



SPOTKANIA Z RZECZYWISTOŚCIĄ

redakcja naukowa
Krystyna Najder-Stefaniak

SPOTKANIA Z RZECZYWISTOŚCIĄ

redakcja naukowa

Krystyna Najder-Stefaniak

Wydawnictwo Zakładu Filozofii SGGW

2016

Recenzenci:

Dr hab. prof. Elżbieta Pośluszna

Dr hab. prof. Bolesław Porter

Dr Yuriy Plyska

Projekt okładki: Paweł Stefaniak

Zdjęcie: Paweł Stefaniak

ISBN 978-83-62523-44-3

Spis treści

1. O RZECZYWISTOŚCI I PARADYGMATACH SPOTKAŃ

Krystyna Najder-Stefaniak..... s. 6

2. ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР БРУНО ШУЛЬЦА

Valentin N. Vandyshev..... s. 31

3. THE ARCHETYPES AND PARADIGMS IN LITERARY AND ARTISTIC CREATION

Helena S. Perełomowa s. 51

4. ПЕРЕСТРОЙКА В СССР: МЫСЛИ И СЛЕДСТВИЯ

Valentin N. Vandyshev s. 71

5. WOKÓŁ METAFIZYKI MITU MIRCEI ELIADEGO

Andrzej Korczak s. 91

6. AKTUALNOŚĆ BYTU LUDZKIEGO WOBEC ONTYCZNEJ I ZJAWISKOWEJ REALNOŚCI TERAŹNIEJSZOŚCI, W ŚWIELE WSPÓŁCZESNYCH ODKRYĆ NAUKOWYCH

Zbigniew Wyżewski s. 114

**7. EUGENIKA ZAGROŻENIEM WOLNOŚCI W ROZUMIENIU
GILBERTA KEITHA CHESTERTONA**

Andrzej Kolad s. 129

8. WODA W EKOSYSTEMIE LEŚNYM

Krzysztof Czyżyk s. 149

**9. LAMY I ALPAKI W ŻYCIU CZŁOWIEKA – EDUKACJA
I TERAPIA**

Anna Morales Villavicencio s. 166

O RZECZYWISTOŚCI I PARADYGMATACH SPOTKAŃ

Krystyna Najder-Stefaniak

Streszczenie

W artykule przedstawione zostały różne pojęcia i sposoby rozumienia rzeczywistości. Autorka zwraca też uwagę na problem odróżnienia rzeczywistości od jej pozoru, który interesuje filozofów od czasu, gdy w starożytnej Grecji Platon rozróżniał prawdziwy świat idei i świat ich cieni. Zauważa, że przeciwieństwem rzeczywistości prawdziwej jest dziś to, co nierealne, iluzoryczne, pozorne, urojone, oraz że problem odróżnienia prawdziwej i nieprawdziwej rzeczywistości stał się współcześnie bardzo aktualny dzięki książce Jeana Baudrillarda *Simulacres et simulation*, która ukazała się w 1981 roku. Baudrillard pisze w niej, że żyjemy w świecie, gdzie istnieją jedynie hiperrzeczywiste znaki podające się za rzeczywistość.

Ponieważ o rzeczywistości twierdzimy, że istnieje, więc autorka uznaje za ważne przyjrzeć się udzielanym przez filozofów odpowiedziom na pytania: Co znaczy słowo „istnieje”?; Czy „istnieje” znaczy to samo, co „jest”?; Jaki jest desygnat słowa „istnieć”?

Następnie w artykule zostały opisane paradygmaty spotkań i wpływ paradygmatu, w jakim dokonuje się spotkanie na efekt tego spotkania. Za najbardziej interesujące uznaje autorka spotkania realizowane w schemacie analogicznym do schematu relacji ekosystemowej.

Słowa kluczowe: rzeczywistość, istnieć, spotkanie, paradygmaty spotkań

1. O pojęciu rzeczywistości

W najszerszym znaczeniu rzeczywistości są nią byty zarówno obserwowalne jak i pojęciowe. Filozofowie i naukowcy piszą o rzeczywistości subiektywnej, rzeczywistości fenomenologicznej, rzeczywistości matematycznych modeli wyrażanych za pomocą równań i aksjomatów. W rezultacie rozwoju informatyki pojawiło się pojęcie rzeczywistości wirtualnej (*ang. virtual reality*) rozumianej jako obraz sztucznej rzeczywistości stworzony przy wykorzystaniu technologii informatycznej. Dzięki badaniom Jeana Baudrillarda i jego książce *Simulacres et simulation*¹, w refleksji na temat przestrzeni współczesnego człowieka ważne stało się pojęcie „hiperrzeczywistość”.

Rzeczywistość możemy rozumieć jako zbiór różnorodnych przedmiotów, procesów oraz zdarzeń i proponować jej systematyzację. Platon podzielił rzeczywistość na świat Idei i świat rzeczy czasowo-przestrzennych. O świecie idei pisał: „trzeba się pogodzić z tym, że pierwszy rodzaj bytu przedstawia się zawsze w ten sam sposób, nie rodzi się ani nie ginie, nie przyjmuje w siebie z nikąd czegoś innego, nie przechodzi nigdy w żadną inną rzecz, jest niedostrzegalny wzrokiem ani innymi zmysłami, sam tylko rozum jest w stanie go oglądać.”² O drugim z wymienionych przez Platona świecie czytamy w *Timaios*, że świat ten „jest podobny do tamtego, lecz jest postrzegalny zmysłowo, jest

¹ Jest to najbardziej znane dzieło głośnego francuskiego filozofa, wydane po raz pierwszy w 1981 roku i przetłumaczone na kilkanaście języków. W Polsce została wydana książka: Jean Baudrillard: *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2005

² Platon: *Timaios*, 52a, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986

zrodzony, zawsze w ruchu, rodzi się w pewnym miejscu i znów z niego znika, jest przystępny mniemaniu złączonemu z postrzeganiem zmysłowym.”³ Od Arystotelesa dowiadujemy się, że Platon zauważał obok świata zmysłowego oraz Idei istnienie przedmiotów matematyki, „które zajmują pośrednią pozycję, różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmiennie, a od Idei tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda idea jest zawsze jedna.”⁴

W *Timaiosie* znajdujemy też fragment mówiący o jeszcze jednym rodzaju bytu, który jest „matką i podłożem wszystkiego, co powstaje i jest widzialne i w ogóle dostrzegalne [...], pewną postać niewidzialną i bezkształtną, która może przyjąć wszystko i ma jakiś niepojęty kontakt z przedmiotami myśli”⁵. To podłoże wszystkiego i jednocześnie jakby pośrednik między światem Idei i światem zmysłowym otrzymało w *Timaiosie* nazwę *chora*. Zdaniem angielskiego matematyka, fizyka i filozofa Edmunda Taylora Whittakera *chora* pełni funkcję koniecznego warunku stawania się i bycia poznawalnym przez zmysły. Pisał on: „Wspominając, że idee są bezcielesne, twierdzi Platon, że ziemskie kopie idei nie może wzbudzić dociekań, a więc być przedmiotem poznania zmysłowego, jeżeli nie jest wyposażona, że tak powiem, w położenie. Jest to konieczny warunek postrzegalności. Tu właśnie pojawia się *chora* jako czynnik pośredniczący między dwoma światami, światem zjawisk i światem rzeczywistości. Można traktować *chora* jako substrat pozostający wtedy, kiedy usuniemy wszystkie cechy ciał materialnych:

³ tamże, 52b

⁴ Arystoteles: *Metafizyka*, 987b, przeł. K. Leśniak Warszawa 1983

⁵ Platon: *Timaios*, 51a, wyd. cyt.

ich ciężar, barwę itd. Co więcej przedmioty poznawalne zmysłami można uważać za utworzone z *chora*.⁶

W filozofii Platona rzeczywistość jest hierarchiczna⁷. Na szczycie tej rzeczywistości znajdują się najwyższe zasady bytu czyli Jedno i Diada. Diada jako swego rodzaju materia inteligibilna stanowi źródło wielości bytów. Jedno to zasada, która określa i determinuje Diadę. Oddziaływanie Jednego na nieokreśloną Diadę jest u podstaw wszelkiego bytu. Jedno oddziałuje na Diadę, która hierarchicznie jest mu podporządkowana, ale istotowo jest z nim związana i współwieczna. Kolejny poziom rzeczywistości stanowią najwyższe rodzaje, czyli: Byt, Różnica, Ruch, Spoczynek, (Niebyt). Następnie są Idee a wśród nich Idee Dobra, Prawdy, Piękna i Sprawiedliwości oraz Idee wzorcze rzeczy. Kolejne w hierarchii są byty matematyczne, potem byty duchowe i na końcu byty materialne.

W metafizyce Arystotelesa kryterium podziału rzeczywistości jest samodzielność i niesamodzielność bytowa. Stagiryta wyróżnił substancję jako byt samodzielny i przypadłości jako byty niesamodzielne, nie mogące istnieć bez ufundowania w niej. Pisał: „Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek, czy poszczególny koń. [...] Wszystkie pozostałe rzeczy albo są orzekane o pierwszych substancjach jako podmiotach, albo znajdują się

⁶ E. T. Whittaker: *Od Euklidesa do Einsteina*, przeł. J. Mączyński, Warszawa 1965, s. 12

⁷ Hierarchiczność rzeczywistości w filozofii Platona opisuje Władysław Stróżewski: *Ontologia*, Kraków 2004, s. 233

w nich jako podmioty. [...] Gdyby więc nie istniały pierwsze substancje, nie mogłyby również istnieć inne rzeczy”⁸.

Substancja jest bytem indywidualnym⁹, zdolnym do zmian nieniszczących jego tożsamości. Jest podłożem niesamodzielnych bytów, które ją dookreślają.¹⁰ Jest podmiotem zmian.¹¹ Przypadłość jest cechą, której utrata nie sprawia, że substancja traci swoją tożsamość. Przeciwnością cechy przypadłościowej /akcydensu/ jest cecha istotowa /atrybut/. Zmiana przypadłości nie sprawia, że substancja przestaje być sobą. Zmiana atrybutu zmienia tożsamość substancji.

Plotyn zaproponował koncepcję bytu jako dynamicznej siły, która emanuje kolejne hipostazy przechodząc rozmaite stadia rozwoju. Rzeczywistość ma tu charakter dynamiczny i jest hierarchiczna. Ostateczną jej zasadą jest najwyższe Jedno. Jest ono ostatecznym źródłem bytu, nie da się określić i przekracza możliwości poznawcze człowieka. Emanuje pierwszą hipostazę bytu, jaką jest umysł (nous). Ta hipostaza jest siedliskiem idei będących wzorcem dla kolejnych elementów rzeczywistości. Kolejne hipostazy pojawiają się w porządku malejącej doskonałości, która jest coraz mniejsza, ponieważ rozprasza się energia emanowana. Są to: Dusza świata, potem indywidualne byty

⁸ Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990, s. 34-35

⁹ Substancja jako byt indywidualny określana jest mianem *Ti esti*. /zob. W. Stróżewski: *Ontologia*, wyd. cyt., s. 233/

¹⁰ Substancja jako podłoże przypadłości nazywana jest *hypokeimenon*. /zob. tamże/

¹¹ Substancja jako podmiot zmian, to *physis*. /zob. tamże/

duchowe (dusze ludzkie i demony), następnie byty materialno-duchowe, istoty ożywione i na koniec przedmioty materialne.¹²

Filozofią neoplatońską inspirował się Jan Szkot Eriugena. Zakładał on dynamiczną koncepcję bytu i rzeczywistość proponował podzielić na:

1. naturę, która stwarza a sama nie jest stworzona (*creat et non creatur*);
2. naturę, która stwarza, ale sama jest stworzona (*creatur et creat*);
3. naturę, która jest stworzona, ale sama nie stwarza (*creatur et non creat*);
4. naturę, która nie jest stworzona, i nie stwarza (*nec creat et nec creatur*).

Eriugena zachował zasadę pochodzenia bytów niższych od bytów wyższych, ale emanację zastąpił stwarzaniem. W jego filozofii na szczycie jest natura, która nie jest stworzona i stwarza, czyli Bóg. Potem jest natura stworzona i stwarzająca będąca odpowiednikiem plotyńskiego Umysłu. W obrębie tej natury znajduje się świat idei, wzorów i sił, dzięki którym powstają byty niższe. Następnie mamy świat, w którym żyje człowiek. Ostatni z wymienionych przez Eriugene rodzajów natury jest celem wszelkiego stworzenia, efektem powrotu do źródeł istnienia, czyli do Boga.

Tomasz z Akwinu wyróżniał w rzeczywistości Boga i stworzenie. W Bogu podkreślał tożsamość istoty i istnienia oraz to, że jest on

¹² Porządek emanacji w metafizyce Plotyna przedstawia W. Stróżewski: *Ontologia*, wyd. cyt., s. 237

czystym aktem i bytem koniecznym. Stworzenie jest w tej filozofii bytem złożonym z istoty i istnienia oraz bytem przygodnym.

René Descartes twierdził, że na rzeczywistość składają się substancje myślące i substancje rozciągłe. W jego filozofii każda z tych substancji wymaga innych metod badawczych. Według Descartesa rzeczywistość można podzielić ze względu na doskonałość istnienia. Wyróżniał on substancje nieskończone (Bóg), substancje skończone (umysł, ciało) i przypadłości, czyli modi substancji (właściwości substancji przestrzennych oraz idee, czyli modi myślenia.).

Także Immanuel Kant dzielił rzeczywistość. Kryterium swojego podziału uczynił możliwości poznawcze. W rezultacie otrzymał *phenomena* będące przedmiotem poznania opartego na doświadczeniu i *noumena* (rzeczy same w sobie) będące postulowanym przedmiotem poznania czystego rozumu i niedostępnym poznaniu teoretycznemu. W filozofii Kanta świat rzeczy samych w sobie (*Dinge an sich*) nie może być przedmiotem poznania ani dla zmysłów ani dla intelektu.

W filozofii Georga W. F. Hegla rzeczywistość jest konstytuowana w procesie rozwoju Absolutnego Ducha, którego autor *Fenomenologii ducha* nazywa także Absolutem, Ideą i Bogiem.¹³ Absolut jest w tej filozofii samo myślącą się myślą, która w procesie rozwoju przechodzi przez kolejne fazy:

1. Absolut jako idea w sobie (idea logiczna) – przejawia się jako Byt, Istota i Pojęcie;
2. Absolut jako idea poza sobą, czyli Przyroda – przejawia się jako to, co mechaniczne, fizyczne i organiczne;

¹³ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963

3. Absolut jako idea w sobie i dla siebie, czyli Duch – przejawia się jako Duch subiektywny (Dusza, Świadomość, Umysł), Duch obiektywny (Prawo, Moralność, Etyka społeczna) i Duch absolutny (Sztuka, Religia, Filozofia).

Nicolai Hartmann opisał rzeczywistość jako składającą się z przedmiotów idealnych i przedmiotów realnych. Cechą tych pierwszych jest pozaczasowość. Te dostępne jedynie w poznaniu apriorycznym przedmioty są ogólne i indywidualne, ale nie jednostkowe. Przedmioty realne natomiast stanowią sferę, gdzie panuje czas, zmienność, nieodwracalność i niepowtarzalność. Tworzą świat, którego nie można poznać apriorycznie. N. Hartmann wyróżniał w tym świecie cztery wzajemnie nie redukowalne sferze: materia, życie, psychika, duch. W każdym z tych sfer występują bardziej szczegółowe warstwy. Na przykład w sferze ducha są: dziedzina ducha indywidualnego, dziedzina ducha obiektywnego i dziedzina ducha zobiektywizowanego. Do rzeczywistości dziedziny ducha indywidualnego należą doświadczenia osobowe, na przykład miłość, nienawiść, sympatia, antypatia, pragnienie, pożądanie. Dziedzina ducha obiektywnego podlega prawom rozwoju tak jak wszystko, co realne, a należą do niej ponadindywidualne treści, jakie znajdujemy w filozofiach, religiach, ideologiach i prawie a także sztuka i język. Do dziedziny ducha zobiektywizowanego należą zmaterializowane postaci ducha obiektywnego na przykład książki czy dzieła architektury.

Leon Chwistek zwrócił uwagę na wielość pojęć rzeczywistości. W jego pracy zatytułowanej *Granice nauki* czytamy: „Musimy stwierdzić, że istnieje wiele pojęć rzeczywistości i że raz jedno, innym razem drugie użyte być musi dla opisanego tego bezpośredniego

doświadczenia, z którym mamy do czynienia konstatując, że coś jest rzeczywiste. Doświadczenia takie nazwałem kiedyś metafizycznymi, pragnąc zaznaczyć, że prowadzą one do metafizycznej złudy. Są to doświadczenia obiektywne, są bowiem od nas niezależne i dostępne wszystkim ludziom, którzy zechcą zająć się tymi sprawami z dostateczną pilnością. Równocześnie jednak posiadają te doświadczenia pewną cechę subiektywności, bo narzucają się nam jako prawda bezwzględna nawet wtedy, kiedy wiemy o tym doskonale, że po pewnym czasie mogą podstawić się na ich miejsce doświadczenia inne”¹⁴.

Chwistek dzielił rzeczywistość według zaproponowanych przez siebie kryteriów „zdrowego rozsądku” i otrzymał następujące jej rodzaje: rzeczywistość naturalną, rzeczywistość nauk przyrodniczych, rzeczywistość wrażeń, rzeczywistość wyobrażeń. Rzeczywistość naturalna związana jest z naturalnym poglądem na świat. Nie jest ona jedyną rzeczywistością i nie należy ulegać jej bezkrytycznie. Rzeczywistością wyższego typu niż rzeczywistość naturalna jest rzeczywistość fizykalna, którą zajmują się nauki przyrodnicze. Teoretyczne podstawy do zrozumienia rzeczywistości wrażeń Chwistek znalazł w pracach Dawida Hume’a, Macha i Awenariususa. W *Granicach nauki* jest cytat z *Analyse der Empfindungen* Macha: „Barwy, tony, ciepła, uciski, przestrzenie, czasy itd. są ze sobą związane w wieloraki sposób, a z nimi związane są nastroje, uczucia i wole. Z tego splotu wysuwa się na plan pierwszy to, co jest stosunkowo mocniejsze i trwalsze, wrzyna się w naszą pamięć i wyraża się w mowie. Jako

¹⁴ L. Chwistek: *Granice nauki*, [w:] tenże *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. II, Warszawa 1963, s. 217

względnie trwalsze występują naprzód przestrzenie i czasowo związane kompleksy barw, dźwięków ucisków itd., które z tego powodu otrzymują nazwy osobne i są nazywane ciałami [...]. Jako względnie trwałe występuje dalej kompleks wspomnień, nastrojów, uczuć, związany z pewnym osobliwym ciałem, który zostaje nazwany: Ja”¹⁵.

Rzeczywistość wrażeniowa nie jest zbiorem osób i rzeczy tak jak rzeczywistość naturalna. W rzeczywistości wyobrażeń Chwistek dostrzegał niebezpieczeństwo popadnięcia w skrajny idealizm. Pisał: „Żeby dać sobie radę z rzeczywistością wyobrażeń, trzeba koniecznie przeżyć rzeczywistość wrażeń i rzeczywistość fizykalną i uświadomić sobie do głębi ten fakt, że nie ma jednej prawdziwej rzeczywistości. W przeciwnym razie zamieni się rzeczywistość wyobrażeń w idealistyczną fikcję, która doprowadzi nas prędzej czy później do kolizji ze zdrowym rozsądkiem”¹⁶.

W ontologii Romana Ingardena rzeczywistość została podzielona na trzy sfery bytowe: byty realne, przedmioty idealne, przedmioty intencjonalne. Byty realne mogą być przedmiotami, procesami i zdarzeniami. W przedmiotach idealnych są elementy ”stałe”, które wyznaczają to, co w przedmiocie jest wspólne z jednostkami tego samego gatunku i „zmienne”¹⁷ umożliwiające przedmiotom posiadanie cech indywidualnych. Idea w koncepcji Ingardena jest bytem samoistnym, samodzielnym i niezależnym, jest niezmienna i pozaczasowa. Przedmiotami intencjonalnymi Ingarden nazwał przedmioty będące wytworem naszej świadomości. Pisał o nich, że nie

¹⁵ tamże, s. 222-223

¹⁶ tamże, s. 228

¹⁷ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I/II, Warszawa 1987, s. 213

są do końca określone, że posiadają miejsca niedookreślone. Takie przedmioty są bytowo niesamoistne i bytowo pochodne. Mają fundament bytowy w wytwarzającej go intencji aktu świadomego.

Ingarden podkreśla znaczenie przedmiotów intencjonalnych, które współtworzą świat kultury. W eseju *Człowiek i przyroda* czytamy: „Człowiek znajduje się na granicy dwu dziedzin bytu: Przyrody i specyficznie ludzkiego świata, i nie może bez niego istnieć, lecz świat ten nie wystarcza dla jego istnienia i nie jest zdolny mu go zapewnić. [...] Tak tragiczny jest los człowieka. Lecz w tym właśnie przejawia się jego prawdziwa istota: jego genialność i skończoność jego bytu. Rozporządza on jedynie dwiema możliwościami zatriumfowania nad przyrodą. Z jednej strony może poznać sam siebie i otaczającą go przyrodę w jej własnej istocie prawdziwej i oryginalnej. Z drugiej zaś realizuje swym własnym wysiłkiem – przez swe zwycięstwa, a nawet przez swoje klęski – wartości Dobra i Piękną, które wprawdzie przejawiają się w dziełach jedynie intencjonalnych, lecz posiadają dlań w gruncie rzeczy jakąś wyższą rzeczywistość niż świat samej przyrody”¹⁸.

W filozofii Karla Raimunda Poppera rzeczywistość została podzielona na:

- świat fizyczny /świat stanów fizycznych/,
- świat duchowy /świat stanów umysłu/,
- świat idei w sensie obiektywnym /świat możliwych przedmiotów myśli: teorii samych w sobie, ich relacji logicznych, argumentów i sytuacji problemowych samych w sobie/.

¹⁸ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 17-18

Wszystkie te światy są zdaniem Poppra realne. Bez trudu zauważamy interakcje między światem fizycznym i światem duchowym. Oddziałują na siebie także świat duchowy i świat idei w sensie obiektywnym. Nie ma interakcji między światem fizycznym i światem idei. Te światy działają na siebie poprzez świat duchowy. Jest on mediatorem między nimi, ponieważ może wchodzić w reakcje zarówno ze światem fizycznym jak i duchowym. Popper podkreślał autonomię świata idei. Pisał: „Autonomia jest centralną ideą mojej teorii trzech światów. Chociaż świat trzeci jest ludzkim produktem, ludzkim wytworem, sam z kolei stanowi siłę twórczą, podobnie jak wytwory innych zwierząt tworzą własną autonomiczną dziedzinę”¹⁹.

2. Odróżnienie rzeczywistości od jej pozoru

Przeciwieństwem rzeczywistości prawdziwej jest to, co nierealne, iluzoryczne, pozorne, urojone. Interesującym zagadnieniem jest odróżnienie rzeczywistości od jej pozoru. Na problem ten już w starożytnej Grecji zwrócił uwagę Platon rozróżniając prawdziwy świat idei i świat ich cieni, w którym na co dzień funkcjonuje człowiek i z którym związana jest doksa, czyli wiedza składająca się z wyobrażeń i przekonań. W filozofii Platona rzeczywistością prawdziwą są idee. To, z czym spotyka się człowiek funkcjonując na co dzień w świecie cieni idei, jest nierzeczywiste, ułudne. Zdaniem Parmenidesa, u którego pojawiło się to pojęcie po raz pierwszy *doksa* jest jedyną wiedzą dostępną śmiertelnikom, prawdę znają jedynie bogowie. Rozbudowaną

¹⁹ K. Popper: *Wiedza obiektywna*, Warszawa 1992, s. 165

koncepcję *doksy* znajdujemy u Platona, dla którego *doksa* była złudną i niepewną wiedzą składająca się z wyobrażenia (*eikasia*, εἰκασία) i wiary (*pistis*, πίστις). Przeciwwstawiał on ją wiedzy pewnej, *episteme*, opartej na rozumie i dotyczącej świata idei.

W 1981 roku ukazała się książka Jeana Baudrillarda *Simulacres et simulation*, w której autor pisze, że żyjemy w świecie, gdzie istnieją jedynie hiperrzeczywiste znaki podające się za rzeczywistość. Baudrillard skorzystał z łacińskiego terminu *simulacrum* oznaczającego podobieństwo, pozór, symulację pozorującą rzeczywistość lub tworzącą własną. W jego filozofii termin ten odnosi się do koncepcji ewolucji znaków, tzw. teorii symulacji. Autor opisuje w tej teorii jak razem z rozwojem systemów znakowych rozmywała się granica pomiędzy światem rzeczywistym a przedstawieniami tego świata i jak prowadziło to do wzrastającego uniezależnienia znaku. Fazy emancypacyjne tego procesu zostały przez Baudrillarda nazwane *procesją symulaków*. Główną tendencją obserwowaną w tej „procesji” jest odchodzenie od referencyjnego charakteru znaku. Przestaje on skrywać za sobą rzeczywistość. Zasłania ją. W tej sytuacji pojawia się niemożliwość odgraniczenia zjawisk porządku ontologicznego i znakowego. Baudrillard czyni to podstawą wprowadzonego przez niego pojęcia hiperrzeczywistości. Pojawia się ona w rezultacie zastąpienia rzeczywistości jej znakami w taki sposób, że symulacje, są bardziej rzeczywiste od samej rzeczywistości. W symulakrum znika granica między wyobrażeniem rzeczy a rzeczą. Wyobrażenie wydaje się bardziej prawdziwe niż rzeczywistość. Taki stan uniemożliwia uzyskanie dystansu do wyobrażenia i próby skonfrontowania go z tym, czego dotyczy. Wpadamy w pułapkę hiperrzeczywistości.

Hiperrzeczywistość jest tak oczywista i teraźniejsza, że nie ma w niej miejsca na ślady i spotkania pośrednie, w których odgrywają one istotną rolę.

3. Istnienie rzeczywistości

O rzeczywistości twierdzimy, że istnieje. Co znaczy słowo „istnieje”? Czy „istnieje” znaczy to samo, co „jest”? Jaki jest desygnat słowa „istnieć”? Istnienie (łac. *existentia*) jest jednym z fundamentalnych pojęć metafizycznych. W tradycji filozofii arystotelesowsko-tomistycznej przyjmuje się, że każdy byt składa się z istoty (*essentia*), czyli tego, czym on jest, i istnienia czyli faktu bycia. Platon twierdził, że tylko idee istnieją naprawdę. Zdaniem Arystotelesa istnienie rzeczy złożone jest z potencji (gr. *dýnamis*, *δύναμις*; łac. *potentia* – zdolność, możność) i aktu. Potencja jest elementem biernym. Akt aktualizuje możliwość zaistnienia. Tomasz z Akwinu był przekonany, że tylko Bóg istnieje w sposób konieczny, istnienie ma w swojej istocie i w rezultacie nie może nie istnieć. Tego istnienia używa innym bytom, które mogą istnieć tylko dzięki Niemu.

Nowe rozumienie istnienia znajdujemy w filozofii Martina Heideggera, który wprowadza do swoich rozważań problem Bycia (*das Sein*). Kluczowym zagadnieniem czyni bycie Bytu, podkreślając różnicę ontologiczną między Bytem a Byciem. We *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger ukazuje wieloznaczność słowa „jest” podając kolejne przykłady jego użycia: „Bóg jest”; „Ziemia jest”; „Odczyt jest w sali wykładowej”; „Ten mężczyzna jest ze Szwabii”; „Puchar jest ze srebra”; „Rolnik jest w polu”; „Książka jest moja”; „On jest umierający”;

„Czerwony jest lewicowy”; „W Rosji jest klęska głodu”; „Wróg jest w odwrocie”; „W winnicach jest filoksera”; „Pies jest w ogrodzie”; „Ponad wszystkimi szczytami / jest cisza”.

Heidegger chcąc przybliżyć najwłaściwszy według niego, egzystencjalny sens „jest” sięgnął do ostatniego zdania z *Pieśni wędrowca* Goethego „Überallen Gipfeln/ist Ruh” (Ponad wszystkimi szczytami / jest cisza). We *Wprowadzeniu do metafizyki* zastanawiając się nad tym zdaniem pisał: ”Dziwne że parafraza tutaj szwankuje, zwlekamy z nią, by w końcu całkowicie ją porzucić – nie dlatego, że tak trudno zrozumieć rzecz zbyt zawikłaną, lecz dlatego, że wers wyrażony jest tak prosto, jeszcze prościej i wyborniej niż wszelkie znane skądinąd >>jest<<, które nieustannie wkrada się do naszego opowiadania i do naszych rozmów”²⁰.

W rozważaniach Romana Ingardena, istnienie jest desygnatem słowa „jest”²¹. Filozof ten zauważa różne funkcje, jakie może pełnić w zdaniu „jest”. Są to: funkcja stwierdzania, funkcja orzecznikowa, funkcja utożsamiania, funkcja egzystencjalna. Funkcja orzecznikowa realizuje się w dwojaki sposób: 1-jako funkcja określania przedmiotu oznaczonego przez podmiot jakąś cechą przedmiotu /np. „siarka jest żółta”/ , 2- jako funkcja podporządkowania przedmiotu oznaczonego przez podmiot pewnej klasie /np. „orzeł jest ptakiem”/. Funkcję utożsamiania słowo „jest” (jest to) pełni np. w definicjach. Pełniąc funkcję egzystencjalną „jest” znaczy tyle, co „istnieje”.

Czy można doświadczyć istnienia? Czy potrafimy doświadczyć istnienia bezpośrednio? Czy jesteśmy skazani na doświadczenie go

²⁰ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, Warszawa 2000, s. 85-86

²¹ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t.1. Warszawa 1987 s. 73-74

zawsze poprzez przeżycia inne niż przeżycie jego samego, na przykład w przeżyciu trwogi (Heidegger), w przeżyciu męstwa bycia (Tilich) albo w sytuacjach granicznych (Jaspers) ?

O bezpośrednim doświadczeniu istnienia czytamy w napisanej przez Henri Bergsona książce zatytułowanej *Ewolucja twórcza*. Bergson zwrócił uwagę na to, że bezpośrednio doświadczamy własnego istnienia: „Istnienie, którego jesteśmy pewni i które najlepiej znamy, jest to niezaprzeczalnie nasze własne istnienie [...]”²². Istnienia innych niż my elementów rzeczywistości możemy doświadczać zdaniem autora *Ewolucji Twórczej* dzięki specyficznej zdolności poznania jaką jest intuicja, czyli „ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a wciąż niewyobrażalnego”²³.

3. Paradygmaty spotkań

Myśląc w nowożytnym schemacie relacji podmiot→przedmiot, by zachować podmiotowość sięgano po izolację. Spotkania groziły tym, że staniemy się przedmiotem czyjegoś zainteresowania lub jego działań. W schemacie relacji ekosystemowej możemy zrozumieć, wartość spotkań, które poszerzają zakres podmiotowości spotykających się osób. Kontakt podmiotu z przedmiotem zarówno w obszarze nastawienia poznawczego jak i w obszarze nastawienia praktycznego, jest w ekosystemowym sposobie

²² H. Bergson: *Ewolucja Twórcza*, Warszawa 1957, s. 495 /H. Bergson: *Oeuvres, édition du centenaire*, Paris 1959, s. 15: L’existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux Est incontestablement la Notre [...].

²³ H. Bergson: *Wstęp do metafizyki* [w:] H. Bergson: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, Warszawa 1963, s. 52

myślenia rodzajem spotkania, które skutkuje tym, że zarówno podmiot jak i przedmiot odkrywają w sobie możliwości zaistnienia. Różnica między przedmiotem i podmiotem polega na tym, że przedmiot dokonuje aktualizacji możliwości automatycznie, zaś podmiot ustosunkowuje się do odkrytej możliwości. Spotkania mogą dotyczyć podmiotów, przedmiotów lub podmiotów i przedmiotów. W pierwszym przypadku oba człony relacji ustosunkowują się do powstałych w wyniku spotkania możliwości, w trzecim tylko jeden, w drugim oba automatycznie możliwość „konsumują”, czy inaczej mówiąc automatycznie realizują w swoim byciu to, co implikuje sytuacja.

Są spotkania bezpośrednie z kimś, kto pojawia się w otoczeniu człowieka albo spotkania pośrednie, poprzez ślady czyjejś aktywności. Spotkanie może się zrealizować tylko wtedy, gdy różnorodności towarzyszy poczucie tożsamości elementów, które się na nią składają. W zależności od praktykowanego przez nas sposobu myślenia o różnicy, będziemy skłonni realizować różne typy spotkań. Nasze myślenie może być antagonizujące, komplementarne, dialektyczne lub synergiczne.

Myślenie antagonizujące jest myśleniem w schemacie "albo-albo". Pozostając w tym schemacie przyjmujemy, że różnica dyskwalifikuje jeden z członów tego, co różne. W efekcie albo odrzucamy to, co inne broniąc tego, co własne, albo zafascynowani innością akceptujemy ją kosztem własnej inności. W obu przypadkach spotkanie nie wzbogaca. Może ono nas jedynie zmienić. Myślenie antagonizujące implikuje spotkania typu „konkurencji”, lub „wrogości”.

Inny rezultat spotkania wynika z myślenia komplementarnego. Na bazie takiego myślenia dochodzi do spotkań typu „dopełnienia”. Ich skutkiem może być zsumowanie tego, co wnoszą w sytuację spotykający się.

Myślenie dialektyczne dzieje się w schemacie: teza → antyteza → synteza. Współbrzmi ono ze spotkaniami typu „wspólnego poczucia braku”.

Oparte na myśleniu dialektycznym spotkanie pozwala wyjść poza poziom tezy i antytezy, pozwala odkryć ich dialektyczną syntezę. Poszukujące dialektycznej syntezy myślenie dialektyczne jest myśleniem otwartym. Synteza wzbogaca tezę wykorzystując jej potencjał. Dialektyczne spotkania implikują rozwój.

Jeszcze inaczej jest w myśleniu, które możemy nazwać synergicznym. Pomaga ono przejść na poziom metarefleksji, odkryć i zrozumieć uwarunkowania naszej inności i inności tego, co spotykamy. Myślenie synergiczne pomaga też zauważyć i zrozumieć implikacje różnicy. Takie myślenie umożliwia twórczą aktywność. Jest ono u podstaw życia kultury i cywilizacji. Realizując „synergiczne” spotkania możemy nie rezygnując z własnej tożsamości przekraczać jej granice. Skutkiem spotkań bazujących na myśleniu synergicznym jest wzbogacanie własnej inności nie grożące ani uniformizacją ani konfliktem. By możliwe było zrealizowanie się spotkania synergicznego niezbędne jest poczucie szacunku dla odmienności tych, z którymi się spotykamy i zainteresowanie realizowaną przez nich prawdą /emet/ i prawdą przez nich odkrytą /aletheia/. Myślenie synergiczne wykorzystuje pojęcia nie zeszytniałe od dotknięcia definicji. Zestawienie zamkniętych w swym znaczeniu terminów odnoszących się do tego samego przedmiotu i proponujących różne jego rozumienie musi skutkować konfliktem.

Potencjalnie w różnicy jest zarówno to, że wyróżnia, antagonizuje, usprawiedliwia fałsz i błąd, wzbogaca. Różnica nie implikuje jednoznacznie skutku, to od nas zależy jak ją spożytkujemy. Różnica może być źródłem antagonizmów, konfliktów, agresji, niszczenia. Jak przeciwdziałać destrukcyjnym skutkom różnicy? Proponowana przez Lyotarda „sprawiedliwość” może implikować obojętność skutkującą usprawiedliwianiem zła i błędu. To, co jest między antagonizmem a obojętnością, można nazwać gościnnością. Gościnność sprawia,

że szczerze użyczamy naszego domu, ale nie pozwalamy gościowi demolować go. Spotkanie w relacji gościnności skutkuje głębszym, mądrzejszym rozumieniem zarówno tego, co nasze, z czym się utożsamiamy jak i tego, co inne, na co gościnnie się otwieramy. W takim schemacie spotkania zyskują obie strony. Także gość, jeżeli wchodząc do „naszej odmienności” nie zechce jej niszczyć, lecz rozpocznie z nią dialog.

Spotkania z rzeczywistością możemy realizować w różnych schematach. Jednym z nich jest schemat: podmiot → przedmiot. Innym jest: podmiot ↔ podmiot. Jeszcze innym jest schemat relacji ekosystemowej. Pierwszy ze schematów uprzedmiotawiając rzeczywistość skazuje nas na pozostanie w obszarze, który Martin Buber nazywa "technicznym", gdzie realizowana jest postawa egzystencjalno-przedmiotowa (Ja - to) lub na obszar zamaskowanego monologu, gdzie następuje sprowadzenie "Ty" do "Ja" i traktowanie rzeczywistości jako aspektu własnego "Ja". Taki schemat uniemożliwia wzbogacenie własnej przestrzeni temu, kto go realizuje. Inaczej jest w schemacie: podmiot ↔ podmiot, w którym dochodzi do spotkania nazwanego przez Bubera dialogowym. Zdaniem Bubera w prawdziwym dialogu dialogujący muszą być autentyczni, czyli objawić się drugiemu w całej prawdzie swojego bytu. By taki dialog mógł się zrealizować wszyscy jego uczestnicy muszą być odpowiednio zaangażowani w spotkanie. Musi ich charakteryzować szczerłość i otwartość.

