy i na niemożliwość jej adekwatnego sformułowania. Należy sobie powiedzieć jasno, że osiągnięciem Tarskiego było, ściślej rzecz biorąc, *sformułowanie* starego arystotelesowskiego ujęcia. W latach 1930, gdy hasłem wywoławczym była *precyzja*, a jednocześnie *metafizyka* słowem bardzo złym – umożliwił stosowanie klasycznej koncepcji prawdy, która zdawała się za sobą pociągać elementy metafizyczne i tajemnicze, wynikiem czego była kłopotliwa sytuacja. Rozwiązanie Tarskiego przyniosło ulgę, wykazał on, że spełniając wszystkie kryteria prawdziwości, użyć można klasycznego pojęcia prawdy jako nie metafizycznego i w pełni godnego zaufania pojęcia. Jasno wyraził to Popper:

... pomimo że tak jak prawie wszyscy akceptowałem obiektywną, czy absolutną lub korespondencyjną teorię prawdy – prawdy jako korespondencji z faktami – wolałem unikać tematu. Próby jasnego zrozumienia tej mocno złudnej idei korespondencji pomiędzy twierdzeniem a faktem wydawały mi się bowiem beznadziejnie trudne[23].

[21] Max Black, *The Semantic Conception of Truth*, "Analysis", March 1948, s. 61.

[22] Karl R. Popper, *Conjectures and Refutation. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London – New York 1963, s. 223.

[23] Tamże, s. 223.

Podobne stanowisko reprezentowali i inni filozofowie, zwłaszcza Ajdukiewicz i Carnap. Jednak sformułowanie Tarskiego stanowiło coś więcej niż tylko koniec kłopotów. Jak przyznawał Popper i inni filozofowie nauki, korespondencyjna teoria prawdy ma duży wpływ na rozwój filozofii nauki, twierdzącej, że teorie naukowe dotyczą rzeczywistości i mogą być oceniane w terminach prawdy i fałszu. W tym kontekście sformułowanie Tarskiego stanowi warunek wstępny do badań w dziedzinie filozofii nauki.

Patrząc z innej perspektywy, definicja Tarskiego przygotowała pole walki pod spór o naturę języka – czy język potoczny jest sprzeczny, czy niesprzeczny. Czy Tarski kiedykolwiek zamierzał wykazać, że język naturalny jest sprzeczny? Jest to wątpliwe. Zajmował się językami sformalizowanymi, a zdawkowe uwagi o języku naturalnym wyrażały jedynie jego żal, że język naturalny nie może być leczony precyzyjnymi i formalnymi sposobami. Czy jednak z jego wniosków dotyczących języków sformalizowanych wynika, że język potoczny jest sprzeczny? Wynika, o ile znaczenia terminów „sprzeczny" i „niesprzeczny" pojmować będziemy tak, jak są one rozumiane w systemach sformalizowanych. Krytycy Tarskiego utrzymujący, że język naturalny nie jest sprzeczny (godne odnotowania jest to, że większość z nich twierdzi, iż język potoczny nie jest sprzeczny, niż po prostu – że jest niesprzeczny), używają terminów „sprzeczny" i „niesprzeczny" w sposób różniący się od ich użycia w językach sformalizowanych. W tych ostatnich dokładnie wiadomo, co rozumie się pod twierdzeniami sprzecznymi i niesprzecznymi. Nie do końca jest jasne, co mamy na myśli, mówiąc o sprzecznych twierdzeniach, gdy uznajemy, że język potoczny jest niesprzeczny. O ile jesteśmy w stanie rozpoznać sprzeczne twierdzenia w języku potocznym, oznacza to, że należą one do niego i w związku z tym, że język potoczny jest sprzeczny. Jeśli w języku tym istnieją jedynie twierdzenia niesprzeczne, wtedy nie mamy pojęcia twierdzeń sprzecznych i w związku z tym nawet nie możemy sensownie mówić o problemie niesprzeczności. Ten aspekt teorii Tarskiego związany z kontrowersją dotyczącą natury języka nazywał będę *językowym*. Wydaje się, że – bez względu na to jak pożyteczna była ta, wywodząca się od Tarskiego, dyskusja – nie jest ona najistotniejszym wątkiem własnych rozważań Tarskiego.

Jako dodatek do rozmaitych, omawianych tu, aspektów semantycznej koncepcji prawdy, warto przytoczyć jeszcze jeden pogląd proponowany przez Alonzo Churcha, który pisał: *Tarski podkreślił przede wszystkim możliwość znalezienia, dla określonego języka formalnego, czysto syntaktycznej własności właściwie utworzonych formuł, która w pełni zbiega się z semantyczną własnością bycia zdaniem prawdziwym. W pracy Tarskiego Warheitsbegriff rozwiązany zostaje problem znalezienia takiej własności syntaktycznej dla rozmaitych, poszczególnych języków formalnych*[24].

[24] Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton 1956, s. 65.

Interpretacja Churcha jest najprawdopodobniej najbardziej precyzyjną i najwłaściwszą. Definicja prawdy Tarskiego, traktowana jako odnalezienie czysto syntaktycznej własności formuły, o której mówi Church, jest bez wątpienia zadaniem, które sam sobie wyznaczył.

Bez względu na to, jak postrzegamy filozoficzną doniosłość semantycznej koncepcji prawdy, faktem jest, że rozprawa Tarskiego jest kamieniem milowym we współczesnej semantyce. Była ona, jak zauważył R. M. Martin, *źródłem, z którego wytrysnęły wszystkie późniejsze prace na ten temat*. Rozprawa Tarskiego była zatem doniosła w bardziej ogólnym sensie – jako rozpoczynająca nową erę traktowania semantyki jako dyscypliny filozoficznej. A ponadto, z biegiem czasu, semantyka przyczyniła się do przezwyciężenia pewnych ograniczeń filozofii analitycznej, kiedy ta zdominowana była przez składnię.

Po sformułowaniu definicji semantycznej zainteresowanie polskich filozofów teorią prawdy nie zmniejszyło się. Przeciwnie, niektórzy filozofowie uprzednio obstający przy tej teorii lecz – przytłoczeni antynomią kłamcy – nie chcieli stawić jej czoła wprost, rozpoczęli dyskusję nad nią.

Dalsze badania nad pojęciem prawdy po wojnie podjęte zostały przez Marię Kokoszyńską[25], która opublikowała po angielsku dwa teksty dotyczące teorii prawdy: *What Means the „Relativity of Truth"* oraz *A Refutation of Relativism of Truth*[26]. Pierwszy jest kontynuacją i udoskonaleniem, przy użyciu logiki matematycznej, argumentów przedstawionych przez Twardowskiego w rozprawie *O tak zwanych prawdach względnych*. Tekst drugi jest przedstawieniem osiągnięć Tarskiego w dziedzinie teorii prawdy.

Bardziej istotna jest praca Romana Suszki[27]. Akceptuje on klasyczną teorię prawdy, a w szczególności sformułowanie Tarskiego, zgodnie z którym prawda jest zrelatywizowana do języka. Idzie on jednak o krok dalej i relatywizuje prawdę do języka i do modelu. Jego istotnym wkładem jest wprowadzenie drugiej relatywizacji – do modelu. Tarski relatywizuje prawdę jedynie do języka.

Prawda w rozumieniu Suszki jest ogólną relacją pomiędzy *zdaniem języka* i określonym *modelem M* przypisanym do tego języka. Tradycyjne sformułowanie klasycznego pojęcia prawdy odnosi się do zgodności myśli z rzeczywistością (przedmiotem). W teorii Suszki odniesienie do rzeczywistości (do przedmiotu) jest uogólnione i zastąpione przez *model M*. Względność prawdy w sensie powyżej wyróżnionym powiązana jest z problemami rozwoju.

Zdania prawdziwe w jednej epoce (w modelu korespondującym do epoki) i fałszywe w innej nazywane są *częściowo prawdziwymi*, w przeciwieństwie do *prawd wiecznych*, które są prawdziwe w określonej epoce i pozostają prawdzi-

[25] Była ona uczennicą Ajdukiewicza, który był uczniem Twardowskiego.

[26] Teksty te ukazały się w „Studia Philosophica", Vol. 3, 1946 i Vol. 4, 1949.

[27] Roman Suszko, *Logika formalna z zagadnienia teorii poznania*, „Myśl Filozoficzna", *Część I*, nr 2/28 1957, *Część II*, nr 3/29 1957.

we w każdej następnej epoce (modelach korespondujących z następnymi epokami). *Obraz świata* jest definiowany zbiór twierdzeń dostarczonych przez naukę danego czasu, *perspektywa świata* jest systemem dedukcyjnym składającym się z tych twierdzeń; a aktualna *wiedza i świecie* jest obrazem świata w danej epoce.

Absolutne pojęcie prawdy może być wprowadzone relatywnie – oddzielnie dla każdej epoki, w szczególności może być wprowadzone dla $t = t_0$; co znaczy, że absolutne pojęcie prawdy zrelatywizowane jest do języka obecnej epoki t_0.

Argumenty Suszki wyrażone są w wysoce technicznym języku logiki i algebry. Filozofia każdego wieku wywodzi się i opiera na osiągnięciach nauk tego wieku, a filzofia naszego wieku, według Suszki i innych matematycznie usposobionych filozofów, powinna opierać się na nowych osiągnięciach nauk matematycznych. Sam Suszko idzie tak daleko, że twierdzi, iż *logika formalna jest (...) abstrakcyjną i wysoce specjalistyczną (...) częścią teorii wiedzy*[28]. Twierdzi on, że specyficzne problemy teorii wiedzy koncentrują się wokół relacji pomiędzy myśleniem a przedmiotami myśli. Relacje te, z punktu widzenia logiki formalnej, są relacjami semantycznymi pomiędzy językiem a modelami. I dlatego skłonny jest twierdzić, że *logika formalna jest częścią teorii wiedzy.*

Swoje stanowisko powtarza Suszko w rozprawie *Formal Logic and the Evolution of Human Condition* wygłoszonym na Międzynarodowym Kolokwium Filozofii Nauki w Londynie w czerwcu 1965 roku. (Tekst znajduje się w tomie zawierającym materiały z Kolokwium.) Pracując nad koncepcją *logiki diachronicznej*, Suszko argumentuje na rzecz przydatności logiki formalnej w analizach ludzkiego poznania. Ogólnie rzecz biorąc, wydaje się, że pozostaje on pod wpływem idei, obecnie prawie zupełnie zarzuconej, że logika matematyczna wyleczyć może całą filozofię.

Należy w tym miejscu dodać, że nie sugeruje się, iż Twardowski i Suszko omawiani są w jednym miejscu z tej racji, że wspólnie podzielają ten sam sposób traktowania problemu prawdy. Połączenie to ma jedynie historyczny charakter; kiedyś Twardowski nadał rozpęd dyskusji nad prawdą, problem ten wciąż pozostawał w centrum uwagi przez dekady, nawet wtedy, gdy marksizm dominować zaczął w polskiej filozofii. Tak więc w Polsce klasyczna definicja prawdy długo zajmowała uwagę filozofów, a ponadto rozszerzyła się poza szkołę analityczną, choć przebrana w inną terminologię.

Nie było czystym przypadkiem, że pierwsza w marksistowskim świecie, obszerna monografia o marksistowskiej koncepcji prawdy powstała w Polsce. Chodzi tu o traktat Adama Schaffa *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*[29]. Schaff gorąco popierał i bronił pozycji marksitowskiej, a w szczególności jej leninowskiej interpretacji. Jednakże znaczna część jego pracy składa się z wystąpienia przeciwko teorii prawdy głoszonej przez polskich filozofów ana-

[28] Tamże, 3/29, s. 45.

[29] A. Schaff, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1959.

litycznych – Twardowskiego, Kotarbińskiego, Ajdukiewicza, Tarskiego. W całym traktacie Schaff przesadnie podkreśla różnice pomiędzy marksistami i klasycznymi stanowiskami. Jednak jego zobowiązania wobec krytykowanych filozofów oraz zakres, w jakim włącza ich nauki do swojej teorii, są znacznie większe, niż chciałby to przyznać[30]. Ponadto w studium Schaffa zaobserwować można wpływ filozofii analitycznej w terminologii metodologicznej; poczynionych zostało wiele istotnych dystynkcji, które później zostały „potwierdzone" odpowiednimi cytatami z klasyków filozofii marksistowskiej. Książka Schaffa uznana została za podstawową pracę na temat marksistowskiej teorii prawdy. To „analityczne" i do pewnego stopnia „językowe" podejście było nowatorskie w ramach filozofii marksistowskiej, która dopiero miała się lepiej wykrystalizować w nadchodzących czasach[31].

Młody polski marksista, Leszek Kołakowski wniósł jeszcze jeden, istotny wkład do marksistowskiej teorii prawdy. Należy pamiętać, że zanim sam zadeklarował się jako marksista, Kołakowski studiował u Tadeusza Kotarbińskiego i Janiny Kotarbińskiej, w związku z czym jego esej *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*[32] nie powinien być zupełnym zaskoczeniem. Przedstawia w nim Kołakowski epistemologiczne stanowisko młodego Marksa jako radykalnie przeciwstawne do epistemologii marksistowskiej, która sformułowana została przez Engelsa a w szczególności Lenina.

Kołakowski analizuje dwie teorie utrzymujące, że praktyczna działalność człowieka ma epistemologiczną podstawę: pozytywistyczny marksizm *odwołujący się do skuteczności działania jako kryterium, za pomocą którego sprawdzić możemy naszą wiedzę* oraz jamesowski pragmatyzm *wprowadzający praktyczną użyteczność jako składnik definicji prawdy*[33]. Kołakowski pokazuje, że pierwsza teoria może być współmierna z klasyczną definicją prawdy, wykazując jednocześnie, że jej rozwinięcie przez Engelsa i Lenina wymaga pewnych zasadniczych poprawek. Zamiast utrzymywać, że sąd ma dostosowywać się do rzeczywistości, Lenin oświadcza, że nasze teorie nie są czymś innym niż najlepszymi z możliwych kopii świata w danym czasie. Choć, zgodnie z Marksem, żyjemy w rzeczywistości, która jest rzeczywistością ludzką, jest badana przez człowieka, w pewnym sensie przez człowieka tworzona, to jednak *istnieje niezmienna rzeczywistość wspólna nam wszystkim*. Ze względu na to, jak utrzymuje Kołakowski, możemy tak skutecznie stosować arystotelesowską koncepcję prawdy.

---

[30] Szersze omówienie dyskusji nad problemem prawdy w filozofii marksistowskiej, szczególnie w Polsce, znaleźć można w książce Z. Jordana, *Philosophy and Ideology – The Development of Philosophy and marxism-Leninism in poland since the Second World War*, Dodrecht 1963.

[31] Problem ten będzie dyskutowany w rozdziale VII, w którym marksizm analityczno-lingwistyczny, a w szczególności jego polska odmiana, podany zostanie analizom.

[32] „Studia Filozoficzne", nr 2 (2), 1959.

[33] Tamże, s. 43.

Zgodność sądu z rzeczywistością nie jest relacją pomiędzy sądami a rzeczywistością samą, odnosi się do tego świata, któremu byt ludzki nadał formę substancjalną[34].

Dyskusja nad pojęciem prawdy kontynuowana była w Polsce, głównie wśród marksistów, we wczesnych latach sześćdziesiątych. Rzecz jasna tradycja szkoły analitycznej w znacznym stopniu na niej zaważyła[35].

Po tych dygresjach powróćmy do Twardowskiego.

Uformowanie się polskiego ruchu analitycznego

Twardowski jako nauczyciel

W 1895 roku Twardowski wraca do Lwowa, gdzie obejmuje katedrę filozofii. Prowadzi dalej swoje badania, lecz ich wyniki, pomimo że bardzo obfite, nie są nazbyt oryginalne. Nie przestaje pisać, lecz jego prace po 1895 roku są już innego kalibru. Jednakże kilka jego późnych prac; *Wyobrażenia i pojęcia* (1898), *Über Bergriffliche Vorstellungen* (1913), *O istocie pojęć* (1924) ma określone, teoretyczne znaczenie. W pracach tych drobiazgowo i starannie analizuje wyobrażenia i pojęcia i najprawdopodobniej jest pierwszym filozofem, który wprowadza pojęcie sądu intencjonalnego do współczesnej filozofii. Sąd intencjonalny jest sądem, który jest brany pod uwagę, lecz w który się nie wierzy, np. „Napoleon był rosyjskim generałem" – rozumiemy treść, lecz nie dajemy wiary twierdzeniu.

Przybywszy do Lwowa znajduje filozofię w stanie dalekim od rozkwitu. Staje więc przed dylematem – czy kontynuować swoją wcześniejszą linię badań, czy też zasiać ziarno pod przyszły rozwój. Mimo że powiedział w przeszłości, iż celem jego życia było zbudowanie filozofii, wybiera drugie rozwiązanie i staje się nauczycielem. Trzydzieści pięć lat poświęcił w pełni na stworzenie polskiej szkoły filozoficznej. Był wybitnie utalentowanym nauczycielem o wielkiej pedagogicznej intuicji i niesłychanych zdolnościach organizacyjnych. Choć zdolności te nie są niczym niezwykłym wśród nauczających filozofów, to ich połączenie i skuteczne stosowanie przez Twardowskiego przyniosło niezwykłe wyniki. W nauczaniu odróżniał wiedzę dotyczącą problemów filozoficznych (zrozumienie ich możliwych odmiennych rozwiązań za pomocą argumentów za i przeciw) od filozoficznego poglądu na świat.

---

[34] Tamże, s. 59.

[35] Porównaj teksty A. Weignera, H. Elistein i W. Krajewskiego w „Studiach Filozoficznych". Warto w tym miejscu zauważyć, że wspomniany tekst Kołakowskiego poświęcony omawianemu zagadnieniu, mimo że był dla dyskusji wielce doniosły, był zupełnie ignorowany przez ortodoksyjnych marksistów, np. H. Elistein, jak się zdaje z powodu nieortodoksyjnego podejścia Kołakowskiego do filozofii marksistowskiej.

Co się tyczy pierwszego punktu, jego wirtuozeria we wpajaniu wiedzy o problemach filozoficznych była powszechnie znana. Był jednym z tych pedagogów, który uczył i wpływał na studentów swoim osobistym przykładem. Śmiało można powiedzieć, że życie i praca Twardowskiego były najważniejszym składnikiem jego metody edukacyjnej[36].

Z drugiej zaś strony był on bardzo wymagający, a jego szkoła była ciężka. Zajęcia rozpoczynały się o godzinie szóstej rano. Pomimo tego nie był to wojskowy dryl, który był główną cechą szkoły, lecz raczej sposób filozofowania, jaki narzucał swoim studentom. Rozwinął on na niespotykaną skalę ich zdolności do interpretowania tekstów[37]. Student zmuszany był do przedstawiania swoimi własnymi słowami treści określonego paragrafu tekstu. Często korzystał z pytania Moore'a: *Co, u licha, miał na myśli filozof?* Tym sposobem osiągane były dwa cele: pierwszy – zrozumienie myśli autora; drugi – rozwijanie pomysłów autora drogą ich ujaśniania i wyrażania w klarownej formie tego, co autor jedynie sugerował, wyrażał niejasno lub dwuznacznie. Kładł on szczególną uwagę na umiejętność krytykowania dowolnej doktryny filozoficznej drogą wynajdywania w niej wszelkich luk, mankamentów i nieścisłości w rozumowaniu. Tym sposobem zachęcał Twardowski studentów do prostego i precyzyjnego wyrażania się. Rozumowania przeprowadzane były zawsze pod ścisłą kontrolą logiki. Nie było tam miejsca na pompatyczne i pokrętne argumenty. Co miało być powiedziane, musiało być powiedziane jasno i dokładnie. Głównym celem Twardowskiego było wzbogacenie krytycznych zdolności studenta. Problem nawracania studentów na jakąkolwiek doktrynę był w jego nauczaniu nieistotny. Sam Twardowski o swoim filozoficznym credo wypowiadał się bardzo powściągliwie[38]. Niewykluczone, że z biegiem czasu stał się bardzo sceptyczny i że to właśnie zabiło jego kreatywność. Najbardziej uderza w jego stanowisku trzeźwość, ostrożność i umiar. Walczył z logicyzmem, gdy myślał, że stanowi on zagrożenie dla filozofii[39], lecz nie wolno nam zapomnieć, że sam, po raz pierwszy w Polsce, w 1898 roku wykładał nowe osiągnięcia w logice matematycznej.

Jednak głównym jego osiągnięciem nie jest ani kampania przeciwko innym doktrynom filozoficznym, ani rozwijanie jego własnych teorii, lecz założenie

[36] Był przykładem mędrca, do którego nie tylko jego studenci mogli zawsze przyjść, aby porozmawiać o filozofii, lecz również mieszkający we Lwowie ludzie, którzy poszukiwali pomocy w ich osobistych problemach. Jego nieugięty charakter, wysoko rozwinięte poczucie sprawiedliwości, wyjątkowe poświęcenie uniwersytetowi i nauczaniu, spowodowały, że trzykrotnie był wybierany rektorem. Nie uznawał żadnej dyskryminacji ani religijnej, ani rasowej czy narodowej – Polaków, Ukraińców i Żydów traktował jednakowo. Również w dużym stopniu jego zasługą było to, że na Uniwersytet Lwowski przyjmowane były kobiety.

[37] Jego ulubionymi tekstami filozoficznymi były teksty angielskich empirystów, a w szczególności *Traktat o naturze ludzkiej* Hume'a.

[38] Niektórzy utrzymują, że w późniejszych latach po cichu przychylał się do filozoficznej doktryny Fechnera. Nie ma na to jednak dowodów w jego pismach.

[39] Por. K. Twardowski, *O symbolomanii i pragmatofobii*, „Ruch Filozoficzny" nr VI, Lwów 1921.

szkoły filozoficznej. Tu odniósł całkowity sukces. Jego niezajmowanie zdecydowanego stanowiska w zasadniczych kwestiach filozofii niewątpliwie pomogło jego uczniom w utworzeniu szkoły „małej filozofii", gdzie sedno działalności filozoficznej tkwiło w skrupulatnych analizach.

Jednorodność ruchu analitycznego w Polsce

Twierdzi się niekiedy, że nie można mówić o jednej szkole Twardowskiego, wyrażając innymi słowy to, że nie można mówić o jednorodności filozofii analitycznej w Polsce. Mówi się, że poza szkołą lwowską skupiającą się na filozoficznej psychologii, istniała jeszcze jedna podlegająca wpływom Twardowskiego, lecz zupełnie oddzielna szkoła – warszawska szkoła logiczna.

Prawdą jest, że nie bylibyśmy w stanie wyróżnić zespołu przekonań dzielonych przez mistrza i uczniów – standardowego kryterium „szkoły myślenia" – lecz bylibyśmy w stanie wyróżnić zespół przekonań, wobec którego pozostawali nieufni. A przede wszystkim można zauważyć, że te same reguły metodologiczne uznawał ogół zwolenników szkoły. Przez wszystkie stadia jej rozwoju istniało niezmienne przekonanie co do sposobu, w jaki należy traktować filozofię. Tradycyjnie, w historii filozofii, szkoła myślenia definiowana jest przez podzielane przez grupę myślicieli idee. Jednak często punkt zwrotny w filozofii stworzony jest przez nowe podejście, przez wprowadzenie nowych metod filozofowania. Zdaje się więc, być całkowicie uprawnione używanie terminu „szkoła filozoficzna" do ruchu, którego główne osiągnięcia wyrosły na glebie metodologicznej jedności. Szkoła lwowsko-warszawska jest właśnie takim przypadkiem.

Wpływ szkoły Twardowskiego powinien być również mierzony jej znaczeniem dla intelektualnego życia kraju. Praktycznie każdy w świecie polskiej filozofii pozostawał pod jej urokiem. Nie miała ona rywali we wpływaniu na intelektualną atmosferę kraju. Jej wpływ na wszystkie filozofie, przejawiający się w rygorystyczności argumentów filozoficznych, był niekwestionowany; jej znaczenie dla innych dyscyplin humanistycznych, widoczne w dostarczaniu odpowiednich kategorii, był stale uznawany; jej sukces w oczach każdego laika w rehabilitacji filozofii jako „ porządnych" dociekań był uderzający.

Résumé

Nie jest łatwo scharakteryzować miejsce Twardowskiego w historii polskiej filozofii. Zawsze jest to trudne w stosunku do osób, które poświęciły swoją własną twórczość celem zainicjowania szkoły czy ruchu, który może osiągnąć punkt kulminacyjny w następnym pokoleniu. Twardowski nie był nazbyt oryginalnym myślicielem, w każdym razie nie tak znakomitym jak niektórzy jego

uczniowie. Dał początek ruchowi analitycznemu w Polsce, lecz sam przynależy do okresu przejściowego. Jego oryginalne przyczynki tkwią w filozofii umysłu, która później rozwijana była przez Meinonga jako teoria przedmiotów i która zainspirowała Husserla do stworzenia nowej gałęzi filozofii – fenomenologii. Zasługą Twardowskiego była skuteczna obrona klasycznej (korespondencyjnej) koncepcji prawdy oraz szeroka dyskusja, która przyspieszyła wyłonienie się semantyki w węższym sensie, jako kontrastu dla składni. Jego wielkość tkwi w jego nauczaniu, które doprowadziło do stworzenia szkoły filozoficznej o międzynarodowej reputacji. Znaczenie tego uczonego dla Polski wykracza poza filozofię. Można powiedzieć o nim to, co John Stuart Mill powiedział o swoim ojcu: *Nie zrewolucjonizował ani nie stworzył żadnego z wielkich nurtów myśli ludzkiej. Lecz nie miał sobie równych pośród ludzi w mocy wpływu zwykłą siłą umysłu i charakteru na przekonania i obierane przez innych cele.*

Z języka angielskiego przełożył Krzysztof J. Kilian

Od tłumacza

Przedstawiany tu tekst Henryka Skolimowskiego *Kazimierz Twardowski a powstanie ruchu analitycznego w Polsce* stanowi rozdział drugi jego książki *Polish Analytical Philospohy. A Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy*[40] (The Humanities Press, New York 1967, ss. 277). Przedstawia tam Skolimowski głównie oryginalny wkład Twardowskiego do teorii umysłu, (wskazuje na pierwszeństwo jego rozważań względem pomysłów Meinonga) oraz jego stosunek do klasycznej teorii prawdy, wraz z opisem dalszego rozwoju tej teorii w ramach szkoły lwowsko-warszawskiej. Dalsze partie tekstu poświecone są uformowaniu się polskiego ruchu analitycznego i roli, jaką w tym odegrał Twardowski. Zwraca tam Skolimowski uwagę, że polski ruch analityczny powstał z podobnych powodów jak brytyjski ruch analityczny – był to sprzeciw przeciwko filozofii postheglowskiej, który polegał nie tyle na zanegowaniu treści filozofowania, co na zanegowaniu określonego sposobu filozofowania.

От переводчика

Представляемый здесь текст Хенрика Сколимовского *Казимеж Твардовский и возникновение аналитического движения в Польше* является

[40] Omówienie tej książki: K.J. Kilian, *O książce Henryka Skolimowskiego: Polish Analytical Philospohy. A Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy*, „ΣΟΦΙΑ" nr 2 (2002), s. 178–181.

второй главой его книги *Польская аналитическая философия. Обзор и сравнение с британской аналитической философией* (The Humanities Press, New York 1967, стр. 277). В ней Сколимовский главным образом представляет оригинальный вклад Твардовского в теорию разума (указывает на преимущества его рассуждений по отношению к идеям Мейнонга), а также его отношение к классической теории истины вместе с описанием дальнейшего развития этой теории в рамках львовско-варшавской школы. Последующий текст посвящён становлению польского аналитического движения и роли, которую в нём сыграл Твардовский. В нем Сколимовский обращает внимание на то, что польское аналитическое движение возникло по подобным причинам как и британское аналитическое движение – это был протест против постгегелевский философии, который состоял не столько в отрицании содержания философствования, сколько в отрицании определённого способа философствования.

From the translator

Chapter II of Henryk Skolimowski's book *Polish Analytical Philospohy. A Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy* (The Humanities Press, New York 1967, p. 277ff.), presented here, concerns mainly two problems. Firstly, Twardowski's contribution to the philosophy of mind (Skolimowski shows that Twardowski takes precedence over Meinong's considerations) and, secondly, Twardowski's attitude toward the classical theory of truth with an thorough description of the further development of this theory in Lvow–Warsaw School. He also considers the rise of the polish analytical movement.

ISSN 1642-1248

Σ Ο Φ Ι Α

NR 5/2005

Przekłady

Переводы

Alfred North Whitehead

Proces i realność. Szkic kosmologiczny[1] Rozdział X

Процесс и реальность. Космологический очерк[1]. Глава X

Proces

Sekcja I

„Wszystkie rzeczy płyną" – to pierwsze, niewyraźne jeszcze uogólnienie, jakie poczyniła nieusystematyzowana i słabo przeanalizowana ludzka intuicja, jest jednym z tematów – znajdującej się w *Psalmach* – najlepszej poezji hebrajskiej. W formie, w jakiej wypowiedział je Heraklit, jest z kolei jedną z pierwszych generalizacji filozofii greckiej, zaś w późniejszym barbaryzmie myśli anglosaskiej pojawia się ponownie w historii o wróblu przelatującym przez salę bankietową północno-angielskiego króla. We wszystkich okresach cywilizacyjnych patos, charakteryzujący owo odczucie, udziela się też poezji. Bez wątpienia, jeśli wrócimy do tego podstawowego, integralnego doświadczenia, niewypaczonego sofistyką teorii, do doświadczenia, którego rozjaśnienie jest ostatecznym celem filozofii, to ów upływ rzeczy będzie pierwszym i podstawowym uogólnieniem, wokół którego musimy utkać system filozoficzny.

W tym miejscu powinniśmy przekształcić zwrot: „wszystkie rzeczy płyną" w alternatywne wyrażenie: „upływ rzeczy". W ten sposób kategoria upływu staje przed nami jako pierwsza podstawowa kategoria przeznaczona do dalszej

[1] *Process and Reality. An essay in cosmology,* New York 1969, rozdział X, p. 240–248, Wyd. I: New York 1929.

analizy. Jednakże w zwrocie: „wszystkie rzeczy płyną" znajdują się trzy słowa, my zaś zaczęliśmy od ostatniego spośród nich. Wracamy zatem do wcześniejszego słowa – „rzeczy" i pytamy: jakiego rodzaju rzeczy płyną? Wreszcie dochodząc do pierwszego – „wszystkie", pytamy o znaczenie „wielu" rzeczy uwikłanych w ów wspólny upływ oraz w jakim sensie, jeżeli w ogóle w jakimś, słowo „wszystkie" może odnosić się do dokładnie wskazanej grupy tych wielu rzeczy?

Wyjaśnienie znaczenia ukrytego w zwrocie: „wszystkie rzeczy płyną" jest głównym zadaniem metafizyki.

Jednakże jest jeszcze kategoria konkurencyjna, antytetyczna w stosunku do poprzedniej. Nie mogę w tej chwili przywołać żadnego sławnego zwrotu, który by wyrażał tę kategorię z taką samą adekwatnością, z jaką owa wcześniejsza została oddana przez Heraklita. Chodzi bowiem o kategorię ujmującą trwałość rzeczy – ziemi, gór, głazów, egipskich piramid, ducha ludzkiego, Boga.

To integralne, całościowe doświadczenie, wyrażone najlepiej w swojej podstawowej, pozbawionej nieistotnych szczegółów formule, można często odnaleźć w realizacjach dążeń religijnych. Jednym z powodów lichoty współczesnej metafizyki jest zlekceważenie bogactwa, jakie zawiera w sobie ekspresja odczuć fundamentalnych. Takiego właśnie, jakie odnajdujemy w pierwszych dwóch linijkach sławnego hymnu, będącego pełnym wyrazem jedności dwóch kategorii wchodzących w skład jednego, całościowego doświadczenia:

Trwaj we mnie;
Zmierzch szybko zapada[2].

Pierwsza linijka odnosi się tutaj do pewnych niezmienności: „trwania", podmiotu „ja" oraz adresata; druga zaś osadza te niezmienności w nieuniknionym przepływie. W ten sposób zostaje sformułowany całościowy problem metafizyki. Ci z filozofów, którzy zaczynają od pierwszej linijki, rozwijają metafizykę „substancji"; ci, którzy od drugiej – metafizykę „przepływu". Jednakże te dwie linijki nie mogą być rozdzielone w ten sposób, dlatego też chwiejna równowaga panująca między nimi jest charakterystyczna dla większości filozofów. Platon osadził niezmienność w statycznym, duchowym niebie, a to, co zmienne – w powikłaniu form zanurzonych w płynnej niedoskonałości fizycznego świata. Chciałbym tutaj zwrócić uwagę na słowo „niedoskonałość". Każde moje stwierdzenie dotyczące Platona wymagałoby zapewne uzupełnień czy poprawek. Sądzę jednak, iż Platon opowiadał się zasadniczo za doktryną, wedle której zmieniające się rzeczy są niedoskonałe w sensie bycia „ograniczonymi" oraz „zdecy-

[2] W oryginale: „Abide with me; fast falls the eventide...". Przytoczony fragment pochodzi z hymnu zatytułowanego: *Abide With Me*, autorstwa Henry'ego F. Lyte'a (1793–1847), [przyp. tłum.].

dowanie wykluczającymi wszystko, czym mogłyby być, a nie są". Przytoczony fragment hymnu w sposób niemal doskonały oddaje intuicję, w której ma swe źródło główna teza filozofii Platona. Arystoteles skorygował nieco równowagę platonizmu. Był on orędownikiem „substancji i atrybutu" oraz – odpowiedniej w stosunku do tych kategorii – logiki klasyfikacyjnej. Z drugiej strony dokonał mistrzowskiej analizy kategorii „powstawania". Arystoteles wyraził również pożyteczny protest przeciwko platońskiej tendencji do oddzielania statycznego, duchowego świata, od płynnego świata powierzchownego doświadczenia. Późne szkoły platońskie podkreślały tę tendencję, podobnie jak średniowieczna refleksja arystotelesowska, przy pomocy statycznych kategorii logiki Arystotelesa, sformułowała niektóre z głównych problemów metafizycznych w sposób nietracący aktualności do dzisiaj.

Ogólnie rzecz biorąc, historia filozofii wspiera Bergsona zarzucającego ludzkiemu intelektowi „uprzestrzennianie świata", oznaczające pomijanie zmienności oraz analizowanie go przy pomocy statycznych kategorii. W istocie Bergson poszedł nawet dalej i uznał ową tendencję za przyrodzoną i nieodzowną dla intelektu. Nie wierzę w prawdziwość tego oskarżenia, choć przyznaję, że „uprzestrzennianie" jest najkrótszą drogą do jasnej i ścisłej filozofii, wyrażalnej w prostym, zrozumiałym języku. Kartezjusz dał niemalże doskonały przykład takiego systemu myślowego. Trudności, które rodzi kartezjanizm w związku z jego trzema oddzielonymi od siebie substancjami, „trwaniem" oraz „czasem wymiernym", są efektem podporządkowania, któremu podlega tam zmienność. Podporządkowanie to można również odnaleźć w nieokreślonej tęsknocie, przenikającej platoński hymn na cześć niebiańskiej doskonałości, w arystotelesowskich koncepcjach logicznych, czy wreszcie w matematycznej umysłowości Kartezjusza. Newton, ów Napoleon świata myśli, rozkazał zmienności powrót do świata, jednakże zmienności już uformowanej w „absolutny czas matematyczny, upływający jednostajnie i nie zważający na nic", wyposażony dodatkowo w uniform rachunku różniczkowego.

Pod pewnym względem siedemnasto- i osiemnastowieczni filozofowie poczynili odkrycie, które, choć pobieżnie przez nich opisywane, nie zostało do końca uświadomione. Dotyczyło ono istnienia dwóch rodzajów zmienności. Jednym z nich była zmienność rozumiana jako „zrost" [concrescence], który w języku Locke'a oznacza „rzeczywistą wewnętrzną budowę tego, co konkretnie istniejące". Drugim zaś była zmienność jako „przejście" [transition] od jednego konkretnego zaistnienia do innego. To przejście, ponownie w języku Locke'a, rozumiane jest jako „nieustannie zanikające" [perpetually perishing] i jest jednym z aspektów kategorii czasu. W innym aspekcie przejście to jest wyłanianiem się teraźniejszości w zgodzie z „mocą" przeszłości.

Wyrażenie „rzeczywista wewnętrzna budowa tego, co konkretnie istniejące", opis ludzkiego rozumienia jako procesu refleksji nad danymi, wyrażenie „nieustannie zanikające" oraz termin „moc", wszystko to wraz z objaśnieniami

może być odnalezione w *Esejach* Locke'a. Jednak z powodu ograniczonej perspektywy rozważań, Locke nie dokonał uogólnienia czy też połączenia swych rozproszonych idei. To domniemane pojęcie dwóch rodzajów zmienności znalazło swe kolejne nieświadome objaśnienie u Hume'a. U Kanta pojęcie to występuje prawie bez żadnych niedomówień, choć – jak sądzę – zostało niewłaściwie opisane. Ostatecznie zaś zostało zagubione w ewolucyjnym monizmie Hegla oraz szkół heglowskich. Tak więc Locke – mimo wszystkich nieuświadomionych aspektów swojej koncepcji – jest filozofem, do którego najlepiej będzie odwołać się, jeśli mamy na celu wyjaśnienie odkrycia dwóch rodzajów zmienności, niezbędnych przy opisie zmiennego świata. Pierwszym jej rodzajem jest zmienność właściwa dla konstytucji konkretnego zaistnienia. Nazwałem ją „zrostem". Drugim – zmienność poprzez którą zaniknięcie procesu w gotowym, konkretnym zaistnieniu, umożliwia mu bycie oryginalnym elementem w konstytuowaniu się innego konkretnego zaistnienia, wyłaniającego się dzięki powtarzalności procesu. Ten rodzaj zmienności nazwałem „przejściem". Zrost zmierza ku swej końcowej przyczynie, będącej jego subiektywnym celem; przejście jest wehikułem przyczyny sprawczej, którą jest nieśmiertelna przeszłość.

Dyskusja dotycząca tego, w jaki sposób aktualne, konkretne sposobności stają się oryginalnymi elementami nowego stworzenia, została określona jako teoria obiektywizacji. Zobiektywizowane konkretne sposobności charakteryzuje jedność danych dla kreatywnego zrostu. Jednak poprzez uzyskanie owej miary połączenia, ich istotne założenia, dotyczące siebie wzajemnie, usuwają pewne elementy w ich konstytucji oraz ujawniają jako istotne inne. Stąd obiektywizacja jest operacją wzajemnie dopasowanej abstrakcji czy też eliminacji, poprzez którą wielość sposobności aktualnego świata staje się jedną złożoną daną. Ów fakt eliminacji ze względu na syntezę jest czasami określony jako perspektywa aktualnego świata z punktu widzenia tejże syntezy (zrostu). Każda aktualna sposobność określa swój własny aktualny świat, z którego się wyłoniła. Żadne dwie sposobności nie mogą mieć identycznych światów aktualnych.

Sekcja II

„Zrost" jest nazwą dla procesu, w którym uniwersum wielu rzeczy uzyskuje indywidualną jedność w określonym przekształcaniu każdego aspektu „wielu" w element podlegający konstytuowaniu się nowego „jednego".

Najbardziej ogólny termin „rzecz" – lub zamiennie „byt" – oznacza w każdym przypadku zrost. Każdy przypadek zrostu *jest sam w sobie* niczym innym jak tylko jednością owych „wielu", które odnalazły się jako nowa, indywidualna „rzecz". Nie ma „zrostu" *i* „nowej rzeczy": gdy analizujemy nową rzecz nie znajdujemy niczego innego niż zrost. „Aktualność" nie oznacza nic innego, jak tylko to podstawowe wkroczenie w konkret [entry into the concrete], poza któ-

rym nie ma już niczego więcej. Innymi słowy, abstrahowanie od pojęcia „wkraczania w konkretność" jest wewnętrznie sprzeczne, dopóki wymaga ujmowania rzeczy jako nie rzeczy.

Każdy poszczególny przypadek zrostu jest nazwany „bytem aktualnym" lub też „aktualną sposobnością". Nie ma jednej, zamkniętej klasy rzeczy, które są aktualnymi sposobnościami. Kreatywność to zatem fundamentalny i nieunikniony fakt, mocą którego niemożliwe jest zaistnienie „wielości rzeczy", które nie byłyby podporządkowane jakiejś konkretnej jedności. Dlatego też grupa wszystkich aktualnych sposobności jest w naturalny sposób punktem wyjścia dla kolejnego zrostu, wydobywającego szczególną jedność spośród tych aktualnych sposobności. Nigdy nie możemy zatem poddać obserwacji świata poza perspektywą bezpośredniego zrostu, obalającego domniemane zakończenie. Kreatywność, mocą której każdy względnie kompletny świat aktualny w naturalny sposób jest przesłanką dla nowego zrostu, określona jest jako „przejście". Właśnie ze względu na nie, „aktualny świat" jest zawsze terminem względnym i odnosi się do tej bazy domniemanych aktualnych sposobności, które stanowią przesłankę dla nowego zrostu.

Aktualna sposobność może podlegać analizie. Analiza ujawnia operacje przekształcające byty, które jako indywidua są dla siebie obce, w składniki kompleksu, stanowiącego konkretną jedność. Termin „odczucie" [feeling] będzie używany jako ogólny opis takich operacji. Możemy zatem powiedzieć, że aktualna sposobność jest zrostem spowodowanym procesem odczuć.

Odczucie może być rozważane ze względu na (i) odczute aktualne sposobności, (ii) odczute wieczne obiekty (iii) odczute odczucia oraz (iv) jego własne subiektywne formy natężenia. W procesie zrostu różnorodne odczucia przechodzą w szersze uogólnienia odczucia całościowego (integralnego).

Takie szersze uogólnienie jest odczuciem kompleksu odczuć, zawierającym ich specyficzne elementy identyczności i kontrastu. Proces integracji odczucia trwa dopóki nie zostanie osiągnięta szczególna jego jedność. W tej jedności wszelkie niedookreślenia, dotyczące realizacji możliwości zostają usunięte. Wiele bytów w świecie, włączając byty powstające jako zrost, odnajduje swoją szczególną rolę w owej finałowej jedności, która zwie się „spełnieniem" [satisfaction]. Spełnienie jest kulminacją zrostu przechodzącego w całkowicie określoną sferę faktu. W każdym z wcześniejszych stadiów zrost ujawnia niezdeterminowanie odnoszące się do splotu wielu jego składników.

Sekcja III

Aktualna sposobność jest niczym innym jak tylko jednością przypisaną poszczególnemu przypadkowi zrostu. Zrost ten jest więc „rzeczywistą, wewnętrzną budową" aktualnej sposobności, o której mowa. Analiza formalnej

konstytucji bytu aktualnego ujawnia trzy etapy w procesie odczuwania: (i) faza reaktywna [the responsive phase], (ii) etap uzupełniający [the supplemental stage], (iii) spełnienie [the satisfaction].

Spełnienie jest punktem kulminacyjnym, oznaczającym zaniknięcie jakiejkolwiek indeterminacji, dlatego też, w odniesieniu do wszelkich odmian odczuć oraz wszelkich bytów w świecie, spełniony byt aktualny przyjmuje określoną postawę „tak" lub „nie". Spełnienie jest zatem osiągnięciem pewnego osobistego ideału, będącego ostateczną przyczyną zrostu. Sam proces dokonuje się jednak w dwóch wcześniejszych fazach. Pierwsza z nich to faza samej tylko recepcji aktualnego świata w postaci obiektywnych danych dla syntezy estetycznej. W fazie tej dokonuje się postrzeganie świata jako wielości prywatnych ośrodków (centrów) odczuć, zawartych w splocie wzajemnych założeń. Odczucia są tu odczuwane jako należące do ośrodków zewnętrznych, nieprzyswojone i znajdujące się poza obrębem osobistej bezpośredniości. Drugi etap zdeterminowany jest przez osobisty ideał, kształtowany stopniowo w samym procesie, gdzie wiele odczuć pierwotnie odczuwanych jako obce, zostaje przekształconych w jedność estetycznego uznania, odczuwanego bezpośrednio jako własne. Jest to pojawienie się „chęci" czy też pożądania [appetition], którą w jej wyższej egzemplifikacji określamy jako „wizję" [vision]. W języku fizyki wielkość „skalarna" zawiera w sobie pierwotną wielkość „wektorową": to, co pierwotne, staje się podległe indywidualnemu doświadczeniu. Wielkość wektorowa nie zostaje zagubiona, lecz staje się podstawą dla wyższej struktury skalarnej.

W drugim etapie odczucia nabierają charakteru emocjonalnego. Dzieje się tak z powodu napływu odczuć pojęciowych. Jednakże odczucia te nie zanikają w osobistej emocji, nie ma bowiem w świecie elementów zdolnych osiągnąć czystą prywatność. Gdybyśmy byli w stanie przeprowadzić pełną analizę znaczenia, kategoria czystej prywatności ujawniłaby się jako wewnętrznie sprzeczna. Również odczucie emocjonalne podlega trzeciej zasadzie metafizycznej, głoszącej, iż być „czymś", oznacza „posiadać możliwość uzyskania prawdziwej jedności z innym bytem". Stąd, „być prawdziwym składnikiem aktualnego zaistnienia" oznacza w pewien sposób „urzeczywistnić tę możliwość". Tak więc „emocja" jest „odczuciem emocjonalnym"; zaś „to, co odczute" jest założoną sytuacją wektorową. W fizyce zasada ta przybiera formę, której spekulacja nigdy nie powinna stracić z oczu, głoszącą mianowicie, iż wielkości skalarne są konstruktami pochodnymi względem wielkości wektorowych. W bardziej potocznym języku zasadę tę wyraża stwierdzenie, że pojecie „przejścia" jest bardziej fundamentalne niż pojęcie prywatnego, indywidualnego faktu. Z kolei w abstrakcyjnym języku, przystosowanym do twierdzeń metafizycznych, „przejście" staje się „kreatywnością", w słownikowym sensie czasownika *creare*, „wydać na świat" [to bring forth], „wywołać", „spowodować" [beget], „wytworzyć" [produce]. A zatem, zgodnie z trzecią zasadą, żaden byt nie może zostać

odizolowany od kategorii kreatywności. Jest on ostatecznie szczególną formą będącą w stanie udzielić kreatywności własnej niepowtarzalności. Byt aktualny, czy też faza bytu aktualnego, jest nie tylko tą formą, niemniej jednak, nią jest również.

Locke'a „idee złożone" [particular ideas] są po prostu poprzedniczkami bytów aktualnych, które wykazują się funkcją nasycania „przejść" własną szczególnością, co z kolei stanowi początkową fazą „rzeczywistej, wewnętrznej budowy" danego bytu aktualnego. W zgodzie z rozpowszechnionym nieporozumieniem, późniejszą, rozwiniętą postać tego bytu nazwał Locke „umysłem", następnie zaczął omawiać jego „zawartość", gdy tymczasem powinien on rozważyć „operacje umysłowe" pod kątem ich możliwości w późniejszych fazach konstytucji bytów aktualnych. Sam Locke przedstawił pobieżnie tę podstawową wektorową funkcję swoich „idei". W paragrafie stanowiącym fragment przytaczanego już cytatu pisze: *Przyznaję, że idea mocy obejmuje pewien rodzaj stosunku (stosunek do działania czy zmiany); ale też w samej rzeczy: która to z naszych idei, jakiegokolwiek byłaby rodzaju, nie obejmuje stosunku, jeśli przyjrzymy się jej uważnie?*[3]

Sekcja IV

Sam etap uzupełniający dzieli się jeszcze na dwie fazy podległe. Mogą one nie mieć istotnego znaczenia. Ze względu na oddziaływanie poprzez wzajemną intensyfikację lub tłumienie nie stanowią również dwóch faktycznie odrębnych faz. Jeśli obydwie fazy nie charakteryzują się niczym istotnym, cały drugi etap jest po prostu odrzuceniem indywidualnego zaistnienia czy też tworu; proces zaś zmierza biernie do swego spełnienia. Byt aktualny jest wówczas jedynie środkiem do przenoszenia odziedziczonych sposobów odczuwania. Jego osobista bezpośredniość znika z pola widzenia. Spośród owych dwóch faz, ta pierwsza – na tyle, na ile występuje tam uporządkowanie – stanowi uzupełnienie estetyczne, druga zaś – intelektualne.

W uzupełnieniu estetycznym dochodzi do emocjonalnego docenienia kontrastów i rytmów, właściwych dla unifikacji obiektywnej treści, dokonującej się w zroście jednej aktualnej sposobności. W fazie tej percepcja jest wzmocniona podejrzeniem bólu i przyjemności, piękna oraz brzydoty. Jest to faza tłumienia i intensyfikacji. W niej kolor niebieski staje się bardziej intensywny ze względu na swoje kontrasty, w niej też kształt – dzięki swemu powabowi – może stać się dominujący. To, co było odebrane jako obce, zostaje przekształcone we własne,

[3] Cytuję za polskim wydaniem: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, tom I, Warszawa 1955, s. 318, [przyp. tłum.].

osobiste. Jest to zatem faza postrzeżeniowości czy też postrzegalności, obejmująca również emocjonalne reakcje na postrzegalność. Prywatna bezpośredniość łączy tu dane w nowy fakt ślepego odczucia. Czysto estetyczne uzupełnienie rozwiązało swój problem. Faza ta wymaga napływu odczuć pojęciowych oraz ich integracji z odczuciami czysto fizycznymi.

Jednakże „ślepota" procesu, jak dotąd, zachowuje indeterminację. Musi w nim występować zarówno określona negacja „spojrzenia" intelektualnego jak również jego uznanie. Odrzucenie spojrzenia intelektualnego oznacza potraktowanie jako nieistotnych, wiecznych obiektów w ich abstrakcyjnym statusie czystych potencjalności. „To, co może być" ma zdolność bycia w istotnym kontraście w stosunku do tego, „co jest". Jeśli czyste potencjalności wraz z ową zdolnością nie wywierają wpływu, druga pod-faza (intelektualna) jest nieistotna. Konstytuująca się w procesie aktualna sposobność jest wówczas ślepa, oznacza to, że nie uczestniczą w niej żadne operacje intelektualne, choć zawsze mają swój udział operacje pojęciowe. Zawsze bowiem występuje tam umysłowość w postaci „wizji", choć nie zawsze w postaci świadomej „intelektualności".

Jednak jeśli owa abstrakcyjna zdolność wiecznych obiektów, zostanie spostrzeżona jako istotna dla aktualnego faktu, w aktualnej sposobności pojawiają się operacje intelektualne. Całość takich operacji intelektualnych jest czasami określana terminem „umysł" aktualnej sposobności; zaś aktualna sposobność jest również określana jako „świadoma". Ponieważ termin „umysł" nasuwa myśl o niezależnej substancji, o którą tutaj nie chodzi, lepszym określeniem jest „świadomość" należąca do aktualnej sposobności.

Wieczny obiekt urzeczywistniony ze względu na swą czystą potencjalność jako odniesiony do *ograniczonych* podmiotów logicznych jest nazwany „odczuciem sądzeniowym" [propositional feeling] w mentalności danej aktualnej sposobności. Świadomość przynależna aktualnej sposobności jest jej pod-fazą intelektualnego uzupełniania, wówczas gdy owa pod-faza nie jest czysto trywialna. Pod-faza ta jest ujawnieniem w odczuciu pełnego kontrastu pomiędzy zwykłą potencjalnością sądzeniową i urzeczywistnionym faktem.

Sekcja V

Podsumowując, istnieją dwa rodzaje procesu: makroskopowy oraz mikroskopowy. Proces makroskopowy jest przejściem od osiągniętej aktualności do aktualności osiąganej, podczas gdy proces mikroskopowy jest przemianą warunków realnych w określoną aktualność. Ten pierwszy skutkuje przejściem od „aktualnego" do „realnego"; drugi zaś – wzrostem czy też postępem od tego, co realne, do tego, co aktualne. Pierwszy proces ma charakter przyczynowy, drugi proces celowy. Przyszłość jest po prostu realna, nie będąc aktualną, podczas gdy

przeszłość jest splotem aktualności. Aktualności konstytuowane są przez ich fazy rodzajowe. Teraźniejszość jest bezpośredniością procesów celowych, poprzez które realność staje się aktualna. Proces makroskopowy tworzy warunki istotnie wpływające na spełnienie. Mikroskopowy umożliwia zakończenia już osiągnięte. Kategoria „organizmu" jest połączona z kategorią „procesu" w dwojaki sposób. Wspólnota bytów aktualnych jest organizmem, ale nie organizmem statycznym. Jest niedopełnieniem czy też brakiem w procesie wytwarzania. Stąd ekspansja wszechświata ze względu na byty aktualne jest „procesem" w pierwszym znaczeniu. Wszechświat zaś, w jakimkolwiek z etapów swojej ekspansji, jest pierwszym znaczeniem „organizmu". W tym sensie organizm jest splotem.

