

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Humanizmus & tolerancia

PAVOL DANCÁK – RADOVAN ŠOLTÉS – DUŠAN HRUŠKA
(eds.)



Prešov 2012

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Humanizmus & tolerancia

Vedeckí garanti kolokvia:

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Jozef JARAB, PhD.

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Vedeckí redaktori – editori:

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

ThDr. Radovan ŠOLTĚS, PhD.

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

Recenzenti:

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.

prof. ThDr. PhDr. Amatus AKIMJAK, PhD.

prof. PhDr. Paweł CZARNECKI, PhD.

dr hab. prof. UŚ Ewa OGRODZKA-MAZUR

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD

dr hab. Marek REMBIERZ

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

ThDr. Radovan ŠOLTĚS, PhD.

Technický redaktor a návrh obálky:

Mgr. Andrea ČUSOVÁ

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou
– za jazykovú úroveň jednotlivých príspevkov zodpovedajú autori.

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Katedra filozofie a religionistiky.

ISBN 978-80-555-0719-4

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra filozofie a religionistiky*

*

*Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Katedra filozofie*

*

Polskie Towarzystwo Filozoficzne – Oddział w Cieszyń

*

ÚSKI – pobočka Prešov

*



OBSAH

<i>Hodnota človeka a ľudských práv v magistériu pápeža Jána Pavla II.</i> <i>Jozef Jarab.....</i>	<i>7</i>
<i>Tolerancia religijna w rozumiení Franza Rosenzweiga</i> <i>Wiesław Wójcik.....</i>	<i>28</i>
<i>Humanizmus a tolerancia vo filozofickej reflexii</i> <i>Rudolf Dupkala.....</i>	<i>46</i>
<i>Piętno nieprzypisania – o pomocy i tolerancji(?) wobec Innego</i> <i>Beata Szluż.....</i>	<i>59</i>
<i>Ochrana ľudských práv ako výraz moderného chápania tolerancie v občianskej spoločnosti</i> <i>Inocent-Mária V. Szaniszló OP, Daniel Demočko.....</i>	<i>74</i>
<i>Sociálne konzekvencie humanizmu a tolerancie</i>	
<i>Týranie a zanedbávanie detí, skúsenosti s diagnostikou a následnou starostlivosťou o dieťa v regióne Prešov</i> <i>Ján Koval', Alžbeta Čuriková.....</i>	<i>86</i>
<i>Humanizmus v kontexte sociálnej náuky Cirkvi</i> <i>Peter Vansáč</i>	<i>98</i>
<i>Personalizmus a rozvoj osobnosti človeka v kontexte sociálnej práce</i> <i>Jaroslava Kmecová.....</i>	<i>107</i>
<i>Príčinné vysvetľovanie skutočnosti v sociálnych vedách</i> <i>Ondrej Štefaňák</i>	<i>125</i>
<i>Tolerancia a sociálne predsudky v multikultúrnej realite 21. storočia</i> <i>Peter Laca.....</i>	<i>133</i>
<i>Problém zamestnanosti žien po 50 roku veku a možnosti riešenia</i> <i>Anna Zákuťná.....</i>	<i>141</i>
<i>Barriery i narzędzia komunikacji rodzinnej</i> <i>Monika Podkowińska.....</i>	<i>147</i>

<i>Cierpliwość chrześcijańska paradygmatem tolerancji interpersonalnej w ujęciu ojców kościoła</i>	
<i>Alexy Kowalski</i>	159

<i>Problemy edukacji pracowników socjalnych w Polsce</i>	
<i>Paweł Czarnecki</i>	175

<i>Manželstvo z pohľadu personalizmu u Karola Wojtyły (Jána Pavla II.)</i>	
<i>Daniel Galajda</i>	195

Humanizmus a tolerancia v dejinách a v morálke

<i>Humanizm Klemensa Aleksandryjskiego (starożytne zaplecze dzisiejszego humanizmu)</i>	
<i>Stanisław Ciupka</i>	204

<i>Moslimovia a obmedzenia ich tolerancie k nemoslimom</i>	
<i>Mária Poliaková</i>	213

<i>Ustanowienie praw osób starszych jako przejaw dążeń do poszanowania poglądów, zachowań i potrzeb ludzi zaawansowanych wiekowo</i>	
<i>Agnieszka Nowicka</i>	223

<i>Homoseksualizm – nietypowe zachowanie seksualne czy tolerancja dla inności?</i>	
<i>Renata Małgorzata Ilnicka</i>	234