Jak przenieść ten schemat na kontakty z rzeczywistością? Jak zrealizować dialogowe spotkanie z rzeczywistością? Punktem wyjścia do takiego spotkania jest takie zaakceptowanie odrębności spotykanej rzeczywistości, by jej inność przestała niepokoić, by zaczęła

zainteresowywać. Celem Buberowskiego dialogu jest spotkanie prowadzące do odkrycia *emet* „Ty”. Takie spotkania realizują się przede wszystkim jako spotkania bezpośrednie. Jednak mogą one zrealizować się także za pośrednictwem „śladu”, który może doprowadzić do odkrycia *emet* tego, kto go pozostawił.

Ślad jest pojęciem z dziedziny ontologii zwracającym uwagę na istnienie czegoś, z czym nie stykamy się bezpośrednio. Odsyła do tego, czego nie ma tu i teraz. Sugeruje istnienie rzeczywistości innej niż ta, w której jesteśmy aktualnie. W książce Barbary Skargi *Ślad i obecność* czytamy: „Cała historia nie jest niczym innym niż odczytywaniem śladów. A czymże jest nauka, jak nie próbą odsłonięcia przyczyn fenomenów, które zostawiły ślady w postaci tych lub innych obserwowalnych wydarzeń? Wszystko jest śladem tego, co już minęło, wszędzie mamy do czynienia tylko ze śladami, obecność bowiem umyka”²⁴. Nasuwa się pytanie, czy ślad nie jest jakąś formą obecności w sensie francuskiego *être présents* /być obecnym/. Dzięki śladom jakie zostawia obecność, może być ona w jakiejś mierze dostępna nawet wtedy, gdy w znaczeniu animowego *il y a* /znajdować się w jakimś miejscu/ znika jej źródło.

W spotkaniach z rzeczywistością możemy też wykorzystać schemat dialogowania zaproponowany przez Emmanuela Levinasa. Spotkanie w tym schemacie nie jest proste i nie dzieje się automatycznie. Zakłada wolę i wysiłek, który nie wszyscy są gotowi

²⁴ Barbara Skarga: *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 73

podjąć. Dialog jest tu relacją etyczną. W spotkaniu dialogowym człowiek uczy się bycia wobec drugiego człowieka i odkrywa siebie. „Twarz” innego jest kluczem do tego co nieskończone. Ujawnia się w niej ślad Boga. Kierując jednostkę ku Transcendencji spotkanie buduje jej więź z człowiekiem i jej więź z Bogiem. Czy w spotkaniach z rzeczywistością możemy odkrywać jej twarz i siebie? Czy twarz rzeczywistości może być kluczem do tego, co nieskończone?

Levinas, który widział powstawanie dwóch totalitarnych systemów – komunizmu i faszyzmu, zauważył, że człowieka społeczeństwa masowego charakteryzuje anonimowość i brak więzi społecznych. Skutkiem tej anonimowości i braku więzi jest obojętność wobec Innego. Zauważmy, że jeśli przypiszemy rzeczywistości podmiotowość, możemy ją traktować jak Innego z koncepcji Levinasa. Obojętność wobec upodmiotowionej rzeczywistości musi skutkować bezbronnością człowieka i jego podatnością na zło. Zauważenie „twarzy” rzeczywistości, realizowanie spotkań z nią i dialogowania, które pozwala wziąć odpowiedzialność jest szansą, by wydostać się z nieprzyjaznej dla człowieka zatowarowanej przestrzeni, wyrwać z pęt egoizmu i obojętności, ustrzec przed pokusą separacji i zamknięcia w sobie.

Inspirację, jak spotykać się z rzeczywistością, znajdujemy także u Józefa Tischnera. Specyfika filozofii dialogu, jaką zaproponował ten filozof sprawia, że nazywa się ją filozofią dramatu. Jest to filozofia, która chce widzieć początek filozoficznych poszukiwań w dialogu międzyosobowym. Tischner zwraca uwagę na dwa rodzaje relacji. Jedna to relacja człowiek – świat, druga zachodzi między ludźmi. Inny jest stosunek człowieka do świata (sceny), inny stosunek człowieka do

drugiego człowieka. Opisując relację człowiek – świat autor pisze o przestrzeni ludzkiego życia jako scenie, na której rozgrywa się dramat codziennego zmagania się ze światem. Przedstawiając relację człowiek – człowiek zwraca uwagę na to, że jest to związek dialogiczny. W związku dialogicznym naprzeciw siebie stają Pytający i Zapytany. Pytający czyni Zapytanego uczestnikiem jakiejś sytuacji. Jeśli rzeczywistość potraktujemy analogicznie jak Pytającego z filozofii Tischnera, to przezwyciężając problem odmienności jej języka i języka, którym posługuje się człowiek mamy szansę dostrzec jej oczekiwanie na odpowiedź uświadomić sobie konieczność udzielenia tej odpowiedzi i poczuć obecność rzeczywistości.

W spotkaniu człowiek dowiadyuje się, że oprócz jego świata jest jeszcze inny świat, świat drugiego. Spotkanie jest początkiem refleksyjnego myślenia. Ma też wymiar agatologiczny, jest sytuacją etyczną, pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego.

Zarówno schemat podmiot → przedmiot jak i schemat podmiot ↔ podmiot są liniowe. Inaczej jest w schemacie relacji ekosystemowej. Znaczenie nowego rozumienia relacji dla kształtowania się współczesnego postrzegania i interpretowania rzeczywistości podkreśla Edgar Morin, współczesny francuski historyk i socjolog, zajmujący się powstawaniem zmieniającej widzenie świata, świadomości ekologicznej. Jego zdaniem podstawą współczesnej zmiany świadomości jest nowe myślenie o zależnościach. Myślenie wykorzystujące schemat relacji ekosystemowej. Pisze on: "relacja ekosystemowa to nie zewnętrzny stosunek dwóch zamkniętych bytów; chodzi tu o stosunek interakcyjny, zachodzący między dwoma układami otwartymi, z których każdy będąc całością stanowi zarazem część tej

drugiej całości”²⁵. Relacja ekosystemowa w sposób istotny różni się od liniowej, jednokierunkowej relacji podmiot → przedmiot, która była schematem porządkującym myślenie o zależnościach w nauce nowożytnej.

4. Znaczenie spotkań

Myślenie o relacjach w schemacie zależności ekosystemowych pozwala zauważyć znaczenie spotkań i uniknąć nowożytnych niebezpieczeństw:

- unikania wchodzenia w głębsze relacje by zachować wolność
- uprzedmiotawiania każdego z kim się spotykamy.

W liniowym, jednokierunkowym schemacie zależności znaczące jest pojęcie uwarunkowania, przeciwstawiane suwerenności podmiotu. W tym schemacie oczywista staje się dysjunkcja „albo wolność, albo uwarunkowanie” i troska o podmiotowość zaczyna być utożsamiana z unikaniem uwarunkowań. Nowożytny autonomiczny człowiek zamyka się w sobie, by być wolnym. Nie dostrzega, że spotkania z innymi pomagają mu uświadomić sobie własne możliwości, mogą sprawić, że będzie mógł w większym zakresie realizować wolę, że dzięki nim może być bardziej wolny. Schemat relacji ekosystemowej pozwala docenić wartość spotkania.

W relacjach analogicznych do ekosystemowych nie ma zagrożenia utratą podmiotowości ani zmniejszeniem zakresu wolności. Spotkanie umożliwia tu poszerzenie przestrzeni rozumienia, doświadczania

²⁵ E. Morin: *Zagubiony paradygmat natura ludzka*, Warszawa 1999, s. 46

i postrzegania. Możemy docenić wartość spotkań i wartość bycia razem, w odróżnieniu od bycia obok siebie. Będąc obok siebie nie stajemy się otwartą częścią otwartej całości, która jest jednocześnie częścią nas i wzbogaca nas sobą. Spotkanie może pomóc odkryć nie tylko możliwości otoczenia ale i nasz własny potencjał bycia aktywnym.

Gdy sięgniemy za Martinem Heideggerem do etymologii słowa *ethos* będącego podstawą wprowadzonej przez Arystotelesa nazwy dla dziedziny zajmującej się prawdami pomagającymi człowiekowi mądrze troszczyć się o siebie, dowiadujemy się, że „*ethos* (...) jest nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek”²⁶. Józef Tischner przypomina, że w pierwotnym sensie *ethos* było nazwą miejsca, „w którym roślina może rozwijać się bez przeszkód, może żyć, przynosić owoc”²⁷. „Zamieszkivany” obszar może być otwarty dzięki spotkaniom, jakie człowiek realizuje. Spotkanie staje się istotnym elementem *ethosu*. Nadaje otoczeniu człowieka specyficzny charakter. Sprawia, że może ono pulsować życiem dzięki odkrywaniu przez człowieka prawd poszerzających jego przestrzeń.

Bibliografia

Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990

Arystoteles: *Metafizyka*, 987b

Baudrillard J.: *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005

Bergson H.: *Ewolucja Twórcza*, Warszawa 1957

²⁶ M. Heidegger: *List o „humanizmie”* [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 118-119

²⁷ J. Tischner: *Etyka wartości i nadziei* [w:] D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP (red.): *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 53

- Bergson H.: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, Warszawa 1963
- Bergson H.: *Oeuvres*, Paris 1959
- Chwistek L.: *Granice nauki*, [w:] tenże *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. II, Warszawa 1963
- Hegel G.W.F.: *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963
- Heidegger M.: *List o „humanizmie”* [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977
- Heidegger M.: *Wprowadzenie do metafizyki*, Warszawa 2000
- Ingarden R.: *Spór o istnienie świata*, t. I/II, Warszawa 1987
- Ingarden R.: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972
- Ingarden R.: *Wiedza obiektywna*, Warszawa 1992
- Morin E.: *Zagubiony paradygmat natura ludzka*, Warszawa 1999
- Platon: *Timaios*, Warszawa 1986
- Skarga B.: *Ślad i obecność*, Warszawa 2002
- Stróżewski W.: *Ontologia*, Kraków 2004
- Tischner J.: *Etyka wartości i nadziei* [w:] D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP (red.): *Wobec wartości*, Poznań 1982
- Whittaker E. T.: *Od Euklidesa do Einsteina*, Warszawa 1965

Informacja o autorze:

Prof. SGGW dr hab. **Krystyna Najder-Stefaniak** filozof, kierownik Zakładu Filozofii, w Katedrze Edukacji i Kultury Wydziału Nauk Społecznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, wiceprzewodnicząca Polskiego Towarzystwa Uniwersalizmu, fundator i vice prezes Fundacji Nowa Edukacja, Członek Zarządu Fundacji „Pedagogika Zdolności”.

e-mail: krystyna_najder_stefaniak@sggw.pl

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР БРУНО ШУЛЬЦА

Valentin N. Vandyshv

Дар поэта – ласкать и карябать,

Роковая на нём печать.

Розу белую с чёрною жабой

Я хотел на земле повенчать.

Сергей Есенин

Streszczenie

ŚWIAT SZTUKI BRUNONA SCHULZA

W swych rozważaniach o osobowościach twórczych autor artykułu zaznacza, iż ważnym czynnikiem wartościowania twórczości jest światopogląd artysty uwarunkowany przez okoliczności czasowe i społeczne. Człowiek usytuowany jest w określonym środowisku, więc nie potrafi spoglądać na rzeczywistość z zewnątrz. Światopogląd zorientowany jest także na poznawanie ducha i materii, natury i społeczeństwa, przyrody i istoty ludzkiej, jak również na poznawanie świata, sensu życia, Absolutu, wieczności i śmierci itp.

Wydaje się oczywiste, iż Bruno Schulz był wierny w swojej twórczości jemu tylko właściwym obrazom i stereotypom. Obecnie większość jego dzieł jest dostępna dla badań, dlatego jest sens porównać systemy wyobraźni myślowej Brunona Schulza a, powiedzmy, Hieronymusa Boscha lub Paula Delvaux. Wiadomo, że analogia w tym

przypadku nie jest doskonała, ponieważ twórczość Boscha to epoka Odrodzenia i Reformacji, natomiast Schulz i Delvaux są dziećmi „wieku żelaznego”.

Duch czasu został zawarty w formach wyobraźni Brunona Schulza. Najważniejsze, o czym na ten temat należy powiedzieć – to dominowanie nagich ciał na jego obrazach i rysunkach. Chociaż u Schulza zaskakuje nie tyle naga natura kobieca, jak pasja na twarzach postaci z planu dalszego – tych, które obserwują nagość kobiety. To szczególnie ważny element, którego nie da się pominąć. Oglądanie rysunków Schulza wywołuje wrażenie, iż on ciągnie za sobą tę nagość innych, że ona ciągle jest przy nim obecna.

Słowa kluczowe: Brunon Schulz, Paul Delvaux, Hieronymus Bosch, obraz, stereotyp, archetyp, twórczość, światopogląd, rzeczywistość.

Формирование художественного образа – явление сложное, поскольку за ним стоит творческий акт, который, как минимум, имеет личностно-человеческое и социально-нравственное измерение. В полной мере этот тезис относится и к творческому наследию польско-украинского художника и поэта из Дрогобыча Бруно Шульца (1892-1942). Характерными чертами его были способность пристально наблюдать и талантливо описывать свою «гениальную эпоху».

Древний город Дрогобыч с почти тысячелетней историей, вместил в себя многое, поэтому естественно воспользоваться историческими параллелями, которые пронизывают его живую ткань. Бруно Шульц учился во Львове и в Вене, а преподавать ему довелось в гимназии имени Владислава Ягелла. Его земляк, Юрий Дрогобыч (Котермак) (1448-1494) учился в Ягеллонском университете, сотрудничал с Ягеллонами, составлял ежегодные

прогностики и для «славного князя Казимира, царя Польского», известного как Казимир IV Ягеллончик (1427-1492), который латынь распространял в Польше и утверждал католическую веру. Именно при Казимире IV был построен и украшен блистательный образец польской архитектуры и искусства – Мариацкий костёл в Кракове (1477-1489). И Бруно Шульц и Юрий Котермак любят свой город, но жизнь их складывается по-разному. Юрий Котермак, с юных лет живя вдали от Дрогобыча, мечтал вернуться на родину. В феврале 1478 г. он просил друга своего, магистра Николая Чепиля: «У меня не хватает средств, поэтому я прошу консула [найти] какое-то средство, благодаря чему я мог бы вести жизнь мирную и тихую на родине» [1, с.10]. Бруно Шульц не желал оставлять свою родину и здесь трагически закончился его жизненный путь, прерванный пулей гестаповца.

Для меня, для философа, когда я размышляю о людях творческих, ищущих, я считаю важным моментом в оценке творчества художника анализ его мировоззрения, которое обусловлено обстоятельствами ближайшего окружения, времени и социума. Ибо мыслящий человек погружён всеми своими помыслами, чувствами и всем своим образом жизни в конкретную общественную среду. Поэтому он и не может к окружающей его действительности относиться беспристрастно и равнодушно, как посторонний наблюдатель. Мировоззрение также ориентировано на познание отношения духа и материи, природы и общества, природы и сущности человеческого сознания, познаваемости мира, смысла жизни, Абсолюта, вечности и смерти, бесконечности и бессмертия, счастья и красоты, возможного и случайного и многого

другого, без чего немыслимо полноценное человеческое искание истины. Можно также сказать, что мировоззрение в значительной мере имеет экзистенциальную составляющую, проблематику свободы, абсурда, одиночества.

Вполне естественно, что и Бруно Шульц, наряду с налагаемыми на его мировоззрение факторами социального характера, в своём творчестве следовал также и определённым, ему лишь свойственным и ведомым, образам и стереотипам. Правда, здесь следует заметить, что сегодня значительная часть его творческих исканий доступна исследованию. Мне же представляется целесообразным провести некоторые параллели между образным строем мыслей Бруно Шульца и, например, Иеронимуса Босха (ок. 1450-1616) или Поля Дельво (1897-1994). Понятно, что аналогия здесь несовершенна, ибо творчество Босха принадлежит эпохе Возрождения и Реформации, а Б. Шульц и П. Дельво – дети «века железного». Но сама внутренняя подоплека образов подвигает к сравнению ряда аспектов их творчества.

На примере творчества Бруно Шульца достаточно хорошо видна связь образа и слова. Дело в том, что образы явлений, окружающих нас в жизни, как осмысленные комбинации ощущений, предполагают постижение действительности как совокупности всех составляющих её фрагментов. И это всё отображаемо в разной степени сложности словесных формах. Единство субъективного восприятия существующего образа жизни, помноженное на объективные предпосылки его содержания, представляет собой сложную структуру. Образ – это еще

и сумматор внешних и внутренних сигналов. Образ всегда конкретен, поскольку суммирует сигналы, пытаясь определить их действительный характер. Результат суммирования различных данных различается ещё и в словах. При внимательном исследовании языка, которым Бруно Шульц описывает волнующие его образы, видны очень сложные языковые конструкции и обороты речи. Это может свидетельствовать об очень сложных образно-языковых ассоциациях, характерных для художника.

В своё время гениальный художник и тонкий психолог Леонардо да Винчи (1452-1519), наряду с фундаментальными мировоззренческими проблемами и проблемами художественного творчества, интересовался и анатомией человека, особенностями телосложения, и человеческим поведением, то есть тем, как душевное состояние отражается во внешнем облике человека, в его движениях. Отсюда и главная цель живописи – **запечат-леть** движения, выражающие душевное состояние человека. Поэтому искусствоведы называют Леонардо да Винчи основоположником метода художественного психологизма, содержание которого – отобразить языком искусства внутренний мир человека.

В этом смысле и новации художника-мыслителя Иеронима Босха очевидно формировались под влиянием сложных реалий духовной жизни его эпохи. Ведь уже в 1605 году учёный монах Хосе де Сигуенца, выступая в защиту Босха, отвергал домыслы о еретическом характере его полотен. Напротив, новаторство Босха в живописи учёный монах увидел в существенном для себя аспекте его. «По моему мнению, разница между живописью этого человека и других заключается в том, что другие пытаются, насколько

возможно, писать человека, как он выглядит снаружи, в то время как он имеет мужество писать его таким, каков он внутри» [цит. по: 3, с.9]. Вот это вот дивное умение найти и живописать внутреннего или сокровенного, выражаясь словами выдающегося украинского философа Григория Савича Сковороды (1722-1784), человека и приводило к тому, что художественный язык, которым писал Иеронимус Босх, был органически, но неоднозначно! воспринимаем как его современниками, так и последующими поколениями.

И сегодня одним Босх представляется художником, живописующим мир как царство зла, обиталище дьявольских сил и тем самым демонстрирует трагическое мироощущение. Другие видят в Босхе художника, первым обратившегося к изображению народной массы, показавшим оборотную сторону придворной роскоши и моральное разложение духовенства на фоне нищеты плебса. Третьи считают, что Босх выносит приговор своему времени, бичуя пороки его, но всё же каждому оставляя надежду.

Впрочем, именно высказанные выше разнообразные суждения искусствоведов о сущности творчества И. Босха демонстрируют одно очень важное, на мой взгляд, обстоятельство – недопонимание весьма существенной характеристики художественного творчества: язык творчества и мышление эпохи взаимопроникают друг друга и в творчестве классиков это особенно проявляется. Его искусство всегда обладало громадной притягательной силой, несмотря на резкие критические оценки. Но «чертовщина» на картинах Босха – это не для забавы зрителей, не для щекотания нервов. Образы художника имеют глубокие

смыслы, что позволяет оценивать их в понятиях сюрреализма, утвердившегося в искусстве XX века. Несомненно, в творчестве Босха подсознание играло большую роль, подпитываемое оккультными, религиозными и еретическими представлениями (см.: рис. 1).



Рис.1. Босх. «Сад земных наслаждений»

В то же время внутренняя противоречивость образов Босха содержала в себе потенциальную возможность варьировать сочетаниями внешнего и внутреннего, ненавязчиво для зрителя

переходить от видимого материального мира к незримому миру душевных состояний, страстей, которые неизбежно должны были как-то проявляться в облике, манере держаться и в одежде каждого из персонажей его произведений. Вся иносказательность в полотнах Иеронимуса Босха – это выражение сложнейшего процесса вживания человека в мир и выживания человека в мире. Мы не сможем понять Босха, если не поймем дух его времени (см.: рис. 2).



Рис. 2

Дух времени сквозит и в образных формах Бруно Шульца. Первое, что можно по этому поводу сказать – это демонстративная

обнажённость фигур на полотнах и рисунках. Для Бруно Шульца, как и для его современника Поля Дельво, это могло бы означать, что современный человек как бы просвечен рентгеном «железного века». Отсюда образы Шульца: обнажённые девушки, прогуливающиеся в карете (см.: рис. 3).



Рис. 3

Или на улице обнажённая попутчица молодого человека; обнажённая женщина на фоне городского пейзажа (см.: рис. 4).



Рис. 4



Рис. 5

Таковы и заглядывающие под платья женщин мужчины, и сам Шульц, подсматривающий робко и как-то отстранённо. Отсюда же и образы Дельво. В великолепных шляпках, жабо и ботиночках, но обнажённые девушки прогуливаются по улице; обнажённая девушка, лежащая в постели на фоне железнодорожного вокзала (см.: рис. 5) и другие подобные образы.

Впрочем, оголённость женской природы у этих художников имеет существенное отличие. Если в восприятии образов самим Дельво просматривается некая бесстрастность, то у Шульца страсти поражают, особенно в лицах второго плана, в лицах людей созерцающих женскую наготу. Это важный момент, который нельзя обойти вниманием. Складывается впечатление, глядя на рисунки Шульца, что он тащит за собой эту наготу иных, что она повсеместно с ним.

Впрочем, в центре мира фантазии художников Шульца и Дельво всегда стоит женщина, являющаяся часто предметом болезненной и пассивной эротики. Почему эта особенность проявилось в их творчестве, можно сказать предположительно относительно Шульца и более определенно относительно Дельво. Известно, что властная мать Дельво почти до самой ее кончины оберегала его от «грязных» женщин. Что касается Шульца, то есть более или менее обоснованные предположения, которые можно найти в текстах, где приводятся биографические сведения о нем как писателе и художнике.

Интересным представляется образ Луны у Дельво (см.: рис. 6). На известных его полотнах «Улица ночью», «Галантные

женщины», «Человек с улицы» она представлена 4-м днем лунного месяца, который считают тяжелым и называют «Древо познания». В западноевропейской астрологии он считается днем грехопадения человека, вкусившего от древа познания. Дельво – сюрреалист, и как многие сюрреалисты он изображал странные и одновременно прекрасные образы, вдохновленные сновидениями и подсознанием. Пройдя путь творческого искания через импрессионистские и экспрессионистские опыты он стал особенно популярен в модных художественных кругах в 1940-е годы, когда сюрреализм был в зените славы.

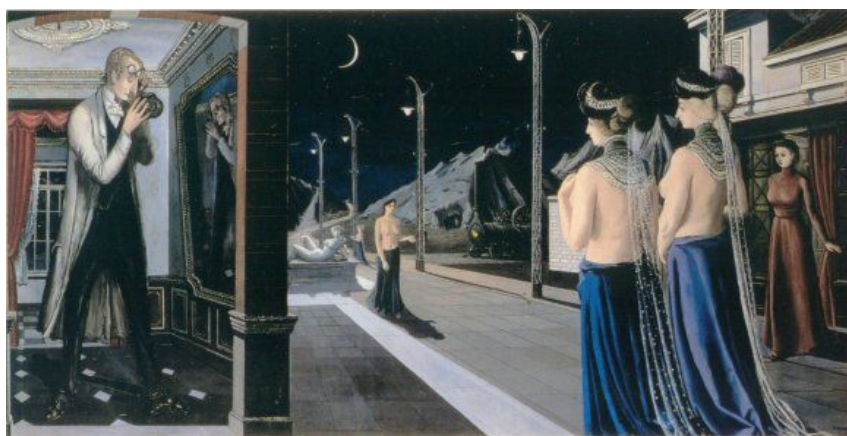


Рис. 6

Вне всякого сомнения, в восприятии обоими упомянутыми художниками через образы оголенных женщин сквозит некая констатация: все мы оголены, все мы «раздеты» уже изначально, по самой сути человеческого бытия. Одежда – это иллюзия, и ни под какой одеждой не удастся скрыть ни своё естество, ни свои эмоции

и переживания. К тому же каждый человек – это множество функций, от которых не уйти.

Возможно, Бруно Шульц «подсмотрел» эти особенности раньше в 1920-30-е годы, а Поль Дельво – позже, в 1930-40-е годы. Но почему же возможны такие сходные, *но не заимствованные*, мировоззрения художников? Возможно, именно потому, что они жили в одну эпоху. Тогда происходила коренная ломка привычного прежде чисто механистического мировосприятия и миропреобразования: открытие делимости атома, теория относительности, открытие Плутона – таинственного провозвестника века новых тонких технологий, новый тоталитаризм как воплощение идеологии, радио, автомобили, самолёты, танки и пр. и пр. Наше время – это тоже переломная эпоха. Только это уже не железный век, а «век компьютерный», век «искусственного» интеллекта.

Более того, что трудно не упомянуть, так это эпоху господства фашизма, нацизма, сталинизма, – а выражаясь общо, эпоху европейского тоталитаризма 1930-40-х годов, к которой причастны Бруно Шульц, Поль Дельво, Джордж Оруэлл и ряд писателей и художников, осознавших, или по крайней мере почувствовавших всю трагичность своего времени и неопределенность будущего. Ведь, по сути в XXI веке мы все более и более оголены, все мы все более «раздеты» через посредство доступности информации, засилья видеокамер, именных билетов, банковских карточек и прочая, и прочая.

Критики творчества Б. Шульца обращают внимание на особенности его мировосприятия, подчёркивая метафоризацию

и мифологизацию, которые глубоко пронизывают ткань его рассказов. Здесь же мне хотелось подчеркнуть и такую отличительную черту поэтики Шульца как эффективное и уместное использование риторических фигур. В текстах повсеместно можно встретить амплификации, градации, гиперболы, контаминации и оксюмороны. Причём изложение впечатляет своим пафосом и экспрессией, желанием выразить мельчайшие нюансы впечатлений и переживаний.

Глубокий мистицизм также характерен для художественного творчества Шульца. Глядя на некоторые его рисунки трудно избежать ощущения, что художник «подсмотрел» чьи-то сны, чьи-то желания или ожидания. Обнажённая женщина, распластавшаяся на постели, облизывающие её жеребцы, подсматривающие всё это с напряжённым ожиданием мужчины, – что это как не «свободная» фантазия, как не желание увидеть «как это могло бы стать» (см.: рис. 7)... Сам ли художник это придумал, кто-то из собеседников бутафорил, подслушал ли чей-то обмен грязными мнениями по поводу проходящей женщины, – это не суть важно.



Рис. 7

Важно то, что мистическое мироощущение Б. Шульца связано ещё и с ощущением невозможности языковыми средствами передать реальность: Вспомним ещё раз замечание Бруно Шульца из «Улицы Крокодилов»: «Наша мова не має визначень, які б дозували міру реальності, визначали б її густину. Скажемо руба: фатальність цієї ділянки є те, що в ній нічого не справджується, ніщо не збувається, як йому призначено, всі рухи зависають розпочаті в повітрі, всі жести вичерпуються передчасно і не можуть перетнути певної мертвої точки» [цит. по: 2, с.194]. А посему на помощь поэту и писателю Б. Шульцу приходит художник Б. Шульц. Так им вместе легче пробиться сквозь вязкий туман обволакивающих нас неискренности, иллюзий и иносказаний.

Впрочем, интуиция художника Бруно Шульца непременно что-то ему подсказывала. Трудно высказываемая тяжесть всей духовно-нравственной атмосферы 1920-х и начала 1930-х годов не

могла не сказаться на мировосприятии многих трепетных душ. Не желая мистифицировать чисто человеческое в Шульце, тем не менее рискну предположить, что способность предчувствовать была ему свойственна. Вспомним, что написал сам Бруно Шульц: «Адже треба знати, що мої нерви розбіглися сіткою по цілій майстерні ручних робіт, розповсюдились по підлозі, обклеїли стіни і густою плетінкою обплели верстати і ковадло. Це відоме у науці явище певного роду телекінетики, силою якої все, що відбувається на верстатах, стругальних пристроях і т.д., подекуди відбувається на моїй шкірі». Может быть, именно поэтому и предчувствовал Бруно Шульц, что приближается время, когда современников будут массово раздевать, убивать, сжигать. Демоническое «открытие» сделал тоталитарный режим: если человека раздеть догола, он лишается способности к сопротивлению.

Но что значит раздеть, что значит быть голым? И это не просто однозначно определить. Здесь не лишне вспомнить интерес Шульца к феноменологической рефлексии Эдмунда Гуссерля, который материю интерпретирует психологически. Поэтому можно говорить и о непогоде, которая оголяет площади города; и о пустом рынке, выметенном «от пыли горячими ветрами, как библейская пустыня», и о тому подобном. То есть наше восприятие продуцирует известное сомнение, касающееся аутентичного совпадения двух натур: видимого и сокровенного. Психоаналитическая методология позволяет отчасти прояснить феномен, поскольку оперирует понятиями бессознательное, предсознательное и сознательное.

Есть определённая культурная среда, оплодотворённая временем, в которую чужому трудно попасть. Отсюда и ностальгия за прошлым, которое неуловимо, но которое и манит своей кажущейся простотой и предсказуемостью. Ведь всё уже состоялось, поэтому и странно, как это мы не могли раньше знать того, что будет с нами сегодня!?

Есть в образах Шульца что-то такое, что отличает их манерой изображения от подобных образов в восприятии и отображении другими художниками. Ведь описываемые ситуации почти не выпадают из ряда «реальных». Если бы воспользоваться возможностью подискутировать по рассматриваемому предмету с физиком, то, возможно, мы пришли бы с ним к заключению, что и в изобразительном искусстве, как и в ядерной физике, есть известный набор разрешённых состояний. И тогда вполне можно было бы сказать, что некую индивидуальную психологически и социально значимую ситуацию можно описать лишь ограниченным числом художественных образов (полотен, рисунков, эскизов). В них органически соединяются понятие и образ, а число таких удачных комбинаций — звёздных мигнов художника, увы, ограничено. Но помочь их найти художнику возможно, и некто мог бы это сделать, если этот некто постиг проблему гармонии понятия и образа. Но является ли это постижение заслугой житейского опыта или это некий дар свыше, пока не может являться предметом настоящего исследования, ибо многое не способствует этому.

Просматривается ли в творчестве Бруно Шульца экзистенциальная компонента, столь характерная для 1940-50-х гг.?

В какой-то мере – да, поскольку проблема одиночества и абсурда присутствует и в текстах писателя Шульца, и в его рисунках. Скорее речь может идти о приоритете бессознательного, основание которого составляют архетипы. «Архетип – это своеобразный аккумулятор наиболее ценного человеческого опыта, который художник постигает в процессе творчества», – отмечает Е.С. Переломова [2, с.196].

Литературно-художественное наследие Бруно Шульца непременно заставляет задуматься над чем-то значимым, существенным. Прежде всего глубже осознаёшь тот факт, что мы и одиноки и не одиноки в этом мире. Приходится порой с большим неудовольствием признавать, что всех нас (*и меня в том числе!*) обуревают во множестве неудовлетворённые страсти, безудержные фантазии, которые суть – неотъемлемые атрибуты нашего мира. Одни стараются выглядеть невозмутимыми, другие поддались этому возмущению и всячески пытаются его выразить в образах. Скорее – это удел художников и поэтов. Правда, при этом не следует забывать о том, что сказал Бруно Шульц. Не забывать о том, что и мы живём в «гениальную эпоху нашей жизни». Потрясающее замечание, ибо в жизни каждого человека есть только одна эпоха – та, в которой он живёт здесь и сейчас. Признать её ничтожной, заурядной, – значит, признать и ничтожество своего бытия в мире. Кто-то готов к признанию абсурдности жизни, и к его услугам право на суицид. Кто-то ищет всю жизнь вожденную свободу. Кто-то размышляет о смерти и бессмертии, безрезультатно ища их разгадку. А кто-то, осознав свою заброшенность в чуждый ему мир, тем не менее ищет ту

почву, на которую он мог бы опереться в жизни. И находит. И счастлив.

Литература:

1. Дрогобич Юрій. Роки і пророцтва / Уклад. і наук. ред. В.М. Вандишев. – Харків: Факт, 2002. – 276 с. : іл.
2. Переломова О.С. Інтертекстуальний вимір творчості Бруно Шульца // Бруно Шульц і культура Пограниччя. – Дрогобич, 2007. – С. 193-199.
3. Шахова К.А. Творчество великих европейских художников XV-XVII вв. – К.: Вища школа, 1979. – 176 с.

Notes about author:

Valentin N. Vandyshev, prof. zw., dr hab, Head of the Department of Philosophy and Sociology, Sumy National Agrarian University, SUMY, Ukraine

alburnus.v@gmail.com

The scientific interests of the author include history of philosophy, philosophical anthropology, science in Poland in the 15th - 16th centuries (Yuriy Drohobych, Nicolaus Copernicus), management and leadership, logic, rhetoric, religion, occultism, lingvophilosophy, literature, communication theory. More than 350 scientific and scientific-methodical works, of which more than 50 monographs and textbooks were published. More than 40 publications in Poland, Czech Republic and Germany. The translation and publication of works of Ukrainian-Polish philosopher, professor of the Jagiellonian University Yuriy Drohobych (1448-1494) was organized. The author participated in the work of more than 360 scientific conferences (more than 40 of them abroad). He personally organized and held 20 international conferences. Visiting professor at the University of Olsztyn, Warsaw University of Life Sciences. A member of the editorial boards of six scientific journals in Ukraine and six in Poland.

Вандышев В.Н. – д-р филос. наук, профессор
зав. кафедрой философии и социологии CHAY (Сумы)

Walentyn N. Wandyszew, prof. zw., dr hab.
kierownik Katedry Filozofii i Sociologii
Narodowy Rolniczy Uniwersytet w Sumach
prosp. Szewczenko 1, pom. 9, SUMY, 40011, UKRAINE
alburnus.v@gmail.com

Valentin N. Vandyshev
prof. zw., dr hab
Head of the Department of Philosophy and Sociology
Sumy National Agrarian University
SUMY, Ukraine
alburnus.v@gmail.com

АРХЕТИПИ Й ПАРАДИГМИ В ЛІТЕРАТУРНО-ХУДОЖНІЙ ТВОРЧОСТІ

Helena S. Perelomowa

Abstrakt

THE ARCHETYPES AND PARADIGMS IN LITERARY AND ARTISTIC CREATION

The author draws attention to the fact that the literary process characterized by the use of archetypes as well as the repetitive images, themes, motifs of folklore and literary works. The author believes that a literary archetype is a model that in a modified form generates new meanings.

Archetypal prototypes or protoform by definition Jung, are manifestations of the collective unconscious, which is reflected in the thousands of years of mythology, religion, art. Archetypes remain fundamental universal mythological motives which underlie all artistic and mythological structures. In modern literary works archetypes are increasingly becoming a means of implementation of the individual author's meaning.

As examples of the fundamental archetypes of the psychological and cultural level the author presents the concept of "home" and "road". This is a very significant in the works of the famous, by his philosophical preferences, the modern Ukrainian writer – Valery Shevchuk. Concepts of "road" and "home" are present in almost all his works as an archetype in the philosophical and imaginative transformations. The image of the road as the way of life – is a keynote in the work of a writer, he opens one of the faces of his world.

Key words: archetype, Paradigm, author, concept, house, road, model, meaning, creativity, motif, literature, art, K.-G. Jung, Valery Shevchuk.

Ключові слова: архетип, парадигма, автор, концепт, дім, дорога, модель, смисл, творчість, мотив, література, творчість, К.-Г. Юнг, Валерій Шевчук.

Літературний архетип – це часто повторювані образи, сюжети, мотиви фольклорних і літературних творів. Літературний архетип є моделлю, яка у видозміненому вигляді породжує нові смисли.

Архетипні першообрази, так звані праформи, за визначенням К.Г. Юнга, є виявом «колективного несвідомого», яке впродовж віків відображається в міфології, релігії, мистецтві. Літературно-художні образи, мотиви постають із архетипного ядра, схеми, яку вони щоразу концептуально збагачують, створюючи парадигму видозмін з типологічною повторюваністю. Отже, архетипи зберігають фундаментальні загальнолюдські міфологічні мотиви, які лежать в основі всіх художніх і міфологічних структур. У сучасних літературно-художніх творах архетипи все частіше стають засобом реалізації індивідуально-авторського смислу.