Po drugie, każdy byt aktualny jest, sam w sobie, opisywalny tylko jako proces organiczny. Odtwarza jako mikrokosmos to, czym wszechświat jest jako makrokosmos. Jest to proces przebiegający od fazy do fazy, gdzie każda faza jest podstawą dla kolejnej, zmierzającej do dopełnienia danej rzeczy. Każdy byt aktualny zawiera w sobie „powody", dla których jego warunki są właśnie tym, czym są. Owe „powody" to inne byty aktualne zobiektywizowane w jego ramach.

„Obiekt" jest transcendentnym elementem charakteryzującym *określoność*, do której musi się dostosować nasze „doświadczenie". W tym sensie, przyszłość posiada *obiektywną* realność w teraźniejszości, jednakże nie posiada *formalnej* aktualności. Jest zatem czymś przyrodzonym dla konstytucji bezpośredniej, teraźniejszej aktualności, iż zostanie ona zastąpiona przyszłością. Również warunki, do których ta przyszłość musi się dostosować – łącznie z rzeczywistym stosunkiem do teraźniejszości – są prawdziwie obiektywne w bezpośredniej aktualności.

Ostatecznie zatem, każdy byt aktualny – pomimo iż kompletny, jeśli chodzi o jego procesy mikroskopowe – jest niekompletny ze względu na swe obiektywne uwikłanie w proces makroskopowy. Prawdziwie doświadcza przyszłości, która musi być aktualna, chociaż kompletne aktualności tej przyszłości są niezdeterminowane. W tym sensie, każdy byt aktualny doświadcza swojej własnej obiektywnej nieśmiertelności.

Z języka angielskiego przełożył Piotr Pękala

Od tłumacza

Alfred North Whitehead, znany głównie jako matematyk, logik oraz współtwórca *Principia Mathematica,* jest również autorem oryginalnej koncepcji filozoficznej, określanej mianem filozofii organizmu. Dzieło *Process and*

Reality stanowi w naukowym dorobku Whiteheada najpełniejszy i najbardziej systematyczny wykład kosmologii organicystycznej. Jest to, podjęta z dużym rozmachem, próba realizacji projektu filozofii świadomie metafizycznej, czyli takiej, w której spekulatywność myślenia jest elementem nie tylko akceptowanym, ale wręcz traktowanym jako czynnik istotny oraz konstytutywny. Refleksja tego typu stawia przed sobą maksymalistyczne cele, mierzy się z najbardziej podstawowymi problemami, których zazwyczaj nie podejmują filozofie kładące nacisk na ścisłe przestrzeganie wysokich standardów metodologicznej poprawności. Zamierzeniem Whiteheada było zatem skonstruowanie na tyle ogólnego schematu pojęć i kategorii, aby możliwa była w jego ramach interpretacja każdego elementu doświadczenia.

Przetłumaczony rozdział jest jednym z kluczowych w całym dziele *Process and Reality*. W języku systemowym, czyli przy użyciu terminów zbudowanego wcześniej schematu kategorialnego, przeprowadzona zostaje w nim analiza procesu stawania się rzeczywistości. Podstawą i punktem wyjścia rozważań jest obecna w doświadczeniu ludzkim fundamentalna intuicja, dotycząca przenikających wszystko aspektów trwałości i zmienności. Można więc rzec, iż systematyczny opis owego uniwersalnego i podstawowego elementu doświadczenia stanowi sam rdzeń systemu metafizycznego.

От переводчика

Альфред Норт Уайтхед, известный главным образом как математик, логик и один из создателей *Принципов математики,* является также автором оригинальной философской концепции, известной под названием философии организма. Книга *Процесс и действительность* является, в научном наследии Уайтхеда наиболее полным и наиболее систематическим изложением органицистической космологии. Она является предпринятой с большим размахом попыткой реализации проекта сознательно метафизической философии, то есть такой, в которой созерцательность мышления является элементом не только допустимым, но даже существенным и конститутивным фактором. Соображения подобного рода ставят перед собой максималистические цели, решают наиболее фундаментальные проблемы, обычно не рассматриваемые в философии, акцентирующие на строгом соблюдении высоких стандартов методологического совершенства. В намерения Уаитхеда входило тем самым конструирование настолько общей схемы понятий и категорий, чтобы в её рамках была возможна интерпретация любого элемента опыта.

Переведенная глава является ключевой во всей книге *Процесс и действительность.* Средствами систематического изложения, т.е. с испо-

льзованием терминов построенной перед этим категориальной схемы, в ней проводится анализ процесса становления действительности. Основой и отправной точкой рассмотрения является присутствующая в человеческом опыте фундаментальная интуиция, касающаяся всепроникающих аспектов постоянства и изменчивости. Таким образом можно сказать, что систематическое описание универсального и основного элемента опыта составляет ядро метафизической системы.

From the translator

Alfred North Whitehead, mainly known as a mathematician, a logician and a co-author of Principia Mathematica, is also the founder of the original doctrine called the philosophy of organism. In Whitehead's scientific heritage Process and Reality is the fullest and the most systematic presentation of the organic cosmology. It is designed as an essay in speculative philosophy. The speculative aspect or mood of thinking is not only accepted, but also considered to be essential for effecting the purposes of this type of reflection. It deals with the most ultimate, metaphysical problems, which are usually ignored by the philosophies concerned with defining and obeying high standards of methodological correctness. Whitehead's intention is to build the scheme of notions and categories, general enough to interpret every element of our experience.

The translated chapter is pivotal in the whole of Process and Reality. It is an analysis of the process of becoming, made in systematic language, i.e., in terms of a previously built categoreal scheme. The basis for the analysis is the fundamental and all-embracing intuition of permanence and flux of things present in human experience. The systematic description of that ultimate and universal aspects of experience is the stem of metaphysics.

ISSN 1642-1248

Σ O Φ I A

NR 5/2005

Recenzje, noty

Рецензии, заметки

Agnieszka Iskra-Paczkowska

Przedmiot i metoda ontologii egzystencjalnej

Предмет и метод экзистенциальной онтологии

Artur Mordka, *Przedmiot i sposób istnienia. Zarys ontologii egzystencjalnej R. Ingardena*, Wyd. UR, Rzeszów 2002, s. 309

Podstawową tezę recenzowanej książki stanowi przekonanie, że przedmiotem Ingardenowskiej ontologii egzystencjalnej są jedynie wszelkie możliwe (niesprzeczne) sposoby istnienia, nie zaś istnienie jako takie. Tak rozumiana ontologia ujmuje istnienie w szczególny sposób – poprzez analizę idei poszczególnych sposobów istnienia. Zasada nieciągłości egzystencjalnej i wynikający z niej pluralizm egzystencjalny określają przedmiot książki. Zgodnie z tym, istnienie jako takie nie może być pojęte jako określony fenomen egzystencjalny i dlatego nie jest dostępne refleksji fenomenologicznej. Autor podkreśla tę tezę wielokrotnie, wskazując, że Ingarden nie analizuje idei sposobu istnienia jako takiego, lecz różne, wzajemnie na siebie nieprzekładalne sposoby istnienia (na odstępstwa od tej zasady wskazuje w rozdziale pierwszym). Tezę o nieciągłości egzystencjalnej zdaje się potwierdzać Haflinger, pisząc, że termin „istnieje" w odniesieniu do różnych przedmiotów ma zasadniczo różne znaczenie i wymaga każdorazowo dookreślenia. W ramach proponowanej metody analizom dostępne są tylko poszczególne fenomeny egzystencjalne: realność, absolutność, idealność, czysta intencjonalność. To różni ontologię od metafizyki, która pyta o to, co faktycznie istnieje. Pytanie o istnienie nabiera tu charakteru

ontologicznego i dotyczy idei określonego sposobu istnienia. Zasadniczym rysem tak rozumianej ontologii jest dystans wobec tego, co faktycznie istnieje – stąd każdy metafizyczny spór o charakter rzeczywistości z ontologicznego punktu widzenia traci sens. Metoda badania zawartości idei odsłania obszar czystych możliwości oraz koniecznych relacji między nimi zachodzących w idei dowolnego przedmiotu czy sposobu istnienia, przez co znosi podział na istnienie faktyczne i pozorne.

Autor przedstawia swoją pracę jako studium istnienia (a raczej – zgodnie z tezą książki – sposobów istnienia, czy też każdego możliwego istnienia) rozpatrywanego w trzech aspektach: egzystencjalnym, formalnym i materialnym. Układ treści, kolejno poruszane kwestie mają każdorazowo stanowić częściowe potwierdzenie podstawowej tezy o istotowej odmienności poszczególnych sposobów istnienia.

Pierwsza część książki: *Egzystencjalna konstytucja sposobów istnienia* poświęcona jest analizie momentów bytowych charakterystycznych dla poszczególnych sposobów istnienia. Rozdział pierwszy daje wstępne rozpoznanie terminologii charakterystycznej dla Ingardena i pokazuje zastosowanie oraz wyniki metody, jaką jest badanie zawartości idei. Stanowi też próbę odpowiedzi na pytanie, jaki jest właściwy przedmiot ontologii egzystencjalnej, gdyż w tekstach Ingardena pojawiają się także rozważania dotyczące samego istnienia (czy istnienia czegokolwiek), choć metoda badania zawartości idei w przypadku tego typu dociekań daje wynik negatywny – nie można badać zawartości idei istnienia, gdyż nie ma idei istnienia jako takiego. Jak pisze autor – efektywność tej metody rośnie wraz z malejącą ogólnością przedmiotu, który bada w rozdziale drugim analizuje nieczasowe momenty bytowe: pierwotność i pochodność bytową, samoistność i niesamoistność, samodzielność i niesamodzielność, zależność i niezależność, potencjalność idealną i czysto intencjonalną. Tu autor nie ogranicza się do zrekonstruowania poglądów Ingardena, dodaje także specyfikację własną – odróżnia słabą i mocną odmianę pierwotności istnienia, słabą i mocną oraz doskonałą i niedoskonałą samoistność; podaje znaczenia momentów możliwości idealnej i intencjonalnej. Te rozróżnienia, mimo że nieobecne u Ingardena, według autora są konieczne, gdyż o bycie pierwotnym możemy mówić w dwojakim znaczeniu: jako o każdym bycie idealnym i jako o bycie pierwotnym, rozumianym jako absolut. W ramach proponowanego tu rozróżnienia pierwszy miałby pierwotność słabą (wieczność), drugi natomiast pierwotność mocną (rozumianą jako bycie koniecznym i twórczym zarazem). Ponieważ Ingarden ogranicza rozważania do stosunku między ideą a przedmiotem realnym i rozszerza wnioski z nich płynące na całość bytu pierwotnego, w konsekwencji

uznaje każdy byt pierwotny za nietwórczy. Natomiast przyjęcie rozróżnienia proponowanego przez autora pozwala na dalsze dookreślenia bytu pierwotnego: bytów wiecznych o słabej pierwotności może być wiele (co przyjmuje i Ingarden w postaci wielości różnych odmian bytu idealnego), natomiast przedmiot pierwotny w mocnym znaczeniu może być tylko jeden – absolut. Może być tylko jeden, ponieważ nic nie może go determinować (ograniczać) – musi więc być doskonały. Jednak te rozważania, wykraczając poza ramy ontologii egzystencjalnej, pokazują granice i ograniczenia w niej tkwiące. Autor zresztą sam na nie wskazuje: analizy ontologiczne podporządkowane są zasadzie nieciągłości egzystencjalnej, natomiast wskazanie twórczego charakteru absolutu znosi tę zasadę, sugerując pewien związek egzystencjalny; przeczy także zasadzie niewartościowania egzystencjalnego przez ukazanie bytu wyróżnionego, czyli takiego, który jest czystą pozytywnością (nie przysługują mu negatywne stany rzeczy). Prowadzi to do wniosku, że uzasadnienia dla tych tez nie dostarczy ontologia egzystencjalna, lecz raczej dociekania o charakterze metafizycznym. Pokazuje to zarazem ograniczenia metody proponowanej przez autora. Analogiczne problemy stwarza podział na samoistność mocną i słabą oraz na doskonałą i niedoskonałą, którego – według autora – pojęcie absolutu wymaga. Ale próba dookreślenia – konieczna dla pełnej prezentacji badanego przedmiotu (przysługującego mu sposobu istnienia) – ponownie przenosi dociekania z terenu ontologii egzystencjalnej na grunt klasycznej metafizyki. Rozdział trzeci obejmuje czasowe momenty bytowe, które są analizowane według schematu przedstawionego w rozdziale drugim. Koncentruje się wokół rozważań na temat aktualności bytowej, która określa znaczenie pozostałych momentów: potencjalności empirycznej, wstecznej pochodności, kruchości, działaniowości i szczelinowości.

Część druga: *Formalna i materialna konstytucja sposobów istnienia* charakteryzuje różne sposoby istnienia poprzez analizę ich formy i materii. Ten fragment pracy ma wykazać, że za podziałami przedstawionymi w części pierwszej stoją i je uzasadniają „egzystencjalne stany rzeczy". Tezą tej części jest stwierdzenie, że odmienność formalna i materialna determinuje odmienność egzystencjalną. Analiza momentów formalnych i mterialnych obecnych w przedmiocie pozwala domniemywać o istnieniu w nich określonych momentów bytowych. Autor wyraźnie wskazuje na konieczne powiązanie między sposobem istnienia danego przedmiotu a nim samym, czyli na fakt, że egzystencja staje się określona (i istotowo różna od innej egzystencji) poprzez przysługiwanie określonemu przedmiotowi. Nawet absolut, według Ingardena, jest tylko szczególnym przedmiotem indywidualnym charakteryzującym się spe-

cyficznym sposobem bycia. Ta część pracy stanowi dalsze rozwinięcie zasadniczej tezy o koniecznym związku między sposobem istnienia a określonymi typami przedmiotów. W rozdziale czwartym autor przedstawia sposób istnienia idei, jakości idealnych i indywidualnych przedmiotów idealnych. Stosuje tu – jak w całej pracy – metodę egzystencjalnej analizy różnicującej, która pozwala nie tylko na wydobycie momentów konstytutywnych dla idealności jako takiej, ale także pokazuje różnicę w istnieniu przedmiotów należących do tego samego obszaru egzystencjalnego – co jest kolejnym odwołaniem do podstawowej tezy pracy. Ingarden nawet w przypadku istnienia dzieł sztuki, którym zasadniczo przypisuje czysto intencjonalny sposób istnienia, podkreśla pewną odmienność egzystencjalną każdego z typów dzieła sztuki. Tych kwestii dotyczy rozdział piąty. Rozdział szósty przedstawia analogiczną analizę zdarzenia, procesu oraz indywidualnego przedmiotu realnego i świata. Ponownie pojawia się tu teza, że istnienie jest zawsze istnieniem czegoś i ostatecznie określa się poprzez formę i materię przedmiotu jakiemu przysługuje. Rozdział siódmy poświęcony jest analizom sposobu istnienia absolutu. Te rozważania wyraźnie prezentują stosowaną przez Ingardena zasadę niewartościowania egzystencjalnego, w myśl której nie wypowiada się żadnych twierdzeń o wyższości bytowej jednego rodzaju przedmiotu nad drugim, a dopuszcza jedynie sądy o ich odrębności egzystencjalnej, formalnej i materialnej. Rozdział ósmy dotyczy sposobu istnienia wartości – autor refleksję ogranicza do wartości estetycznych, artystycznych i moralnych. Te rozważania Ingardena niosą ze sobą szczególną trudność, gdyż zasadniczo mają charakter hipotetyczny i trudno w nich o jednoznaczne rozstrzygnięcia. Problemy stwarza sam przedmiot, ponieważ nawet wgląd w wartość nie pozwala nam na jednoznaczne uchwycenie zasady podziału, wysokości czy sposobu jej istnienia. Niemniej jednak pewnych rozstrzygnięć możemy dokonać. Według Ingardena punktem wyjścia w tych analizach powinna być materia (jakość) wartości, która stanowi zasadę różnicującą i warunkującą wysokość, sposób istnienia i uwarunkowanie wartości przez przedmiot, któremu przysługuje. Analizy momentów formalnych pozwalają na sformułowanie twierdzeń o charakterze negatywnym: wartość nie jest przedmiotem (podmiotem cech), procesem, własnością, relacją czy jakością idealną. Natomiast pozytywnie możemy stwierdzić, że formę istnienia wartości (analogicznie do własności przedmiotu) stanowi przysługiwanie. Niemniej jednak wartość własnością nie jest – przysługiwanie wartości i przysługiwanie cech to inne momenty formalne. Wartość przedmiotowi wprawdzie przysługuje, ale nie należy do jego zasięgu bytowego, w związku z tym nie istnieje tak jak on. Tu Ingarden także

nie daje jednoznacznego rozwiązania, ale pewny jest brak bezwzględnej determinacji egzystencjalnej wartości przez sposób istnienia przedmiotu, jakiemu przysługuje. Mówiąc inaczej, żaden z wcześniej analizowanych sposobów istnienia nie pozwala na adekwatne ujęcie sposobu istnienia wartości. Autor pomija pewne charakterystyczne tylko dla wartości momenty dopełniające ich sposób istnienia – obowiązywanie, powinność istnienia, ważność (Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III). W wartości występuje także tak zwany moment aksjologiczny, czyli wartościowość, będąca podstawą tego, co wartościom wspólne. Ponieważ analizy momentów formalnych pozwalają nam jednoznacznie stwierdzić tylko, czym wartość nie jest, Ingarden podejmuje próby odkrycia racji istnienia wartości w niej samej, a zwłaszcza w jej wartościowości, choć jednocześnie zawsze pyta o określony typ wartości, a nie o wartość jako taką (różnym wartościom może przysługiwać różny sposób istnienia). Wartościowość jest czymś dla wartości niezbędnym, jest różna od formy i materii wartości, nie stanowi jej sposobu istnienia, choć w szczególny sposób go modyfikuje – różnicuje formę wartości i formę przedmiotu. Natura (własności) przedmiotu określaja jego wartość, zaś wartość (zdeterminowana jako dodatnia) nadaje przdmiotowi szczególną *dignitas*, której bez niej nie zdołałby osiągnąć. Mimo to – według Ingardena – nie wiemy jaka jest formalna rola wartości w przedmiocie wartościowym. Niemniej jednak stanowi ona pewą kwalifikację przedmiotu i dlatego bez niego nie może być rozpatrywana (choć, co zostało już tu zaznaczone, przedmiot nie do końca wartość determinuje). Analizę momentów bytowych charakterystycznch dla wartości należy rozpatrywać po kolei dla poszczególnych typów wartości, ponieważ nie możemy stwierdzić, czy wartościom przysługuje jeden sposób istnienia. I tak wartości estetyczne są niesamodzielne w stosunku do przedmiotu, samodzielne w stosunku do podmiotu – nie mają charakteru psychicznego i „domagają się" uznania w bycie. Są samodzielne wobec innych wartości – wyróżnia je determinacja jakościowa (mają charakter kontemplatywny). Materia wartości estetycznych może być zależna (to cecha różna od niesamodzielości, stanowi dookreślenie egzystencjalne tylko przedmiotów istniejących samodzielnie) od innych wartości tego samego rodzaju (w pewnych rodzajach dzieł). Inny rodzaj zależności dotyczy wartości estetycznych i moralnych – tu stanowisko Ingardena też jest niejednoznaczne, choć nie wyklucza takiej zależności. Czy wartości są zależne od podmiotu – artysty i odbiorcy? W pewnym sensie tak, to znaczy wartości są dwustronnie uwarunkowane w istnieniu, przez przedmiot i przez podmiot. Mimo to Ingarden skłania się ku tezie o obiektywości wartości, ponieważ są wystarczająco

ugruntowane przez jakości estetycznie wartościowe i w odróżnieniu od nich nie mają charakteru relacyjnego. Obiektywny charakter przysługiwałby przynajmniej podstawowym wartościom estetycznym, choć autor nie wskazuje, które do nich należą. Wartości artystyczne mają charakter relacjonalny, co zasadniczo różni je od estetycznych. Autor zwraca uwagę, że Ingarden w tych analizach skupia się na opozycyjnych momentach bytowych i nie czyni rozróżnienia na wartość przysługującą konkretnemu przedmiotowi i wartość jako taką, co uniemożliwia ujęcie istoty wartości. Rozważania Ingardena nad wartościami moralnymi wskazują pewien istotny rys – szlachetność – determinujący każdą pozytywną wartość moralną. To odróżnia je od innych rodzajów wartości. Wartości moralne mają uzasadnienie przedmiotowe, natomiast estetyczne – przedmiotowo-podmiotowe. Wartościom moralnym, z racji ich niezależności od podmiotu, przysługuje „mocniejszy" sposób istnienia. Jak pokazuje poczyniona przez autora rekonstrukcja poglądów Ingardena, sposób istnienia wartości pozostaje problemem, który w ramach ontologii egzystencjalnej nie może być jednoznacznie rozstrzygnięty. To skutek trudności z dotarciem do wartościowości samej wartości i do jakości determinujących poszczególne wartości. Znamy tylko momenty bytowe chrakteryzujące poszczególne rodzaje wartości. Ostatni, dziewiąty rozdział dotyczy egzystencji człowieka i są w nim rozpatrywane różne aspekty ludzkiego sposobu istnienia: świadomościowy, duchowy i cielesny. Odmienność ich sposobów istnienia nie jest na tyle radykalna, by można było mówić o różnych sposobach istnienia człowieka. Stąd celem jest także uchwycenie sposobu istnienia charakterystycznego dla człowieka jako pewnej całości, bez rozstrzygania o jej charakterze (autor przytacza tu zarzuty Węgrzeckiego, w myśl których Ingarden, traktując człowieka jako system, de facto określa jego sposób istnienia).

Rozważania prowadzone w drugiej części pracy (analiza strony materialnej i formalnej poszczególnych sposobów istnienia) potwierdzają i uzasadniają wnioski z części pierwszej. W zakończeniu autor rozważa granice prawomocności metody badania zawartości idei i, z drugiej strony, próbuje ocenić, na ile określiła ona wyniki uzyskane w ramach pracy. Na niej opiera się podstawowa teza pracy o braku idei istnienia jako takiego determinująca kierunek dalszych analiz. Ta metoda, na co zwraca uwagę sam autor, uniemożliwia sformułowanie twierdzeń ogólnych dotyczących całości rzeczywistości, nie jest w stanie uchwycić związków występujących między poszczególnymi obszarami bytowymi. Nie znaczy to, że w jej ramach nie da się sformułować żadnych twierdzeń ogólnych – robi to i sam autor – tyle że mają one charakter negatywny.

Podsumowując, podstawowe tezy pracy stanowią zasada nieciągło-

ści egzystencjalnej i wynikająca z niej zasadnicza odmienność i niesprowadzalność do siebie nawzajem różnych sposobów istnienia oraz brak wartościowania egzystencjalnego. Potwierdza to założenie, że istnienie jako takie nie może być ujęte jako fenomen egzystencjalny i dlatego też nie jest dostępne refleksji fenomenologicznej. Stąd też Ingarden idee różnych sposobów istnienia ujmuje tylko od strony ich istotowej odmienności. Autor przytacza wprawdzie stanowisko P.M. Simonsa, przedstawione w zbiorze *W kręgu filozofii R. Ingardena*, że analizy Ingardena nie dają podstaw do tezy o radykalnej odrębności różnych sposobów istnienia. Podobny sens ma opinia A.B. Stępnia, zgodnie z którą przeciwstawienie samego istnienia różnym sposobom istnienia nie znajduje w tekstach Ingardena dostatecznych podstaw. Przytaczając polemiczne opinie (patrz wyżej) innych filozofów, autor wskazuje, że wybrany przez niego schemat interpretacyjny nie jest ani jedynym możliwym, ani jedynym istniejącym sposobem podejścia do filozofii R. Ingardena.

O wartości książki stanowi rzetelna wiedza autora o przedmiocie i zakres problematyki, jaką podejmuje. Dotyczy ona wyników uzyskanych przez Ingardena w ramach jego ontologii egzystencjalnej, podczas gdy większość współczesnych prac odwołujących się do tej filozofii skupia się na zagadnieniach estetycznych. Książka napisana jest w sposób jasny, z konsekwentnie przeprowadzoną tezą, proponuje koherentne odczytanie tej filozofii, co sprawia, że stanowi godną polecenia lekturę nie tylko dla znawców przedmiotu.

Marek Jaworski

Spory o Tischnera

Споры о Тишнере

Jarosław Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, „Znak", Kraków 2003, s. 220

28 czerwca 2000 r. kultura i filozofia polska poniosły niepowetowaną stratę – po ciężkiej chorobie zmarł w Krakowie ksiądz profesor Józef Tischner. Środowiska, pośród których obracało się intelektualne życie „Filozofa Sarmatów", postawiły siebie zadanie – ocalenie jego

spuścizny filozoficznej od jakże przecież możliwego zapomnienia. Już rok po śmierci autora „etyki Solidarności" zorganizowano w Krakowie „Dni Tischnerowskie". Książka Jarosława Gowina wpisuje się właśnie w ten bardzo potrzebny nurt.

Już we „Wstępie" redaktor naczelny „Znaku" czyni ważne zastrzeżenie. Książka nie będzie traktowała o wszystkich meandrach myśli społeczno-religijnej Józefa Tischnera. Gowin pisze: *Moim początkowym zamiarem była rekonstrukcja całości poglądów Księdza na współczesną rzeczywistość – zarówno religijną, jak i społeczną (...). Okazało się jednak, że tak postawione zadanie przekracza ramy jednej książki. Dlatego czytelnika, zainteresowanego Tischnerowskim rozumieniem polskości, narodu i Ojczyzny, rozwijaną przez krakowskiego myśliciela „filozofią pracy", jego krytyką komunizmu (czy szerzej – totalitaryzmu), koncepcją Solidarności czy zapatrywaniami na liberalizm muszę prosić o cierpliwość* (s. 9). Oczywiście, autor wymienione zagadnienia porusza, lecz tylko o tyle, o ile mają styczność z myślą religijną Księdza Profesora. Niezależnie od tego, pozytywnie ocenić należy zapowiedź dalszych publikacji badacza myśli Tischnera. Publikacji, które są i będą niezwykle potrzebne z uwagi na nader spłyconą, by nie powiedzieć – zniekształconą, recepcję dorobku autora *Spowiedzi rewolucjonisty*.

Jarosław Gowin, pracę swoją zaczyna od rekonstrukcji Tischnerowskiego sporu z tomizmem. Jak wiadomo, był (jest?) to jeden z najważniejszych sporów w filozofii polskiej minionego stulecia. Autor precyzyjnie ukazał fakt, że krakowski myśliciel poddał krytyce nie tylko myśl Akwinaty, ale szerzej: pewną, tomistyczną „wersję" chrześcijaństwa. „Wersję", która – jak twierdził Józef Tischner – rozpowszechniła się przede wszystkim w Kościele w Polsce. Stąd też krytyka Tischnera została nawet przez niektórych polskich tomistów odebrana bardzo osobiście (choćby przez ks. Ignacego Różyckiego). Autor *Kościoła po komunizmie* niestety nie oddał dokładnie tego jakże polskiego „klimatu" Tischnerowskiego sporu. Co prawda, w dalszych partiach książki możemy przeczytać o związkach tomizmu z polskimi środowiskami narodowo-katolickimi. Ale to jednak za mało. Pod piórem Gowina spór, może nawet walka Księdza z tomizmem, został nieco oderwany od polskich realiów. Nie wiem, dlaczego autor nie podjął próby zarysowania panoramy polskiego tomizmu (Mieczysław Albert Krąpiec, Mieczysław Gogacz, Marian Jaworski, Karol Wojtyła i inni). Przecież twórczości poszczególnych polskich tomistów musiała się w pewien sposób przekładać na widzenie przez nich Kościoła. Niestety, Gowin niewiele pisze o wewnętrznych podziałach pośród polskich tomistów, zuboża to jego wywody. Wspomina, co prawda, że tomistą de facto był też Karol Wojtyła; brakuje jednak choćby pró-

by poszukania u św. Tomasza inspiracji dla myślenia religijnego Jana Pawła II. Myślenie owo było wszakże w wielu, (choć nie we wszystkich) kwestiach zgodne z myśleniem Józefa Tischnera.

Jarosław Gowin rzetelnie, choć skrótowo, przedstawił natomiast panoramę merytorycznych zmagań Księdza Profesora z tomistami. Na uznanie też zasługuje wprowadzenie czytelnika, (choć tylko opisowe) w styl publicystyki filozoficznej krakowskiego myśliciela: *Ks. Tischner bywał polemistą niemiłosiernym, zdarzało mu się „ustawiać" oponenta* (s. 23, przyp. 3.). Jestem jednak zdania, że autor rekonstruując Tischnerowski spór z tomistami (czy tomizmem), wykazał się, ogólnie mówiąc, pewnym minimalizmem. Nie zadał sobie bowiem trudu, by zająć stanowisko wobec kontrowersji: czy Tischner krytykował myśl filozoficzno-teologiczną św. Tomasza, czy „tylko" tomizm. A owa kontrowersja łączy się bardzo ściśle z myśleniem religijnym czy eklezjologicznym. Szkoda, że Gowin nie próbuje iść tropem choćby ks. Michała Hellena, czy o. Dariusza Kowalczyka, którzy zastanawiają się na ile ostrze Tischnerowskich krytyk zwróciło się przeciw samemu Akwinacie, a na ile przeciw jego kontynuatorom. Poza tym jeszcze raz wypada podkreślić: pewnym niedostatkiem książki Gowina jest tu brak rozróżnień. Autor pisze, że Tischner *krytykował całą tradycję tomistyczną a nie tylko współczesny tzw. „tomizm egzystencjalny* (s. 31). Nie jest to dość precyzyjne zdanie. Gowin nie wskazuje na różnice między poszczególnymi „wersjami" tomizmu. Myśl autora można nawet odczytać w ten sposób, że dochodzi się do wniosku, iż Tischner tak samo traktował tomizm egzystencjalny Mieczysława Alberta Krąpca, jak i tomizm transcedentalny Karla Rahnera czy Hansa Ursa von Balthasara. A jest (byłoby) to przecież duże uproszczenie. Józef Tischner nie mógł przecież tak samo traktować tomizmu „Szkoły Lubelskiej" jak tomizmu próbującego łączyć Tomaszową metafizykę z niemiecką filozofią. Mimo jednak tych mankamentów uznać należy, że ten ważny rys myślenia religijnego ks. Tischnera został przedstawiony w sposób staranny.

W kolejnym rozdziale książki Gowin daje nam wnikliwą i cenną analizę Tischnerowskiego spotkania z polskim romantyzmem. Zaznaczyć już na początku trzeba, że krakowski publicysta bezbłędnie wskazał na pierwszy tekst autora *Filozofii dramatu*, w którym poddał analizie pewne cechy polskiego romantyzmu – słynny esej: *Chochoł sarmackiej melancholii* opublikowany w „Znaku" w 1970 r. Stosunek Tischnera do romantyzmu to najważniejszy klucz do zrozumienia jego myśli religijnej (o czym zresztą mówi sam Jarosław Gowin). Dokładna i rzetelna analiza tego rysu myślenia krakowskiego myśliciela stanowi, moim zdaniem, jedną z największych zalet omawianej książki. Musimy jednak pamię-

тать, że w polskiej kulturze długo jeszcze nie „uwolnimy się" od różnorakich odniesień do tradycji romantycznej. Owa analiza ma jeszcze jedną zaletę: porządkuje refleksje Tischnera (jakże rozproszone po różnych jego pracach) i odnosi je do myśli religijno-politycznej Księdza Profesora.

Z problemem romantyzmu nieuchronnie wiąże się kwestia ludzkiej wolności. Józef Tischner był wszak przez niektóre środowiska nazywany „liberałem". Cóż, zapewne w jakimś sensie był nim w istocie. Jednak Tischnerowski liberalizm był par exellence metafizyczny. Odróżniało go to od często płytkiego liberalizmu politycznego (choćby w wersji nadanej mu przez francuskie oświecenie). Autor *Kościoła w czasach wolności* wnikliwie, i co ważne, ciekawie przedstawił Tischnerowską koncepcję wolności. Być może uczynił to tak dogłębnie, by przeciwstawić się spłyconej recepcji myśli i filozofii Józefa Tischnera. Jarosław Gowin nie uległ pokusie „polityzacji" całości poglądów wybitnego filozofa. Przeciwnie, widać, że starał się umieścić Tischnerowską filozofię wolności w samym jądrze chrześcijaństwa. Jest to, rzecz oczywista, jak najbardziej zgodne z intencjami autora *Etyki solidarności*. Choć z drugiej strony, nie można oprzeć się wrażeniu, że to filozofia polityczna Tischnera najbardziej interesuje autora. Nie jest to wada pracy, wręcz przeciwnie. Widać jednak wyraźnie, że potrzeba wydawania kolejnych analiz filozofii Tischnera jest naprawdę paląca. Jeśli jednak wolno poczynić jedną uwagę szczegółową: Gowin, wyjaśniając Tischnerowską krytykę ujmowania wolności przez relatywizm, pisze: *Relatywizm zapoznaje to, co w oczach ks. Tischnera było najważniejszym odkryciem XX wieku: absolutny (a więc niepoddający się jakiejkolwiek relatywizacji) charakter ludzkiej godności i absolutny (bo tak trzeba powiedzieć w świetle doświadczeń Holocaustu i Gułagu!) charakter zła.* (s 34–35). Sądzę, że w tym miejscu Gowin niewłaściwie interpretuje myśl Księdza Profesora. Owszem, godność ludzka jest absolutna, nieredukowalna. Ale nie sądzę, by ks. Tischner mówił o złu, że jest absolutne. Odnoszę wrażenie, że autor, zapewne nieświadomie, „manicheizuje" Tischnerowskie ujęcie zła. Zło przecież, mówił Tischner, to coś więcej niż augustyński „brak dobra". Zło jest iluzją, ułudą (Gowin zresztą dalej o tym pisze). Ale, jeśli dobrze zrozumiałem Tischnera, iluzja nie jest absolutna, tak samo jak nie jest nierealna. Zło więc nie jest absolutne i owszem, nie poddaje się relatywizacji, ale należałoby je określić słowem: realne. Zło jest realne, choć niesubstancjalne. Istnieje faktycznie, lecz nie jako byt. Ujęcie Tischnera jest więc mimo wszystko dość bliskie metafizyce św. Augustyna, choć jest też wolne od manicheizmu.

Od Tischnerowskiej wizji wolności Jarosław Gowin płynnie przechodzi do obrazu „chrześcijańskiego

liberalizmu", jaki odmalował krakowski myśliciel. Już w pierwszym akapicie można przeczytać wspaniałą „definicję" tegoż liberalizmu: *Chrześcijański liberalizm, którego spełnienie widział w myśli Jana Pawła II, nie jest defetystyczną koncesją na rzecz zeświecczonego świata. Przeciwnie, jest poszukiwaniem pełni chrześcijaństwa w świetle znaków czasu* (s. 85). Wiadomo, że samo pojęcie chrześcijańskiego liberalizmu w konserwatywnych kręgach katolickich budzi spore kontrowersje. Słusznie więc postąpił autor, już na wstępie informując, a może nawet uspokajając umysły niektórych przynajmniej czytelników.

Problematykę chrześcijańskiego liberalizmu osadzał Tischner w realiach polskiej rzeczywistości społeczno-politycznej lat dziewięćdziesiątych. Dlatego słusznie czyni redaktor naczelny „Znaku", gdy zaraz po owej problematyce zajmuje się – fakt, że jednak nieco pobieżnie – wizją totalitaryzmu komunistycznego, jaką nakreślił krakowski myśliciel. Sądzę, iż jest to jedna z najważniejszych kwestii filozofii politycznej autora *Nieszczęsnego daru wolności*. Gowin, zgodnie z konwencją całej książki, umieszcza Tischnerowską wizję komunizmu w myśli religijnej krakowskiego filozofa. Przyznać trzeba, że jest to bardzo trafne ujęcie, bo autor *Myślenia według wartości* uznawał wszak komunizm za formę neopogaństwa. Bardzo trafnie postąpił też autor, zestawiając Tischnerowski obraz totalitaryzmu z jego krytyką polskiego katolicyzmu (czy powiedzmy dokładniej, pewnych jego, być może bardzo znaczących, nurtów). Krakowski publicysta rozpoczął rekonstrukcję widzenia totalitaryzmu przez Tischnera przedstawieniem jego wizji realnego socjalizmu. To dla Księdza rozróżnienie znamienne. Socjalizm bowiem traktował, nie szczędząc mu ostrych krytyk, jako źródło etycznych inspiracji. Bardzo cenną treścią owego rozdziału książki Gowina jest wskazanie na Tischnerowską krytykę... kapitalizmu, powstałą w latach osiemdziesiątych. Jak sądzę, ukazuje to wyraźniej przełom, jaki w myśleniu politycznym Księdza Profesora dokonał się w roku 1989. Jarosław Gowin Tischnerowską wizję komunizmu przedstawił z dużą dozą kompetencji i staranności. Choć, szczerze mówiąc, przydałoby się jeszcze wskazać na myślicieli, którzy mogli krakowskiego myśliciela zainspirować, na przykład na Erica Voegelina.

Kolejnym intelektualnym wyzwaniem stała się dla Józefa Tischnera polemika z integryzmem w łonie polskiego katolicyzmu. Polemika owa, jak Gowin słusznie pisze, miała dwa oblicza: religijne i polityczne. Owych oblicz dokładnie nie da się od siebie oddzielić, toteż analizy politycznego i religijnego integryzmu, jakich dokonywał autor *Księdza ma manowcach*, pod piórem krakowskiego publicysty nieco się zlewają, co jednak nie zmniejsza ich czytelności. Bardzo trafnie został też ukazany najgłębszy korzeń integry-

zmu – faryzeizm. Gowin słusznie wskazuje na adresatów polemik Księdza Profesora. Zarazem jednak mówi: *Można się zastanawiać, czy autor „Nieszczęsnego daru wolności" nie szafował zanadto etykietką integryzmu, wrzucając w ten sposób do jednego worka poglądy faktycznie integrystyczne i konserwatywne* (s. 126). Fakt, była przecież dość istotna słabość filozofii politycznej Tischnera w tym aspekcie.

Najcenniejsza częścią pracy Jarosława Gowina, jak sądzę, to przedstawienie Tischnerowskiej filozofii demokracji. Ta część refleksji krakowskiego myśliciela jest, uważam, w czasach dzisiejszych najbardziej aktualna i można nawet rzec – przedwcześnie zakończona śmiercią Księdza Profesora. Krakowski publicysta celnie wskazał na liberalny fundament filozofii politycznej Tischnera – pochodzącą z myśli niemieckiej ideę państwa prawa. „Filozof Sarmatów" wręcz utożsamiał demokrację liberalną z rządami prawa. Czytamy: *W demokracji – twierdził ks. Tischner – jest miejsce na prawdę. Tyle, że prawda ta ma charakter formalny, lub mówiąc inaczej, prawdą demokracji jest prawo* (s. 148). Autor trafnie odczytał Tischnerowską filozofię demokracji jako polemikę z lękiem przed nią, jaki cechował w Polsce środowiska integrystyczne.

Krakowski publicysta w kolejnej partii swej książki zawarł „wykład" etyki demokracji, a dokładniej: etyki i aksjologii demokracji, jaką przedstawił ks. Józef Tischner. Gowin bardzo zgrabnie rozwinął swoje wcześniejsze refleksje na temat chrześcijańskiego liberalizmu Księdza Profesora. Krakowski filozof wyłania się z kart dzieła redaktora „Znaku" jako dojrzały (choć nieco „przypadkowy") filozof demokracji. Dowiadujemy się także, jak wielką troską Tischnera stało się „pojednanie" Kościoła katolickiego w Polsce z liberalną demokracją. Bardzo cennym „składnikiem" rozważań Jarosława Gowina jest też przedstawienie Tischnerowskiej recepcji dorobku myślowego Jana Pawła II. Słusznie pisze autor: *Nie ma sensu twierdzić, że Tischnerowska wykładnia nauczania Jana Pawła II jest wykładnią „jedynie słuszną"* (s. 192). Tak, trzeba rzec, iż Józef Tischner po prostu „czytał" myśl Papieską ze swojego, oryginalnego punktu widzenia. Krakowski publicysta nie zajmuje (i słusznie) stanowiska w sporach o prawidłowość owej interpretacji, pozostawiając to czytelnikom.

Książkę zamyka przedstawienie „prorockości" myślenia religijnego Księdza Profesora. Myślenia niesłychanie otwartego i niejako zapatrzonego ufnie w przyszłość. Autor owe refleksje krakowskiego myśliciela zestawia z jego myśleniem o procesie współczesnej sekularyzacji świata, a także z koncepcją Boga wchodzącego w dialog z człowiekiem. Dialog, to słowo – klucz chyba całości filozofii Tischnera. Toteż Gowin, dotykając właściwie każdego nurtu filozofii autora *Sporu o istnie-*

nie człowieka, nawiązuje do idei dialogu. Dialogu z socjalizmem, marksizmem, liberalizmem, demokracją, lewicą laicką, drugim człowiekiem czy wreszcie z Panem Bogiem.

Pracę Jarosława Gowina należy ocenić jako bardzo cenny przyczynek do pogłębienia w Polsce (mam nadzieję, że nie tylko), recepcji myśli wybitnego filozofa. Autor dokładnie przestudiował dzieła Księdza Profesora, efekt tego jest wyraźnie widoczny. Oczywiście, nie ze wszystkimi jego interpretacjami się zgadzam, ale nie o to wszak chodzi. Jak już wspomniałem, daje się wyczuć w pracy polityczne nachylenie autora. Wzmacnia to jednak nadzieje czytelników na kolejne publikacje przybliżające, już nie tylko religijną, ale i społeczno-polityczną myśl Księdza Profesora.

Dorota Kielar

Byt i jego pojęcie

Бытие и его понятие

Andrzej L. Zachariasz (red.), *Byt i jego pojęcie*, Wyd. UR, Rzeszów 2003, s. 470

Książkę *Byt i jego pojęcie*, wydaną pod redakcją A. L. Zachariasza, stanowi zbiór artykułów, dotyczący jakże ważnej i odwiecznej problematyki tego, co najbardziej w filozofii fundamentalne i podstawowe, a wręcz „pierwsze w porządku istnienia", mianowicie namysłu nad tym, „co jest", nad bytem czy też byciem. Tematyka wydaje się być tym bardziej ważna i doniosła, gdyż jak czytamy w „Słowie wstępnym": *refleksja nad bytem (vel – istnieniem) nie należy bynajmniej do tych, które we współczesnej filozofii znajdują szczególnie eksponowane miejsce* (s. 9). Co więcej, nie tylko nie znajdują uznania, ale są wręcz wypierane przez m.in. refleksję hermeneutyczną czy pragmatyczną. Niektóre współczesne koncepcje negują nawet zasadność refleksji nad bytem, dowodząc niemożliwości metafizyki czy też ontologii jako dyscyplin poznania teoretycznego (Rorty, Marquard). Nie oznacza to jednak, iż współczesna filozofia nie stawia w ogóle pytania o byt, o to, czy refleksja nad bytem i istnieniem jest zasadna i czy może być przedmiotem namysłu filozoficznego. Wszakże *w filozofii*

żadne rozstrzygnięcia nie wydają się być ostateczne... (s. 10).

Różnorodność przedstawionych w artykułach przez filozofów pomysłów na temat bytu, może być i jest *swoistą odpowiedzią na podjętą przez M. Heideggera próbę powrotu do namysłu nad bytem poprzez powtórne postawienie pytania o „das Sein"* (s. 9). Wskazuje jednocześnie na wielopłaszczyznowość oraz bogactwo podjętej problematyki, a także na wielość różnorakich rozwiązań.

Można jeszcze wspomnieć, że dla artykułów zawartych w książce inspiracją była Międzynarodowa Konferencja Filozoficzna, jaka odbyła się (23–25 listopada 2001 roku) w Boguchwale koło Rzeszowa, a która została zorganizowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego przy współudziale Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, i poświęcona została tematyce bytu i możliwości jego ujęcia pojęciowego.

Książka dzieli się na trzy części. Jak podkreśla redaktor, artykuły zostały zamieszczone według kryterium tematycznego i ze względu na ogólność podejmowanej tematyki. Część pierwsza nosi tytuł *Byt i jego pojęcie*, druga – *Byt i propozycje jego pojmowania*, trzecia – *Byt i metafizyka. Historia pojęć*. Ze względu na wielość przedstawionych propozycji, które nie sposób wszystkie opisać, czy chociażby wymienić, ograniczę się do przedstawienia kilku, moim zdaniem najbardziej reprezentatywnych i oryginalnych artykułów.

W pierwszej grupie tematycznej, zatytułowanej *Byt i jego pojęcie,* autorzy podjęli próbę ujęcia samego pojęcia bytu i istnienia. Postawili sobie – jako jedno z najważniejszych – pytanie o byt. O to, co jest przedmiotem refleksji filozoficznej, gdy pytamy o byt? O to, czym jest byt i co to jest byt? Jedną z odpowiedzi na to pytanie stanowi artykuł Andrzeja L. Zachariasza *Istnienie i jego momenty jako przedmiot refleksji filozoficznej*, w którym autor podejmuje próbę przekroczenia esencjalnego pojmowania bytu, które było domeną praktycznie całej metafizyki europejskiej, a przynajmniej do czasów Heideggera. Byt pojmowano tu poprzez „co", przez właściwą mu istotę czy też substancję (s. 17). W miejsce ontologii esencjalnej proponuje autor ontologię egzystencjalną, która *stanowi takie ujęcie bytu, które zarówno sam byt jak i jego określoność pojmuje nie poza byciem, a zatem sprowadza refleksję ontologiczną do analizy pojęć, ale określoność jest tu pojmowana jako wyraz samego istnienia. Jest jego momentem.* (s. 28) Ontologia egzystencjalna jest ujęciem istnienia poprzez jego momenty. Określoność zaś jest momentem przejawiania się tego istnienia. A istnienie, o ile jest możliwe do ujęcia pojęciowego, może realizować się w dwóch wymiarach bytu: po pierwsze, jako samo istnienie jako takie oraz momenty jego przejawiania się, czyli

bycie bytów (tę ontologię autor określa jako fundamentalną); po drugie, jako ujęcie sposobów bycia poprzez właściwą im określoność, która wyraża się w sądach esencjalnych i stanowi dopełnienie bycia bytów poprzez ich określoność. Ona również wyznacza, czy w jej ramach konstytuują się tzw. ontologie regionalne (s. 29). Podsumowując, proponowana tu ontologia egzystencjalna – jak pisze autor – nie daje się sprowadzić do wyrazu odczuć bytu poprzez tzw. egzystencjalia (zatroskanie, smutek, przygnębienie itp.), ale jest zgodnie z wymogami rozumu teoretycznego próbą pojęciowego ujęcia istnienia i jego momentów (s. 29).

Nieco inną myśl odnajdujemy w artykule Wiesława Sztumskiego *Byt – próba odpowiedzi na pytanie „Co to jest?"*. Możemy tu przeczytać, że byt jawi się nam w momentach istnienia i istoty, i dlatego można go określać za ich pomocą (s. 38). Autor przedstawia koncepcję określenia bytu za pomocą istoty, którą uznaje za lepszą od koncepcji opisującej byt za pomocą istnienia. Dotychczas określano byt, odwołując się do pojęcia istnienia. Byt i istnienie były parą komplementarnych pojęć, dwiema stronami tego samego: byt, czyli to, co istnieje, i to, co istnieje, czyli byt. O istnieniu jednak nie można mówić poza określoną doktryną czy systemem filozoficznym i jego fundamentalnymi pojęciami, gdyż jest to wtedy tylko „pustosłowie" i „bełkot" (s. 39). Istnienie poza określonym systemem ontologicznym zawsze pełne będzie niedomówień, niedookreśleń i tajemniczości. Dlatego też chodzi tu raczej o wskazanie oznak, przejawów i kryteriów istnienia. Jak autor zauważa, „byt" jest słowem pochodnym od słowa „być", jest więc rzeczownikiem odczasownikowym, a więc pozornym, jest hipostazą, *będącą produktem finalnym wielostopniowej i wielowymiarowej abstrakcji oraz spekulacji uogólniających* (s. 39). Dlatego też, wg autora, nie powinno się aż tak mocno wiązać pojęcia bytu z istnieniem, ale raczej z pojęciem istoty, które jest bardziej zrozumiałe i łatwiej je zdefiniować. Zadaniem filozofii staje się więc zgłębianie istoty, poprzez dawanie coraz wnikliwszych odpowiedzi na pytanie: „Co to jest" (jakaś rzecz, proces, zjawisko, zdarzenie). Samo pytanie zaś można uznać za najważniejsze pytanie filozofii (s. 40). Jednak dochodzenie do istoty (inne dla rzeczy materialnych, inne dla idealnych) wiąże się także z pewnymi ograniczeniami poznawczymi. Byt jako słowo pełniące rolę zastępnika za słowo „istota" jest też fikcją, za którą ukrywa się nasza niewiedza o istocie (s. 42). Okazuje się więc, że pojęcie istoty jest równie skomplikowane, jak pojęcie istnienia. Mimo iż nie jesteśmy w stanie w pełni pojąć ani zdefiniować pojęć: byt, istnienie, istota, nie zwalnia nas to z obowiązku, by na każdym etapie ewolucji filozofii i wiedzy szukać odpowiedzi na pytanie „czym jest byt" (s. 43).

Część drugą książki, zatytułowaną *Byt i propozycje jego pojmowania,* stanowią prace, w których autorzy formułują nowe lub przedstawiają dotychczasowe propozycje pojmowania bytu. Jeden z autorów – Zdzisław Cackowski w swoim artykule *Związek dwu torów ludzkiej historii: historii bytu i historii form doświadczania bytu / myślenia o bycie* – podkreślił, że sam byt jako taki jest dla niego nieuchwytny, gdyż o bycie bezpredykatywnym, bycie jako takim, nie można nic sensownego powiedzieć. Dopiero „jakiś" byt nabiera znaczenia i sensu. Sensu, który w dziejach ludzkiej myśli jest ciągle ruchomy i żywy (s. 172). Dzieje BYTU to dla wspomnianego autora dzieje doświadczanego przez człowieka świata, na który składa się m.in. świat nagich rzeczy – rzeczy samych w sobie, świat człowieka – świat „dla nas" i przez nas tworzony, świat praktycznych działań człowieka, świat ludzkiej percepcji, świat ludzkich stosunków społecznych, język ludzki i świat ludzkiego języka, świat ludzkiej myśli pojęciowej oraz świat ludzkiej wyobraźni. *Człowiek więc zawsze myśli o świecie / o «BYCIE» ze SWOJEGO świata i środkami SWOJEGO świata* (s. 176). Autor przedstawia także historię ludzkiego umysłu, którym przecież człowiek od najdawniejszych czasów myślał świat i ujmował go. Była to droga prowadząca od myślenia o świecie w sposób obrazowy i spersonifikowany, wyrażający się w duchowym, symbolicznym i magicznym kontakcie ze światem (poznawanie było tu reakcją zachwytu, podziwu, przerażenia) do prawie całkowitego odduchowienia świata rzeczy, do wzrostu roli wiedzy naukowej sprzężonej z działaniami przedmiotowymi człowieka. Rzeczywistość staje się zarówno tym, co myślimy o świecie, ale i tym, co robimy na świecie. Stanowi połączenie ludzkiej mocy i ludzkiej wiedzy. Autor stawia tu pytanie o dalszy ciąg dziejów ludzkiego intelektu. Czy pójdzie on w kierunku schematu, abstrakcji czy raczej wróci do fazy obrazkowości (wszak mamy kino, telewizję, komiksy). Zauważa jednocześnie, że to kultura drukowanego słowa stworzyła technologię obrazu. Konkludując, autor stwierdza, iż nie da się przewidzieć dokładnego kierunku dalszego ciągu dziejów ludzkiego myślenia. Zaś na dzieje BYTU składają się zmieniające się poprzez ludzkie działania rzeczy oraz doświadczenie zapisane w znakach, w tym w znakach językowych. Te dwa elementy, choć nie całościowo, ale w pewnych punktach, są ze sobą dość dokładnie skorelowane, dzięki czemu nie zawalają się nam *budowane mosty, domy, fabryki* (s. 186).