<i>Tolerancja I altruizmus a świat wartości w wychowaniu moralnym</i>	
<i>Maria Misik</i>	248

<i>Tolerancia a humanita: Etický rozmer literárneho zobrazenia vzťahu k minulosti</i>	
<i>Ivana Valková</i>	259

<i>Od „tolerancji negatywnej” do afirmacji. Ewolucja pojęcia tolerancji</i>	
<i>Krzysztof Kawęcki</i>	274

Religionistické a filozofické súvislosti

<i>Dialóg ako základný predpoklad a požiadavka humanizmu.</i>	
<i>Dušan Hruška, Katarína Mayerová</i>	282

<i>Rzecz o tożsamości osobowej i edukacji międzykulturowej – szkic pedagogiczny</i>	
<i>Alina Szczurek-Boruta</i>	290
<i>A Thomistic-Social Profile of Karol Górski's Personalistic Pedagogy</i>	
<i>Janina Kostkiewicz</i>	312
<i>Predpoklady existencie humanizmu v postmodernej situácii</i>	
<i>Tomáš Gerbery</i>	322
<i>Sloboda prejavu a náboženská sloboda v kresťanskej etike</i>	
<i>Radovan Šoltés</i>	331
<i>Humanistické aspekty v literárno-filozofickej reflexii so zameraním na diela slovenského realizmu</i>	
<i>Anna Švecová</i>	345
<i>Prvky tolerance v spisoch sv. Bazila Veľkého</i>	
<i>Tomáš Pešek</i>	351
<i>Problém tolerance a netolerance v spolužití Gréků a Turků na Cypre</i>	
<i>Ivana Čechová</i>	361
<i>Renesancia humanizmu ako predpoklad tolerance v pluralitnom svete</i>	
<i>Pavol Dancák</i>	375

HODNOTA ČLOVEKA A ĽUDSKÝCH PRÁV V MAGISTÉRIU PÁPEŽA JÁNA PAVLA II.

Jozef JARAB

Abstrakt: Ján Pavol II. patril k veľkým postavám 20. storočia, ktoré sa aktívne zasadzovali za práva a hodnotu ľudského života. Tieto témy, spolu s princípom spravodlivosti, stoja neustále pred nami, ako výzva k hľadaniu ľudskejšieho sveta v treťom tisícročí. Človek je predovšetkým dialogickou bytosťou, preto je nemožné budovať spoločnosť bez budovania kvality vzťahov, ktoré nachádzajú svoju garanciu vo vzťahu k transcencii. Transcendentný Boh je tou nádejou, o ktorú sa je možné vždy oprieť pri hľadaní zmyslu života, ako jednotlivca, tak aj spoločnosti. Mnohé z týchto výziev zazneli v diele pápeža, predovšetkým encyklike *Redemptor hominis*, ktorá je pre nás neustálou inšpiráciou.

"Nemožno budovať spoločné dobro, ak sa neuznáva a nechráni právo na život, na ktorom spočívajú a z ktorého vyplývajú všetky ostatné neodcudziteľné práva človeka." Ján Pavol II.

"Kým chudobní celého sveta stále klopujú na brány blabohytnosti, bohatý svet riskuje, že nebude počuť toto klopanie na svoju bránu, pretože jeho svedomie dnes nie je schopné rozpoznať, čo je ľudské." Benedikt XVI.

Úvodné poznámky

1. Traduje sa povzdych pápeža Jána Pavla II. za jeho života, že „Poliaci pápeža „kochajú“, ale „neslúchajú“! Zdá sa, že sme po jeho blahorečení vstúpili do dejinného priestoru, kde možno bude platiť, že jeho náuku a učenie budeme veľmi dobré poznať, ale nebudeme mať silu, či vôľu, alebo opačne, nasledovať jeho učenie. **Nástojčivo sa bude ukazovať potreba „revitalizácie“ jeho duchovného odkazu**, ktorý nám zanechal v toľkých svojich encyklikách, apoštolských listoch, posolstvách pri rôznych príležitostiach, homíliách, katechézach, kázniach, pozdravoch pri generálnych audienciách, atď.

Pri jeho blahorečení (1. 5. 2011) som si uvedomil veľkú pravdu, že patríme ku generácií, ktorej bolo dopriate „žiť so svätými“ nielen ako článok viery a pravdy našej kresťanskej viery v „spoločenstvo svätých“, ale aj s vďakou, že sme sa ich ľudsky mohli „dotýkať“!