Дослідники стверджують, що прикладами фундаментальних архетипів на психологічному й загальнокультурному рівнях можуть бути поняття «дім» і «дорога». Звернімося до творчості відомого своєю філософською заглибленістю сучасного українського письменника Валерія Шевчука. Концепти «дорога» і «дім» присутні майже в усіх його творах як архетипи у філософсько-образній видозміні. Так, символічний образ **дороги** як життєвого шляху, що є наскрізним у творчості письменника, відкриває одну із граней його світобачення. Герой Шевчукових творів майже завжди вирушає у мандри на пошуки сенсу буття,

віднайдення душевної гармонії, рівноваги. Мотив «блудного сина» з біблійної притчі присутній у творах письменника, про який би час в них не йшлося. Це завжди відхід героя і його повернення. А між цим лежить дорога від себе й до себе.

Словникова референція лексичної одиниці «дорога» загальновідома – від прямих значень до переносних. Жодне з цих значень не заперечується автором, але він наповнює цю лексему в контексті своїх творів додатковим змістом. На думку французького семіолога Р. Барта, саме через таке наповнення слово стає художнім, образним. «Коли б у слів було тільки одне значення, яке вказане в словнику, – коли б вторинна мова не виявляла обурливої і розковуючої дії на «дійсні факти мови», не було б і літератури» [1, 352].

Символ дороги Валерія Шевчука настільки багатовимірний, що з поняття конкретної життєвської реалії переростає в глобальний символ *небесної дороги*. **Дорога** – це завжди таїна, тому вабить до себе людину, яка влаштована так, що прагне пізнати таємне. Нерозгаданість *дороги* кличе неупокорену людину ступити на неї, здолати її, пізнати себе і світ, повернутися назад – *додому*. Протиставлення-поєднання ключових понять *дорога-дім* виступає як двоєдиний символ-комплекс. *Дорога* – пошук, пізнання незвіданого, втеча від рутинного, одноманітного, прагнення оновлення. *Дорога* – це вічний рух, це життя, тому споконвіку вздовж дороги ставили хрести, викопували криниці, щоб подорожні могли напиться води, спочити і помолитись.

Дім – затишок, прихисток, перепочинок, надійність, розуміння, притулок радостей і печалей, врешті, кінцевий пункт мандрів. Рух

по колу: *дорога* веде додому, *дорога* вабить з *дому* в мандри. Людина ж прагне того й іншого.

Отже, за допомогою цих двох конкретних назв житейських реалій, які можна поєднати в антонімічну пару, що переростають у об'ємні образи-символи, автор намагається розкрити сутність людини, художньо осмислити загадкові сфери людського духу. Концепти «дім» і «дорога», не втрачаючи свого конкретного значення назви реалій буття, у системі образів моделювання художнього світу митця набувають абстрактного звучання, стають наскрізними образами творчості, беруть участь у створенні системи протиставлень, надають розвиткові сюжету потрібного скерування. «Коли йдеться про дім і дорогу, то це майже завжди означає щось більше, ніж просто дім і просто дорога» [2, 180–181].

Один із «блудних синів» – Ілля Турчиновський говорить: «*Дороги* для мене, любий читальнику, що для п'яниці трунок. Завжди відчуваю неземний трем, коли ступаю на *незвіданий шлях*. Очі застеляються серпанком, тіло напружується, в ньому починає струмувати прихована сила, яка наливає тіло дзвінкою молодістю» (5, 96). Означення у словосполученні *незвіданий шлях* у даному контексті виконує експресивну функцію, оскільки саме воно несе найбільше смислове навантаження в розкритті внутрішнього стану героя.

Дорога – це засіб задоволення жадоби пізнання, рух до незвіданого, до істини. Ця потреба пізнання нездоланна, автор влучно порівнює її з трунком для п'яниці. Як слушно зауважив В. Мельничайко, «слова..., маючи конкретне лексичне значення, ... у контексті зв'язного висловлювання можуть набувати додаткових

образно-емоційних відтінків, які в художньому творі часто мають вирішальне значення» [3, 12–13].

Асоціативно пов'язані зі словом *дорога* словосполучення *починати мандрівку, сонячний ранок*. Образ дороги наповнюється легким життєдайним сонячним світлом. Початок мандрівки – початок дня – початок життя – наповнені космічною енергією сонця. Людина-мандрівник – частка цієї цілісної картини світу і хоче досягнути гармонію його. Ілля Турчиновський зізнається: «Люблю через те починати *мандрівку* сонячного ранку, коли все, як і я, переповнене ясними соками і коли життя здається найоманливішим і найчудовішим» (1, 96).

Шлях пізнання – світлий і величний, людина на ньому позначена високістю духу, окрилена передчуттям спрямування до істини.

Дорога так само хвилює й нащадка Іллі – Петра Турчиновського, який живе вже в іншому часовому вимірі, але так само спрагло шукає *свою дорогу*, думає про неї, складає вірші:

1. Вірші, які я, Петро Турчиновський, написав у вітряну ніч.

Дорога невідома тягнеться до краю,

Початок її в небі, де кінець, не знаю,

Побачив я сьогодні: починався день,

Цар – вуж в короні злотній, вилізши на пень,

Сльозу-перлину ясну тихо вигрівав,

А я чогось весь ранок був ходив, шукав:

Чи зілля, може, може, квітку нестерельну,

Відтак знайшов дорогу я лише пустельну (2, 186).

2. Вірші про вітер, що написав я [Петро Турчиновський] в осіннє надвечір'я.

Що станеться зі мною в цій миті і другій,
Чи в радість обернуться мій смуток і туга?
Чи я знайду ту силу, щоб **вийти** із цього
І вечора, і вітру й зійти **на дорогу**?
Дорога, наче привид, у світлі манячить,
Не кличе і не вабить, та зводить одначе.
Постій, дай **зупинюся, химерний навійло,**
До тебе чашу ставлю – ану ж бо, налий-но,
Я вип'ю трунку твого, щоб **вийти із ночі,**
І розтоплю на срібло свої смутні очі,
На золото – свій розпач... (2, 206).

Слово-символ *дорога* для Петра Турчиновського виступає із системи світоглядних категорій і тому має духовний і моральний вимір. Такі дороги кожен у житті шукає сам, тому дорога має означення *невідома*, вона може бути *пустельною*. У поєднанні з дієсловами (*тягнеться, манячить, не кличе, не вабить, зводить*) образ дороги персоніфікується, тримає у своїй владі «подорожнього», бо той «весь ранок був ходив, шукав», не має сил «щоб вийти», хоче випити її трунку. Отже, слово-символ *дорога* стає концептом філософських роздумів, представлених автором у високохудожній образній віршованій формі, що посилює естетичне значення твору в цілому.

Дорога може бути *облита сонцем*, тоді вона *сонячна дорога*, а герой *добрий до цілого світу*. Такий малюнок (означень) створює мажорний тон. А вже в іншій ситуації дорога стає *розпачливо*

пустельною. «Згоряв на цій *пустельній дорозі*, бо не мав куди йти. Здалося йому, що опинився на майдані з п'ятьма виходами з нього» (2, 185). Означення вступають в антонімічні відношення.

«Різниця смислу виходить у результаті неоднакового домислювання з приводу сказаного... Тут не можна залишити поза увагою естетичний об'єкт, тобто, крім реального і логічного змісту мови – весь її психічний ефект і найголовніше – обертони смислу» [1, 36]. Петра *утеклого дорога* рятує від неволі почуттів. І хоч навколо порожньо, це не лякає й не засмучує, бо дорога стелиться босим ногам героя *м'яко й пухко*. Він по ній не пішов, а *побіг*. Дорога стає співучасницею подій. Вона дає втікачеві порятунок. Петро не чує несправедного осуду, не хоче перейматися образою, він «відкриває духове око», бачить *дорогу-мрію*, яка приведе його до гармонії світу праведного. Поєднання слів *дорога, утеклий, побіг, втікач, порятунок* створює позитивну реляційну значимість.

«І знову нічого не відповів Петро, бо й не слухав Йосипового числення, зір його прочинився, і побачив він, що *дорога*, по якій ішов, уперлася в дивний ліс. Росли в ньому *небачені* дерева і співали *небачені* пташки. Вже йшов по тому лісі, відчуючи *чудовий* запах; від якого ясніло йому в голові, аж він усміхатися мимоволі починав. Заплющив очі і уздрів себе на широкій галявині, де грала *ладна* музика – назустріч йому звівся чоловік у *білому*. Мав *іскристі* очі, простяг руку і сказав *тепло*:

– Втомився, чоловіче? Йди у дім свій і спочинь» (2, 198).

Символічного значення пошуку гармонії слово «дорога» набуває в результаті виникнення синтагматичної значимості, того індивідуального смислу, який з'явився від поєднання слів.

Дорога-мрія привела до гармонії, яка має конкретний образ, що дуже нагадує райський сад, на що вказує повторний епітет *небачені* (дерева), (пташки), одоративне відчуття теж приємне (*чудовий* запах), до нього долучається *ладна музика*. Гармонія має *біле вбрання, іскристі очі, теплий голос*. Кваліфікативні означення з позитивним забарвленням створюють цю картину.

Пошуком гармонії духу стає *дорога* для героя іншого твору В. Шевчука «Початок жаху» Михайла Вовчанського. У цій картині світло як символ життєдайної сили йде від Бога-Творця, освітлює все навколо і засвічує духовну людину, спонукаючи її до добра, до добротворення

Нащадок Турчиновських – Кириак Сатановський – теж «блудний син» серед «лісу людей». Уже в іншому часовому вимірі він теж шукає доріг. Але його дороги дрібніші, вони темні, як і його душа. Не випадково супроводять героя на дорозі *темінь, ніч, негода*. Номінації цих явищ природи контрастують з уже згадуваним *сонячним ранком*, який так гармонував з душею мандрівного предка. Кириак же не йде по дорозі, а *плазує*, «навпомацки обнишпорюючи її», не в пошуках істини чи гармонії буття, тому й винагородою на ній буває «... щось таке, як зв'язані у вузлику дрібні гроші». На цій дорозі не тільки відсутнє світло й присутня темрява, але й рух по ній означають дієслова просторічного зниженого стилю (*плазуємо, обнишпорюючи, простуємо рачки*) (3, 329–330). Використання саме такої лексики дає можливість авторові показати зовсім іншу, непривабливу картину дороги, яка дисонує з попередньою. Це барокове поєднання високого й низького, світла й темряви, умовний поділ

світу на дві площини. У семантичному зміщенні знаходить вираження новизна авторського ставлення до зображуваного явища об'єктивної дійсності, індивідуальне розуміння і оцінка відтвореної письменником дійсності.

Слово-символ «дорога» є домінантою роману-триптиху «Три листки за вікном», концептуально наповненим епіцентром пошуків мандрівних героїв трьох епох. Валерій Шевчук – ідеаліст, він намагається підносити людину з буднів життя до сфер високих переживань. Тому перші слова – це звертання до позачасового співбесідника-читача, з яким єднає оповідача не епоха, а вічне й духовне, це «лист у вічність»: «Але мова сьогодні до того, кого захопив неспокій і хто шукає свого саду не у речах матеріальних, а в іншому, чого прагне душа. Такі на цій землі волею божою теж навіщось творяться і їхнє покликання – жити і *дороги, наче їжу, через себе пропускати*» (1, 17). *Дорога* – це «їжа» для підтримання життя людини духовної, для якої життя – це пізнання. Сповідуючи Г. Сковороду, В. Шевчук вірить в існування «невидимої небесної людини, незалежно від її видимої, тілесної». Ця «небесна» людина не просто йде по життєвій дорозі, а хоче пізнати таємницю роздоріжжя і на *середохресті* знайти єдиний шлях, що виведе на «небесну» дорогу, і приведе в той дивний сад, де «чекає з розкритими обіймами рідний отець» (1, 50).

«Роздоріжжя лякають нас, бо можуть погнати на манівці, але без середохрестя ми збожеволіли б», – стверджує письменник (1, 77). Актуалізуючи діалектну номінацію «середохрестя» як роздоріжжя, автор використовує її для контекстуального «прирошення смислу». *Середохрестя* – це вибір. Саме ця назва у

філософських роздумах героя-мандрівника увиразнює поняття вибору життєвого шляху і відповідальності за цей вибір, який нестиме, як хрест. Але дорога може бути не лише вибором, а й відсутністю його. Тоді вона стає долею.

«– Не знаю ваших звичаїв, – сказав песик, – але цю жінку я обминув би десятою дорогою.

– Тут одна тільки дорога, – відповів Іван» (5, 386).

Від конкретної назви – до фразеологізму – від нього – до узагальненого символічного значення невідворотності того, що має статися на цій *дорозі*, бо іншого шляху й *вибору* в героя *немає*.

Слово *середохрестя* в парадигмі образу дороги є мікрообразом, наповненим авторською модальністю. Кожен у своєму житті, може, й не раз стоїть на середохресті і неодмінно має зробити вибір, до того ж правильний, інакше доведеться блукати *манівцями*.

«Ну що ти шукаєш у цьому світі, бідний блукачу? – запитував я сам себе. – Що непокоїть тебе і що кличе? Що сподіваєшся знайти, адже й шляхи можуть бути манівцями, принаймні три з них?» (1, 77). Слово *блукач* перебуває в асоціативному полі лексеми «дорога» і є антропоцентричним елементом зображення художньої дійсності.

Манівці – теж дорога, але кружна і протиставляється ця назва прямій, єдино правильній дорозі. Лексеми «середохрестя», «манівці» із спільною семантикою емоційно та експресивно наповнені. Активізує думку читача авторське пряме зауваження «без середохресть ми збожеволіли б», спонукає до роздумів про

існування вибору-свободи, про неможливість «єдино правильної», прямої дороги для всіх.

У преамбулі до історичної повісті В. Шевчука «Розсічене коло» **дорога** знову стає епіцентром роздумів про вищу мудрість, закладену в наданій людині свободі пошуку істини, *вибору своєї дороги*.

«Господь, даючи людині волю до діяння, не покинув її напропаще, а мудро, звіддаля, без насилля кермує людиною, даючи їй змогу помилятися, відкривати, винаходити, однак *іде людина*, коли вона *добродійна*, *дорогою* ним, *Богом*, *простеленою*. Більше того, *дорога ота* – і є *сам Господь*» (10, 12).

«Є два *шляхи*, – сказав я, – *вузький і широкий*. Вузький веде до *добра*, а широкий – до *зла*. Шлях вузький – безславний і супротивний тобі, а шлях широкий – повний оманок і щастя» (6, 327). Завершуються роздуми висновком-формулою: *дорога – сам Господь*. Такий висновок містить у собі компресію семантики, звучить афористично. Людина бере на себе відповідальність за свій вибір, і тому «воля до діяння» є не вседозволеністю, а лише випробуванням або, як говорить автор, «спитуванням». «Через це *дорога* мала стати мені шляхом до *спитування*» (9, 25). В усіх шуканнях і помилках лише *добродійна* людина може вийти на дорогу, *простелену Богом*. Отже, *Божя дорога*, ота «небесна дорога» «духовної людини» є дорогою добротворення, бо *Господь є любов і добро*. Епітет *добродійна* (людина) стає ключем формули-афоризму: *дорога – сам Господь*.

Такого ж афористичного звучання набувають роздуми Іллі Турчиновського про *дорогу – пошук* людиною *спорідненої душі*

серед інших людей. «Я переконався, дорогий читальнику, що *ворога до ворога веде пряма дорога, а приятеля до приятеля – довга й заплутана*» (1, 85).

Дорога до себе – це генетична пам'ять, співвіднесення себе зі своїми батьками й віддаленими в часі предками, тими, хто перейшов у пам'ять.

Для розумної дівчинки Мирослави, яка виросла без батька, дорога до могил предків у поминальний день, стає одкровенням, що це й є *дорога до батька*.

«І Мирославі раптом здалося, що це, може, й не так важливо, до кого саме вони йдуть: до діда, баби, прадіда, батька чи матері - вони йдуть в одному напрямку, і все це та ж таки *дорога до батька*. Всі вони зрештою йдуть у *нема*, бо часом не так живий образ, видимий образ тієї чи іншої людини живе в уяві тих, котрі йдуть, у їхньому серці та душі, а *оте нема* і є найбільша з великих таємниць світу...» (8, 201). *Дорога до батька*, дорога в *нема* – це необхідне людині усвідомлення й відчуття безперервної єдності поколінь. Використання автором синсемантичного слова «нема» (просторовий прислівник) несе додаткову емоційно-оцінну, експресивну інформацію. *Оте нема* об'єднує всіх на *дорозі в одному напрямку*, об'єднує покоління, зв'язує їх у нерозривний ланцюжок.

«Ось чому правила прочитання твору – це не правила, продиктовані літерою, а правила, продиктовані алюзією...» [4, 352].

У фольклорно-фантастичному оповіданні під назвою «Дорога» із циклу «Голос трави» *дорога* стає ворожою астрономові, бо він не вміє орієнтуватися на землі. «Але сьогодні, позбувшись улюблених приладь та книг, він здався собі комашкою, котра повзе і ніяк не

може переповзти заклятої відстані. «А може, ця *дорога* й не веде нікуди, – гадкував астроном. – Я добре орієнтуюсь у небі, але погано на землі» (5, 241). Тому *дорога* для нього – *заклята відстань*, він не може подолати цю *кляту дорогу*, бо без зірок не може визначити напрямку свого руху. Астрономові здалося, що блукає він уже роки, хоча минула лише ніч.

«Десь під ранок вийшов на горб і побачив, що внизу розляглося поселення. Перед ним лежало те саме містечко, від якого він тікав цілу ніч...» (5, 241). *Дорога без напрямку* виявилася замкненим колом. Емоційно-оцінні означення *клята* (дорога), *заклята* (відстань), які супроводжують у даному контексті слово «дорога», надають йому нового індивідуально-художнього значення.

Про емоційне значення слів Р. Будагов писав: «Контекст може лише уточнити ці значення... Добре відомо, що полісемія широко спирається на різні переносні осмислення слова, у тому числі й на його емоційне значення. Емоційні ресурси мови так само суттєві і об'єктивні, як і її логічні (понятійні) ресурси» [5, 123]. Значні емоційні ресурси мають в собі колірні епітети до слова *дорога*. *Дорога* В. Шевчука має не лише символічну множинність значень, але й символічне забарвлення з емоційно-оцінним навантаженням колірних означень. Отже, кольорова гама несе в собі багаті можливості емоційно-психологічної компресії художньої семантики. Учені й митці стверджують, що колір здатний викликати певний душевний стан. В основі світовідчуття героїв Валерія Шевчука лежить «...сприйняття світу і змін душевних,

емоційних та інтелектуальних станів через колір, споглядання рухливих зорових образів, що оточують людину» [2, 141].

У народнопоетичній традиції надзвичайно насиченою є символіка білого кольору на позначення чистоти, незаплямованості, світлого смутку. Так, стежка, якою маленька дівчинка «дибуляла» на зустріч з Мамою, білого кольору – *біла стежка*, або *срібна, лискуча*. Срібний колір також є символом чистоти у народнопоетичній та християнській символіці. Білий, срібний та золотий кольори символізують непричетність до зла. Герой оповідання «Чорна кума» Іван йде *срібною дорогою* шукати для народженого в любові сина хрещену матір. «І лягла перед ним зовсім *срібна дорога*, наче й справді *річка* текла, – окрім зір, засвітив на небі ще й місяць. Вони пішли по тій дорозі, наче в човні попливли» (5, 385).

Протиставлення кольороназв теж набуває символічного звучання (*білий – чорний; сірий – блакитний, синій, голубий*). Ці кольороназви стають ключовими словами у творах митця. Колірний епітет *білий* у перифрастичному сполученні *білий сувій* на позначення дороги символізує чистоту її, незаплямованість житейським брудом, є втіленням прагнення героя вирватися з сірих буднів недосконалості людського життя. Індивідуально-авторська вторинна номінація, створена за принципом подібності, викликає зоровий образ і набуває метафоричного змісту. Долати життєву дорогу – це розгортати *білий сувій*, і завжди кожен це буде робити вперше, і у кожного завжди буде свій, ніким до того ще не розгорнутий *сувій*. Цей же епітет зустрічаємо і в інших поєднаннях,

а саме: *білий клопоть дороги, біле полотно дороги*. Визначальною ознакою цих словесних образів є білий колір.

Крім *білих доріг*, є у творах В.Шевчука *порожні чорні стежки*, по яких скачуть «почварні, бридкі істоти – жаби» і наводять юного героя-філософа Віталія Волошинського на сумні роздуми. *Чорна стежка* – це плутана стежка, пошук сенсу буття, душевної рівноваги в муках невизначеності.

Наскрізним символічним образом I частини роману-балади «Дім на горі» є образ синьої дороги. Сума значень окремо взятих слів «синя» і «дорога» не є тотожною значенню, яке виникає від їх поєднання у словосполученні. Символ *дороги* набуває нового звучання в поєднанні з означенням *синя*. Такі утворення Б. Ларін називає «семантичними обертонами».

Зазначене сполучення слів створює новий художній образ, що не збігається з реальністю, але таке «ослаблення реального і нормально-концептуального значення слова і забуття дійсності» є, на думку Б. Ларіна, ознакою художньої мови.

Синя дорога – це уособлення мрії про щастя, прагнення людини до гармонії, життя, позначеного високою духовністю. *Синя дорога* піднімається над сірою буденністю, екзистенційною приземленістю, вона символізує романтичні устремління отії «небесної людини». Таких «небесних людей» мають у собі земні герої повісті «Дім на горі», тому й опиняється кожен з них на цій *синій дорозі*, бо й дім їх незвичайний. Для літньої жінки Марії – героїні цього твору – *синя дорога* постає у візіях як спогад про минуле життя – небуденне життя з незвичайним чоловіком. Ця дорога не втратила синього кольору, вона не стала сірою, бо ідеал

не загублено. Вона «... спостерігала з глибини старості оті всі тіні на синій дорозі й думала, що коли б жили вони з Іваном «як всі люди», з'їв би поступово будень їхню любов і взаємну прив'язаність» (4, 126).

Словосполучення *синя дорога*, яке неодноразово повторюється протягом всього тексту повісті у видозміні індивідуально-художнього значення, стає узагальнюючим концептуальним знаком, гіперсемантизується. Для Миколи й Олександри Ващуків *синя дорога*, на яку вони вийшли одного разу удвох, стала дорогою родинного щастя тихої погідної любові, з якої народилося п'ятеро дітей.

«Серед неба світив місяць, і був він у ту ніч такий яскравий, що *дорога*, по якій вони йшли, *засвітилася синім вогнем*. Микола обережно взяв її під руку, і вона довірливо подалася до нього: мали пройти по тій дорозі десять років. Через рік до них прилучиться на їхньому шляху ще один супутник, і наприкінці десятого року стане їх семеро» (4, 75). Коли ж німецький кулемет на полі бою «перерізвав його, наче дерево», Микола побачив себе на «незнайомій синій дорозі», бо вела вона туди, звідки вороття немає. Означення *незнайома* до вже функціонуючого образу *синьої дороги* в даному контексті несе в собі цілий згусток інформаційного, емоційного та експресивного заряду (повідомлення про смерть, біль втрати життя, спогад про найрідніших). Відповідно до жанру твору (роман-балада) автор малює сюрреалістичну картину прощання загиблого героя зі своєю родиною. «Синя дорога» простелиться Миколі, щоб він востаннє побачив свою дружину і дітей, нею ж він навіки відійде від них. «Пізніше він пройде по цій

дорозі ще раз. Єдиний раз, коли йому буде треба підійти до вікна своєї колишньої домівки й зазирнути туди, щоб побачити зворушливу трапезу своєї родини. Не перешкодить їм, а тихо відійде. Тоді Микола подарує своїй родині й цьому живому світові листя, траву й перламутрові калюжі. Повільно рушить він по *синій дорозі* (4, 76). Саме *синя дорога* є останньою дорогою прощання. Щемливою тугою і світлою шляхетністю наповнена ця картина, ключовим образом якої є *синя дорога*. Відбувається почуттєво-експресивне прирощення семантики словосполучення.

«Загуслі шматки часу лежали обіч його синьої дороги...» (4, 55).

Хід часу не існує поза людиною, він зупиняється для неї разом із зупинкою її серця. Тому час *мертво* лежить загуслими шматками. Темпоральність зображуваних подій стає антропоцентричною.

Синя дорога із об'єкта перетворюється в суб'єкт, персоніфікується, набуває рис істоти (покликала його могутнім голосом). До основного забарвлення (*синього*) додається лише відтінок, точніше, дорога висвітлюється *тремким ранішнім світлом* і стає для юнака *ясно-синьою* (4, 152).

Дорога для героїв-мандрівників Шевчукових творів – жива істота, цей образ антропоморфізується: («тіло дороги ледь помітно підштовхує ступні», «відкочується вона за спину і напливає на моє лице») (7, 40).

«Бачилася мені дорога живим створінням, ласкавим та ніжним» (1, 97), «тільки клопоть дороги був для нього світлий і живий» (2, 227), «я знову опинився у владі доріг» (1, 61), «... вмирала за ним перейдена дорога» (5, 337).

«Будь-яке явище дійсності, потрапляючи в сферу мистецтва перестає бути лише знаком дійсності, воно одночасно стає знаком внутрішнього світу художника» [7, 24].

«Ми тому й цінуємо те, що відкривається в мистецтві інше буття, дійсне. Але не «це». Забуття цього постійного значення слів – перший естетичний момент художньої мови» [4, 44–45].

Слова-символи у творах Валерія Шевчука набувають тих значень, які дають можливість авторові явити читачеві свою мовно-естетичну картину світу і залучити читача до співтворчості в момент сприйняття.

Отже, ми можемо стверджувати, що в художньому тексті архетипи завдяки авторському переосмисленню найбільшою мірою реалізують цілий спектр парадигмальних видозмін, концептуально збагачуючи архетипну схему.

ЛІТЕРАТУРА: [квадратні дужки]

1. Барт Ролан. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Ролан Барт : Пер. с фр. – М., 1989.
2. Панченко В. Маленькі свята серед буднів / В. Панченко // Вітчизна. – №2. – 1988.
3. Мельничайко В. Аспекти лінгвістичного аналізу художнього тексту / В. Мельничайко // Дивослово. – 1999. – №9.
4. Ларин Б.А. Эстетика слова и язык писателя: Избранные статьи/ Б.А. Ларин. – Л., 1974.
5. Будагов Р.А. Писатели о языке и язык писателя / Р.А. Будагов. – М., 1984.
6. Біланюк Л. Картина мовного світогляду в Україні / Л. Біланюк // Мовознавство. – 2000. – №4–5.

7. Сологуб Н.М. Мовний світ Олеся Гончара / Н.М.Сологуб. – К., 1991.

Цитовані джерела: (круглі дужки)

1. Шевчук В.О. Ілля Турчиновський (листок перший): Повість // Три листки за вікном: Роман-триптих. – К., 1986.
2. Шевчук В.О. Петро Утеклий (листок другий): Повість за судовими актами XVIII століття // Три листки за вікном: Роман-триптих. – К., 1986.
3. Шевчук В.О. Ліс людей, або “чорна книга” Киріяка Автомоновича Сатановського (листок третій): Повість // Три листки за вікном: Роман-триптих. – К., 1986.
4. Шевчук В.О. Дім на горі: Повість-преамбула // Вибрані твори: Роман-балада. Оповідання. – К., 1989.
5. Шевчук В.О. Голос трави // Вибрані твори: Роман-балада. Оповідання. – К., 1989.
6. Шевчук В.О. Сповідь: Фантастичні повісті // Птахи з невидимого острова: Роман, повісті. – К., 1989.
7. Шевчук В.О. Початок жаху: Повість // Сучасність. – №3. – 1993.
8. Шевчук В.О. Білецькі // Стежка в траві. Житомирська сага. У двох томах. – Т.1. – Харків, 1994.
9. Шевчук В.О. Око Прірви: Роман. – К., 1996.
10. Шевчук В.О. Розсічене коло // Біс плоті: Іст. повісті. – К., 1999.

Informacje o autorze:

Helena S. Perelomowa, prof. zw., dr hab

Państwowy Uniwersytet w Sumach, Sumy, Ukraine

helena.perelomova@gmail.ru

Олена С. Переломова, доктор філологічних наук, професор,

Сумський державний університет, Суми, Україна

ПЕРЕСТРОЙКА В СССР: МЫСЛИ И СЛЕДСТВИЯ

Валентин Николаевич Вандышев

PERESTROIKA IN THE USSR: THOUGHTS AND CONSEQUENCES

Valentin N. Vandyshv

Summary

Perestroika in the Soviet Union (1985-1990) had a great influence on the peoples inhabiting it, and the peoples of Europe. Restructuring as an attempt to make some significant changes in the country, and the author considers as a unique phenomenon, and as something to have been in centuries, and even in the twentieth century.

Mikhail Gorbachev is very strongly counting on the possibility of the approval to the masses "new thinking." But his hopes were dashed. The energy adjustment went into one powerful drawn-out whistle of the steamer. To understand why, we must turn to the history of Russian thought. It is important to recall the assessment philosophers and thinkers, analyze, and draw conclusions about the realities of our lives.

The problems of perestroika were complex and concerned the whole of what once wrote Pyotr Chaadaev (1836). It is closely intertwined economy and politics, politics and ideology, morality and

religion. All the aforesaid areas was observed total degradation, loss of continuity, the lack of clear understanding of the purpose and the direction of further development of the spiritual and moral foundations of society. Across the spectrum of problems were lively discussions with a clear ideological overtones.

Perestroika was a chance for nations and individuals to awaken from the totalitarian dream in which they stayed with a few interruptions for hundreds of years. Unfortunately, this chance benefited only a few people, involved in the process.

Keywords: perestroika, restructuring, new thinking, history, freedom, politics, economics, totalitarianism, lifestyle.

Со времени нашумевшей в свое время в СССР перестройки прошло четверть века. И в самой огромной многонациональной стране, и за ее границами это явление породило множество ожиданий, надежд и сомнений. Хотя сама история перестройки оказалась непродолжительной – 3-5 лет. Влияние, которое она оказала на народы, населявшие Советский Союз, и народы европейские, очевидно, по времени значительно длиннее. Саму перестройку, как попытку внести какие-то существенные изменения внутри страны, можно рассматривать и как явление уникальное, и как нечто уже бывшее в веках и даже на протяжении XX века. Все дело в том, с каких историко-мировоззренческих позиций к перестройке подойти.

Объективно социально-экономическая, морально-политическая и духовная ситуация в стране привели к тому, что к середине 1980-х годов она оказалась в глубоком экономическом,

социальном и политическом кризисе. Проблема обновления всех сторон общественной жизни стала очевидной для верхов и низов. Ожидалось, что изменения могут начаться сверху, с приходом к власти новой формации политиков. Так собственно и произошло, когда в марте 1985 года на внеочередном Пленуме ЦК, Генеральным секретарем КПСС избрали самого молодого члена политического руководства Михаила Горбачева. Предполагалось, что социализм не исчерпал своих возможностей и способен к модернизации при условии ускорения социально-экономического развития страны.

Обновилось Политбюро, пришли новые люди. Одни хотели обновления (старые кадры Леонида Брежнева), а другие – реформ. Естественно, (как всегда!) руководство страны не понимало ни глубины, ни масштабов развивающегося кризиса. Кампании по борьбе с пьянством и нетрудовыми доходами не привели к радикальным изменениям в мышлении людей. Хотя Михаил Горбачев очень настойчиво рассчитывал на возможность утверждения в массах «нового мышления». Со стороны ошибочность таких ожиданий была заметнее, тем более, если поглубже заглянуть в историю России, составлявшей экономически и ментально стеновой хребет Советского Союза. Здесь уместно замечание Мартина Круза Смита, вложенное им в уста одного из персонажей: ««Новое мышление» было расхожим выражением, которое употребляли новые люди, поселившиеся в Кремле. Они считали, что мозги людей можно переложить как стенку из

кубиков»²⁸. Начавшаяся гласность показала, что мозги наполнены такими разного рода идеями, которые трудно привести к общему знаменателю для позитивного развития.

Успешный предприниматель и экономист, последователь учения Карла Поппера, а посему противник всяческих проявлений тоталитаризма Джордж Сорос воспринял доброжелательно новое мышление Михаила Горбачева. Сущность ситуации и необходимость перестройки Сорос увидел в материальном и интеллектуальном истощении Советского Союза, а также в господстве догматической системы мышления, доселе процветавшей в условиях изоляции. «Как только уничтожается изоляция, выявляется пропасть между догмой и реальностью, и догма теряет силу убеждения»²⁹, – заметил он.

Опытным взглядом экономиста и философа он быстро увидел те проблемные места, которые серьезно могут помешать перспективам победы перестройки и от которых вряд ли она сможет избавиться. Очевидно, СССР не откажется от статуса сверхдержавы, который важен для советского национального самосознания. Замечание выглядит почти как пророческое, ибо время показало силу имперских иллюзий в России. Очевидно, партийная бюрократия не желает отдавать власть, в то время как различные национальности добиваются всевозрастающей автономии, а то и полной независимости. «Наиболее слабо «новое мышление» Горбачева проявляется в экономике... Контраст с

²⁸ Смит М.К. Полярная звезда: роман. – Москва: Издательство «Новости», 1992. – С. 66.

²⁹ Сорос Джордж. Концепция Горбачева // Знамя. – 1989. – №6. – С. 173.

Китаем весьма заметен. Чжао Цзыян сам превосходный экономист, и при нем существует «мозговой трест» из блистательных молодых ученых. Ничего похожего в Советском Союзе нет»³⁰, – заметил Сорос. Очевидно, что не более чем благим намерением выглядит идея большей свободы действий производителям, потребителям и местным руководителям. «При этом не осознается, что при действующей системе большая свобода не гарантирует лучшего распределения ресурсов. Потребители и производители, дай им такую возможность, могут, естественно, позаботиться о своих интересах, но никто не заботится о том, чтобы предприятие получало прибыль»³¹. Именно это замечание отображает существенное, что произошло *за десятилетия советского хозяйствования: элиминирована забота руководителей о получении прибыли предприятием*. И здесь Джордж Сорос гениально определил печальную перспективу многолетнего дальнейшего «хозяйствования» как в самом советском государстве, так и в ряде постсоветских государств. Наличные материально-технические ресурсы были разворованы и распроданы очень быстро. Обогатились немногие, но производственные мощности были уничтожены.

Джордж Сорос не только экономист, но и человек с глубокой философской подготовкой, который работал над диссертацией «Тяжелая ноша сознания». Он подчеркивает, что несоответствие между мыслью и реальностью в Советском Союзе настолько велико, что или сохранится прежнее догматизированное

³⁰ Там же. – С. 174-175.

³¹ Там же. – С. 175.

мышление, или утвердится новая реальность. Но серьезно и ответственно думать советских руководителей не учили, поскольку это дело архитрудное, а в советской истории еще и опасное.

В итоге в 1989 году стало ясно, что перестройки себя исчерпала, авторитет партии окончательно утрачен, экономика разваливается на глазах, частная инициатива превращается в кампанию по отмыванию грязных денег, а знак качества на отечественных товарах – фикция.

Размышляя над тем, почему вся энергия перестройки ушла в один мощный протяжный гудок парохода, приходится обратиться к истории отечественной мысли. Важно вспомнить оценки философов и мыслителей, анализировавших и умозаключавших по поводу реалий нашей жизни.

Уверен, что есть в человеке какое-то неистребимое начало, интерес и даже страсть к изменениям. В некоторых народах и обществах этот феномен проявляется спорадически, а для некоторых он составляет почти что смысл бытия. Каковы же подспудные причины, вызывающие потребность изменений? Почему в одних народах они надолго затухают, а другие народы все не могут успокоиться и подолгу, даже столетиями, живут «во время перемен»? Вопросы эти не новые. На них пытался отвечать Петр Яковлевич Чаадаев, обращаясь к анализу реалий российской жизни в середине 1830-х гг. Он отмечал: «У всех народов есть период бурных волнений, страстного беспокойства, деятельности без обдуманых намерений... Это пора великих побуждений, обширных предприятий, сильных страстей у народов... Эта увлекательная пора в истории народов есть их юность, когда всего

сильнее развиваются их дарования, и память о ней составляет отраду и поучение в их зрелом возрасте. Мы, напротив, не имели ничего подобного. Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее – иноземное владычество, жестокое, унижительное, *дух которого национальная власть впоследствии унаследовала*³² (подчеркнуто мной. – В.В.), – вот печальная история нашей юности»³³. И некоторое резюме: «Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»³⁴. При этом общество колеблется «без убеждений и правил даже и в повседневных мелочах». И еще одно: «Мы так удивительно шествуем по времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной... Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру»³⁵.