W części trzeciej *Byt i metafizyka. Historia pojęć,* filozofowie rozważają samo pojęcie metafizyki, a także jej stosunek do innych dyscyplin oraz historię i różne znaczenia tego pojęcia. Vladimír Leško w artykule *Metafizyka po Heideggerze. Czy jest możliwa?* postawił pytanie, jak można uprawiać metafizykę po He-

ideggerze? Jego odpowiedź brzmi wyjątkowo jednoznacznie: *sensowne uprawianie metafizyki po Heideggerze może mieć już tylko postać problemu historyczno-filozoficznego* (s. 332).

Grażyna Żurkowska w swoim artykule *Czy postmodernizm przekroczył metafizykę?* rozważa, czy w postmodernizmie jest miejsce na metafizykę i na jaką, czy też postmodernizm jest synonimem odrzucenia wszelkiej metafizyki. Zastanawia się także, czy we współczesnej myśli intelektualnej istnieje miejsce na myśl inną niż postmodernistyczna. Jak zauważa, metafizyka przez postmodernizm jest utożsamiana z filozofią pierwszą o maksymalistycznych ambicjach opisania bytu poza jakąkolwiek ludzką perspektywą, która usiłuje dostarczyć niepowątpiewalnych podstaw wiedzy i oceny kultury (s. 432). Metafizyka w rozumieniu postmodernizmu jest metafizyką fundamentalistyczną (bez podmiotu). W ten sposób rozumiana zakłada bezpośredniość poznania i pierwotność transcendentnego sensu. Autorka tak rozumianą metafizykę nazywa epistemologiczną. Twierdzi przy tym, że to fałszywe ujęcie metafizyki, bo starożytne metafizyki (ontologiczna bytu samego w sobie – Platon, normatywna – Arystoteles) nie były epistemologiczne (s. 434). Twierdzi także, że postmodernizm ostatecznie nie przekroczył metafizyki. Proponuje alternatywną wobec postmodernistycznej metafizykę nieprzyjmującą fundamentalistycznych roszczeń i ambicji.

Jewgenij Winogradow w artykule *One world is not enough: perspektywy ontologii pluralistycznych* pokazuje, że *ontologie pluralistyczne są nie tylko konstrukcjami teoretycznymi, lecz także narzędziami, przy pomocy których możemy zobaczyć nowe, zadziwiające światy* (s. 360). Dla filozofów starożytnych najogólniejsze pojęcia ludzkiego umysłu były reprezentacjami własnej struktury obiektywnej rzeczywistości. W trakcie rozwoju wiedzy naukowej ujawniono, że reprezentacje rzeczywistości są raczej jej modelami niż uprawnionymi sobowtórami, że modeli tych może być więcej niż jeden i każdy z nich może być jednocześnie prawdziwy, że nie ma zdań prawdziwych absolutnie że nie ma gotowych danych doświadczenia – są one skutkiem interpretacji, że cała nasza wiedza jest schematem pojęciowym, że nie mamy do czynienia z rzeczywistością jako taką, tylko z jej modelami i że nie ma żadnego kryterium wskazującego, który z modeli jest wart przyjęcia (s. 357). Prowadzi to do wniosku, iż nie ma możliwości opisania rzeczywistości taką „jaką ona jest", bo tak naprawdę rzeczywistość „jako taka" nie istnieje. Przyjęcie pluralizmu radykalnego pozwala na istnienie wielu teorii, które na wiele sposobów współdziałają z wieloma światami aktualnymi (s. 358).

Jak więc można zauważyć, filozofowie przedstawili wiele różnych

koncepcji i własnych przemyśleń dotyczących współczesnej problematyki bytu, bycia i istnienia, a także ukazali najważniejsze lub najciekawsze, ich zdaniem, zagadnienia ontologiczne z historii filozofii lub w rozważaniach poszczególnych myślicieli. Wbrew opinii wyrażonej w *Słowie wstępnym*, że refleksja nad bytem nie należy bynajmniej do tych, które we współczesnej filozofii znajdują szczególnie eksponowane miejsce, liczba zawartych w książce artykułów, ich różnorodność oraz wielość poglądów na temat bytu świadczyć mogą o szerokim zainteresowaniu tą problematyką. Pewną wadą jest zamieszczone w niej tekstów tylko w językach narodowych poszczególnych filozofów, co nie do końca pozwala w pełni odczytać i zrozumieć wszystkich, zawartych w niej koncepcji.

Marcin Krawczyk

Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego

Ричард Рорти и его видение либерального общества

Magdalena Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Wyd. KUL, Lublin 2003, s. 320

Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego Magdaleny Żardeckiej-Nowak to książka należąca do wciąż nielicznych (na gruncie polskim) opowieści, których głównym bohaterem jest Richard Rorty. Już przez ten fakt stanowi ona pozycję, którą warto przeczytać, tym bardziej, że poświęcona jest myśli jednego z najbardziej inspirujących i kontrowersyjnych filozofów obecnych czasów.

Głównym celem książki – jak podkreśla autorka – jest rekonstrukcja poglądów Rorty'ego na społeczeństwo, kulturę, moralność i inne kwestie wchodzące w zakres filozofii społecznej i filozofii polityki (s. 8 i 275). Cel ten M. Żardecka-Nowak pragnie osiągnąć nie tyle poprzez skupienie się na analizie stanowiska Rorty`ego w odniesieniu do wymienionych zagadnień, ile poprzez ujęcie jego poglądów w ramach większej całości, jaką stanowią społeczno-polityczne idee takich myślicieli, jak: J. Habermasa, I. Berlina, L. Kołakowskiego, H. Arendt, M. Oakeshotta, K. Poppera, J. Deweya,

J. Rawlsa. Autorka stara się zatem dokonać porównania poglądów Rorty'ego z poglądami innych wybitnych postaci XX-wiecznej filozofii; umieścić je w szerszym kontekście, wydobyć to, co decyduje o ich specyfice. Tak obrana strategia przedstawiania społeczno-politycznego aspektu Rorty'owskiego myślenia, ma swoje źródło i jest zgodna – jak przyznaje M. Żardecka-Nowak – z sugestiami Rorty'ego, iż filozofowanie polega na umieszczaniu książek w kontekście innych książek, jednych autorów w kontekście innych.

Wspólnota i ironia... M. Żardeckiej-Nowak składa się z wprowadzenia, trzech rozdziałów podzielonych na siedem części każda oraz z zakończenia, w którym zawarta jest krótka charakterystyka pracy. Pierwszy z rozdziałów, zatytułowany *Odejście od tradycji platońsko-kantowskiej*, jest w pewnym sensie wstępem do zasadniczych rozważań autorki, tj. refleksji nad Rorty'owską wizją społeczeństwa liberalnego i związanych z nią problemów. W jego ramach M. Żardecka-Nowak rekonstruuje Rorty'ego krytykę kanonu platońsko-kantowskiego, widząc w tej krytyce jedno ze źródeł etyczno-politycznych poglądów amerykańskiego filozofa. Przedmiotem tej rekonstrukcji w pierwszej kolejności staje się Rorty'ego krytyka klasycznej koncepcji prawdy, tj. powody i przesłanki, w następstwie których rezygnuje Rorty z pojmowania prawdy jako zgodności sądu z tym, o czym on orzeka. Pozostając na płaszczyźnie sporów wokół pojęcia prawdy, w kolejnej części rozdziału pierwszego przedstawia autorka etyczny aspekt Rorty'owskiej propozycji porzucenia klasycznego rozumienia prawdy i zastąpienia go ideą prawdy jako efektu niezakłóconej komunikacji. Swoją prezentację Rorty'owskich uwag na temat etyczno-politycznego wymiaru pojęcia prawdy uzupełnia o analogie między Rorty'ego pojmowaniem prawdy (akcentującym historyczno-społeczno-etyczne uwarunkowania tego, co uznajemy za prawdę) a wizją prawdy zawartą w poglądach konstruktywistów, przedstawicieli szkoły edynburskiej i Poppera.

W trzeciej części omawianego rozdziału M. Żardecka-Nowak śledzi problem relatywizmu, a w szczególności zasadność zarzutu relatywizmu formułowanego pod adresem autora *Przygodności, ironii i solidarności*. Odwołując się do odpowiedzi Rorty'ego na uwagi, iż jest relatywistą, dochodzi autorka do wniosku, że chybiają one celu Rorty'ego można krytykować za etnocentryzm, lecz nie za relatywizm, ponieważ choć zdaje sobie on sprawę ze względnej wartości przekonań, mimo to gotów jest do ich niezachwianej obrony (s. 44–45).

W dwóch kolejnych częściach rozdziału pierwszego przedmiotem zainteresowania autorki staje się koncepcja gier językowych, ku której skłania się Rorty. Odsłaniając przesłanki Rorty'ego na rzecz twierdzenia, że wybór między konkurencyj-

nymi grami językowymi nie ma charakteru racjonalnego, tzn. nie jest efektem stosowania się do zasad rozumu, M. Żardecka-Nowak stara się przybliżyć czytelnikowi Rorty'owskie rozumienie pojęcia racjonalności, a wraz z nim to, co budzi wiele kontrowersji u przeciwników Rorty'ego – mianowicie – destrukcję tradycyjnych rozróżnień i dychotomii, jakiej dokonuje amerykański filozof.

Ostatnie części rozdziału *Odejście od tradycji platońsko-kantowskiej* to przede wszystkim rozważania poświęcone zagadnieniu roli i miejsca filozofii (po wyzwoleniu się przez nią z okowów platonizmu) w nakreślonej przez Rorty'ego wizji społeczeństwa liberalnego. Rozważania te rozszerza autorka na kwestie związane z pojęciem metafory, pojęciem, które odgrywa jedną z zasadniczych funkcji w myśli Rorty'ego, pozwalając mu wyjaśnić zmiany w ludzkiej świadomości i zachować ideę szeroko rozumianego postępu (intelektualnego, społecznego, moralnego).

W rozdziale drugim pt. *Społeczeństwo liberalne i jego przedstawiciele* M. Żardecka-Nowak kieruje uwagę ku głównemu wątkowi swoich rozważań, tj. ku Rorty'owskiej wizji społeczeństwa liberalnego. Wizję tę przedstawia w trzeciej części rozdziału, poprzedzając to przedstawienie omówieniem konstytutywnego dla całokształtu myśli filozoficznej Rorty'ego naturalistycznego wizerunku człowieka, a także idei człowieka jako istoty opisującej. Po zarysowaniu zasadniczych elementów Rorty'owskiego wyobrażenia społeczeństwa liberalnego, społeczeństwa, które obywa się bez fundamentu religijnego czy filozoficznego, autorka przechodzi do problematyki związanej z etnocentryzmem Rorty'ego, z jego pojmowaniem kultury i tego, co rozumie on pod pojęciem „my". W następnej kolejności zajmuje się zaś charakterystyką bohaterów Rorty'owskiej liberalnej utopii, tj. postaci poety i ironistki, a także próbuje odpowiedzieć na pytanie o rolę intelektualistów – z perspektywy Rorty'ego – w liberalnym społeczeństwie.

O ile rozdział drugi dotyczy przede wszystkim kwestii mających związek ze sferą publiczną, o tyle rozdział trzeci (pt. *Autokreacja a sprawiedliwość*) koncentruje się bardziej na tym, co „prywatne". W jego ramach M. Żardecka-Nowak przedstawia nowe rozróżnienia i dychotomie, którymi Rorty pragnie zastąpić rozróżnienia stare i w jego mniemaniu bezużyteczne. Ponadto autorka przybliża różne koncepcje autokreacji (Tillicha, Taylora, Maslowa), by przy ich pomocy wyjaśnić Rorty'owskie rozumienie pojęcia samorealizacji, pojęcie, które stanowi oś Rorty'ego filozofii człowieka. W rozważaniach nad problemem autokreacji i sprawiedliwości wkracza również na teren pedagogiki, prezentując poglądy Rorty'ego na proces wychowania dzieci i młodzieży. Nie zapomina także o omówieniu

roli i miejsca literatury w obrazie kultury i społeczeństwa, jaki podsuwa Rorty (a trzeba pamiętać, że amerykański filozof przypisuje literaturze i powiązanej z nią krytyce literackiej dużo bardziej odpowiedzialne funkcje niż filozofii, widząc w pierwszej główne źródło postępu moralno-społecznego, jaki dokonał się w ciągu ostatnich dwóch stuleci). Rozdział trzeci kończy zaś charakterystyką Rorty'owskiej nadziei na lepszy świat w przyszłości, nadziei, którą wyraża Rorty mimo swego historycyzmu, a zatem świadomości przygodności i przemijalności porządku, który człowiek stworzył w toku swojej historii.

Niewątpliwą zaletą książki M. Żardeckiej-Nowak jest bardzo szeroki kontekst, w jakim autorka ujmuje myśl społeczno-polityczną Rorty'ego. Świadomie obrany i konsekwentnie stosowany sposób przedstawiania Rorty'owskiej wizji liberalnego społeczeństwa, pozwala jej wniknąć głęboko w bardzo bogatą przecież problematykę, którą porusza w swoich pracach autor *Filozofii a zwierciadła natury*. Ponadto, rozpatrywanie poglądów amerykańskiego filozofa z perspektywy wielorakich i różnorodnych punktów widzenia, porównywanie ich z tym, co inni mówią na interesujący autorkę temat, ułatwia recepcję myśli filozofa, któremu zarzuca się zbyt niejasne przekonania. Lista postaci, w kontekście której pojawia się Rorty i w ramach której omawianego są jego poglądy, świadczy także o dużej erudycji autorki. Można zatem powiedzieć, że czyni ona zadość Rorty'owskiej wizji intelektualisty jako oczytanego erudyty, zaznajomionego z dużą ilością książek i autorów.

Przywoływanie poglądów i przekonań licznych myślicieli na określenie stanowiska Rorty'ego w kwestii sposobów udoskonalenia zachodnich demokracji, ma jeszcze tę zaletę, że pozwala autorce nabrać krytycznego dystansu do rozwiązań proponowanych przez Rorty'ego. M. Żardecka-Nowak nie ogranicza się bowiem wyłącznie do wyszukiwania podobieństw i analogii między wizją Rorty'ego a poglądami innych czołowych filozofów, poruszających problemy zawarte w jej książce, lecz stara się również ustosunkować do idei podsuwanych przez Rorty'ego. W efekcie jej praca przedstawia liczne krytyczne komentarze i uwagi wysuwane pod adresem autora *Konsekwencji pragmatyzmu*, podające w wątpliwość różne przekonania amerykańskiego filozofa. Co warte podkreślenia, M. Żardecka-Nowak nie poprzestaje na wyartykułowaniu tychże komentarzy i uwag, lecz zajmuje względem nich określoną postawę, starając się rozważyć ich zasadność. Trzeba przyznać, że czyni to w sposób jak najbardziej obiektywny, tzn. nie powiela z góry utartych opinii o Rortym oraz unika tendencyjnych i naznaczonych emocjami oskarżeń i zarzutów. Zamiast tego stara się rozważyć spokojnie wszystkie za i przeciw danemu twierdzeniu i w konsekwencji przyznać rację

bądź Rorty'emu, bądź jego oponentom.

Umiejętność krytycznego ustosunkowania się zarówno do poglądów Rorty'ego, jak i jego krytyków, świadczy o wysokiej zdolności autorki *Wspólnoty i ironii...* do samodzielnego myślenia. Stwarza również czytelnikowi możliwość poznania osobistych przekonań M. Żardeckiej-Nowak, dzięki właśnie temu, że nie kryje się ona za argumentami i poglądami innych, lecz świadomie wybiera te, które wydają się jej najbardziej zasadne.

Zważywszy, że zasadniczym celem dociekań M. Żardeckiej-Nowak w książce *Wspólnota i ironia...* jest przedstawienie Rorty'owskiej wizji społeczeństwa liberalnego, to naturalną koleją rzeczy ewentualne zastrzeżenia, jakie można mieć do autorki i jej pracy, dotyczyć będą zagadnienia adekwatności rekonstrukcji poglądów Rorty'ego, której dokonuje M. Żardecka-Nowak. Kwestia ta jest o tyle problematyczna, że w przypadku myśli Rorty'ego niełatwo jest znaleźć takie ujęcie jego poglądów, które oddawałoby w pełni intencje i przekonania tego filozofa. Richard Rorty bowiem to filozof wieloznaczny, unikający jednoznacznych deklaracji i pozostawiający swojemu czytelnikowi szerokie pole do interpretacji swych poglądów. Zdaje sobie z tego sprawę doskonale M. Żardecka-Nowak, kiedy wylicza trudności, jakie napotyka odbiorca dzieł Rorty'ego (s. 278).

Pomimo że – jak podkreśliłem powyżej – rekonstrukcja Rorty'owskiej wizji społeczeństwa liberalnego nastręcza wiele problemów, konsekwencją czego jest mniejsza lub większa zasadność różnych interpretacji myśli amerykańskiego filozofa, to poniżej chciałbym zwrócić uwagę na niektóre wątpliwości, jakie rodzą się w związku z lekturą książki M. Żardeckiej-Nowak.

Pierwsza z tych wątpliwości dotyczy twierdzenia autorki *Wspólnoty i ironii...*, iż zdaniem Rorty'ego nowa, zreformowana filozofia zdoła zapewnić postęp intelektualny i postęp moralny (s. 79). Nie sądzę, by Rorty zgodziłby się z taką interpretacją swojej wizji roli i miejsca filozofii w liberalnym społeczeństwie. Głównym powodem, który wywołałby jego sprzeciw w tej kwestii, jest fakt, że tego rodzaju postrzeganie zadań filozofii wiedzie z powrotem do idei filozofii jako dyscypliny uprzywilejowanej względem innych, pełniącej szczególne i wyróżnione funkcje. Kłóci się ono także z wyraźnie artykułowaną przez Rorty'ego tezą, iż społeczeństwo liberalne nie potrzebuje filozoficznych fundamentów, tzn. nie potrzebuje filozoficznych uzasadnień dla swych instytucji i praktyk. Co więcej, Rorty stoi na stanowisku, że ani utylitaryzm, ani pragmatyzm nie pociąga za sobą liberalizmu[1]. Trudno zatem w kontekście

[1] Por. R. Rorty, *Afterword: Pragmatism, Pluralism, and Postmodernism* [w:] tegoż, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books 1999, s. 271.

tego twierdzenia sądzić, że nowa nominalistyczno-historycystycznie zorientowana filozofia zdoła zapewnić postęp, o którym mówi M. Żardecka-Nowak. Filozofia, jeśli już ma być użyteczna, to nie na tej zasadzie, że ma coś zapewniać czy gwarantować. Rorty, odrzucając bowiem platońsko-kantowski ideał filozofii, w którym pełni ona pierwszoplanową rolę, jeśli chodzi o kwestię postępu intelektualnego lub moralnego, skłania się bardziej ku wizji filozofii jako życzliwego doradcy, którego użyteczność dla liberalnych wspólnot jest dużo mniejsza od takich dziedzin, jak antropologia, socjologia czy literatura. Nowa filozofia (jej przeciwieństwem jest filozofia pisana dużą literą) może zatem, co najwyżej, pomagać liberalnym społeczeństwom rozwijać się w kierunku, który wskazuje Rorty, tj. w kierunku rozszerzania sfery prywatności i zmniejszania sfery cierpienia i poniżania. nie jest jednak w stanie zagwarantować postępu intelektualno-moralnego, tego bowiem, zgodnie z historycyzmem Rorty'ego, nic nie jest w stanie zapewnić.

Inna wątpliwość, która pojawia się w kontekście książki M. Żardeckiej-Nowak ma związek z opisem postaci poety – jednego z pozytywnych bohaterów Rorty'ego. Otóż autorka, charakteryzując Rorty'owskiego poetę, pisze o nim jako o osobie, która dokonuje autokreacji poprzez radykalną i ostateczną redeskrypcję siebie i której życie polega na poszukiwaniu jednego właściwego języka, w którym odciśnie ona swoje znamię (s. 183). Sądzę, że ten opis bardziej oddaje Rorty'owską charakterystykę metafizyka niż poety. W ujęciu Rorty'ego metafizyk to bowiem ktoś, kto poszukuje jednego właściwego słownika, dzięki któremu może ostatecznie wyjaśnić siebie i otaczający go świat. Z kolei Rorty'owski poeta, świadom niemożności ucieczki przed czasem i historią, nie wierzy już w możliwość radykalnej i ostatecznej redeskrypcji samego siebie. Zdaje sobie sprawę, że życie człowieka jest otwartym projektem i że to, co robi, nie ma charakteru radykalnego i ostatecznego (ze względu na nieuchronność etnocentrycznych uwarunkowań). Rorty'owski poeta to zatem ktoś, kto, jeśli nawet stara się stworzyć radykalną i ostateczną redeskrypcję siebie, ciągle ma na uwadze, że proces opisywania siebie nie ma końca.

Wskazane powyżej wątpliwości –zresztą nieliczne – nie umniejszają ogólnej wartości książki M. Żardeckiej-Nowak. Jej praca stanowi bowiem bardzo rzetelne studium myśli społeczno-politycznej Rorty'ego, studium, które w ogromnej większości wiernie odzwierciedla poglądy amerykańskiego filozofa i które poprzez szeroki kontekst ujęcia tychże poglądów, umożliwia czytelnikowi zapoznania się z nimi i nabranie do nich krytycznego dystansu.

Przemysław Paczkowski

O filozofowaniu Platona

О философствовании Платона

Joanna Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003, s. 180

Można wskazać trzy główne źródła, z których płynęła inspiracja dla nowej polskiej książki o filozofii Platona. Będzie to, po pierwsze, paradygmat interpretacyjny Szkoły Tybingeńskiej, który każe czytać dialogi Platona w świetle jego krytyki pisma, a więc jako dzieła nieautarkiczne, odwołujące się do nauki niepisanej. Po drugie, Pierre'a Hadota koncepcja filozofii starożytnej jako sposobu życia, wskazująca na pozateoretyczny (zdaniem Hadota – główny) aspekt filozoficznego pisarstwa w antyku, dający się ująć jako praktykowanie ćwiczeń duchowych. Takimi ćwiczeniami miałyby być i dialogi Platona, a on sam postrzegany jest tutaj jako twórca koncepcji filozofii jako sposobu życia[1]. Wreszcie, po trzecie, wskazać należy na Karla Alberta ideę doświadczenia ontologicznego jako źródła filozoficznego myślenia, która zastosowana do interpretacji Platona podkreśla rangę religijnego przeżycia jako podstawy tejże oraz wskazuje na jej związki z mistyką[2].

Różnorodność wspomnianych źródeł oraz fakt, że Autorce nie zabrakło krytycyzmu przy czerpaniu z nich, zadecydowały o oryginalności zaprezentowanego w książce ujęcia. W rezultacie czytelnik otrzymuje spójną metafilozoficzną wykładnię Platonizmu, w której od jego teoretycznych treści ważniejsze są cele stawiane filozofii przez Platona i sposób ich realizacji w dialogach.

Autorka rozpoczyna od niezwykle ważnej, a często bagatelizowanej, kwestii formy Platońskich dzieł. Wskazuje na anachroniczność prób oddzielenia tego, co w nich „naukowe", od tego, co „literackie", dla samego Platona bowiem o filozoficzności przekazu decydowała nie tyle jego racjonalność, co „ustność". Można się w tym doszukiwać wpływu kultów misteryjnych na Platonizm, ale ważniejszą w tym względ-

[1] Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992; tenże, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000.

[2] Zob. K. Albert, *Die ontologische Erfahrung*, Ratingen/Kastellaun 1974; tenże *Mystik und Philosophie*, Sankt Augustin 1986.

dzie wskazówką jest krytyka pisma z *Fajdrosa*: wybór formy pisemnego przekazu, jak z niej wynika, musiał być dla Platona sprawą najwyższej wagi. Krytyka pisma z jednej, a konsekwentne trzymanie się formy dialogu z drugiej strony sugerują, że Platon znalazł literacki odpowiednik filozoficznej *synousia*. Autorka zastrzega, że nie będzie wchodziła w sferę przypuszczeń na temat zadań, jakie Platon swoim dziełom wyznaczał (od czasów Schleiermacherowskiej teorii dialogu tak bardzo ponętnej dla niektórych badaczy), ogranicza się jedynie do tezy, że dialog był *mimesis* ustnego filozofowania w większym stopniu niż to się w ramach tybingeńskiego paradygmatu zazwyczaj zakłada. Teza ta określa zaprezentowane w książce podejście do dzieła Platona: zawartą tam filozofię należy odczytywać w podanym kontekście sytuacyjnym, nie stanowi on bowiem jedynie dramaturgicznego tła dla teoretycznych treści. Dla uchwycenia tych ostatnich ważne jest – podkreśla autorka – kto i w jakiej kolejności zabiera w dialogu głos oraz jak się odnosi do pozostałych rozmówców.

Analizę formalnych elementów dialektyki z dzieł Platona poprzedza w książce Joanny Gwiazdeckiej opis paradygmatów interpretacyjnych, które zaznaczyły się w nowożytnych dziejach badań nad Platonizmem i w jego historycznej recepcji: paradygmatu renesansowego, romantycznego i ezoterycznego. Pozwala to autorce określić jasno własne podejście w ramach paradygmatu Szkoły Tybingeńskiej, ale przy zaakceptowaniu tezy Hadota, że filozofia w antyku wiązała się z wewnętrzną przemianą tego, kto filozofuje i odrzuceniem przezeń dotychczasowego sposobu życia. Każe to widzieć w Platońskiej dialektyce „ćwiczenie filozoficzne”[3], służące nauczaniu, zachęcaniu i przypominaniu, uprawianym zawsze w perspektywie najwyższych zasad. Tak postrzegana dialektyka jest nie tylko metodą dochodzenia do prawdy i samą wiedzą filozoficzną, ale również ćwiczeniem moralnym. Odróżnia zatem filozofa od nie-filozofów nie tylko w aspekcie intelektualnym, ale także etycznym.

Ilustracją tak rozumianej dialektyki jest proces filozofowania przedstawiony w dialogach. Mamy tam ścisły podział ról, z wyróżnioną rolą dialektyka; mamy przeciwstawienie filozoficznej metody zachęty i sofistycznej sztuki przekonywania; mamy aporie użyte w celach protreptycznych; mamy wreszcie uzależnienie formy rozmowy od charakteru i poziomu rozmówców. Dialektyka jest tu opisana zgodnie ze sformułowaniem Platona z *Fajdrosa* (276e) jako sztuka zdobywania dusz dla filozofii.

Rozważania Autorki kierują się następnie w stronę charakterystyki samego filozofa i określenia celu filozofowania. Filozofa określa jego

[3] Wprowadzając ten termin, autorka chce wskazać na różnice między Platońską dialektyką a „ćwiczeniami duchowymi” filozofii hellenistycznej w rozumieniu Hadota.

postawa – inna od zwykłych ludzi, atopiczna. Dla podkreślenia jej odmienności konfrontuje Platon w swoich dialogach filozofa z sofistami, politykami i zwykłymi obywatelami. Nie otrzymujemy przy tym definicji filozofa, lecz jego żywy obraz o walorach protreptycznych, wzór filozoficznego życia ucieleśniony w osobie Sokratesa. Sokrates nie posiada wiedzy i nie jej posiadanie charakteryzuje filozofa, lecz jego stosunek do niej. W dialogach chodzi raczej o to, jak być filozofem, niż jaką wiedzą jest filozofia. *Fedon*, *Państwo*, *Uczta*, *Fajdros* dają odpowiedzi na to pytanie: umieć odwrócić się od świata zmysłowego, służyć dobrze państwu, czynić lepszymi jego obywateli. A więc żyć po Sokratejsku.

Elementem takiego modelu życia jest prawdziwa pobożność, polegająca na przeformułowaniu ludzkich praw według boskiej miary. Filozof odkrywa bowiem obszar *sacrum*, filozofia jest przejściem od wiedzy ludzkiej do boskiej. Ta druga wymaga odpowiedniego języka, mówiąc o niej, posługuje się zatem Platon mitem. Nie dlatego jednak – podkreśla autorka zgodność swojego poglądu z tezą Karla Alberta – aby ta wiedza nie była w ogóle uchwytna, czy nie dawała się jasno wyrazić, lecz dlatego, że uchwycić ją można jedynie na chwilę. Filozofia jest nieustającym wysiłkiem docierania do tego, co boskie, w istocie – ćwiczeniem w przekraczającym ziemski sposób życia b y c i u f i l o z o f e m.

To droga, której etapy ilustrują Platońskie dialogi. Jej początek stanowić może prawdziwa przyjaźń, zachwyt nad pięknem, kres zaś, jak pokazuje *Timajos* – samodzielne rozważania nad tym, co najdoskonalsze.

Dialogi Platona nie odzwierciedlają struktury abstrakcyjnego myślenia – stwierdza w *Podsumowaniu* autorka. Rzeczywiście – dodajmy od siebie – czysto teoretyczna interpretacja dialogów, abstrahująca od ich psychagogicznych funkcji i dramaturgicznej formy, zawsze nas rozczaruje, okaże się jakaś powierzchowna. Nie zrozumiemy do końca Platona, jeśli będziemy na niego patrzyli jak na metafizyka o poetyckich skłonnościach. Artyzm Platona jest przemyślany i konsekwentny, przy takiej koncepcji filozofii, jaką miał Platon, filozof musi być poetą, to znaczy musi umieć oddziaływać na dusze. Sądzimy, że autorce znakomicie udało się pokazać, w jaki sposób refleksja nad filozofią przybiera w Platońskich dialogach postać zachęty do filozoficznego życia. Życia, w którym – zacytujmy – *to, co teoretyczne i to, co praktyczne podlega wzajemnemu współokreśleniu.* I w tym widzimy podstawową zaletę książki *Etyka Platona.*

Ryszard Wójtowicz

Poszukiwanie tożsamości jako *signum temporis* Europy

Поискиидентичности signum temporis Европы

Zbigniew Drozdowicz (red.), *Współczesna Europa w poszukiwaniu swojej tożsamości*, „Humaniora", Poznań 2003, s. 230

Książka *Współczesna Europa w poszukiwaniu swojej tożsamości*, to praca zbiorowa wydana pod redakcją Zbigniewa Drozdowicza. W recenzowanej książce zamieszczonych jest piętnaście artykułów poprzedzonych wprowadzeniem (s. 7–9), w którym Z. Drozdowicz stwierdza, iż pytanie o swoiste *signum temporis* Europy stanowi o funkcjonowaniu Europy, m.in. w większych strukturach, tj. gospodarczych, politycznych, komunikacyjnych czy kulturowych. Czy się nam to podoba, czy nie, musimy, zdaniem Z. Drozdowicza, znaleźć miejsce w tej strukturze albo skarzemy się na marginalizację, czy wręcz izolację, która oznacza *bądź to dreptanie w miejscu, bądź też pozostawanie coraz bardziej w tyle za pędzącym „pociągiem" z napisem: Europa* (s. 9).

Omawiane studium podzielone jest na pięć tematycznych sekcji, które otwiera: *Tożsamość europejska a procesy integracyjne* (s. 13–89), znajdujemy tam cztery artykuły – Jan Such, *Wymiary integracji europejskiej a poczucie tożsamości Europejczyka* (s.13–21); Roman Sowiński, *Integracja prawna jako składnik europejskiej tożsamości* (s. 21–57); Tomasz R. Szymczyński, *Tożsamość europejska a realizacja zasady solidarności w Unii Europejskiej* (s. 57–71). Druga sekcja tematyczna *Tożsamość europejska a procesy globalizacyjne* (s. 89–135) zawiera następujące artykuły: Zdzisław W. Pluślecki, *Tożsamość europejska w warunkach globalizacji* (s. 89–101); Włodzimierz Kaczocha, *Społeczne siły przeciwważone wobec globalizacji gospodarki oraz kultury medialnej* (s. 101–119); Adam Szymaniak, *Stosowanie cen transferowych przez koncerny wielonarodowe w Polsce* (s. 119–135). Sekcja trzecia *Tożsamość w perspektywie historycznej* (s. 135–161) zwiera takie artykuły, jak: Edward Jeliński, *Wspólna Europa – mit czy rzeczywistość?* (s. 135–149); Adam Dworczyk, *Pisanie historii a tożsamość Europy XX wieku* (s. 149–161). *Tożsamość w perspektywie narodowej (ukraińskiej)* (s. 161–195) to sekcja tematyczna, w której znajdujemy artykuły: Bohdana Hud, *Syndrom niedogotowanej wody. Uwagi do problematyki kształtowania się narodu*

ukraińskiego w XX wieku (s. 161–171); Natalii Niepijwoda, *Obraz Ja we współczesnej ukraińskiej prasie* (s. 171–183); *Reformy pisma jako odzwierciedlenie procesów samoidentyfikacji* Natalii P. Szumarowej, (s. 183–195). Sekcją wieńczącą rozważania w recenzowanej książce jest *Tożsamość w perspektywie religijnej* (s. 195–230), zawiera ona artykuły Zbigniewa Stachowskiego, *Chrześcijańska tożsamość narracyjna* (s. 195–211); Zbigniewa Drozdowicza, *Problemy identyfikacyjne ze współczesnymi kultami, sektami i nowymi ruchami religijnymi* (s. 211–221) oraz kończący recenzowaną pracę artykuł Tadeusza Doktóra, *Religijność kościelna i New Age u schyłku Millennium* (s. 221–230).

Nie sposób w niniejszej recenzji omówić zagadnienia podejmowane we wszystkich artykułach. Przyjrzyjmy się zatem bliżej jedynie wybranym problemom rozważanym w poszczególnych artykułach. W otwierającym rozważania recenzowanej książki artykule Jana Sucha *Wymiary integracji europejskiej a poczucie tożsamości Europejczyka* (s. 13–21), autor podkreśla, że *integracja europejska w swoim dotychczasowym przebiegu jest nakierowana niemal wyłącznie na realizację celów ekonomicznych* (s. 13). Jednakże, ze względu na syndromatyczny charakter zjawisk społecznych, przemiany w integrującej się europie są wieloaspektowe i wielopłaszczyznowe. Oznacza to, że w miarę pogłębiania się integracji europejskiej, będą się pojawiać i nasilać procesy dotyczące nowych sfer życia społecznego. Autor omawianego artykułu wskazuje na sześć istotnych sfer życia społecznego w integrującej się europie. Są to: sfera ekonomiczna, polityczna, wojskowa, socjologiczna, kulturowa oraz psychologiczna (s. 13). Płaszczyzna wojskowa i ekonomiczna, zdaniem autora, niewiele będą miały w przyszłości wspólnego z poczuciem tożsamości europejskiej, natomiast pozostałe cztery sfery będą ponad wszelką wątpliwość bezpośrednio rzutowały na kształt poczucia tożsamości Europejczyka (s. 15). Powolny i uciążliwy charakter będzie miało kształtowanie się poczucia tożsamości Europejczyka na poziomie politycznym i kulturowym. Do elementów różnicujących kulturę europejską, na poziomie kultury jest zapewne religia i etyka. Z jednej strony *chrześcijańskość Europy*, pomimo tendencji ekumenicznych, wyraźnie różnicują wyznania chrześcijańskie: katolicyzm, protestantyzm i prawosławie, a także judaizm i islam oraz rozmaite sekty, nowe ruch religijne, agnostycy i ateiści. Z drugiej strony związek Europy z etyką oświeceniową, humanizmem oraz prawami człowieka może stanowić doniosłą komponentę tożsamości europejskiej (s. 17).

W sekcji podejmującej zagadnienia związanie z integracją europejską i globalizacją, znajdujemy artykuł Zdzisława W. Puśleckiego *Tożsamość europejska w warunkach globalizacji* (s. 89–100), w którym czytamy, że *w utrzymaniu tożsamości europejskiej niezwykle ważna rola przypada kulturze. (...) Integracja dokonuje się w wielu dziedzinach, lecz kultura pozawala na zachowanie własnej tożsamości inte-*

grującym się krajom i regionom. Można nawet powiedzieć, iż jest to czynnik decydujący dla zachowania tożsamości narodowej (s. 90). Jednakże, Unia Europejska w nowych uwarunkowaniach rozwojowych musi przede wszystkim odpowiedzieć na nowe wyzwania, wynikające ze zmian w gospodarce światowej. Dlatego też, strategicznym celem Unii Europejskiej, na najbliższą dekadę jest osiągnięcie najbardziej konkurencyjnej i rozwijającej się gospodarki w świecie gospodarki opartej na wiedzy, zdolnej do trwałego wzrostu ekonomicznego, stwarzającego więcej miejsc pracy oraz większą spójność społeczną (s. 94). Zdaniem autora, Unia Europejska może w przyszłości odgrywać różne role międzynarodowe, które się uzupełniają lub wzajemnie wykluczają. Po pierwsze – zdaniem Z. W. Puśleckiego, Unia może być *tradycyjnym mocarstwem o regionalnym zasięgu działania* (s. 95). Po drugie – może być *stabilizatorem otoczenia, czyli oddziaływać ponadregionalnie* (s. 95). Ponadto Unia Europejska może być ośrodkiem wpływu o zasięgu globalnym, współdecydującym o porządku międzynarodowym.

Jedną z oryginalnych propozycji teoretycznych w recenzowanej książce jest artykuł Zbigniewa Stachowskiego *Chrześcijańska tożsamość narracyjna* (s. 195–210). Autor zauważa, że dziesiątki sfer naszej rzeczywistości poddane zostały presji następstw globalizacyjnych, prowokując z jednej strony do obrony przed tym wszystkim, co wymusza zmiany w sposobie myślenia i zachowania każdego z nas. Z drugiej strony zjawiska te mogą prowadzić do reinterpretacji i poszerzenia *tradycyjnych zasobów określających koncepcje naszego universum* (s. 195). Przyczyn takich zachowań jednostek i społeczeństw należy dostrzegać w tym, iż globalizacja *destrukcyjnie wpływa na nasze dotychczasowe wyobrażenia o świecie, o nas, o innych, a także o tym, co tradycyjnie współkształtowało nasze myślenie o teraźniejszości i o przyszłości* (s. 195). Z. Stachowski wskazuje na istotną cechę współcześnie rozumianej tożsamości, mianowicie: obecnie zanikają tradycyjne etosy społeczne – chłopski, robotniczy czy inteligencki, co jest wynikiem zaniku owych klas społecznych, a historycznie ukształtowane wyznaczniki tożsamości kulturowej spychane są przez procesy globalizacyjne. Obecnie skazani jesteśmy na ewoluującą tożsamość, zależną od naszej mobilności i otwartości na permanentne zmiany, a nie dziedzicznie obciążoną tożsamość związaną z więzami krwi i miejscem urodzenia. Dlatego też tożsamość, już nie jest nam dana, *tożsamość staje się naszym projektem, permanentnie będącym „in statu nascendi", modyfikowanym pod wpływem ofert globalnego rynku, jego konsumpcjonistycznej presji i pogoni za kolekcjonowaniem wrażeń oraz nowych stylów życia, które są nam narzucone przez współczesną kulturę, zwłaszcza przez wzory kultury postmodernistycznej* (s. 197).

Transkulturowość świata i Europy coraz wyraźniej odciska swe piętno na współczesnym kształcie tożsamości, proces ten dotyczy także chrześcijaństwa. Tradycyjna tożsamość chrześcijańska oparta na wspólnocie przeko-

nań, tzn. wierze w Boga, była kształtowana przez: Biblię, Chrystusa i jego życie, tradycję i jej przekaz, kulturę, określoną koncepcję zbawienia i nauczania. Tak pojęta tożsamość była niejednokrotnie poddawana próbie przez rozmaite herezje, schizmy, rozłamy. Jednakże, zauważa Z. Stachowski, prawda religijna z prawdą naukową rodzi permanentną sprzeczność. Dlatego też, zdaniem autora, błędem była klasycznie uprawiana chrystologia, która próbowała precyzyjne określić odpowiedzi na temat Jezusa, *przez co całkowicie wyparto element „opowiadania" o Jezusie, z uwzględnieniem konkretnego kontekstu opowiadającego* (s. 203). Dlatego też, można powiedzieć za autorem artykułu, że tożsamość religijna, to opowiadanie o Jezusie, to wielość i rozmaitość opowiadań, które są opowiadaniem lub opowiadaniami o zabawieniu (s. 203). To nowa forma przezwyciężenia sekularyzmu poprzez „tożsamość narracyjną" (*identita narrativa*).

Omówione powyżej artykuły stanowią jedynie fragment różnorodnej problematyki i niewielki zakres zagadnień. Jednakże ta wieloaspektowość, różnorodność i zarazem interdyscyplinarność stanowią o walorze recenzowanej pracy. Książka *Współczesna Europa...* ukazuje nam wiele aspektów dotyczących tożsamości, zarazem poucza, że Europejczykom nie można ani nakazać, ani narzucić tożsamości. Po tej lekturze dowiadujemy się, że tożsamość przypuszczalnie będzie *wypadkową multikulturowości i multietniczności, a więc będzie tożsamością eklektyczną, przy wzrastającej dominacji tendencji relatywistycznych, które skutecznie mogą znosić wszelkie inklinacje hegemoniczne* (s. 210). Wydaje się, że tak rozumiana tożsamość staje się *signum temporis* Europy XXI wieku.

Agnieszka Zięba

Postnietzscheańskie interpretacje

Постницшеанские интерпретации

Bogdan Baran, *Postnietzsche. Reaktywacja*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 255

Postnietzsche. Reaktywacja jest pracą ukazującą Nietzschego w głównej mierze przez pryzmat jego wpływu na współczesność. Zatopiona w chaosie i pozbawiona sensu kultura końca XX wieku widzi w nim „jasno-widza", potrafiącego w niezwykle wnikliwy sposób prze-

widzieć rozpad wartości owej kultury. Autor stara się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu Nietzsche był postmodernistą.

Bogdan Baran podzielił książkę na dwie części, jedna stanowi wykładnie poglądów Nietzschego, będącą pobieżną analizą zasadniczych wątków jego metafizyki, na którą składają się takie pojęcia jak wola mocy, wieczny powrót, nadczłowiek, kwestie prawdy i fikcji, bytu i zjawiska. Przedstawienie tych zasadniczych koncepcji filozoficznych pozwala bardzo dokładnie zrekonstruować najważniejsze elementy nietzscheańskiego wpływu na postmodernistyczną rzeczywistość kultury XX wieku. Jej analiza i interpretacja stanowi cel drugiej części omawianej książki.

Na początku autor przedstawił w skrócie biografię Nietzschego, uwzględniając zarówno kontekst osobowy, jak również główne dzieła tego filozofa. Notka ta ułatwi zapewne zrozumienie głównych motywów tej pracy nawet czytelnikowi, który nigdy wcześniej nie zetknął się z koncepcjami Fryderyka Nietzschego. Przytaczane fragmenty jego dzieł pozwalają na bezpośrednie zapoznanie się z myślami tego trudnego do odbioru filozofa.

We wstępnych rozważaniach autor stara się podkreślić, że za najbardziej ezoteryczną myśl uchodzi idea wiecznego powrotu, kategoria która ewoluuje wraz z poglądami Nietzschego i zwraca się przeciw wszelkim racjom kauzalnym. Tym samym wyklucza on wszelkie przyczyny zarówno sprawcze, jak również celowe. Taki światopogląd określa Bogdan Baran mianem termodynamicznego. *Chaos konieczności* ukazuje nowy świat, gdzie w poszukiwaniu sensu miota się pomiędzy wartościami człowiek – nihilista.

Wola wartości – to tytuł następnego z podrozdziałów, w którym autor uzmysławia czytelnikowi, że ontologiczną podstawą filozofii Nietzschego jest idea woli mocy. Idea ta, jak podkreśla eseista, zwraca się przeciwko wszelkim filozofiom szczęścia. Człowiek nie dąży już do osiągnięcia przyjemności, potrafi walczyć z oporem, który ma przykry wymiar, ale to wzmacnia wolę mocy i pozwala tłumić w sobie nihilistyczną postawę.

Hodowla nadczłowieka – to kolejna kluczowa koncepcja filozofii Nietzschego i dalszy rozdział rozważań autora, chcącego podkreślić nadejście *Człowieka zmierzchającego*. Sztuka kłamstwa powinna przenikać na wskroś nadczłowieka i afirmować go w takich dziedzinach, jak: metafizyka, moralność, religia, nauka. Tym samym historia nie ma swego *obiektywnie* istniejącego przedmiotu, tak jak żaden język nie ma przedmiotowej referencji w jakiejś *pozajęzykowej* rzeczywistości.

Autor stara się również zestawić Nietzschego z otoczeniem jego inspiratorów, z których najbliższy wydaje się być Schopenhauer. Jego koncepcja człowieka nakazuje wycofanie

się ze świata zjawisk w stronę wiecznej teraźniejszości, niezmiennej prawoli. U Nietzschego taka podróż nie jest możliwa, bo nie istnieje żaden zaświat, do którego można się wycofać. To ciekawe porównanie obu filozofów ma na celu uzmysłowienie czytelnikowi różnic pomiędzy ich poglądami, zwłaszcza dotyczącymi koncepcji sztuki oraz jej percepcji przez poszczególne jednostki ludzkie.

Nietzsche przedstawiony został również jako ostatni metafizyk, który już na początku swoich rozważań podkreślał, że metafizyka posiada dwa błędne założenia, tj. przekonanie, że substancja i wolna wola istnieją obiektywnie. Czytając pracę *Postnietzsche. Reaktywacja,* jesteśmy również w stanie dostrzec wpływ innych filozofów na Nietzschego i jego krytykę wszelkich metafizycznych koncepcji filozoficznych, niezauważającego faktu, że sam popada w metafizykę. Bogdan Baran bardzo obrazowo przedstawił Nietzschego tkwiącego pomiędzy metafizyką a jej przezwyciężeniem.

Dalsze rozważania dotyczą krytyki Greków, Sokratesa i całej starożytnej filozofii oraz ukazują odmienność apolińskiej i dionizyjskiej koncepcji sztuki. Autor stara się dowieść, że Nietzsche docenia Greków, ale tylko tych, co żyli przed Sokratesem, bo dla nich tragedia i dionizyjskość coś jeszcze znaczyły.

Kolejne podrozdziały noszące tytuły: *Wczesna recepcja, Przekładnie filozoficzne* i *Wielki Dekonstruktor* – to próba ocenienia wpływu Nietzschego na myśl filozoficzną. Twórca chce uzmysłowić czytelnikowi różny odbiór i zmienną historycznie recepcję dzieł Nietzschego. Zaskakujący jest fakt, że od roku 1886 publikował on swoje eseje na własny koszt, natomiast pod sam koniec XIX wieku uchodził już za najczęściej omawianego i interpretowanego filozofa niemieckiego. Można również pokusić się o stwierdzenie, że w połowie pierwszej dekady XX wieku był uważany za główne źródło idei modernistycznej.

Lata trzydzieste XX wieku to czas ścisłej filozoficznej refleksji nad myślą Nietzschego, podkreślenie jego wpływu zarówno na ideologię faszyzmu, jak również filozofię egzystencjalną. Autor książki wskazuje na Karla Jaspersa, dla którego Nietzsche był filozofem mającym duże znaczenie. Ciekawą interpretację jego koncepcji odnaleźć można również w refleksjach filozoficznych Martina Heideggera. Dla niego Nietzsche jest pierwszym wyrazicielem epoki, która nastaje wraz z „domknięciem" metafizyki – wyrazicielem myślenia technicznego. Wskazywano również na wpływ Nietzschego na J. Derridę, na jego inspirację pismami Nietzschego, czyli ukazano filozofa modernistycznego jako antenta postmodernizmu.

Druga część książki składa się z siedmiu rozdziałów i autor stara się ukazać w niej wpływ Nietzschego na kulturę współczesną, przede wszystkim zaś na estetykę i pojmowanie

sztuki w koncepcjach postmodernistycznych.

Posady i *Posty* – to tytuły dwóch początkowych podrozdziałów drugiej części pracy *Postnietzsche. Reaktywacja*, w których autor stara się wykazać oddziaływanie Nietzschego na koncepcje postmodernistyczne. Przedstawiając go jako dekonstruktora podmiotowości, podkreśla, że wnosi on w postmodernizm odpodmiotowienie w sensie desubiektywizacji, sięgającej również koncepcji ciała znajdującego się *poza jednością lub wielością podmiotów*.

Ciekawą interpretację stanowi również ujęcie Nietzscheańskiego języka anarchicznego, sprzecznego, bez odniesienia, metaforycznego, odpowiadającego postrukturalnej idei języka jako systemu różnic, które kontekstowo wyznaczają sens słów i pojęć. Autor przedstawia dwie interpretacje: z jednej strony mamy Habermasa, piszącego o Nietzschem jako antymoderniście, z drugiej – Foucaulta uważającego, że uprawiał on „genealogię, czyli tropienie kulturowych petryfikacji".

Stymulacja i symulacja, to podrozdział opisujący postestetykę, nierzeczywistość i nieoryginalnść. Zgodnie z postulatami postmodernizmu nowa historiografia miała skupiać uwagę na wszystkim, co nielogocentryczne, nieesencjalistyczne, dlatego też *estetyczne usprawiedliwienie świata*, ogłoszone przez Nietzschego, stanowi dla postmodernizmu rozwiązanie zbyt radykalne, bo zakładało ono sprawiedliwość woli mocy i prawdę witalności.

Nietzsche traktuje sztukę jako „stymulację do życia", postmoderniści czynią zaś z niej „symulację". Mamy zatem przykład przedstawienia sztuki na dwa sposoby, z Nietzscheańskiej strony pobudza ona do życia, w postmodernizmie raczej oszałamia, otępia, narkotyzuje, osłabia i wcale nie buduje ani nie burzy rzeczywistości, lecz raczej przestawia jej elementy i zestawia je w inny sposób.

Punktem stycznym w zainteresowaniach Nietzschego i postmodernizmu jest, zdaniem autora, upodobanie do sztuki klasycznej, przedstawione w podrozdziale *Awangardy*. Klasycyzm Nietzschego przybiera miano „wielkiego stylu", który do dyskursu postmodernistycznego wchodzi właśnie za sprawą Nietzschego. Wspólne są również preferencje literackie, a zwłaszcza upodobanie do powieści. Autor, chcąc porównać dzieła Nietzschego i postmodernistyczną literaturę, dochodzi do wniosku, że ta ostatnia ma większe poczucie swobody języka; byłaby to dla Nietzschego *raczej osadem niż rozsadą znaczeń*. Cechami wspólnymi są natomiast ironia, oscylująca pomiędzy afirmacją a rezygnacją oraz obraz świata, będący pastiszem nabierającym z czasem tragicznego wymiaru.

W ostatnim podrozdziale *Pluracjonalność* najciekawszym aspektem analizy i refleksji jest przedstawienie *amor fati* jako punktu równowagi

pomiędzy powierzchownością a przejrzałością postmodernizmu. Nietzsche w tej interpretacji wyprzedził postmodernizm i zbliżył się w znaczny sposób do poglądów panujących w drugiej połowie XX wieku. Właśnie tragiczny wymiar jego myśli udziela się pośrednio wszelkiej kreacji ludzkiej i może dlatego tak też jest obecnie przedstawiany.

Na koniec autor uzmysławia czytelnikowi, że dzieje wpływu Nietzschego na postmodernizm mają charakter meandryczny. W rzeczywistości wiele z implikacji przypisywanych Nietzschemu ma inne źródła. Postmodernizm, według Barana, to fragmentaryczność, nieokreśloność, a Nietzsche *to demaskacja – pozoru, kłamstwa prawdy – za którą zawsze stoi wola mocy.*

W pracy *Postnietzsche. Reaktywacja* wyraźnie widać, że autor sytuuje się na pozycji filozofa interpretacji. Przedstawia stanowiska innych interpretatorów myśli Nietzschego, ma to oczywiście pewną wartość, ale również gdy wybiera się je jednostronnie, celowo akcentując przekonania skrajne choć efektowne, to wówczas nawet najciekawsza synteza, jest tylko streszczeniem poglądów kilku innych osób. Można tu odnaleźć nawiązanie do wykładni książki Michała P. Markowskiego *Nietzsche. Filozofia interpretacji.* Książka Barana łączy ujęcie przekrojowe (analizę podstawowych wątków myśli Nietzschego: perspektywizm, genealogia, nadczłowiek, śmierć Boga) i historyczne (miejsce Nietzschego w kontekście filozofii niemieckiej oraz w tradycji hermeneutycznej).