2. Aj tento príspevok do priestoru života chce z bohatstva náuky bl. pápeža Jána Pavla II. položiť do priestoru, na „ihrisko“ dnešného zápasu človeka o hodnotový systém hodnotu najvzácnejšiu: **hodnotu života človeka**. Na malom priestore nebude možné rozvinúť celú problematiku

Wojtilovej fenomenológii (odchovanec Husserlovej školy s jej významnou filozofkou sestrou sv. Benediktou z Križa – Edithou Steinovou – mučeníčkou Oswienčimu) a personalizmu.

3. Za dôležitý a svojim spôsobom „varovný“ signál považujem slova nového milánskeho arcibiskupa kardinála Angela Scolu, ktorý vo svojom prvom pastierskom liste napísal: „Slová Svätého Otca nie sú jedným z mnohých hlasov. Priznajme si, že si často nie sme vedomí dôležitosti pápežského úradu, i vzhľadom k tomu, že dnešná spoločnosť ľahko redukuje učiteľský úrad Cirkvi na jedno z mnohých možných mienok. „I v cirkevných kruhoch je magistérium Svätého Otca takmer neznáme – nikto ho nepozná, neodovzdáva, nekomentuje,“ tvrdí kardinál Scola a nemyslí iba na súčasné príhovory Benedikta XVI., ale aj jeho encykliky a ďalšie dôležité dokumenty. „Osobné svedectvo a učenie Petrovho nástupcu však môže utvrdiť našu vieru a posilniť naše presvedčenie, že v dnešnom spoločensko-kultúrnom kontexte môže byť viera racionálna, pretože ľudskej slobode predkladá možnosť jej zavŕšenia,“ domnieva sa. Kardinál Scola preto navrhuje, aby sa v budúcich mesiacoch veriaci jeho diecézy osobne i v rámci spoločenstiev zoznamovali s náukou Svätého Otca, najmä s jeho učením o rodine, práci a sviatočnom dni. Z magistéria pápežov, katechizmu Katolíckej cirkvi a slov Písma bude čerpať desať katechéz, ktoré veriacim milánskej arcidiecézy postupne predstavia ako prípravu na Svetové stretnutie rodín v máji 2012.¹

4. Pápež Benedikt XVI. prijal 7.10.2011 na audiencii skupinu biskupov z Indonézie, ktorí sú v Ríme na návšteve „Ad limina“. Vo svojom príhovore ocenil kresťanské svedectvo v indonézskej spoločnosti a snahy o hlásanie evanjelia. Jednotlivci či spoločnosti tam významne prispeli v mene Cirkvi k podpore tolerance, spravodlivosti a jednoty. Indonézska ústava garantuje základné ľudské práva na náboženskú slobodu. **Sloboda, žiť a ohlasovať evanjelium, musí byť spravodlivo a trpezlivo zachovávaná.** Sem patrí tiež právo byť autentickým katolíkom, praktizovať vieru, stavať kostoly a prispievať k všeobecnému blahu. Radostná zvesť sa musí ohlasovať všetkým a každý je pozvaný k tomu, aby spoznával milosrdného Boha v Ježišovi Kristovi.²

5. O tom, že ľudské práva a dôstojnosť človeka sú aj dnes reálnou témou v priestore sveta a života svedčí správa VR zo 7.10.2011. Prvá je o tom, že **Katolícka cirkev v Mexiku protestuje proti návrhu zákona o dočasnom manželstve.**³ „Katolícka cirkev v Mexiku rázne protestuje proti návrhu novely zákona, ktorá by dovoľovala na území hlavného mesta Mexiko City uzatvárať dočasné manželstvá na dobu dvoch rokov. Ľavicový

¹ TK KBS, RV CZ 14.10.