В «Философических письмах» Петр Чаадаев практически выходит из необходимости проводить анализ, представляя целостную картину общественного бытия, включая экономические,

³² Это одно из ключевых мест в характеристике государственной власти в России. Сравнение ее с «татарщиной» было изъято из текста в редакции журнала «Телескоп».

³³ Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Сочинения. – Москва: Издательство «Правда», 1989. – С. 19.

³⁴ Там же. – С. 20.

³⁵ Там же. – С. 21.

историко-политические, духовно-нравственные и религиозные его устои. Соотнося жизнь современной ему Российской Империи с другими европейскими странами, все означенные сферы отечественной общественной жизни получили его негативную оценку.

Хотелось бы показать, что актуальные для своего времени обобщения П.Я. Чаадаева относились лишь к определенному периоду, что все-таки ситуация в России на каком-то этапе претерпела существенные изменения. Тем более, что после его умозаключений там произошли значимые исторические события: развивался капитализм, состоялись революции в 1905 г. и в 1917 г., Вторая мировая война, наконец, Перестройка и получение в начале 1990-х гг. бывшими советскими республиками права на самостоятельное государственное развитие.

Проблемы эпохи перестройки имели комплексный характер и касались всего того, о чем в свое время живописал Петр Чаадаев. Здесь теснейшим образом переплелись экономика и политика, история и идеология, мораль и религия. Во всех означенных областях отмечалась тотальная деградация, утрата преемственности, отсутствие ясных представлений о цели и направлении дальнейшего развития, о духовных и моральных устоях общества. По всему спектру проблем шли оживленные дискуссии с явной мировоззренческой и идеологической подоплекой.

К началу перестройки страна столкнулась с серьезнейшими проблемами в экономической сфере, с недостатком продовольствия и товаров массового потребления. Именно форма и направление

перестройки фундамента, на котором базируется экономическая и социальная жизнь, стали предметом глубоких и пространных комментариев публицистов и ученых из самых разных сфер деятельности. Николай Шмелев³⁶ – известный экономист, дал четкое представление о ситуации: «...Не решен основной, фундаментальный вопрос нашей экономики. На чем в дальнейшем мы собираемся строить наш экономический прогресс, наше экономическое будущее»³⁷. Возникает потребность разобраться в сложившейся ситуации, понять ее истоки: «В чем же была главная причина, что нашу экономику целые десятилетия корежили как хотели все, кому не лень... Что это было? Только ли безграмотность недоучившихся семинаристов, ветеринарных фельдшеров, безусых гимназистов, выгнанных отовсюду за неуспеваемость? Или же то была злая воля патологических властолюбцев, для которых все страдания народа были всего лишь средством урвать с общественного стола свой кусок пирога?»³⁸

Исходная посылка Николая Шмелева: всякая производственная деятельность должна быть экономически целесообразной. «И все попытки наших идеалистов... сломать экономические законы, заменить рынок палкой, изгнать из жизни или изуродовать до неузнаваемости рубль, прибыль, конкуренцию,

³⁶ Николай Петрович Шмелев (1936-2014) – автор знаменитой статьи «Авансы и долги» в журнале «Новый мир», №6 за 1987 год. По общему мнению, она стала одной из первых либеральных публикаций с обстоятельной критикой социалистической экономики, открывших период гласности в массмедиа СССР.

³⁷ Шмелев Николай. Либо сила, либо рубль // Знамя. – 1989. – №1. – С. 128.

³⁸ Там же. – С.128-129.

объективные цены и рыночное равновесие, процент и кредит, акции и облигации, биржу, реальный валютный курс и обратимость рубля, здоровый, сбалансированный бюджет... не привели к желаемым результатам»³⁹. В силу отмеченного игнорирования экономических законов «как не было в нашей жизни стоящего компьютера, так его и не будет, и как была на полках в магазинах пустота, так и останется», – здесь же и заключает, и предвидит известный и авторитетный экономист.

Верил профессор Шмелев и в перспективу преодоления монополии производителя в форме государственного заказа, и в поощрение социалистической конкуренции, и в становление «открытой экономики»⁴⁰. Весьма показательно, что открытая экономика у автора в кавычках. Очень верил автор и в силу импорта. Полагал, что десяти лет в принципе достаточно, чтобы вернуть экономику к здравому смыслу.

Очевидно, что наряду с другими экономистами и хозяйственниками⁴¹ в ключевые перестроечные годы Николай

³⁹ Шмелев Николай. Либо сила, либо рубль... – С. 128.

⁴⁰ Там же. – С. 145.

⁴¹ См.: Черниченко Юрий. Кто виноват, или Что делать? Статья первая. Торгсин // Знамя. – 1989. – №1. – С. 148-158; Криворотов Виктор. Ирония истории, или О пользе изучения дискуссий прошлого // Знамя. – 1989. – №12. – С. 187-196; Селюнин Василий. Плановая анархия или баланс интересов? // Знамя. – 1989. – №11. – С. 203-220; Стариков Евгений. Маргиналы, или Размышления на тему: «Что с нами происходит?» // Знамя. – 1989. – №10. – С. 133-162; Родионов П.А. Как начинался застой? // Знамя. – 1989. – №8. – С. 182-210; Новиков Вл. Возвращение к здравому смыслу // Знамя. – 1989. – №7. – С. 214-220; Феофанов Юрий. Возвращение к истокам // Знамя. – 1989. – №2. – С. 138-157; Пинскер

Шмелев хотел понять, какая есть в нас скверна, почему мы склонны двигаться по такому пути развития, на котором некомфортно ни человеку, ни государству. Мне думается, что 1989 год был ключевым для перестройки. Ведущими экономистами, политиками, социологами и историками были осмыслены и сформулированы проблемные точки и сферы нашего советского бытия и были в основном предложены пути решения наболевших проблем. Но время уже было упущено и не было организованной силы, которая готова была бы взяться за реформы.

Для того, чтобы понять эпоху советской перестройки, мало говорить об экономических и политических ее предпосылках и последствиях. Важной составляющей всей перестроечной риторики была тема наших истоков, критический анализ отечественной истории. Много писали о роли В.И. Ленина в истории становления первого в истории социалистического государства. Также и о личности, и о роли И.В. Сталина велась в перестроечной периодике ожесточенная дискуссия. Одни авторы хотели показать, что феномен сталинизма случаен в истории России (Советского Союза), создавшей невиданный ранее социально-экономический строй; другие настаивали, что Сталин только представлял (развивал) некую властную традицию⁴². Определенную роль в развитии этих дискуссий сыграло

Борис, Пияшева Лариса. Собственность и свобода // Новый мир. – 1989. – №11. – С. 184-198 и др.

⁴² Здесь уместно напомнить утверждение П.Я. Чаадаева: «иноземное владычество, жестокое, унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала».

возобновление в 1989 году издания «Известий ЦК КПСС». Уже в третьем номере журнала был опубликован доклад Н.С. Хрущева «О культе личности и его последствиях», с которым он выступил на XX съезде КПСС 25 февраля 1956 года⁴³. В журнале помещались материалы, связанные с деятельностью партии, запрещенные ранее воспоминания партийных и советских деятелей, выступления и письма. Впрочем, партийный журнал только дополнял тот материал из истории партии и страны, который был в какой-то мере доступен из других источников.

Еще в 1945 году была опубликована работа православного философа Георгия Петровича Федотова, в которой он беспощадно живописал реалии свободы в России как историк и публицист, хорошо лично знавший эту тему⁴⁴. Уже внимательное прочтение этой статьи должно было бы побудить многих активных участников перестройки задуматься над крайне непредсказуемыми ее перспективами в плане утверждения или подавления свободы. Нельзя было так просто отмахиваться от имеющей место точки зрения иностранцев и русских евразийцев, что «Россия органически порождает деспотизм... из своего национального духа, или из своей геополитической судьбы; более того, в деспотизме всего легче осуществляет свое историческое призвание»⁴⁵.

Подобно ряду русских историков, которые объективно исследовали историю России, Федотов рассматривал Киевскую

⁴³ См.: О культе личности и его последствиях // Известия ЦК КПСС. – 1989. – №3. – С.128-170.

⁴⁴ См.: Федотов Г. П. Россия и свобода // Знамя. – 1989. – 12. – С. 197-214.

⁴⁵ Федотов Г. П. Россия и свобода... – С. 198.

эпоху Руси как период, когда там имелись все предпосылки, из которых на Западе впоследствии утвердилась свобода. В киевском обществе власть единолично не принадлежала князю, он вынужден был делить ее с боярами, с дружиной и вече. Именно разделение властей и давало больше возможностей личной свободы, отмечает Федотов⁴⁶. И даже двухвековое татарское иго не уничтожило русскую свободу. Пала она, как это ни парадоксально, лишь после освобождения от татар. «Есть одна область средневековой Руси, где влияние татарства ощущается сильнее – сперва почти точка на карте, потом все расплзающееся пятно, которое за два столетия покрывает всю восточную Русь. Это Москва «собирательница» земли русской. Обязанная своим возвышением прежде всего татарофильской и предательской политике своих первых князей... Захваты территорий, вероломные аресты князей-соперников совершаются при поддержке церковных угроз и интердиктов. В самой московской земле вводятся татарские порядки в управлении, суде, сборе дани. Не извне, а изнутри татарская стихия овладевала душой Руси, проникала в плоть и кровь»⁴⁷. Таким образом, Федотов по сути повторяет, напоминает о том, что было известно просвещенной части российского общества задолго до него. Вспомним здесь Петра Чаадаева, который в 1836 году отмечал, что именно национальная власть унаследовала дух иноземного татарского владычества, жестокого и унижительного⁴⁸.

⁴⁶ Там же. – С. 200.

⁴⁷ Там же. – С. 201.

⁴⁸ Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Сочинения. – Москва: Издательство «Правда», 1989. – С. 19.

Сегодня, спустя четверть века после перестройки, в периодической печати и на сайтах Интернета обнаруживаем много статей, авторы которых делают попытку понять, каковы же глубинные истоки агрессивности российского народа. Один из ведущих политиков-оппозиционеров современной России Михаил Касьянов объясняет: «Власти нужен этот дух мобилизации, чтобы удерживать население под контролем. И поэтому все объяснения сводятся к внешнему врагу. Внешний враг – США и заблудившийся, в понимании Путина, Евросоюз, который не понимает, где его счастье, что оно здесь, в России, а не в сотрудничестве с США и Канадой... Набор объяснений для населения прост: "мы защищаемся, все в окопы, плечом к плечу, на нас нападают, нас хотят лишить нефти и газа, суверенитета, поработить"»⁴⁹. Смысл всей этой пропаганды понятен, она помогает удерживать население под контролем. И поэтому в этой конструкции нужна война, нужно напряжение.

Политика российских властей во многом опирается на некую традицию, подоплека которой время от времени приоткрывается. Историко-политический анализ ее, проведенный Георгием Федотовым, многое объясняет. Почему в XVI веке народ не поддержал бояр, отстаивавших представительский общественный строй, включавший земский собор? Почему народ поддержал и возлюбил Ивана IV Грозного, царя жестокого и самоуправного? «Причины ясны, – заметил Георгий Федотов. –

⁴⁹ Касьянов: Російській владі потрібен дух мобілізації, щоб утримувати населення під контролем //

<http://www.pravda.com.ua/articles/2015/08/3/7076520/>

Они всегда одни и те же, когда народ поддерживает деспотизм против свободы – при Августе и в наши дни: социальная рознь и национальная гордость. Народ имел, конечно, основания тяготиться зависимостью от старых господ и не думал, что власть новых опричных дворян несет ему крепостное право. И уж, наверное, он был заворожен зрелищем татарских царств, падающих одно за другим перед царем московским. Русь, вчерашняя данница татар, перерождалась в великую восточную державу:

А наш белый царь над царями царь.

Ему орды все поклонилися»⁵⁰.

Практически такое же преклонение перед авторитарным правлением мы наблюдаем и в современном российском обществе. Две войны в Чечне в 1990-е годы, война с Грузией в 2000-е годы, вторжение в Украину в 2014-2015 гг. вызывают огромную поддержку нынешней власти населением Российской Федерации. Власть эффективно использует социальную рознь и национальную гордость, доходящую до великодержавного шовинизма⁵¹.

Оптимизма по поводу будущего России (Советского Союза) у Георгия Федотова нет: история советского общества в годы репрессий и позже явила миру запреты на дружбу, любовь к женщине, и даже любовь к Родине. Потрясающие прозрения!

⁵⁰ Федотов Г. П. Россия и свобода... – С. 202.

⁵¹ Великодержавный шовинизм – понятие для обозначения господствующего уничижительного отношения русского народа и его государственной власти к остальным народам России, а впоследствии и СССР. Особенно активно с ним боролись на словах и на деле с приходом большевиков к власти: великодержавный шовинизм был противопоставлен интернационализму.

Вспомним Джорджа Оруэлла с его «1984», где эти запреты показаны в их неприглядной простоте и жестокости! Ведь и Федотов, и Оруэлл пишут свои тексты в одно и то же время⁵². Георгий Федотов задается вопросом, могли бы завершившаяся война и знакомство массы солдат и офицеров с европейской жизнью привести к внутренней эволюции и возрождению свободы в России. И полагает, что это «вопрос, на который опыт истории, думается, дает отрицательный ответ»⁵³.

Впрочем, если тоталитарный труп и может быть воскрешен к свободе, то живой воды придется опять искать на Западе, уверен Федотов, хотя сегодня (1945) именно западные льстецы Сталина и Советской России являются главными врагами русской свободы, раболепно относясь к диктатуре, победившей другую диктатуру. Посему многое надо сделать, борясь за свободу на всех мировых фронтах, чтобы «способствовать возможному, но сколь еще далекому, освобождению России». И сегодня (2015) в Европе просматривается раболепное отношение к агрессивной путинской России. Правда, как отмечают знающие люди, сегодня это стоит немалых средств российским налогоплательщикам.

Как мог советский народ отнестись к происходящей при его участии перестройке? Мало кто поверил, что демократия и гласность всерьез и надолго. Не очень верил в это и доктор философских наук, профессор В.Н. Шубкин (1923-2010), сын репрессированного в 1937 году преподавателя русской литературы.

⁵² Замечу, что и с романом Дж. Оруэлла «1984» советский читатель смог познакомиться только в том же 1989 году в «Новом мире» №№2-4.

⁵³ Федотов Г. П. Россия и свобода... – С. 213.

Вкусив всех прелестей сталинизма, он считал предпосылкой нового мышления – пробуждение совести. Но это не так просто в обществе, где еще есть миллионы вдохновителей, организаторов, идеологов и исполнителей массовых репрессий, «партийные деятели тех времен, члены троек и особых совещаний, прокуроры и следователи, сотрудники инстанций, оперуполномоченные, охранники, филеры, исполнители приговоров и пр. и пр.»⁵⁴. В массе своей эти люди заряжены «классовой» злобой и ненавистью и лишены «химеры, называемой совесть». Не определившись, куда мы идем, отмечает В.Н. Шубкин, опять начинаются панегирики съездам Советов, которые вкупе с другими органами власти и привели в 1930-е годы к тоталитарному режиму, массовым репрессиям и диктатуре Сталина. Именно этот ученый один из немногих связывает годы застоя с коррупцией. Андраник Мигранян, в свою очередь, опасность для перестройки увидел в популизме Б.Н. Ельцина, призывавшего вернуть народу награбленное. «Те настроения, которые сделали Ельцина популистским лидером, очень опасны. В 1917 году мало кто воспринимал большевиков всерьез, но ситуация, которая стремительно ухудшалась, делала их шансы все более и более реальными»⁵⁵. Политолог Мигранян оказался прав в своих предостережениях: при президенте Ельцине махровым цветом расцвела коррупция, появились олигархи и невиданное ранее расслоение общества на бедных и богатых, началась война в Чечне. А спустя десять лет, 9 августа 1999 года Ельцин неожиданно

⁵⁴ Там же. – С. 176.

⁵⁵ Мигранян А. Долгий путь к европейскому дому... – С. 184.

назначил малоизвестного директора ФСБ В.В. Путина премьером и своим наследником на пост президента.

Риторика эпохи перестройки несла в массы правильные мысли. Некоторые из них, если слово «перестройка» убрать из текста и заменить более подходящим, вполне приемлемы и ныне, в частности для украинских реалий. «В переходный период, который мы переживаем, для центральной власти, ставящей перед собой исторические задачи, слишком большая роскошь столь длительное время плестись в хвосте событий, отвечая лишь на вызовы, да к тому же с огромным количеством ошибок и с большим опозданием. Сегодня судьба перестройки и успех модернизации главным образом зависят от того, удастся ли в ближайшее время преодолеть анемию высшей власти, укрепить общепризнанный авторитет и сильную политическую волю в центре, чтобы твердо держать инициативу в своих руках и последовательно проводить реформы во всех направлениях. Иначе опять придется с грустью констатировать, что был прав Чаадаев, утверждая, что в нашей стране нет исторической памяти, потому что мы начинаем каждый день с чистого листа⁵⁶ и потому обречены на то, чтобы повторять одни и те же ошибки»⁵⁷. Думается, что даже Петр Чаадаев не мог предвидеть тех ужасов, которые ожидали Россию в XX веке.

⁵⁶ Исторический парадокс в том, что и «Философические письма» П.Я. Чаадаева увидели свет в их первоизданном виде тоже в самом конце 1989 г. Конечно, Мигранян эту книжку сочинений в своей статье не мог цитировать, поэтому в приведенной фразе допускает известную вольность.

⁵⁷ Мигранян А. Долгий путь к европейскому дому... С. 184.

Перестройка заняла несколько лет, написано о ней было много. Было дано множество обобщений, предостережений, рекомендаций. Были стенания и были призывы. Как всякий историко-политический феномен спустя известное время, а четверть столетия все-таки в ситуации глобального информационного общества срок немалый, заслуживает на оценку и обобщение. Перестройка была как шанс народам и отдельным людям пробудиться от того кошмарного сна, в котором они пребывали с небольшими перерывами сотни лет. Все сны и догматы были раскрыты, описаны, объяснены. Надо было читать, слушать, думать и делать выводы для себя лично хотя бы. Очевидно, пробудились те, кто еще не успел уснуть. Поэтому они и воссоздавали свою государственность на европейский манер (прибалтийские страны). Другие в индивидуальном порядке искали свое место в западном мире. Большинство из оставшихся в родных пенатах по-прежнему в состоянии сна. А надо было бы пробудиться и думать.

Перестройку организовали советские руководители, которых *учили «учиться, учиться и еще раз учиться»*, но серьезно и ответственно *не учили думать*. Генри Форд был уверен, что именно мышление является самой трудной работой, на которую способен человек. Для этого советским руководителям, претендовавшим на роль в истории, следовало подобно Форду неумоимо искать ответы на сложные вопросы человеческой истории, каковыми являются: почему существует бедность, что делает деньги деньгами, почему в рамках нынешней финансовой системы разные нации и народы попадают под контроль немногих

людей, почему негативные аспекты жизни русского общества периодически повторяются, чего ожидать от будущего.

Ответов нет и сегодня. Поэтому в Украине, которая все-таки генетически ближе к Европе, на злободневные вопросы пытаются ответить, поднимая людей на майданы. По большому счету и в Украине современная политическая риторика характеризуется отсутствием стремления и к истине, и к справедливости. Скорее она ориентирована на то, чтобы извратить, исказить, увести в сторону. И если быть честными перед самими собой, то это следует признать за всеми украинскими политическими силами, в какие бы одежды они не рядились. Последнее особенно заметно в оценках и отношении к тотальной коррупции, с которой в Украине сейчас (середина 2015) «как бы» начали бороться. Поэтому общество ждет перестройки, которую отождествляют с реальными реформами.

Notes about author:

Valentin N. Vandyshv, prof. zw., dr hab, Head of the Department of Philosophy and Sociology, Sumy National Agrarian University, SUMY, Ukraine

The scientific interests of the author include history of philosophy, philosophical anthropology and science in Poland in the 15th - 16th centuries (Yuriy Drohobych, Nicolaus Copernicus), management and leadership, logic, rhetoric, religion, occultism, lingvophilosophy, literature, communication theory. More than 350 scientific and scientific-methodical works, of which more than 50 monographs and textbooks were published. More than 40 publications in Poland, Czech Republic and Germany. The translation and publication of works of Ukrainian-Polish philosopher, professor of the Jagiellonian University Yuriy Drohobych (1448-1494) was organized. The author participated in the work of more than 370 scientific conferences (more than 40 of them

abroad). Personally organized and held 20 international conferences. A member of the editorial boards of six scientific journals in Ukraine and six in Poland.

alburnus.v@gmail.com

Valentin N. Vandyshch

prof. zw., dr hab

Head of the Department of Philosophy and Sociology

Sumy National Agrarian University, SUMY, Ukraine

Walenty N. Wandyszew, prof. zw., dr hab.

kierownik katedry filozofii i sociologii

Narodowy Rolniczy Uniwersytet w Sumach

prosp. Szewczenko 1, пом. 9, SUMY, 40011, UKRAINE

Валентин Николаевич Вандышев,

доктор философских наук, профессор,

заведующий кафедрой философии и социологии

Сумский национальный аграрный университет, Сумы, Украина

WOKÓŁ METAFIZYKI MITU MIRCEI ELIADEGO

Andrzej Korczak

Streszczenie

Eliade uważa, iż mit kosmogoniczny jest centralnym mitem każdej mitologii. Na nim opiera się struktura *renovatio*, w której dochodzi do cyklicznego *imitatio dei*. Rumuński uczony odnajduje w mitach archaicznych platońską metafizykę oraz metafizyczny dualizm ducha i ciała, zakamuflowany monoteizm oraz cyklicznie rozumianą wizję upadku, której nie należy mylić z upadkiem w znaczeniu biblijnym.

Słowa kluczowe: mit kosmogoniczny, struktura *renovatio*, *imitatio dei*, wyobrażenia archetypowe, koncepcje upadku

Summary

AROUND METAPHYSICS MYTH OF MIRCEA ELIADE

Eliade is of opinion of the cosmogonical myth being the central one in every mythology. Renovatio structure in which it comes to cyclical *imitatio dei* is based on it. The Roman scholar rediscovers in archaic mythes platonian metaphysics and metaphysical duality of spirit and body, hidden monotheism and cyclically understood vision of fall which should not be mistaken for the fall in biblical sense.

Key words: cosmogonical myth, *renovatio* and *imitatio dei* structures, archetypal, concepts of fall

Wiele wskazuje na to, że dla mitoznawstwa Mircea Eliadego decydujące znaczenie miał jego pobyt w Indiach⁵⁸ i zidentyfikowanie głębokich wyobrażeniach archaicznych dzięki tantrycznej medytacji⁵⁹. Fakt, iż medytacja ta opiera się na uniwersalnej strukturze ludzkiej *psyche*, sprawił, że uznał jej wyniki za podstawę oceny wszelkich wyobrażeń religijnych całego świata. Własne przeżycia medytacyjne dały mu lepszy wgląd w mistyczną filozofię Indii, którego nie można osiągnąć z samych lektur⁶⁰. Prawdopodobnie dlatego porządek zidentyfikowany przez Eliadego wśród mitów na podstawie doświadczeń medytacyjnych nie jest czysto formalny. Uczony stanowczo twierdzi, że najwyraźniejszy w każdej mitologii jest mit kosmogoniczny⁶¹, ponieważ mit ten bierze się z obecnej w ludzkiej *psyche* tęsknoty za absolutną realnością. „Istotnie mit kosmogoniczny dostarcza wzór dla wszystkich mitów Początku – co już usiłowałem wykazać w innej pracy. Stworzenie zwierząt, roślin lub człowieka z góry zakłada istnienie świata”⁶² – twierdzi uczony. Mit

⁵⁸ Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1992, s. 47- 49, 51- 52, 61- 63, 154, 175.

⁵⁹ Eliade M., *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki 1907-1937*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1989, s. 163, 175- 176, 181-183. Por. Eliade M., *Dziennik indyjski*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 1999., s. 183, 191. Por. Kripal J.J., *The visitation of the stranger: On some mystical dimensions of the history of religion*, *Cross Currents*, 1999/3, s. 374-378.

⁶⁰ Tokarski S., *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, s. 62.

⁶¹ Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998., rozdz. I i II.

⁶² Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. Agnieszka Grzybek, Warszawa 1997, s. 109.

kosmogoniczny może być rozproszony w mitach opisujących powstanie danej instytucji, zwierzęcia czy rośliny, czyli w tak zwanych mitach początku⁶³. Mimo to w *Próbie labiryntu* uczony oświadcza; „Każda mitologia ma początek i koniec: na początku jest kosmogonia, a na końcu eschatologia, czyli powrót mitycznego przodka lub nadejście Mesjasza. Historyk religii nie może traktować mitologii jako przypadkowego nagromadzenia mitów, ale powinien dojrzeć w niej sensowną całość – <historię świętą>”⁶⁴. Skoro mity są emanacją istotnych potrzeb ludzkiej *psyche*, skoro opierają się na dążeniu do przeżycia absolutnej realności i wyobrażeniach archetypowych⁶⁵. Poszczególne mity mogą nieść sprzeczne przesłania i inaczej używać podobnych symboli. Jednak jako emanacja głębokich pokładów *psyche* muszą odznaczać się pewną spójnością. Ta jedność ludzkiej kondycji, słabo uchwytna dla rozumu, jest podstawowym prawem mitycznych wyobrażeń.

⁶³ Eliade M., *Sacrum i profanum*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1996, s. 68: „Wydaje się jednak, że mit o Prapoczątku jest o obiciem mitu kosmogonicznego, ten ostatni stanowi bowiem przykład wszelkich <początków>. Dlatego niekiedy w trakcie terapeutycznego odczyniania choroby mit kosmogoniczny poprzedza mit o prapoczątku, ba, nawet się z nim miesza”.

⁶⁴ Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude – Henri Rocquetem*, dz. cyt., s. 154. Por. Eliade M., *Kowale i alchemicy*, przeł. Andrzej Leder, Warszawa 2007, s. 169.

⁶⁵ Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 396: „Związany czy też nie związany z hierogamią, mit kosmogoniczny oprócz ważnej funkcji modelu i uzasadnienia wszystkich czynności ludzkich spełnia nadto rolę pierwowzoru całego zespołu mitów i systemów rytualnych”.

Również Geo Widengren uważa, że mity pochodzenia znajdują zakotwiczenie w micie kosmogonicznym⁶⁶. Według Eliadego to zakotwiczenie mitu początku w micie kosmogonicznym jest kluczowe dla cyklicznych powrotów *in illo tempore*⁶⁷, ponieważ ich sens polega na cyklicznym przeżywaniu absolutnej realności, czyli boskich początków świata i boskich wzorców różnych instytucji, zwyczajów, czy obrzędów. Czas święty, w którym zaistniał boski pierwowzór danej rzeczy, zostaje niejako przywrócony w trakcie takich obrzędów, przypominających jak boscy przodkowie ją stworzyli⁶⁸. Postępowanie takie jest bardzo ważną cechą mentalności archaicznej – twierdzi uczony⁶⁹. Recytowanie mitów kosmogonicznych, czasami

⁶⁶ Widengren G., *Fenomenologia religii*, przeł. Joanna Białek, Kraków 2008, s. 169-171.

⁶⁷ Eliade M., *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 75: „Okresowe powracanie *in illud tempus* tłumaczy się w znacznej mierze tęsknotą za pełnią samego początku. W terminologii chrześcijańskiej można by powiedzieć, że chodzi tu o <tęsknotę za Rajem>, mimo że na pierwotnym poziomie kulturowym ów kontekst religijny i ideologiczny przedstawia się całkiem inaczej niż w świecie judeochrześcijańskim. A jednak czas mityczny, który człowiek próbuje ponownie uobecnić, jest czasem uświęconym boską obecnością; dlatego pragnienie życia w obecności Boga i w pełnym (ponieważ właśnie narodzonym) świecie można utożsamić z tęsknotą za sytuacją rajska”.

⁶⁸ Eliade M., *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 371-391. Por. Caillois R., *Żywioł iład*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 131-133, 140-141.

⁶⁹ Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. dz. cyt., s. 380: „Należy bardzo mocno podkreślić dążenie – które można zaobserwować w każdym społeczeństwie, i to na każdym stopniu ewolucji – do przywrócenia <owego czasu>, czasu mitycznego, wielkiego czasu. Każdy ryt, każdy gest o głębszym znaczeniu dąży do tego, by przywrócić ten czas”.

połączone z obrzędową inscenizacją mitycznych wydarzeń, przenosi słuchaczy w mityczny Wielki Czas⁷⁰, polegający na przeżywaniu absolutnej realności stwórczych gestów bogów. To przeżycie absolutnej realności zatarło się w świadomości ludzi i obrzęd *renovatio* ma za zadanie je przypomnieć. Najwięcej świadectw dotyczących obrzędów *renovatio* zachowało się ze starożytnych kultur Międzyrzecza, stąd zarzucano Eliademu, i nie tylko jemu, że dokonuje nieuprawnionych ekstrapolacji na inne kultury.

Moim zdaniem, zarówno twierdzenie o jednolitej strukturze ludzkiego umysłu, jak i twierdzenie o zasadniczym znaczeniu mitów kosmogonicznym biorą się z medytacyjnych doświadczeń rumuńskiego uczonego. Punktem wyjścia dla zbadania tego czym, według niego jest mit, są jego medytacyjne i egzystencjalne przeżycia czyli doświadczenia integracji bóstw obranych do metodycznej medytacji⁷¹. Wychodząc z tego punktu widzenia uczony wielokrotnie daje do zrozumienia, że jego zabiegi poznawcze wobec mitów i struktur mitycznych są próbą powtórzenia tego rodzaju poznania, jaki był udziałem tych, którzy żyli mitem. W tej sytuacji poznanie za pomocą mitu, to dla uczonego, określenie istoty tego, co dzieje się ze świadomością podczas medytacyjnej identyfikacji z mitycznymi przodkami⁷². Jest to poznanie przemiany egzystencjalnej uzyskanej dzięki mitowi. Poznanie istoty mitu jest więc tożsame z poznaniem, jakie uzyskujemy poprzez mit. Mit i występujące w mitach symbole stają się kategoriami poznawczymi.

⁷⁰ Por. Malinowski B., Mit, magia, religia, w: , Dzieła, t 7, przeł. Barbara Leś, Dorota Praszalowicz, Warszawa 1990., s. 343-345, 425-428.

⁷¹ Por. Kania I., Mircea Eliade jako homo religiosus, Znak 1988/9, s. 27-29.

⁷² Eliade M., Mit wiecznego powrotu, dz. cyt., s. 31-38.

Podobnie twierdza Ernst Cassirer i Józef Niżnik przyznającym mitowi zdolność do bycia pełnoprawną kategorią metodologiczną⁷³.

Poznanie poprzez mit w tradycyjnych kulturach jest równoznaczne z przeżyciem *imitatio dei*⁷⁴. „Uczestnicy święta stają się współczesnymi tego wydarzenia mitycznego. Mówiąc inaczej: opuszczają oni swój czas historyczny – zatem ten czas, który konstytuuje się jako suma wydarzeń świeckich, ludzkich i międzyludzkich – i z powrotem znajdują się w czasie Prapoczątku, zawsze tym samym, należącym do wieczności. Człowiek religijny zawsze wpływa do czasu mitycznego i świętego, odnajduje c z a s P r a p o c z ą t k u, który <nie przebiega>, nie ma udziału w świeckim trwaniu w czasie, ponieważ stanowi go dająca się nieskończenie często odzyskiwać w i e c z n a t e r a ż n i e j s z o ś ć”⁷⁵ – pisze mitoznawca w *Sacrum i profanum*. W gruncie rzeczy Eliade twierdzi, że uczestnicy religijnych obrzędów wznoszą się od zwykłego, codziennego przeżywania czasu do przeżywania mitycznego boskiego *teraz*. Jest to bardzo poważna teza, ponieważ realizują oni powszechną dla kondycji ludzkiej potrzebę cyklicznego opuszczenia powierzchownej świadomości i zanurzenia się w głębię *psyche*, w której panuje inne odczuwanie siebie i świata. Pragną przeżywać to, co absolutnie rzeczywiste, a na co dzień

⁷³ Niżnik J., Mit jako kategoria metodologiczna, *Kultura i Społeczeństwo*, 1978/3, s. 166, 168, 170, 173.

⁷⁴ Eliade M., *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 71; „A więc człowiek religijny w określone dni staje się współczesny bogom, uobecnia bowiem czas Prapoczątku – czas, w którym dokonały się boskie dzieła. /.../. Okresowe uobecnianie boskich czynów, to znaczy święta religijne, ponownie wpaja człowiekowi przekaz o świętości wzorców”. Por. tamże, s. 82.

⁷⁵ Tamże, s. 72.

niedostępne ludzkiej świadomości. To tak, jakby więźniowie jaskini Platona, czuli przymus okresowego wychodzenia z niej, i mieli taką możliwość. Tutaj, moim zdaniem, kryje się powód eliadowskiej, niezwykle wysokiej oceny kultur archaicznych.

Powszechna potrzeba utraty świadomości upływającego czasu, na rzecz poczucia wiecznego teraz, jest dobrze udokumentowana w literaturze różnych kultur i nie powinna nikogo dziwić⁷⁶. Pomimo obszernej dokumentacji ludzkiego pragnienia wyjścia poza czas, nie wszyscy zgadzają się z taką wizją powstania wyobrażeń mitycznych. Eleazar Mielecinski uważa, że „<Unicestwienie> czasu historycznego w micie jest tylko ubocznym wytworem określonego sposobu myślenia, a nie celem mitologii ani też bezpośrednim wyrażeniem lęku przed historią”⁷⁷. Jeszcze radykalnie wypowiada się w tej kwestii Raffaele Pettazoni: „Według Pettazzoniego, los człowieka nie charakteryzuje się dążeniem do wyjścia z historii. Ahistorycyzm Eliadego nie jest, jak twierdzi włoski religioznawca, wynikiem badań filozoficznych czy historycznych, lecz ma swoje korzenie w samej biografii rumuńskiego uczonego; rodzi się z sugestii religii indyjskich, tragicznej epoki, w której żył Eliade, jak również z jego osobistych kolei losu” – pisze Adam Lelito⁷⁸.

⁷⁶ James W., Doświadczenia religijne, przeł. Jan Hempel, Kraków 2001; Huxley A., Bramy percepcji, przeł. Marta Mikita, Kraków 2012; Pawluczuk W., Żywioł i forma, w: tenże, Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną, Warszawa 1978, s. 152-176.

⁷⁷ Mielecinski E., Poetyka mitu, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981, s. 94.

⁷⁸ Lelito A., Człowiek – Animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego, Tarnów 2008, s. 304. s. 312. Por. Dupré L., Inny wymiar, przeł. Sabina Lewandowska, Kraków 1991, s. 188-189.

Według Eliadego, w cyklicznie przeżywanym micie kosmogonicznym zbiegają się funkcje; poznawcza, ontologiczna i aksjologiczna – poznanie tych boskich aktów twórczych, dzięki którym istnieje świat, odczucie ich absolutnej realności i stwierdzenie ich absolutnej wartości. Jest to najlepszym dowodem potrzeby przeżywania tych wartości, a jednocześnie potwierdzeniem filozoficznej, choć nie wyrażonej za pomocą abstrakcyjnych pojęć, wartości samego mitu, ponieważ to dzięki mitowi, który jest podstawą obrzędu, te przeżycia są możliwe. Stąd nie ma większego sensu pytanie o to, co było pierwsze; mit czy obrzęd, gdyż pytanie to przypomina pytanie; co było pierwsze, jajko czy kura?⁷⁹

W strukturze mitycznej leżącej u podstaw działań religijnych, w wizji świata, która ma strukturę mityczną, czyli zawiera obraz nie sprowadzalny do zaobserwowanych faktów i logicznych wniosków wysuniętych na ich podstawie, mamy element wiary w coś, co tłumaczy fakty, a nie sprowadza się do nich. Podobną koncepcję mitu prezentuje Leszek Kołakowski w pracy *Obecność mitu*⁸⁰. Jednak prezentacja mitu i myślenia mitycznego rumuńskiego uczonego, znacznie różni się od tego, co proponuje polski filozof. Przede wszystkim jest mniej abstrakcyjna, a bardziej osadzona w rzeczywistych wierzeniach różnych religii i kultur. Bardziej akcentuje obecność przeżyć w obrzędach opartych o mit i struktury mityczne.

⁷⁹ Saliba J.A., „Homo religiosus” in Mircea Eliade, Leiden 1976, s. 131. Por. Malinowski B., Mit, magia, religia, dz. cyt., s. 339, 349-351, 467, 472. Por. Niżnik J., Symbole a adaptacja kulturowa, Warszawa 1985, s. 97-99.

⁸⁰ Kołakowski L., Obecność mitu, Wrocław 1994.