Nietzsche dla B. Barana jest wielkim nihilistą czynnym, kimś, kto dostrzegł dekadencję kultury Zachodu i zapragnął jej zmierzchu, zmierzchu człowieka Zachodu i metafizyki. Taka interpretacja z całą pewnością przywodzi na myśl poglądy O. Spenglera i właściwie nie jest niczym odkrywczym i nowym.

Wśród polskich monografii o Nietzschem jest to książka zasługująca na uwagę, przybliżająca czytelnikowi najważniejsze i najciekawsze wątki z filozofii Nietzschego. Druga część książki jest znacznie ciekawsza, choć czasem ma się wrażenie, że i tu postmodernizm zredukowano do relatywizmu niewspółmiernych sposobów myślenia. Zaskakuje mnie również język, który być może pod wpływem Nietzschego i postmodernizmu zyskał cechy poetyckości, co sprawia, że pracę *Postnietzsche. Reaktywacja* czyta się z dużym entuzjazmem.

Włodzimierz Zięba

Przybliżanie Derridy

Приближение к Деррида

Valeria Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, ss. 262

Jacques Derrida jest chyba jednym z nielicznych filozofów światowych, którego myśli spotkały się z tak szerokim rezonansem i to już za życia autora. Wprowadzone przezeń kategorie okazały się tak płodne, iż nierzadko zdominowały bez reszty współczesne myślenie; ewidentnym tego przykładem jest słowo „dekonstrukcja". „Dekonstrukcja" okazała się, mówiąc językiem biologa ewolucyjnego Richarda Dawkinsa, memem tak ekspansywnym, iż zadomowiła się nawet w dyskursie biologicznym. Genetyk Steve Jones, w książce – której tytuł parafrazuje tytuł wielkiego dzieła K. Darwina – *Y: O pochodzeniu mężczyzn* pisze: *Mechanizm mężczyzny został zdekonstruowany – od hormonów po hydraulikę i od homoseksualizmu po łysienie*[1]. Można zaryzykować tezę, iż owa ekspansywność słowa „dekonstrukcja" jest fenomenem przesunięcia kategorialnego zdumiewającego tym bardziej, iż sam Derrida uważa, iż słowo to nie jest słowem odpowiednim, a nadto nie jest także słowem pięknym[2]. Książka V. Szydłowskiej *Nihilizm i dekonstrukcja* zarazem zdaje sprawę z owego stanu rzeczy i tłumaczy tenże fenomen. *Wydarzenie dekonstrukcji, światowy performance, w którym uczestniczą naukowcy różnych dziedzin, a także pisarze, artyści, architekci, psychoanalitycy, psychiatrzy, krytycy i teoretycy literatury ze wszystkich niemal krajów, cywilizacji i regionów świata, stanowi formację intelektualną*... (s. 174). A zatem przyjrzyjmy się bliżej przybliżaniu Derridy i jego filozofii w wykonaniu Szydłowskiej.

Książka *Nihilizm i dekonstrukcja*, a w szczególności jej dwa pierwsze rozdziały (całość składa się z pięciu rozdziałów i obszernej *Rozmowy z Jacquesem Derridą* jako *Zamiast Zakończenia*) stanowi przystępne wprowadzenie w meandry myśli – myślenia J. Derridy i wypracowanej przezeń dekonstrukcji. Niewątpliwym walorem jest to, iż autorka nie ulega pokusie prześcignięcia samego autora *Marginesów filozofii* w swoistej dla niego manierze, bądź co bądź, zawiłego pisa-

[1] S. Jones, *Y: O pochodzeniu mężczyzn*, przekł. M. Koraszewska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003, s. 11.

[2] Zob. J. Derrida, *List do jednego z japońskich przyjaciół*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty" 1994, nr 1–2, s. 45.

nia. Wprost przeciwnie, Szydłowską do pewnego momentu czyta się prosto, przyjemnie, z dużym zrozumieniem, gdy nagle doznaje pewnego rodzaju konwersji i odtąd myśli Derridy nie jest wcale łatwiej przyswoić po lekturze Szydłowskiej niż przed nią. Tym niemniej i tak książka Szydłowskiej jest chyba najlepszą dostępną na polskim rynku lekturą przybliżającą Derridę. Co rzadko spotykane w innych opracowaniach o Derridzie, Szydłowska w swojej książce poświęca sporo uwagi późnym pomysłom Derridy dotyczącym przyjaźni, przeprosin, tajemnicy. A zatem, co wynika z *Nihilizmu i dekonstrukcji*?

Szydłowska pokazuje, iż dekonstrukcja to nie jest żaden irracjonalny z ducha projekt zerwania z filozofią; przeciwnie, jej zdaniem, Derrida jest racjonalistą, a dekonstrukcja czymś na kształt metody filozoficznej bliskiej kartezjanizmowi (s. 10), a jej filozoficzność polega na tym, iż *jest być może współczesną wersją medytacji o filozofii pierwszej*" (s. 11). Niewątpliwą zaletą książki Szydłowskiej jest jej życzliwy Derridzie stosunek, przez co oczyszcza ona Derridę z tradycyjnych zarzutów o relatywizm, sceptycyzm, nihilizm i antyintelektualizm. Sama książka jest, jak wyznaje jej autorka, rezultatem siedmiu lat lektury Derridy i obcowania z twórcą dekonstrukcji (była jego asystentką) – niewiadomo jedynie dlaczego Szydłowska pomija polską recepcję „derridianizmu", chełpiąc się jej specyficznie francuskim kontekstem (s. 9).

Recenzowana tu książka bada związki dekonstrukcji z metafizyką, wokół której ta pierwsza jest osadzona. Związek dekonstrukcji z tradycją filozofii jest nader silny, wszelkie posunięcia strategiczne i zabiegi Derridy dostosowane są bowiem do konkretnych tekstów, nad którymi on pracuje, w tym sensie dekonstrukcja zależna jest od kontekstu. Niezależnie jednak od kontekstu każdy tekst (ciekawy jest tu duży kwantyfikator – albowiem Derrida przeanalizował co prawda wiele tekstów tradycyjnej filozofii od Platona poprzez Kanta, Hegla, Marksa, Nietzschego aż do Heideggera i Foucaulta i Levinasa, ale i tak to nie są wszystkie teksty nawet dotychczasowej filozofii, a zatem, nawet jeśli przesłanki pod postacią tekstów czytanych przez Derridę filozofów są poprawne to konkluzja jednak jest nieuprawniona. Każdy tekst filozofii to także ten, który jakiś filozof X napisze w roku 2666, tego wszakże Derrida znać nie może) zawiera w sobie jakiś element, zwany przez Derridę nierozstrzygalnikiem, który nie może być pomyślany w ramach tego systemu/tekstu, tym samym wymyka się on logice klasycznej i który zarazem kieruje i rozsadza ów tekst – tekst usiłujący tenże niesforny element wykluczyć ze swego wnętrza zepchnąć na margines, np. pharmakon w Platona, który jest zarazem trucizną, ale i lekarstwem – niejako od środka (s. 139). O tyle też dekonstrukcja usiłuje wydobyć to, co wykluczone i co tym samym z zewnątrz kieruję wykluczającym go systemem, zatem nazwać ją można logiką marginesu. Notabene opozy-

cja binarna wnętrze: zewnętrze stanowi archetypiczną opozycję wszelkiej metafizyki. Dekonstrukcja pasożytuje na metafizyce, wszelako jej celem nie jest koniec metafizyki, ale jej zamknięcie (s. 67). Przy czym to ostanie to nie jakaś sztywna granica z zewnątrz okalająca homogeniczne pole. Wówczas dekonstrukcja poprzez opozycję wnętrze/zewnętrze na powrót wikłałaby się w metafizykę (s. 140). W tym też miejscu wyłania się sposobność dla derridiańskiej różni, która widoczna jedynie na piśmie, jak polskie „ó" i „u", stanowi quasi-transcendentalny warunek możliwości i niemożliwości zarazem wszelkiej pojęciowości i metafizyki. Różnia, ślad to tylko niektóre spośród licznego arsenał derridiańskich nierostrzygalników. Z ich przyczyny *arche* jest niedostępne, transcendentalne znaczone (*signifié*) jest nieobecne, to, czym dysponujemy, jest jedynie ciąg znaków, a świat i język to nie są dwa odległe od siebie słońca oddzielone jakimś ontologicznym hiatusem, o tyle też zasadna jest konkluzja Derridy, jakoby istniały jedynie teksty (s. 75–76). To czym dysponujemy, to ciąg znaków odsyłający do innych znaków, te zaś do innych znaków i tak w nieskończoność i, jako że myślimy i doświadczmy w języku, toteż nie ma przejścia do czegoś zasadniczo nieznakowego. Źródło niedostępne, *telos*, czy też koniec także niemożliwy do konkluzywnego wyznaczenia. Tym, co pozostaje to zadanie przemyślenia wszystkich filozoficznych opozycji i nieskończone przekraczanie horyzontów i to właśnie motywuje dekonstrukcję.

Zasadniczym mankamentem książki Szydłowskiej jest coś, co nazwałbym paradoksem „ostatniego słowa". W tym, jak i w każdym innym przypadku, gdzie autor(ka) włożył(a) ogrom pracy w zrozumienie meandrów myśli filozofa – w szczególności tak „zawiłego i niejasnego" jak Derrida – pokusa auto-ustanowienia się wyłącznym egzegetą badanego przez się myśliciela (tutaj Derridy), której to pokusie uległa i autorka recenzowanej pracy, jest zrozumiała. Wszelako, jak sam Derrida pisze w sztandarowym tekście *Różnia*, rozprawiając się z Heideggerowskim byciem: *Nie będzie nazwy jedynej, choćby była nią nazwa bycia. Niechaj myśl o tym nie wywołuje nostalgii, niechaj więc biegnie poza mitem nieskazitelnie macierzystego bądź ojczystego języka, utraconej ojczyzny myśli. Niechaj więc przeciwnie będzie afirmacją w sensie w jakim Nietzsche włączał afirmację do gry, z uśmiechem i tanecznym krokiem*[3]. A zatem paradoksalność postawy, z jaką spotykamy się w książce Szydłowskiej, względem dekonstrukcji wynika z tego, iż w świetle tej ostatniej niemożliwy jest ostateczny komentarz, ostatnie słowo, nie ma żadnego *arche* ani *telos* procesu czytania; *źródło jako takie musi pozostać zakryte* (s. 63), albowiem dekonstrukcja to metoda partycypacji we wciąż niezakończonym procesie myślenia (s. 174). Wszystko dobrze, tylko czy sformułowanie i zwerbalizowanie

[3] J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Margański [w:] Tenże, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 55.

jakiejkolwiek myśli nie jest zarazem, choćby tylko doraźnym, tego procesu zakończeniem? Jaki zatem mają status, choć to ostatnie pojęcie zapewne rzecznicy dekonstrukcji uznają za inherentne metafizyce i tym samym obciążone wszelkimi jej brakami, takie i tym podobne tezy filozofii dekonstrukcji? Na tym to właśnie polega paradoks „ostatniego słowa". W przypadku książki Szydłowskiej wypływa on z przyjętej przez nią postawy nieskrywanego entuzjazmu względem dokonań Derridy, miast krytycznej analizy z uwzględnieniem wytropionych przez dekonstrukcję wszelkich słabości tejże metody badawczej. Paradoks „ostatniego słowa" jest zwyczajną wersją paradoksu performatywnej sprzeczności, czy tez paradoksu auto-referencji. Autorka zapewne odpowiedziałaby na powyższy zarzut, iż powyższy paradoks jak i inne paradoksy, o które chętnie i często oskarżą się dekonstrukcję pochodzą z samej metafizyki, *konstytuują metafizykę i mówią samą prawdę o niej* (s. 71), od której to języka nie ma, zdaniem Derridy, ale już nie Rorty'ego, ucieczki i siłą rzeczy dekonstrukcja skazana jest na posługiwanie się językiem samej metafizyki. Wszelako, jak pisze Szydłowska, *szokujące jest to, że prawdy o prawdzie metafizycznej nie można już myśleć jako prawdy – co nie przeszkadza myśleć, przeciwnie, otwiera dopiero możliwość myślenia* (s. 71). Ewidentny to przykład beztroskiego stosunku do paradoksów myślenia. Wystarczy zdiagnozować, iż pochodzą one z łona samej metafizyki, aby uznać je za nieszkodliwe i niewarte trudu, albowiem metafizyka, o ile nie przezwyciężona, to ma być zamknięta w swoich granicach. Morał z tego płynie taki, że tam, gdzie zadaniem filozofii jest myślenie, cena paradoksu jest znikoma. Tam, gdzie otwiera się horyzont na to, co inne, w cień odchodzi pręgierz, nieszkodliwego przecie – bo metafizycznego – paradoksu.

Agnieszka Skrobas

Gry z kulturą

Игры с культурой

Andrzej Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii i kultury, poznania i polityki*, Wyd. UMK, Toruń 2004, ss. 266

Człowiek konstruuje swój świat, tworząc hierarchie, konwencje i „bryły" etyczne. Jednakże, co jakiś czas następuje okres buntu człowieka

wobec jego dzieła. Toteż po bogatym okresie nowożytności i oświecenia nastąpił czas postmodernizmu jako wyraz sprzeciwu wobec oświeceniowej rozumowości. To bunt przeciw zastanemu porządkowi, przeciwko istniejącym schematom moralnym i hierarchiom wartości. Postmodernizm to krzyk o wolność myślenia i samorealizacji. To odwrócenie się od dotychczasowych autorytetów i próba stanowienia innych. Postmoderniści negują ustanowione kodeksy aksjologiczne, by w ich miejsce stworzyć nowe. Mówiąc nietzscheańskim językiem, poststrukturalista „przewartościowuje wszystkie wartości".

W każdą ludzką kulturę wpisane były od początku momenty anarchii i zamiany statusów, sztucznie wywołanego chaosu i bałaganu, kpiny ze świętości i odwrócenia wszystkich wartości. Momenty karnawału. Tak jak gdyby zbyt uregulowane życie domagało się co pewien czas deregulacji, jakby człowiek potrzebował uwolnienia się od brzemienia ładu zamykającego wariacje gry w życie w stały algorytm. (s. 46).

Ten okres buntu, zwany przez Michaiła Bachtina „kulturą śmiechu", oddaje wolność tworzenia, unieważnia wszelkie zakazy, zawiesza dotychczasowe wartości i znaczenia. Otwiera nowe perspektywy. Stanowi „świeży powiew". Porządkuje na nowo. Obala instytucjonalne prawdy. *Konceptualny bunt postmodernistów skierowany jest przeciwko zniewalającemu jednostkę sposobowi działania instytucji, przez które rozumie się wszelkie trwałe, kulturowo uregulowane formy stosunków międzyludzkich. Instytucje owe narzucają bowiem jednostkom wybory aksjonormatywne i w ten sposób ograniczają ich swobodę w podejmowaniu gier językowych, prowadzą faktycznie do śmierci indywidualnego podmiotu, do zaniku sfery zindywidualizowanych działań symboliczno-komunikacyjnych*[1].

Kultura śmiechu, filozofia karnawału, filozofia błazna to jedne z licznych określeń kultury postmodernistycznej. Jednakże należy pamiętać, iż filozof błazen to odważny indywidualista, który naraża się poprzez swoją „odwrotność" i przekorę na śmieszność. Jednakże, wyciąga on na światło dzienne wszelkie wady panującej konstrukcji normatywnej i kulturowej, by następnie rozbić skostniałe schematy, uchodzące dotąd za niewątpliwe i niewzruszone. Postmodernizm to okres twórczych czy też nietwórczych przemian, ale zawsze są to zmiany, które wzbogacają naszą kulturę, nadają jej nowy rytm, pokazują problemy z innych perspektyw, skłaniają do refleksji. Postmodernizm podejmuje bardzo ważne problemy, które nie znikną nawet, gdy zanegujemy kulturę poststrukturalizmu. Ponadto okres postmodernistycznego buntu nie jest de facto zagrożeniem, bowiem największym niebezpieczeństwem dla kultury jest stagnacja. *Niebezpieczne*

[1] A. Pałubicka, *Na marginesie tezy Jurgena Habermasa o niekonserwatywnym charakterze postmodernizmu* [w:] *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją*, L. Witkowski (red.), Toruń 1990, s. 198.

zdaje się zarówno zamknięcie kultury całkowicie w kleszczach powagi, jak i jej totalna karnawalizacja. Idzie raczej o to, aby utrzymywać ją w stanie twórczego napięcia (s. 55).

Postmodernizm to zespół teorii o charakterze filozoficzno-estetycznym towarzyszący nowej epoce w dziejach kultury europejskiej, zwanej ponowoczesnością, oraz stan świadomości ludzi, dominujący zespół przekonań powszechnie respektowanych w społeczeństwie objętych ponowoczesną transformacją (s. 32). Wszelka wiedza jest niemożliwa. Rzeczywistość to konstrukcja umysłu, a nie niezależny byt percypowany przez ludzki umysł. Różnorodność aksjologiczna. Wielość kultur. Różnorodność interpretacji. Relatywność rzeczywistości. To jedne z głównych haseł postmodernistycznych buntowników, którzy podważają fundamenty dotychczasowej nauki. Zakłócają obraz obiektywnej i niezależnej Prawdy, do której dążyli wielcy myśliciele już od starożytności. Poststrukturaliści uznają ją za nieosiągalną. Istnieje tyle prawd, ile interpretacji, tyle interpretacji, ile kultur i kontekstów.

O tych zagadnieniach traktuje jedna z najnowszych publikacji Andrzeja Szahaja pt. *Zniewalająca moc kultury,* która stanowi zbiór artykułów, szkiców, prac z zakresu filozofii kultury. Autor podejmuje temat kultury w różnych kontekstach, ale przede wszystkim stara się zobrazować działanie owej „zniewalającej mocy".

A. Szahaj, za amerykańskim uczonym Stanleyem Fishem, twierdzi, iż każda nasza interpretacja jest uzależniona od środowiska, w jakim żyjemy. Kultura, w jakiej egzystujemy, określa nasz sposób myślenia, rozumienia, działania i interpretowania. Jesteśmy całkowicie od niej zależni. *Zniewalającej mocy kultury* nie możemy się oprzeć. Oznacza to, iż nie ma możliwości dokonania żadnej interpretacji niezależnie od wielu czynników, jakie tworzą kulturze, które autor nazywa, za S. Fischem, <wspólnotą interpetacyjną>. *Każda interpretacja jest ściśle uzależniona od instytucjonalnego otoczenia, narzędzi rozumienia, w jakie wyposaża nas nasza kultura (...) zestawu przesądzeń, których utrzymywanie charakteryzuje coś, co Fish nazywa <wspólnotą interpretacyjną>* (s. 170).

Wedle tej koncepcji naszym myśleniem, percepcją i wszelkim funkcjonowaniem rządzą konwencje, wcześniejsze ustalenia. A więc nie ma obiektywizmu, nie możemy zinterpretować tekstu obiektywnie, gdyż obiektywizm to odnalezienie niezależnego i zawsze takiego samego sensu. Nie znaczy to jednak, że teksty nie mają żadnych sensów, ale że w zależności od danej „wspólnoty interpretacyjnej" sensy te się zmieniają. Każdy jest prawdziwy dla danej kultury. Sensy są zrelatywizowane, zależne od warunków zewnętrznych. Będą one czytelne i jasne dla danej kultury. *Tekst jest warunkiem działania wspomnianych konwencji* (s. 171). Kontekst ma także

„zniewalającą moc", gdyż my zawsze jesteśmy w jakiejś sytuacji.

Ów relatywizm i wieloznaczność nie świadczą jednak, iż jesteśmy pozbawieni pewności i możliwości poznania prawdy. Bynajmniej, nasza kultura i jej założenia umożliwiają nam takie odczytanie tekstu, które będzie z nią zgodne i pozwoli nam z całą pewnością uznać je za prawdziwe. *W świetle stanowiska Fisha trzeba by powiedzieć raczej, że każde odczytanie jest odczytaniem względnie trafnym i pełnym; każde odczytanie jest ewentualnie inne, trudno jednak powiedzieć, że jest nietrafne, albowiem skoro nastąpiło i zostało w jakiejś wspólnocie interpretacyjnej zaakceptowane, to jest dla niej odczytaniem właściwym.* (s. 174). Zatem nie ma obiektywnego istnienia, uprzedniego i niezależnego od interpretacji, ale także nie ma niezmiennych kryteriów, które mogłyby być stałymi wyznacznikami interpretacji. Panuje więc dowolność interpretacji. Każdy tekst może mieć wiele sensów. Liczba ta jest jednak ograniczona przez ilość kultur. Dowolność interpretacji jest ograniczona przez naszą kulturę i konwencje. Interpretacja jest zawsze „dzieckiem" owej kultury. To nie my władamy przekonaniami, ale one władają nami (s. 178). Nie ma „ucieczki" od <zniewalającej mocy kultury>, bo każda próba uświadomienia sobie i ewentualnego zanegowania któregoś z przekonań, składających się na jej kształt, musi odbywać się w ramach kultury (s. 180). Nie możemy się wyzbyć „kulturowej skórki".

A. Szahaj zajmuje się także innym zagadnieniem związanym z kulturą postmodernizmu, mianowicie jej wieloletnim sporem z religią. Autor zawęża ów problem do kwestii poststrukturalizmu i chrześcijaństwa, gdyż jak sam wyjaśnia, procesy modernizacji i postmodernizacji miały miejsce w obszarze cywilizacji zachodniej, gdzie dominuje religia chrześcijańska. A. Szahaj próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy to „spięcie" między postmodernizmem a religią jest uzasadnione.

Spór między postmodernizmem a religią ma swoje korzenie już w nowoczesności, która opierając się na nowoczesnych technologiach, dała nadzieję na całkowite wyeliminowanie cierpienia z życia ludzkiego. *Specyficzna chrześcijańska teodycea cierpienia utraciła swoją wiarygodność*[2]. Chociaż, dla ponowoczesności wiedza, iż nauka, postęp techniczny i ekonomiczny nie może pozbawić świata cierpienia, to truizmy, to jednak religia nie odzyskała swojej dawnej pozycji. Uświęcenie cierpienia jako drogi do Boga, pełni człowieczeństwa lub spełnienia indywidualnego losu (s. 180). to już archaizmy. Ponadto religia stała się zbiorem, o charakterze psychoterapeutycznym, z którego każdy może wybrać sobie to, co jest dla niego odpowiednie i wydaje mu się być uzasadnione.

[2] P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków: NOMOS, 1997, s. 172

Autor *Zniewalającej mocy kultury* przedstawia możliwości rozwiązania sporu między postmodernizmem a religią, a raczej jego złagodzenia. Mimo że w postępującym procesie laicyzacji wiary przekonania religijne utraciły rangę „bezpośrednich sankcji", to jednak wciąż one funkcjonują i regulują życie społeczeństw jako *zdrowy rozsądek moralny społeczeństw współczesnych* (s. 37). Każdy z postmodernistów jest także moralistą, jak zauważa Szahaj: *mówią oni o sprawiedliwości (Lyotard), solidarności z tymi, którzy cierpią ból i upokorzenie (Rorty), odpowiedzialności za los innego i bezwarunkowości zaangażowania etycznego (Bauman za Levinasem), wartości wolności (Rorty), wadze przyjaźni i gościnności (Derrida), wartości demokracji i tolerancji (Marquard)* (s. 43).

Inną „kością niezgody" jest także fakt, iż postmodernizm odrzuca możliwość osiągnięcia niezmiennej, wiecznej prawdy, wikłając się tym samym w konflikt z religią, ale ten problem także można częściowo rozwiązać, jak spostrzega Szahaj, gdy stwierdzimy, iż posiadaczem ostatecznej Prawdy jest Bóg, ludzie zaś jako byty niedoskonałe mogą jej jedynie pożądać i mieć nadzieję, że ją odnajdują (s. 40). Ponadto, *postmodernizm, akcentując konieczność nadawania sensu życiu ludzkiemu w wyniku świadomych zabiegów jednostek podejmowanych w warunkach wolności i pluralizmu, nie wyklucza wcale przekonań religijnych z puli przekonań mogących przyczynić się do owego usensownienia (...)* (s. 41).

Postmoderniści, którzy stoją na straży liberalnych zasad: *mów i pozwól mówić innym, czytaj i pozwól czytać innym, interpretuj i pozwól interpretować innym, wierz (lub nie) i pozwól wierzyć (lub nie) innym* (s. 41) nie mogą występować przeciwko religii, pozbawiając tym samym ludzi wierzących, dla których religia stanowi sens istnienia, owego poczucia sensowności ich egzystencji. Byłoby to niezgodne z ich programem i ideą tolerancji.

Warto też zwrócić uwagę na ostatnią część książki pt. „Kultura a polityka", gdzie autor zamieścił wiele ciekawych komentarzy. A. Szahaj ostrzega przed izolacją polityki od kultury, moralności i świadomości ludzkiej. Polityka bowiem to konwersacja, debata, spór, relacja, zależność. Działania te mają ten sam cel i wspólne dobro. Polityka nie powinna być „wyzuta" z moralności, gdyż oderwana od moralności nie daje wskazówek, jak dobrze i sprawiedliwie żyć (s. 255). Polityka to spór o wartości i cele, zaś gdy spór ten milknie, zamiera także demokracja. A stąd to już blisko do technokracji, gdzie wyłącznie dominuje technika. Rządy technokratyczne są ogromnym zagrożeniem, gdyż *wiążą się głównie z czymś, co można by określić jako utratę wrażliwości na świat rzeczywistej polityki, na jej lokalny kontekst, zamknięcie sobie możliwości uczenia się pod wpływem doświadczenia, zastąpienie techniczną biegłością czegoś, co można by nazwać mądrością* (s. 248).

O „zbawiennym" wpływie „mądrości" na politykę i rządy pisał już Platon. W jego utopijnym, bo zbyt doskonałym państwie rządzić mieli filozofowie, którzy zagwarantowaliby sprawiedliwość, pokój i rozwój. Wspominam o utopii Platona, gdyż rozważania A. Szahaja dotyczące polityki jako strażniczki moralności i wartości nie są adekwatne do obecnej rzeczywistości, aczkolwiek są to tezy prawdziwe i słuszne, choć nie zawsze realizowane.

Zniewalająca moc kultury to książka, która porusza bardzo wiele zagadnień, poza wymienionymi, są analizowane kwestie takie, jak: kultura a poznanie, neopragmatyzm, pluralizm kulturowy i szereg innych. Mimo tylko szkicowego zarysowania kilku z nich problemy te są pokazane w bardzo ciekawej perspektywie. Książka jest wzbogacona licznymi cytatami i opiniami znanych myślicieli m.in. L. Kołakowskiego, J. Kmity, Z. Baumana, Ch. Peirce'a, R. Rorty, H. Putnama. Zamierzeniem autora było podkreślenie, jak ważna jest dziś refleksja na temat kultury i sądzę, iż cel ten został zrealizowany.

Elżbieta Żurawska

Liberalizm amerykański wobec problemu multikulturalizmu

Американский либерализм перед проблемой мультикультурализма

Andrzej Szahaj, *E PLURIBUS UNUM? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 195

Na polskim rynku wydawniczym ukazała się książka Andrzeja Szahaja, która zdaje się odpowiadać na coraz większe zainteresowanie polskich czytelników amerykańską filozofią polityczną. W zamyśle autora praca ta miała być historią amerykańskiej filozofii politycznej po roku 1945. Pomysł ten nie doczekał się jednak realizacji, o czym pisze sam autor we wstępie, dodając ponadto, że *po macoszemu traktuje wszystkie te wątki poruszanej (...) problematyki, które wykraczają poza zakres filozofii polityki, np. wątek dyskursu postkolonializmu, czy też rozważania nad współczesną hybrydalnością kultury* (s. 10). Upraszczając nieco charakterystykę tej pracy, można by stwierdzić, że traktuje ona jedynie o dwóch powiązanych ze sobą zjawiskach, tj. problematyce wielokulturowości i politycznej poprawności, na-

tomiast wszelkie inne rozważania sytuują się na ich tle jako wątki poboczne.

Autor dokonuje ogólnego przeglądu stanowisk filozoficznych nie tylko klasyków takich jak Charles Taylor, ale sięga również do najczęściej dziś dyskutowanych współczesnych myślicieli, tj. Rorty'ego czy Habermasa. Nie brak tu jednak i bardziej szczegółowych rozważań, jak np. zagadnienie metafory *„melting pot"*[1] czy problematyki feminizmu ukazanej wobec aspektu wielokulturowości[2].

Kilka zdań wyjaśnienia wymaga sam tytuł książki ujęty w formułę pytania, które wydaje się być nieprzypadkowym narratorem całej pracy. Formuła *E PLURIBUS UNUM* ?[3] jak Szahaj pisze stała się oficjalnym mottem polityki Stanów Zjednoczonych po roku 1792. Autor stwierdza, że słowa te: *wskazały (...) wyraźny kierunek, jaki miały wybrać Stany Zjednoczone Ameryki jako pewna wspólnota ludzi wywodzących się z różnych grup etnicznych, mówiących na co dzień różnymi językami, wyznających różne wiary, lecz jednak tworzących jedność polityczną, której podstawą jest wierność konstytucji i lojalność wobec swoich współobywateli* (s. 12). Proces ten jednakże nie przebiegał bezkonfliktowo i jak w przypadku wielu innych wzniosłych idei, które miały łączyć naród, zdarzały się momenty go różniące. Niechlubnym przykładem były m.in. ruchy głoszące ksenofobiczne hasła typu „Ameryka dla Amerykanów". Kwestię tę Szahaj rozwija, podając czytelnikowi całe tło historyczne zawarte w poglądach filozofów, polityków i samych obywateli Stanów Zjednoczonych, co nadaje znacznej wyrazistości i jasności temu problemowi.

Racje w sporze o multikulturalizm są podzielone. A. Szahaj w swojej książce przytacza argumenty na jego rzecz, ale może i bardziej szczegółowo dotyka kwestii spornych. Z jednej strony ideologia wielokulturowości przyczynia się do demaskowania słabości strategii, jaką obrał tradycyjny asymilacjonizm, wiążąc ze sobą interesy ekonomiczne i polityczne oraz: *mechanizm opresji i zniewolenia (Young), z drugiej zaś na tym, że ukazuje wartość afiliacji wspólnotowych, poczucia solidarności z losem większej całości, której*

[1] Metafora *„melting pot"* powstała jako wyraz zwycięstwa *ideologii asymilacjonizmu*. Nazwę zawdzięcza sztuce wystawianej na wielu scenach w USA w 1909 r., która odniosła bezprecedensowy sukces. *The Melting Pot (Tygiel)*, jak pisze Szahaj, przedstawiała losy rodziny żydowskich imigrantów wtapiających się w nowe amerykańskie otoczenie. W ten sposób powstała metafora przedstawiająca naród amerykański jako jednolitą masę wytopioną w wielkim tyglu. Metafora ta to wielce dyskusyjna, ale podjęta przez Amerykanów próba stworzenia „nowego człowieka" – czyli Amerykanina.

[2] Ideologia wielokulturowości, jak pisze Szahaj, powstała w latach osiemdziesiątych XX w. Jej korzenie sięgają jednak znacznie wcześniej. Już bowiem w 1915 roku Horace Kallen sygnalizował konieczność zastąpienia polityki asymilacjonizmu na rzecz tego co nazywał „kulturowym pluralizmem". Warto też zwrócić uwagę na prace Michaela Novaka z 1972 roku, której krótki opis znajduje się w tekście.

[3] Z wielości jedność? – pytanie zaczerpnięte i często przytaczane z poematu Wergiliusza przez Thomasa Jeffersona.

ktoś czuje się elementem (Taylor, Kymlicka, s. 58). Wśród pozytywów dostrzeganych przez zwolenników mulikulturalizmu można by wymienić jeszcze świadomość słabości niektórych elementów własnej kultury, które ujawniają się przy takiej konfrontacji. W przypadku otwartości na ten aspekt może pojawić się szansa wzbogacenia i urozmaicenia zasobów naszej kultury, można nawet mówić o zjawisku odświeżenia skostniałych form i wartości, które w tym przypadku następuje. Szahaj napomina jednak, by pochopnie nie przecenić wartości innych kultur i ostrożnie ograniczyć tolerancję międzykulturową. Postępowanie takie znajduje swoje przełożenie na praktykę prawno-ustrojową. W debacie na temat ideologii wielokulturowości pojawia się wiele głosów świadczących o słabości tego stanowiska. Ostrze krytyki zaczyna się już od samego pojęcia kultury używanego przez multikulturalistów, do których m.in. zaliczany jest Taylor. Identyfikacja przynależności do danej kultury następuje tu przez wyróżniki takie, jak: spójna i jednorodna wspólnota językowa, tradycja, wyznanie lub obyczaje. Oponenci tego stanowiska wskazują na anachronizm w stosunku do dynamiki, jaką przyjmują dzisiejsze zmiany kulturowe. Autor podkreśla, że raczej należy podjąć wątek hybrydalności kultury niż kruszyć kopie o przestarzałe próby klasyfikacji i definicji. Należy zauważyć, że wszelkie badania związane z przynależnością kulturową są zgodne jednak w jednym punkcie. Uznają znaczenie jednostkowego poczucia przynależności kulturowej, choć możliwe jest, że status kulturowej autoidentyfikacji częściej jest wyobrażony niż rzeczywisty. Wskazanie na Taylora jako jednego z czołowych wyznawców multikulturalizmu nie jest przypadkowe. Szhaj odnajduje u niego konserwatywne przekonanie charakterystyczne dla ideologii wielokulturowości stwierdzające, że tak na prawdę człowiek należy do kultury, w której został wychowany (usocjalizowany). Jest to wielce dyskusyjne założenie, które wskazuje, że mulikulturaliści przyjmują istnienie wielu odrębnych kultur, ale tylko jednej nam właściwej. Pojawia się tu problematyczne pytanie o ich status aksjologiczny względem siebie. Gdyby multikulturalizm przyjął skrajną formę relatywizmu, stwierdzając ich równość, to traci wtedy wiarygodność. Nie posiada on bowiem poza kulturowego uzasadnienia takiego kryterium, a wydaje się ono być konieczne. Jeżeli więc ocena nie jest możliwa z zewnątrz, to ideologia wielokulturowości sięga do wewnątrz i łagodzi stanowisko, używając zamiast skrajnego umiarkowany relatywizm kulturowy. Przejście to nie umniejsza wiele oręża przeciwników. Punktem spornym jest tu niewątpliwe zapośredniczenie w macierzystej kulturze. Aby uniknąć takich zarzutów, stwierdza się tu jedynie fakt istnienia odmiennych kultur i wydaje się sądy kulturowo względne, by nie popaść w pułapkę samoodniesienia. Krytycy tego stanowiska poddają w wątpliwość

możliwości istnienia sądów kulturowo względnych. Należy tu, jak sądzę, stanowczo za autorem dodać, że to właśnie kultura europejska „wymyśliła" relatywizm i jest ona zainteresowana badaniem i otwarciem na inne kultury, co świadczyć może o jej wartości. Dygresja ta prowadzi jednak do pytania o rozwiązanie dylematu, jak pogodzić szacunek dla odmiennych kultur, mając poczucie słuszności standardów własnej. Autor przestrzega wielokrotnie w tej książce przed nasilającym się, wyrosłym z resentymentu zjawiskiem promowania „kultur winy i ofiary", w których głównie chodzi o licytacje, kto był bardziej uciskany i gnębiony, przez co ci najbardziej pokrzywdzeni roszczą sobie pretensje do dominacji na mocy zasady, że wszystkim należy się równo. A. Szahaj apeluje tu o samokrytycyzm, ale ujęty w rozsądne ramy niehołdujące takim rozwiązaniom.

Ideologia politycznej poprawności towarzyszy zjawisku wielokulturowości w Stanach Zjednoczonych już od lat osiemdziesiątych XX w. Stała się ona elementem szerszych procesów kulturowych i politycznych, których orędownicy powoływali się na konieczność likwidacji niesprawiedliwości społecznej przy pomocy wielu narzędzi z zakresu szeroko pojętej inżynierii społecznej (s. 155). Miejsce jej powstania nie jest przypadkowe. Jedną z przyczyn powstania właśnie tam zjawiska poprawności politycznej właśnie tam była sprawa dużego zróżnicowania wewnętrznego zarówno pod względem religijnym jak i społecznym. W takim przypadku sprawa zachowania bezkonfliktowego współistnienia różnych nacji staje się kluczowa i wymaga wielu zabiegów ze strony władz i polityków. Drugie oblicze pojawiania się tego zjawiska odkryte niedawno przez badaczy multikulturalizmu budzi w Stanach Zjednoczonych duży niepokój. Przedmiotem obaw jest polityczna poprawność jako przejaw deficytu wzajemnego zaufania i poczucia solidarności w społeczeństwie amerykańskim. Często wskazuje się też, że jest ona wyrazem bezsilności kręgów lewicowo-liberalnych w USA. Odchodzą oni od ideałów „starej lewicy" i jako zastępnika używają problematyki wyłącznie sfery kultury. Dlatego też wysuwa się przeciwko nim argument, jakoby dopuszczali świadomie do *polityzacji* edukacji, sztuki itd. Krytyka ta wydaje się być jak najbardziej uzasadniona, a jej pokłosiem jest obraz Stanów Zjednoczonych, w którym coraz bardziej zaciera się granica pomiędzy tym, co społeczne, a tym, co polityczne. Takie patologie polityczno-społeczne ustroju demokratycznego przewidywała już Arendt a wcześniej Tocqueville.

W książce tej autor przedstawia również ideał wielokulturowości w świetle filozofii polityki, ukazując jego założenia przez „politykę uznania" według Charlesa Taylora, „liberalny nacjonalizm" Yael Tamir, „ponowoczesny liberalizm" Johna Graya, „o konsensie ustrojowym i jego warunkach" Habermas i Rawls, czy

poglądy filozoficzne: Willa Kymlicki, Richarda Rorty'ego i Nancy Freser na temat dylematów dotyczących multikulturalizmu.

Książka A. Szahaja, moim zdaniem, choć podzielona na części niekiedy bardzo różnorodna w swych aspektach musi być odczytywana i przyswojona jako całość poprzez myśl przewodnią, którą narzuca autor w pytaniu tytułowym *E PLURIBUS UNUM?* Czytelnik, który podejmuję tę lekturę, musi mieć świadomość, że odpowiedź na to pytanie zostaje właśnie jemu zadana i to on poprzez analizy i podpowiedzi autora znajdujące się w tekście ostatecznie decyduje, na ile jest to pytanie retoryczne, a na ile utopijne.

Krzysztof J. Kilian

Kosmokracja kontra technokracja

Космократия против техократии

Henryk Skolimowski, *Philosophy for a New Civilisation*
Gyan Publishing House, New Delhi 2005, s. 299

Licząca 299 stron książka Skolimowskiego[1] jest zbiorem dziewięt-

nastu napisanych na przestrzeni trzydziestu lat esejów, które zostały podzielone na dwie części: *Looking Back at the Past*[2] będąca społeczną i etyczną krytyką kapitalizmu, współczesnej techniki i nauki oraz *Looking Forward to a Desirable Future*[3] stanowiąca propozycję tera-

[1] Dane biograficzne i bibliograficzne Skolimowskiego odnaleźć można w Andrzej Papuziński, Zbigniew Hull [red], *Wokół ekofilozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, 2001, s. 13–15 i 391–411, (recenzja tej *Księgi* – Krzysztof J. Kilian, *Patrząc na Skolimowskiego* – ukazała się w numerze 4/2004 „Sofii", na str. 231–241) oraz w Jan Szmyd [red], *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2000, s. 320-322. Znaleźć tam można również zarys jego stanowiska filozoficznego. Por. również: http://dan.1on1webdesign.com/texts/ecoph.html. Przywołana tu strona jest stroną The Ecophilosophy Center.

[2] Tworzą ją następujące rozdziały: 1) *Does Science Control People or Do People Control Science;* 2) *Farewell to the 2nd Millenium;* 3) *Technology: The Myth Behind Reality;* 4) *Technology as a Slayer of Democracy;* 5) *Human Values and Capitalism;* 6) *Technology and the Sanctity of Life;* 7) *Education for the Real World;* 8) *Ecological Foundations of Politics;* 9) *My Encounters with California.*

[3] W jej skład wchodzą: 10) *Dialogue with Marcus Aurelius;* 11) *The Silent Conquest of*

pii współczesnej zachodniej cywilizacji. *Książka ta* – pisze Skolimowski – *zdaje sprawę z podróży jednego umysłu, umysłu zachodniego, który pojawił się na świecie, gdy cywilizacja zachodnia była u szczytu swoich osiągnięć. Wpojono mu następnie ideę, że cywilizacja zachodnia była największą, najbardziej racjonalną i najbardziej wpływową ze wszystkich. (...) W książce tej opisać chcę swoje wyzwolenie z tego (...) trującego balastu* (s. 9). Książkę tę potraktować można również jako prezentację społecznego aspektu jego eko-filozofii.

Zrodzona w antycznej Grecji idea nauki jako skarbnicy wiecznych prawd i wcielenia ludzkiej godności spotyka się w czasach nowożytnych z dwoma kontrujęciami. Jeszcze w średniowieczu była ona czynnikiem postępu i wyzwolenia ludzkiego umysłu, lecz w Odrodzeniu, tak pojmowana, postawiona zostaje przed sądem przez agentów umierającej epoki. Zostaje wtedy potraktowana przez Kościół katolicki jako ideologia, czego uosobieniem są procesy Galileusza i Giordana Bruna (s. 27). Czasy Oświecenia to nauka potraktowana jako wspaniała rozrywka (*glorious entertainment*), brylująca w salonach oświeconych (s. 26). Z biegiem czasu rola nauki w codziennym życiu zachodniej cywilizacji stała się tak znaczna, że stała się ona cywilizacją. Dlatego, pisze Skolimowski, postawić należy pytanie: *Czy nauka kontroluje ludzi, czy też ludzie kontrolują naukę*? (s. 29).

Nauka stała się częścią naszego światopoglądu[4], który pozyskujemy w procesie kształcenia i który kształtuje nasze widzenie świata. Stała się ona schematem pojęciowym determinującym nasze myślenie (s. 31), zaczęła zatem nas kontrolować. Straciło również rację bytu tradycyjne rozróżnianie nauki i techniki, nauka stała się techniką (s. 32), utraciła bowiem swoją starą rolę – nie jest już źródłem samooświecenia – jej celem jest wspomaganie postępu materialnego. Tak rozumiana nauka jest częścią umierającej cywilizacji zachodniej (s. 34).

Dlaczego – pyta dalej Skolimowski – technika nie rozwinęła się w starożytnym świecie? (s. 45) Najbardziej niedorzecznym wyjaśnieniem jest to, że nie była ona potrzebna, bo zastępowali ją niewolnicy (s. 46). Podejście takie zakłada, że Grecy podporządkowywali sobie przyrodę przy pomocy niewolników. Prawda jest jednak inna – Grekom *idea ta była obca z punktu widzenia zarówno moralnego, jaki i intelektualnego* (s. 46). Przyroda dla Greków

Nandi; 12) *St. Francis: A Saint for All Traditions;* 13) *The World as a Sanctuary;* 14) *Ecological Dharma;* 15) *Reverence for Live;* 16) *Eco-Mind and Thinking Reverentially;* 17) *A New Logos for a New Civilisation;* 18) *Cosmocracy – as the Next Stage in the Development of Democracy;* 19) *The Meaning of Politics in a Spiritual Perspective.*

[4] Skolimowski używa tu celowo niemieckiego określenia *Weltanschauung* dla podkreślenia powszechności tego procesu.

była częścią ich samych, nie traktowano jej obiektywnie, idea podboju i kontroli przyrody nie mieściła się w ich obrazie świata. Trudno również przyjąć, że korzenie współczesnej techniki tkwią w teologii żydowsko-chrześcijańskiej, gdzie człowiek ma być przedstawiany jako władca przyrody, a sama przyroda jako coś, co ma być jego woli podległe (s. 47). W średniowiecznej doktrynie kościoła, bazującej na tej teologii, nie można odnaleźć tego podejścia, bowiem *ideałem średniowiecznego człowieka nie był podbój przyrody, lecz ujarzmienie swego ciała* (s. 49). Przyroda była tym aspektem ludzkiej egzystencji, który w zbawieniu przeszkadzał.

Odkrycie przyrody jako czegoś względem nas „na zewnątrz" następuje w Renesansie, u jego schyłku pojawiają się idee: systematycznych, empirycznych badań nad przyrodą (F. Bacon) i jej kwantyfikacji (Galileusz), bez których nie można jej było potraktować jako przedmiotu eksploatacji i połączyć z określoną ideą postępu. Pierwszym wielkim buntownikiem przeciwko ideologii nowoczesnej nauki i techniki był Rousseau, drugim Marks. Program tego pierwszego był programem indywidualnym i zakładał ucieczkę od cywilizacji i społeczeństwa. Program Marksa miał charakter społeczny, wiódł do zmiany ładu społecznego. Żaden z tych programów nie powiódł się. *Czy istnieje inne rozwiązanie*? – pyta Skolimowski (s. 57).

Zanim pozytywnie odpowie na to pytanie, wraca w swych rozważaniach do francuskiego Oświecenia. Jest ono nie tylko upowszechnieniem idei rozumu, nauki i techniki, jest również czasem sekularyzacji ... *moralność jest dla Kościoła. Dla człowieka oświeconego – materialny postęp* (s. 64). Jest to również credo współczesnego człowieka. Zajęci kolekcjonowaniem użytecznej wiedzy encyklopedyści nie mieli ani czasu, ani sił na myślenie o głębszych kwestiach, rozprzestrzenianie nauki i techniki traktując jako ekspansję wolności i demokracji. Im to właśnie zawdzięczamy następujący, błędny schemat: technika → postęp → demokracja → wolność (s. 67). Jest on błędny, ponieważ technika skupia się na skuteczności i kontroli, a w konsekwencji na dominacji, podczas gdy demokracja jest społeczną strukturą pomagającą pojedynczemu człowiekowi pozyskać, wiodącą do wyzwolenia, wolność i duchowe oświecenie. Pomieszanie demokracji z dominacją techniki stało się jednym z najgorszych momentów naszych czasów.

Kosmokracja, której tutaj bronię, jest nie tylko propozycją nowej formy rządzenia, lecz również propozycją rearanżacji życia poprzez jego nowe formy, wraz z którymi odpowiednie, wspomagające życie, nieeksploatacyjne formy rządzenia będą powstawać w sposób naturalny (s. 263). Jest ona najwyższą postacią demokracji, droga do niej wiedzie od demokracji

ateńskiej, poprzez jej rozmaite wypaczenia i ekodemokrację.

W najogólniejszym zarysie droga ta przedstawia się następująco. Punktem wyjścia są dwa stwierdzenia: świat, który tworzymy, wymaga nowych pojęć do jego zrozumienia oraz w pewnym sensie tego słowa, wyprzedza kosmokracja wszystkie systemy polityczne, włączając w to demokrację. Gdy ludzie żyli w jedności z przyrodą i z kosmosem, rządzili się zgodnie z zasadami kosmokracji. Wiedzieli bowiem, że wszelka siła płynie z kosmosu i z rewerencją przestrzegali porządku kosmicznego, kiedy przełamywać zaczęli ten porządek natury, korzystając antropocentryczne formy współpracy z przyrodą, stworzyli demokrację, poszukując najlepszej formy wspólnego życia, gwarantującej optymalną wolność jednostkom ludzkim. *Siła (power) jest uniwersalnym atrybutem życia, a źródłem wszelkiej siły jest ewolucja. (...) Degeneracja siły jasno wychodzi na jaw wtedy, gdy w miejsce bycia instrumentem syntropii, społecznych i politycznych instytucji, staje się elementem entropii* (s. 270).

Demokracja powstała dla obrony wolności ludzkiej, bo wolność traktowana była przez Greków jako jeden z wymiarów ludzkiej egzystencji. Była również środkiem do samorealizacji wiodącej do oświecenia. Była też pewną formą solidarności, współodczuwania, pracy dla dobra publicznego, pociągała zatem za sobą jedną z form socjalizmu, nazwaną przez Skolimowskiego minimalnym socjalizmem. Służyła wiec nie tylko celom społecznym, ale i duchowym.

Demokracja nie może być traktowana jako podłoże sekularyzmu, ciasnego materializmu oraz koncepcji władzy jako dominacji, a z tymi elementami jest w czasach nowożytnych łączona demokracja, a zwłaszcza jej forma zwana demokracją industrialną (s. 268), która stała się ucieleśnieniem siły fizycznej. *Można zatem twierdzić, że za wyjątkiem złotego okresu Aten w V w. p.n.e., nigdzie więcej nie pojawiła się demokracja* (s. 268). Głównym źródłem tego stanu rzeczy, utrzymuje Skolimowski, jest postępująca sekularyzacja, która doprowadziła do zubożenia naszej wizji kosmosu – jego reifikacji i zobiektywizowania, a w konsekwencji do największej filozoficznej pomyłki, jaka miała miejsce w XVII stuleciu, mechanicystycznej wizji zegaropodobnego świata, dającego podstawy technokracji.

Współczesny świat potrzebuje ekokracji[5], zasadzającej się na rewerencji dla systemów naturalnych, uznaniu siły natury i samego życia. *Technokracja i ekokracja* – pisze Skolimowski – *zmierzają do diametralnie innych celów. Technokracja celuje w wydajności, kontroli, manipulacji i (zbyt często) natychmiastowego zysku. Ekokracja celuje w podtrzymujących systemach, uzupełnia-*

[5] Zamiennie używa Skolimowski określenia „ekodemokracja", por. *Philosophy...* , s. 272.

jących i gwarantujących godziwe życie zarówno gatunkowi ludzkiemu jak i innym, w nadchodzących mileniach (s. 273). Ekokracja jako nowa forma demokracji nie może być, wzorem greckim, ograniczona ani do miata-państwa, ani do jednego narodu. Jej realizacja w ramach jednego narodu czy państwa nie może krzywdzić tak innego narodu jak i samej natury. Kosmokracja powstanie wtedy, gdy uogólnieniu ulegną idee ekodemokracji. Kiedy na powrót uznamy, że źródłem wszelkiej siły jest kosmos, że jego uświęcenie znajdzie wyraz w systemach politycznych, które uznają, że demokracja nie jest dla garstki wybranych narodów, lecz dla wszystkich, dla całego kosmosu.

Niezbywalnym składnikiem kosmokracji jest koncepcja wszechświata, który jest otwarty i częściowo tajemniczy, pojmowany jako sanktuarium (s. 174). Wiedza pojmowana jest tu jako intermedium między ludźmi a twórczymi siłami kosmosu. Pomagające w utrzymywaniu duchowej i fizycznej równowagi, a bazujące na niej myślenie nazywane *myśleniem ekologicznym*, określane jest następująco: 1) holistyczne, czyli takie, dla którego całość jest czymś więcej niż sumą części; 2) rewerencjalne, traktujące z czcią każdą formę życia, a w rzeczach doszukujące się ich wewnętrznego piękna i wartości; 3) partycypujące w tworzeniu, indywidualnym doświadczeniu i społecznej solidarności, a przez to odpowiedzialne za tylko za przeznaczenie naszej planety ale i całego wszechświata (s. 175–176).

Tak w bardzo ogólnym zarysie, z pominięciem wielu istotnych wątków, przestawia się podróż jednego zachodniego umysłu ku nowemu wymiarowi społecznej egzystencji. Nie można tej koncepcji postawić zarzutu, że jest dziwna i utopijna. Każda bowiem idea wykraczająca poza to, co powszechnie znane, za taką jest uznawana i, jeśli zostanie wcielona w życie, z biegiem czasu, poprzez swoje konkretyzacje, staje się jasna i oczywista. Z podobnych powodów zarzut, że nie przystaje do współczesnego świata, będzie równie chybiony.