² TK KBS, ZENIT, RV 7.10.2011

³ RV 7.10.2011

politik Leonel Luna, ktorý tento návrh predložil mestskému parlamentu tvrdí, že jeho návrh zákona len odráža súčasnú realitu. „Takmer 50% všetkých manželstiev v Mexiku končí rozvodom. Snažíme sa prispôbiť realite a vytvoriť mechanizmy, ktoré umožnia párom ukončiť ich manželstvo bez ďalšej zbytočnej bolesti a trápenia počas rozvodového konania“, povedal poslanec. Hovorca Mexickej biskupskej konferencie José de Jesus Aguilar v tejto súvislosti vyjadril: „Mexiko trpí veľkými problémami. Ich hlavným dôvodom je strata zmyslu pre tradičné hodnoty. Namiesto pohodlných zákonov vytvorených najmä pre politické ciele by sa poslanci mali zamerať na podporovanie skutočných a trvácich hodnôt, ako sú manželstvo a rodina.“

6. Editoriál P. F. Lombardiho, hovorcu Svätej stolice, ktorý komentoval apoštolskú cestu pápeža Benedikta XVI. do Nemecka v dňoch 22. – 25. septembra obsahoval aj tieto slova: "Žijeme v časoch poznačených obavami z budúcnosti: budúcnosti planéty Zem a samotného života na nej; budúcnosti svetovej ekonomiky a pokoja medzi národmi; budúcnosti Európy a národov, ktoré do nej patria; budúcnosti mladých a detí, ktoré začínajú čeliť životu. Od prvého dňa po svojom zvolení nám pápež Benedikt neustále vysvetľuje, že ohlasovanie Božieho primátu je prioritou jeho pontifikátu. Kto je Boh? Ako môžeme vidieť jeho tvár? Kde ho stretnúť a ako s Ním hovoriť? Ako vzťah s Bohom orientuje život každej osoby a jej zodpovednosť v spoločnosti? A ako usmerňuje hľadanie spravodlivosti a práva? Bohu život nie je cudzí. **Nečakajme od pápeža odpovede na banálne otázky, ale naopak na tie podstatné.** Prechádzajúc krajinou, v ktorej sa úplné negovanie Boha ukázalo vo svojich extrémnych následkoch, sa budeme spolu zamýšľať nad tým, ako sa usilovať – my, ako osoby, ako veriaci v Boha, ako kresťania a ako katolíci – o vytvorenie budúcnosti hodnej človeka."⁴

1 Pápež Ján Pavol II. a jeho pohľad na človeka

Základ antropológie Jána Pavla II. má charakter teologický (človek je stvorený na Boží obraz), jednoznačne kristocentrický (ľudská dôstojnosť sa zakladá na stvorení a vykúpení), lebo humanizmus oddelený od Boha a od Krista sa rozplynie ako mydlová bublina. Kristus je poslednou pravdou človeka a o človeku. V ňom nájde človek seba samého.⁵ Wojtilová antropológia opiera sa o univerzálnosť prirodzeného zákona a ľudské spolunažívanie o základné piliere, ktorými sú:

1. Právo na život (každý "nevinný" človek má právo na život)

⁴ RV 21.9.2011 TK KBS

⁵ Porov. S. Susi Ferfoglija CL, Jana Pawła II filozofia kultury i wychowania, Wydawnictwo św. Stanisława Kraków 2007, s. 59.

2. Právo uzavrieť manželstvo a založiť rodinu (každý má právo sa rozhodnúť, či slobodne a dobrovoľne vstupuje do manželstva)

3. Právo na pravdu (každý má právo poznať pravdu primeraným spôsobom)

4. Právo na vlastníctvo (každý má právo na vlastníctvo primeraným spôsobom)

5. Právo (sveto)názoru a náboženská sloboda (je rovnako ako právo na vlastníctvo podriadené spoločnému dobru)

Pápež Ján Pavol II. vyzdvihuje dôstojnosť človeka, slobodnú ľudskú činnosť, zodpovednosť človeka pred Bohom, ukazuje človeka ako sociálnu bytosť s dialogickým charakterom.⁶ Jeho pohľad na človeka možno cítiť aj v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, najmä v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* v prvej časti nazvanej *Cirkev a povolanie človeka*, v kapitole o dôstojnosti ľudskej osoby a v kapitole o ľudskej činnosti vo svete.⁷ Konciloví otcovia sa zhodli na tom, že tajomstvo človeka sa objasňuje v tajomstve Krista.⁸ Ich tvrdenie je potrebné čítať vo svetle úvodných veršov listu Kolosanom, kde Kristus je predstavený ako obraz neviditeľného Boha (Kol 1,15). Táto dynamická koncilová antropológia bola srdcovou záležitosťou Jána Pavla II.⁹

Človek sa stal cestou Cirkvi.¹⁰ Tou je však aj Kristus.¹¹ Nie je to protirečenie, ale otázka tzv. bipolárneho prístupu, na ktorú už poukazuje *Gaudium et spes*.¹² Takéto metodologické nazeranie poznačilo celý jeho pastoračný prístup a vinulo sa všetkými oblasťami jeho pontifikátu. Predstavovalo akúsi špirálu, ktorá má elipsovitý charakter (elipsa má dve ohniská – rovnako tak aj pastoračné smerovanie Jána Pavla II.).