Jedną z uniwersalnych struktur mitycznych i jednocześnie struktur leżących u podstaw samego mitu, jaką akcentuję Eliade, jest pewien typ przeżycia, który można nazwać przeżyciem archetypowym. Nie należy jednak mylić Eliadowskiego i Jungowskiego pojęcia archetypu. Moim zdaniem, sens tego pojęcia w myśli rumuńskiego badacza jest nieodróżnialny od pojęcia typu idealnego, którym operuje fenomenologia. John Saliba⁸¹, Maria Adamus⁸² uważają, że archetypy w rozumieniu Eliadego, to platońskie idee. Wyobrażenia pierwotne, czyli archetypowe, łączą ze sobą, według uczonego, mity pochodzące z odległych epok i kultur, ponieważ te struktury archetypowe konstytuują ludzką *psyche* i można je odnaleźć w każdej mitologii⁸³. Stąd w pracy *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* uczoney bardzo często odkrywa w mitach szamanów struktury archetypowe⁸⁴, które zbliżają metafizykę szamańskich mitów do platońskiej nauki o ideach⁸⁵. Możemy sobie wyobrazić, jakim szokiem dla religioznawców było to twierdzenie. Wydaje się jednak, że to właśnie platońskie rozumienie archetypowych wyobrażeń występujących w mitach, jest powodem twierdzenia o ponadczasowym charakterze zasadniczych wyobrażeń mitycznych. Mityczne wyobrażenia pochodzą

⁸¹ Saliba J.A., „Homo religiosus” in Mircea Eliade, dz. cyt., s. 165-166.

⁸² Adamus M., Ontologia archaiczna a ontologia Platona. Na marginesie rozważań nad Mircei Eliadego koncepcją wiecznego powrotu, *Studia Filozoficzne*, 1987/10, s. 183.

⁸³ Eliade M., *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 99-105; *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 112-125.

⁸⁴ Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1994, s. 44, 77, 109, 119, 130-131, 136, 142. Zob. tamże, s. 54.

⁸⁵ Eliade M., *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 47.

z uniwersalnej struktury ludzkiej *psyche*. Skoro ludzka *psyche* posiada zasadniczo taką samą strukturę, archetypowe wyobrażenia muszą posiadać podobną strukturę w każdej mitologii, choć różnią się od siebie jako konkretne obrazy – zdaje się twierdzić Eliade.

Ta zbieżność jego rozumienia archetypów, z pojęciem idei platońskich może budzić pewne wątpliwości. Wyobrażenia archetypowe, wyróżnione przez uczonego w mitach, to często zwykłe czynności, takie jak: polowanie, prace rolnicze, akt seksualny, odżywianie, naprawa sprzętów. Rozumiemy obiekcje Pettazoniego, gdyż trudno nam wyobrazić sobie wieczne idee tych wszystkich czynności. Adam Lelito podsumowując wywody włoskiego religioznawcy pisze: „Archetypy, na które tak często powołuje się Eliade, zdaniem Pettazzoniego, są wytworem człowieka i nie posiadają rzeczywistości ontologicznej niezależnej od człowieka, który je wymyślił”⁸⁶. Rumuński uczony rozumuje prawdopodobnie w ten sposób, że ludzka cielesna postać nie jest przypadkowym tworem, ale posiada ponadczasowe pochodzenie i jako taka jest metaforą składających się na nią duchowych mocy, a więc jest wyrazem archetypów. Można to stwierdzić zagłębiając się w siebie, w uniwersalną świadomość za pomocą medytacji. Eliade zdaje się twierdzić, że ciało człowieka i czynności, które wykonuje, są symbolami duchowych możliwości człowieka. Takie rozumienie symbolu zgadza się z renesansową i indyjską koncepcją człowieka jako mikrokosmosu. Nie trzeba nikomu przypominać, że nie są to rozważania zbyt popularne wśród naukowców i skazują kogoś, kto je uprawia na zarzut

⁸⁶ Lelito A., Człowiek – Animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego, dz. cyt., s. 313.

wskrzeszania starej ezoteryki⁸⁷. Mity zawierając koncepcję odpowiedniości mikrokosmos-makrokosmos dają się, według uczonego, odnaleźć w różnych częściach świata⁸⁸. Dzięki tej strukturze istnieje możliwość kontaktu z absolutną realnością⁸⁹ oraz możliwość scalenia ducha i ciała w oparciu o nadprzyrodzone⁹⁰, ale bez deprecjonowania tego wszystkiego, co związane jest z ciałem.

Skoro mityczne wyobrażenia wyrażające duchową naturę człowieka⁹¹ są oparte o uniwersalne, archetypowe struktury, możemy stwierdzić, że wyrażają one uniwersalne prawa ludzkiej wyobraźni, do poznania których dążyli tacy myśliciele jak: Filon z Aleksandrii, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Dante i francuscy symboliści wzorujący się na Emmanuelu Swedenborgu⁹². Mogłoby się wydawać, że skoro istnieją takie uniwersalne prawa ludzkiej wyobraźni, to na ich podstawie można zidentyfikować w mitach i symbolach ponadczasowe wyobrażenia religijne, a w konsekwencji rozpatrywać łącznie mity

⁸⁷ Eliade M., *Kowale i alchemicy*, dz. cyt., s. 124-127, 130-131, 191-192; Eliade M., *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 137-141; Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude- Henri Rocquetem*, dz. cyt., s. 140-141.

⁸⁸ Eliade M., *Kowale i alchemicy*, dz. cyt., s. 33-42, 43-54, 59-61, 152-153; Eliade M., *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 142-144.

⁸⁹ Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 183.

⁹⁰ Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 13-21.

⁹¹ Eliade M., *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 83.

⁹² Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Kraków 1977, s. 107 i nast.; Miłosz C., *Co doradzał Mr. Blake*, *Literatura na świecie*, 1981/6, s. 170-187; Miłosz C., *O piekle*, w: tamże, s. 188-221; Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Kraków 1977, s. 107 nast.; Markiewicz B., *Szymańska B., Od mistycyzmu do symbolizmu*, Wrocław 1985.

różnych religii i kultur. Jednak w praktyce okazuje się, że aby zrozumieć symbole mityczne należy rozpatrywać je w kontekście systemu mitologii, do której należą. Oznacza to, że nie istnieje jeden język symboliczny ludzkości, ale jest ich wiele, choć zapewne nie tyle, ile języków służących do potocznego porozumiewania. Zwykle kilka lub więcej grup etnicznych należy do jednego systemu mitologicznego, czyli posiada te same kody kulturowe. Jedna może być co najwyżej struktura wyobrażeń mitycznych, a i to jest dla wielu badaczy mitu niemożliwe do przyjęcia. Dlatego uważam, że wielość języków wyobrażeń mitycznych nie falsyfikuje tezy o platońskiej strukturze mitycznej wizji archaicznego świata.

Eliade twierdzi, że człowiek archaiczny charakteryzuje się obsesją ontologiczną, która wyraża się w ponawianiu czas początków w celu przeżycia tego, co absolutnie rzeczywiste i absolutnie znaczące⁹³. Ta obsesja gnoseologiczna, metafizyczna i jednocześnie aksjologiczna najbardziej widoczna jest w mitach łączności z transcendencją. Mity te występują w dwóch odmianach; mity, związane z obiektami, które odzwierciedlają strukturę makrokosmosu i dzięki temu umożliwiają kontakt z boską rzeczywistością. Należą do nich: mity opisujące centrum świata, mity operujące symbolem drzewo świata, mity zawierające symbol kosmicznej góry, mity leżące u podstaw struktury świątyń i domów, oraz mity zawierające inne materialne symbole łączności z transcendencją, takie jak: święty słup, schody do nieba, niebiański sznur, niebiański most itp⁹⁴. Drugi rodzaj mitów łączności

⁹³ Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 38-39.

⁹⁴ Eliade M., *Obrazy i symbole*, przeł. Magda Rodak, Warszawa 2009, s. 48-58; Eliade M., *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 26-51; Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*,

z transcendencją to mity obiektów materialnych, w których jest zmagazynowana moc boskich przodków⁹⁵. Zwykle są to szlachetne metale, szlachetne kamienie, z których najpopularniejsza jest perła⁹⁶.

Z bardzo różnych archaicznych mitów wylania się obraz świata podzielonego na trzy sfery; Ziemię czyli to, co postrzegamy zmysłami, Niebo czyli to, co znajduje się powyżej zdroworozsądkowego świata, i Piekło czyli to, co znajduje się poniżej naszej zdroworozsądkowej rzeczywistości⁹⁷. Wiele mitologii różnych zawiera obraz Kosmicznego Drzewie, które jednoczy cały ten trójdziękny świat⁹⁸. Kosmiczne Drzewa to niezwykle popularna, jedyna w swoim rodzaju duchowa struktura jednocząca wszystko⁹⁹.

Jednym z takich uniwersalnych elementów występujących w mitach łączności z transcendencją, jest moralno-metafizyczny dualizm¹⁰⁰, który w mitologiach występuje zwykle w postaci opozycji: światło – mrok, kosmos – chaos¹⁰¹, święte – świeckie¹⁰². Eliade broni się przed konstatacją dualistycznej wizji świata zawartej w archaicznej mitologii, tym niemniej, w jego pracach jest zawarty jest dualizm

przeł. Bogdan Kupis, Warszawa 1994, s. 167-198; Eliade M., Traktat o historii religii, dz. cyt., s. 356-370, 261-271, 212-228.

⁹⁵ Eliade M., Kowale i alchemicy, dz. cyt., s. 26-27, 69, 104-106, 155.

⁹⁶ Eliade M., Traktat..., dz. cyt., s. 185-199, 235-242, 247-251.

⁹⁷ Eliade M., Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy, dz. cyt., s. 125-152, 260-270.

⁹⁸ Eliade M., Traktat o historii religii, dz. cyt., s. 259-271.

⁹⁹ Por. Scholem G., Kabała i jej symbolika, przeł. Ryszard Wojnakowski, Kraków 1996.

¹⁰⁰ Eliade M., Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy, dz. cyt., s. 190-195.

¹⁰¹ Eliade M., Sacrum i profanum, dz. cyt., s. 23-25.

¹⁰² Tamże, s. 55-58.

egzystencjalny; identyfikacja człowieka z jego egzystencją historyczną, lub identyfikacja z mitycznymi przodkami, czyli z wyobrażeniami archetypowymi¹⁰³. Nietrudno zobaczyć w tym dualizmie inspiracje indyjską medytacją, która z zasady dąży do wyzwolenia ze świata pozorów i połączenia się z tym, co absolutnie rzeczywiste. Wiedza o możliwości uzyskiwania głębokich stanów medytacyjnych, daje Eliademu dystans do biblijnej teorii upadku, rozumianego jako nieodwracalne zerwanie świadomości ze światem ducha. Nie ma sensu głosić powszechnego upadku ludzkości, kiedy można nawiązać kontakt z absolutną rzeczywistością dzięki medytacji –zdaje się twierdzić Eliade. Według niego, to właśnie niewiara w taką możliwość wbudowana w kulturę Zachodu przez wiarę w biblijny mit upadku, jest przyczyną tego oderwania człowieka od ducha, czyli ostatecznego upadku.

Moim zdaniem, uczony myli tutaj dwie różne koncepcje upadku; koncepcje wschodnią i zachodnią. Wschodnia koncepcja upadku dotarła do nas w sumeryjskiej i babilońskiej opowieści o *Zejście Isztar do podziemi*¹⁰⁴. Opowieść ta łączy upadek w znaczeniu indywidualnej duszy z upadkiem w znaczeniu dorocznego zamierania przyrody. Taki upadek duchowy zawiera zarazem soteriologię, czyli opis

¹⁰³ Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998., s. 86, 93; Eliade M., *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 68; Eliade M., *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 61-62; Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, dz. cyt., s. 43, 80, 86-87; Eliade M., *Obrazy i symbole*, dz. cyt., s. 18, 79-80. Por. Lelito A., *Człowiek – Animal mythicum...*, dz. cyt., s. 206-207, 247.

¹⁰⁴ Kramer S. N., *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. Joanna Olkiewicz, Warszawa 1961, s. 199-210.

zmarłychwstania duszy. Nic dziwnego, że tak rozumiany upadek nie jest traktowany jako nieodwracalny. Zupełnie inne rozumienie upadku występuje w Biblii, który odnosi się do zmiany sposobu istnienia całego świata, a nie tylko pojedynczej duszy. Tutaj nie może być mowy o żadnej cykliczności. Eliade nie zauważa, że jedna koncepcja nie wyklucza drugiej, ponieważ każda z nich opisuje co innego. Dowodzi to choćby hinduska teoria czterech epok zwanych jugami, która według Tokarczyka zawiera koncepcję upadku¹⁰⁵. Choć teoria czterech jug mówi o cyklicznym powtarzaniu duchowego upadku, podobnie jak niektóre teorie kabalistyczne, są to jednak tak długie cykle, że należy je traktować jako upadki nieodwracalne dla każdego ze światów. Jednak badacze zwykle uważają, że na Wschodzie nie istnieje koncepcja upadku w wersji przypominającej biblijną. Rzecz w tym, że z powodów psychologicznych, w danej kulturze akcentuje się jedno lub drugie rozumienie upadku. W Indiach, gdzie zawsze podziwiano mędrców posiadających duchową świadomość, mającą coś wspólnego z kondycją człowieka sprzed upadku, koncepcja powszechnego i nieodwracalnego upadku nie oddaje odczuć na temat możliwości ludzkich. Zachodni badacz wschodniej mistyki bierze to za dobrą monetę i głosi wyższość mentalności Wschodu, pozbawionej, w jego powierzchownej ocenie, znamion mentalności upadłej. Widząc zdolność ludzkiej natury do uzyskiwania wyższych stanów duchowych lub, jak Eliade, znając je z własnego doświadczenia, uważają, że Wschód pozostał uduchowiony, a kultura Zachodu wpadła w ślepią uliczkę, właśnie z powodu wiary w nieodwracalność upadku. Należy ją pchnąć na nowe, lepsze tory,

¹⁰⁵ Tokarczyk A., *Hinduizm*, Warszawa 1986, s. 213-214.

przez zdystansowanie biblijnej koncepcji upadku wiarą w duchowe możliwości człowieka. Tak myśli niejeden zainspirowany wschodnią duchowością, i, chcąc nie chcąc, staje się współtwórcą powierzchownej wersji New Age.

Cyklicznie rozumiany upadek stymulował w kulturze archaicznej, cyklicznie go przezwyciężenie¹⁰⁶. Jednak rumuński uczony twierdzi, że psychologicznie rozumiany cykliczny upadek i powstanie z niego nie jest własnością kultury archaicznej, ale należy do kondycji człowieka jako takiego. Wobec oczywistych korzyści, jakie można dzięki niemu uzyskać, należy go przypomnieć i wprowadzić na powrót do zachodniej kultury. Największą korzyścią z mitów cyklicznego upadku jest kontakt z transcendencją. Kontakt z transcendencją jest skuteczny¹⁰⁷ – „podtrzymuje w nieskończoność *porządek* metafizyczny, etyczny i społeczny”¹⁰⁸ – pisze uczony, używając słów zbliżonych do twierdzeń Bronisława Malinowskiego¹⁰⁹. Dlatego Eleazar Mielecinski uważa, że teoria mitu Eliadego to w pewnych aspektach pogłębiona koncepcja mitu Malinowskiego¹¹⁰.

Osobiście uważam, że opisana przez Eliadego potrzeba cyklicznego kontaktu z transcendencją, świadczy o dualizmie zawartym w światopoglądzie archaicznym, czego rumuński uczony nie chce przyznać. Również indyjska medytacja, która sam praktykował, zawiera

¹⁰⁶ Eliade M., Mit wiecznego powrotu, dz. cyt., s. 109, 130-133, 143, 165; Eliade M., Aspekty mitu, dz. cyt., s. 90-91; Eliade M., Obrazy i symbole, dz. cyt., s. 86, 118.

¹⁰⁷ Eliade M., Mit wiecznego powrotu, dz. cyt., s. 28, 32-37, 89-95.

¹⁰⁸ Eliade M., Obrazy i symbole, dz. cyt., s. 90.

¹⁰⁹ Malinowski B., Mit, magia, religia, dz. cyt., s. 347.

¹¹⁰ Mielecinski E., Poetyka mitu, dz. cyt., s. 93.

metafizyczny dualizm, choć wskazując sposoby jego przekroczenia psychologicznie dualizm ten likwiduje¹¹¹. Wywodzące się z indyjskiej mistyki rozumienie mitów kosmogonicznych, mitów łączności z transcendencją oraz mitów *renovatio*, odkrywa w mitach archaicznych metafizyczny dualizm: boskie – ludzkie, archetypowe – przypadkowe, rzeczywiste – pozorne, czas święty – czas świecki¹¹². Można go porównać z tradycyjnym dualizmem ducha i ciała. Eliade broni się przed taką interpretacją¹¹³, ponieważ w religiach archaicznych brakuje pojęć opisujących metafizyczny dualizm, a także dlatego, że dualizm ten znajduje przezwyciężenie podczas obrzędu *renovatio*¹¹⁴. Tak rozumiany dualizm oznacza cykliczne oscylowanie pomiędzy świadomością transcendencji a świadomością jej braku, pomiędzy przeżywaniem świata przez pryzmat archetypów, a przeżywaniem jego przypadkowości. Moim zdaniem, dualizm ducha i ciała, zawarty jest również w przekonaniu człowieka archaicznego, że nie można naprawić świata, ale można niejako stworzyć go na nowo z boskich archetypów¹¹⁵. Dlatego można mówić o dualistycznej, platońskiej metafizyce odnalezionej przez Eliadego w mitologiach archaicznych¹¹⁶.

¹¹¹ Chogyam T., *Negatywność, Tantra i mahamudra*, przeł. Jacek Sieradzan, Kraków 1997, s. 7 nast.

¹¹² Tamże, s. 118-121.

¹¹³ Obronę przed dualizmem można znaleźć choćby w pracy *Obrazy i symbole*, dz. cyt. s. 245: „Dla myśli archaicznej takie rozdzielenie <duchowości> i <materialności> nie ma sensu: oba te plany uzupełniają się wzajemnie”.

¹¹⁴ Eliade M., *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 110.

¹¹⁵ Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 94, 202.

¹¹⁶ Zaręba W., *Mircei Eliadego kategoria archetypu. Uwagi metodologiczno-semiotyczne*, *Przegląd Religioznawczy – Nowa Seria*, 2007/4, s. 283, 286-287, 289;

Opisując obrzędy *renovatio* można z powodzeniem użyć platońskiego pojęcia *anamnesis*, ponieważ metafizyczny dualizmu ducha i ciała, jest w nich stwierdzany przez dualizm poznawczy; poznania pozbawionego odniesienia do archetypów i poznania poprzez archetypy. Zmysłowy byt pozbawiony odniesienia do ostatecznej rzeczywistości, jaką są archetypy, to pozór bytu. Stąd Artur Rega przypisuje koncepcji mitu Eliadego pojęcie nadświadomości¹¹⁷. Najprawdopodobniej Eliade zaczerpnął ją z filozofii indyjskiej, w której z całą pewnością jest obecna¹¹⁸.

Twierdzenie rumuńskiego uczonego, że człowiek archaiczny boleśnie odczuwa ten dualizm bytu prawdziwego i pozornego, dlatego cyklicznie dąży do przeżycia tego co rzeczywiste¹¹⁹, zasadniczo zmienia nasze postrzeganie i wartościowanie kultury archaicznej. Trudno byłoby przekonać do takiej wizji świata rzesze czytelników, bez mistycznych inspiracji o indyjskim rodowodzie. Dopiero zapoczątkowane przez Eliadego i innych orientalistów, zmiany postrzegania i wartościowaniu kultur archaicznych sprawiły, że ludzie Zachodu zaczęli odnajdywać platońską metafizykę także poza hinduizmem. Jednakże fakt cyklicznego przeżywania *renovatio* nie pozostaje bez pozytywnych i negatywnych następstw w kulturach

Verne D., Ph., *Metaphysics and The Origin of Culture*, *The Review of Metaphysics*, 2009/2; ProQuest, s. 318-320. Rega A., *Człowiek w świecie symboli*. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego, Kraków 2001, s. 56-59.

¹¹⁷ Rega A., *Człowiek w świecie symboli...*, dz. cyt., s. 59.

¹¹⁸ Hayes G. A., *Conceptual Blending Theory*, „Reverse Amnesia”, and the Study of Tantra, *The Journal of Hindu Studies* 2012/5, s. 193-209.

¹¹⁹ Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 153-154, 158-159, 168-169, 175-176.

archaicznych. Negatywne następstwa przeżywanie świata opartego o archetypy polega na całkowitym zawłaszczeniu świadomości przez obrzędy, które oparte są o mityczne symbole. Można dodatkowo zapytać; na ile świadomość zawłaszczona przez symbole, choćby i najcudowniejsze, potrafi kontaktować się z transcendencją, na którą one teoretycznie wskazują. Ile jest ludzi i kultur, dla których obrzędy religijne skostniały w zwyczaj i stały się celem samym w sobie? Eliade w ogóle nie zauważa tego problemu.

W jego pracach znajdujemy jeszcze inną niekonsekwencję. Z jego analiz archaicznych mitów i wyobrażeń mitycznych wyłania się monistyczny obraz świata, i Eliade musiał o tym wiedzieć, już choćby dlatego, że doświadczenia mistyczne, które posiadał i te, które były punktem wyjścia dla jego rozważań, są doświadczeniami jedności wszystkiego. Wobec tego, filozoficzny monizm, a więc i religijny monoteizm, gdyż to są sprawy dla zwykłego człowieka prawie nieodróżnialne, nie jest zaprzeczeniem, tak uwielbionej przez niego mentalności archaicznej, ale jej najwyższą, mistyczną konsekwencją. Świadczą o tym niektóre mity *coincidentia oppositorum*¹²⁰, zawierające podwójny, zarazem politeistyczny i monteistyczny obraz świata. Również indyjski obraz świata, którym uczony się inspirował, jest podwójny – łączy monoteizm z politeizmem. Adept tantrycznej medytacji zaczyna o dualizmu; boskie- ludzkie, a także od wiary w wielość boskich mocy, ale jego celem jest przekroczenie dualizmu i zjednoczenie boskich mocy w jednej duchowej rzeczywistości. Fakt, iż mit archaiczny w rozumieniu Eliadego przekracza dualizm, zauważa

¹²⁰ Altizer T. J. J., Mircea Eliade and the Dialectic of Sacred, Philadelphia 1963, s. 85-99.

Stanisław Tokarski¹²¹. Dowodzi tego, przyznawana przez Eliadego popularność struktury *deus otiosus*, tak podkreślana w *Traktacie o historii religii*¹²². Uczony przyznaje, że tylko z powodu abstrakcyjnego charakteru idei najwyższego bóstwa, monoteizm zostaje w bardzo wielu kulturach archaicznych zastąpiony politeizmem. Wobec tego monoteizm perski i biblijny nie był zaprzepaszczeniem duchowej wizji świata zawartej w archaicznych mitach, ale jej konsekwencją i wypełnieniem. Prawdopodobnie dlatego Eliade, odmiennie niż Campbell, nie wygłasza twierdzeń, że kultura europejska od czasów biblijnych, potoczyła się złym torem. Według Eliadego, nie poszliśmy złą drogą, tylko pod wpływem bardzo różnych czynników europejskiej kultury, do których należy również monoteizmu, poculiśmy się tak komfortowo, że zapomnieliśmy zbyt wiele cennych elementów archaicznej wizji świata. Jest to po prostu psychologiczna konieczność, ponieważ ludzkość nie składa się z samych geniuszy, zdolnych jednocześnie przeżywać elementy przeciwstawnych wizji świata, tylko dlatego, że należą do ludzkiej kondycji i pochodzą z naszej tradycji. To jest wystarczający powód, zdaje się twierdzić Eliade, aby przypomnieć kulturze Zachodu archaiczną wizję świata i korzyści z niej płynące.

Bibliografia

Adamus M., *Ontologia archaiczna a ontologia Platona. Na marginesie rozważań nad Mircei Eliadego koncepcją wiecznego powrotu*, Studia Filozoficzne, 1987/10.

¹²¹ Tokarski, Eliade i Orient, dz. cyt., s. 65.

¹²² Eliade M., Traktat o historii religii, dz. cyt.

- Altizer T. J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of Sacred*, Philadelphia 1963.
- Caillois R., *Żywioł i ład*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1973.
- Chogyam T., *Negatywność, Tantra i mahamudra*, przeł. Jacek Sieradzan, Kraków 1997.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. Sabina Lewandowska, Kraków 1991.
- Eliade M., *Obrazy i symbole*, przeł. Magda Rodak, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Kowale i alchemicy*, przeł. Andrzej Leder, Warszawa 2007.
- Eliade M., *Dziennik indyjski*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. Agnieszka Grzybek, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Sacrum i profanum*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1996.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, przeł. Bogdan Kupis, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1992.
- Eliade M., *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki 1907-1937*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1989.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1974.
- Hayes G. A., *Conceptual Blending Theory, „Reverse Amnesia”, and the Study of Tantra*, The Journal of Hindu Studies 2012/5.
- Huxley A., *Bramy percepcji*, przeł. Marta Mikita, Kraków 2012.
- James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. Jan Hempel, Kraków 2001.
- Kania I., *Mircea Eliade jako homo religiosus*, Znak 1988/9.

- Kołakowski L., *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
- Kramer S. N., *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. Joanna Olkiewicz, Warszawa 1961.
- Kripal J.J., *The visitation of the stranger: On some mystical dimensions of the history of religion*, Cross Currents, 1999/3.
- Lelito A., *Człowiek – Animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów 2008.
- Malinowski B., *Mit, magia, religia*, w: *Dziela*, t 7, przeł. Barbara Leś, Dorota Praszałowicz, Warszawa 1990.
- Markiewicz B., Szymańska B., *Od mistycyzmu do symbolizmu*, Wrocław 1985.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981.
- Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Kraków 1977.
- Miłosz C., *Co doradzał Mr. Blake*, Literatura na świecie, 1981/6.
- Miłosz C., *O piekle*, Literatura na świecie, 1981/6.
- Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Kraków 1977.
- Niżnik J., *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985.
- Niżnik J., *Mit jako kategoria metodologiczna*, Kultura i Społeczeństwo, 1978/3.
- Pawluczuk W., *Żywioł i forma*, w: tenże, *Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978.
- Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.
- Saliba J.A., „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*, Leiden 1976.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, przeł. Ryszard Wojnakowski, Kraków 1996.
- Tokarczyk A., *Hinduizm*, Warszawa 1986.
- Tokarski S., *Eliade i Orient*, Wrocław 1984.
- Verne D., Ph., *Metaphysics and The Orgin of Culture*, The Review of Mataphisics, 2009/2; ProQuest.

Widengren G., *Fenomenologia religii*, przeł. Joanna Białek, Kraków 2008.
Zaręba W., *Mircei Eliadego kategoria archetypu. Uwagi metodologiczno-semiotyczne*, Przegląd Religioznawczy – Nowa Seria, 2007/4.

Informacje o autorze:

Dr hab. Andrzej Korczak, Zakład Filozofii, Katedra Edukacji i Kultury, Wydział Nauk Społecznych, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

**AKTUALNOŚĆ BYTU LUDZKIEGO
WOBEK ONTYCZNEJ I ZJAWISKOWEJ REALNOŚCI
TERAŻNIEJSZOŚCI,
W ŚWIELE WSPÓŁCZESNYCH ODKRYĆ NAUKOWYCH**

Zbigniew Wyżewski

Streszczenie

Człowiekowi, podobnie jak i innym istotom, w chwili terażniejszej przysługuje aktualny sposób istnienia. Terażniejszość ogranicza aktualność ludzkiego bytowania i – jako jego podstawa – domaga się zbadania w aspekcie swojej realności: zarówno ontycznej, jak i zjawiskowej. To ostatnie rozróżnienie jest konieczne, gdy prowadzimy rozważania dotyczące bytu ludzkiego, który złożonością swojej natury implikuje dualizm bytowo-poznawczy. Niniejsza praca porusza tytułowe zagadnienie aktualności bytu ludzkiego wobec ontycznej i zjawiskowej realności terażniejszości, z odwołaniem się do współczesnych odkryć naukowych z zakresu psychologii i fizyki.

Słowa kluczowe: czas, terażniejszość, człowiek, metafizyka, aktualność istnienia

Wprowadzenie

Filozofia europejska we wszystkich okresach rozwoju mierzyła się z zagadnieniem czasu i jego natury. Powstawały rozmaite definicje, dopasowane do odmiennych światopoglądów i różnych – często przeciwstawnych – koncepcji bytu i poznania. Problem czasu jest bardzo złożony, nurtuje tak metafizyków, jak i epistemologów, a co

więcej, rozrasta się i pogłębia wraz z postępem nauk szczegółowych, które inspirują myśl filozoficzną i wymuszają jej ustawiczny rozwój. Ze względu na swoją wieloaspektowość, zagadnienie – w całej swojej rozciągłości i wybujałości – nie mieści się w żadnym obszarze ludzkiej aktywności intelektualnej. Czas może być przedstawiany na rozmaite sposoby. Jego wątpliwe definicje z konieczności pozostają zrelatywizowane do filozoficznych bądź naukowych narracji, w których są trwale osadzone i poza którymi tracą obowiązywalność. Odpowiednie koncepcje mogą nadać mu postać wielkości fizycznej (czwartego wymiaru) lub apriorycznej formy zmysłowości; trwale związać go z ruchem lub uniezależnić od zmian zachodzących w świecie. Nie sposób omawiać czasu w oderwaniu od systemu filozoficznego czy naukowej konwencji: prowadzony opis musi być wpisany w horyzont umownie przyjętej teorii, a wówczas z konieczności przyjmuje piętno jej założeń i ograniczeń.

Od uznanej koncepcji czasu i jego natury jest uzależniony ontyczny status teraźniejszości. Subtelna materia wieloaspektowego zagadnienia „czwartego wymiaru” domaga się rozstrzygnięć, które niosą ze sobą niezwykle ważne konsekwencje metafizyczne. Teraźniejszość to moment, w którym bytom przysługuje aktualny sposób istnienia. W swoim dziele: „Spór o istnienie świata” Roman Ingarden pisze o przedmiotach, iż „odpowiednio do istoty czasu ich każdorazowe aktualne istnienie jest zawsze ograniczone do jednej teraźniejszości, poza której obręb w żadnej z poszczególnych chwil swego istnienia nie mogą sięgnąć”¹²³. Zdaniem Ingardena, w niektórych przypadkach fazę

¹²³ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tom pierwszy i drugi, PWN, Warszawa 1987, s.229

aktualności można – w pewnym sensie – poszerzyć, przewyższając ograniczoność jej trwania, innymi słowy – zwiększając tzw. szczelinowość, charakteryzującą realne byty jednostkowe. Dzieje się tak, gdy wewnętrzna struktura danego jestestwa predysponuje je do wykroczenia poza teraźniejszość, w przeszłość, a w przypadku istoty ludzkiej – nawet w przyszłość. Perspektywa transcendowania własnej szczelinowości otwiera się – zdaniem filozofa – przed organizmami żywymi, ponieważ, w pewnym stopniu, ich architektura formalno-ontologiczna sprzyja zachowaniu wewnętrznej jedności, wbrew nieubłaganemu upływowi czasu¹²⁴. Bez wątpienia człowiek jest istotą, której natura ujawnia się dopiero w szerokiej perspektywie dynamicznego trwania, sięgającej głęboko w przeszłość i wybiegającej w przyszłość. Pamięć osadza go w historii, a oczekiwania otwierają na to, co ma dopiero nadejść. Jednakowoż trudno oprzeć się wrażeniu, że Ingarden zachowuje uzasadnioną ostrożność w doborze słów, którymi wyraża swój pogląd dotyczący możliwości poszerzania fazy aktualności. W „Sporze o istnienie świata” filozof pisze, że jedność wewnętrznej struktury bytu ożywionego wywołuje „przynajmniej pozór”¹²⁵ powiększania szczelinowości danego jestestwa. Jest to dość zachowawcze sformułowanie. Ostatecznie Ingarden przyznaje, iż pomimo zdolności intencjonalnego zwracania się poza teraźniejszość, człowiek jest skazany na istnienie w kolejno po sobie następujących fazach aktualności, co jest pewnego rodzaju ograniczeniem

¹²⁴ F. Kobiela, Problem szczelinowości w fenomenologii Romana Ingardena, WAM 2011, s. 90-113

¹²⁵ R. Ingarden, Spór o istnienie świata, tom pierwszy i drugi, PWN, Warszawa 1987, s.230

niedoskonałej, ludzkiej istoty. Filozof pisze, że „wszystko, cokolwiek istnieje w czasie, istnieje w przebywaniu przez coraz to nową fazę aktualności i nie jest zdolne przewyciężyć «szczelinowości» swego istnienia nawet w egzystencjalnie najwyższej formie istot świadomych»¹²⁶.

Zatem, ontyczny status czasu – a więc również teraźniejszości, która ogranicza aktualność ludzkiego bytowania – to doniosłe zagadnienie filozoficzne. W świetle nauk szczegółowych problem nabiera ostrości, więc warto się do nich odwołać.

1. Problem realnego istnienia czasu i teraźniejszości

Wokół pojęcia czasu piętrzą się kontrowersje. Osią jednego ze sporów jest zasadniczy problem, wyrażający się w pytaniu: czy „czwarty wymiar” istnieje realnie, a więc niezależnie od podmiotu poznającego, który go odkrywa w akcie obserwacji i refleksji? Przeciwny pogląd – w rozwiniętej, kantowskiej odsłonie – zakłada, że czas jest jedynie formą narzucaną światu przez umysł, służącą uprzystępnianiu zdobywanej wiedzy poprzez jej efektywną organizację¹²⁷.

Realność czasu można pojmować na dwa sposoby. Po pierwsze, jako obiektywne istnienie – niezależne od świadomości podmiotu, który ujmuje byt w akcie poznawczym. Po drugie, jako bycie w postaci zjawiska, które może nie mieć ontycznej podstawy. W tym znaczeniu

¹²⁶ Tamże, s. 233

¹²⁷ M. Bielawka, Czas w: Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena, red. Andrzej Nowak, Leszek Sosnowski, Universitas, Kraków 2001, s. 21.

czas istnieje w umyśle człowieka, ale go nie przekracza. Jest trwale związany z podmiotem poznającym. Pytanie o realność czasu można przeredagować, uwzględniając powyższe rozróżnienie. Wówczas podstawowy problem filozoficzny, związany z pojęciem czasu, wyrażałby się w następującej kwestii: „czy tytułowy <<czwarty wymiar>> istnieje realnie w sensie ontycznym?”¹²⁸.

Powyższy spór, choć w czasach nowożytnych nabrał głębi i dojrzałości wraz z uwyrażnionym wymiarem epistemologicznym, swoimi korzeniami sięga zamierzchłych dziejów starożytnej filozofii. Zagadnienie realności czasu (w sensie ontycznym) podzieliło greckich myślicieli. Filozofowie jońscy wpisywali zmienność w naturę bytu, podczas gdy eleaci twierdzili, iż ta jest jedynie złudzeniem, danym w zmysłowym postrzeżeniu. W filozofii Parmenidesa i jego następców zarysował się dualizm bytu i zjawiska, jako iż subiektywny obraz dynamicznej przyrody nie odpowiadał wyrozumowanym przekonaniom o jego stałości. Eleaci podjęli pierwszą próbę uwolnienia bytu od brzemienia czasu i zmienności, obciążając nim sferę subiektywnych postrzeżeń. Zjawiska te zaś przeciwstawiali – w sposób nie w pełni podówczas uświadomiony – obiektywnej rzeczywistości. Towarzyszyła temu wiara, że istota bytu umyka władzom zmysłowym, a można ją poznać wyłącznie na drodze rozumowania dedukcyjnego¹²⁹. Z tej przyczyny Parmenides i jego następcy, tacy jak Zenon z Elei, opierali swoją myśl filozoficzną na rozumie. Treść doświadczeń zmysłowych konsekwentnie uznawali za fałszywą jako niezgodną z wynikami

¹²⁸ F. Kobiela, *Filozofia czasu Romana Ingardena*, Universitas, Kraków 2011, s. 5-31

¹²⁹ E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Liberi Libri 2014, s. 21-23

dedukcji¹³⁰. Tymczasem ta ostatnia przemawiała za niezmiennością i nieczasowością bytu. Uznanie poglądu, zgodnie z którym „czwartemu wymiarowi” przysługuje ontycznie realne istnienie, rodzi liczne paradoksy.

Wpisaniu czasu w naturę bytu towarzyszą poważne trudności. Był ich świadom sam Arystoteles¹³¹. W jednym ze swoich filozoficznych traktatów – „Fizyce”, Stagiryta dał wyraz swoim niepokojom. Zwrócił uwagę na fakt, iż czas dzieli się na dwie części – przeszłą, która już nie istnieje, i przyszłą, która dopiero ma zaistnieć: „Bo oto jedna jego część przeminęła i już jej nie ma, podczas gdy inna dopiero będzie i jeszcze jej nie ma”¹³². Ich udział w bycie jest zatem mocno wątpliwy. Negacja istnienia części nakazywałaby zaprzeczyć istnieniu całości, na którą składają się nierealne elementy.