Tkwi w niej jednak coś, co budzi niepokój. Z całą pewnością, opisywany przez Skolimowskiego proces sekularyzacji zachodniej cywilizacji, ma wiele negatywnych konsekwencji, na które on sam w ***The Philosophy...*** zwrócił uwagę. Proces ten był jednak procesem wyzwalania się z tyranii potężnej i homogenizującej ideologii Kościoła katolickiego. W mojej opinii u podstaw naszej zachodniej cywilizacji leżą trzy takie homogenizujące ideologie: chrystianizacja, obiektywizacja i demokracja liberalna. Chrześcijańska Europa to jedno pasmo wojen i podziałów religijnych. Posługując się imieniem bożym kradziono, grabiono i mordowano. Władza, łupy i strefy wpływów – to pozostawało, gdy już uporano się z innowiercami, a prawowiernych trzymano w szachu bożym gniewem. Sekularyzacja jest jedną z dróg wy-

zwolenia się z tej ideologii. Obiektywizacja, najogólniej rzecz biorąc, polegająca na absolutyzowaniu jednego zbioru wartości (postawy niezaangażowanego obserwatora) znieczuliła nas na inne wartości, a przez to i na inne kultury na odmiennych wartościach bazujące. Uwieńczeniem obydwu ideologii jest demokracja liberalna, która Boga zastąpiła zabsolutyzowanym zbiorem wartości – postępem materialnym, zachowując ten sam mechanizm strachu: nikt nie może być przeciwko materialnemu postępowi, bo przyczyni się do upadku cywilizacji. Oto mamy jedyną, obiektywną drogę postępu, odstępstwo od której jest automatycznie utożsamiane z zanegowaniem całej linii rozwoju zachodniej cywilizacji.

Eko-filozofia jest jedną z dróg wyzwolenia się z dwu ostatnich ideologii. Pojawia się jednak problem, czy występowanie przeciw przywoływanemu już schematowi: technika→postęp→demokracja→wolność, nie doprowadzi nas, poprzez koncepcję świata jako sanktuarium, do takiego oto schematu: sanktuarium → kapłani → wyznawcy? Zawsze tam, gdzie jest świątynia, istnieją i kapłani, którzy mówią wiernym, co mają robić. Czy eko-filozofii uda się uniknąć tej pułapki? Czy jest w stanie zaproponować taką wizję, w której nie będzie ani kapłanów, ani wyznawców? W której rewerencja i partycypacja nie będą wyznaniem wiary, tylko powinnością ufundowaną w imperatywie ekologicznym?[6]. Odpowiedź Skolimowskiego jest tylko jedną z możliwych, bowiem wprawione w ruch idee zaczynają żyć swoim własnym życiem, bardzo często, jeśli nie zawsze, wykraczając poza wyznaczone przez ich autorów tory.

[6] Taki imperatyw został sformułowany przez Skolimowskiego. *Nowy imperatyw moralny Człowieka Ekologicznego, sformułowany w postaci reguł, czy też wskazań powiada: – postępuj tak, aby zachować i spotęgować ewolucję w jej rozwoju; albowiem jesteś jej częścią; z tej reguły wynikają reguły bardziej szczegółowe: - postępuj tak, aby zachować i spotęgować życie we wszelkich jego formach; - postępuj tak, aby zachować i spotęgować ekologiczne siedliska, które są podstawą dla kontynuacji życia, świadomości i wrażliwości; - postępuj tak, aby zachować i spotęgować najbardziej rozwinięte aspekty ewolucji: świadomość, samo-świadomość, wrażliwość, twórczość; - postępuj tak, aby zachować i spotęgować życie ludzkie, które jest arką, zawierającą w sobie najbardziej drogocenne atrybuty ewolucji.* Henryk Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Biblioteka Ery Ekologicznej, Etos Press, 1995, s. 121–122.

NR 5/2005

Σ O Φ I A

ISSN 1642-1248

Refleksje

Раздумия

Jacek Durski

Pisarz z cegłą

Писатель с кирпичом

Pisarz z cegłą chce sprzedać. Stoi na rynku sztuki.
A rynku nie ma. Sztuki też.

Nie potrafimy napisać nic Nowego. Od Gombrowicza nic. Piszemy albo dla smaku, godząc się na zastany obraz literatury, i w tym obrazie, w tej ramie zalegamy. Niepotrzebnie zadowoleni. Albo, gorzej, piszemy dla statusu, żeby być przez moment, zaistnieć w mediach. Biegamy za sponsorami, chodzimy za wydawcami. Obchodzimy „lecia" biegania, chodzenia. Tak to wygląda, patrząc z poddasza pracowni. A jak z chodnika? Przed witryną zapisaną sprejem „Tu był empik. Jedyny w Sosnowcu. Przestałam czytać. Teraz będę pisać. Była czytelniczka". No jak? Po tym wyznaniu przyszły inne myśli: o życiu książek naszych.

I tak „funkcjonują". Niektóre w trzech przestrzeniach! Medialnej – ilość wejść na antenę i ilość wizerunków w gazetach przekłada się na liczbę sprzedanych egzemplarzy. Odwrócona kolejność „zaistnień". Druga przestrzeń – to pisma literackie. Dobra przestrzeń. Ale nie ma pieniędzy dla dobrej. Padają ogólnopolskie. Jedne z wdziękiem, inne bez, podcięte przez panów marszałków. Te, które jeszcze zostały, muszą się liczyć z „władcami" pieniędzy. Naszych pieniędzy. Nowa forma cenzury, uzależnienia od zmieniających się co kilka lat klimatów, od urzędów czerwonych i czarnych. Właściwie tylko pisma literackie internetowe, bez papierowej szaty są teraz do końca niezależne. Tam rzeczywiście decydują naczelni. Trzecia przestrzeń książki – to przestrzeń uniwersytecka. Tutaj, w budynkach nauki, niezła książka, nawet zupełnie nienagłośniona w TVP ma szanse. W wąskim gronie mądrych ludzi – ma. Tylko że ta przestrzeń

nie przystaje do tego wszystkiego, co przed murem, co w kraju. Wprawdzie pracownicy uniwersyteccy często piszą do pism literackich, recenzje i omówienia, ale w mediach nie mają głosu, chyba że należą do osobistości „medialnych". Krótko mówią, te trzy przestrzenie rzadko współistnieją ze sobą. A najczęściej o sobie nie wiedzą. To jedna z przyczyn nie–rynku.

Inną przyczyną tego „nie", zabrzmi to groteskowo, jest duża ilość wydawnictw. Niestety, przeważnie produkują miał. Hałda książek zamiast wzbogacać różnorodnością zasypuje czytelnika zerem artystycznym. Trudno czytelnikowi w tej mnogości zer, w średniej krajowej znaleźć coś nieprzeciętnego. Stąd media wyrocznią.

Naszym jednak największym nieszczęściem, a co za tym idzie nie-rynku, jest to, że coraz więcej poetów i prozaików staje się krytykami. Publikuje Iksiński swój wiersz, a równocześnie ocenia wiersze innych. Przykrawa konkurentów. „Urabia" rynek dla siebie. To jest po prostu nieprzyzwoite. Niektórzy Iksińscy zaprzyjaźniają się i piszą o swoich tekstach. Tak miło nawzajem. W ten sposób tworzy się, nie tworzy, to słowo nie pasuje do manipulacji, „robi się" Centrala, a kto nie jest w Centrali, pożyje tylko w tak zwanych niszach. Pisanie artystyczne i krytykowanie równocześnie, to nie tylko społeczne krętu wętu ale również pozbawianie się przez pisarzy pierwiastka czystej walki, ryzyka, tak potrzebnego w działaniach twórczych. To unicestwienie Osobowości. Poeta, jeśli nie nazywa się Miłosz, Zagajewski..., zauważa, że w oczach zwykłych Polaków jest postacią „żadną". Daleko mu do hydraulika, wysoko. Więc prędko zostaje krytykiem!. Bliżej mu zaraz do kaloryfera. Sporo też prozaików zabezpiecza się tak na starość. Chce być trochę szanowana w szpitalu, na marach. Są krytykami zawczasu. Zamiast pisać Swoje, od środka, wchodzić w siebie, w kosmos, najgłębiej jak można, jak umysł pozwoli, aby porozumiewać się z innymi ludźmi, w tej krótkiej Chwili, na tej małej Kulce, to nie tylko trwonią tę możliwość dla „ustawienia się", ale co gorsza przeszkadzają innym. Znowu odwrotność – zamiast Sztuki nie-sztuka. Z której również nie-rynek.

Na szczęście mamy niewielkie grono prawdziwych krytyków, którzy nie piszą powieści. Zajmują się tylko krytyką. Aż! To oni – Czapliński, Nowacki, Uniłowski... powinni wypracować reguły dla rynku literackiego. To oni właśnie powinni być doradcami w mediach, stworzyć Zespół Doradczy – uczciwych i kompetentnych. Niech zrobią Plac dla Sztuki, rynek dla Czytelników. I dla pisarzy.

ISSN 1642-1248

Σ Ο Φ Ι Α

NR 5/2005

Prezentacje

Презентации

Ze świata sztuki

Из мира искусства

Jacek Mirosław Durski
Ur. 1943 r. w Poznaniu. Pisarz, artysta malarz, rzeźbiarz, grafik. Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, „International Association of Art", Związku Polskich Artystów Plastyków.

Pisarz – Tomik prozy *Wśród krzywych Luster* wyd. ZPAP 1997; powieści *Mariacka*, wyd. „Książnica" 1999, (I nagroda w Ogólnopolskim Konkursie Literackim im. Stanisława Grochowiaka 1999), *Wśród krzywych Luster*, drugie wydanie, poszerzone „Książnica" 1999. Powieść *Rok*, wyd. „Nowy Świat" 2003. Tomik *Wiersze*, wyd. „Nowy Świat" 2004. Tomik *Uderza ziemia* (interakcja słowa i obrazu plastycznego), wyd. „Nowy Świat" 2005.
Publikacje (proza, wiersze) w pismach literackich ogólnopolskich: „Sycyna", „Regiony", „Magazyn literacki", „Śląsk", „Arkusz", „Odra", „Topos", „Przegląd Polski NY", „Arkadia", „Undergrunt". „Metafora", „Kursywa", „Perjodyk", „PAL", „Gościniec Sztuki", „Łabuź" „Zarys", „Radostowa" „Plama" i w pismach internetowych. 36 odcinków *Mariacka-Okno* w Polskim Radiu Katowice. Adaptacja *Mariackiej* na scenę przez Teatr Prób. (Pierwsza i druga nagroda na festiwalach teatrów alternatywnych 2003).
Redaktor pism internetowych – „poetica – merkuriusz literacki", „sZAFa".

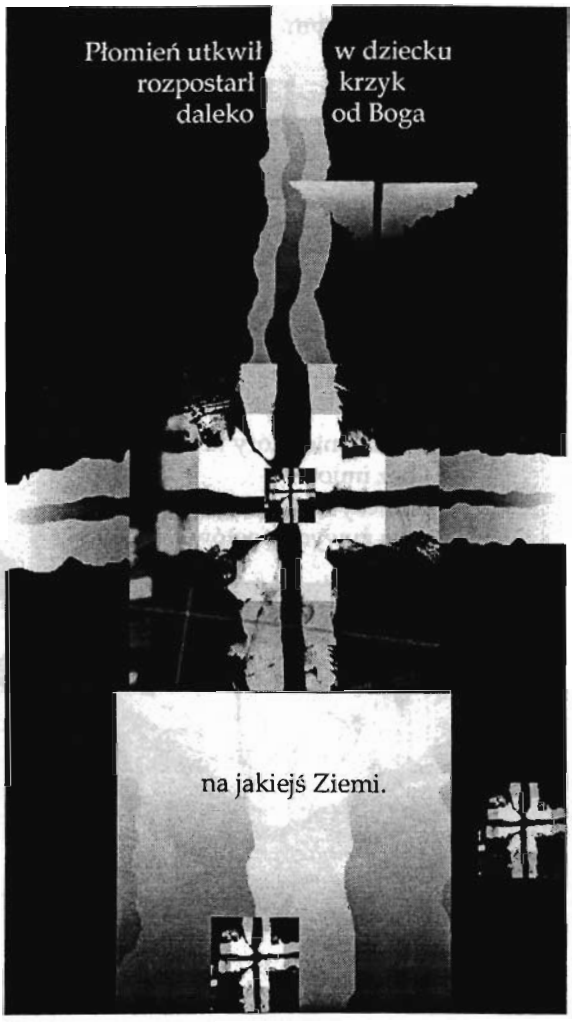
Artysta malarz – 41 wystaw indywidualnych w kraju i za granicą, udział w 23 wystawach ogólnopolskich i międzynarodowych. 1981 – zakwalifikowany przez Kunstpodium do pierwszej dziesiątki awangardowych malarzy Europy Wschodniej. Obrazy w zbiorach muzealnych i prywatnych.

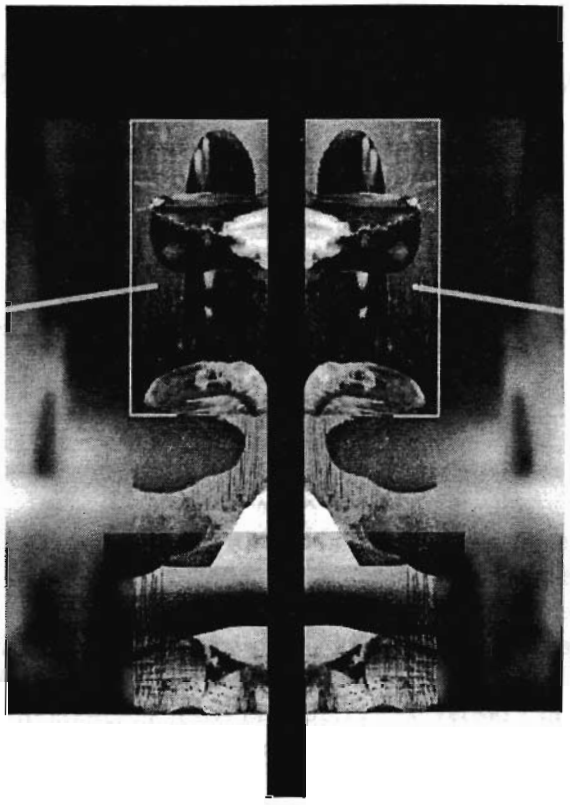
Artysta rzeźbiarz – Współautor „Prześwitu im. Strzemińskiego" w Lublinie. Autor płaskorzeźby–ołtarza „Poznań 56 – Katowice 81" w Kałkowie.

Artysta grafik – Wystawa indywidualna grafiki komputerowej w Galerii ZPAP Katowice 1997. Publikacje w pismach. Stała ekspozycja prac w Bibliotece Śląskiej, i na stronach www.durski.pub.pl

Nie potrafię być starym
sam z przeszłością

W salonie skóry kobiet
bez imion
milczy lustro mój trup
dla żywych poetów.


Płomień utkwił
rozpostarł
daleko
w dziecku
krzyk
od Boga
na jakiejś Ziemi.



Na płycie mózgu twoja twarz
oczy bez powiek
krzyk bez ust.

Głos Gwiazdy
uderza.

NR 5/2005

Σ Ο Φ Ι Α

ISSN 1642-1248

Sprawozdania i komunikaty. Kronika wydarzeń

Отчёты и сообщения. Хроника событий

Agnieszka Zięba

Konferencja: *Witold Gombrowicz – nasz współczesny* (22–27 III 2004 r.)

Конференция: Витольд Гомбрович – наш современник (22–27 III 2004 г.)

W dniach 22–27 marca 2004 roku w auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie odbyła się konferencja pod hasłem ***Witold Gombrowicz – nasz współczesny***. Spotkanie to zostało zorganizowane w ramach Roku Gombrowicza, ponieważ 4 sierpnia 2004 mija setna rocznica urodzin pisarza, a 24 lipca 2004 – 35 rocznica jego śmierci.

Organizatorem konferencji był prof. Jerzy Jastrzębski i Instytut Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Rektor Uczelni profesor Franciszek Ziejka, otwierając w auli Collegium Novum gigantyczne, sześciodniowe spotkanie humanistów z całego świata, obwieścił jeszcze jeden absolutny rekord. W 600-letniej historii najstarszej polskiej uczelni nie było jeszcze takiego maratonu naukowego poświęconego działalności tylko jednej osoby. Obok władz wydziału i pracowników katedry udział swój zapowiedzieli i słowa dotrzymali przedstawiciele zagranicznych uniwersytetów: Universidad de Buenos Aires, Yale University, Université Paris IV, Harvard University, Universität Zürich, Northwestern University, Swarthmore Collage Philadelphia, University of Toronto, Université Grenoble III, København Universitet, Centenary College, New Jersey, Katolicki Uniwersytet im. Pétera Pázmánya, University of Wisconsin-Madison, Stocholms Universitet, Uniwersité Paris VII, Columbia University New York, Tokyo University, Zagreb Uniwersity, New York University, Université Lille III, Universidad de Barcelona oraz goście z Paryża, Sztockholmu, Buenos Aires, Zennewijnen i wielu innych miast z całego świata.

Uroczystego otwarcia konferencji dokonała wdowa po pisarzu Rita Gombrowicz. Ona też rozpoczęła wykłady swoim refertaem *Tour d'horizon des editions de Gombrowicz dans le mond.* Odczyty poświęcone były siedmiu tematom: kosmos, teatr, język, filozofia, ego, społeczeństwo, dzieje sławy. W sumie wygłoszonych zostało 79 referatów. Ogólnie rzecz ujmując, konferencja miała w założeniu odpowiedzieć na pytania, które Gombrowiczowi i jego twórczości zadawać można z perspektywy dzisiejszej. Były to pytania o tożsamość człowieka i jej źródła, o relacje wiążące jednostkę z grupą społeczną, o sposób zakorzenienia człowieka w tradycji. Referenci podejmowali temat jednostki odrzuconej, bytującej na społecznych marginesach, stawiali pytania o fizyczny i cielesny wyraz przeżywanych przez nią dramatów. Zastanawiali się nad sensem postaci, ukazywali jej skomplikowane relacje z innymi jednostkami czy grupami i – co za tym idzie – przedstawiali problem outsiderstwa i odrzucenia jako kwestię dotyczącą nie tylko jednostek, ale i całych społeczeństw.

Z punktu widzenia filozofii, Gombrowicz może interesować jako myśliciel, w którego koncepcjach tkwią zawiązki idei filozoficznych i metodologii popularnych w ciągu całej drugiej połowy dwudziestego wieku – od egzystencjalizmu po dekonstrukcję. Jednak Gombrowicz to nie tylko myśliciel, ale też pisarz umiejący jak mało kto wtapiać swe poglądy na temat człowieka i jego dramatycznych związków z innymi ludźmi w literacką formę.

Projektowana z okazji Roku Gombrowiczowskiego konferencja nie ma jednak w założeniu charakteru jubileuszowego podsumowania dotychczasowych odczytań twórczości Gombrowicza i rekapitulacji „dziejów sławy". Organizatorzy żywili głębokie przeświadczenie, że myśli zawarte w Gombrowiczowskim dziele są nadal aktualne, że dana jest im niezwykła właściwość odnawiania wciąż swych bliskich związków z najbardziej współczesną problematyką. Sam pisarz mienił się prekursorem egzystencjalizmu i „pierwszym strukturalistą"; dziś można w jego pisarstwie szukać zapowiedzi postmodernizmu, gender studies, queer studies, rozważań nad postkolonializmem i szeregu jeszcze innych nurtów myśli, które narodziły się już po śmierci autora *Transatlantyku.*

Każdy dzień i każda cześć spotkania były odrębnymi wystąpieniami układającymi się w pewien ciekawy obraz, przedstawiający Gombrowiczowski świat z ciekawej perspektywy teraźniejszości. Poruszane były problemy zarówno filozoficzne, jak również literackie, a osoba pisarza i jego twórczość była rozpatrywana na wielu płaszczyznach. Jedni widzieli w nim poetę bezdomnego, inni buntownika i outsidera, erotomana i nihilistę.

Wszystkie formy i próby zakwalifikowania Gombrowicza do jakiejkolwiek z grup spełzły na niczym, bo jego indywidualizm nie pozwala zaliczać go do żadnej grupy. Unikalny charakter jego osobowości doprowadził do powstania bardzo ciekawych utworów literackich, z których każdy ma własny, niezwykle wymowny charakter.

Podczas konferencji można było zaobserwować nowatorską linię w interpretacji twórczości Gombrowicza, młodzi komentatorzy oceniali twórczość artysty w nowy sposób. Owo nowe spojrzenie wywiedzione zostało z prądów filozoficznych i odwołuje się do myśli Nietzsche'go, Heidegger'a, Deleuze'a, Derridy i przedstawia Gombrowicza w nowym świetle. Ukazuje go jako twórcę myśli słabej, jako pisarza nieostatecznego, zagubionego i stojącego przed pustką przyszłości.

Wśród wielu wypowiedzi na uwagę zasługuje referat dr. Piotra Millatiego z Uniwersytetu Gdańskiego, autora książki pt. *Gombrowicz wobec sztuki.* Referent ten starał się w wystąpieniu *Etyka Gombrowicza* ukazać Gombrowicza zupełnie w innym świetle. Podkreślił, że w twórczości Gombrowicza etyka traktowana była marginalnie i nierozerwalnie związana była z estetyką. Niemniej jednak każda wypowiedź pisarza była nasycona i przeniknięta treściami etycznymi. Sam autor podkreślał jednak bardzo wyraźnie swoją nieufność wobec moralistów. Gombrowicz opowiadał się za kultem samopoznania, natomiast lekceważył i nisko oceniał ludzi, którzy żyli według powszechnie uznanych zasad moralnych, twierdząc, że są to osoby skostniałe i wręcz śmieszne.

Millati podkreślał, że Gombrowicz żył poza moralnością, co wcale nie znaczy, że był amoralny, wręcz przeciwnie, preferował etykę indywidualną, elastyczną, płynną i doraźną, zależną od danej jednostki i danej sytuacji w jej życiu. Wojowniczy temperament artysty nakazywał mu wstrząsać swoimi przeciwnikami, co miało jednej i drugiej stronie zagwarantować pewną formę samopoznania. Gombrowicz swoich poglądów z zasady nie zmieniał, jeśli odnalazł w wielkich ideach epoki myśli, które uznawał za rozsądne, dokonywał ich natychmiastowej aneksji. Starał się wykazać ich zbieżność z własną filozofią. Tak właśnie się stało z omawianym w *Dzienniku* katolicyzmem, marksizmem, egzystencjalizmem, czy strukturalizmem. Dyskusje, jakie podejmował w wieku dojrzałym, na pewno nie miały na celu kształtowania i doskonalenia własnego światopoglądu, który był już uformowany. Takie dysputy z innymi myślicielami miały go ciągle wzbogacać w wyniku płodnej dla obu zmagających się stron konfrontacji stanowisk. Wymiana zdań była dla niego wymianą ognia, starciem dwóch osobowości, a nie dwóch abstrakcyjnych racji. W ogniu polemik Gombrowicz hartował Gombrowicza, uważał, że właśnie taka postawa najlepiej kształtuje ludzką postawę.

Gombrowicz głosił w opozycji do poglądów Kościoła, że etyka nie powinna być głosem nieczystego sumienia, bo nie jest ono automatyczne. Etyka to indywidualny bunt człowieka wobec zła, nie jest uwarunkowana sumieniem. Wyraźnie widać zatem niechęć Gombrowicza w stosunku do jakiejkolwiek formy określania, czym jest etyka i jakimi wyznacznikami powinien posługiwać się człowiek żyjący w zgodzie z zasadami moralnymi. Millati podkreślał, że dla etyki Gombrowicza bardzo duże znaczenie ma młodość, to właśnie w niej pisarz widzi: piękno, blask, urok, powab, świeżość, bo przecież moralność chłopca jest

najszlachetniejszym wyzwaniem. Autor *Pornografii* – wg sugestii Millatiego – wielokrotnie powtarzał, że człowieka po przekroczeniu trzydziestki zaczyna już po kawałku zjadać śmierć, osoba taka ma szansę jedynie na młodość ducha, ale i ona jest tylko bladym surogatem odchodzącego już w nicość biologicznego pierwowzoru. Gombrowicz widzi osoby dojrzałe jako ludzkie potwory, skazane jedynie na śmierć. Wszak prostota i świeżość estetyczna i etyczna wiążą się z młodością, bo o racji dyskusji decyduje aspekt piękna.

Złe zachowanie, jak podkreśla Gombrowicz, ma w sobie dobry urok, a moralność to pewnego rodzaju seksapil dla pisarza i nie wolno z niej rezygnować w sztuce. Sam Millati zaznacza jednak, że Gombrowicz bardzo ostrożnie przekraczał pewne granice moralności zawsze balansował na granicy wyczucia. Podkreślał, że literatura jego jest bardziej szalona niż on i to właśnie w niej realizuje swoje wyobrażenia. Bezwzględny wstręt wobec uczuć stanowił motyw przewodni w jego twórczości i uzmysławiał czytelnikowi specyficzny punkt widzenia jak również określał kontekst utworów.

Witold Gombrowicz bez wątpienia był postacią barwną i fascynującą, jego twórczość rozpatrywać można na wielu płaszczyznach i w wielu kontekstach, i za każdym razem odkryć można inny ciekawy aspekt podkreślający wybitność pisarza. Uczestnicy konferencji mieli świadomość tego, że artysta jest postacią wieloznaczną, a jego dzieła są uznane i czytane na całym świecie.

Halina Rarot

Międzynarodowe Odczyty Kijowskie: *Obraz miasta w kontekście historii, filozofii, kultury* (30 IX – 2 X 2004 r.)

Международные киевские чтения: Образ города в контексте истории, философии, культуры (30 IX – 2 X 2004 г.)

Od 30 września do 2 października 2004 r. w siedzibie Ukraińskiej Akademii Nauk w Kijowie oraz w Ławrze Kijowsko-Peczerskiej odbyły się po raz pierwszy ***Międzynarodowe Odczyty Kijowskie*** poświęcone naukowej, interdyscyplinarnej analizie fenomenu i obrazu miasta Kijowa. Tym samym, wedle zamysłu organizatorów, zapoczątkowały one tradycję corocznych spotkań poświęconych tejże tematyce.

Głównym inicjatorem i organizatorem *Międzynarodowych Odczytów Kijowskich* był Instytut Filozofii im. G. Skoworody Ukraińskiej Akademii Nauk, reprezen-

towany przez prof. M.W. Popowicza (dyr. Instytutu Filozofii UAN) i dr Wiktora Małachowa. Pozostali współtwórcy *Odczytów* to: Centrum Oświaty Humanistycznej UAN, Narodowy Kijowsko-Pieczerski Skansen Historyczno-Kulturowy, Towarzystwo Filozofii Rosyjskiej przy Ukraińskim Zespole Filozoficznym, Rosyjskie Centrum Międzynarodowej Współpracy Naukowej i Kulturalnej przy Ministerstwie Spraw Zagranicznych Federacji Rosyjskiej, Ukraińska Akademia Rusycystyki, Państwowa Biblioteka Historyczna Ukrainy i inni.

Do udziału w *Odczytach* zgłosili się filozofowie, historycy, filologowie, kulturoznawcy z Ukrainy, Polski (5 osób z Lublina, i jedna z Rzeszowa), Rosji a nawet z Chorwacji.

Owa 3-dniowa konferencja, składająca się nie tylko z odczytów, ale także wycieczek po mieście, połączonych z empirycznym poznawaniem jego najważniejszych miejsc, wpisuje się bardzo przekonująco w rozwijającą się – w coraz szybciej globalizującym się świecie – „filozofię miasta". Ten merytoryczny kontekst dwuwektorowego procesu współczesnych przemian na świecie: globalizacji – glokalizacji, zresztą rzadko werbalizowany wprost w kolejnych referatach, legł zdecydowanie u podstaw *Odczytów*. Inicjatorzy konferencji stwierdzili bowiem wyraźnie w słowie wstępnym, iż najważniejszą cechą współczesnego życia duchowego *jest rosnące zainteresowanie miastem jako fenomenem kultury,* historycznym organizmem i specyficzną społecznością ludzką. Poznawanie historii „małej ojczyzny", jej stylu i ducha – staje się podstawowym źródłem patriotyzmu i uczuć moralnych, realną osnową budowania własnej tożsamości. To zainteresowanie nabiera szczególnej ostrości w kontekście obecnych procesów cywilizacyjnych, czyli globalizacyjnych, które – przypadku braku troski o zachowanie swoistego oblicza i atmosfery miejsc zamieszkania – nieuchronne prowadzą do niwelacji, eklektyzmu, czy powszechnej standaryzacji życia ludzkiego, w tym także uczuć i stosunków międzyludzkich.

I tak, pierwszego dnia można było wysłuchać następujących odczytów: „Kijów jako symbol i mit", „Metafizyka Sankt Petersburga i *genius loci*", „Problem miasta we współczesnym dyskursie humanistycznym", „Kijów jako centrum świata", „My i Kijów" (referat z Lublina), „Stolice w historii ojczystej: Kijów, Moskwa, Sankt Petersburg", „Semiotyka Kijowa". Po obiedzie uczestnicy konferencji odbyli – mimo uporczywego kilkudniowego deszczu – wycieczkę po najstarszej części Kijowa, której przewodził prof. S. Krymski (autor własnej wizji Kijowa), a także, na koniec, mogli zachwycać się najstarszą świątynią Kijowa, Soborem Św. Sofii Kijowskiej i niespotykaną nigdzie indziej w świecie prawosławnym, mozaiką z wizerunkiem Matki Boskiej Orantki, pochodzącą z XI w.

Drugiego dnia obrady odbywały się w pomieszczeniach Ławry Kijowsko-Peczerskiej, słynnego klasztoru Kijowa i Ukrainy. Przed obiadem wysłuchano następujących odczytów: „Obraz Kijowa w *Słowie o zakonie i łasce* metropolity Ilariona", „Kapłan-męczennik Aleksandr Głagolejew", „Gogol i Kijów", „Metafizyka

miasta i filozoficzna semantyka architektury", „Styl staroruskiego pisania latopisów", „Obraz Kijowa w *Słowie o pułku Igora"*, „Problem miasta w samoświadomości cywilizacyjno-historycznej: Rosja – Zachód", „Kijów R.M. Rilkego", „Obraz miasta w twórczości M. Ałdanowa", „Tworzenie i etapy historycznego rozwoju ośrodków miejskich", „Kijów Tatiany Bułhakowej".

Po obiedzie obrady odbywały się **w trzech sekcjach**: pierwsza poświęcona była **zagadnieniom historycznym dotyczącym Kijowa i problemom komparatystyki miast**. Odczytano referaty o następujących tytułach: „Monaster św. Jana «na Setomli» (próba topograficznej lokalizacji", „Przyczynek do historii Cerkwi Dziesiatynnej", „Węgierskie powiązania ze średniowiecznym Kijowem XI w.", „Staroruska myśl okresu kijowskiego i rola «Aeropagityków»", „Światłocień Kasjana Sakowicza", „O „macierzy ruskich miast": poszukiwania Historycznego Grodu w I poł. XIX w.", „Metafizyka niezwykłości i estetyka cudownego Kraju Czernihowsko-Sewerskiego", „Koncept «Kamiechonu» i obraz «cudownego grodu» w ukraińskiej i wielkoruskiej kulturze średniowiecza", „Kijowscy święci w przypowieściach Łazarza Baranowicza", „Staroruski Kijów jako czynnik cywilizacyjno-kulturowej tożsamości Wschodnich Słowian", „Akademie Duchowne Kijowa, Moskwy, Sankt Petersburga, Kazania: cztery miasta-cztery losy", „Sofijność Kijowa w kontekście kultury Rusi Kijowskiej", „Ławra Kijowsko-Peczerska – jedna z personifikacji Kijowa".

Druga sekcja związana była **z zagadnieniami metafizyki i ontologii miasta, z obrazem miasta w kontekście kultury** i tutaj wysłuchano następujących wystąpień: „Uniwersalia kultury w semiotyce miasta", „Świat globalny versus wirtualne miasta", „Aktualność kategorii polis" (referat z Lublina), „Miasto jako metafora pełnego dyskursu filozoficznego", „Zarys ewolucji i metafizyki miasta", "Miasto: na skrzyżowaniu światów", „Oddech miasta czyni człowieka wolnym", „Tęsknota za Kijowem w polskim obrazie literackim" (referat z Lublina), „Park Pamięci i struktura zapomnienia: swój i obcy ból w kulturze kijowskich nekropolii", „Metafizyka miasta: poszukiwanie tożsamości", „Ciało i miasto w cywilizacji zachodniej", „Wpływy migracji na społeczno-demograficzne procesy w megapolis", „Osobliwości formowania się ludności Odessy na przełomie XVIII i XIX wieku", „Formowanie się historyczno-kulturowego centrum starego Kijowa na przełomie XIX i XX wieku", „Stan kupiecki Odessy okresu porto-franco: osobliwości formowania się i wpływ na ekonomiczny i kulturowy rozwój miasta".

Trzecia sekcja dotyczyła zagadnień **obrazu miasta w kulturze Srebrnego Wieku oraz odzwierciedlenia działalności „Koła Kijowskiego" w naukach humanistycznych i sztuce**. W tej sekcji można było wysłuchać referatów o następujących tematach: „Kijów w religijno-filozoficznym odrodzeniu z początków XX wieku", „Kijowski krąg" M. Bierdiajewa, „Kijowskie Towarzystwo Religijno-Filozoficzne 1908–1919: nieznane karty historii", „Rosyjska filozofia jako problem historii filozofii",, „Miasto Iwana Jegalina", „O pewnych

kijowskich źródłach powieści M. Bułhakowa *Mistrz i Małgorzata*",, „Kijów: elita intelektualna z przełomu XIX i XX wieku i profesorowie filozofii", „Działalność Kijowskiego Oddziału Towarzystwa Upowszechniania Oświaty wśród Żydów w Rosji (1903–1917)", „Olfaktorialny obraz miasta powieści P. Zuskinda *Perfurmiarz*: aspekt komunikacyjny", „Dynamika obrazu Paryża w literaturze francuskiej XIX wieku", „Obraz miasta w prasie proletariackiej lat 20-tych", „Mistyczna aureola Kijowa", „«Kijowskie koło» w filozofii i kulturze «Srebrnego Wieku»: miasto jako miejsce pamięci".

Obrady drugiego dnia zostały zwieńczone wycieczką po niektórych pomieszczeniach Ławry Kijowsko-Peczerskiej, a następnie zwiedzaniem Muzeum Michaiła Bułhakowa (dumy miasta Kijowa).

Trzeci, ostatni dzień *Odczytów*, to czas wytężonej pracy osób referujących, znowu w trzech sekcjach, swoje przemyślenia i badania oraz napiętej uwagi słuchaczy, a następnie (po południu) podsumowania całej konferencji, zorganizowane w formie okrągłego stołu. Zatem, w sekcji „historycznej" można było posłuchać jeszcze o kwestiach takich, jak: „Kijów, Warszawa, Moskwa, Petersburg: dialektyka przemieszczania się centrów w świecie słowiańskim", „O problemie periodyzacji historii Kijowa", „Cmentarzysko nr 2: miejsce w społecznej topografii Kijowa", „Ruś Kijowska w kulturze światowej", „Berlin – miasto – znak w kulturze XX wieku («berliński» problem w twórczości niemieckich działaczy kultury)", „Ethos" i „etyka" dawnego Kijowa", „Kijów – miasto wieczne", „Kijów i Rzym – podobieństwo i różnice. Czy Kijów powinien być wiecznym miastem?", „Recepcja miasta w kulturze średniowiecznej", „Konfesyjna unijność Cerkwi Kijowsko-Ruskiej", „O problemie odzwierciedlenia obrazu miasta w światopoglądzie Grzegorza Skowworody", „Starodawna struktura historycznego zespołu podziemi miasta Kijowa", „Kioto: obraz miasta w dobie Chei-nan", „Idee i formy ascetyzmu w staroruskim przekładzie chronografii XI wieku".

W sekcji drugiej, „metafizyczno-ontologicznej" poruszono jeszcze następujące zagadnienia: „Kijów współczesny – zarys hermeneutyki politycznej", „Industrialny pseudo-landszaft jako fenomen egzystencjalny", „Katarzyna w Kijowie w 1787 r.: miasto jako przestrzeń legitymizacji władzy", „Topologia socjo-kulturowej przestrzeni miasta", „Architektonika Kijowa jako fenomen kulturowy", „Powstawanie pierwotnych miast w kontekście genezy cywilizacji", „Personel swojego personelu. Struktury pustyni (czyli geografia wyalienowanych przestrzeni)", „Imperialny status kultury miejskiej", „Kijów na skrzyżowaniu kultur i cywilizacji", „Miejska moralność: konteksty współczesne", „Miasto jako centrum autokreacji człowieka", „Marginalny czynnik składowy kultury miejskiej", „Etniczne procesy we współczesnym mieście", „Miasto jako przestrzeń kultury obywatelskiej", „Idea miasta w utopiach społecznych".

Natomiast w sekcji trzeciej, „kulturowej" pojawiły się następujące zagadnienia: „Osobliwość: mistrzostwo Sokratesowskie", „Obraz Kijowa w poezji

«Srebrnego Wieku»", „Obraz Kijowa w twórczości kijowskich neoklasyków" (referat z Lublina), „Obraz Kijowa w poetyckiej twórczości grupy nowojorskiej" (referat z Lublina), „Obraz miasta w poezji I. Bunina 1900–1910 r.", „Petersburg A. Puszkina i A. Achmatowej", „Motywy miasta w twórczości A. Błoka", „Obraz Wenecji w liryce niemieckiej XIX w.", „Poetycki obraz Lwowa oczami współczesnych", „Obraz domu w twórczości M. Bułhakowa", „Filozofia dekadentyzmu w architektonicznej dekoracyjności kijowskiego modernizmu", „Fenomen bycia stolicą jako problem współczesnej kulturologii francuskiej", „Urbanizacja i malarstwo: aspekt filozoficzny", „Estetyka miejskiej kultury czasów nowożytnych", „Instrument Moskwy", „Kijów w Moskwie", „Interpretatorzy stylu «rosyjskiego» w architekturze kijowskiej przełomu XIX i XX wieku".

Jak można zorientować się na podstawie powyższego sprawozdania lubelskiej uczestniczki *Kijowskich Odczytów,* filozoficzno-historyczna debata nad Kijowem (a także i innymi miastami, tworzącymi razem treść nowej subdyscypliny – jak żartowali uczestnicy Konferencji – *gorodoznawstwa* [od gorod – miasto]) była bardzo ambitna i pod względem merytorycznym spełniła oczekiwania wszystkich uczestników. Nikt z nich nie kwestionował idei (choćby nawet i postmodernistycznej) pielęgnowania *małych ojczyzn,* dających schronienie i poczucie tożsamości w świecie coraz słabszych państw narodowych, coraz większego relatywizmu i perspektywizmu w obszarze wartości, dotąd uznawanych za absolutne.

Należy teraz tylko oczekiwać na jej następną edycję i życzyć organizatorom, by nie mieli żadnych przeszkód w jej przygotowaniu.

Юрий Н. Солонин
Геннадий П. Любимов

На Днях философии в Санкт-Петербурге (19–20 XI 2004 г.)

Dni Filozofii w Sankt Petersburgu (19-20 XI 2004 r.)

Санкт-Петербургское философское общество в третий раз провело "Дни Петербургской философии". Само это мероприятие выросло из традиционно отмечавшейся в ноябре годовщины образования философского факультета (которому в 2005 году исполняется 65 лет), потом оно прохо-

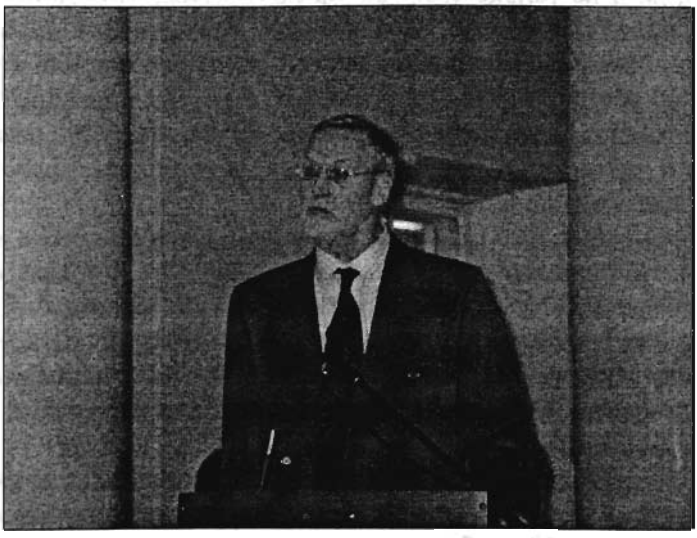
дило в формате ежегодных конференций Санкт-Петербургской ассоциации философов, а с 2002 года получило сегодняшнее название. Оглядываясь на прошлое и подводя некоторые итоги "Дней 2004", с определенной долей уверенности, можно сказать, что праздник Петербургской философии вышел за рамки одной только философии и становится мероприятием иного масштаба, постепенно превращается в общий праздник интеллектуального Петербурга, да и не только его. Так уж получается, что "Дни" своей ежегодностью, хотя бы частично, но заполняют временную и смысловую лакуну между Российскими философскими конгрессами. Об этом можно судить как по составу зарегистрировавшихся участников "Дней", так и по тематике докладов пленарного заседания и, наконец, по разнообразию конференций, семинаров и круглых столов, заявленных и работавших по программе всего мероприятия.

О высоком рейтинге "Дней" свидетельствует и то, что в его работе приняли участие деканы ряда факультетов СПБГУ, а также 14 деканов философских факультетов государственных университетов Воронежа, Волгограда, Екатеринбурга, Москвы, Новгорода, Новосибирска, Ростова-на-Дону, Перми, Минска. Что касается географии всех участников события, то она представлена от Южно-Сахалинска до Калининграда, а также гостями из Белоруссии, Украины, Германии, США.

В 2004 году общая тема Дней была сформулирована достаточно кратко, но емко "Философия и жизнь", а само мероприятие проходило в течение двух дней – 19 и 20 ноября.

Открытье работу* "Дни Петербургской философии" 19 XI 2004 г. – *проректор СПБГУ проф. И.В. Мурин

Открыл "Дней" первый проректор СПБГУ проф. И.В. Мурин, который от имени руководства университета тепло приветствовал собравшихся (а надо заметить, что при вместимости актового зала в 500 человек, свободных мест практически не было), отметил актуальность обсуждаемой на форуме тематики и выразил уверенность, что эти "Дни", ставшие традиционными, пройдут на высоком профессиональном уровне.



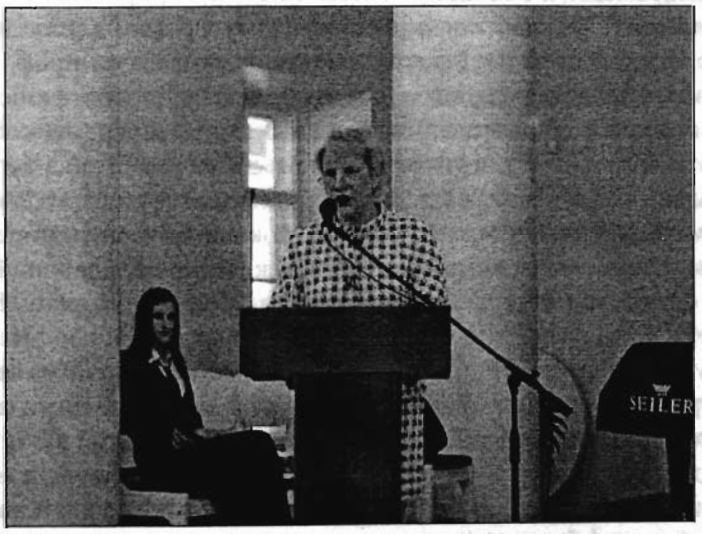
Декан философского факультета Санкт-Петербургского университета проф. Юрий Никифорович Солонин

Ведущие собрание (проф. Л.К. Круглова и проф. Ю.В. Перов) предоставляют слово декану философского факультета, председателю Санкт-Петербургского философского общества проф. Ю.Н Солонину. Юрий Никифорович в своем кратком выступлении напомнил историю "Дней", особо акцентировал внимание на том, что это не собрание одних только профессионалов от философии, собравшихся обсуждать, пусть и важные, но сугубо свои цеховые проблемы. Здесь собрались как представители самых разных гуманитарных профессий, так и ученые – естествоиспытатели, литераторы, поэты, журналисты, художники, чтобы в непосредственном общении почувствовать настроение, общий тонус и пульс жизни современной России в разных ее измерениях. Он также высказал намерение философского общества СПб обратиться к руководству города о включении "Дней" в список общегородских мероприятий.

Затем с приветственным словом, незаметно перешедшим в теоретический доклад, выступил Сопредседатель международного союза этиков и гуманистов проф. П. Курц (США). Свое выступление он посвятил роли

просвещения в жизни человеческого общества. Просвещение – это освобождение человека от состояния зависимости в самых разных сферах и в самых разных смыслах. Только просвещенный, свободный и ответственный человек в состоянии самым разумным образом организовать свое бытие, жить радостно и счастливо.

Наступила очередь подведения итогов единственного в России конкурса работ по философии "Вторая навигация", учрежденного философским обществом СПБ. Председатель конкурсной комиссии проф. А.А. Грякалов отметил, что в этом году силами ряда организаций и отдельных лиц удалось учредить фонд конкурса. Комиссия обращала внимание, прежде всего, на поисковые работы, представляющие живой философский опыт. Было рассмотрено около 40 позиций по трем номинациям: "За разработку классических проблем философии", "За философский анализ проблем современности", "За философскую инвестицию в культурную жизнь Петербурга". В первой номинации лауреатом стал д.ф.н. Ю.М. Романенко за книгу "Бытие и естество", во второй – д.ф.н. В.А. Карпунин (посмертно) за работы последних лет, в третьей номинации лауреатом стал д.ф.н. К.С. Пигров.



Декан факультета журналистики СПБГУ проф. М.А. Шишкина

В рабочей части пленарного заседания было заслушано 10 докладов. Первой по теме "Гражданин между властью и СМИ" выступила декан факультета журналистики СПБГУ, проф. М.А. Шишкина По ее мнению, существование треугольника Гражданин – Власть – СМИ является не более чем теоретической абстракцией или даже романтическим заблуждением. В реальной жизни существует система биполярных моделей

взаимодействия типа Власть – СМИ; СМИ – Аудитория; СМИ – СМИ; СМИ – Бизнес. Гражданин же находится не между властью и СМИ, а под их двойным прессом. Следует также иметь в виду, что существует ряд мифов о журналистике, например, ее представление как "четвертой власти", миф о свободе слова, миф о мессианской избранности журналистов, миф о возможности и необходимости абсолютной независимости СМИ. Эти мифы были рождены из принципиально правильных посылов, но постепенно модифицировались и утратили свой первоначальный смысл. И, наконец, само понятие "гражданин" имеет в современной России, скорее, публицистический, чем реальный смысл. Мы только начинаем строить гражданское общество, а оно вырастает только снизу, как сообщество субъектов публичной сферы, ответственных и гражданski активных. А важнейшим агентом этого процесса могут стать только гражданские СМИ. Это должны быть экономически эффективные корпорации ответственных профессионалов, играющие по правилам, зависимые от аудитории не меньше, чем от рекламодателей, не обслуживающие власть, а поддерживающие или оппонирующие ей. И это не только вполне возможно, но и просто необходимо для современной России.

С докладом "Гражданское общество и государство" выступил губернатор Новгородской области, доктор экономических наук, проф. М.М Прусак. Михаил Михайлович остро поставил ряд вопросов экономического и политического характера, актуальных для современной России. В частности, он отметил, что гражданское общество Запада вырастало на основе экономической свободы земель и экономической свободы индивида, а эту модель нашему и следующему поколениям еще придется осваивать. Только экономически свободный гражданин, обладающий собственностью, в состоянии отвечать как за себя, так и за свою страну. Нам нужно научиться делегировать полномочия снизу доверху, одновременно с этим, нужно научиться как спрашивать, так и отвечать за исполняемые функции. Сегодня граждане после выборов практически никак не могут повлиять на принимаемые властью решения для этого надо не менять, а дописать Конституцию России в некоторых ее частях. Оглядываясь назад, в начало 90-х годов, заметил докладчик, становится ясным, что систему политического управления нужно было реформировать в рамках методологии управления хозяйством, а, не ориентируясь только на демократические модели по процедурам выборов различного ранга. Высказался Михаил Михайлович и по широко обсуждаемой ныне теме – выбирать или назначать губернаторов. По его мнению, на переходное время их следует назначать, а в стабильное – выбирать. И, наконец, стоит обратить внимание, что в нашей стране до сих пор не создан институт программно-целевого управления государством, который мог бы анализировать различные методологические и теоре-

тические подходы, причем, на собственном историческом опыте, а на их базе предлагать параметры национального развития. И такой институт нужно создавать срочно.

Проф. М.С. Каган посвятил свой доклад ключевому, как он сказал, разделу всей философии от античности до наших дней – онтологии в контексте понятий бытия и небытия.

Сегодня, онтологическая проблематика, казалось бы, возрождается, но не в своей классической традиции, определившей рождение и необходимость философии в культуре как учение о бытии, а как онтология ничто. Но возможна ли философия, которая сводит бытие к переживанию бытия личности, отказываясь обсуждать объективное бытие? Возможна ли философия, которая в основу ставит небытие или ничто? По мнению мэтра отечественной философии, мы не имеем сегодня права уходить от постановки и рационального, научного исследования проблем отношений бытия и небытия. Они должны стать главным сюжетом нашей философии. В качестве предмета для дискуссии, проф. Каган сформулировал три базовых тезиса. Во-первых, философская онтология, если она выходит в понимании бытия за пределы природы, если бытие предстает и как сверхприродное (человек, общество, культура), должна рассматривать отношение бытия и небытия, ибо вне этого отношения категория "бытие" теряет смысл как категория. Во-вторых, бытие и взаимоотношение бытия и небытия могут быть инвариантными для всех сфер реальности, только если рассматривать их как систему логических категорий. Причем, на каждом уровне реальности (природа, человек, общество, культура) взаимоотношения бытия и небытия принципиально разные. Только в этом контексте мы можем понять сущность природы, человека, культуры и общества. В-третьих, материалистический монизм, с вышеуказанных позиций, уже не может считаться основой современной философии. Надо понять, что в каждой сфере бытия существует своя субстанция ("человечность", "культурность", "социальность") и в каждой из них существуют особые отношения бытия и небытия. И на этом пути, резюмировал Моисей Самойлович, мы можем продвинуться в нашем понимании основ мировоззрения, не замыкаясь на частные, пусть и интересные проблемы философии.

Не так часто слово поэта звучит на наших философских форумах, да еще ранга Александра Кушнера, доклад которого "Есть ли будущее у поэзии?" вызвал неподдельный интерес у аудитории. Этот вопрос, как заметил докладчик, задавался не раз, а жестче всех, может быть, его сформулировал еще Евгений Баратынский, который в 1835 г. написал стихотворение "Последний поэт". Вот фрагмент из него:

Век шествует путем своим железным,
В сердцах корысть, и общая мечта

Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.
Исчезнули при свете просвещенья
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопочут поколенья,
Промышленным заботам преданы.

Неужели вот теперь и настали времена "последнего поэта"? Нет, сам Александр Кушнер так не считает, поскольку всякий раз выясняется, что поэт может быть, по его словам, только "предпоследним". Почему сегодня поэзия не востребована, почему не читают сегодня? Что произошло? Значительная часть вины, считает докладчик, лежит на самих поэтах. Мы хотели получить свободу, мечтали избавиться от цензуры, да, все это произошло и это замечательно. А дальше получилось так, что любой человек, умеющий "накропать" стихи, считает своим долгом выпустить книгу, заплатив за это максимум 300 долларов. Читатель же не может разобраться в этом море графомании и вытащить действительно стоящего поэта. Но сегодня многие и настоящие поэты отказались в стихах от смысла, от знаков препинания. Происходит отказ от рифмованного стиха, когда из него вытекает музыка. Все это грустно. Но хотя сегодня есть масса свидетельств о том, что поэзия исчезает за ненадобностью, мне кажется, сказал А. Кушнер, что само бытие устроено поэтично, а потому ни с поэзией, ни с культурой в различных ее формах, ничего плохого не случится.

"Дни Петербургской философии" 19–20 XI 2004 г.