Założenie, że czas jest ciągły i nieograniczenie podzielny, prowadzi do uznania nieskończonej krótkości jego momentów i w konsekwencji nasuwa refleksję o ich nieistnieniu. Naturalnie, w tej koncepcji również teraźniejszość jawi się jako nierealna (w sensie ontycznym). Jest bowiem tylko matematycznym konstruktem – momentem nieskończenie krótkim, więc nieistniejącym. Jej ontyczna nierealność nasuwa pytanie o aktualność bytów jednostkowych. Sfera

¹³⁰ M. Osmański, Parmenides z Elei w: Powszechna encyklopedia filozofii, tom ósmy, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 26-31.

¹³¹ M. Heller, T. Pabjan, Elementy filozofii przyrody, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 23-14

¹³² Arystoteles, Fizyka, przeł. K. Leśniak, w: Dzieła wszystkie, tom drugi, Arystoteles, PWN, Warszawa 1990, s. 104

(faza) tej ostatniej, uwięziona w granicach teraźniejszości, jest bowiem nieskończenie krótka: czy można zatem powiedzieć o jakimkolwiek przedmiocie, że istnieje aktualnie?

Inaczej na to zagadnienie zapatruje się Ingarden. W „Sporze o istnienie świata” pisze o bytach jednostkowych, że „aktualność ich istnienia stanowi zawsze tylko jakby pewną wąską szczelinę. Poza jej obrębem leży z jednej strony wstecznie pochodny byt ich przeszłości, z drugiej zaś zapowiadający się dopiero byt przyszłości”¹³³. Podobnie jak u Arystotelesa, u Ingardena teraźniejszość jest zamknięta – niby w imadle – pomiędzy przeszłością a przyszłością. Jednakowoż u współczesnego filozofa kleszcze nie zaciskają się tak mocno, jak u Stagiryty – pozostawiają między sobą wolną przestrzeń – „szczelinę”, w którą może się wcisnąć aktualne istnienie bytu jednostkowego.

Na problem ontycznego statusu teraźniejszości, w kontekście zagadnienia realności przeżywania, w interesujący sposób zwraca uwagę Ernst Pöppel. W swojej książce zatytułowanej „Granice świadomości”, pisze: „[...] możemy powiedzieć, że najwidoczniej w ogóle nie ma żadnego <<teraz>>; przecież sama granica nie ma żadnej rozciągłości, ona tylko dzieli. Ściśle biorąc, w takim myśleniu istnieje więc tylko przeszłość i przyszłość. To że wyobrażenie teraźniejszości jako granicy może stać się groźne pod względem egzystencjalnym – jest rzeczą zrozumiałą. Jeśli bowiem utożsamimy tę myśl z realnością przeżywania, to właściwie nie możemy żyć w sposób uporządkowany, skoro jesteśmy rozerwani między tym, co było, a tym, co będzie, a brakuje tego, co jest przytomnością. Jeśli więc myśl tę

¹³³ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tom pierwszy i drugi, PWN, Warszawa 1987, s.229

utożsamiamy z przeżywaniem, czas siłą rzeczy musi stać się dla nas zagrożeniem. Wówczas lepiej w ogóle nie myśleć o czasie, bo bylibyśmy poniekąd w sytuacji beznadziejnej. Bylibyśmy, ale nie jesteśmy. Pojmowanie teraźniejszości tylko jako granicy między przeszłością a przyszłością – to teoria nie odpowiadająca naszemu przeżywaniu [...]. Nasze przeżycia dokonują się teraz, nie są one teoretyczną mieszaniną złożoną z przyszłości i przeszłości”¹³⁴.

2. Spór o obiektywność czasu

Spór, który dotyczy sposobu bytowania czasu, streszcza się w pytaniu o jego związek ze świadomością, a wynika z niezgodności dwóch stanowisk – subiektywistycznego i obiektywistycznego. Przedstawiciele pierwszego z nich uważają, że istnienie czasu jest zapodmiotowane w umyśle. Istota świadoma ujmuje świat w subiektywnym porządku temporalnym (czasowym). W ten sposób organizuje swoje spostrzeżenia w przystępną sobie formę. Porządek czasowy, percepcyjnie narzucany zjawiskom, nie występuje jednak w rzeczywistym świecie. Zwolennicy drugiego, obiektywistycznego stanowiska, wyznają pogląd o dynamicznej istocie bytu, która implikuje ontycznie realne bytowanie czasu¹³⁵.

¹³⁴ E. Pöppel, *Granice świadomości*, PIW, Warszawa, 1989, s. 58

¹³⁵ F. Kobiela, *Filozofia czasu Romana Ingardena*, Universitas, Kraków 2011, s. 5-31

3. Ontyczny status teraźniejszości w świetle odkryć współczesnej nauki

Problem ontycznego statusu czasu (i co się z tym wiąże – teraźniejszości) jest bardzo doniosły: poza metafizyką i teorią poznania dotyka także innych dziedzin filozofii, takich jak choćby etyka czy antropologia filozoficzna. Zainteresowanie zagadnieniem podjętym w starożytności, mimo upływu lat nie słabnie, lecz przeciwnie, wzmacnia się za sprawą nowych odkryć, dokonanych na gruncie takich dyscyplin nauk szczegółowych, jak fizyka i psychologia.

Dualizm podmiotu i przedmiotu, zjawisk i obiektywnie istniejących bytów, wiąże się z koniecznością dokonania istotnego rozróżnienia pomiędzy czasem fizycznym (obiektywnym) i poza-fizycznym¹³⁶. Pierwszy spośród wymienionych stanowi przedmiot fizyki, a drugi – psychologii. Konsekwentnie, można wyróżnić dwie zasadnicze formy teraźniejszości – fizyczną i poza-fizyczną.

3.1. Ontyczna realność teraźniejszości w świetle odkryć współczesnej fizyki

Domniemanie obiektywnego istnienia „czwartego wymiaru” dostarcza fizyce wielkości niezbędnej do rozpisywania wzorów i wykonywania obliczeń. Wyeliminowanie sekundy z Międzynarodowego Układu Jednostek Miar przy równoczesnym

¹³⁶ T. Pabjan, Czas poza-fizyczny w filozofii Henryka Mehlberga [dokument elektroniczny]. Tryb dostępu: www.kul.lublin.pl/files/57/working_papers/pabjan_czas_2006.pdf [Dostęp: 02-08-2015].

uznaniu czasu za aprioryczną formę zmysłowości, byłoby równoznaczne ze zburzeniem podstaw dyscypliny, którą wielu naukowcy – tacy jak choćby Isaak Newton – nieustraszenie uprawiali w jej klasycznym wydaniu¹³⁷. Czas, niezależnie od tego, czy ma swój udział ontycznej rzeczywistości świata, czy jest wyłącznie wytworem ludzkiego umysłu, znajduje bardzo wiele praktycznych zastosowań – na przykład – przy obliczaniu takich wielkości, jak prędkość i przyspieszenie.

Ograniczoność ludzkich władz poznawczych¹³⁸ sprawia, że człowiek jest zmuszony do przyjmowania założeń, których nie sposób ostatecznie potwierdzić lub obalić. Kwestia bytowania czasu pozostaje nierozstrzygnięta. Wielu uczonych zakłada, iż jest on realnym bytem – takim, który istnieje poza umysłem podmiotu; wielu się z nimi nie zgadza. Również zdania na temat absolutności czasu są podzielone: niektórzy myśliciele przyznają mu autonomię, inni natomiast nierozdzielnie wiążą go ze zmianami, z ruchem¹³⁹. W szerokie zagadnienie natury czasu wpisuje się problem ontycznej rzeczywistości teraźniejszości.

Kierunek rozważań nad metafizycznym statusem momentu teraźniejszego zależy od przyjmowanej koncepcji czasu. Szczególnie istotna jest kwestia jego ciągłości, ta bowiem, przysługując mu jako

¹³⁷ J. Gołosz, Czas i przestrzeń a świat fizyczny, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 1995 nr 17, s. 49-61

¹³⁸ Z. Wyżewski, J. Zawitkowski, Ograniczenia ludzkich władz poznawczych – subiektywistyczna teoria postrzeżeń w: Interdyscyplinarne spotkania z filozofią, red. Krystyna Najder-Stefaniak, Warszawa 2014, s. 65-72

¹³⁹ S.W. Hawking, Krótka historia czasu, , Wydawnictwo Alfa, Warszawa, 1993, s. 10-43

atrybut, implikowałaby jego nieograniczoną podzielność, co z kolei pociągałoby za sobą nieskończoną krótkość terażniejszości – a więc jej nieistnienie (w sensie obiektywnym, fizycznym).

Tymczasem współczesna fizyka kwantowa – odrzucająca absolutystyczną koncepcję czasu, a wiążąca go z ruchem – dostarcza argumentów na rzecz dyskretności (nieciągłości) czasoprzestrzeni. Obie jej składowe, przestrzeń i czas, są w świetle przyjętych założeń skwantowane: składają się z niepodzielnych części o precyzyjnie wyliczonych rozmiarach. Najkrótszy moment, którego nie sposób już rozbić na drobniejsze składowe, trwa 10^{-43} sekundy. Jest to czas potrzebny, aby był mógł ulec najmniejszej możliwej zmianie¹⁴⁰. Uznanie trafności i prawdziwości ustaleń fizyki kwantowej, przy równoczesnej akceptacji założeń, które przyjmują jej adepci, miałoby doniosłe konsekwencje metafizyczne. Odkrycia i wyliczenia przemawiałyby za ontyczną realnością terażniejszości – jako momentu, który w związku z przysługującym mu atrybutem niepodzielności, nie ma prawa się rozpaść na części składowe – przeszłość i przyszłość.

Otwartym pozostaje pytanie o ścisłość i charakter relacji pomiędzy metafizycznym statusem terażniejszości dookreślonym w świetle współczesnej fizyki, a fazą aktualności ludzkiego istnienia. Czy 10^{-43} sekundy to jej właściwa rozpiętość? A może odpowiedzi należy szukać na drugim biegunie dualizmu: nie po stronie bytu, lecz zjawiska?

¹⁴⁰ J. Kobusiewicz, Problemy z kwantami, determinizmem i chaosem [dokument elektroniczny]. Tryb dostępu:

http://ksf.amu.edu.pl/preteksty/pdf/nr9/9_kobusiewicz.pdf [Dostęp: 03-08-2015]

3.2. Zjawiskowa realność teraźniejszości poza-fizycznej w świetle odkryć współczesnej psychologii

W swojej książce „Granice świadomości” Pöppel opisuje przebieg eksperymentów ujawniających zjawisko zlewania się wrażeń zmysłowych: akustycznych, wzrokowych i dotykowych. W pierwszym przypadku obserwuje się tak zwaną fuzję brzęku. Jeśli dwa bodźce dźwiękowe pobudzają ludzkie ucho w niewielkim odstępie czasu, jawią się w ludzkim umyśle jako pojedynczy dźwięk. Dwa sygnały akustyczne są percypowane jako jeden tylko wówczas, gdy mieszczą się w oknie jednoczesności, czyli odpowiednim przedziale czasowym, na tyle wąskim, aby opisywane zjawisko mogło zaistnieć. W zależności od indywidualnych uwarunkowań, okno jednoczesności może się rozciągać na długość od 2 do 5 tysięcznych części sekundy. Po przekroczeniu tej wartości, sygnały dźwiękowe są odbierane jako niejednoczesne. W przypadku bodźców wzrokowych, szerokość okna jednoczesności oscyluje w granicach 20-30 tysięcznych sekundy. Natomiast w doświadczeniu, w którym na skórę zadziałano krótkotrwałymi bodźcami dotykowymi, wartość ta wynosiła około 10 tysięcznych sekundy. Rozróżnienie sygnałów nie jest równoznaczne z określeniem relacji następstwa czasowego, w której te pozostają względem siebie w obiektywnym świecie. W przypadku bodźców dźwiękowych, wzrokowych i dotykowych, próg takiej ich percepcji, aby możliwe stało się stwierdzenie, który spośród nich zadziałał jako pierwszy, a który jako drugi, wynosi 30-40 tysięcznych sekundy dystansu temporalnego. Gdy realne odstępstwo czasowe pomiędzy sygnałami osiąga lub

przekracza wyżej wymienioną wartość, ludzki umysł precyzuje kierunek następstwa czasowego i – odebrawszy dwa oddzielne bodźce – przedstawia je sobie w chronologicznym porządku¹⁴¹. Czy zatem faza aktualności ludzkiego bytowania wynosi 30-40 tysięcznych sekundy? Jest to wartość, która opisuje „rozdzielczość” naszej percepcji w wymiarze temporalnym. Okres 30-40 tysięcznych sekundy stanowi czas potrzebny na to, aby zachodząca w realnym świecie zmiana mogła się ujawnić w sferze zjawisk, a więc w obszarze, w którym człowiek pozostaje bardzo silnie osadzony przez swoją zmysłową naturę.

Okres 30-40 tysięcznych sekundy jest nadal bardzo krótki, toteż wyniki psychologicznych badań stawiają nas przed kolejnym problemem: jak zamknąć złożone, uporządkowane myśli i przeżycia w tak wąskim przedziale czasowym? Według Pöppela, „<<teraz>> polega na pewnym mechanizmie integracyjnym, który zespalą następujące po sobie wydarzenia w postaci postrzegania”¹⁴² i „jeśli uznamy teraźniejszość za rzeczywistość przeżywania[...] trwa [ona] tylko niewiele sekund”¹⁴³. Tylko lub aż, biorąc pod uwagę wcześniejsze propozycje długości fazy aktualności ludzkiego bytowania. Opisywane przez Pöppela doświadczenia, między innymi eksperyment z metronomem, wskazują na to, że mechanizmy percepcyjne organizujące ludzkie przeżywanie odpowiadają za integrację postrzeganych wydarzeń w spójną całość, jeśli te następują po sobie na przestrzeni najwyżej trzech sekund¹⁴⁴. „Treść świadomości ma szansę

¹⁴¹ E. Pöppel, *Granice świadomości*, PIW, Warszawa, 1989, s. 7-77

¹⁴² Tamże, s. 59

¹⁴³ Tamże, s. 59

¹⁴⁴ Tamże, s. 7-77

przetrwania tylko podczas trzech sekund [...] w obrębie tego czasu trwania istnieje zawsze tylko jedna treść świadomości [...] informacje mogą być ujęte jako całość tylko przez czas trwający około trzech sekund.[...] Zatem, przebiegająca w obiektywnym czasie integracja jest podstawą tego, że przeżywamy coś jako teraźniejsze. <<Teraz>> ma rozciągłość czasową najwyżej trzech sekund”¹⁴⁵.

Podsumowanie

Faza aktualności ludzkiego bytowania – w zależności od przyjętych założeń i od tego, na który biegun dualizmu bytowo-poznawczego położymy akcent – może być nieskończenie krótka albo zawierać się w przedziale od 10^{-43} do 3 sekund.

Bibliografia

1. Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie, tom drugi*, PWN, Warszawa 1990, s. 104
2. Bielawka M., *Czas*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. Andrzej Nowak, Leszek Sosnowski, Universitas, Kraków 2001, s. 21.
3. Gołosz J., *Czas i przestrzeń a świat fizyczny*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 1995 nr 17, s. 49-61
4. Hawking S.W., *Krótką historią czasu*, , Wydawnictwo Alfa, Warszawa, 1993, s. 10-43
5. Heller M., Pabjan T., *Elementy filozofii przyrody*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 23-14

¹⁴⁵ Tamże, s. 69

6. Ingarden R., *Spór o istnienie świata, tom pierwszy i drugi*, PWN, Warszawa 1987, s. 230-233
7. Kobiela F., *Filozofia czasu Romana Ingardena*, Universitas, Kraków 2011, s. 5-31
8. Kobiela F., *Problem szczelinowości w fenomenologii Romana Ingardena*, WAM 2011, s. 90-113
9. Kobusiewicz J., *Problemy z kwantami, determinizmem i chaosem* [dokument elektroniczny]. Tryb dostępu: http://ksf.amu.edu.pl/preteksty/pdf/nr9/9_kobusiewicz.pdf
[Dostęp: 03-08-2015]
10. Morawiec E., *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Liberi Libri 2014, s. 21-23
11. Osmański M., *Parmenides z Elei*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 26-31
12. Pabjan T., *Czas poza-fizyczny w filozofii Henryka Mehlberga* [dokument elektroniczny]. Tryb dostępu: www.kul.lublin.pl/files/57/working_papers/pabjan_czas_2006.pdf
[Dostęp: 02-08-2015]
13. Pöppel E., *Granice świadomości*, PIW, Warszawa, 1989, s. 7-77
14. Wyżewski Z., Zawitkowski J., *Ograniczenia ludzkich władz poznawczych – subiektywistyczna teoria postrzeżeń w: Interdyscyplinarne spotkania z filozofią*, red. Krystyna Najder-Stefaniak, Warszawa 2014, s. 65-72

Informacje o autorze:

Zbigniew Wyżewski, Zakład Immunologii, Katedra Nauk Przedklinicznych, Wydział Medycyny Weterynaryjnej, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

EUGENIKA ZAGROŻENIEM WOLNOŚCI W ROZUMIENIU GILBERTA KEITHA CHESTERTONA

Andrzej Kolad

Streszczenie

W niniejszym artykule przedstawiona została eugenika jako swoiste zagrożenie wolności człowieka. Chesterton wprost nazywał eugenikę złem, gdyż według niego godziła ona i nadal godzi w podstawowe i odwieczne prawa natury ludzkiej. Prawo do własności i wolności. Niepokojące stało się to, że ludzie nauki popierający eugenikę, według Chestertona, ztratili wiedzę, czym jest dobro i moralność. Sprzymierzyli się oni z ludźmi bogatymi (wpływowymi), przeważnie kierującymi się szybkim zyskiem materialnym, kosztem najbiedniejszych, by ograbić ich z godności i wolności, z tego co im jeszcze pozostało. Pragnęli decydować, kto może, a kto nie powinien posiadać potomstwa, by mężczyźni i kobiety nie zawierali małżeństwa z miłości, lecz kierowali się odpowiedzialnością za losy przyszłych pokoleń, uwzględniając odpowiedni dobór genetyczny. A wszystko to pod szlachetnym hasłem troski o społeczeństwo.

Chesterton analizuje argumenty za i przeciw eugenicie oraz charakteryzuje jej zwolenników. Doszedł do konkluzji, w której stwierdził, że problem eugeniki jest rozwiązywany nie przez zwalczanie ubóstwa, lecz przez pozbywanie się ludzi „niepotrzebnych”, tych których prawnie - bo o to zabiegali eugenicy - można ograbić z ich człowieczeństwa. Właśnie o to chodziło, zdaniem Chesterton, zwolennikom eugeniki.

słowa kluczowe: eugenika, zło, dobro, wolność, rodzina

Wstęp

Gilbert Keith Chesterton w swoje pracy *Eugenika i inne zło*, przedstawił problem zagrożenia wolności. Zagadnienie zawarte w tej pozycji, jest wciąż aktualne. Budzi ono wiele kontrowersji wśród tych, którzy, tak jak ich poprzednicy wiek temu, pragną podążać z duchem czasu zwanym postępem, nie bacząc na ludzkie wybory i nie licząc się z dobrem jednostki oraz jej odwiecznymi prawami mającymi swe źródło w ludzkiej naturze. Chesterton zauważa, że ludzie bogaci i wpływowi dążyli i będą dążyć do wykorzystywania biednych do własnych celów. Bogaci własny egoizm i chciwość „ubierają” w piękne słowa i tworzą idee, tylko po to, żeby usprawiedliwić swoje postępowanie. Wymierzone jest ono zawsze w stronę zagrabienia wolności drugiego człowieka. Człowieka słabszego.

Czy Chesterton postawił słuszną diagnozę? Aby lepiej przyjrzeć się omawianemu zagadnieniu, należałoby przedstawić punkt widzenia na omawiane zagadnienie z dwóch stanowisk - zwolenników i przeciwników poruszanego tematu. Zwolenników i przeciwników eugeniki. Wypadałoby nie tylko poznać stanowisko Chestertona z jego argumentacją, lecz także prześledzić tok rozumowania tych, którzy powołując się na szlachetne cele pragnęli pozbawić człowieka tego, co w życiu najważniejsze i dzięki czemu staje się on w pełni człowiekiem tj. wolności.

1. Ogólne zagrożenia eugeniki

Chesterton w nocy do czytelników nakreśla ogólne zagrożenie, na które po raz kolejny w historii jest narażona ludzka wolność. I tym razem nikt inny, jak tylko człowiek, pragnie ograbić człowieka z jego wolności lub, jak kto woli, z godności. Historia zatacza koło. W rozumieniu Chestertona to ludzie nauki po raz kolejny sprzymierzyli się ze sobą w „szlachetnym” celu zbudowania wyższej cywilizacji. Postępowcy chcą na nowo budować kolejną cywilizację. Pragną dać przyzwolenie na segregowanie ludzi na tych, którzy mogą i powinni się rozmnażać i na tych, którzy powinni dziękować państwu, że uchroniło ich przed skazaniem ich dzieci na cierpienie i ustrzegło przed popełnieniem kolejnego błędu w życiu. Dziwnie to wygląda, ale - jak zauważył Gilbert Chesterton - Bernard Shaw, laureat nagrody Nobla i inne tęgie umysły, zastanawiali się nad wychowaniem człowieka i doszli do konkluzji, że można człowieka hodować, jak pociągowe zwierzę, a nie wychowywać¹⁴⁶. Może ta metoda, jak ripostuje Chesterton, byłaby w zdecydowany sposób skuteczniejsza niż dotychczasowe tradycyjne wychowanie w domu rodzinnym, w którym nieraz brakuje podstawowych wygod. Braki te (np. brak bieżącej wody) zasłoniły eugenikom istotę wychowania - miłość. I tej miłości eksperci nie chcieli dostrzec, bo całą uwagę poświęcili sprawom materialnym, a nie duchowym¹⁴⁷. Można by eugenikom zadać pytanie, czy wszyscy ci, którzy nie mają dostępu do bieżącej wody, z góry są skazani na pozbawienie ich rodzicielstwa? A ci, którzy posiadają bieżącą wodę,

¹⁴⁶ G. K. Chesterton, *Eugenika i inne zło*, tłum. M. Reda, Sandomierz 2011, s. 27.

¹⁴⁷ G. K. Chesterton, *Eugenika i inne zło*, dz. cyt., s. 28.

a w oczach innych ludzi, chociażby sąsiadów i najbliższej rodziny, są „draniami”, nadają się na wzorowych rodziców? Czy to bieżąca woda od tej pory – epoki eugeniki - jest najważniejszym wyznacznikiem przyznającym prawo do posiadania potomstwa?

2. Istota eugeniki i charakterystyka jej zwolenników

Czym zatem jest eugenika? Pytanie wydaje się banalnie proste, choć w gruncie rzeczy jest trudne, gdyż istnieją dwie zgoła odmienne na nie odpowiedzi. Dla zwolenników eugeniki, jest ona ideą w rozumieniu idei platońskiej, czymś doskonałym, dzięki czemu ludzkość będzie posiadała „lepsze uposażenie genetyczne” i z większym prawdopodobieństwem dozna szczęścia na ziemi. Dla jej przeciwników, a jest nim zdecydowanie Chesterton, który obnaża jej pokrętne założenia (fałszywe teorie), eugenika jest złem, choć, jak sam twierdził: „dla różnych ludzi oznacza różne rzeczy, ale jest tak jedynie, bo zło posługuje się dwuznacznością”¹⁴⁸. Kto ma rację? Zwolennicy czy przeciwnicy postępu? A może jedni i drudzy? Choć nie wydaje się, by tak było w rzeczywistości? Zatem prześledźmy ich argumentację.

Od strony praktycznej eugenika w rozumieniu Chestertona polega na kontrolowaniu przez państwo pewnych rodzin - tak jak wcześniej czynili to już w historii właściciele pogańskich niewolników - by pozbawić ich prawa małżeństwa z miłości, prawa do potomstwa w imię wyższych celów; by żyło się lepiej społeczeństwu. Chesterton zbulwersowany był roszczeniami zwolenników eugeniki, jeśli chodziło

¹⁴⁸ Tamże, s. 34.

o status eugeniki w dziedzinie moralności. Postępowcy pragnęli, by miejsce etyki zastąpiła eugenika, a związki nieeugenniczne należałoby wówczas traktować, zdaniem Chestertona, tak jak traktuje się grzech w teologii moralnej. Przecież to jest niemoralne – w ujęciu eugeników - poślubienie chorego człowieka, przecież to grzech przeciw miłości drugiej osoby. A gdzie troska o bliźniego, nie można narażać potomstwa, zwłaszcza swojego, na tak ogromne okrucieństwo. To niehumanitarne. Choć z drugiej strony słyszymy argumentację Chestertona, który powołuje się na liczne przypadki, jakie miały miejsce w historii, kiedy ci, którzy dowiedzieli się o ciężkiej chorobie narzeczonej(go), dotrzyмали zobowiązań. Przykładem są między innymi: pułkownik Hutchinson i sir William Temples. Chesterton zbija argumenty tych, którym rzekomo chodzi o dobro ludzkości. Radzi, by eugenicy stawiali pomniki tym, którzy porzucili ukochane osoby z powodu ich choroby, a może nawet ogłaszali ich świętymi za „heroiczność” ich postaw, skoro nastał nowy porządek moralny. To jest niedorzeczne, stwierdza, by usankcjonować etykę, w której wierność czy niewierność są zależne od genetyki¹⁴⁹.

Eugenika - w rozumieniu Chestertona – oznacza kontrolę nad niektórymi ludźmi, nad zawieraniem, bądź niezawieraniem małżeństwa przez innych i kontrolę nielicznych nad zawieraniem i niezawieraniem małżeństwa przez wielu. Chesterton kreśli ogólną charakterystykę zwolenników eugeniki i dzieli ich na sześć grup. Są to ludzie, którzy lubią eufemizmy, są kazuistami, autokratami, kochają precedens i przedsięwzięcie, lecz nie ci są najgroźniejsi. Najgroźniejsi, zdaniem

¹⁴⁹ Tamże, s. 38-40.

Chestertona, to najinteligentniejsze jednostki kryjące się za tą krótkowzroczną i rozkrzyczaną hałasą, stanowiącą tylko przedmurze bastionu. Boją się krótkich zdań, a lubują się w długich, to ci, którzy kochają eufemizmy, choć nie pojmują ich znaczenia. I nie dają wiary, że znaczenie długiego zdania można zapisać i wyrazić w zdaniu prostym i oddać jego logiczny sens, czyli powiedzieć to samo, tyle, że krócej i prościej¹⁵⁰. Następną grupę przeciwników Chesterton nazywa kazuistami. Pragną oni zbagatelizować istniejący problem eugeniki w społeczeństwie i ukazać jej dobre strony, poprzez kręćactwa w dowodzeniu swoich racji. Chesterton ripostuje, stawiając bardzo ciekawy przykład: „Przecież, kiedy odwołujemy chłopca od poślubienia obłąkanej i garbatej Murzynki, to tak naprawdę jesteśmy eugenikami”¹⁵¹. Chesterton twierdzi, że każdemu z nas zdrowy rozsądek podpowiada, że gdyby eugenika zajmowała się tak niezwykle przypadkami, to nazwano by ją raczej zdrowym rozsądkiem na nie eugeniką. Ujawnia fałszywy zakres eugeniki i pokrętne argumentacje mające dyskretnie ukryć jej fałszerstwa¹⁵².

Trzecią grupę zwolenników eugeniki G. Chesterton nazywa autokratami. Dają oni ogólnie do zrozumienia, że każda współczesna reforma się powiedzie i, że oni tego dopilnują. Oni i tylko „oni” są gwarantem naszego szczęścia. Powinniśmy zatem cieszyć się życiem i spać spokojnie. Chestertona wcale takie deklaracje nie zadawałają. Pyta ich: Jeśli autokraci dopilnują reform, to ile będą żyć i gdzie będą, gdy je (reformy) sfinalizują? Chesterton nie doczekał się odpowiedzi na

¹⁵⁰ Tamże, s. 45-47.

¹⁵¹ Tamże, s. 48-49.

¹⁵² Tamże, s. 49.

postawione pytanie. Odpowiedzi, które by padły nie były odpowiedziami, lecz pokrętnymi wypowiedziami, typu: „Z pewnością domagałbym się tego” albo: „Nigdy nie posunąłby się tak daleko”¹⁵³. Dlatego Chesterton postarał się sam udzielić na nie odpowiedzi. Twierdzi jednoznacznie, że autokraci nie rozumieją natury prawa, tak jak nie rozumieją natury psa. Gdyby rozumieli, mieliby świadomość tego, że wypuszczone na wolność prawo zachowa się jak pies. Posłucha własnej natury, a nie prawodawcy, wykona to, czego go nauczono, a nie tego, co zapomniano w nie wpisać. Nie wystarczy być samowładczym królem (idealistą), jeszcze ważniejsze jest prawo tegoż królestwa i dobrze, gdy jest ono powszechne, jasne, klarowne i przejrzyste, służące dobru wspólnemu, a nie powierzchowne, typu: „Z pewnością domagałbym się...”¹⁵⁴. Zasady muszą być jasne, mają strzec ludzkiej wolności, godności i życia. Obok zwolenników reform-autokratów, Chesterton wymienia tych, którzy są święcie przekonani, że eugenicy wcale nie dążą do niewolnictwa. Według nich jedynym słusznym motywem ludzi propagujących eugenikę jest dążenie do prawdziwej wolności. Wolności, która polega na wolności od chorób i degeneracji. Uważają, że nie ma ona nic wspólnego z segregowaniem ludzi, lecz tylko sprawiedliwość i miłosierdzie leżą u jej podstaw po to, by zagwarantować im dobro. Chesterton stawia pytanie, kim są ci, którzy tak twierdzą? Po namyśle dodaje, że są to w większości agnostycy i przeciwnicy religii w życiu społecznym¹⁵⁵. Ich uwaga skupiona jest

¹⁵³ Tamże, s. 50.

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ Tamże, s. 51.

tylko i wyłącznie na materii, na budowaniu „raju na ziemi”. Czy dla wszystkich ten raj miałby być dostępny?

Piątą grupę przeciwników Chesterton określa zwolennikami precedensu. Zajmują oni najważniejsze miejsce w administracji państwowej, a zwłaszcza w parlamencie. Tam zapełniają licznie honorowe miejsca zwolennicy precedensu. Ich przedstawicielem jest pewien polityk, który, zauważył Chesterton, wyróżniał się bystrością wywodów spośród zebranej palestry dobrze urodzonych. Jego wypowiedź dotyczyła protestów przeciw ustawie o upośledzonych umysłowo, protestów według niego niesłusznych, nie mających racji bytu. Przecież ta ustawa, rozszerzała dawne angielskie prawodawstwo dotyczące obłądów. Zgadza się, przyznaje Chesterton. Lecz w rzeczy samej stwarzała ona przede wszystkim możliwości wielu nadużyć i przyznania osobie zdrowej statusu obłąkanej. Dlatego te liczne protesty ludności, w/g Chestertona, były jak najbardziej uzasadnione. Manifestujący wyrażali swoje zastrzeżenia wobec nieprecyzyjności angielskiego terminu „upośledzenie umysłowe” i samej źle sprecyzowanej ustawy, która zamiast chronić, mogła przyczynić się do skrzywdzenia wielu chorych ludzi¹⁵⁶.

Ostatnią grupą zwolenników eugeniki są osoby bezradne, które Chesterton na przekór nazywa przedsiębiorczymi. Jako przykład posłuży nam inny angielski parlamentarzysta, który zdaniem Chestertona, w ustawie o upośledzonych umysłowo, dostrzegł uczciwą próbę radzenia sobie z wielkim złem, które dotyka angielską społeczność. Chesterton czyni uwagę odnośnie śmiałka broniącego

¹⁵⁶ Tamże, s. 52.

ustawy, stawiając go w bardzo niezręcznej sytuacji. Można rozmyślnie wywołać terror, mówi Chesterton, ale nie można później żywić nadziei, że wszystko będzie dobrze. Można przyjąć ustawę niekorzystną dla ludzi, ale nie można mieć nadziei, że wszystko się jakoś ułoży. Chesterton nie jest przeciwnikiem ingerencji państwa w życie społeczne. Państwo ma prawo interweniować, by zaradzać złu, ale tu problem dotyczy delikatnej sprawy, a jest nią ludzka wolność. Zatem kiedy i w jaki sposób organy państwowe mają prawo i obowiązek ingerować w osobiste sprawy człowieka? Chesterton uważa, że w tym konkretnym przypadku – przyjęciu ustawy o upośledzonych umysłowo - państwo wyrządziło wielkie zło swoim obywatelom. Co gorsze, dostrzega w tej ustawie pierwsze eugeniczne prawo, które przygotuje grunt następnym ustawom, bardziej precyzyjnym i szczegółowym. Państwo eugeniczne to nie mit, ale rzeczywistość, bowiem w ustawie przyjętej przez angielskich mężów stanu, takim się stało. Wytoczyło nowy kierunek swoim obywatelom w którym to kierunku obywatele mają podążać¹⁵⁷.

3. Argumenty za i przeciw eugenicie na wybranych przykładach

Chesterton poprzez nakreślenie ogólnej charakterystyki zwolenników eugeniki w swoich rozważaniach przechodzi do omówienia konkretnych przykładów. Owi wielcy, inteligentni eugeniccy tworzą fałszywe teorie na potwierdzenie własnych idei i na potrzeby ludzi, którzy sprawują władze w państwie. Właśnie przeciwko nim Chesterton protestuje. Na ten protest składają się liczne polemiki

¹⁵⁷ Tamże, s. 53-57.

stoczone na argumenty, a nie na „pobożne życzenia”, jak to miało miejsce w „obozie najeżdźcy” na angielską tradycję i zwyczaje.

Pierwszym z przedstawicieli grupy eugeników jest doktor Caleb Saleeby znany pisarz, dziennikarz i bardzo sławny entuzjasta eugeniki. W niej dostrzegł bowiem lekarstwo; lekarstwo na wszelkie choroby będące efektem dziedziczności. Jak by tego było mało, dr Saleebby radzi rządzącym, by wprowadzić stanowisko doradcy do spraw zdrowia społecznego. Rola specjalisty jest nieoceniona, jak twierdzi dr Saleeby. Na podstawie obowiązkowej książeczki zdrowia, specjalista czuwałby nad kondycją zdrowotną całego społeczeństwa i nie dopuściłby do nieprzyzwoitego, niemoralnego związku z którego wynikać mogłyby następne ludzkie nieszczęścia – chore dzieci¹⁵⁸. Drugą znaną postacią angielskich salonów był Karl Person, matematyk, filozof i biolog, czołowy orędownik eugeniki. On w swoich założeniach uważał, że należy dokonywać selekcji przy doborze współmałżonka(i), tak, by uniknąć chorób i nie skazywać potomstwa na cierpienie. Uważany był za eksperta w dziedzinie badania ludzkiego pokrewieństwa i dziedziczności¹⁵⁹. Kolejną niemniej ważną postacią elity eugenicznej był pan A. H. Huth, który chciał rozwiązywać problem ludzkich nieszczęść, za pomocą chirurgicznego skalpela. Mawiał: „[...] że gdyby państwo dało mu wolną rękę, zdziałałby wiele dobra skalpelem chirurgicznym”¹⁶⁰. W tych wymienionych przykładach dostrzegamy, jak bardzo pożądana była chęć selekcji społeczeństwa, budowania lepszego świata. Ale jakim kosztem? Pytanie, czy można budować szczęście

¹⁵⁸ Tamże, s.109-110.

¹⁵⁹ Tamże, s. 83-85. 119.

¹⁶⁰ Tamże, s. 99.

nielicznych na nieszczęściu większości? A co z ludzkimi wyborami w sprawach tak bardzo osobistych jak wybór małżonka(i)? A co z prawem do życia?

Następnie Chesterton opisuje innego wielkiego orędownika i zwolennika eugeniki pana H. G. Wellsa, tak by świat mógł dowiedzieć się o jego knowaniach. Chesterton zauważył, iż poglądy pana Wellsa są niewyraźne, mgliste i trzeba się dokładnie przypatrzeć, by uchwycić sedno sprawy. Wells wszelkimi sposobami popierał eugenikę - słowem i piórem, pytanie czy też swoim życiem? Jednak Wells w swoich rozważaniach odnośnie eugeniki, staje się przeciwwagą dla jej zwolenników. Tego eugenicy początkowo nie dostrzegli. Chesterton w swej refleksji powołuje się na książkę Wellsa *Ludzkość w Making*, w której to autor o dziwo rzucił eugenikom wyzwanie. Jego argument w rozumieniu Chesterton jest nie do obalenia. Pan Wells w swojej pracy twierdzi, że nie można mieć pewności co do dziedziczności zdrowia, gdyż zdrowie nie jest jakością, jest związkiem, równowagą. Zdrowie to nie np. długość i grubość kończyn, lecz związek, w którym musi być zachowana pewna równowaga, czyli stan ogólnego dobrostanu, a nie brak choroby. Wells nie pozostaje gołosłowny, podaje przykład. I tak serce, które będzie silne dla karła, będzie zbyt słabe dla wysokiego i silnego mężczyzny, zdrowy i krwisty mężczyzna, nie musi być krwisty, by być zdrowym. Zatem istnieją różnego rodzaju zdrowi ludzie. Zdaniem Wellsa dobrana zdrowa para wcale nie gwarantuje zrodzenie zdrowego potomstwa. Ich dobrostan może skutkować zaburzeniem równowagi zwanym chorobą. Eugenicy powinni, jak radzi im Wells, raczej skupić się w swojej pracy badawczej nie na określeniu wyniku

połączenia dwóch stabilnych, ale dwóch pozostających w chwiejnej równowadze jakości¹⁶¹.

Ten wniosek Wellsa przykuł uwagę Chestertona i jego zdaniem był milowym krokiem w ukazaniu okrucieństwa zwolenników eugeniki. Pragnęli oni ograbić człowieka, a zwłaszcza człowieka biednego z jego wolności. Chesterton zwrócił uwagę zwolennikom eugeniki, że gdy powstrzymamy mężczyznę przed poślubieniem nieszczęśliwej (chorej) kobiety i znajdziemy dla niego zdrową kobietę, jak radzą eugenicy, do której nie żywi uczuć, nie mamy pewności, że ich potomstwo będzie mniej narażone na niebezpieczeństwo choroby¹⁶².

Chesterton zauważył, że eugenika w Anglii od 1913 roku przerodziła się z fanaberii w modę. Od tej chwili wszystkie poczytne angielskie gazety na pierwszych stronach umieszczały artykuły i zdjęcia poświęcone eugenicie jako najważniejsze informacje dnia. Redaktorzy nie szczędzili pochwał dla jej prekursorów i zwolenników. Lecz największy rozgłos przyniosło inne wydarzenie związane z panem Bolce zamieszkałym w Hampstead. Choć propagatorzy eugeniki chcieliby o tym zapomnieć, jak komentuje Chesterton. Bolce stał się sławnym celebrytą, gdy publicznie oświadczył, że zamierza zostać ojcem nadczłowieka. Dziecko okazało się dziewczyną, a na imię otrzymało Eugenette. O jej rodzicach pisano, że przed urodzeniem dziecka zadbali o stworzenie doskonałych warunków, a sami wyeliminowali ze swojego życia wszystko to, co nie prowadzi do całkowitego szczęścia. Nawiazali szeroką korespondencję z wcześniej wymienionymi „ojcami eugeniki”

¹⁶¹ Tamże, s. 125-127. 145.

¹⁶² Tamże, s. 127.

takimi jak: G. H. Wellsem, dr Saleebym i dr K. Pearsonem, by jak najlepiej pielęgnować każdą pożądaną cechę idealnego dziecięcia.

Zwolennicy eugeniki zbierali się na licznych Kongresach Eugenicznych, gdzie swoje wystąpienia i dyskusje prowadzili czołowi przedstawiciele eugeniki, a angielskie gazety, starały się nic nie uronić z ich rozpraw. Zamieszczały dyskusje na pierwszych stronach, wypełniając najbardziej poczytne kolumny. Pan Bolce mógł jeszcze bardziej przyczynić się do zapewnienia doskonałego rozwoju swojego dziecka, korzystając z wskazówek i rad palestry eugenicznej. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że nasz znany i rozpoznawalny p. Bolce, twórca doskonałych warunków prenatalnych, został pozwany za utrzymywanie swego mieszkania w brudzie, smrodzie i zaniedbaniu. Wydarzenie to tylko na chwilę przyćmiło triumf eugeniki. Ludziom trudno jest się przyznać do popełnionego błędu, gdy ich błędy lansowane są jako słuszne w poczytnych gazetach. Ale warto było o tym wspomnieć¹⁶³.

Chesterton przeciwstawia się działaniom eugeników. Ujawnia błędne ich rozumowanie oparte na fałszywej teorii. W swojej argumentacji ukazuje także swym oponentom ich niewłaściwe założenia i z dokładnością obala ich poglądy. Chesterton wykazuje, że prawie każdy pracodawca jest w zasadzie zwolennikiem eugeniki. Skąd takie wnioski Chestertona? Być może podyktowane były one pewnym przyzwoleniem, by traktować pracowników tak, jak to miało miejsce w starożytności, jak niewolników, czyli „mówiące narzędzia”. Świadczą o tym liczne artykuły z przełomu XIX i XX w. zamieszczone

¹⁶³ Tamże, s. 272-274.

w poczytnych angielskich gazetach i czasopismach. Ich tematem przewodnim jest założenie, że życie i płciowość muszą podporządkować się sprawom biznesu czy też industrializmu. W jednej z nich czytamy: „[...] nie powstrzymamy skrajnego ubóstwa, dopóki klasy niższe, nie nauczą się metod, za pomocą których klasy wyższe zapobiegają prokreacji”¹⁶⁴.

Autorowi tego artykułu, zdaniem Chestertona (po zapoznaniu się z jego treścią), chodziło o aborcję. W niej to dostrzega, skuteczną metodę walki z ubóstwem i z niechcianymi, nieszczęśliwymi dziećmi. Chesterton podważa poglądy eugeników piszących na potrzeby „wielkich tego świata”. Dowodzi, że nieprawdą jest, iż liczne angielskie rodziny, żyjące w ubóstwie, by podnieść poziom swego życia powinny sięgnąć po aborcję - jedyne i prawdziwe lekarstwo na swoją niedolę. Sedno sprawy tkwi w skąpstwie pracodawców, kwituje Chesterton. Dają oni niskie wynagrodzenia swoim pracownikom, za niskie, by móc godziwie żyć. Chesterton podaje antidotum na trudną sytuację materialną robotników. Wystarczy, że pracodawcy nie będą okradać pracowników z wynagrodzeń, uczciwie zarobionych pieniędzy. To wystarczy, nie trzeba sięgać do tak drastycznych, bestialskich posunięć, by jeszcze ograbiać najbiedniejszych z ich prawa do życia¹⁶⁵.

Podłość eugeników wyraża się, w ujęciu Chestertona, w przeświadczeniu, że życie i miłość muszą się dopasować do niezmiennych (złych) reguł zatrudnienia. Jako potwierdzenie swoich hipotez podaje, że pracodawcy wykorzystywali biednych do własnych celów i byli zadowoleni, że ubodzy nie posiadali niczego poza

¹⁶⁴ Tamże, s. 214-215.

¹⁶⁵ Tamże, s. 216.

potomstwem - w przyszłości taniej siły roboczej. Następnie, gdy najbiedniejsi stawali się zbyt liczną grupą w społeczeństwie, zamierzali ograniczyć prokreację, by nie ponosić dodatkowych ciężarów społecznych¹⁶⁶. Druga sprawa dotyczyła dobrze urodzonych. To jest rodów książęcych, arystokratycznych czy plutokratycznych. Kwestia ich małżeństw była inteligentnie przemilczana i pominięta przez eugeników. Jak ripostuje Chesterton, warto byłoby przyjrzeć się przede wszystkim im. To właśnie wśród małżeństw wysoko urodzonych najwięcej było potomstwa z wadami. Ich dzieci chorowały z powodu bliskiego pokrewieństwa rodziców. Wyniki tych badań byłyby bardziej klarowne, wniosłyby więcej dla nauki niż badania nad małżeństwami ubogich, a badane i opisane przypadki zdecydowanie byłyby bardziej ciekawe, a artykuły opisujące te badania bardziej poczytne przez zwolenników eugeniki. Chestertona bardzo intryguje, dlaczego eugenicy omijali skrzętnie w swoich badaniach rodziny arystokratyczne. To właśnie te rodziny, według niego, stanowiłyby dobry materiał do badań naukowych. Dochodzi do wniosku, że rody te okrywa zazwyczaj jakaś tajemnica pieczołowicie skrywana przed opinią publiczną. Liczne przykłady małżeństw blisko spokrewnionych, a także dość częste mezalianse są tego wymownym świadectwem. Wpływowy eugenik nie tego szuka, wie, jakie zadanie nakreślili przed nimi rządzący i jak ważna jest jego rola w społeczeństwie. Ma istotną misję do spełnienia. Poszukuje metody, by klasa rządząca mogła manipulować biedotą w zgodzie z prawem. Bogaci i wpływowi pragną zwiększyć produkcję w swoich fabrykach nawet poprzez modyfikację genetyczną ubogich

¹⁶⁶ Tamże, s. 210-211.

robotników, która, zdaniem Chestertona, nic nie zmieni. Jednak mimo to, eugenicy obrali kierunek swoich badań. Udali się do slumsów, gdyż tam, ich zdaniem, znajdują się „króliki doświadczalne” potrzebne w ich naukowych eksperymentach¹⁶⁷.

Trzecim argumentem przeciw eugenikom jest fakt, że pogardzali oni biednymi, znając ich trudną sytuację materialną. Ówczesnych najuboższych traktowano, przyznaje Chesterton, jak niewolników murzyńskich na plantacji. Eugenik, gdy zobaczył chorego członka jakiegoś biednej rodziny, był święcie przekonany o racji swoich eugenicznych poglądów. Biedni, w ich mniemaniu, nie mogą być uważani za rasę ludzką i w tym przypadku należy unikać mówienia o ich rozmnażaniu¹⁶⁸.

Gdzie zatem tkwi geniusz Chestertona? W jego jasności myślenia i w logicznym dochodzeniu do prawdy. Stawia kolejne, trudne pytanie i odpowiada na nie; nie sam, lecz słowami angielskiej pisarki, zwolenniczki eugeniki, Alec Twedii. Twedii pyta, „Czy idąc przez slumsy możemy spotkać piękne dzieci”? I udziela odpowiedzi twierdzącej. „Tak, naprawdę bardzo często”¹⁶⁹. Chesterton wnioskuje, że uroda nie jest związana ze zdrowiem, tak samo możemy spotkać piękne i brzydkie dzieci, zdrowe i chore w dzielnicach zamieszkałych zarówno przez bogatych, jak i biednych. Chesterton takie postępowanie eugeników nazywa podłością. Wyraża się ona w tym, że możni tego świata sprzymierzyli się i przeprowadzili nieludzki eksperyment. Dokonali go, by pomnożyć bogactwa przez najzamożniejszych, kosztem

¹⁶⁷ Tamże, s. 218-220.

¹⁶⁸ Tamże, s. 221-223.

¹⁶⁹ Tamże, s. 223.

najbiedniejszych. Jednak nie osiągnęli tego czego chcieli dokonać, zwiększenia zasobów swoich portfeli. Udało im się tylko, jak twierdzi Chesterton, zniszczyć ludzi. Powinni przyznać się do błędu, dodaje Chesterton, i zwrócić zagrabione dobra oraz naprawić zło, jakie wyrządzili. Lecz wymyślili jeszcze okrutniejszy eksperyment, by zatuszować poprzedni. Doświadczenie miało zapewnić moralne poczucie bezpieczeństwa zleceniodawcom – możliwym - i eugenikom bezkarność w ich poczynaniach. Znalazło ono zwieńczenie w przyjętej przez brytyjski parlament ustawie o upośledzonych umysłowo, zatwierdzonej pośród głośnych aplauzów i powszechnego uznania. Chesterton zauważa, że rządzący gotowi są aresztować wszystkich przeciwników swego pomysłu, jako szaleńców, tylko dlatego, że ich system w zupełności się nie sprawdził¹⁷⁰.

Chesterton w swoich rozważaniach szuka sedna sprawy. W wolności, lub poprawnie w jej błędnym rozumieniu, dostrzega źródło ludzkich dramatów i nieszczęść. Stawia pytanie, co jest istotą wolności? Lecz nie od razu chce na nie udzielić odpowiedzi. Pragnie wpierw dowiedzieć się, co inni rozumieją pod pojęciem wolności. Twierdzi, że ludzie pytani, co to jest wolność, zawsze wpadają w pewną pułapkę. Uważają, że wolność polega na przestrzeganiu praw obowiązujących w danym społeczeństwie. Nie rozumieją, czym jest wolność i kontynuują swoją argumentację; atakują wszelką wolność, odrzucając samo jej istnienie. Odrzucają samą możliwość istnienia wolności. Można założyć, czym ostatecznie jest wolność. Stawiają sobie to pytanie, tylko po to, by pozwolić sobie na zbyt wiele w swoich

¹⁷⁰ Tamże, s. 224. 227-228.

poczynaniach. Ich słowa zawierają z wyprzedzeniem usprawiedliwienie wszystkich ich czynów, które chcą popełnić w przyszłości. W ich rozumowaniu wolność nie posiada już granic, jest nieograniczona, żyją w takim przekonaniu. Są w błędzie, jednoznacznie twierdzi Chesterton, wolność w ich mniemaniu jest nie tyle nieograniczona, co raczej nieokreślona. Skoro nieokreślona (a wolność polega na przestrzeganiu praw w społeczeństwie) rządzący mają ogromne możliwości manipulacji dla swoich nieludzkich eksperymentów. Sami obywatele składają swój los w ich dłonie, nie zabraniając im badań eugenicznych. A problem eugeniki, zdaniem Chestertona, tkwi w błędnej interpretacji wolności¹⁷¹.

Przeciwnik eugeniki, jakim zdecydowanie jest Chesterton, pokazuje, jak łatwo jest wówczas usprawiedliwić każdy ucisk ze strony rządzących, nawet gdy przeradza się on jawnie w tyranję. I ma rację. Zdomowała się ona tam, gdzie nikt nigdy wcześniej, będąc przy zdrowych zmysłach, jej się nie spodziewał. W sferze ludzkiej płciowości. W sanktuarium dwojga kochających się osób, kobiety i mężczyzny. By w tak pojętej „nowej - postępowej” wolności odebrać, to, co do tej chwili uchodziło za sacrum i było własnością wolnego wyboru dwojga osób. A dziś w imię wolności być nim przestało. Dlaczego tak się dzieje? Pytanie to nurtuje Chestertona. Nie pozostawia go bez odpowiedzi. Szuka racjonalnego wytłumaczenia i dochodzi do wniosku, że w społeczeństwie nie ma żadnej ogólnie przyjętej racjonalnej filozofii praw człowieka. Praw, które broniłyby najbardziej intymnych spraw ludzkich. Wcześniej regulowała te prawa ogólnie przyjęta zasada.

¹⁷¹ Tamże, s. 230-233.

Mówiono, że człowiek może robić co chce, dopóki nie kłóci się to z wolnością innych. Obecnie, dodaje Chesterton, cała podstawa tegoż prawa uległa modyfikacji. Ludzie dziś pojmują wolność wyłącznie przez pryzmat końca własnego nosa, subiektywnie. I tak subiektywnie wolność zaczęli traktować rządzący. Wydaje im się, że w ich ręce złożona została wolność wszystkich obywateli. Na wyłączność. I, że to oni są odpowiedzialni za szczęście swoich rodaków, w każdej sferze, a co za tym idzie w doborze współmałżonka. Doniosła rola eugeników według nich jest więc niezastąpiona. Rządzący robią wszystko, by tak myślało społeczeństwo¹⁷².

Podsumowanie

Przedstawiona przeze mnie argumentacja Chestertona przeciwko zwolennikom eugeniki, jak i samym eugenikom jest w pełni uzasadniona. Chesterton trafnie ocenia procesy, które dokonały się w imię różnie - błędnie - pojętej wolności. Próbującej ograbić i ograbiającej ludzi właśnie z ich prawa do wolności. Błędy z przeszłości mają swoje konotacje w dzisiejszej rzeczywistości. Współcześni zwolennicy postępu pragną rozwiązywać różnorakie problemy społeczne, tak jak wcześniej czynili to eugenicy. W imię wolności. Nie bacząc i nie licząc się z ludzkimi wyborami i prawami, w tym również prawa do życia i szczęścia. Postępowcy mówią nam, że postęp polega właśnie na akceptacji ich idei. Nie ważne czy słusznych. Założenia Chestertona dotyczące zagrożenia wolności mają swoje odzwierciedlenie w codziennym życiu ludzi XXI w. Jeśli nie

¹⁷² Tamże, s. 234-237.

akceptujesz idei głoszonych przez zwolenników postępu prawdopodobnie jesteś nietolerancyjny i nigdy nie będzie ci dane zasmakować prawdziwej wolności. Taką argumentacją posługują się ci, którzy uważają się za postępowych. Nie zważaj na ich argumentację, w zamian będzie ci dane nauczyć się zdroworozsądkowego myślenia, które uczyni twe życie szczęśliwym. Zapewne tak powiedziałby dziś Chesterton tym, którzy nie dali się zwieść współczesnym eugenikom.

Bibliografia

Chesterton G. K., *Eugenika i inne zło*, tłum. Reda M., Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2011.

Chesterton G. K., *Dla sprawy*, tłum. Rydzewska J., Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2001.

Chesterton G. K., *Co jest złe w świecie*, tłum. Reda M., Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2012.

Chesterton G. K., *Obrona człowieka*, tłum. Rydzewska J., APOSTOLICUM, Warszawa-Ząbki 2008.

Informacje o autorze:

Mgr Andrzej Kolad, doktorant, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, acolad777@wp.pl

WODA W EKOSYSTEMIE LEŚNYM

Krzysztof Czyżyk

Rozwój ludzkości od samego początku związany był z dostępem do zasobów wodnych zdalnych do picia, prowadzenia gospodarstw rolnych, ułatwiających transport pasażerski i towarowy. Największe starożytne cywilizacje powstawały w bliskim sąsiedztwie rzek i mórz, niezbędnych do codziennego funkcjonowania (Zabłocka 1982, Cotterell 1996). W IV tysiącleciu p.n.e. Mezopotamia rozwijała się w dorzeczu Tygrysu i Eufratu, w III tysiącleciu p.n.e. Egipt w dolinie i delcie Nilu, zaś pierwsze ludy chińskie w II tysiącleciu p.n.e. zajmowały obszary w dorzeczeniach rzeki Żółtej (Huang He) i Jangcy. Około 800 roku p.n.e. nad rzeką Tyber utworzył się załazek przyszłego Cesarstwa Rzymskiego. W III wieku p.n.e. na wyspie Ile de la Cite na Sekwanie plemię Paryżjów założyło osadę, którą od 52 roku p.n.e. rozbudowali Rzymianie nadając jej nazwę Paris (Paryż). Pod koniec IV wieku n.e. do Rzymu dostarczano ponad miliona metrów sześciennych wody na dobę jedenastoma większymi akweduktami o łącznej długości prawie pięciuset kilometrów (Winniczuk 1983, Szolginia 1992).

Rozwój Państwa Polskiego również był związany z dostępem do wody, a spowodowany migracją i osadnictwem plemion słowiańskich, która rozpoczęła się w IV wieku n.e. (Kurnatowska 2002, Urbańczyk

2008). Z plemion stanowiących trzon przyszłego państwa, zasiedlających obszary w pobliżu rzek, należy wymienić Polan (nad Wartą), Wiślan (nad górną Wisłą), Mazowszan (nad środkową Wisłą) oraz Lędzian (nad Sanem i Wieprzem).

Rzeki zaopatrywały osadników w wodę pitną, nawadniały uprawy, ułatwiały chów i hodowlę zwierząt, stanowiły doskonałe połączenia między poszczególnymi miastami, ułatwiając wymianę handlową i przyczyniając się do ich gospodarczego rozkwitu.

Maszyny parowe, które powstały w XVIII wieku podczas wielkiej rewolucji przemysłowej całkowicie zmieniły światową i europejską gospodarkę. Wprowadzono nowoczesne maszyny rolnicze, przędzalnicze, tkackie, produkcja stali była zdecydowanie szybsza i tańsza, jednak rozwój ten zdecydowanie zwiększył zapotrzebowanie na wodę. Unowocześniono transport lądowy, śródlądowy i morski budując kanały, mosty i drogi w miejscach, które były niegdyś uważane za niedostępne. Liczba ludności na świecie w tym okresie wzrosła do około jednego miliarda (www.census.gov). Pod koniec XIX wieku w Nowym Jorku, Mediolanie i Petersburgu powstały pierwsze elektrownie miejskie realizujące zapotrzebowanie tych miast na prąd elektryczny, w których czynnikiem chłodzącym była woda (www.energy.gov).

Początek wieku XX to prawie dwumiliardowa światowa populacja ludzka i dalsza intensyfikacja przemysłu. W tym czasie gospodarka rabunkowa człowieka w świecie przyrody nie była niczym niezwykłym. Zapotrzebowanie na bogactwa naturalne, takie jak węgiel, drewno, ropę naftową, a przede wszystkim wodę, stale wzrastało. Przemysł zbrojeniowy podczas dwóch wojen światowych czerpał niezliczone ilości surowców energetycznych z zasobów Ziemi.

W latach 60. XX wieku, w związku z postępującą degradacją środowiska, wskutek wprowadzania nowych technologii, wzrostu liczby ludności i nieuniknionego postępu cywilizacyjnego, zaczęły się organizować społeczne grupy osób obawiających się o losy środowiska (Carson 2002). Presja społeczeństwa doprowadziła do podpisania 16 czerwca 1972 roku podczas Konferencji Organizacji Narodów Zjednoczonych w Sztokholmie Deklaracji w sprawie środowiska. Najważniejsze zapisy tej deklaracji stanowią, że każdy człowiek ma prawo do czystego i zdrowego środowiska oraz że państwo musi edukować osoby prywatne i przedsiębiorstwa w dziedzinie ochrony i poprawy stanu środowiska.

Kamieniem milowym w ochronie środowiska była Konferencja ONZ Środowisko i Rozwój 3-14 czerwca 1992 roku w Rio z udziałem blisko 180 państw, w której brali udział delegaci z Polski. Rezultatem konferencji zwanej „Szczytem Ziemi” było przyjęcie dokumentów związanych ze zrównoważonym rozwojem i podwyższaniem świadomości ekologicznej, w tym Agendy 21, Deklaracji z Rio, Deklaracji zasad gospodarki leśnej, Ramowej konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu oraz Konwencji o różnorodności biologicznej (www.biurose.sejm.gov.pl). Polska podpisała dwie konwencje i przyjęła wszystkie postanowienia końcowe.

W Polsce ze zmianami politycznym następującymi od 1989 roku, zaszły również istotne zmiany w postrzeganiu środowiska przyrodniczego. Powstało szereg aktów prawnych i dokumentów nakazujących prowadzenie gospodarki leśnej w sposób trwały, zrównoważony i uwzględniający różnorodność przyrodniczą.

Polityka Leśna Państwa wskazuje jako jedno z głównych zagrożeń dla zasobów leśnych kraju obniżanie poziomu wód gruntowych i deficyt opadów atmosferycznych w miesiącach letnich w odniesieniu do parowania terenowego (Pierzgalski i Jeznach 2006), czego skutkiem jest osłabienie drzew i ich podatność na szkodniki, choroby, a także wzrost zagrożenia pożarowego. W rozdziale 3 punkcie 5 zapisano działania mogące poprawić stan i ochronę lasów, w którym zasobów wodnych dotyczy *„opracowanie i wdrożenie programu odbudowy małej retencji wodnej w celu przywrócenia korzystnego zaopatrzenia lasów w wodę i poprawę gospodarki wodnej kraju szczególnie na wododziałach, terenach wyżynnych i górskich”*.

W dalszej części dokumentu wskazano sposób zwiększania zasobów leśnych kraju poprzez przebudowę drzewostanów jednogatunkowych oraz w drodze zabiegów biomelioracyjnych. Istotnymi zewnętrznymi aktami prawnymi które należy uwzględnić w gospodarowaniu zasobami wodnymi, po wejściu Polski w struktury Unii Europejskiej, są Dyrektywy Unijne. Szczególnie istotna jest Dyrektywa Ptasia (1979) i Dyrektywa Siedliskowa (1992) tworzące Europejską Sieć Ekologiczną Natura 2000, a także Ramowa Dyrektywa Wodna (2000).

W Polsce istotnym problemem jest spadek stosunku opadów letnich do zimowych oraz wzrost opadów gwałtownych (Pierzgalski i Jeznach 2006, Kundzewicz i in. 2010). Stały wzrost populacji ludzkiej i rozwijająca się wraz z nią gospodarka przyczynia się do podwyższania temperatury oceanów, wzrostu średniej globalnej temperatury powietrza oraz zaniku pokrywy lodowcowej wskutek jej topnienia (Kędziora 1996). Kożuchowski (2004) wskazuje silną korelację wysokości opadów ze zmianami temperatury i jego zdaniem, wraz z postępującym

ociepleniem klimatu spadek letnich oraz wzrost zimowych opadów będzie z roku na rok coraz bardziej zauważalny. Okresowe niedobory wody powodują susze, zaś jej nadmiar może powodować wezbrania i występowanie wody z koryt, doprowadzając do lokalnych podtopień i powodzi. Wzrost temperatury na całym świecie powoduje anomalie pogodowe, powodujące znaczne straty w ludziach i majątku. Tylko w pierwszym kwartale 2015 roku w Malawi wystąpiła największa powódź w historii tego kraju pochłaniając ponad 170 istnień ludzkich, Argentyna walczyła z największą powodzią od 50 lat, a w Hiszpanii rzeka Ebro wystąpiła z koryta i spowodowała największy kataklizm w ostatnim dziesięcioleciu. W lutym 2015 roku w Stanach Zjednoczonych w okolicach Wielkich Jezior temperatura gruntu była niższa o 12°C od średniej wieloletniej dla tego rejonu, ustanawiając jednocześnie rekord zimna w mieście Worcester w stanie Massachusetts, zaś na początku marca w zachodniej części kraju temperatura gruntu była wyższa o 14°C od średniej wieloletniej dla tego regionu, czego skutkiem był najcieplejszy od sześćdziesięciu lat pierwszy tydzień marca. Amerykańska Narodowa Służba Oceaniczna i Meteorologiczna ogłosiła zimę 2014/2015 roku najcieplejszą zimą w historii badań meteorologicznych na świecie (<http://www.noaa.gov/>).

Postępujące zmiany klimatyczne mogą przyczyniać się do zmian w szacie roślinnej, wywierając wpływ na wielkość parowania, przechwytywania opadów i uwilgotnienie gleb. Wylesianie, degradacje gleb, przemysł i rolnictwo to kolejne czynniki uszczuplające zasoby łatwo dostępnej, dobrej jakości wody pitnej (Milly i in. 2010).

Zasoby wodne w Polsce w przeliczeniu na jednego mieszkańca wynoszą jedynie 1600 m³, co przy średniej europejskiej ok. 4900 m³

plasuje nas na 22 miejscu w Europie (Kundzewicz i Juda-Rezler 2010, Małecki i Gołębiak 2012).

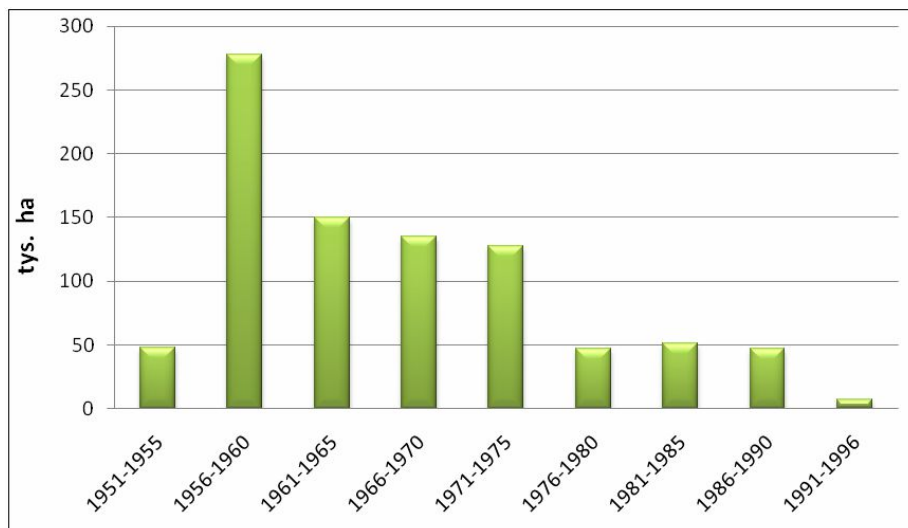
Z raportów Narodów Zjednoczonych ds. Oceny Zasobów Wodnych (WWAP 2015) wynika, że w roku 2050 będzie 7 mld ludzi cierpiących z powodu braku wody, czyli więcej niż wynosi obecnie populacja ludzi na globie ziemskim. Woda jest niezbędnym produktem przy wytwarzaniu żywności, odgrywa kluczową rolę w większości gałęzi przemysłu, pomaga w utrzymaniu bezpiecznych warunków zdrowotnych. Wzrastający poziom urbanizacji wymusza zapewnienie dostarczania odpowiedniej ilości zarówno wody pitnej, jak i przeznaczanej na infrastrukturę sanitarną. Z obliczeń Kropa i in. (2008) wynika, że każdy dolar amerykański zainwestowany w rozwój systemu wodno-kanalizacyjnego oraz efektywne nim zarządzanie zwróci się prawie dziewięciokrotnie w postaci zaoszczędzonej wody zarówno w gospodarstwach domowych, jak i innych branżach. Prawdopodobnie największym wyzwaniem XXI wieku będzie zaopatrzenie ludności państw rozwijających się w wodę pitną, szczególnie w slumsach tworzących się wokół aglomeracji miejskich, w których codziennością jest wielokilometrowa wyprawa, najczęściej kobiet i dzieci, po nadającą się do spożycia wodę (Donat Castelló i in. 2010).

Z raportu Narodów Zjednoczonych na temat wody wynika, że zachodzące zmiany klimatyczne mogą w przyszłości spowodować wydłużenie okresów suchych i gorących, bez opadów lub z opadami o niewielkich wartościach, a to z kolei wpłynie na znaczny wzrost zapotrzebowania ludzkości na wodę. W 2050 roku w odniesieniu do 2000 roku rolnictwo będzie musiało zwiększyć produkcję na całym świecie o 60%, a w krajach rozwijających się o 100%, by wyżywić stale

rosnącą populację, natomiast przemysł wytwórczy zwiększy zapotrzebowanie na wodę o 400% (WWAP 2015).

Problem gospodarowania zasobami wodnymi dotyczy również terenów leśnych. W związku ze zmianami klimatycznymi i wzrostem temperatury wydłuży się okres wegetacyjny, natomiast zmniejszy się ilość wody dostarczanej w postaci opadów, przyspieszy się również jej odpływ w okresie przedwiośnia i wiosny. Skutkiem może być wywołanie stresu prowadzącego do zmniejszenia produkcji, a nawet zamierania poszczególnych gatunków roślin (FAO 2013).

W Polsce w PGL Lasy Państwowe od lat 50. do 90. XX wieku przeprowadzono prace melioracyjne na obszarze ponad 850 tys. hektarów, zaś planowano na powierzchni około jednego miliona (Zabrocka-Kostrubiec 2008) (ryc. 1). Celem tych działań było zarówno uproduktywnienie śródleśnych terenów podmokłych pod przyszłe drzewostany, jak i intensyfikacja produkcji leśnej, która miała wypełnić lukę brakującego surowca drzewnego w przemyśle. W wyniku tych działań obniżył się poziom wód powierzchniowych i gruntowych, zmniejszyła się różnorodność zarówno lokalnych ekosystemów leśnych, jak i graniczących z lasami, zaszły także poważne zmiany we florze i faunie.



Ryc.1. Wielkość powierzchni zmeliorowanych w PGL Lasy Państwowe (wg danych DGLP)

Wielu autorów wskazywało na potrzebę zbadania przyczyn zabagnienia lub nadmiaru wody w lesie przed wykonaniem jakichkolwiek czynności melioracyjnych wiedząc, że skutkiem może być również zmiana stosunków wodnych na powierzchniach graniczących z obszarem przygotowywanym pod zalesienie. Dopiero pod koniec lat 80. ubiegłego wieku urządzenia odwadniające instalowano sporadycznie gdyż zaczęto zdawać sprawę z degradacji środowiska, spowodowanej niewłaściwym gospodarowaniem zasobami wodnymi w przyrodzie.

Po wstąpieniu Polski w poczet państw Unii Europejskiej dnia 1 maja 2004 roku PGL Lasy Państwowe zogniskowały działania nadleśnictw zainteresowanych realizacją inwestycji związanych z gospodarowaniem wodami opracowując dwa programy czerpiące korzyści finansowe z Programu Operacyjnego Infrastruktura i Środowisko, III oś priorytetowa „Zarządzanie zasobami

i przeciwdziałanie zagrożeniom środowiska”. Pierwszy projekt dotyczył „Zwiększania możliwości retencyjnych oraz przeciwdziałanie powodzi i suszy w ekosystemach leśnych na terenach nizinnych”, zaś drugi „Przeciwdziałania erozji wodnej na terenach górskich związanej ze spływem wód opadowych. Utrzymanie potoków górskich i związanej z nimi infrastruktury w dobrym stanie” (CKPŚ 2015).

W projektach udział wzięło 190 nadleśnictw z terenów nizinnych i 37 z nadleśnictw położonych na terenach wyżynnych i górskich. Przewidywane koszty realizacji tych przedsięwzięć wynoszą ponad 260 mln złotych, przy czym w 85% podlegają one refundacji ze środków Unii Europejskiej, a konkretnie z Funduszu Spójności. Zaniedbania wynikające z kształtowania, ochrony zasobów oraz gospodarowania wodą sięgają nawet 90% powierzchni Polski (CKPŚ 2015). Duży obszar leśny zajmujący w Polsce 9121,3 tys. ha (wg GUS, stan w dniu 31.12.2013 r.) odpowiadający lesistości 29,2 %, jest niezwykle istotnym elementem przyrody magazynującym wodę w czasie jej nadmiarów, jednocześnie zasilając wodami podziemnymi ekosystemy leśne w okresie trwania suszy.

Stabilne, w kilkuletniej perspektywie czasowej, warunki wodne zapewniają prawidłowy rozwój wszystkich pięter roślinności w lesie, która sekwestruje duże ilości CO₂, redukując ilość tego gazu w atmosferze (Pierzgalski 2009). W związku z powyższym należy zadbać o to, by jak największą ilość wody zatrzymać w ekosystemie oraz spowolnić odpływ wód w obrębie małych zlewni, jednocześnie badając, analizując i opisując zachodzące procesy w świecie flory i fauny, stopniowo przyczyniając się do renaturyzacji zdegradowanych obszarów.

Do 2006 roku nadleśnictwa wchodzące w skład PGL Lasy Państwowe realizowały inwestycje związane z retencjonowaniem wód we własnym zakresie, korzystając ze środków własnych pochodzących z funduszu leśnego oraz dofinansowania z różnych źródeł, w tym: środków EkoFunduszu, Narodowego i Wojewódzkiego Funduszu Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej (Zabrocka-Kostrubiec 2008, Pierzgalski 2009). Początek realizacji inwestycji mających na celu poprawę warunków wodnych oraz wzrost różnorodności leśnej w PGL Lasy Państwowe związany był z wprowadzaniem w życie zapisów Zarządzenia nr 11 (1995) i Zarządzenia nr 11A (1999) Dyrektora Generalnego Lasów Państwowych, Polityki Leśnej Państwa (1997), Zasad Hodowli Lasu (1988, 2003, 2012), porozumienia pomiędzy Ministrem Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej a Ministrem Ochrony Środowiska, Zasobów Naturalnych i Leśnictwa (1995) oraz Zasad planowania i realizacji małej retencji w Lasach Państwowych (1997). W latach 1998-2005 zrealizowano w nadleśnictwach 1124 zbiorniki retencyjne mogące zmagazynować około 8,4 mln m³ wody, a także 2200 różnego typu budowli piętrzących tj. progi, zastawki, groble, mnichy i jazy. Wiele ze zrealizowanych w lasach inwestycji zdobyło uznanie za przeprowadzenie przedsięwzięć korzystnie wpływających na środowisko przyrodnicze, w tym tytuł Lidera Polskiej Ekologii oraz nagrodę The Green Apple Awards 2007.

W literaturze przedmiotu jest niewiele informacji dotyczącej wpływu dotychczas wybudowanych obiektów małej retencji wodnej na przylegające ekosystemy. Lasy Państwowe zapoczątkowały program związany z retencjonowaniem wody już w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, brakuje jednak kompleksowych badań określających

wpływ zrealizowanych obiektów hydrotechnicznych na środowisko przyrodnicze. Jest to spowodowane najprawdopodobniej długookresową reakcją ekosystemu na zmianę warunków wodnych, złożonością ich monitorowania oraz wysokimi kosztami prowadzenia prac badawczych. Panuje powszechne przekonanie, że woda sprzyja rozwojowi roślinności, niemniej jednak zdarzają się przypadki negatywnego oddziaływania zwiększonego poziomu wód powierzchniowych i gruntowych na otoczenie. Zostają wyparte iglaste gatunki drzew preferujące suchsze gleby np. sosna zwyczajna - *Pinus sylvestris* L., świerk pospolity - *Picea abies* L., a na ich miejsce wchodzi gatunki liściaste, znoszące nadmierne uwilgotnienie gleby np. olsza czarna - *Alnus glutinosa* L. (Włoczewski 1968).