Проф. М.С. Уваров (СПБ) назвал свой доклад "Философ судьбы", то есть кто такой тот философ, который не переступает некоторых невидимых границ, что и позволяет ему быть именно философом. Михаил Семенович за точку отсчета взял два четверостишья из Тютчева: "Нам не дано предугадать, как наше слово отзовется, – и нам сочувствие дается, как нам дается благодать" и "Когда сочувственно на наше слово одна душа отозвалась – не нужно нам возмездия иного, довольно с нас, довольно с нас...". Слово "возмездие" может толковаться как месть и как возмещение. А сочувствие как то, что достойно или недостойно истинного человека. Сегодня произошло смещение смыслов, и мы возмещение подменяем возмездием и местью, а от сочувствия тогда ничего не остается, а только месть как аннигилирование смыслов другого. Но новая культура никогда не рождается через тотальное отрицание предыдущей. В этом смысле оппозиции рационализм - антирационализм и т.п. не могут претендовать на единственность. Дело не в этом жестком "либо" – "либо", потому что в 20 и в 21 веке философия, да и в целом культура, живет в бинарном пространстве, не имея права потерять ни одну из оппозиций. Современная ситуация, по мнению докладчика, ждет пророческого слова философа, философа судьбы. Только философ судьбы может сыграть сегодня позитивную, утверждающую роль, ту, которую играли все крупнейшие философы всех времен и народов. История показала, что, даже если к ним и не прислушивались, но их пророчества все равно сбывались. Речь идет не о религиозном пророчестве, а о пророчестве, которое сопредельно подлинному пониманию жизни. Нужно помнить, что подлинная философия всегда есть философия жизни, а ее важнейшая функция - пророческая, что и показала, например, русская философия в ее лучших примерах.

Директор института прикладной астрономии, член-корр. РАН, А.М. Финкельштейн (СПБ) сосредоточил внимание на глобальных вопросах вызова со стороны природы и общества в контексте современной науки. Нарисовав точную и емкую картину основных достижений естествознания в его истории, Андрей Михайлович отметил, что в конце 20 веке происходит смещение акцентов со знаний о неживой природе к исследованиям феномена жизни и живого вещества. Однако, как специалист в области астрономии, он не мог не остановиться именно на проблемах этой области знания. Много интересного и даже экстравагантного услышала аудитория из "жизни звезд". Современная астрономия стала наукой, в которой используются самые современные технологии и самые совершенные на сегодняшний день теоретические модели. Это определяется тем, что процессы, которые происходят во Вселенной, будут всегда, независимо от того, какая цивилизация будет, существовать на Земле. Одними из наиболее важных проблем, даже секретов для астрономии являются, во-первых, черные ды-

ры и, во-вторых, начальная фаза рождения Вселенной. Ученый рассказал о разных видах черных дыр, изучение которых может дать ответы на принципиальные вопросы о рождении и смерти звездных масс. Современная наука пытается понять, например, являются ли законы нашей Вселенной единственно возможными, или могут быть иные? Единственна ли наша Вселенная или есть множество иных? И, наконец, есть ли связь между духовной и физической активностью человеческой цивилизации и полным внешним безразличием законов Вселенной? Если нам удастся ответить на эти вопросы, мы сможем уяснить как принципиальное устройство Вселенной, так и место и роль в ней нашей земной цивилизации и культуры.

"Новый взгляд на природу сознания" – так назвал свой доклад д.психол.н., проф. В.М. Аллахвердов (СПБГУ). Начав с того, что человек – это, прежде всего, существо сознательное, способное самостоятельно и ответственно делать выбор, профессор сформулировал основной тезис своего выступления – не пора ли признать, что целью общества является обеспечение эффективной работы сознания. По его мнению, сегодняшние модели развития общества направлены, прежде всего, на удовлетворение примитивных потребностей организма. Но строить модели оптимального благосостояния так же бессмысленно, как строить модели наилучшего выживания. Невозможно оценить, кто в истории эффективнее выживал или благоденствовал – Сократ, Ван Гог, Василий Блаженный, Наполеон или ямщик, который вез Чехова на Сахалин. Нелепо также спрашивать, кто эффективнее способствовал выживанию или благоденствию человечества - балерины, ткачи, полководцы, пастухи-долгожители, филателисты или стеклодувы. Сегодняшние макроэкономические и социологические модели развития общества опираются на такое представление о человеке, которое не соответствует никакой реальности, ибо сводят его к человеку экономическому, а сознание, как оно существует в моделях экономистов, предстает лишь как то, чем следует манипулировать. Более того, все существующие социальные институты решают исключительно обслуживающие задачи и никак не способствуют эффективной работе сознания. И политики, и чиновники занимаются совсем не тем, чем бы им следовало заниматься. Создание материальных благ – важная, но вспомогательная задача. Надо конструировать специальные социальные институты, призванные поддерживать взгляды людей на мир и на себя (это будет делать их если и не счастливыми, то, по крайней мере, удовлетворенными), и на то, чтобы исправлять искажения, присущие этим взглядам (что будет делать их адекватными). Надо ясно отдавать себе отчет в том, что наше желание быть счастливым и стремление быть адекватным всегда находились и будут находиться в противоречии друг с другом. Следовательно, ни одна модель будущего не может быть идеальной. Соответственно, модели социального

развития должны изначально проектироваться как потенциально изменяемые, в том числе и потому, что конструирование таких моделей вынуждено опирается на всегда развивающуюся психологическую науку.

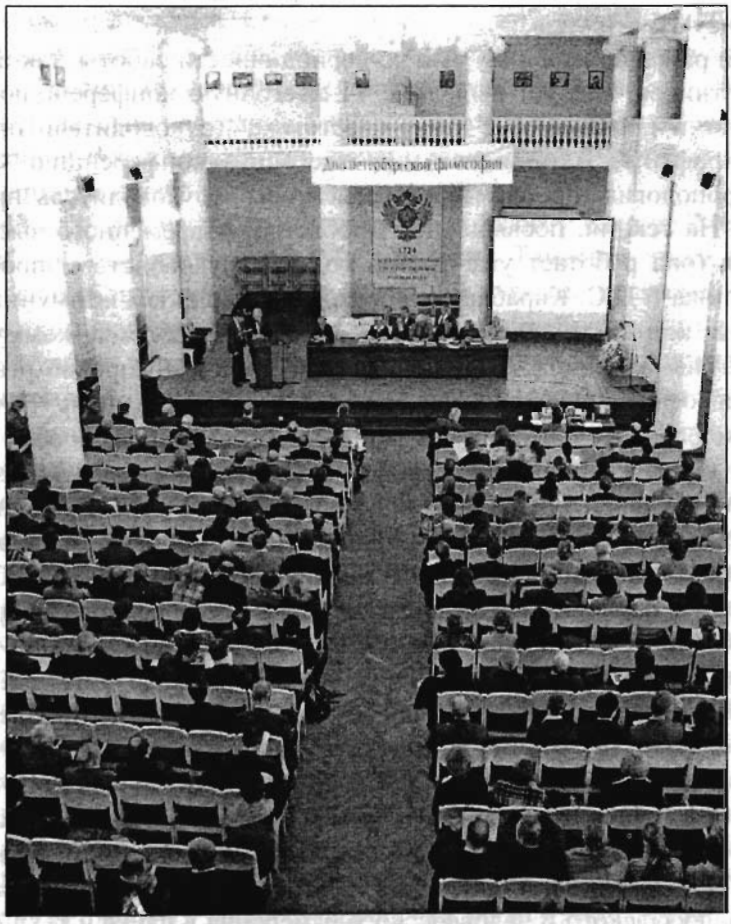
Проф. Рабинович В.Л. (Москва) сформулировал тему своего выступления как "Время человека, время страны" в контексте связи философии и поэзии. В качестве точек отчета своего доклада он взял две известные поэтические строчки: "Времена не выбирают, в них живут и умирают" (А. Кушнер), которая, как он выразился, говорит о времени в тихом смысле, когда жест скрадывается и фиксируется некая немощность, "безнадега" человеческого восприятия времени, поскольку его не выберешь и тут нечего пенять. Вторая фраза из "Антония и Клеопатры" Шекспира, когда Антоний на реплику о его неподобающем времени и месту поведении отвечает – "Любое время – время для всего". Вот и получается, что бывает, когда времена не выбирают, но бывает, когда человек оказывается хозяином своего собственного времени, когда свершается история с ее реальными переменами. К этим двум поэтическим восприятиям времени докладчик присовокупил понимание темпоральности Августином, у которого прошедшее понимается как настоящее прошедшего, настоящее как настоящее настоящего, а будущее как настоящее будущего, что позволяет представить все темпоральные ступени как ощущения мега-мига, т.е. в модусе настоящего. Затем Вадим Львович на примере стихотворения А. Кушнера "Воспоминания" продемонстрировал, как поэтическое слово может снять времена и вынести их во вневременное пространство, что и, по его мнению, делает близкими поэзию и философию.

Проф. А.Г.Черняков, зав. кафедрой философии Высшей религиозно – философской школы СПБ, посвятил свой доклад "Урокам феноменологии". Он напомнил, что важнейший заголовок феноменологического проекта в замысле ее основателя Э. Гуссерля был сформулирован в виде "Философия как строгая наука" с претензией на радикальность и аподиктичность ее оснований. Свое понимание научности философии Гуссерль противопоставлял идее историзма, поскольку исторические основания, покоящиеся на исторических фактах могут содержать в себе лишь исторические следствия и не могут претендовать на аподиктическую достоверность, которая не может быть подвергнута никакому сомнению. В отличие от Декарта, Гуссерль не обращается к авторитету Бога, как к предельному основанию достоверности. Он сосредоточивает внимание на сфере сознания и его актах, и тогда задачей исследования оказывается отыскание разумных оснований полагания смысла. Удивительно, что таким образом построенная им концепция философии не совпадает с его же собственной концепцией онтологии. Для него совершенно очевидно, что существуют другие трансцендентальные сознания и тогда объективность вещи, по сути, предстает как ин-

терсубъективность. Но он не может полагать другое Я, столь же аподиктически достоверно, как он полагает картезианское "свое" ego cogitans. Поиском выхода из этого затруднительного положения занимались многие последователи Гуссерля. Докладчик остановился только на позиции Э. Левинаса, который пытается сделать опыт Другого фундаментальным опытом. Он ищет первичность опыта Другого изнутри опыта сознания, считая при этом, что сознание может обратиться к тем своим основаниям, где оно обусловлено бытием. Сознание, в данном случае, понимается как складка бытия, то место, где бытие обращается к самому себе. Левинас говорит от отношении к Другим "лицом к лицу" и, когда Я вижу лицо Другого, Я слышу голос, истоком которого я не являюсь. Надо понимать, что Другой, это не тот, о Ком говорят, а тот к Кому говорят, как-то обращаются. В этом случае речь предстает как первичное онтологическое отношение. Это означает, что произошло странное возвращение к софистике внутри самой феноменологии. Само это возвращение узнает разум, мыслящий исторически, получается, что мы возвращаемся в то же самое место. Следовательно, мы не может отбросить, или "снять" само историческое. Мы узнаем одно и тоже место. Но, поскольку философия говорит полифонически, она, за счет конституирования этих полифонических мест находит важнейшие общие установки. А это и есть как гарант, так и обещание будущего.

Последнее выступление к.ф.н, асс. СПБГУ Н.А. Грякалова, самого молодого из всех ранее выступавших, было названо "Террор и дискурс". Докладчик отметил, что отношение террора к современности следует концептуализировать как навязчивость упорства, работу "тупого наличия". По его выражению "вирусным" стратегиям постисторического террора не находится аналогов ни в отрицающем индивида государственном терроре, ни в отрицающем легитимность государства терроре экстремистских групп. Таким террор был не всегда: он знал и свою возвышенную эпоху - эпоху травматической коммуникации с невыразимой идеей. Знал и героическую эпоху брутальной майевтики, когда "критика оружием" приводила историю к ее истине. Финальный эпизод исторического повествования совпадает с финальным эпизодом самой истории - смертью человека как свободного исторического индивида. Политическая история бытия сворачивается к оглушенному состоянию, а мышление теряет линию внешнего в себе самом. В таком мире террор выполняет чисто абортивную функцию, ибо его отрицание не открывает возможности, но неумолимо отбрасывает дискурс к началу. В результате мы оказываемся выведены по ту сторону политического или исторического мышления террора, что вызывает смутное подозрение о жизни самого политического. Возможно, что как "социальность" и "сексуальность", как "автор" и "субъект", так и политическое

имеет свой срок, не исключено, что в наших сообществах оно уже не живет, а только угасает. По мнению автора, современность вступила в череду бесшумных войн, карательных акций мирового гегемона, имя которому – капитал. А национальные государства, национальные интересы есть не более чем шапки-невидимки для глобальных гладиаторов и городов-архипелагов. Нужно понять, что претензия на экономику бесконечного есть другая сторона нашей действительной конечности – постольку всякий обмен есть, в сущности, аватары обмена смерти, и только преодоление смерти могло бы служить окончательному преодолению обмена. А поэтому нерепродуктивный эротизм и насильственное действие – одним жестом обрезающие как натуральные, так и спиритуальные детерминации - дают нам возможность сопротивляться давлению реального и жить.



"Дни Петербургской Философии" 19–20 XI 2004 г.

На этом Пленарное заседание Дней завершило свою работу.

После перерыва свою работу начали многочисленные конференции, секции и круглые столы. Часть из них спланировала свою работу на один из дней, а некоторые работали как в пятницу, так и в субботу. Стоит сказать, что ряд конференций состоялись раньше указанных дат, но тематически они были приурочены к формату Дней. Например, теоретическая конференция "Актуальность Канта" состоялась 28–29 октября, а в ее работе приняли участие как специалисты из различных вузов Санкт-Петербурга, так и Москвы, Екатеринбурга, Ростова, Саратова, Киева, Грейфевальдского университета Германии. В центе внимания были вопросы теоретической и практической философии Канта, проблемы философии искусства и просвещения, антропологии, религии, политики и, конечно же, рецепции Канта в России. По результатам работы конференции к печати подготовлен сборник научных трудов.

Среди ранее признанных, как по периодичности работы, так и по интересу участников, следует выделить VI ежегодную конференцию "Фундаментальное и прикладное в этике и эстетике" (руководители проф. Н.В. Голик и проф. Т.А. Акиндинова) и IV ежегодную конференцию "Философская антропология: проблемы и перспективы" (руководитель проф. Б.И. Марков). На секции, посвященной проблемам современного высшего образования (она работает уже третий год под руководством профессоров С.И. Дудника и Н.С. Кирабаева), обсуждались вопросы коммуникативных практик в контексте социальности, а также проблемы коммуникаций и аргументации. Секция "Традиции петербургской и мировой реалистической философии" (руководители проф. В.Л. Обухов и проф. Р.А. Зобов), а она тоже работает третий год, в этот раз сосредоточила свое внимание на вопросах взаимосвязи реализма, науки и искусства с попыткой заглянуть в общество будущего. Под руководством проф. М.М. Шахнович также в третий раз провела свою работу секция "Наука, религия, общество в XXI веке", в центе внимания которой были вопросы возможности сближения религиозно и научной картин мира, а также кардинальный вопрос о дилемме: конфликт или диалог между религией и наукой. Секция "Философии культуры и культурологи" (руководители проф. С.Н. Иконникова и проф. Л.К. Круглова) на сей раз обсуждала актуальные проблемы культуры российской провинции в контексте прошлого, настоящего и будущего, а также достаточно болевые точки понятийных дистинкций культуры провинции и провинциальной культуры. К числу постоянных необходимо также от- нести работу секции "Философия науки и техники" (руководители проф. Э.Ф. Караваев и проф. В.П. Котенко), которая обсуждала проблематику философского и человеческого измерения в науке и технике в контексте специфики ценностей в этих областях знания, а также "вечную"

проблему ответственности ученого и инженера. По-деловому, с ориентацией на будущие темы прошел симпозиум историков русской философии "Философия и риторическая культура России" (руководитель проф. А.Ф. Замалеев). Оригинально поступила секция онтологии и теории познания (руководители проф. Б.И. Липский и доц. Ю.М. Романенко), которая посвятила свою работу обсуждению статей по проблеме "Воображения в бытии и познании", опубликованных в "Вестнике СПБГУ". Это позволило сосредоточиться на ряде кардинальных вопросов феномена воображения как модуса человеческого бытия, и как познавательной способности. На секции "Запад-Восток-Россия: философия в компаративистской перспективе" (руководитель проф. А.С. Колесников) активно обсуждались методологические вопросы оснований компаративистики, история компаративистских исследований в философии и структура современного компаративистского дискурса. Секция "Политологии", работа которой проходила в преддверии 15-летнего юбилея создания первой политологической кафедры в России, (руководители профессора В.А. Ачкасов и В.А. Гуторов) посвятила свое заседание вопросам состояния политической науки в современной России, развитию сравнительной политологии и современным концепциям политического образования.

Второй год организовала и провела свою работу секция "Метафизика искусства" (руководитель проф. М.С. Уваров). Тематика этого заседания была посвящена онтологическим основаниям музыки, представленным как творчество композитора, исполнителя и слушателя. Кроме этого участники секции обсудили вопросы метафизических ландшафтов искусства через призму категорий "разрыв", "пауза", "складка". Также второй год и также успешно работала секция журналистов, которая сосредоточила свое внимание на проблемах журналистики в мире политики (руководитель проф. С.Г. Корконосенко). В качестве тем для обсуждения были взяты следующие: "мир реальной политики как фактор формирования модели журналистики"; "место журналистики в политических системах современности"; "историческая динамика политических ролей прессы".

К числу новых проектов можно отнести секцию "Практическая философия" (руководитель проф. К.С. Пигров). На этой секции свежо и не тривиально звучали, казалось бы давно привычные понятийные образования: "практическая философия", "практическая философия и прикладная философия", место практической философии в политической жизни, как возможна практическая философия в современной России.

Кому-то, возможно, покажется архаизмом само название следующей секции "Марксизм и современность" (руководитель проф. В.Г. Марахов), но тематика ее работы: "закончилась ли эра марксизма?", "опыт социализма XX века: о чем он свидетельствует?", "применим ли марксизм к анализу

современной ситуации в России?" не только собрала достаточно представительную аудиторию, но и вызвала насыщенную творческую дискуссию. Вновь заявленная секция "Философия этноса" (руководитель доц. Н.А. Беркович) активно обсуждала вопросы парадигм исследования этноса в контексте его прочтения как культурного и популяционно-генетического образования.

Новой на Днях была и секция "Статус историко-философского знания" (руководители проф. Т.В. Артемьева и доц. И.Н. Мочалова). Ее участники задались, например, вопросами – "что есть история философии: музейное собрание или живая философия?" И, если есть история философии, то есть ли у истории философии своя история? Согласитесь, что такая формулировка проблем не могла не вызвать искреннего интереса профессионалов! По тематике к работе данной секции была близка секция "Актуальность Фейербаха: к 200-летию со дня рождения философа" (руководители проф. Ефимов Ю.И. и доц. Макаров В.В.). Фигура данного мыслителя, конечно же, достаточно весома, поэтому стоит актуализировать как его антропологию, так и концепцию истории философии, что и было продемонстрировано участниками данной секции.

Проф. Ю.Н. Солонин и доц. Н.В. Полякова организовали работу секции "Аксиология российского консерватизма: проблемы и перспективы". Заявленные для обсуждения темы звучали весьма актуально для современного российского общества. Судите сами: "Российский консерватизм: система ценностей или система идей?"; "Универсальные и национальные компоненты в аксиологии российского консерватизма"; "Ценности консерватизма, либерализма и социализма: характер и перспективы их взаимодействия в условиях России".

Достаточно успешно, впрочем, как и прежде, прошел уже XVI по счету "Ницше-семинар", один из самых устойчивых и регулярных в философском обществе СПБ (руководители доценты А.Н. Исаков, В.Ю. Сухачев, Г.П. Любимов). На этот раз он был посвящен теме "Философия как веселая наука", а вопросы для обсуждения были сформулированы следующим образом: "философия как «веселая и серьезная наука»"; "кто он – «веселый философ»? и "смех и плачь философа".

Особого слова достойна работа секции "Самодеятельная философия" (руководители проф. К.С. Пигров и М.Г. Годарев-Лозовский). Конечно же, отнюдь непросто на философском факультете, среди профессионалов "подавать свой голос" с претензией быть еще и услышанным. Но, с другой стороны, философия отнюдь не только для профессионалов, а поэтому актуально звучали темы секции – "кто читает философские книги и журналы?", "высокое искусство философского чтения и чистая радость философского письма", а также несколько, как представляется, заниженная са-

мооценка, выраженная в тезисе "любители философии: безответная любовь к мудрости".

Среди заявленных круглых столов, работавших уже третий год, следует назвать, прежде всего, круглый стол "О миметическом соперничестве кино и действительности" (руководитель доц. Н.М. Савченкова). Его привлекательность заключается в удачной взаимосвязи теоретических вопросов ("трагическое в современном кинематографе"; "аффекты и желание в современном кинематографе"; "концептуализация реальности в современном кинематографе") с демонстрацией фрагментов лучших фильмов мирового искусства кино.

Была организована работа и двух новых круглых столов. Один из них с явно "провокационным" названием "Перспективы и ресурсы философии" (руководители профессора А.А. Грякалов, Б.И. Липский, В.В. Савчук) был нацелен на обсуждение вопросов востребованности философского знания современным обществом и на том, что же можно ожидать от философии в недалеком будущем. Второй круглый стол предстал в формате межфакультетского семинара и звучал как "Методологический манифест петербургских психологов" (руководители проф. Ю.М. Шилков и проф. В.М. Аллахвердов). На нем были поставлены вопросы взаимосвязи методологии науки и методологии психологического познания, а также соотношение опыта и теории в методологии психологии.

Конечно же, нельзя обойти вниманием и работу студенческой конференции "Мир в пределах только разума", которая проходила под общим руководством доц. А.В. Говорунова и была представлена в формате трех секций. Тезисы участников конференции будут опубликованы в отдельном сборнике, а лучшие доклады в очередном номере студенческого научного журнала философского общества СПБ "Vita cogitans".

Научная часть работы Дней петербургской философии этим, собственно, в основном исчерпывается. Но сами Дни включали в себя еще и ряд мероприятий культурного характера. Например, акцию "Вспоминая философский пароход". Напомним, что в 2003 году попечительством Философского общества СПБ, при поддержке руководства города и, конечно же, ректора Академии художеств СПБ, академика А.С. Чаркина, архитектора проекта А.В. Сайкова был установлен и открыт памятный знак в том месте, откуда в 20-е годы и были отправлены корабли с представителями интеллектуальной элиты России. Посетить это место становится традицией для представителей самих различных сфер интеллектуального творчества как Санкт-Петербурга, так и всех гостей нашего города.

Andrzej Kapusta

Konferencja: *Filozofia współcześnie – stan i perspektywy rozwoju* (29–30 XI 2004 r.)

Конференция: *Современная философия – состояние и перспективы развития* (29–30 XI 2004 г.)

Instytutu Filozofii UMCS 29 i 30 listopada 2004 roku zorganizował konferencję pt. ***Filozofia współcześnie – stan i perspektywy rozwoju.*** Miała ona charakter jubileuszowy, gdyż odbyła się z okazji 60-lecia powstania i rozwoju środowiska filozoficznego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Była to konferencja krajowa, poza uczestnikami z Instytutu skupiła również filozofów z innych ośrodków akademickich (Instytutów Filozofii z Uniwersytetu Rzeszowskiego, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Uniwersytetu w Białymstoku, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Uniwersytetu Szczecińskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego). W sumie wzięło w niej udział 21 osób z referatami, 17 osób z głosami w dyskusji. Obradom konferencji przysłuchiwali się pozostali pracownicy Instytutu Filozofii UMCS oraz liczni studenci studiów filozoficznych wszystkich lat. Obrady odbywały się w siedzibie Lubelskiego Towarzystwa Naukowego w cyklu przed- i popołudniowych sesji, które miały postać dyskusji panelowych z szerokim udziałem publiczności (ponad stu osób).

Tematem konferencji była analiza i ocena filozofii na przełomie XX i XXI wieku, w szczególności jej powiązań z innymi dziedzinami wiedzy i życia. Zamierzeniem jej była dyskusja nad obecnym stanem filozofii i jej teoretycznymi i praktycznymi implikacjami. Obrady konferencji toczyły się w czterech sekcjach tematycznych:

Pierwsza sekcja ***Filozofia a nauka*** koncentrowała się wokół następujących zagadnień: jak dzisiaj wyglądają wzajemne relacje obu dziedzin wiedzy; czy wobec dominującego naukowego obrazu rzeczywistości filozofia może być wiarygodną wizją świata i człowieka? Dyskusją panelową poświęconą tym pytaniom kierował Z. Muszyński, zaś referaty wygłosili: E. Kałuszyńska, W. Sady, Z. Cackowski, K. Jodkowski, P. Gutowski, M. Tempczyk, P. Kołodziejczyk. W dyskusji pojawiła się między innymi tematyka relacji między naukami przyrodniczymi i naukami humanistycznymi oraz samoświadomości samych naukowców odnośnie tego, czym jest robienie nauki. Obok klasycznych problemów z zakresu filozofii metodologii nauki, które zaprezentowali uznani w polskim środowisku znawcy problematyki nauki, P. Kołodziejczyk próbował przypisać kognitywistyce rolę pomostu między nauką i filozofią. Zasadniczo wyróżnić można było dwie postawy filozofów wobec nauki. Filozof winien intensywnie wsłuchiwać się w to, co ujaw-

niają naukowcy, bo to oni sami wiedzą, czym jest nauka i wiedza, albo zadanie filozofii dotyczy niejako fundowania podstaw wiedzy naukowej i to jednak filozofowie lepiej wiedzą czym ona jest.

W sekcji drugiej zatytułowanej ***Filozofia a sztuka*** podjęto kwestie tego, jaki jest status estetyki w obrębie filozofii, kto ma prawo oceniać świat w kategoriach piękna lub brzydoty – filozof czy artysta; czy w świecie masowej kultury jest miejsce dla artysty lub geniusza? Tego rodzaju pytania postawiła w dyskusji panelowej T. Pękala, zaś odpowiadali na nie: T. Szkołut, A. Mordka, A. Kapusta, J. Breczko. W odróżnieniu do sekcji pierwszej tutaj tematyka była bardziej zróżnicowana, tak jakby kanon problemów filozofii nauki był zasadniczo ustabilizowany, natomiast problematyka estetyczna pojawiała się na obrzeżu różnych zagadnień i tematów. Mowa więc była o roli tzw. sztuki wysokiej we współczesnej kulturze masowej (T. Szkołut). A. Mordka w duchu analiz Ingardena i Hartmanna zastanawiał się nad stosunkiem dzieła sztuki (obrazu) do swej podstawy bytowej. A. Kapusta próbował pokazać związki między współczesnym renesansem różnych form estetyzacji siebie z tzw. narracyjną koncepcją tożsamości. J. Breczko mówił o tym jak to jedynie literatura i poeci mogą przywrócić twórcze moce współczesnej filozofii.

Trzecia sekcja pt. ***Filozofia a media*** miała na celu pokazanie możliwości, ale również i konieczności uwzględnienia przez akademicką filozofię nowoczesnych środków wyrazu i komunikacji, postawiono więc pytania: czy wobec zawłaszczania przez media masowej świadomości i opinii publicznej ktoś może jeszcze słuchać filozofa; kto ma decydować i oceniać prawdziwość przekazów medialnych, czy filozofia winna uzupełnić tradycyjny słowny dyskurs o najnowsze narzędzia komunikacji, jakie mogą być jej związki z mediami? Pytanie te postawił M. Hetmański dyskutantom panelu, wśród których byli zawodowi filozofowie, jak również reprezentanci mediów: E. Kochan, S. Symotiuk, A. Zachariasz, P. Wróblewski, P. Zdanowicz, G. Józefczuk. Potrzeba filozoficznej refleksji nad specyfiką współczesnych mediów wydaje się dzisiaj szczególnie paląca, ale i również najtrudniejsza, bo dotyczy procesów, których sami jesteśmy częścią. Było to szczególnie widoczne w dyskusji, która miejscami toczyła się w kierunku krytyki kulturotwórczej funkcji współczesnych mediów oraz zarzutów wobec filozofii, która zamykając się w swoich akademickich zagadnienia oferuje rodzaj autoprezentacji mało atrakcyjny dla szerokiej publiki.

Konferencję kończyła i jednocześnie wieńczyła sekcja zatytułowana ***Filozofia w Lublinie***, która miała na celu (ze względu na jubileuszowy charakter całej konferencji) przedstawienie historii środowiska filozoficznego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Stanowi je już parę pokoleń intelektualnych filozofów, którzy od 1944 roku współtworzyli i tworzą do dzisiaj instytucjonalne ramy (katedry, zakłady, instytuty i wydział) filozofii. Omówione zostały sylwetki oraz dorobek naukowy (ilustrowany bogatą dokumentacją fotograficzną) następujących filozofów: N. Łubnickiego, S. Harasska, L. Flecka, J. Reutta, A. Te-

ske, T. Tomaszewskiego, J. Litwina, K. Brozi, E. Borowieckiej, L. Koja, Z. Cackowskiego, A. Nowickiego, T. Margula, T. Kwiatkowskiego, B. Dziemidoka, Z. J. Czarneckiego, S. Jedynaka. Prezentację opracował i poprowadził S. Symotiuk, zaś poszczególne sylwetki przedstawili pracownicy (często ich młodsi koledzy i uczniowie) Instytutu Filozofii. Efektem tej prezentacji, była cała paleta poglądów i postaw życiowych, które podważają tezę o jednorodności oraz zideologizowaniu powojennego środowiska lubelskich filozofów.

Konferencja spotkała się z dużym zainteresowaniem nie tylko w akademickim środowisku UMCS czy wśród studentów, ale również poza uniwersytetem. Wyrazem tego była obecność w czasie obrad konferencji ekipy lubelskiego ośrodka TVP, jak również audycja w Radio Lublin zapowiadająca konferencję. Materiały konferencyjne (referaty, głosy w dyskusji, jak również dodatkowe wypowiedzi) zaprezentowane zostaną w monograficznym numerze ogólnopolskiego pisma filozoficznego „Colloquia Communia", które ukaże się drukiem w drugiej połowie 2005 r. oraz czasopiśmie Instytutu Filozofii UMCS „Antrophos". Pomysł, aby w programie dwudniowej konferencji pojawiła się tak bogata gama problemów miał swoje wady i zalety. Z jednej strony ważne jest, aby co pewien czas powracać do fundamentalnych pytań filozoficznych i dać możliwość zaprezentowania podstawowej problematyki filozoficznej szerszej publice. Tym bardziej, że zasadniczym motywem dla jej zorganizowania był jubileusz 60-lecia filozofii na UMCS. Z drugiej strony rzeczywisty spór i głębię filozoficznych analiz możemy osiągnąć wówczas, gdy sformułujemy propozycję skierowaną do ścisłego grona naukowców zajmujących się określoną tematyką. Dlatego należy wyrazić nadzieję, że w przyszłości tego rodzaju konferencja będzie miała charakter cykliczny i jednocześnie bardziej zawężony tematycznie.

Katarzyna M. Cwynar

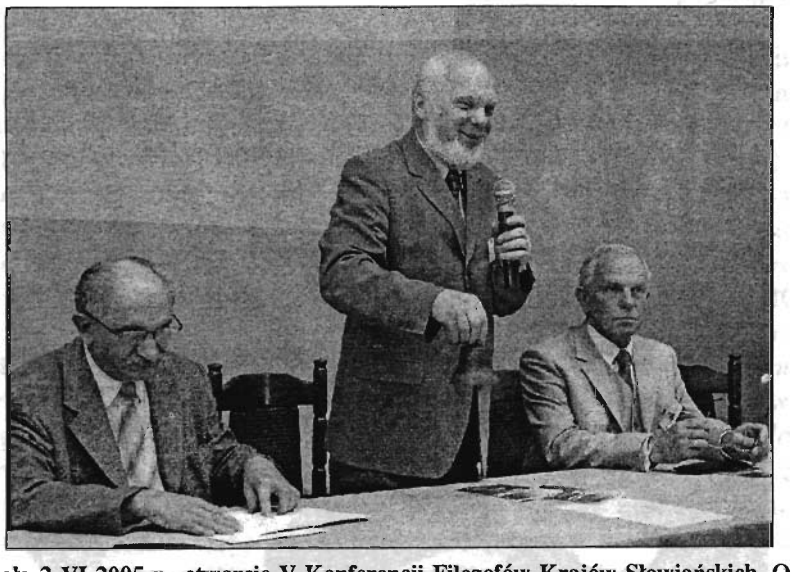
V Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich: *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich* (2–5 VI 2005 r.)

V Конференция философов славянских стран: Философия в культурах славянских народов (2–5 VI 2005 г.)

Jubileuszowy, piąty zjazd filozofów krajów słowiańskich, zorganizowany przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, przy współudziale Wyż-

szej Szkoły Społeczno-Gospodrczej w Tyczynie oraz Redakcji Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich „ΣΟΦΙΑ", odbył się w dniach 2–5 czerwca 2005 roku, gromadząc filozofów z Białorusi (Mińsk), Czech (Brno i Praga), Litwy (Wilno), Rosji (Moskwa, Samara), Słowacji (Banska Bystrica, Koszyce, Preszow), Ukrainy (Kijów, Charkow, Sumy, Odessa, Ostrog i Lwów) a także z Anglii (Londyn). Z Polski udział w konferencji wzięli filozofowie z większości ośrodków uniwersyteckich oraz z kilku innych szkół wyższych. Obrady na temat: *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich* odbywały się w budynku PODR w Boguchwale (2, 4 i 5 VI 2005 r.) oraz w WSSG w Tyczynie (3 VI 2005 r.). Referaty (83 wystąpienia) głoszono w ramach czterech sesji plenarnych i siedmiu sekcjach tematycznych. W trakcie konferencji zwyczajowo miała miejsce dyskusja Okrągłego Stołu Filozofów Krajów Słowiańskich na temat: *Filozofia w krajach słowiańskich wobec procesów integracji kulturowej*, a także dwie dyskusje panelowe o charakterze autorskim.

Tradycyjnie, doniosły dźwięk miniatury Dzwonu Nowogrodzkiego, jaki rozbrzmiał w ręku **prof. zw. dr. hab. Andrzeja L. Zachariasza** w dniu 2 VI 2005 r. o godz. 15.30, oznajmił uczestnikom i gościom zgromadzonym w Boguchwale, iż obrady V Konferencji Filozofów Krajów Słowiańskich czas zacząć. Zebranych powitał również **prof. dr hab. Zbigniew Stachowski** – Rektor WSSG w Tyczynie, zaś JM Rektor Uniwersytetu Rzeszowskiego – **prof. zw. dr hab. Włodzimierz Bonusiak** – dokonał oficjalnego otwarcia obrad.



Boguchwała 2 VI 2005 r., otwarcie V Konferencji Filozofów Krajów Słowiańskich. Od lewej: JM Rektor Uniwersytetu Rzeszowskiego - prof. zw. dr hab. Włodzimierz Bonusiak, prof. zw. dr hab. Andrzej L. Zachariasz, Rektor WSSG w Tyczynie - prof. dr hab. Zbigniew Stachowski
Fot. Jacek Czochara

Podczas sesji plenarnej, której przewodniczył prof. zw. dr hab. Andrzej L. Zachariasz, nawiązywano zarówno do definicyjnego ujęcia filozofii słowiańskiej i jej specyfiki, etosu słowiańskiego, kondycji filozofii europejskiej w tym stanu filozofii polskiej, jak również ukraińskiej myśli filozoficznej XX wieku. Referaty wygłosili: **Prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc.** (Słowacja – PU Prešov) *Prvá „definícia" filozofie v jazyku Slovanov*; **dr Krzysztof J. Kilian** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Stan filozofii w Polsce*; **проф. Петро М. Кралюк** (Ukraina – Akademia w Ostrogu) *Философия в Украине XX в. концептуальный подход*; **prof. dr hab. Stefan Symotiuk** (Polska – UMCS Lublin) *Ethos słowiański*; **prof. dr hab. Józef Dębowski** (Polska – UWM Olsztyn) *Czy intuicjonizm stanowi specyficzną cechę filozofii polskiej (słowiańskiej)?*; **prof. dr hab. Andrzej Kaniowski** (Polska – Uniwersytet Łódzki) *Kondycja filozofii europejskiej: przypadek Polski i Niemiec.*

Obrady drugiego dnia (3 VI 2005 r.) odbyły się w WSSG w Tyczynie. Wystąpieniom sesji ogólnej przewodniczył **Prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc.** (Słowacja – PU Prešov) oraz **prof. dr hab. Wiesław Sztumski** (Polska – UŚ Katowice), zaś referaty wygłosili: **prof. dr hab. Zbigniew Stachowski** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski, WSSG) *Wojtyliańska historiozofia*; **Prof. PhDr. František Mihina, CSc.** (Słowacja – PU Prešov) *Tradícia, viera a duchovnost' ako archetypálny zklad našej (slovanskej) minulosti*; **prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski** (Polska – Uniwersytet Zielonogórski) *Nieusuwalność konfliktu nauka – religia.*

Sesja plenarna w WSSG w Tyczynie, 3 VI 2005 r.

Żywe dyskusje, jakie inspirowane były przez odmienne poglądy referentów i zebranych, kontynuowano również w przerwie na kawę, zaś kolejne referaty głoszono następnie w ramach sekcji tematycznych: **Sekcja A1:** Historia filozofii w krajach słowiańskich; **Sekcja A2:** Historia filozofii w krajach słowiańskich; **Sekcja B:** Filozofia europejska a filozofia w krajach słowiańskich. Przepływ idei, wzajemne inspiracje; **Sekcja C:** Słowianie a filozofia; **Sekcja D:** Filozofia a kultura i cywilizacja; **Sekcja E:** Filozofia a etyka, sztuka, nauka; **Sekcja F:** Filozofia a społeczeństwo i polityka.

W ramach **Sekcji A1** (Historia filozofii w krajach słowiańskich), której przewodniczył **prof. zw. dr hab. Henryk Pisarek** (Polska – Uniwersytet Wrocławski), swoje stanowiska przedstawili: **др Ирина Валявко** (Ukraina – Narodowa Akademia Nauk w Kijowie) *История украинской философии: процесс систематизации, проблемы и задачи*; **prof. zw. dr hab. Henryk Pisarek** (Polska – Uniwersytet Wrocławski) *Niebyt, nic i nicość w ujęciu Piotra Njegoša /1813-1851/*; **dr Maria Kostyszak** (Polska – Uniwersytet Wrocławski) *Filozoficzne żywioły polszczyzny w ujęciu Jana Nepomucena Kamińskiego*; **dr hab. Marek Łagosz** (Polska – Uniwersytet Wrocławski) *Ingardenowska koncepcja przedmiotów czasowo określonych*; **mgr Adam Kubiak** (Polska – PAT Kraków) *Wątki żydowskiej filozofii dialogu w wybranych aspektach myśli etycznej Józefa Tischnera*; **mgr Marek Bosak** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Realizm i antyrealizm w polskiej myśli filozoficznej XX wieku*; **dr Piotr Kołodziejczyk** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Specyfika polskiej filozofii analitycznej*.

Sekcji A2 (Historia filozofii w krajach słowiańskich) przewodniczyli: **prof. dr hab. Janusz Jusiak** (Polska – UMCS Lublin), **Doc. PhDr. Anna Ondrejková Csc.** (Słowacja – UMB Banská Bystrica), zaś wystąpienia prelegentów dotyczyły kolejno: **ks. dr Mirosław Michalski** (Polska – UMK Toruń) *Witold Rubczyński jako historyk filozofii*; **проф. Ирина Я. Матковская** (Ukraina – Uniwersytet Odessa) *Был ли Николай Гоголь философом? (к проблеме взаимосвязи философии и художественной литературы в восточнославянской культуре XIX в.*; **prof. dr hab. Janusz Jusiak** (Polska – UMCS Lublin) *Mikołaj Bierdiajew i kreacjonistyczna wizja eschaton*; **Doc. PhDr. Anna Ondrejková Csc.** (Słowacja – UMB Banská Bystrica) *Intuitívny realizmus ako prehĺbenie neotickej problematiky*; **dr Tomasz Mróz** (Polska – Uniwersytet Zielonogórski) *Platonizm i mesjanizm w twórczości Wincentego Lutosławskiego*; **mgr Dorota Kielar** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Koncepcja człowieka jako egzystencji niedookreślonej w filozofii Jakuba Litwina*; **доц. Олег В. Герасимов** (Rosja – Akademia Samara) *Философия истории между прошлым и будущим: проблема поиска идентичности*; **Sebastian Dama** (Polska – Uniwersytet Gdański) *Koncepcja filozofii eklezjastycznej M. Bierdiajewa jako próba wyjścia z kryzysu dla współczesnej filozofii*; **mgr Ewa Kilian** (Polska –

Uniwersytet Rzeszowski) *W cieniu szkoły lwowsko-warszawskiej. Filozofia rozwoju Bolesława Gaweckiego*; **mgr Anna Rossmanith** (Polska – Uniwersytet Warszawski) *Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego*; **dr Witold Nowak** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii – perspektywa współczesna.*

W **Sekcja B** (Filozofia europejska a filozofia w krajach słowiańskich. Przepływ idei, wzajemne inspiracje), której przewodniczył **проф. Анатолій Г. Тихолаз** (Ukraina – Akademia Kijowsko-Mohyliańska) oraz **dr Przemysław Paczkowski** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) podjęto dyskusję dotyczącą następujących zagadnień: **dr Przemysław Paczkowski** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Recepcja Platona w Polsce*; **проф. Анатолій Г. Тихолаз** (Ukraina – Akademia Kijowsko-Mohyliańska) *Recepcja Corpus Areopagiticum w myśli filozoficznej Dawnej Rusi*; **ks. dr Krzysztof Bochenek** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Recepcja platonizmu i arystotelizmu w polskiej filozofii średniowiecznej*; **доц. Наталия В. Радионова** (Ukraina – Uniwersytet Charkow) *Развитие философии на Слобожанщине в XIX столетии – философия и украинский мультикультурализм*; **mgr Jacek Uglik** (Polska – Uniwersytet Zielonogórski) Heglowskie *inspiracje Michała Bakunina*; **доц. Инна М. Наливайко** (Białoruś – Uniwersytet Mińsk) *Специфика проблематизации Другого в западноевропейской и русской философских традициях*; **mgr Adam Wojtunik** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Stan badań nad filozofią Artura Schopenhauera w Polsce*; **др Томас Качерускас** (Litwa – Uniwersytet Wilno) *Творческие границы человеческого мира: Хайдеггер и Бахтин.*

Obradom **Sekcji C** (Słowianie a filozofia) przewodniczył **prof. dr hab. Bogusław Zieliński** (Polska – UAM Poznań), zaś referaty wygłosili: **dr Lilla Moroz-Grzelak** (Polska – PAN) *Herderowska filozofia dziejów w „przebudzeniu" narodów słowiańskich*; **dr Leszek Augustyn** (Polska – UJ Kraków) *Eschatologia a realizm chrześcijański: rosyjskie zmagania ze złem świata*; **dr Michał Bohun** (Polska – UJ Kraków) *Duch słowiański i „żółte zagrożenie". Cywilizacje dalekiego wschodu w prognozach i przestrogach rosyjskich filozofów religijnych*; **Елена Э. Никитченко** (Ukraina – Akademia Odessa) *Роль философии в современном украинском обществе*; **dr hab. Anna Drabarek** (Polska – UMCS Lublin) *Kultura narodowa - refleksje na temat potocznych stereotypów*; **dr Cezary Mordka** (Polska – UMCS Lublin) *Społeczne funkcje filozofii*; **dr Halina Rarot** (Polska – UMCS Lublin) *Wiaczesław Iwanow: rosyjska diagnoza nihilizmu i jego przezwyciężanie*; **mgr Wojciech Wochna** (Serbołużyczanin) *Duma narodowa i patriotyzm w kontekście serbołużyckim*; **mgr Anna M. Kłonkowska** (Polska – Uniwersytet Gdański) *Mity kultury słowiańskiej a kwestia tożsamości.*

W **Sekcji D** (Filozofia a kultura i cywilizacja) pod przewodnictwem **prof. dr. hab. Leszka Gawora** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) oraz **проф. Ма-**

рия Д. Култаева (Ukraina – Uniwersytet Charków) polemiki oscylowały wokół kolejno prezentowanych stanowisk: **prof. dr hab. Leszek Gawor** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Euroazjanizm. Z historii rosyjskiej myśli społecznej*; **проф. Мария Д. Култаева** (Ukraina – Uniwersytet Charkow) *Трансформация идеи Европы в украинской философской традиции*; **prof. dr hab. Lesław Hostyński** (Polska – UMCS Lublin) *Koncepcja narodu w filozofii Henryka Elzenberga*; **dr Beata Guzowska** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Strategie multikulturalizmu a kultura narodowa*; **dr Marek Kornecki** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Wizja Europy: Husserl i Patočka*; **mgr Marta Kasztelan** (Polska – Uniwersytet Zielonogórski) *Recepcja myśli feministycznej i oddziaływanie feminizmu w Polsce*; **mgr Dariusz Kubiszyn** (Polska – UMCS Lublin) *Koncepcja rozwoju kultury Floriana Znanieckiego*; **mgr Izabela Różycka** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Andrzeja L. Zachariasza relatystyczna koncepcja kultury*; **mgr Natalia Derewińska** (Ukraina – UMCS Lublin) *Społeczeństwo wobec zmian globalizacyjnych: kilka refleksji*; **mgr Krzysztof Burdon** (Polska – PAN) *Cywilizacyjne układy współrzędnych. Koneczniańska metodologia badań historycznych.*

Referenci **Sekcji E** (Filozofia a etyka, sztuka, nauka) pod przewodnictwem: **prof. dr. hab. Tadeusza Szkołuta** (Polska – UMCS Lublin) poddali dyskusji następujące zagadnienia: **prof. zw. dr hab. Jadwiga Mizińska** (Polska – UMCS Lublin) *„Wszyscyśmy grzeszni" – Dostojewskiego etyka miłosierdzia*; **mgr Aleksandra Macintosh** (Anglia – Uniwersytet Londyn) *Szestowa poszukiwania filozofii i wiary*; **проф. Лариса П. Киященко** (Rosja – Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa) *Биоэтика и феномен сложности (философский аспект)*; **prof. dr hab. Tadeusz Szkołut** (Polska – UMCS Lublin) *Dyskurs o duszy rosyjskiej i polskiej w literaturze i filozofii*; **dr Anna Habrat** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Analiza postaw moralnych wedle Marii Ossowskiej*; **dr Jerzy Lepieszkiewicz** (Polska – PAP Słupsk) *Malarstwo jako sposób odzwierciedlania rzeczywistości w poglądach L. Chwistka i W. Strzemińskiego*; **dr Andrzej Lorczyk** (Polska – Uniwersytet Wrocławski) *O sztuce wywodzenia Wojciecha Dembołęckiego*; **dr Artur Mordka** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Spór o status bytowy malowidła. Ingarden – Hartmann*; **mgr Piotr Bylica** (Polska – Uniwersytet Zielonogórski) *Jak można pogodzić naukę i religię.*

W **Sekcji F** (Filozofia a społeczeństwo i polityka), której przewodniczył **prof. dr hab. Stefan Symotiuk** (Polska – UMCS Lublin) referaty wygłosili: **dr Magdalena Michalik** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Krytyka panslawizmu w ujęciu Stanisława Ossowskiego*; **prof. dr hab. Adam Karpiński** (Polska – Uniwersytet Gdański) *Problem „ludzi zbędnych" w warunkach kryzysu kultury współczesnej*; **др Бася Никифорова** (Litwa – Wilno) *Культурная политика ЕС как феномен постмодернизма (контент- анализ важнейших документов ЕС)*; **доц. Оксана Довгополова** (Ukraina – Uniwersytet Odessa) *Oco-*

бенности восприятия чужого в восточнославянских культурах эпохи глобализации; **Prof. PhDr. Ján Šlosiar, CSc.** (Słowacja – Uniwersytet Banska Bystrica) *Filozofické základy ideológie Ľudovej strany v práci Š. Polakoviča*; **доц. Эдуард И. Мартынюк** (Ukraina – Uniwersytet Odessa) *„Оранжевая революция" в Украине – проба философского анализа*; **mgr Oresta Losik** (Ukraina – Uniwersytet Lwowski) *"Помаранчева" ідентичність у дзеркалі української історіософії*; **mgr Urszula Pietrzyk** (Polska – PWSZ Jarosław) *Koncepcja społeczeństwa w filozofii Józefa Majki*; **mgr Elżbieta Żurawska** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Stan badań nad filozofią wolności Isaiaha Berlina w Polsce*; **mgr Ryszard Wójtowicz** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Naród a zjednoczona Europa w ujęciu Jana Pawła II*; **mgr Gracjan Cimek** (Polska – GWSA Gdańsk) *Putin w objęciach caryzmu.*

Zwieńczeniem filozoficznych zmagań filozofów był bankiet i ognisko, na które zaprosił uczestników konferencji JM Rektor WSSG w Tyczynie – prof. dr hab. Zbigniew Stachowski. Spotkanie przy ognisku nad stawem w miłej atmosferze uświetniała muzyką i śpiewem kapela ludowa z Tyczyna. Tańce i zabawa w świetle gwiazd i księżyca przeglądającego się srebrnie w stawie trwały do późnego wieczora.

Przez kolejne dwa dni filozofowie krajów słowiańskich kontynuowali obrady w Boguchwale. W sobotę (4 VI 2005 r.) w ramach sesji plenarnej, której przewodniczył **prof. zw. dr hab. Stanisław Jedynak** (Polska – UMCS Lublin), referaty wygłosili: **Prof. PhDr. Jan. Zouhar CSc.** (Czechy – MU Brno) *Česká filozofie v letech 1939-1945*; **prof. zw. dr hab. Jan Szmyd** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Koncepcja rozdroża i kryzysu cywilizacyjnego w filozofii polskiej przełomu XX i XXI wieku*; **prof. dr hab. Bogusław Zieliński** (Polska – UAM Poznań) *Transformacje południowosłowiańskich idei narodowych na przełomie XX i XXI wieku*; **Prof. PhD. Miroslav Petrusek** (Czechy – Uniwersytet Karola, Praga) *Slovanská sociální filozofie jako slepá ulička české moderní politiky?*

Nowością w obradach filozofów krajów słowiańskich było wprowadzenie do programu konferencji dwóch dyskusji panelowych o charakterze autorskim. **Panel A: Recentywistyczna postawa umysłu a zasada antropiczna**, poświecony był filozofii recentywistycznej, czyli filozofii **prof. zw. dr. hab. Józefa Bańki**. Moderatorem dysputy był **prof. dr hab. Wiesław Sztumski** (Polska – UŚ Katowice), a wprowadzenie do dyskusji wygłosił **dr Adam A. Dura** (Polska – UŚ Katowice) oraz **prof. zw. dr hab. Józef Bańka** (Polska – UŚ Katowice) na temat: *Korygowanie recentywistycznej postawy umysłu przy użyciu zasady antropicznej.*

Panel B: Refleksje wokół „istnienia i jego momentów". Czy i jak jest możliwa einanologia? poświęcony był problematyce ontologicznej, a ściślej koncepcji istnienia wypracowanej przez **prof. zw. dr. hab. Andrzeja L. Za-**

chariasza. Moderatorem żywej dyskusji wokół tych kwestii był **mgr Włodzimierz Zięba** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski), przedstawiając swe stanowisko w wystąpieniu: *Perspektywy einanologii*. Odmienne poglądy wygłosił **mgr Daniel Sobota** (Polska – ATR Bydgoszcz) w referacie *Na tropach przedmiotu einanologii. Andrzeja L. Zachariasza koncepcja istnienia.*

Boguchwała, 4 VI 2005 r.
Fot. Jacek Czochara

Istotnym punktem tych cyklicznych konferencji jest debata **Okrągłego Stołu Filozofów Krajów Słowiańskich**, która cieszy się dużym uznaniem uczestników i de facto funkcjonuje już na zasadzie odrębnej instytucji, mającej swoją tradycję i swój znaczący dorobek. Tym razem dyskusja, którą prowadził i słowo wstępne wygłosił **prof. zw. dr hab. Andrzej L. Zachariasz** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski), koncentrowała się wokół tematu: *Filozofia w krajach słowiańskich wobec procesów integracji kulturowej*. Wypowiedzi poszczególnych jej uczestników zostaną wydrukowane w kolejnym numerze Pisma „ΣΟΦΙΑ".

Filozoficzne zmagania urozmaiciły pokazy średniowiecznych walk, zaprezentowane przez Zakon Rycerzy Boju Dnia Ostatniego, w którym Saszko Wężopysk prym wiedzie. W sobotni wieczór zatem goście konferencji przenieśli się duchem w wieki średnie, biesiadując pod arkadami i na tarasie zabytkowego

pałacu w towarzystwie rycerstwa, tańcu panien w rytm średniowiecznych dźwięków i blasku pochodni. Możliwość bezpośredniego udziału w zbrojnych starciach rycerzy i podjęcia walki na miecze, przymierzenia zbroi bądź zmierzenia się w celności strzału z łuku sprawiało wrażenie, iż nie tylko duch, lecz zaiste rzeczywistość w ten wieczór miała średniowieczny wymiar.

Dnia następnego – 5 VI 2005 r. – już w wymiarze współczesności kontynuowano obrady, aczkolwiek piąty zjazd filozofów dobiegał już końca. Podczas sesji plenarnej, której przewodniczył **dr hab. Aleksy Mołczanow** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) referaty wygłosili: **prof. dr hab. Wiesław Sztumski** (Polska – UŚ Katowice) *Filozofia w krajach słowiańskich w perspektywie globalnej homogenizacji kultury*; **prof. dr hab. Romana Kolarzowa** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Liberalizm magiczny czyli nieporozumienia z transformacją*; **dr Jacek Breczko** (Polska – AM Białystok) *Jakich Polaków potrzebuje filozofia?*; **prof. zw. dr hab. Andrzej L. Zachariasz** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Czy filozofia ma nam jeszcze „coś" do powiedzenia?*

Po dyskusji a następnie wystąpieniach przewodniczących podsumowujących polemiki poszczególnych sekcji, **prof. zw. dr hab. Andrzej L. Zachariasz**, dziękując wszystkim uczestnikom za udział w obradach zakończył konferencję tradycyjnie dźwiękiem „słowiańskiego" dzwonu.

Piąta, jubileuszowa Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich była zarówno pod względem ilości wygłoszonych referatów, jak i ilości wyrażających chęć przybycia osób, największą konferencją z organizowanych dotychczas. Miejmy nadzieję, iż ta a w przyszłości kolejna konferencja w działaniach ruchu intelektualnego organizującego filozofów krajów słowiańskich umocni nie tylko dotychczasowy dorobek, ale i znaczenie Rzeszowa na mapie filozoficznej, nie tylko Polski, ale i znacznej części Europy.

NR 5/2005

ΣΟΦΙΑ

ISSN 1642-1248

Człowiek i jego dzieło

Человек и его дело

Krzysztof Bochenek

Michał Falkener z Wrocławia – osoba i dzieło

Михал Фалькенер из Вроцлава – человек и творчество

Dzieje polskiej filozofii są nierozerwalnie związane z dziejami Uniwersytetu krakowskiego. Dopiero jego założenie stworzyło bowiem odpowiednie środowisko dla polskiej średniowiecznej nauki[1]. W treści doktryn scholastycznych uprawianych przez Polaków zaznaczyły się najpierw wpływy „nowej drogi", a nade wszystko burydanizmu, który był bardzo popularny, czego dowodem są liczne rękopisy zachowane w Bibliotece Jagiellońskiej[2]. W drugiej połowie XV wieku filozofia ta zaczęła jednak powoli ustępować na rzecz pluralizmu doktrynalnego, który można określić jako „via antiqua". Wraz ze zmniejszaniem się zagrożenia jakie stanowił dla myśli ortodoksyjnej husytyzm, nominalizm coraz wyraźniej ustępował miejsca umiarkowanemu realizmu, a przede wszystkim tomizmowi. Uniwersytet krakowski stanowił bowiem główny bastion obrony katolickiej ortodoksji przeciw radykalnym koncepcjom społeczno-politycznym Husa. Ten nurt powrotu do dawnej drogi był jednak niezwykle zróżnicowany i stanowi prawdziwy konglomerat nieraz bardzo odległych poglądów filozoficzno-teologicznych[3]:

[1] Por. J. Domański, *Scholastyka*, „Studia Filozoficzne" 2(279), !989, s. 16; S. Wielgus, *Z badań średniowieczem*, Lublin 1995, s. 15 nn. Dalej cyt. *Z badań*; M. Markowski, *Dzieje wydziału teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525*, Kraków 1997, s. 62 nn. Dalej cyt. *Dzieje wydziału*.

[2] Por. M. Markowski, *Nauki wyzwolone i filozofia na Uniwersytecie krakowskim* w XV w., „Studia Mediewistyczne" 9 (1968), s. 91–113. tenże, *Nauki ścisłe na Uniwersytecie krakowskim w XV wieku*, [w:] *Filozofia polska XV wieku*, red. R. Palacz, Warszawa 1972.

[3] Zob. S. Wielgus, *Z badań*, s. 59.

W drugiej połowie XV i pierwszym trzydziestoleciu XVI wieku działalność naukowa scholastyków krakowskich nie odznaczała się jednak spektakularnymi cechami swoistymi ani w zakresie uprawianych dziedzin nauki, ani w zakresie głoszonych poglądów. Jedno i drugie miało raczej charakter rzetelnej, konwencjonalnej wiedzy naukowej. Konwencjonalność oznacza tu przede wszystkim powrót do wypróbowanej już drogi uprawiania filozofii, tzn. przede wszystkim przyjęcie modelu harmonijnej syntezy wiary chrześcijańskiej i filozofii Arystotelesa. Ale rzetelność nie mogła się już w tym czasie do tego ograniczyć. Potrzebny jej był wspomniany eklektyzm, dzięki któremu studiujący na Uniwersytecie krakowskim zapoznawali się na równi z nowszymi i dawniejszymi doktrynami, ułożonymi nadto w harmonijnie zestrojone podręcznikowe kompilacje, które jednocześnie nie ukrywały podziałów i różnic. Lepsze zapoznanie się przez krakowskich teologów z obcą myślą teologiczną przyczyniło się bez wątpienia do bardziej urozmaiconego pod względem doktrynalnym wykładu teologii[4]. Przykładem kompilatora i synkretyka w wielkim stylu był Jan z Głogowa (ok. 1445–1507)[5], którego szerokie zainteresowania naukowe bardzo przypominają właśnie umysłowość Michała Falkenera, choć Głogowita uzyskał większą popularność niż jego współtowarzysz z uczelni[6].

Jest jednak rzeczą godną podkreślenia, że polscy scholastycy, szczególnie ci tworzący właśnie pod koniec XV i na początku XVI wieku, wciąż nie zostali należycie opracowani. Bardzo często kwalifikowano ich bowiem do któregoś z głównych nurtów filozoficznych na podstawie jednego dzieła, często zupełnie zresztą niereprezentatywnego dla danego myśliciela. Tymczasem np. jeden z największych filarów wszechnicy krakowskiej – Jan z Głogowa, typowy poli-

[4] M. Markowski, *Dzieje wydziału...*, s. 202.

[5] Umysłowość być może mało oryginalna, raczej encyklopedyczna, ale dzieła tego polihistora drukowano za granicą i korzystano z nich jako z podręczników w różnych środowiskach, a w Krakowie były przedmiotem wykładu uniwersyteckiego jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XVI wieku. Bardziej może oryginalny, przynajmniej w niektórych swych pomysłach, był Jakub z Gostynina (ok. 1454–1506), albertysta, a więc scholastyk wyraźnie neoplatonizujący, komentator neoplatońskiej *Księgi o przyczynach*, ale i *Fizyki* Arystotelesa. Nie zabrakło też awerroizmu, którego przedstawicielem był Ruczel z Kościana (ok. 1425–1470). Michał Twaróg z Bystrzykowa lub Biestrzykowa (ok. 1450- ok. 1520) i działający już głównie w XVI wieku Jan ze Stobnicy lub Stobniczka (ok. 1470–1519) byli szkotystami. O ile pierwszy z nich zaangażował się w obronę – z pozycji szkotystycznych – realizmu pojęciowego, czyli poglądu, że pojęcia ogólne mają swój realny odpowiednik poza umysłem, przeciwko odrzucającemu to nominalizmowi, a więc reprezentował „dawną drogę" w czystej postaci, to drugi łączył swój szkotyzm z zainteresowaniami albertyzmem i humanizmem

[6] Ten jeden z najsłynniejszy uczonych krakowskich na przełomie XV i XVI w., już kilkadziesiąt lat po swej śmierci był uważany nie za luminarza wiedzy ale barbarzyńcę. Zob. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka, Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 11.

histor średniowieczny łączy w swych dziełach nieraz zupełnie sprzeczne prądy filozoficzne. Te rozbieżności w ocenie poglądów filozoficznych (które z kolei można różnicować na poszczególne działy) czy teologicznych dotyczą również Michała z Wrocławia.

Podsumowując ten krótki rys doktryn panujących na Uniwersytecie krakowskim na przełomie XV i XVI wieku, należy przede wszystkim podkreślić, że dosyć spóźniony rozwój scholastyki na krakowskiej wszechnicy był wyraźnie reprezentowany przez trzy wielkie prądy filozoficzne tego okresu, a więc: tomizm (realizm), skotyzm (formalizm), i okhamizm (terminizm)[7]. Były to również lata coraz wyraźniej dającego się odczuć kryzysu krakowskiej szkoły scholastycznej. W pierwszym ćwierćwieczu XVI wieku sytuacja personalna, szczególnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu krakowskiego, stała się bowiem bardzo dramatyczna[8]. Napływ na Wydział Teologiczny doskonale wykształconych filozofów, prawników, lekarzy, astronomów i humanistów, tak charakterystyczny w poprzednich latach (taka była również droga na katedrę teologii Michała Falkenera), należał już bowiem wtedy do przeszłości[9]. Należy też pamiętać, że żaden z polskich scholastyków, w tym również Falkener, nie reprezentują w czystej postaci żadnego z wielkich kierunków filozoficznych czy teologicznych. Nawet czołowi przedstawiciele szkoły krakowskiej, nie mówiąc już o pomniejszych, starają się łagodzić przeciwieństwa, stając się synkretykami albo wprost eklektykami. Można wprawdzie dostrzec u nich wyraźne wpływy rodzącego się humanizmu, ale na polu filozofii systematycznej powtarzają raczej cudze poglądy, rzadko wnosząc do nich coś od siebie. O ich przeważnie eklektycznej postawie świadczy też popularność w tym czasie typowej literatury epigońskiej, czyli podręczników, względnie komentarzy do nich. Należy też pamiętać, że wskutek panującego wtedy uniwersalizmu, jakże odległego od naszego kultu specjalizacji, rzadko któryś ze średniowiecznych myślicieli poświęcał się tylko jednej dziedzinie wiedzy. Bardzo często, korzystając ze sposobności, przechodzili na teren nauk ścisłych, przyrodniczych czy prawnych. Wielu z nich słynęło w swych czasach jako geografowie czy astronomowie. Ta rozległość badań, śmiałość rozwiązań każe inaczej patrzeć na mroki „ciemnego średniowiecza".

Jedną z największych postaci polskiego średniowiecza, doskonale oddającą mentalność tej właśnie epoki, był Michał Falkener. Jego osoba i działalność nie jest jednak zbyt szeroko znane. Tymczasem Falkener zasługuje na zainteresowanie mediewistów już choćby z tego powodu, że swoją pracowitością, ogromem zainteresowań i bardzo bogatą twórczością piśmienną na trwałe wpisał się

[7] W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t.1, Warszawa 1958, s.61-62.

[8] O kryzysie teologii w tym czasie na wszystkich europejskich uniwersytetach i jego przejawach bardzo szeroko pisze Swieżawski *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. IV, *Bóg*, Warszawa 1979, s. 145–149.

[9] M. Markowski, *Dzieje wydziału*, s. 215.

w dzieje polskiej nauki i kultury, a szczególnie w historię Uniwersytetu krakowskiego. Wzmianki o Michale Falkenerze pojawiają się więc w publikacjach o bardzo różnorodnej tematyce, w czym nie ma zresztą nic dziwnego, gdyż wypowiadał się w dziedzinach wiedzy tak różnorodnych, jak: logika, astronomia, filozofia i teologia.

Ten średniowieczny uczony występuje w literaturze jako Michał Falkener, Michał z Wrocławia, Michael Vratislaviensis, Michał Wrocławczyk czy Michael de Vratislavia. Sam mistrz najczęściej podpisywał się jednak jako Michael Vratislaviensis[10].

Urodził się około 1460 r. we Wrocławiu, w zamożnej rodzinie niemieckiej, a jego ojciec Wawrzyniec był jednym z najznakomitszych mieszczan wrocławskich.[11] O dzieciństwie i początkowym wykształceniu nie posiadamy żadnych informacji. Najprawdopodobniej jednak w 1479 r. ukończył szkołę miejską we Wrocławiu, bo już wiosną tego roku przybył do Krakowa i wpisał się w poczet studentów Uniwersytetu krakowskiego[12]. Odtąd całkowicie i na trwałe związał się z tą uczelnią, poświęcając jej resztę życia, swoje zdolności oraz dobra materialne. Po dwóch latach studiów, za rządów dziekana Marcina z Osnycza, w uroczystość św. Krzyża 1481 r. uzyskał stopień bakałarza in artibus[13].

Natomiast po siedmiu latach, na Nowy Rok 1488, za rządów dziekana Andrzeja z Łabiszyna otrzymał stopień magistra. Po jego uzyskaniu kilka następnych lat, do 1495 r., spędził na docenturze bezpłatnej, prowadząc już działalnością dydaktyczną. W 1494 r. został zaliczony w skład Kolegium Mniejszego, a w 1501 r. zasiadał już w Kolegium Większym. Dwukrotnie był też dziekanem wydziału artium: w semestrze zimowym 1499 i w semestrze zimowym 1505 r.[14]. W tym też najprawdopodobniej czasie rozpoczął studia teologiczne i przypuszczalnie około 1508 r. został bakałarzem biblijnym, dopuszczonym do kursorycznych wykładów Biblii[15]. Około 1510 roku ostatecznie odszedł już z Wy-

[10] *Polski słownik biograficzny*, t. 6, s. 357.

[11] A.Birkenmajer, *Astronomowie i astrologowie śląscy w wiekach średnich*, „Wydawnictwa Instytutu Śląskiego" nr 33, Katowice 1937, s. 28. O samym Michale, jak i wielu innych studentach z ziemii śląskiej na Uniwersytecie krakowskim piszą m.in.: H. Barycz H., *Ślązacy na Uniwersytecie Jagiellońskim od XV do XVIII w.*, Katowice 1935; G. Bauch., *Deutsche Scholaren in Krakau in der Zeit de Reneisance 1460 bis 1520*, „Jahresbericht de Schlesischen Gesellschaft für Vaterländische Kultur", Kraków 1900; G. Bauch., *Geschichte des breslauer Schulwesens vor der Reformation. Namens des Vereins fur Geschichte Schlesiens*, „Codex diplomaticus Silesiae", t. 25, Breslau 1909.

[12] *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis* (1400–1489), wyd. Ż. Pauli, t.1, Kraków 1887, s. 237.

[13] *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate Jagiellonica ab anno 1402 ad annum 1849*. Wyd. J. Muczkowski, Kraków 1849, s.89, 100..

[14] Tamże, s. 126, 142.

[15] M. Markowski, *Dzieje wydziału*, s. 210.

działu Sztuk Wyzwolonych. Od 1 IX 1512 r., a więc w wieku 50 lat, co w owych czasach było już wiekiem dosyć poważnym przechodzi bowiem na Wydział Teologiczny, na którym 22 IX 1513 r. występuje jako sentencjariusz. Licencjat teologii uzyskuje 21 grudnia 1516 roku, natomiast już w miesiąc później – 22 I 1517 roku razem z Mikołajem Mikoszem i Marcinem Biemem z Olkusza na uroczystej promocji w kościele Marii Panny w Krakowie otrzymuje insygnia doktorskie, wieńcząc w ten sposób swą edukację najważniejszym z ówczesnych tytułów naukowych – doktoratem z teologii[16].

Niedługo po promocji, bo już 15 kwietnia tego samego roku, Falkener otrzymuje własną katedrę na Wydziale Teologii, gdzie zasłynął nie tylko jako dydaktyk, lecz także jako pisarz teologiczny[17]. Oprócz pracy dydaktycznej i własnych studiów pełnił też Falkener szereg innych funkcji. W latach 1493–1494 był kolegiatem katedry Marcina Króla z Przemyśla. W latach 1503, 1510 i 1516 jako prepozyt Collegium Maius troszczył się o bibliotekę kolegium i naukowe przyrządy[18]. Miał również poważny udział w pracach mających na celu budowę nowego skrzydła bibliotecznego w Kolegium Większym[19]. W lutym 1528 r. otrzymał funkcję kustosza kolegium kościoła św. Floriana na miejsce zmarłego Mikosza, a w 1531 r. został kanonikiem tego kościoła[20]. Niemal u końca swego życia uzyskał więc kanonię, z którą wiązało się pokaźne uposażenie pozwalające mu w spokoju przeżyć ostatnie lata[21].

Pierwszą wzmiankę o Falkenerze wśród jego potomnych znajdujemy natomiast u Starowolskiego, który stwierdza, że Michał był bardzo popularny wśród studentów krakowskich i na wydziale teologicznym Uniwersytetu krakowskiego objaśniał Piotra Lombarda"[22]. Falkener zmarł 9 XI 1534 r. w dosyć sędziwym jak na ówczesne czasy wieku 74 lat, w wyniku apopleksji, a pochowany został na koszt uniwersytetu w kościele św. Floriana w Krakowie, gdzie po prawej stronie od wielkiego ołtarza umieszczono odpowiednie epitafium sławiące zasługi zmarłego, nazwanego tam „dumą Akademii Krakowskiej".

---

[16] L. Nowak, *Falkener Michael de Vratislavia, Explanatio super Aristotelis librum Posteriorum analyticorum*, „Textus et Studia", t.25, Warszawa 1988, s. 7.

[17] Tamże, s. 21.

[18] R. Palacz, *Michał Falkener z Wrocławia. Stan badań*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej" 6 (1966), s. 46. Dalej cyt. *Michał Falkener.*

[19] *Polski słownik biograficzny*, t. VII, s. 357.

[20] Statuty Wydziału Teologicznego zarządzały, aby wśród dziesięciu profesorów tego wydziału ośmiu otrzymywało właśnie kanonikat św. Floriana. Najważniejszy był oczywiście kanonikat katedry krakowskiej i to z nim wiązało się największe uposażenie.

[21] K. Wójcik, *Jan z Kluczborka. Filozof i teolog Uniwersytetu krakowskiego*, Lublin 1995, s. 26. Dalej cyt. *Jan z Kluczborka.*

[22] „... tum libros Sententiarum Petri Lombardi, quos magno auditorum concursu multos annos explanavit", S. Starowolski, *Scriptorum polonicorum hecatontas, seu centum illustrium Poloniae scriptorum elogia et vitae*, Francfurti 1625, s. 50.

Epitafium poświęcone Falkenerowi i druga tablica nagrobkowa uległy niestety zniszczeniu w czasie wojen szwedzko-polskich, po odbudowie zaś kościoła św. Floriana w 1690 r. po grobie i tablicach zaginął niestety wszelki ślad, a miejsce jego pochowania zostało całkowicie zatarte[23].

Jak widać z powyższych informacji, niewiele możemy w gruncie rzeczy powiedzieć o samym życiu Falkenera. Nawet jednak spoza tych standartowych, szczupłych wzmianek biograficznych, wyłania się obraz skromnego człowieka, kapłana, ale i wielkiego, niesłychanie wszechstronnego uczonego[24]. Chociaż z pochodzenia był Niemcem na trwałe zapisał się w dziejach kultury polskiej, oddając całe swoje życie na służbę Uniwersytetu. Słusznie więc w aktach archiwum uniwersyteckiego możemy przeczytać, iż umierając w podeszłym wieku jako „exemplar Christianae ac sacerdotalis vitae"[25], dał potomnym wzór pracowitości i cnoty, zostawiając po sobie u współczesnych jak najlepszą pamięć[26].

Mimo tego jednak iż Michał z Wrocławia uważany jest za jednego z największych polskich scholastyków, trudno mówić o pełnej znajomości jego twórczości i rzetelnej ocenie jego roli w dziejach krakowskiego Uniwersytetu[27].

Poglądy filozoficzne, a zwłaszcza teologiczne Michała są więc dotąd dosyć słabo znane, a gdy w dodatku weźmiemy pod uwagę charakterystyczny dla tej epoki eklektyzm, pozwalało to historykom przyporządkowywać je często do różnych, czasem opozycyjnych doktryn i kierunków średniowiecznych, a także różnie oceniać wagę poszczególnych dziedzin jego pisarskiej twórczości. Już sama wszechstronność naukowych zainteresowań Michała budzić może szczere uznanie. Nasz mistrz wykładał więc fizykę i logikę, gramatykę, retorykę, geometrię, arytmetykę, astronomię i astrologię[28]. Jeśli do tego dołączymy późniejsze osiągnięcia na polu teologii, to wśród jego współczesnych trudno znaleźć postać wszechstronniejszą[29].

Tymczasem znajomość dorobku Michała Falkenera i jego twórczości, w stosunku do pozycji, jaką zajmował na krakowskim Uniwersytecie na przełomie XV i XVI w., jest jeszcze wciąż zupełnie fragmentaryczna. Niewiedza ta dotyczy

[23] F. Jaroński, *De Michaele Vratislaviensi*, „Miscelanea Cracoviensis", 1814/1815, s. 36.

[24] K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. II, Kraków 1900, s. 159.

[25] Tamże, s. 159.

[26] *Polski Słownik Biograficzny*, t. VI, s. 358

[27] J. Jankowski, *Krótki rys logiki*, Kraków 1822, s. 175; M. Dembowski, *Piśmiennictwo polskie w zarysie*, Poznań 1845, s. 54; J. Łukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim*, Poznań 1849–1851, t. I, s. 98; M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, Kraków 1840–1845; t. 3, s. 205-206; t. 4, s. 126, 141–143, 173, 174, 176; t. 5, s. 17, 188; t. 6, s. 423; t. 9, s. 177; F. Bentkowski, *O najdawniejszych książkach drukowanych w Polsce*, Warszawa 1812, s. 19–20.

[28] Szelińska W., *Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku*, Wrocław 1966, s. 202.

[29] H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, s. 246–247.

szczególnie okresu, gdy Michał Falkener przeniósł się na wydział teologiczny. Swoją, liczącą 55 lat, przygodę z Uniwersytetem krakowskim Wrocławczyk rozpoczął w 1479 r., gdy na wiosnę przybył do Krakowa, aby wpisać się w poczet studentów. Swoje długoletnie studia uwieńczył w 1488 r. stopniem magistra sztuk[30]. W tym samym roku rozpoczął pierwsze wykłady na wydziale artium. Na tym wydziale pracował w latach 1488–1512, a więc przez 24 lata. Ze spisu wykładów i ćwiczeń prowadzonych przez niego w tym czasie wynika jasno, że zainteresowania naukowe filozofa były bardzo szerokie. W rejestrze jego wykładów[31] odnajdujemy bowiem obok wykładów z zakresu filozofii także i prelekcje na temat przedmiotów matematyczno-przyrodniczych.

Michał z Wrocławia był prawdopodobnie najbardziej zdecydowanym przedstawicielem tomizmu wśród filozofów krakowskich, o czym świadczy przede wszystkim jedno z najważniejszych jego dzieł *Epitoma figurarum in libros Physicorum Aristotelis*[32].

Dorobek naukowy Michała Falkenera budzić musi szacunek: zawiera bowiem aż 29 rękopisów i 49 jednostek drukowanych. Niemal wszystkie te dzieła związane są przede wszystkim z karierą naukową Michała na Uniwersytecie Jagiellońskim[33].

Pierwszym chronologicznie traktatem Falkenera, które zajmuje istotną rolę w dorobku polskiej myśli średniowiecznej, jest *Congestum logicum*[34], wydany po raz pierwszy w 1504[35], a później pod zmienionym tytułem – *Introductorium dyalecticae quod Congestum logicum appelatur* wielokrotnie wznawiany, choć to dzieło jest już jednak znacznie rozszerzoną wersją *Congestum* z 1504[36]. Sam Falkener o tym swoim logicznym dziele, w przedmowie do wydania z 1509 r., pisze, że powstało ono przede wszystkim jako owoc prowadzonych przez niego

[30] *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Iagellonica ab anno 1402 ad annum 1489*, red. J. Muczkowski, Kraków 1849, s. 89, 100.

[31] Zob. R. Palacz, *Michał Falkener*, s. 47-48.

[32] M. Markowski, *Tomizm w logice, teorii poznania, filozofii przyrody i psychologii w Polsce w latach 1400–1525* [w:] *Studia z Dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 253.

[33] M. Falkener był jednym z najczęściej drukowanych mistrzów swego czasu; por. J. Seruga, *Jan Haller, wydawca i drukarz krakowski*, Kraków 1933.

[34] *Bibliografia polska*, t. XXXIII, s. 354. Jest to zwięzły podręcznik, oparty na skróceniu i uproszczeniu dzieł Piotra Hiszpana poświęconych wykładowi logiki Arystotelesa. Żadnych pisarzy Falkener tu jednak nie cytuje, nawet Hiszpana, z którego wyraźnie czerpie.

[35] S. Starowolski wspomina krótko o dziełach logicznych: „praecipue logices institutiones reliquit", trudno jednak z tak skromnej notatki dowiedzieć się, o jaki tu podręcznik chodzi. K. Estreicher w t. XXXIII, s. 354 podaje krótki opis wydania z 1504 r. i lat późniejszych oraz cenną informację, że podręcznik podawał streszczenie logiki Piotra Hiszpana. Jednakże tego egzemplarza wydanego w 1504 nie odnaleziono.

[36] *Bibliografia polska*, t. XXXIII, s. 355.

wykładów na wydziale artium[37]. *Congestum* było dziełem bardzo popularnym i stanowiło przez kilkadziesiąt przynajmniej lat podręcznik do nauczania logiki na krakowskim uniwersytecie[38]. Obok Jana z Głogowa i Michała z Biestrzykowa Michał należał bowiem do triady wielkich krakowskich logików z przełomu XV i XVI wieku.

Więcej cennych informacji o koncepcji myśli Michała Falkenera znajdujemy w jego dziele z zakresu filozofii przyrody *Epitoma figurarum in libros Phisicorum et De anima*, wydanym w 1518 r. w Krakowie[39]. To kolejne, po logicznym, kompendium Falkenera stało się na krakowskim Uniwersytecie bardzo cenionym podręcznikiem, ciekawym już z punktu widzenia formy literackiej – silnie skrócony tekst, ograniczający się do podania najistotniejszych informacji, oczyszczony od całej erudycyjnej i polemicznej warstwy, jest bowiem świadectwem zapotrzebowań ówczesnego środowiska i stanowi dosyć odosobniony elaborat w ówczesnej literaturze naukowej[40].

Falkener ma również znamienną pozycję w zakresie psychologii racjonalnej. Dzięki niemu kierunek tomistyczny wzbogaca się na przełomie wieków o nowe dzieło traktujące o problematyce człowieka. W swym wykładzie z 1501 r.[41] Michał prezentuje dosyć uproszczoną wersję tomizmu, pozostając pod wpływem naturalistycznej tendencji egidiańskiej. Prawdopodobnie czerpie też od tomisty lipskiego – Jana Breslawera z Elbląga[42]. Z powyższym wykładem na temat arystotelesowskiego *De anima* wiąże się napisany przez Wrocławczyka komentarz do tego dzieła, wydany drukiem we wspomnianym już wcześniej *Epitoma figu-*

---

[37] R. Palacz, *Michał Falkener*, s. 50.

[38] K. Michalski, *Podręczniki do nauki filozofii w Polsce u przełomu między XV a XVI wiekiem*, w: tenże, *Filozofia wieków średnich*, Kraków 1997, s. 104.

[39] Z. Kuksewicz, *Albertyzm i tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii. Doktryna psychologiczna*, Wrocław 1973, s. 129. Trzeba tu zwrócić uwagę na kłopoty związane z datowaniem tego dzieła, gdyż często podaje się jako datę pierwszego wydania tego dzieła r. 1503. (R. Palacz zaznacza, iż dzieło to Falkener wydał drukiem około 1505. (R. Palacz, *Michał Falkener*, s. 55).

[40] M. Markowski, *Krakowskie komentarze do „Fizyki" Arystotelesa zachowane w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Studia Mediewistyczne" 6 (1966), s. 109–121. W polskich komentarzach napisanych w ostatnim ćwierćwieczu na pierwszy plan wysuwają się orientacje tradycyjne, albertyzm, szkotyzm i tomizm, chociaż niektóre z tych komentarzy nie są pozbawione minimalnych wpływów szkoły burydanowskiej. Michał Falkener, jak wspomniano to wyżej stara się w swoim *Epitoma* zachować adoktrynalność, choć w terminologii i prezentowanych podziałach ujawniają się różne wpływy doktrynalne.

[41] L. Nowak, *Falkener Michael de Vratislavia, Explanatio super Aristotelis librum Posteriorum analyticorum* [w:] *Textus et studia*, t.25, Warszawa 1988, s. 11.

[42] Posiadał oryginalny tekst Arystotelesa – *Aristotelis textus librorum De anima* wydany w Kolonii w 1491 r. (Ink. BJ 540), ceniony traktat Idziego Rzymianina „In Aristotelis De anima commentum" wydany w Pawii w 1491 r. (Ink. BJ 128). W wykładzie swoim korzystał też niewątpliwie z tekstu „Exercitium" zachowanego w rkp BJ 740, f. 166-301 z 1462 r., które zostało częściowo napisane przez Jana Breslawera, profesora teologii i filozofii na Uniwersytecie w Lipsku.

rarum in libros Physicorum et De anima Aristotelis. Stanowi ono źródło poglądów Falkenera na temat człowieka i jego duszy[43].

Dziedziną, która bardzo żywo interesowało Wrocławczyka, jest jednak przede wszystkim astronomia. Falkener zgodnie ze swymi obowiązkami kolegiata jednej z katedr astronomicznych przedstawił więc między innymi dwa kalendarze astronomiczne – na rok 1494 i 1495: *Iudicium Cracoviense Magistri Michaelis de Wratislavia congestum in preclaro Studio Cracoviensi* a. 1494, Lipsk 1494[44] oraz *Iudicium Cracoviense Magistri Michaelis de Wratislavia* a. 1495, Lipsk 1495. W przedmowie do tego dziełka Falkener, powołując się na Ptolomeusza, wyjaśnia znaczenie przepowiedni astrologicznych. Stwierdza też, że astrologia jest nauką, która wiedzie ludzi do Boga, jak również ostrzega, iż są przyczyny, które krzyżują wpływy gwiazd i dlatego należy wróżby traktować ostrożnie[45]. Wśród dzieł napisanych przez Wrocławczyka, a związanych z jego zainteresowaniami astronomiczno-astrologicznymi zaciekawia *Nativitatis Martini Lutheri heretici,* czyli Horoskop Lutra[46].

---

[43] Z. Kuksewicz uważa, że *Epitome De anima* jest odrębną częścią *Epitome* z 1518 r. i zostało wydane samodzielnie w r. 1506. (*Filozofia człowieka. Teoria duszy* [w:] *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. V, s. 47. Natomiast M. Markowski uważa, że zostało ono wydane właśnie w 1518 r. jako jedno dzieło. (*Tomizm w logice, teorii poznania, filozofii przyrody i psychologii w Polsce w latach 1400–1525* [w:] *Studia z Dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Świeżawski i J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 255. Michał z Wrocławia nie pozostawił dzieł w pełny sposób odzwierciedlających jego poglądy psychologiczne. Nie posiadamy bowiem reportatów jego wykładów, lecz tylko podręcznik *Epitoma do De anima*. Rękopisu tego dzieła nie posiadamy, zważywszy jednak, iż druk ukazał się w Krakowie za życia Michała, możemy go traktować jako wiarygodne świadectwo jego poglądów. Tekst ten jest więc typowo szkolny, komentatorski, nastawiony na interpretację Arystotelesa, czy nauczenie tego, co Arystoteles podał w swojej Księdze o duszy, nie zawiera natomiast rozwiniętych analiz, nie znajdujemy śladu polemiki albertystyczno-tomistycznej, nie znajdujemy też zasadniczych idei tomizmu XV w. Podawał studentom bardzo elementarne wiadomości na temat psychologicznej nauki Arystotelesa w szczątkowej interpretacji tomistycznej, nie wprowadzając w żywe intelektualnie problemy psychologiczne, nie ucząc ściślejszej analizy, nie informując nawet o istnieniu sporów i przeciwstawnych stanowisk. Jest to elementarny kurs przeznaczony do bardzo powierzchownego zaznajomienia się z problemami psychologicznymi i niedający żadnej głębszej formacji filozoficznej.

[44] Pierwsze kalendarze są dziełem Marcina Króla z Żurawicy, a mianowicie na lata 1451 i 1452. Po ufundowaniu katedry astrologii na uniwersytecie krakowskim kalendarze takie ukazywały się corocznie i każdy profesor tej kolegiatury musiał przedstawiać władzom Uniwersytetu odpowiedni projekt na rok następny.

[45] *Bibliografia Polska*, t. XXXIII, s. 359.

[46] Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej 609, p. 525. Został on wydany w Krakowie w 1521. Zainteresowanie, zwłaszcza początkowo, przebiegiem rewolucji religijnej było w Krakowie niewątpliwie duże. Wystąpienie Lutra wyrosło bowiem na podłożu uniwersyteckim i przygotowane było przez czynnego magistra. Toteż Kraków na równi z innymi uniwersytetami śledził pilnie jego przebieg, interesując się zwłaszcza żywo osobą jego twórcy, nieznanego sobie doktora i profesora teologii Marcina Lutra. O dużym zainteresowaniu, które budził reformator wittenberski, świadczą wyraźnie notowane przez profesorów, zwłaszcza wydziału teologicznego, szczegóły z jego życia, a takie prognostyki, jakie sporządzano, chcąc poznać jego przyszłe losy, wśród których właśnie najbardziej znanym był prognostyk Michała z Wrocławia. Por. H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, s. 97–98.

Spośród wszystkich dzieł astronomicznych Falkenera największą popularność w Krakowie zdobyło jego dzieło *Introductorium Astronomiae Cracoviense elucidans almanach*, które doczekało się aż czterech wydań na początku XVI w[47]. Jest to podręcznik, który objaśniał, w jaki sposób należy korzystać z kalendarzy astronomicznych i jak je układać[48]. Pisał w nim np. w jakich czasach i w jakich dniach należy wykonywać pewne prace i zajęcia umysłowe. Zamieszczał tu również rozważania o naturze gwiazd i ich wpływie na ludzi[49]. Michał układał również kalendarze i prognostyki. Przepowiadał w nich losy i koleje mieszkańców w przyszłości[50].

Obok wiodących wykładów z logiki, fizyki, metafizyki i astronomii Falkener wypowiadał się twórczo na innych polach, na których trudno byłoby się jego aktywności naukowej spodziewać.

O wszechstronności tego uczonego świadczy chyba najwyraźniej to, że jest on również autorem bardzo cennego *Prosarum dilucidatio ac earundem interpretatio*, wydanego w Krakowie na kilka lat przed swoją śmiercią, w 1530 r. Falkener w tym dziele staje się praktycznie jednym z pierwszych teoretyków gatunku sekwencji w pierwszej połowie XVI wieku[51]. To *Objaśnienie i wykład próz* Michała było przeznaczone do nauki w Gimnazjum Krakowskim[52].

Innym cennym dziełem w dorobku Falkenera, zbliżonym tematycznie do *Prosarum* jest wydany w Krakowie kilkanaście lat wcześniej, w 1516 r. *Expositio hymnorumque interpretatio*. Charakter tego dzieła dobrze oddaje już jego pełny tytuł - *Wykład i objaśnienie hymnów dla nauki młodzieży i dla jej wykształcenia w literaturze świętej*. Przedmowa Falkenera do tego dzieła urasta do rozmiarów sporej rozprawki teoretycznej[53]. Dzieło to zawiera zbiór hymnów kościelnych wraz z komentarzem filologicznym i teologicznym. Falkener często cytuje tu Terencjusza czy Wergiliusza[54].

Z relacji Michała z Wrocławia dowiadujemy się też, jaki był na Uniwersytecie krakowskim w owym czasie pewien ideał profesora. Chodzi tu nie tylko o określone zalety rozumu, lecz także pewne emocjonalno-wolitywne cechy charakteru. Wśród tych ostatnich Falkener wymienia umiłowanie i prawdziwe

[47] Kraków 1506, 1507, 1513, 1517.

[48] M. Markowski, *Nauki ścisłe na Uniwersytecie krakowskim w XV wieku* [w:] *Filozofia polska XV w.* red. R. Palacz, Warszawa 1972, s. 213.

[49] *Bibliografia polska*, t. XXXIII, s. 356.

[50] *Iudicium Cracoviense Mag. Michaelis de Wratislavia congestum in praeclaro studio Cracov. a. 1494*. Wiek XV i XVI, a głównie ich przełom, wierzył bez zastrzeżeń w ogłaszane przez uczonych iudicja, horoskopy i wszelkiego rodzaju przepowiednie astrologiczne. Zob. Szelińska, s. 283.

[51] T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1966, s. 224.

[52] Tamże, s. 362.

[53] Tamże, s. 218.

[54] *Bibliografia Polska*, t. XXXIII, s. 358.

poszukiwanie mądrości w celu osiągnięcia prawdy i dobra, uprawianie filozofii nie dla zysku i próżnej chwały, lecz dla dobrego życia zgodnego z zasadami etycznymi, i wreszcie życie prostolinijne według zasad rozumu, a nie według pożądliwości zmysłowej. Równie ważne są bowiem dla naszego profesora warunki dotyczące rozumu. Wymaga się więc przyjmowania tego, co jest oczywiste dla rozumu, stosowania środków dowodzenia adekwatnych do badanej dziedziny i dochodzenia do prawdy za pośrednictwem doświadczenia, drogą stosowania probacji i dowodzenia faktycznego, na podstawie lektury dzieł naukowych i przez korzystanie z dotychczasowego dorobku naukowego, czyli doktryn i poglądów innych filozofów[55]. Śledząc twórczość Michała z Wrocławia, można uznać, że nie tylko pisał o cechach idealnego filozofa, ale przede wszystkim starał się on go możliwie najdoskonalej realizować.

Michał Falkener, jako jeden z filarów krakowskiej wszechnicy na przełomie XV i XVI wieku, posiadał też adekwatną do swojej pozycji, bardzo bogatą bibliotekę, która stanowi jeszcze jedno świadectwo wszechstronności jego umysłu. Do dziś z biblioteki Michała zachowało się ponad 80 woluminów, w tym prawie 1/3 rękopisów. Księgozbiór ten ilustruje dobitnie zainteresowania naszego uczonego, potwierdza ich wszechstronność nie tylko w kierunkach dyscyplin naukowych, w którym Michał tworzył: filozofia, astronomia, teologia, czy też z zakresu rodzącej się humanistyki, ale i w kierunkach, gdzie nie wypowiadał się twórczo, jak: medycyna czy nauki prawne. Książka służyła Falkenerowi przede wszystkim jako materiał do prowadzonych przez niego zajęć lub przygotowywanych dzieł, z nich czerpał cytaty do swoich prac[56]. Obecność autorów klasycznych i humanistycznych w jego bibliotece świadczy o tym, że Falkener nie przechodził też obojętnie obok kwestii humanistycznych, nie zasklepiał się jedynie w teologicznych i filozoficznych dysertacjach. Księgozbiór Michała z Wrocławia daje bez wątpienia obraz wszechstronności jego umysłu. Oceniając jego zawartość, można zauważyć, że książka była dla niego przede wszystkim praktyczną podbudową wykładanych teorii, towarzyszyła mu w codziennej praktyce uniwersyteckiej, choć jest również rzeczą oczywistą, że żyłka bibliofilska skłaniała się do gromadzenia nie również foliałów medycznych czy prawniczych.

Nie ulega wątpliwości, że już sam księgozbiór Michała Falkenera, a przede wszystkim pozostawione przez niego dzieła, są wymownym świadectwem jego znaczenia dla polskiej kultury w średniowieczu. Kultury, która wciąż jeszcze, szczególnie właśnie na polu filozofii, nie jest dostatecznie zbadana.

[55] Michał Falkener, *Epithoma figurarum*, Kraków 1509, k. a IIr.

[56] W. Szelińska, *Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku*, Wrocław 1966, s 203.

Andrija B. K. Stojković

Dualistyczna filozofia Rudżera Boškovicia

Дуалистическая философия Руджера Бошковича

R. Bošković (1714–1787) był wybitnym chorwackim filozofem, matematykiem, fizykiem, astronomem i dyplomatą. Urodził się w Dubrowniku. Początkowo naukę pobierał w Kolegium Zakonu Jezuitów w Dubrowniku. Życie oraz działalność Boškovicia można w zasadzie podzielić na dwa okresy. Pierwszy okres rozpoczął się wraz z jego wstąpieniem w roku 1726 do zakonu jezuitów. W Kolegium Jezuickim w Rzymie studiował dwa lata retorykę i poezję oraz trzy lata filozofię, matematykę i fizykę, a także pięć lat teologię. W roku 1744 przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1740–1764 był profesorem matematyki w Kolegium Jezuickim w Rzymie, następnie w latach 1764–1770 był profesorem matematyki na Uniwersytecie Padewskim, natomiast od roku 1770 był profesorem astronomii na Uniwersytecie Mediolańskim.

Ponieważ w swych licznych publikacjach naukowych wypowiadał sądy kolidujące z oficjalną wykładnią teologiczną, więc jezuici, szczególnie w latach 1755–1756, poddali jego poglądy ostrej krytyce. Aby w jakiś sposób przeciwdziałać tym oskarżeniom, dołączył do swego podstawowego dzieła, opublikowanego w roku 1758 i noszącego tytuł *Philosopiae naturalis theoria, reducta ad unicam legem virium in natura existentium* (*Teoria filozofii naturalnej, zredukowana do jedynego prawa sił istniejących w przyrodzie*) paragrafy 539–558, w których przedstawia własne rozumienie duszy, Boga i materii. Pisał, iż wyciąganie wniosków o jakoby materialistycznym charakterze jego prac jest nieuprawnione.

Okres drugi życia i działalności Boškovicia rozpoczął się w roku 1759. Właśnie w tym roku zaczął często wyjeżdżać za granicę w misjach dyplomatycznych. W latach 1756–1785 był ambasadorem Republiki Dubrownickiej (Rakuzy) w Rzymie, Paryżu, Warszawie, Wiedniu, Mediolanie i Londynie. Szczególnie długo, bo od roku 1777 do 1783 przebywał w Paryżu. W roku 1762 był w Polsce, o czym pisał w *Journal d'un voyage de Constantinopole en Pologne en 1762* (*Dziennik podróży z Konstantynopola do Polski w roku 1762*), wydanym w Lozannie w roku 1772. Prace naukowe Boškovicia zyskały rozgłos i uznanie międzynarodowe. W roku 1760 Petersburska Akademia Nauk nadała mu tytuł członka honorowego, natomiast w roku 1761 Londyńskie Królewskie Towarzystwo Naukowe przyjęło go w poczet swych członków.

Bošković stworzył oryginalny system atomizmu dynamicznego, opartego na założeniu, że istnieją ośrodki sił, czyli tak zwane „dinamity". Otóż owe ośrodki

sił stanowią pierwotną podstawę istnienia wszystkich ciał. W swej *Teorii filozofii naturalnej* pisał o tym w następujący sposób: *Pierwotnymi elementami materii są punkty zupełnie niepodzielne i nierozciągłe, rozsiane w nieskończonej próżni.* Zdaniem Boškovicia punkty materii („puncta materiae") nie posiadają wymiarów, lecz aktywnie oddziaływują na siebie siłami, których wielkość uzależniona jest od ich wzajemnej odległości.

Filozofia Boškovicia była dualistyczna, a nawet pod wieloma względami pluralistyczna. Podejmując próbę połączenia nauki z teologią, wzorował się na dedukcyjno-matematycznej i przy tym bazującej na konkretnych empirycznych faktach filozofii przyrody I. Newtona. Przeciwstawną do tej teorii była spekulatywna metafizyczna koncepcja filozofii przyrody, która w sposób czysto abstrakcyjny, oderwany od rzeczywistości, dociekała istoty takich pojęć, jak: substancja, materia, przestrzeń, czas, życie, rozwój, prawa przyrody itp. Przy pomocy tych kategorii zwolennicy koncepcji spekulatywnej pragnęli zrekonstruować całokształt zjawisk i procesów przyrodniczych.

Bošković opowiedział się za koncepcją filozofii przyrody lansowaną przez I. Newtona, chociaż niekiedy sprzeniewierzał się jej. Obecnie skupię się na niektórych antynomiach zawartych w poglądach Boškovicia, gdyż przyczyni się to do lepszego zrozumienia dualistycznego charakteru jego filozofii. W pierwszej kolejności dwa zdania powiem o jego sposobie pojmowania celowości, który jest niespójny w stosunku do jego dynamicznej atomistyki, będącej konsekwentnie deterministyczną. Należy przy tym wskazać, że w dziełach Boškovicia można spotkać także probabilistyczne ujęcia determinacji zjawisk świata, a nie tylko interpretacje zgodne z zasadą determinizmu jednoznacznego.

Następne zagadnienie dotyczy istoty przestrzeni i czasu. Otóż biorąc pod uwagę ich realność oraz ich strukturę, Bošković wyróżnił dwa rodzaje przestrzeni i czasu, a mianowicie, po pierwsze – przestrzeń możliwą lub wyimaginowaną, a także czas możliwy lub wyimaginowany, które z punktu widzenia swej struktury są absolutne, ciągłe, nieskończenie podzielne i wieczne. Drugi rodzaj stanowi przestrzeń rzeczywista oraz czas rzeczywisty, które są przejawem lokalnego a także sukcesywnego istnienia rzeczy i jako takie są względne, dyskretne i skończone. Wynikało to z przyrodniczej oraz relatywistycznej istoty filozofii Boškovicia. Wszak uznawał on, że realnie istnieje materia dyskretna i dlatego odrzucał klasyczne pojmowanie materii, traktujące ją jako rozciągłą. W związku z tym zanegował również istnienie ciągłej przestrzeni i ciągłego czasu, uznając, że są one wyimaginowane (możliwe myślowo). Jego koncepcja lokalnej, dyskretnej i względnej przestrzeni oraz lokalnego, dyskretnego i względnego czasu wyprzedzała podobne teorie zawarte w pracach E. Macha, H. Poincarègo i A. Einsteina.

Kolejna antynomia jest bardzo ważna dla rozpatrywanego tematu. Będąc „konsekwentnym newtonowcem", Bošković ujmował rzeczywistość jako sieć sił

wzajemnie się przyciągających i odpychających, których centrum znajduje się w atomach. Chociaż Bošković zdecydowanie opowiadał się za determinizmem jednoznacznym, to również i w sprawie sieci sił oddziaływań wzajemnych między atomami dopuszczał możliwość zaistnienia relacji typu probabilistycznego.

Ponieważ Newton nie był w stanie zaproponować zadowalającej odpowiedzi na pytanie dotyczące źródeł ruchu, nie odwołując się do koncepcji „pierwszego poruszyciela", więc również Bošković twierdził, że każdy ruch musi posiadać przyczynę, którą jest „uniwersalny determinator" – Bóg, niezmierzenie mądry, posiadający wolną wolę i moc. Jednakże Bošković w wolnej woli Boga dopatruje się istnienia pewnej granicy, gdyż Bóg stworzył jeden z możliwych światów, a nie – jak to ujmował G.W. Leibniz, iż Bóg stworzył najdoskonalszy z możliwych światów (*Teoria filozofii naturalnej*, paragrafy 555–558).

Kompromisowy charakter dualistycznej filozofii Boškovicia ujawnił się również w przyjętej przez niego tezie wyjściowej. Otóż twierdził, że materia i duch istnieją równocześnie jako dwa jakościowo różne byty rzeczywiste. Dokładniej mówiąc, Bošković zbliżał się do wyodrębnienia w świecie następujących zróżnicowanych hierarchicznie postaci bytów: 1) materii, która nie posiada możliwości doznawania wrażeń, a także zdolności myślenia i chcenia; 2) duszy zwierzęcej, która posiada tylko zdolność odbioru wrażeń, jak również wielce niedoskonałą świadomość oraz ograniczony zakres chcenia; dusza zwierzęca jest nierozumna i zespolona z materią, bez której nie jest w stanie podjąć żadnego działania; 3) rozumnej duszy ludzkiej, która jest nieśmiertelna i 4) Boga – jako bytu najdoskonalszego, istniejącego samoistnie.

Łącząc w swych poglądach ontologię, gnoseologię i psychologię, Bošković pisze o dualizmie świata przyrodniczego i duszy. W przyrodzie mamy do czynienia z radykalnym determinizmem jednoznacznym, natomiast dusza posiada absolutną wolną wolę. Rozpatrując istotę psychiki ludzkiej, Bošković przejawia również niekonsekwencję. Otóż z jednej strony stwierdza istnienie oddziaływań wzajemnych między różnorodnymi aspektami psychiki ludzkiej, zaś z drugiej strony głosi pogląd o niezależności tego, co psychiczne, od tego, co fizyczne. W *Teorii filozofii naturalnej* (paragraf 528) pisze o dwóch rodzajach aktów życiowych („actum vitalium"), charakterystycznych dla człowieka: 1) o wrażeniach, których źródło znajduje się na zewnątrz człowieka, i które *nie są wolnym* ruchem oraz 2) o wolnych ruchach wolicyjnych, które *wypływają z ducha i są wynikiem intymnej siły wewnętrznej („intima vi") i dzięki której duch poznaje przyrodę, jej określone właściwości oraz pochodzenie idei* (*Teoria filozofii naturalnej*, paragraf 387). Przy tym *ani swobodne, ani niezbędne ruchy materii, zrodzone w naszych duchach, nie są w stanie przeszkodzić równoczesności akcji i reakcji, zachowaniu tego samego stanu wspólnego centrum grawitacji, a także zachowaniu tej samej ilości ruchu w Świecie, ruchu zmierzającego w tym samym kierunku* (*Teoria filozofii naturalnej*, paragraf 538). Bazując na postępo-

wym ruchu spolaryzowanej siły, ciało ludzkie (nerwy, mózg i duch) osiąga poziom świadomości, która panuje nad ciałem, wykorzystując w tym celu zarówno ruchy niezbędne, jak i swobodne.

Popadając w sprzeczność ze swą filozofią naturalną, Bošković twierdził, że prawa świata duchowego (oraz prawa ducha ludzkiego) istotnie różnią się od praw świata fizycznego (oraz od praw ciała ludzkiego). Tak więc dusza i ciało nie przyciągają się wzajemnie i nie odpychają się od siebie, jak to ma miejsce w wypadku atomów. Uznaje, że prawo nieprzenikliwości nie dotyczy psychiki ludzkiej i dlatego związek ciała z duchem nie jest trwały, nie jest taki jak to ma miejsce w wypadku powiązań między atomami itp. Myśl, chcenie zdaniem Boškovicia mogą pojawiać się niezależnie od ciała i świata fizycznego. W tym przejawia się wolność ducha ludzkiego, stworzonego przez Boga na swe podobieństwo, jak również ludzka wolna wola (*Teoria filozofii naturalnej*, paragraf 156–165, 525–528, 72–76).

W wielu swoich pracach, a w szczególności w *Teorii filozofii naturalnej* oraz w rozprawie *O kometach* dowodził w sposób empiryczny i racjonalny istnienie Boga. Odrzucił natomiast kartezjańską wersję ontologicznego dowodu istnienia Boga, gdyż według niej idea Boga jest wrodzoną, którą Bóg zaszczepił duszy ludzkiej. Bošković zaakceptował kosmologiczny i teleologiczny dowód istnienia Boga. Badając przyrodę w sposób indukcyjny, dochodzimy zdaniem Boškovicia do wniosku, że powstanie oraz istnienie elementów przyrody, a także struktury ciągłej i działania kauzalnego można zrozumieć wyłącznie wtedy, gdy uznamy, że istnieje jedyny Stwórca – byt Absolutny, który jest Rozumem, Chceniem , a także posiada inne właściwości i moce zupełnie doskonałe. Według Boškovicia cały rozwój świata, łącznie z powstaniem człowieka, można wyjaśnić tylko w sposób mistyczny, to znaczy uznać wszystko za wynik „poezji Stwórcy". Twierdził, że nasza świadomość przekonuje nas wyłącznie o istnieniu świata, lecz nie o tym, że takie istnienie jest potrzebne i niezbędne. To, że świat jest właśnie takim, jakim jest, można wytłumaczyć tylko działaniem woli boskiej. Zarówno świat materiały, ze swymi deterministycznymi prawami, jak i świat duchowy, który zespolony jest z pierwszym i jest mu podporządkowany, podlegający także prawom wolności moralnej, świadczą o istnieniu Boga (*Teoria filozofii naturalnej*, paragraf 551–558 i inne).