Obok światła słonecznego i temperatury powietrza istotną rolę w dostarczaniu energii życiowej roślinom odgrywa woda, dostarczana wraz z opadami atmosferycznymi oraz, o ile zaistnieje taka możliwość, wodami gruntowymi. Zmienne zapotrzebowanie drzew na wodę, spowodowane zróżnicowanymi w ciągu roku temperaturami, wiatrem czy też wilgotnością powietrza, nakazuje rozpatrywanie rozkładu opadów według miesięcy, w których trwa okres wegetacyjny. Brak lub niedostateczna wielkość opadów w miesiącach letnich (czerwiec-sierpień) zmniejsza przyrost na wysokość i grubość drzew w następnym roku. Natomiast nadmiar wody w miesiącach z niską i ujemną temperaturą powietrza może powodować szkody w strukturach komórkowych rośliny, a na pewno ogranicza zdolność rośliny do jej pobierania i w konsekwencji do wyrównania niedoborów wody powstałych w okresie wegetacji. Zimowe opady śniegu zapobiegają nadmiernemu przemrożeniu gleb leśnych, dużym amplitudom

temperatury, a na przedwiośniu niwelują straty mogące być skutkiem przymrozków (Puchalski 1961).

Włoczewski (1968) stwierdził, że tylko około 30% wody pochodzącej z opadów atmosferycznych bierze udział w procesach życiowych drzewa, pozostała część spływa po powierzchni gruntu, wyparowuje do atmosfery lub przesiąka do głębszych, nieosiągalnych przez system korzeniowy rośliny, warstw gleby. Z wody zaanektowanej przez drzewo wykorzystane jest tylko około 0,5% na procesy syntezy, pozostała część ma za zadanie utrzymać w komórkach właściwe ciśnienie i uzupełnić ubytki wyparowanej wody.

Lasy mogą również korzystać z wód gruntowych w przypadku, gdy warstwa podsiąkowa będzie w zasięgu korzeni drzew, a o wpływie na wzrost i przyrost decyduje jej jakość. Wody gruntowe mogą mieć połączenie z wodą otwartą (np. rzeką, jeziorem, morzem) lub wypływać swobodnie bez styczności z wodą otwartą. Wraz ze wzrostem poziomu wód gruntowych podnosi się również warstwa podsiąkowa z której rośliny przy pomocy korzeni mogą czerpać wodę. Istotną rolę w tym procesie odgrywa skład mechaniczny gleby. W przypadku piasków wysokość warstwy podsiąkowej wynosi około 0,2-0,4 m, a w przypadku gliny 2,0-2,5 m. Wahania wód gruntowych powodowane opadami atmosferycznymi lub okresowymi niedoborami wody, pozwalają zasilić głębiej położone warstwy gleby w tlen i związki mineralne. W przypadku, gdy woda gruntowa znajduje się na tyle blisko powierzchni gruntu, że warstwa podsiąkana powiązana jest z czynnikami zewnętrznym, określamy ją wodą zaskórną. Jest ona niezbędna przy kształtowaniu roślinności dna lasu o niezbyt głębokim systemie korzeniowym.

Badaniami nad skutkami obniżenia poziomu wód gruntowych zajmował się również Szymkiewicz (1938), który wykazał, że obniżenie poziomu wód gruntowych o 1-2 metry, będące następstwem wykonanego rowu melioracyjnego, spowodowało znaczny spadek przyrostu drzew na grubość, który po dwóch latach wzrósł. Według tego Autora przyczyną tego stanu było dostosowanie się korzeni do nowych warunków. Włoczewski (1968) określił małe śródleśne zbiorniki wodne jako „spizarnie wody” pozwalające podnieść jakość sąsiadujących drzewostanów oraz utrzymać w miarę stabilny poziom wód gruntowych, niwelując także wiosenne nadmiary i jesienne niedobory wody w glebie.

Należy mieć na uwadze, że wraz z pojawianiem się gatunków liściastych wzrasta różnorodność przyrodnicza danego miejsca, powoduje to zwiększenie bazy pokarmowej dla zwierząt, w tym również dla drapieżnych chrząszczy z rodziny biegaczowate. Im bogatsze jest środowisko leśne, tym większy jest udział osobników gatunków o dużych rozmiarach ciała, małej sile dyspersji i wąskim rozmieszczeniu geograficznym (Szyszko 1997). Niedobory wody odczuwalne są nie tylko w polskich lasach, ale i na całym świecie, w związku z czym każda forma zatrzymania wody i spowolnienia jej odpływu w środowisku przyrodniczym jest bezcenna. Poznanie zjawisk zachodzących w naturze będących następstwem ingerencji człowieka w zasoby wodne powinno być dla nas wartością nadrzędną.

Bibliografia

1. Carson R., 2002. Silent Spring. Wydawnictwo Houghton Mifflin Company, Boston, Stany Zjednoczone.

2. Centrum Koordynacji Projektów Środowiskowych (dn. 20.05.2015): <http://www.ckps.lasy.gov.pl/o-projektach-dla-lp#.Vb6pWfli4uU>
3. Cotterell A., 1996. Cywilizacje starożytne. Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
4. Donat Castelló L., Gil-González D., Alvarez-Dardet Diaz C., Hernández-Aguado, 2010. The environmental millennium development goal: Progress and barriers to its achievement. Environmental Science and Policy, Stany Zjednoczone.
5. Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), 2013. Climate change guidelines for forest managers. FAO Forestry Paper No. 172. FAO, Rzym, Włochy.
6. History of Hydropower, U.S. Department of Energy (12.02.2015): <http://www.energy.gov>.
7. Kędziora A., 1996. Impact of climate and land use changes on heat and water balance structure in an agricultural landscape. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
8. Kożuchowski K., 2004. Zmienność opadów atmosferycznych w Polsce w XX i XXI wieku. Wydawnictwo Biblioteka, Łódź.
9. Krop R., Hernick C., Franz C., 2008. Local Government Investment in Municipal Water and Sewer Infrastructure: Adding Value to the National Economy. Watertown. Cadmus Group Inc, Stany Zjednoczone.
10. Kundzewicz Z. W., Juda-Rezler K., 2010. Nauka nr 4: Zagrożenia związane ze zmianami klimatu. Biuro Upowszechniania i Promocji Nauki PAN, Warszawa.

11. Kundzewicz Z., W., Zalewski M., Kędziora A., Pierzgalski E., 2010. Nauka nr 4: Zagrożenia związane z wodą. Biuro Upowszechniania i Promocji Nauki PAN, Warszawa.
12. Kurnatowska Z., 2002. Początki Polski. Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauki, Poznań.
13. Małecki Z., Gołębiak P., 2012. Zasoby wodne Polski i Świata. Zeszyty naukowe - Inżynieria lądowa i wodna w kształtowaniu środowiska Nr 7, 2012. Wydawca Instytut Badawczo-Rozwojowy Inżynierii Lądowej i Wodnej "EUROEXBUD", Kalisz.
14. Michalska B., 2011, Tendencje zmian temperatury powietrza w Polsce. Prace i Studia Geograficzne, Gdańsk.
15. Milly P.C.D., Betancourt J., Falkenmark M., Hirsch R.M., Kundzewicz Z.W., Lettenmaier D.P., Stouffer R.J., 2010. Stationarity Is Dead: Whither Water Management Science, Stany Zjednoczone.
16. National Oceanic and Atmospheric Administration: <http://www.research.noaa.gov/News.aspx> (02.03.2015)
17. Pierzgalski, E., Jeznach, J., 2006. Journal of Water and Land Development No. 10: Measures for soil water control in Poland. Instytut Technologiczno-Przyrodniczy, Falenty.
18. Pierzgalski E., 2009. Woda w ekosystemach leśnych. Wydawnictwo SGGW, Warszawa.
19. Puchalski T., 1961. Kształtowanie się świerków pod wpływem różnego siedliska i zagęszczenia na przykładzie młodnika w górnym reglu Pilski. Rocznik Wyższej Szkoły Rolniczej, Poznań.

20. Realizacja polityki ekologicznej w kontekście postanowień Szczytu Ziemi w Rio (12.02.2015): http://biurose.sejm.gov.pl/teksty_pdf_95/i-291.pdf
21. Szolginia W., 1992. Architektura. Wydawnictwo Sigma-Not, Warszawa.
22. Szymkiewicz B., 1938. Wpływ odwodnienia na rozwój drzewostanów sosnowych. Doświadczalnictwo leśne. IBL, Warszawa.
23. Szyszko J., 1997. Próba waloryzacji środowisk leśnych przy pomocy biegaczowatych (Carabidae, Col.). VI Sympozjum Ochrony Ekosystemów Leśnych. Fundacja „Rozwój SGGW ”, Warszawa.
24. United States Census (dn. 10.03.2015): http://www.census.gov/population/international/data/worldpop/table_history.php
25. Urbańczyk P., 2008. Trudne początki Polski. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
26. Winniczuk L. 1983. Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu. Wydawnictwo PWN, Warszawa.
27. Włoczewski T., 1968. Ogólna hodowla lasu. Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa.
28. World Water Assessment Programme (WWAP), 2015. United Nations World Water Development Report 2015. UNESCO, Paryż, Francja.
29. Zabłocka J., 1982. Historia Bliskiego Wschodu w starożytności. Wydawnictwo Ossolineum, Warszawa.

30. Zabrocka-Kostrubiec U., 2008. Mała retencja w Lasach Państwowych – stan i perspektywy. Studia i materiały Centrum Edukacji Przyrodniczo-Leśnej R. 10, Zeszyt 2(18)/2008. Woda dla lasu las dla wody. Wydawca Leśny Zakład Doświadczalny SGGW Centrum Edukacji Przyrodniczo-Leśnej, Rogów.

Informacje o autorze:

mgr inż. Krzysztof Czyżyk, doktorant, Wydział Leśny, SGGW w Warszawie
ul. Nowoursynowska 159, 02-776 Warszawa

krzysztof_czyzyk@sggw.pl

LAMY I ALPAKI W ŻYCIU CZŁOWIEKA – EDUKACJA I TERAPIA

Anna Morales Villavicencio

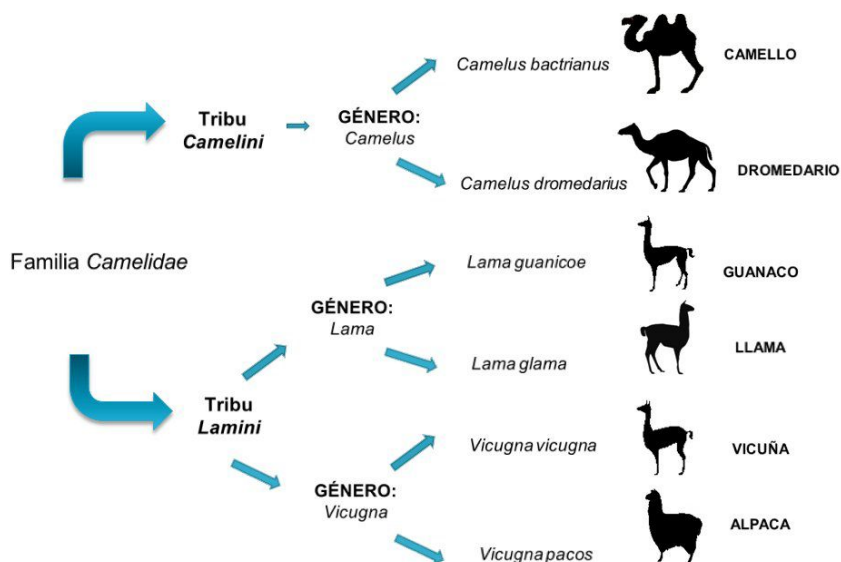
Lamy i alpaki należą do rodziny udomowionych wielbłądowatych południowoamerykańskich. Aktualnie hodowane są na całym świecie, bowiem szereg adaptacji anatomiczno – fizjologicznych sprawia, że mogą żyć w każdym klimacie. Udomowione formy wielbłądowatych południowoamerykańskich to rezultat długiego i złożonego procesu ewolucyjnego, przebiegającego w Ameryce Północnej. Na tym kontynencie pojawiły się niewielkie, 30-centymetrowe ssaki nazywane *Protylopus peterson*, i wyglądem przypominały zminiaturyzowane guanako. Ssaki te dały początek kolejnym gatunkom, które ewoluując stopniowo powiększały rozmiar ciała.

Wieloletnie badania na stanowiskach archeologicznych potwierdzają, że przed 20 milionami lat wielbłądowate panowały na obszarach porośniętych roślinnością, bezkresnych równinach Ameryki Północnej. Sklasyfikowane zostały na cztery grupy: *Titanotylopus*, *Paracamelus*, *Megatylopus* i *Hemiauchenia*. Od tych zwierząt wywodzą się współczesne wielbłądowate, które do dziś żyją w stanie naturalnym w Ameryce Południowej.

Ewolucja tych zwierząt była dość złożonym i długim procesem, i przyjmuje się, że przed 3 milionami lat, na początku pliocenu, niektóre osobniki *Paracamelus* rozpoczęły migrację z Ameryki Północnej do Eurazji przez Cieśninę Beringa, docierając do Europy, Afryki i Chin. Od tego przodka wywodzą się współcześnie żyjące wielbłądy należące do rodzaju *Camelus*: dwugarbny baktrian i jednogarbny dromader. W tym samym czasie inna grupa zwierząt - *Hemiauchenia* migrowała na południe przez Przesmyk Panamski, zajmując obecne terytorium Ameryki Południowej, i na tym kontynencie nastąpiło ich zróżnicowanie, dając początek paleolamie, lamie i wikunii.

Gwałtowne zmiany klimatu w epoce lodowcowej plejstocenu miały ogromny wpływ na roślinność i życie zwierząt półkuli północnej. Silne zlodowacenie i przemieszczanie się lodu z bieguna północnego na południe kontynentu, doprowadziło do wyginięcia wszystkich wielbłądowatych w Ameryce Północnej, natomiast w Ameryce Południowej wyginęły zwierzęta z grupy *Hemiauchenia* i *Paleolama*, pozostały tylko lamy i wikunie. W rodzinie wielbłądowatych wyróżniono dwa szczepy: Camelini i Lamini, który zawiera wielbłądowate południowoamerykańskie i obejmuje dwa udomowione gatunki: lamy i alpaki oraz dwa dzikie – wikunie i guanako [1; 4; 7]

Aktualna systematyka tych zwierząt Ryc. 1 przedstawia się następująco:



Ryc.1. Klasyfikacja wielbłądowatych. Pinto Jimenez et al. 2010.

Te cztery gatunki wielbłądowatych południowoamerykańskich mają ten sam kariotyp $2n = 74$ (liczbę chromosomów), co oznacza, że mogą być krzyżowane między gatunkami, dając płodne potomstwo. Kolejne zmiany w życiu tych zwierząt zaszły wraz z przybyciem człowieka do Ameryki Południowej między 10 – 20 000 lat, wówczas wielbłądowate na tym kontynencie żyły w stanie dzikim i stały się ich źródłem utrzymania [3]

Proces udomowienia zwierząt był dla ludzkości zmianą relacji między nimi a naturą. Dominacja ludzi nad naturą i wielbłądowatymi w Ameryce Południowej była odpowiedzią na zmiany zachodzące zarówno u ludzi jak i zwierząt. Udomowienie lam i alpак było reakcją na zmiany klimatu i zmiany trybu życia z wędrownego na osiadły. Badania archeologiczne prowadzone w Peru [3; 9] wskazują, że udomowienie lam i alpак nastąpiło ok. 4000–5000 lat p.n.e. w Andach, regionie peruwiańsko- boliwijskiego Altiplano. Doszło do

tego w wyniku polowań na dzikie zwierzęta, co pozwoliło tamtejszym społecznościom żyjącym w tym wysokogórskim środowisku pozyskiwać runo, mięso, skóry i odchody. Obecność ludzi w życiu tych zwierząt zaczęła się od polowań, po czym złapanym zwierzętom dostarczano pożywienie i zaczęto je ochronić przed drapieżnikami. Udomowienie tych zwierząt dało początek pasterstwu. Wielbłądowate pełniły też ważną rolę w mitach i wierzeniach. Relacje między wielbłądowatymi a człowiekiem doskonale odzwierciedlają petroglify Ryc. 3 i 4, oraz malowidła naskalne. Dostarczają one informacji, że ludzie obserwowali zachowanie tych zwierząt, i na Ryc. 3 widać, że te relacje są dość bliskie o czym świadczy niewielka odległość człowieka od stada.



Ryc.2.
Petroglify przedstawiające wędrówkę dzikich wielbłądowatych
<http://www.revista.escaner.cl/node/1904>



Ryc.3. Stado wielbłądowatych wyrytych na skałach, widoczny jest też człowiek w niewielkiej odległości.

<http://www.revista.escaner.cl/node/1904>

Z badań archeologicznych wynika, że lamy i alpaki zostały udomowione w kulturach Moche i Chimu (VIII w), o czym świadczą wyroby ceramiczne przedstawiające sceny z życia tych zwierząt Ryc. 4 i Ryc.5. Lamy w karawanach złożonych nawet z setki osobników, przewoziły na swoich grzbietach ładunkami i towarzyszyły ludziom podczas wędrówek na szlakach będąc cichymi towarzyszami.



Ryc. 4. Ceramika - Lama transportująca drewno
Kultura Moche (AD 100-800)
Flores Ochoa, et al. 1994: 161



Ryc. 5. Ceramika - Mężczyzna jadący na lamie, Kultura Moche (AD 100-800) Flores Ochoa, et al. 1994: 169

Udomowienie lam i alpак dzielono na kilka etapów, były tzw. ogólne intensywne polowania w których zacieśniał się kontakt między myśliwymi i zwierzętami, następnie izolacja grupy dzikich zwierząt przez ludzi, po czym odbywała się selekcja zwierząt. Każdy z etapów udomowienia i selekcji tych zwierząt odbywał się w czasie i zajmowały się tym różne kultury w Ameryce Południowej (Ryc.6)



Ryc. 6. <http://www.conopa.org/conopa/historia.php>

Niezwykle cenne informacje na temat selekcji wielbłądowatych zawarte są w licznych publikacjach [1; 3; 7; 10; 12] i wynika z nich, że selekcja mogła się odbywać na dwa sposoby: naturalna i z udziałem człowieka. Ingerencja człowieka powodowała wielkie zmiany, ponieważ pozostawiała najcenniejsze osobniki, natomiast eliminowała osobniki stare i chore. Przykładem tego może być po dziś dzień organizowane **Chaccu** – doroczny spędu wikunii zgodnie z tradycją inkaską w XV w, w której uczestniczył Inka, jako właściciel całej populacji tych zwierząt. Obecnie angażuje się aktorów odgrywających rolę Inki i jego świty a Chamcu odbywa się w rezerwacie Pampa Galeras – Peru. Chaccu - królewskie polowanie jest znaną na świecie atrakcją turystyczną przyciągającą zamożnych klientów w ostatnim tygodniu czerwca każdego roku i jest prośbą do Pachamama (Matki Ziemi) i Apus (Bogów opiekunów reprezentowanych przez otaczające góry), a złożona ofiara z włókna wikuni ma zapewnić żyzność ziemi i zwierząt. Wikunie podczas tej ceremonii spędzane są z ogromnego terytorium do przygotowanej wcześniej zagrody, a ich bezcenne runo jest zestrzyżone. W Chaccu uczestniczą turyści z całego świata i lokalni mieszkańcy, polega ono na utworzeniu ludzkiego łańcucha, który zamyka przestrzeń pomiędzy ogrodzeniami (Ryc.7 i Ryc. 8) Wszyscy uczestnicy trzymają w ręce linę, która ma ok. 2000 metrów ozdobioną kolorowymi plastikowymi paskami. Przy odgłosach chaccu! Chaccu! i biciem w bębny spędzane są wikunie do utworzonego wcześniej koła z siatki. Obecnie celem chaccu jest kontrola stanu populacji wikunii, który jest dzikim gatunkiem i podlega ochronie międzynarodowej, a przy okazji sprawdzenie stanu zdrowia, i strzyża bardzo cennego runa. Runo wikunii zaliczane jest do najdroższych na świecie, 1 kg surowego

włókna może kosztować nawet 600 \$, po przetwórstwie na przędzę i tkaninę osiąga znacznie wyższą cenę, nie bez powodu wikunie nazywane są „złotem Andów”.



Ryc.7.

http://www.rpp.com.pe/2011-06-22-todo-listo-para-el-gran-chaccu-de-la-vicuna-en-pampa-galeras-foto_378009_6.html#foto



Ryc.8.

<http://english.sina.com/life/p/2011/0628/379236.html>

Z badań wynika, że największe sukcesy w hodowli lam i alpак osiągnięto wraz z rozwojem kultury inkaskiej. W czasach imperium inkaskiego (XII–XV w.) wprowadzono programy selekcji i separacji stad w zależności od koloru okrywy włosowej oraz celu hodowli. Szacuje się, że w tym okresie populacja udomowionych sztuk liczyła 32

miliony. Do zaniedbań w hodowli tych zwierząt doszło w czasie inwazji hiszpańskiej, kiedy do Ameryki Południowej sprowadzono europejskie zwierzęta hodowlane. Stada lam i alpак zostały zdziesiątkowane i przepędzone w górzyste tereny o surowym klimacie, gdzie żyją do dziś. Lamy i alpaki od niepamiętnych czasów są obecne w życiu człowieka, początkowo wykorzystywane były tylko na kontynencie Ameryki Południowej, ale po podboju hiszpańskim trafiły na kontynent europejski [5; 10].

Obecnie populacja dzikich i udomowionych wielbłądowatych południowoamerykańskich kontrolowana jest przez człowieka, ale jak dotąd 80 procent światowej populacji żyje w Andach w wysokogórskim regionie Altiplano należącym terytorialnie do Chile, Peru i Boliwii. Z początkiem lat 80 lamy i alpaki zaczęto hodować na pozostałych kontynentach, i aktualnie dość dużą liczbę tych zwierząt utrzymuje się w Australii (ponad 300 tys.), USA, Kanadzie, Nowej Zelandii oraz niemalże każdym kraju europejskim w tym w Polsce [6]. Z danych FAO, 2012 wynika, że światową populację wielbłądowatych oszacowano na 7,5 miliona sztuk. Powodem tak szerokiego zainteresowania tymi zwierzętami jest ich wszechstronna użyteczność, niskie koszty utrzymania, oraz łagodny charakter.

Te wyjątkowe zwierzęta służą współczesnemu człowiekowi dostarczając luksusowe włókna w szerokiej gamie kolorów od białego do czarnego ze wszystkimi możliwymi odcieniami beżu, brązu, i szarego. Oprócz włókna dostarczają zdrowego chudego mięsa o czerwono-wiśniowej barwie, wysokiej zawartości białka i niskiej zawartości tłuszczu, które jest stosowane w żywieniu dzieci,

rekonwalescentów i osób preferujących zdrowy tryb życia. Charakter i inteligencja tych zwierząt sprawia, że człowiek docenił ich potencjał, toteż wykorzystywane są w turystyce i rekreacji oraz terapii: lamo i alpako terapii. Te wszystkie zalety sprawiają, że człowiek w pełni docenił ich możliwości produkcyjne i obecnie stały się zwierzętami uniwersalnymi przynoszącymi dochód [5].

Matka natura obdarzyła alpakę niezwykłym włóknem, które absorbuje wilgoć i pozwala żeby skóra oddychała z odczuciem świeżości latem, a zimą zatrzymywała ciepło. Ludność w Ameryce Południowej doskonaliła przetwórstwo włókna pochodzącego od dzikich i udomowionych wielbłądowatych. Wykształcone na drodze ewolucji elity w bardzo wysokim stopniu opanowały sztukę włókienniczą i wprowadziły programy hodowlane ukierunkowane na produkcję cienkiego włókna. Wykorzystanie tekstylne włókna rozpoczęły elity w kulturze Huaca Prieta 2 500 lat temu, po czym działalność tą rozwijała ludność w kulturze Paracas, jednak wysoki poziom produkcji wyrobów tekstylnych osiągnięto w kulturze Mochica. O tym jak cienkie włókno posiadały lamy i alpaki dowiadujemy się z licznych badań przeprowadzonych przez archeolog Jane Wheeler[9]. Przebadane liczne próbki runa alpaka pochodzące z tkanin, które zostały odkryte w miejscach pochówków na obecnym terytorium Peru a wytworzonych za czasów panowania Imperium Inkaskiego potwierdzają, że włókno było dużo cieńsze i dłuższe niż obecnie. Niewielka skala produkcji tego włókna sprawia, że zaliczane jest do tzw. włókien specjalnych obok kaszmiru i moheru, to luksusowe włókno doceniane jest przez projektantów odzieży w Europie i Azji. Przędza

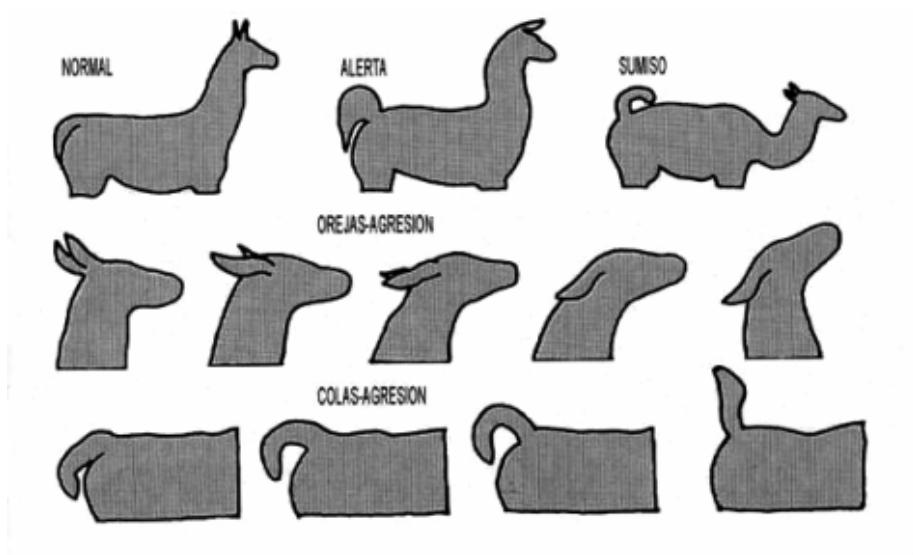
z włókna alpaki posiada szczególną charakterystykę, którą doceniają konsumenci, szczególnie z krajów o chłodniejszym klimacie, jest ona trzy razy mocniejsza od wełny owczej i sześć razy cieplejsza, a dzięki swojej niezwyklej strukturze komórkowej, posiada nadzwyczajną miękkość w dotyku, nie porównywalną z innymi włóknami naturalnymi.

Alpaki odgrywają rolę w turystyce i rekreacji oraz edukacji. W ostatnich latach w krajach europejskich zaczął pojawiać się nowy typ turysty – podróżnika, który poszukuje innych doświadczeń niż dotychczas. Turysta poszukuje kontaktu z naturą poprzez kontakt ze środowiskiem wiejskim. Alpaki i lamy znalazły zatrudnienie w europejskiej turystyce i rekreacji przynosząc dochód.

Lamy i alpaki to zwierzęta inteligentne i bardzo szybko można je przyuczyć do wykonywania prostych poleceń, np. reagowania na komendę „siad”, wsiadania do samochodu, przenoszenia przedmiotów, przeskakiwania przez przeszkody czy ciągnięcia małego wózka [5]. Podstawą dobrej relacji i współpracy z człowiekiem jest zaufanie, zwierzęta nie mogą się go bać i muszą wiedzieć, czego od nich oczekuje. Lamy i alpaki podobnie jak ludzie wyrażają emocje za pomocą gestów [2], które nazywane jest mową ciała (Ryc. 9). Mowa ciała u lam i alpak wyrażona jest w pozycji uszu i ogona. Pozycja normalna występuje wtedy, gdy zwierzę jest spokojne, uszy są proste a ogon przylega do ciała. W stanie zaniepokojenia zwierzę zmienia pozycję uszu i ogona i jest przygotowane do ataku, np. żeby przegonić psa ze swojego terenu. Lamy i alpaki przyjmują też pozycję uległą (sumiso), zdarza się to najczęściej w relacji młodego do matki i związane jest z pobieraniem mleka. Kolejnym przypadkiem będzie

uległość w stosunku do dominujących osobników i hierarchii panującej w stadzie.

Zanim jednak alpaki i lamy zaczną uczestniczyć w edukacji ludzi niezbędne jest poznanie ich zachowania i potrzeb. Obserwujemy zwierzęta i robimy etogram. Wymaga to wielu godzin obserwacji, ale dzięki temu można się dowiedzieć ile czasu te zwierzęta poświęcają na zwykłe czynności takie jak: jedzenie, przeżuwanie, picie wody, zabawę, odpoczynek czy sen.



Ryc.9. Mowa ciała lam, Franklin W.L., 1982

Wykorzystanie lam i alpак w turystyce może być różnorodne: wycieczki krajobrazowe w ich towarzystwie imprezy urodzinowe dla dzieci etc. Obecność tych zwierząt w życiu człowieka może pełnić kilka funkcji. Jedną z nich jest funkcja poznawcza i relaksacyjną, ponieważ obserwacja tych zwierząt i bezpośredni kontakt z nimi pozytywnie wpływają na psychikę ludzką. Obserwacja pasących się zwierząt na

kwitnącej łące pełni funkcję estetyczną. Funkcja rekreacyjna i użytkowa odnosi się do udziału tych zwierząt podczas wycieczek krajoznawczych, przewożąc prowiant, służąc jako wierzchowce dla dzieci. Łagodny charakter sprawia, że pełnią też funkcję rozrywkową jako zwierzęta sceniczne, które można przebierać za postacie z bajek przy okazji konkursów festynowych, będąc często żywymi maskotkami [5; 10].

Obserwacje zachowania lam i alpак pozwoliły na wykorzystywanie ich do korekty rozwoju człowieka – zarówno w sferze psychofizycznej, emocjonalnej jak i socjalizacyjnej. Lamy i alpaki z natury są łagodnymi i nieśmiałymi zwierzętami, dlatego zostały wykorzystane w terapii. Wymienione cechy charakteru sprawiają, że zarówno dzieci jak i dorośli nie boją się do nich podejść. Ich gęste i miękkie runo oraz duże bystre oczy przypominają wyglądem maskotki dlatego są idealnymi towarzyszami dla dzieci i dorosłych. Lamy i alpaki to nie ludzie, toteż ich socjalizacja polega na dostosowaniu swojej natury do funkcjonowania w ludzkim stadzie (Ryc. 10, Ryc. 11). Socjalizacja z człowiekiem nie redukuje u tych zwierząt ich naturalnych, swoistych dla danego gatunku instynktów oraz nawyków komunikacyjnych, nie redukuje również naturalnych dla gatunku potrzeb związanych z codziennym funkcjonowaniem i współżyciem w grupie [8].



Ryc. 10. Spacer z alpaka



Ryc. 11. Socjalizacja i szkolenie alpaki

Wspomaganie leczenia ludzi przy udziale wielbłądowatych: lam i alpак, staje się coraz bardziej popularne na całym świecie. Zwierzęta te idealnie sprawdzają się podczas wspomagania leczenia ludzi w szpitalach, hospicjach czy domach spokojnej starości, a ich obecność doskonale oddziałuje na psychikę pacjentów. Przykuci do łóżka pacjenci

szybko popadają w głęboką depresję i zubożenie. A taki właśnie stan psychiczny spowalnia proces powrotu do zdrowia. Przebywając w towarzystwie lam i alpaki ludzie bardzo dużo uczą się od tych zwierząt, ale przede wszystkim poczucia własnej wartości i pewności siebie, odwagi, opanowania, koncentracji, a także tolerancji. Zwierzę nie ocenia człowieka i może sprawić, że starsza lub niepełnosprawna osoba uwierzy w siebie, uwierzy, że jest potrzebna.

Lamy i alpaki pojawiają się w życiu ludzi z różną intensywnością, w życiu niemowląt i dzieci pojawiają się w postaci zabawek. Świat zwierząt najłatwiej można przedstawić dzieciom w postaci filmów. Słynna Lama Cuzco jest bohaterem filmu „Nowe szaty króla”. Dzieci i wielbłądowate są świetnym połączeniem, ponieważ dziecko łatwiej identyfikuje się z miłym zwierzątkiem niż z dorosłym człowiekiem. Edukacja dzieci i młodzieży z lamami i alpakami jest bardzo wskazana, niezależnie czy są to dzieci zdrowe czy niepełnosprawne. W przypadku ułomności fizycznych, przy udziale tych zwierząt można rozwijać funkcje motoryczne, umiejętności poruszania się na wózku, i rozwijanie równowagi. W przypadku zdrowia psychicznego będzie to rozwijanie werbalnego porozumiewania się członków grupy, i skupiania uwagi, ale też obniżanie lęku, i samotności. Edukacja ze zwierzętami polega też na rozwijaniu słownictwa, poprawie pamięci krótko- i długo-terminowej, rozwijanie pojęć takich jak wielkość czy kolor. Alpaki potrafią uspokoić dziecko z autyzmem, oferując bliskość i ciepły dotyk, łagodzą stres, obniżają ciśnienie krwi a ich obecność daje poczucie normalności. Kontakt ze zwierzętami działa też motywująco, rozwija chęć brania udziału w zajęciach z grupą, interakcji z innymi uczestnikami zajęć a także

z nauczycielem czy opiekunem. Terapia z udziałem zwierząt wymaga określonych kwalifikacji i umiejętności, a jej celem jest wyeliminowanie lub złagodzenie objawów chorobowych, przywrócenie funkcji fizycznych lub umysłowych. Należy mieć jednak na uwadze, że lamo i alpakoterapia może wspomagać leczenie, ale nigdy go nie zastąpi.

Bibliografia

1. Flores Ochoa Jorge , MacQuarrie Kim and Portús Javier., 1994: Gold of the Andes: The Llamas, Alpacas, Vicuñas and Guanacos of South America. Translated by Joanna Martinez. Francis O. Patthey and sons, Madrid, Spain.
2. Franklin W.L., 1982: Lama language: Modes of communication in the South American camelids. *Llama World* 7: 5-12
3. Gallardo, F., Yacobaccio H., 2007 ¿Silvestres o domesticados? Camélidos en el Arte Rupestre del Formativo Temprano en el Desierto de Atacama (Norte de Chile). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12: 9-31.
4. Morales Villavicencio A., Niznikowski R., 2006. Populacja wielbłądowatych południowo-amerykańskich na świecie. *Przegląd. Hodowlany.*, nr 6: 16-19.
5. Morales Villavicencio A., 2010. Chów alpaka. Wyd. MULTICO, Warszawa
6. Morales Villavicencio A., Niznikowski Roman., 2012: Preliminary characterization of the structure of race, sex, and color of the Polish population of alpacas. *Annals of Warsaw University of Life Sciences - SGGW. Animal Science* 2012, nr 51, s. 101-106.

7. Pinto Jimenez, Chris Evelyn; Martín Espada, Carmen y Cid Vázquez María Dolores. 2010: Camelidos sudamericanos: clasificación, origen, características. *Revista Complutense de Ciencias Veterinarias* 4(1):2336
8. Taylor-Browne J. Using Alpacas as Therapy Animals. CamelidSense. www.carthveanalpacas.com
9. Uzawa Kazuhiro 2008: La difusión de los camelidos domesticados en el Norte del Peru durante el Periodo Formativo. BOLETÍN DE ARQUEOLOGÍA PUCP, Nr 12 :249-259
10. Vizcaino Villavicencio I.R., 2013: Actividades turísticas en Ecuador con camelidos sudamericanos. Tesis. Universidad de Especialidades Turísticas. Quito – Ecuador
11. Wheeler J., 1999: Patrones prehistoricos de utilización de los camelidos sudamericanos. Boletin de Arqueologia, PUCP Nr 3, 297-305.
12. Yacobaccio H y Vila B., 2013: La domesticación de los camélidos andinos como proceso de interacción humana y animal. *Intersecciones antropol.* 2013, vol.14, n.1, pp. 227-238.

Źródła internetowe:

<http://www.revista.escaner.cl/node/1904>

<http://www.revista.escaner.cl/node/1904>

<http://www.conopa.org/conopa/historia.php>

http://www.rpp.com.pe/2011-06-22-todo-listo-para-el-gran-chaccu-de-la-vicuna-en-pampa-galeras-foto_378009_6.html#foto

<http://english.sina.com/life/p/2011/0628/379236.html>

<http://www.fao.org/statistics/en/>

Informacje o autorze:

Mgr inż. Anna Morales Villavicencio, Katedra Szczegółowej Hodowli Zwierząt, Wydział Nauk o Zwierzętach, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie anna_morales@sggw.pl