Rozpatrując całokształt twórczości Boškovicia, można dojść do wniosku, że nie patrząc na wszystkie jego wahania, kompromisy oraz ustępstwa na rzecz teologii, jego filozofia jest niewątpliwie dualistyczna, w której jednakże nad teorią duszy i Boga dominuje filozofia przyrody. Właśnie taka interpretacja w sposób autentyczny wyraża intymne myśli Boškovicia. Owa dominacja podobna jest do tego sposobu pojmowania przyrody, jaka występuje w filozofii I. Newtona. Wszak ontologię Boškovicia przenika absolutny geometryczno-punktualistyczny dynamizm, będący wyrazem matematyzacji nauk przyrodni-

czych (przy czym wykorzystujący również konkretne instrumenty i swoistą praktykę dostępną w trakcie eksperymentowania), doprowadzający w konsekwencji do powstania uniwersalnego obrazu Wszechświata, obejmującego wszystkie zasadnicze dziedziny wiedzy filozoficznej, łącznie z filozofią człowieka, aksjologią, filozofią społeczną oraz z filozofią polityki.

Jeszcze za życia Boškovicia niektóre jego osiągnięcia naukowe zyskały uznanie uczonych europejskich. I tak na przykład angielski filozof utylitarysta i nieortodoksyjny teolog Joseph Pristley w swej *Historii optyki* (1772) uznał poglądy Boškovicia za materialistyczne i wysoko ocenił jego teorię postulującą nierozdzielność materii i ruchu. Również szkocki etyk, przedstawiciel filozofii zdrowego rozsądku Dugald Stewart dopatrywał się istnienia w filozofii przyrody Boškovicia wątków materialistycznych. Jednakże w kręgu francuskich encyklopedystów – materialistów traktowany był jako jezuita i z tego powodu czyniono mu określone przykrości. Koncepcje Boškovicia wywarły znaczny wpływ na Williama Thomsona (Kelvina), a przede wszystkim na Josepha Johna Thomsona, kiedy zbudował w roku 1903 pierwszy planetarny model atomu. Natomiast Dmitrij Mendelejew wspomina o krytycznym stosunku Jamesa Clerka Maxwella do atomizmu Boškovicia i równocześnie podkreślił, że *warto na przykład przytoczyć istotne cechy nauki Boškovicia, który teraz powszechnie uznawany jest w jakimś stopniu za twórcę współczesnych wyobrażeń o materii. (...) nazwisko jego, wspólnie z nazwiskiem Kopernika, stanowi przedmiot dumy Słowian Zachodnich, wszak obaj ci uczeni księża wyprzedzili swoje czasy i wiele wnieśli do nauki* (D.J. Mendelejew, *Izbrannyje soczinienija*, t.2, 1934, s.371).

Z języka serbsko-chorwackiego przełożył Henryk Pisarek

NR 5/2005

Σ О Ф І А

ISSN 1642-1248

Memorabilia

Воспоминания

Вілен Горський

Дмитр Іванович Чижевський – фундатор історико-філософського українознавства

Dmitr Iwanowicz Czyżewskij – założyciel ukrainoznawstwa historyczno-filozoficznego

23 березня 2004 року виповнилось 110 років від дня народження визначного українського вченого, історика філософії та культури, славіста Дмитра Івановича Чижевського.

Уродженець півдня України (він народився в м. Олександрії, Херсонської губернії – нині Кіровоградської обл.) він пройшов складний життєвий і творчий шлях. Одержавши освіту в Санкт-Петербурзькому і Київському університетах, він з 1919 р. розпочинає викладацьку і наукову діяльність в Києві. На жаль, працювати на Батьківщині довелось не довго. Починаючи з 1921 року і до кінця життя (він помер 18 квітня 1977 року) Дм. Чижевський перебуває в еміграції. Це були роки, віддані вдосконаленню власного філософського рівня (у 1921–1924 р.р. він студіював філософію у Гайдельберзькому та Фрайбурзькому університетах під керівництвом К. Ясперса, Е. Гуссерля та М. Гайдеггера) та напруженій творчій праці у Празі (1924–1932 р.р.), Галле (1932–1945 р.р.), Гарварді (1949–1956 р.р.) й Гайдельберзі (з 1956 р. до кінця життя). Численні наукові праці його з питань історії, культури, літератури, філософії, західноєвропейських і, особливо, слов'янських народів, що виходили друком в Празі і Варшаві, Парижі і Галле, Нью-Йорку і Мюнхені здобули йому загальне визнання в колі чільних представників європейської гуманістики, передусім, в галузі славістичних досліджень.

Серед багатоманіття *сфер* гуманітарного знання, позначених суттєвим внеском, зробленим Д.Чижевським, поважне місце належить історії

філософії. Коло історико-філософських зацікавлень його – досить широке. Воно охоплює теми, починаючи з античної філософії й аж до німецької класичної філософії й німецької містики. Але тим осередком, навколо якого завжди центрувались історико-філософські досліди вченого, безумовно, була історія філософії України. Саме в цю галузь історико-філософської науки зроблено чи не найвизначніший внесок Д.Чижевським, завдяки чому він справедливо може вважатись фундатором наукового історико-філософського українознавства.

Поодинокі публікації Кл.Ганкевкча, В. Щурата, що вийшли наприкінці XIX – на початку XX ст. [1] мали здебільшого ініціативний характер. Роль їх зумовлювалась не стільки отриманим результатом, скільки постановкою проблеми про доцільність, поряд з вивченням історії української мови, літератури, мистецтва тощо, спеціально досліджувати розвиток філософської думки України.

Але лише з появою наприкінці 20-х – на початку 30-х років перших узагальнюючих праць Д.Чижевського, передусім його широко відомих "Філософії на Україні" та "Нарисів з історії філософії на Україні" можемо говорити про обґрунтоване в них певне, достатньою мірою визначене загальне бачення історії української філософії, що відзначає реальний початок історико-філософського українознавства як самостійної галузі досліджень.

Сам дослідник досить обережно розцінював значення своєї праці, зауважуючи, "що історія філософії на Україні не є головною темою моїх студій, і що тому той матеріал, який я подаю, не може вважатись завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки – скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження, що досі оминалася україністикою" [2]. Зауваження доречне, якщо зважати на подальшу, далеко неоднозначну долю сформульованої Д.Чижевським концепції історії філософії України. Обґрунтоване вченим бачення піддавалось і неправомірній догматизації – байдуже, чи то зі знаком "плюс" чи знаком "мінус". Адже й ті ідеологічні критики Чижевського, що навішували йому ярлик "українського буржуазного націоналіста" й виключали концепцію його зі сфери конструктивного аналізу взагалі, й ті, що перетворюють "Нарис..." на канонічний текст, де кожне слово сприймається як втілена абсолютна істина, робили і роблять одну справу. Вони вбивають живе вчення, втискуючи його в маніхейську по суті схему історії науки як арени вічної боротьби сил абсолютного Зла й Добра. На щастя, цим не вичерпується доля обґрунтованого Д.Чижевським бачення історії філософії України. До нього звертаються і понині не лише для прокльонів чи схиляння як перед іконою, а й зі щирим бажанням вступити в діалог, творчу дискусію з тим, щоб, спираючись на зроблене вченим, рушити далі справу, започатковану ним.

В наш швидкоплинний час, коли впродовж життя одного покоління докорінно і не раз міняються засади пануючого світобачення, коли те, що вчора ще вважалось непохитною істиною, буквально на очах відходить в небуття, сам по собі факт, що вчення, обґрунтоване 70 років тому, спонукає сучасних дослідників звертатись до нього не лише заради пошани до історичної пам'ятки минулого, а для того, щоб вступити в діалог в ім'я подальшого прогресу науки, – чи не найяскравіше свідчення життєвості вчення.

Саме з огляду на це доцільно осмислити внесок, зроблений Д. Чижевським в історико-філософське українознавство.

Концептуальна позиція Д. Чижевського ґрунтується на виробленому ще за часів Просвітництва в західноєвропейській культурі погляду на філософію як тип науково-теоретичного знання, що будується відповідно до логіки наукового пізнання й фіксує здобутий результат у вигляді науково-філософських теорій, систем тощо. Такий погляд переважає в колі істориків філософії впродовж XIX ст., певною популярністю він користується й понині. В межах його формувалась і історико-філософська позиція Д.Чижевського. Адже не випадково обидві його узагальнюючі праці присвячені історії філософії "на" Україні, що передбачало погляд на Україну хіба що як на певний простір, в межах якого здійснюється розвиток єдиної, всесвітньої науково-філософської думки. Саме так і пояснює Д. Чижевс кий загальну логіку історико-філософського поступу: "Лінія філософськ го розвитку в ріжні епохи, так би мовити, проходить через ріжні нації. Іноді лінія філософського розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише один раз. Таким чином окрема нація в певні моменти репрезентує історичну сучасність — іноді разом з іншими націями, а іноді і сама" [3].

Що стосується України, то їй, за оцінкою Д.Чижевського, "треба ще чекати на свого "великого філософа" [4]. Але, всупереч цьому, Д.Чижевський все ж таки прагне дати виразну характеристику "української психіки та особливостей української думки" й присвячує цьому спеціальний розділ у вступній частині "Нарисів...". Та й весь наступний за методологічними зауваги виклад дійсно ніяк не вкладається в постульованій ним же засаді "раціоналістичного", як називав його сам Чижевський, погляду на історію філософії. Це, безумовно, спричиняє до певної внутрішньої суперечливості, притаманної викладу історії філософії України Д. Чижевським. Але сказане ще не є оцінкою зробленого, оскільки внутрішньо суперечливі концепції в історії філософії, та й культури взагалі, мають далеко не однакову вартість.

Суперечливість, внутрішня неузгодженість позицій можуть бути на лідком недостатньо глибокого осмислення можливостей, закладених

вихідній концепції, нездатності вченого до кінця реалізувати ці можливості. Цінність такого типу теоретичних побудов, дійсно, не є високою.

Але є суперечливість іншого типу. Вона виступає наслідком здатності філософії розвиватись не лише до межі, яку встановлює пануюча культура, а й виходити за цю межу. Завдяки такій здатності філософія виявляється спроможною не лише здійснювати функцію самопізнання культури, а й виконувати роль засобу самокритики культури, усвідомлення нею власної обмеженості. Зрозуміло, за це філософ та його вчення змушені платити високу ціну. Для філософського вчення це обертається внутрішньою суперечливістю, а для філософа загрозою нерозуміння з боку носіїв культури, в межах якої він сам виріс, але зважився здійснити прорив кордонів культури, що зродила його. Такого типу вчення демонструють, якщо можна так мовити, "конструктивну суперечливість", оскільки стимулюють до зусиль по дальшому розвитку культури. Саме такого типу суперечливість притаманна, як на мене, історіософській концепції Д.Чижевського.

Віддаючи данину погляду на історію філософії як науку, Д. Чижевс кий не випадково підкреслює, що історія філософії не є головною темою його студій. Він звертається до історико-філософської проблематики з позицій "історика духу", про що він неоднозначно заявляв. "Істориком духу", називає себе Чижевський в книзі, присвяченій Г. Сковороді. Вивчаючи в своїй докторській дисертації сприйняття Гегеля в Росії, розглядає власне дослідження як "необхідну передумову до нової побудови історії російського духу" [5]. В доповіді, читаній в Берлінському українському інституті в січні 1927 року Чижевський обґрунтовує актуальність вивчення фактів про вплив західноєвропейської філософії на культуру України XVII-XVIII ст., оскільки це дасть можливість "створити основи духовно-історичного опрацювання матеріалу", що "для розуміння східноєвропейської духовної історії надзвичайно важливо".

В цікавій статті, присвяченій визначному російському філософу С.Л. Франку, опублікованій в 1954 р., Д. Чижевський відзначав, що однією з переваг Франка як історика філософії та літератора було те, що "він вважає за потрібне виходити з аналізу духовного досвіду кожного мислителя... і прагне в результаті своїх аналізів прийти до розкриття "головної філософської інтуїції" (термін Бергсона) аналізованого автора" [6]. Якщо такий підхід застосувати до Чижевського, то, гадаю, можна сказати, що тією "філософською інтуїцією", яка об'єднувала найрізноманітніші дослідження вченого в різних сферах гуманітарного знання, було спрямування до вивчення історії духу слов'янських, передусім українського народу. Саме потреби пізнання національного духу спонукають Д.Чижевського звернутись до історії філософії. Передусім тому, що вона є *історією,* адже дух невід'ємний від історії. Не лише дух нації впливає на історію, а й на-

впаки — нація стає тим, чим вона є, за плином історичної драми національної долі.

В колі історичних дисциплін, посередництвом яких відтворюється духовне обличчя народу, особливе місце посідає саме історія *філософії.* Адже філософія завжди була тим типом духовної діяльності, що спрямов ний на з'ясування межових підстав людського життя, де з'ясовуються сенсобуттєві засади людського існування. Тому саме історія філософії виявляється чи не найбільш причетною до сфери, де відтворюється духовний розвиток історії народу, де реконструюється образ духу нації. Але звернення до історії філософії з огляду потреб відтворення історії духу народу зумовило необхідність вступити в суперечність з методологією історії філософської науки. В межах останньої дійсно про національні ознаки філософського вчення може йтись хіба що зважаючи на зовнішні прикмети його – мова викладу, місце походження тощо. Але філософська наука не вичерпує собою зміст філософії в цілому. Це лише одна з модифікацій цієї специфічної сфери духовної діяльності, що аж ніяк не збігається цілком з наукою. Поряд з філософською наукою доцільно вести мову про філософську думку, яка являє сукупність ідей, що в тілі культури утворюють філософський значимий шар культури. В даному разі не так вже важливо, де сформульована філософська ідея, — чи то в трактаті професійного філософа, чи в релігійній проповіді, чи в політичній декларації, чи в мистец кому творі. Суттєво, що вона, ця ідея, реально жила в тілі культури народу, впливаючи певним чином на зміст національного життя.

Саме такий підхід, як мені здається, й характерний для того напрямку в дослідженні історії філософії, який започатковує Д. Чижевський. Відкриваючи можливості для дослідження національної філософської культури, дослідник актуалізує суттєве методологічне питання про критерії, що визначають предмет і зміст національної, в даному разі, української філософії.

Звертаючись до цієї проблеми, Чижевський зазначав, що, зважаючи на складну історію України, ані мова, ані рівень національної свідомості, ні походження і територія, де протікала діяльність мислителя, – при всій важливості цих ознак, – не можуть вважатись ні необхідною, ні достат- ньою ознакою належності мислителя до української філософії.

За Д. Чижевським, вирішальним є відношення мислителя до української філософської традиції, а в глибинному аналізі – до української культури.

Але як окреслити і цю традицію і ті особливості, що визначають українську культуру?

Звертаючись до визначних представників цієї культури, передусім Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича, П. Куліша, Д. Чижевський висновує, що специфіку української філософської думки визначають властиві

тільки її представникам певні риси – емоціоналізм й пов'язаний з ним "кордоцентризм", ухил до духовного усамітнення й пов'язана з нею "плюралістична етика", обґрунтування ідеалу внутрішньої гармонії, емоційне забарвлення тощо.

Складність такого шляху полягає в намаганні визначити специфіку української філософії через якусь певну тему, ідею, яка відображає особливості саме українського національного характеру. Полемізуючи з цією позицією, відомий канадський дослідник Т.Закидальський, як на мене, має рацію, коли не поділяє думки, "щоби якась одна тема, ідея чи течія представляла всю філософську творчість певної нації, навіть якщо б ця ідея становила оригінальний унесок у світову науку".

Резюмуючи він висновує: "З цієї дискусії випливає, що ні своєрідний унесок у світову філософію, ні унікальний характер не є передумовами національної філософії. Національна думка – це набір ідей, шкіл, течій, що постали серед цієї нації. Вони не мусять творити і звичайно не творять якоїсь логічно об'єднаної системи, або навіть комплексу, що піддається простому описові. Ціль історії філософії як науки дати загальний опис розвитку національної думки, не заперечуючи її багатогранність і не поминаючи жодних утверджених течій. Кожна національна філософія – унікальна, але не тому, що вона має якісь неповторні якості або їх неповторний комплекс, а просто тому, що вона твір унікальної нації, краю, доби" [7].

В цілому, позиція Т.Закидальського не викликає у мене заперечень. І все ж, як на мене, потребують певних уточнень ті конструктивні висновки щодо предмету української філософії, які робить на цій підставі автор.

Він має рацію, стверджуючи, що, ніяких абсолютно специфічних рис національного характеру чи філософії не існує. Так, абсолютно специфічних рис, мабуть, дійсно нема. Принаймні не до них зводиться специфіка національної філософії. Але чи є це достатньою підставою, щоб заперечувати відносну, релятивну специфічність національної філософії?

"Кордоцентризм" філософських шукань, емоційність, іронічне ставлення та інші риси, які відзначає Д.Чижевський, не є абсолютною приналежністю української нації. Не менш "кордоцентричною" є, скажімо, німецька містика, а італійці, мабуть, не менш емоційна нація, ніж українці. Але національна специфіка характеру філософії все ж таки існує, кожного разу виявляючись по-різному, залежно від тієї національної культури, з якою вона співставляється.

Своєрідність українського характеру по-різному виявиться у діяча, що творив в колі, скажімо, російської культури, як, наприклад, Гоголь, і у українця, який діяв в італійській культурі, як, скажімо, Юрій Дрогобич. Але і в першому, і другому випадку вона тим чи іншим чином заявить про себе, накладаючи відбиток на результати його творчості. І з'ясування специфіки

цього відбитку теж входить в коло завдань історика української філософії. На жаль, в часи Д. Чижевського реальний стан науки не дозволяв реалізувати це завдання повною мірою. Тому такий обережний Д.Чижевський, коли, торкаючись цієї теми, повсякчас підкреслює "провізоричний", "тимчасовий" характер його висновків, які "можливо будуть виправлені і скореговані дальшими дослідженнями" [8].

Але суттєво, що він визначає шлях для такого дослідження – це він робить і тоді, коли закликає виходити під час історико-філософського аналізу з урахування "духовного досвіду" [9] мислителя. суттєвою складовою частиною якого є риси, зумовлені характером нації, до якої належав він. В цьому ж сенсі слід сприймати його застереження про непридатність методу "імпресіоністських характеристик" поняття національного характеру, "в яке кожен автор вкладає із своєї власної думки або найцінніші, або найогідніші риси" [10].

Та на жаль, понині ані у нас в Україні, ані за межами її цей заклик так і лишається нереалізованим до кінця.

Тому резюмуючи, слід підкреслити, що нам належить ще здійснити велику роботу, щоб реалізувати той могутній стимул, який дав історико-філософському українознавству Д. Чижевський.

Примітки

1. Див.; Cl. Gankiewitch. Grundzuge der slavischen Philosophie. 1-е вид. Краків, 1869; 2-е вид. Ряшів, 1873; В.Щурат. Українські джерела до історії філософії - Львів, 1908.
2. Д. Чижевський Нариси з історії філософії на Україні. Нью-Йорк, 1991, С.5.
3. Там само.С. 11,
4. Там само. С. 13.
5. Д. Чижевський Гегель в Росии. Париж, 1939, С. 5.
6. Д. Чижевський С. Л.Франк як історик філософії і літератури. // "Філософські і соціологічна думка", 1990, N 11, С. 37.
7. Закидальський Тарас. Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії. // "Філософська і соціологічна думка" 1993, N 4. С. 95.
8. Д. Чижевський Нариси з історії філософії на Україні. С. 15.
9. Д. Чижевський Д. С. Л.Франк як історик філософії і літератури. С. 37,
10. Там само. С. 43.

Бася Никифорова

Категория времени в религиозно-философском восприятии Авраама Иешуа Гешеля

Kategoria czasu w percepcji religijno-filozoficznej Abrahama Joshui Heschela

> «Мы, христиане, не можем правильно понять Воскресение, если не живем Шабатом, в соответствии с его точными предписаниями, ведь мы вошли уже в эпоху свободы духа, соблюдая его в своем сердце, охраняя как основную ценность наших корней. Только поняв всю ценность Шабата, мы действительно входим в Воскресение».
>
> *Брат Эфраим*

Духовная культура Восточной Европы среди многих своих ценностей обладает еще одной особенностью. Из ее глубоких провинций, из маленьких городков вырастали таланты еврейских писателей, музыкантов, художников, религиозных мыслителей и реформаторов. Через десятилетия, став деятелями культуры с мировым именем, они прославили никому не ведомые Любавичи, Мерижич, Витебск, Радунь, Тельшай, Казимеж и другие. Память о своей скромной родине они пронесли через всю жизнь. Бытие евреев, населяющих этот регион, было фантастической смесью местечкового рационализма и высокого духовного полета, в котором с трудом сочетались пространственное и временное измерение.

Религиозное воздействие культуры литваков заключается не столько именах и фантастическом по глубине проникновении в тайны кабалы, в иудейскую экзегетику, сколько в массовом стремлении к знанию, обучению и духовной рефлексии. Ценность приобщения к иудейской мудрости, безусл вный авторитет Учителя, всеобщее желание быть учеником создавали мирового уровня школы иудаизма (не только Тельшайская, но и Воложинская иешива, являющаяся наследницей традиции Вильнюсского Гаона). Вообще следует отметить, что понятие «литвак» – это феномен Великого Княжества Литовского, а евреи, которые чаще всего с большим опозданием обнаруживали изменение границ и образование новых государств, оставались в неведении о своем праве числиться русскими, литовскими, польскими, галицийскими евреями. Все они продолжали себя считать литваками, что безусловно соответствовало истине в ее восточно-европейской интерпретации. Можно предположить, что в основе понятия литовского еврейства лежали не столько геополитический

или чисто географический, сколько культурно-религиозный и психолого-интеллектуальный признаки.

В этом ряду Вильнюс возвышался как «Дворец во времени», давший рождение, приют и уникальную атмосферу культурного плюрализма многим из тех, чье творчество уже составило элитарный пласт духовной культуры XX века. К их числу относится и Авраам Иешуа Гешель, чьи юношеские стихи и первые восторженные мудрствования были обращены к Богу в Вильнюсе.

Абраам Иешуа Гешель родился в 1907 году в Варшаве как потомок семьи известных династий хасидских лидеров. Его биография типична для еврея, родившегося в Восточной Европе, чудом избежавшего смерти в годы Второй мировой войны и нашедшего убежище и новую родину в Америке. Рейнольд Нибур, высоко оценив вклад Гешеля в американскую культуру, назвал его «ведущим и наиболее авторитетным голосом не только в еврейской общине, но и в религиозной жизни Америки».

Идентитет Гешеля был сформирован хасидизмом, пиетистским иудейским движением 18-го века. К числу его предков относились рабби Дов Бер из Межирича (Маггид из Межирича), рабби Израел Исраель бен Элизер, Баал Шем Тов (Бешт), рабби Менахем Мендель из Витебска. Эти имена, глубоко почитаемые в еврейском мире, сыграли ту же роль в истории иудаизма, что и имена великих деятелей эпохи Реформации. Мартин Бубер писал: «Хасидское движение – это вершина иудаизма. И вот его послание всем: Вы сами должны начать. Бытие остается бессмысленным для вас, если вы сами не проникнете в него деятельной любовью и если вы не обнаружите на этом пути его смысла для себя. Все ждет освящения, которое должно быть совершено вами»[1]. Именно они, великие мудрецы хасидизма вложили в душу Гешеля страстный огонь религиозного экстаза, стремление к знанию и мистическое видение.

«Если Баал-Шем-Тов дал ему крылья, то Менахем Мендл связал его крепкими узами с бытием. Баал-Шем-Тов помог ему создать свое чувственную безграничную мистерию, а Менахем Мендел предупредил о надвигающейся опасности, идущей от аутетичности»[2]. Будучи евреем XX-го века, Гешель наиболее полно идентифицируется с Библейскими пророк ми, их страстью к справедливости как «той форме бытия, где пересекаются Бог и человек»[3].

[1] М. Бубер. Избранные произведения. Израиль. 1979, С. 20.

[2] D. M. Stanciene. XX amziaus teologas – Abraham Joshua Heschel. "Logos", Vilnius, N 2, 1991, p. 165.

[3] Edward K. Kaplan and Samuel H. Dresner. Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness. 1998, Yale University, p.ix.

Этапы его образования – это реальная гимназия в Вильнюсе, варшав кая ешива, университет Фридриха Великого в Берлине (один курс). Либеральный равинатский колледж. В 1933 году он получает степень доктора философии, защитив диссертацию о феноменологии сознания пророков. Его поэзия этих лет также проникнута мистическим чувствованием: сборник стихов на идиш «Человечество – невысказанное имя Бога».

В 1937 году Гешель прибывает в Германию по приглашению Мартина Бубера. Его исследовательская и просветительская деятельность прерывается внезапно и беспощадно: арест, депортация, лагерь для беженцев. Чудо помогло ему за несколько дней до начала Катастрофы оказаться в Лондоне и в1939 году в США.

Американский период в жизни Гешеля стал временем «создания нового видения цивилизации, возрождаемой на основе священных ценностей»[4]. Начало этого пути не было легким. Прибыв в Америку из глубоко традиционной ортодоксальной Восточной Европы, в студенческой аудитории он впервые сталкивается с незнакомым ему прежде движением реформированного иудаизма. Эдвард Каплан, современный американский исследователь философского наследия Гешеля отмечает, что «американское реформированное движение не могло оценить традиционные обряды и лишь немногие студенты понимали волнение Гешеля по религиозным вопросам»[5]. На фоне доминирующего в американском иудаизме рационализма и формального ритуализма многие идеи Гешеля выглядели, если не экзальтированными, то по крайней мере необычными. «Страстная любовь Гешеля к Богу казалась иррациональной, «поэтической фантазией», а его «каббалистическая эрудиция», «этический мистицизм» еще ждали своего часа и признания»[6].

В 50-60-х гг. выходят его наиболее значительные и известные произв дения: Земля Господня (1950); Человек не одинок: философия религии (1951); Шабат и его значение для современного человека (1951); Бог в поисках человека: философия иудаизма (1955); «Теология древнего иудаизма» в двух томах (1962,1965) и другие.

Его жизнь – это удивительное сочетание строго конфессиональной теологии, глубоко ощущаемого еврейства и вовлеченности в общественную жизнь. Он был активным участником протеста против войны во Вьетнаме, выступал с осуждением различных форм тоталитаризма, поддерживал движение против расовой сегрегации, его связывала личная

[4] Edward K. Kaplan. Abraham Joshua Heschel. "Logos" 1992–1993, N 5, p. 39.
[5] Ibidem.
[6] Ibid, p.43.

дружба с Мартином Лютером Кингом, он принимал активное участие в подготовке христианско-иудейского диалога во время Второго Ватикан кого собора.

Авраам Иешуа Гешель умер в 1973 году. Как и при жизни, его философские произведения являются обьектом анализа многих философов и теологов всех конфессий[7].

В биографии Гешеля 1951 год известен прежде всего как год издания его наиболее популярного труда «Человек не одинок».Однако в этом же году в свет вышла небольшая по обьему и важная по значимости книга «Шабат и его значение для современного человека». Она воспринималась как вызов современному секуляризованному, прагматичному и конфессион льно разобщенному миру, дезинтегрированному бытию человека, который утратил «способность воспринимать бытие как причину и одновременно как чудо»[8]. Еще ранее в книге «Пророки» Гешель отмечал, что Бог поощряет не только универсальное, всеобщее, чистое бытие, а также бытие в специфической форме, как персональный бог к персональному человеку. Тогда его требование к бытию носит ситуационный характер, а субьект визм Бога выражается в его чувствах, эмоциях и взаимотношениях.

Книга «Шабат», написанная живым и неповторимым языком, наполненная реалиями еврейской жизни и одновременно трактует бытие человека через философскую категорию времени в ее общечеловеческом, интегральном и одновременно индивидуальном смысле.

Иудейская суббота – Шабат, еженедельно повторяющийся важнейший праздник духовного и материального родства с Богом, его воспевание и почитание, становится гимном человеку. В самом названии книги таятся как бы два измерения бытия: специфически иудейское и интегрально общечеловеческое. Жизнь во времени и пространстве – эта непременная истина бытия, становится для Гешеля предметом анализа как извечных экзистенциальных проблем, так и современного ему общества. Поиск истоков всепоглощающего рационализма, потребления и гедонизма приводит его к переосмыслению важнейшей философской категории времени.

Главной чертой технической цивилизации является, по мнению Гешеля, стремление человека к захвату пространства, жертвуя при этом

---

[7] F.Sherman The Human and Holy. "Christian Century", vol. 107, 1990, p.810-811; C. Craft. Art and Humanities-Inspirational Reading Jewish Perspectives on Christianity. "Library Journal", vol. 115, 1990, p.226-227; W. Johnson. Abraham's Heschel Idea of Revelation. "Christian Century", vol.107, 1990, p. 439; S. Post. The Purpose of Neighbor-love. " Journal of Religious Ethics", vol. 18, 1990, 181-193; D.Moore. An Ignatian Perspective on Contemporary Jewish-spirituality. "Thought", vol.67, 1992, p. 420-429; D.R.Blumental. Abraham Joshua Heschel: The inadequancy of the ecumenical perspective. "Journal of Ecumenical Studies",vol.29, 1992, p. 249-253.

[8] Abraham Joshua Heschel. Man is Not Alone. A Philosophy of Religion. NY, 1988, p.11.

основным измерением человеческого существования – временем. Рост могущества в мире пространства становится целью действий человека. Однако «иметь больше» еще не означает «быть чем-то большим». В неограниченном стремлении к могуществу в пространстве человек неожиданно сталкивается со своей границей во времени. «Время является сердцем бытия»[9].

Именно в нем в царстве времени, заключена цель «быть», а не «иметь», «давать», а не «брать», «учавствовать», а не «владеть». Нашим разумом овладело стремление понять и оценить мир только в одном измерении – пространства. Это, по мнению Гешеля, отразилось в том числе на наших религиозных представлениях. О богах мы говорим как о тех, кто живет в пространстве, поклоняясь горам, лесам, камням как святым предметам, которых коснулись их тела. Святость как таковая оказывается связанной скорее с местами в пространстве, чем со временем. Вопрос «Где Бог?» уже не кажется абсурдным. Возникает ощущение, что Он является телом, а не духом. Логическим следствием такого рода рассуждений становится оценка пантеизма как кульминации философии пространства. Практический разум не может себе представить идею без воображения, которое властвует чаще всего в царстве пространства. Богов, героев, исторические личности человек всех времен и вероисповеданий воспринимает через материальные предметы и места в пространстве.Чем являются знамена, памятники, гербы? Почему покушение на них рассматривается как святотатство? Почему материализованные святыни становятся важнее идеи, которую они символизируют?

Эти шокирующие обыденное сознание вопросы Гешель ставит не для того, чтобы конструировать парадоксы, а предупредить человека о грозящей ему опасности «слепоты на всякое бытие, которое мы не в состоянии идентифицировать как предмет, очевидный факт»[10].

Здесь Гешель вступает в полемику с такими известными философами как Николай Бердяев («Время есть зло, смертельная болезнь»), Бертран Рассел (« понять незначительность времени – это ворота к мудрости»).

Однако попытка бегства от времени бессмысленна, она лишь превращает время из духовного наставника человека в его смертельного врага. Духовная жизнь умирает, как только мы перестаем чувствовать красоту того, что вечно. Гешель не считает своей целью игнорирование пространства, борьбу с ним. Мир, созданный Богом, который «увидел, что это хорошо», несет в себе пространственно-временное измерение. Время и пространство взаимосвязаны между собой и тем не менее Библия в большей

[9] Ibid, p. 200.

[10] A. J. Heschel. Szabat. Gdansk, 1994, s. 9.

мере заботится о первом. Анализируя текст Библии, Гешель находит в ней ряд моментов, подтверждающих приоритет времени:

- Большинство ее текстов посвящены событиям, поколениям, а не странам и географическим местам.
- Наука изучения библейских текстов строится на основе признания суверенности, зрелости и необратимости времени.
- Отсутствие в библейском языке слова, аналогичного понятию «вещь», « предмет».
- Преобразование сельскохозяйственных праздников в праздники, освящающие историчекие события, т.е. превращение тех праздников, которые зависели от материальных результатов природы, в явления духовного порядка. [11]

Иудаизм является для Гешеля религией времени, цель которого освящение времени. Именно эта его особенность выступает для Гешеля главной причиной того, что ни римляне, ни немцы не смогли уничтожить еврейство как таковое. Можно было сжечь храмы, книги, разрушить синагоги, но нельзя было уничтожить «святость времени», праздники, живущие в душе, молитвы в сердце, священные тексты в памяти. Еврейский ритуал Гешель называет «архитектурой времени», а главным доказательством «святости во времени» – Шабат (субботу). Именно ему отдает Гешель предпочтение перед всеми иудейскими праздниками, считая, что все они цикличны, а их даты зависят от жизни природы. Только Шабат связан с Божественным актом творения, его смысл в освобождении от ежедне ной тирании вещей в пространстве, в обращении к тайне творения, к творению мира.

Техническая цивилизация как продукт человеческого труда на первый взгляд вступает в противоречие с Шабатом как праздником. Можно ли считать ее только дорогой поражений человека, злом, которое надо отбросить и осудить? Казалось бы, это так. Однако вера для иудея не является дорогой, ведущей за пределы этого мира. Вера ведет в глубь этого мира и выше его. Поэтому Гешель видит в иудаизме не отрицание цивизации как таковой, а выход за ее пределы. Именно Шабат – это тот день, в который совершается обучение искусству выхода за пределы цивилизации. И факт, что именно в этот день человек откладывает орудия, перестает работать, является не принижением значения труда, а его возвышением. Обязанность человека трудиться шесть дней в неделю является той же важной частью Завета с Богом, как и отказ от нее в седьмой день.

---

[11] Песах (Пасха) из праздника весны – в увековечивание исхода евреев из Египта, Шавуот – из праздника принесения в храм первых плодов – в день дарования Торы народу Израиля на горе Сион, Суккот – из праздника сбора урожая – в память о жизни израильтян в пустыне в шалашах.

Шабат как абсолютное выражение времени сакрум, не несет в себе никаких прагматических целей. В его основе лежат три действия: «почил…, благословил…, освятил…» (Бытие, 2, 2–3).

Это вызывало осуждение римлян, которые увидели в бездействии Шабата признак лени. Филон Александрийский, историк грекоязычных иудеев писал в их и собственную защиту: «это разрешение человеку отдохнуть от вечного и нескончаемого труда, и после обновления сил посредством старательно спланированных облегчений – отправление его к предыдущим делам»[12].

По мнению Гешеля, такая трактовка Шабата отвечает не духу Библии, а скорее духу Аристотеля, который считал, что «отдых не является нашей целью», «он служит активности».

Шабат – это день, служащий жизни, «последний в творении», «первый в замысле» он является границей творения, не перерывом, а кульминацией жизни. «Не Шабат для обычных дней недели, а обычные дни для Шабата». Труд – это ремесло, а отдых – искусство и потому искусство Шабата – это сотворение «дворца во времени». Гешель уделяет большое значение слову «удержание». Его он трактует в духе «негативной теологии», определяющей тайну Бога через то, чем она не является. Поэтому минуты медитации, «удержание» от громких действий – вот лучшее освящение времени Шабата.

По мнению Гешеля, Шабат – это надежда на эволюцию человека, на преодоление кризиса цивилизации. Ведь именно в этот день «мы свободны от орудий труда, легко превращающихся в оружие», «от денег, которые являются основой экономической борьбы с ближними и силами природы».[13] Шабат выступает как золотая середина между полным подчинением цивилизации и отрицанием ее. Шабат – это способность хотя бы на какое-то время быть независимым от цивилизации, отказаться от всякого рода активности, целью которой является преобразование или моделирование предметов в пространстве.

Категория времени находится в тесной связи с понятиями добра и святости. По Гешелю философия может многому поучиться у Библии, в частности, диалектике этих двух этических категорий. Добро, творимое Богом, созидающим мир в течение шести дней, является основой его. День седьмой Бог сотворил как святость. Для иудейской набожности основной проблемой является не дихотомия разума и материи, а сакрум и профанум. Живя в мире профанум, мы свыкаемся с мыслью, что дух является чем-то отвлеченным от мира. Концепция Шабата стремится разместить тело

[12] Цит. По A. J. Heschel. Szabat, s. 17.

[13] Ibid. s. 29.

и разум в измерение святости. Шабат выступает как дух в форме времени. Телом человек принадлежит пространству (профанум), душой – вечности (сакрум). Только в Шабат человек получает возможность освятить время, поднять добро до уровня святости и через отказ от профанум ощутить святость его.

Доказательством того, что Шабат – сакрум во времени для Гешеля является тот факт, что только этот праздник не требует использования никаких ритуальных предметов. Он не нуждается в пространственной символике и самим своим духовным смыслом выступает как символ.

Однако несмотря на все свое совершенство, Шабат не может существовать сам для себя. Его духовная сущность требует общества человека. Глубочайшая тоска, разлитая в мире, требует того, чтобы дух не был одинок. Народ Израиля был предназначен, чтобы стать спутником жизни Шабата. И если в течение шести дней, когда человек пребывает в трудах, муках, напряжении и беспокойстве, дух покорно ожидает человека, то в конце шестого дня возникает новое чувство. Человек неосознанно готовится к тому, чтобы быть достойным встретить Шабат. «Нет достаточно совершенства в наших душах, чтобы быть способным выразить словами этот узел времени и вечности»[14].

Понятие вечности в иудейской традиции не имеет какого бы то ни было определения. Однако Талмуд и древние еврейские легенды гласят о том, что принимая Тору от Бога, Израиль спросил его, что он получит взамен за исполнение всех ее заповедей. Бог обещал народу вечность и как драгоценный пример ее дал Шабат. Для Гешеля – это чудесная возможность, дарованная человеку, седьмую часть своей жизни на земле получать опыт и дары рая и вечной жизни. И если в этот столь продолжительный отрезок человеческой жизни он имеет возможность жить в гармонии с Богом, людьми и самим собой, то это и есть величайший дар.

Интересна структура книги Гешеля, в которой пролог и эпилог имеют свои названия: «Архитектура времени» и «Освящение времени». Оба они посвящены универсальным проблемам бытия человека, его существованию в двух измерениях: времени и пространства. В эпилоге, как бы обходя текст самой книги, Гешель продолжает тему, поднятую в прологе, обращенную не только к иудею, не только к тому, для кого Шабат является «полной святостью», но к каждому живущему в современном мире. Он обращается к тем, кто пережил «время» Второй мировой войны, кто живет в условиях тоталитаризма, кто вступил в бездушный мир технической цивилизации (1951 год!). Всем им он говорит что время это не только история, не только «до» и «после». Разве не представляет ценности минута на-

[14] A. J. Heschel. Szabat, s. 48–49.

стоящего, независимо от того как она повлияет на будущее? Гешель призывает сформировать в себе особое понимание, чувствование времени. Наша идентификация себя со временем привела к тому, что мы не замечаем его. Мир пространства так тесно и повсюду окружил нас, что мы забываем о том, что он лишь часть этого мира, что остальное – это время. Вещи в пространственном измерении, меняющиеся и разрушающиеся, наводят нас на мысль о сиюминутном, преходящем. Когда мы говорим о том, что время уходит, мы имеем ввиду на самом деле, что уходят предметы и пространство сквозь время. Это не время умирает, а человеческое тело гибнет во времени. Однако мир за пределами пространства не имеет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Только в царстве духа нет различия между секундой и веком, между часом и эпохой.

Время как «инаковость» является для Гешеля тайной, постичь которую человеку не дано. Каждый из нас посредством собственного тела владеет частицей пространства, время не принадлежит никому. Нет такой минуты, которая принадлежала бы только мне и никому другому. Она принадлежит также как и мне всем живущим людям. И в этом заключена по Гешелю солидарность и общность всех живущих.

Подчас в адрес Гешеля можно услышать упрек, что его книги – это скорее апологетика и морализаторство, чем собственно философствование и высокое мудрствование. Косвенно ответ на этот вопрос он дает в книге «Земля Господня. Внутренний мир евреев Восточной Европы». В ней он в частности пишет как многолики мудрость и святость. «Рабби Исраель Салантер умер в чужой стране, вдалеке от своих многочисленных почитателей и учеников. При его смерти присутствовал только один простой человек. Желая узнать, какие глубокие мысли высказывал великий мудрец в свои последние часы, его ученики обратились с расспросами к этому человеку. И он рассказал им, что весь вечер рабби Исраель старался убедить его, что нет ничего страшного оставаться ночью наедине с мертвецом и ему ничего не надо бояться»[15].

По еврейской традиции юбилейные даты связаны с годовщиной не рождения, а смерти человека. Двадцатипятилетие смерти Гешеля стало временем переосмысления его теолого-философского наследия, его не всем понятной позиции социального активизма. "Истинный иудаизм знает только ритуализированную политику и с трудом воспринимает политизированную духовность. Для Гешеля не существовало противоречия между верой и действием, между духовностью и политическим активизмом"[16].

---

[15] А. И. Гешель. Земля Господня. Израиль, 1974, с. 15.

[16] A. J. Wolf. Abraham Joshua Heschel after Twenty -Five Years." Judaism", vol.47, n 1, Winter, 1998, p. 110.

Студенты, упрекавшие его в традиционализме, не могли представить, что несколькими годами позже он пойдет в марше протеста рядом с Мартином Лютером Кингом, что будет помогать Папе Римскому Павлу VI писать документы Второго Ватиканского собора, открывшие новую страницу в католико-иудейских отношениях. Он призывал равинов реформированного иудаизма к строгости и исполнению еврейского закона, а консервативных равинов предупреждал о том, что пунктуальное исполнение ритуалов бессмысленно без связи с теологией и духовной основой. Его называют сегодня «диагностом всех наших болезней», «неотрадиционным мыслит лем», «постмодернистом» и «препостмодернистом». И что удивляло и восхищало всех без исключения, это то, что эмигрант из Польши, беженец, чудом спасшийся от смерти, стал одним из самых известных евреев Америки.

NR 5/2005

Σ O Φ I A

ISSN 1642-1248

Do Autorów

Teksty artykułów mogą mieć zarówno charakter rozważań teoretycznych, jak i historycznych. Szczególnie preferowane są teksty o charakterze teoretycznym, w których Autorzy prezentują własne, oryginalne problematyzacje i ich rozwiązania. W przypadku tekstów historycznych ze względu na profil pisma publikujemy tylko te, które swoim zakresem obejmują tematykę szeroko rozumianej kultury a w szczególności filozofii w krajach słowiańskich.

Prosimy o nadsyłanie tekstów o objętości 0,75 ark. wyd. Teksty recenzji nie mogą przekraczać 0,3 ark. wyd. (ok. 7 stron tekstu znormalizowanego). Warunkiem druku jest nadesłanie tekstu z dyskietką w dowolnym formacie „Word".

Tekst winien być poprzedzony krótkim streszczeniem maks. 5–8 wierszy tekstu znormalizowanego (w języku rosyjskim bądź innym niż narodowy język autora lub też w języku angielskim). Do tekstu należy dołączyć krótką prezentacją Autora: tytuł(y) i stopnie naukowe, miejsce pracy.

Teksty publikowane na łamach naszego pisma, zgodnie z przyjętym regulaminem, podlegają recenzjom wydawniczym. Autorzy za opublikowane teksty nie otrzymują honorariów.

Teksty będą publikowane w językach narodowych autorów lub też w tłumaczeniach na inne języki słowiańskie.

До Авторів

Тексти статей можуть носити характер роздумів як теоретичних, так і історичних. Особлива перевага надається текстам теоретичного характеру, у яких автори представляють власні, оригінальні проблеми та їх розв'язання. У випадку історичних текстів, з огляду на профіль часопису, ми публікуємо лише ті, котрі своєю тематикою охоплюють культуру у широкому розумінні, особливо ті, що стосуються філософії слов'янських країн.

Просимо надсилати свої тексти об'ємом 0,75 аркуша. Тексти рецензій не можуть перевищувати 0,3 аркуша (близько 7 сторінок тексту). Умовою

видрукування є надіслання тексту з дискеткою у довільному форматі „Word".

Текст повинен мати коротке резюме макс. 5–8 рядків тексту (російською або якоюсь іншою ненаціональною мовою автора, може також бути англійською мовою). До тексту також потрібно долучити коротку презентацію автора: звання та наукові ступені, місце роботи.

Тексти, опубліковані на сторінках нашого часопису, згідно з прийнятим регламентом, підлягають видавничим рецензіям. Автори не отримують гонорарів за опубліковані статті.

Тексти публікуватимуться національними мовами авторів або у перекладі на інші слов'янські мови.

K Autorom

Texty článkov môžu mať teoretický alebo historický charakter. Preferujeme hlavne články teoretického charakteru, v ktorých autori prezentujú vlastné, originálne problematizácie a ich riešenia. V prípade historických textov, vzhľadom na profil časopisu, uverejníme len tie, ktoré zachytávajú problematiku široko chápanej kultúry a hlavne filozofie v slovanských krajinách. Zasielajte nám prosím texty s rozsahom 0,75 hárkov. vyd. Texty recenzií nemôžu prekračovať 7 strán normalizovaného textu. Podmienkou je zaslanie textu s disketou v ľubovoľnom formáte WORD.

Pred textom by malo byť krátke zhrnutie max.5-8 riadkov normalizovaného textu (v ruskom jazyku, alebo inom než je národný jazyk autora, alebo v anglickom jazyku). K textu treba pridať krátku prezentáciu autora: tituly a vedecké stupne, miesto práce.

Texty publikované na stránkach nášho časopisu, zhodne s prijatými pravidlami, podliehajú recenziám vydavateľstva. Za uverejnené texty autori nezískajú honoráre.

Texty budú publikované v národných jazykoch autorov alebo v prekladoch na iné slovanské jazyky.

Instructions for Authors

Papers involving reflections of both theoretical and historical character will be welcomed. Texts of theoretical character in which authors present the original problematic and solutions of their own are highly preferred. In the case of history texts, in view of the profile of the Journal, we accept only texts that fall

in the purview of a widely understood culture and, in peculiarity, of philosophy in Slav countries.

Authors are requested to submit manuscripts amounting to 0.75 printer sheets. Reviews should not exceed 0.3 printer sheets (ca. 7 pages of normalized text). Contributions must be submitted on a diskette in a Microsoft Word format mailed with a paper copy.

The paper must be accompanied by a short abstract of no more than 5–8 lines of normalized text (in Russian or some other language different from the Author's national one, or else in English). Brief information about the author should be appended: title(s) and academic degrees, place of work.

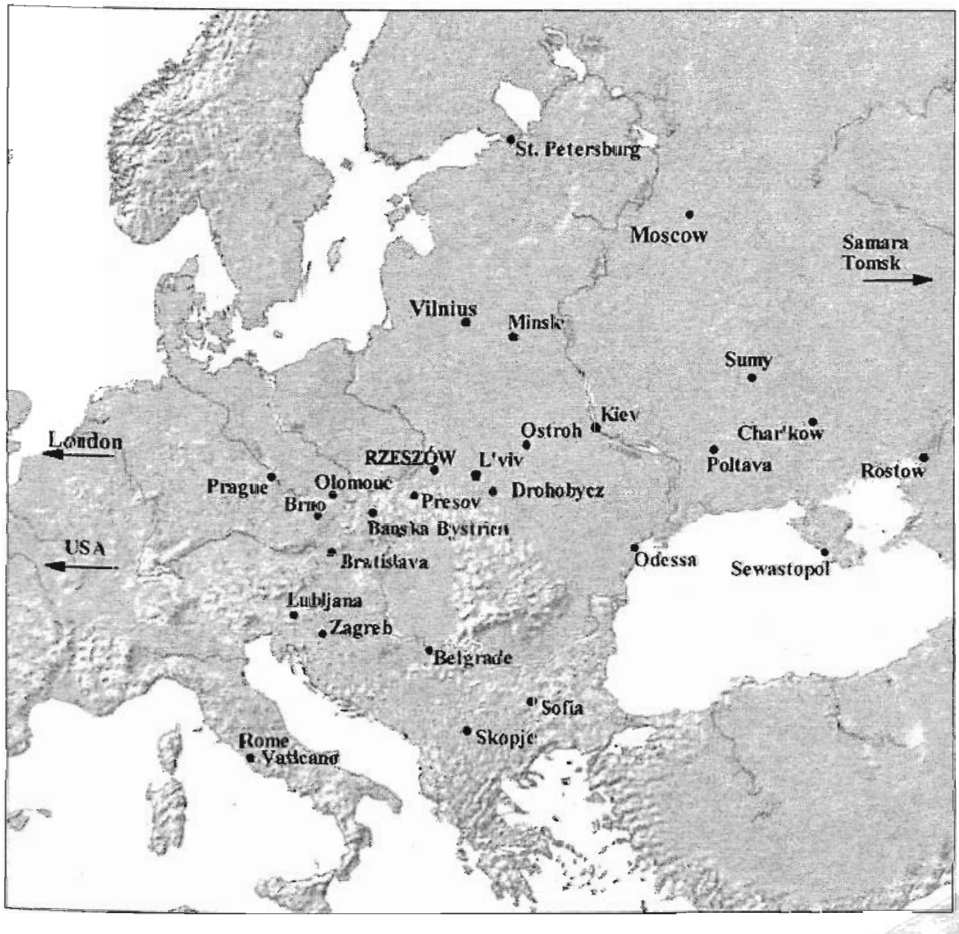
In accordance with the accepted regulations, contributions to this journal undergo the review process. Authors of published texts do not receive any fees.

Texts will be published in the language of the author or else in translations into other slavonic languages.

Журнал Філософів Слов'янських Країн
Часопіс Філософаў Славянскіх Краін
Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich

ΣΟΦΙΑ

Časopis Filozofov Slovanských Krajín
Журнал Философов Славянских Стран
Časopis Filozofu Slovanských Zemí



„ΣΟΦΙΑ" w zagranicznych ośrodkach filozoficznych

BIBLIOTEKA UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO
02249
nr 5 2005
BIBLIOTEKA GŁÓWNA UR
nr inw.: C - 29547
C 02249

Noty o A

Наши А

Włodzimierz Bonusiak - prof. zw. dr hab., kierownik Za
Historii, rektor Uniwersytetu Rzeszowskiego

Виталий М. Чугуенко - доктор философских наук, п
академии информатизации, заведующий кафедрой фи
академии пищевых технологий

Оксана А. Довгополова - кандидат философских нау
и основ общегуманитарных знаний Одесского национального университета им. И.И. Мечникова

Leszek Gawor - dr hab., prof. UR, kierownik Zakładu Filozofii Społecznej, Międzywydziałowy Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego

Евгений В. Глебов - кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук

Czesław Głombik - prof. zw. dr hab., kierownik Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Adam F. Kola - doktorant Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

Мария Д. Култаева - профессор, доктор философских наук, заведующий кафедры философии Чарьковского национального педагогического университета им. Г.С. Сковороды

Илья Я. Левяш - доктор философии и культурологии, профессор Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка (Минск)

Анатолий В. Лубский - кандидат исторических наук, профессор, Институт по переподготовке и повышению квалификации Ростовского Государственного Университета

Ирина Я. Матковская - доктор философских наук, профессор кафедры философии и основ общегуманитарных знаний Одесского национального университета им. И.И. Мечникова

Наталия В. Радионова - доцент, кандидат философских наук, кафедра философии Чарьковского национального педагогического университета им. Г.С. Сковороды

Вадим А. Салеев - профессор, доктор философских наук, заведующий отделом культурологии Национального института образования МО Республики Беларусь

Wiesław Sztumski - dr hab., em. prof. Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Аудра Кристина И. Забулионите - кандидат философских наук, докторант кафедры философии культуры и культурологии, Философский факультет, Санкт-Петербургский государственный университет

Юрій Завгородній - кандидат філософських наук, Національний університет „Києво-Могилянська академія"

Владимир Д. Жукоцкий - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Нижневартовского экономико-правового института Тюменского государственного университета