Kardínál Marian Jaworski nazval pápežove úvahy sústredené na človeka metodologickým antropocentrizmom a Andrzej Kijowski v jednom zo svojich komentárov napísal, že „Ján Pavol II. hovorí o Bohu rečou humanistickou a o človeku rečou mystickou“. V každom prípade, ako uvádza Maciej Zieba, analýzu reality začína nie od etických princípov, nie od teologických právd alebo metafyzických základov, ale od antropológie. Následným pozitívnym efektom koncentrovania sa na antropológiu sú nové

⁶ Porov. Ladislav Csontos, Základná antropológická línia v encyklikách Jána Pavla II., Dobrá kniha 1996, s. 89-184.

⁷ Porov. Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu, *Gaudium et spes*, SSV Trnava 2008, č. 12-22, resp. 33-39.

⁸ *Gaudium et spes* 22.

⁹ Porov. Erwin Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie, Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Verlag Pustet Regensburg 2006, s. 149.

¹⁰ Porov. Ján Pavol II., *Redemptor hominis*, č. 14.

¹¹ Porov. Ján Pavol II., *Redemptor hominis*, č. 13.

¹² Porov. *Gaudium et spes* 1.

možnosti dialógu s ľuďmi neveriacimi alebo s predstaviteľmi iných tradícií a kultúr.¹³

Aj v jeho sociálnom učení má prioritné miesto človek, osoba, ako subjekt sociálneho života; skupinu (komunitu) uprednostňuje pred štátom (tu má na mysli najmä rodinu) a poukazuje aj na medzinárodné dimenzie sociálnych problémov.

Témy ako úloha štátu, práca alebo rozvoj vždy chápe ako podriadené osobe.

S magistériom Jána Pavla II. sa spája aj pravá kresťanská sociálna kultúra: kultúra a originálna socialita rodia z identity ľudskej skúsenosti viery misionársky dynamizmus. Vzťah viery a kultúry považuje za podstatný pre kresťanský život v sociálnej realite a v dejinách.¹⁴

Pre Cirkev i svet bolo veľkým požehnaním, že v čase veľkého zápasu o človeka, v období zápasu o pravdu o človeku Prozreteľnosť dožičila Cirkvi a svetu na prelome tisícročí teológa, filozofa a svätca Karola Wojtylu – Jána Pavla II.

2 Dokumenty pápeža Jána Pavla II.

Rád by som na malom priestore z mnohých dokumentov pápeža Jána Pavla II. predstavil dokumenty, v ktorých sa pápež osobitne venuje problematike hodnoty života človeka a jeho ľudských práv.

2.1 Hodnota človeka v encyklike Jána Pavla II. „Redemptor hominis“.

Stále sa inšpirujúco budeme vracat' k prvej encyklike Jána Pavla II. „Redemptor hominis“. Už od chvíle objavenia sa Karola kardinála Wojtylu na balkóne chrámu svätého Petra v Ríme dňa 16. októbra 1978 začal svet oveľa viac ako predtým registrovať, že na čele katolíckej Cirkvi stojí osoba – osobnosť filozofa poznačeného školou Husserlovej fenomenológie a antropológie, človek so skúsenosťami východnej politickej zóny Európy, ktorého korene mladosťou sa dotýkali barbarského stretu nacizmu a komunizmu v čase tragických dejov druhej svetovej vojny, ktorých sám bol účastníkom na území rodného Poľska. Keď si v Ríme (Vatikáne) 2. apríla 2006 a milióny ľudí na celom svete spomínali na zosnulého pápeža Jána Pavla II. pri prvom výročí jeho smrti, na Námestí sv. Petra v Ríme sa zhromaždilo asi 100 000 ľudí, aby znovu prežili chvíľu, keď sa modlitba ruženca skončila oznámením: „Náš Svätý Otec sa vrátil do domu Otca“. Po modlitbe ruženca o rok neskôr sa v okne svojej pracovne objavil pápež

¹³ Porov. Maciej Zieba OP, Kosciół w ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II, W drodze, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań, 1(365)/2004, s. 25-26.

¹⁴ Porov. Luigi Negri, L'insegnamento di Giovanni Paolo II, Jaca Book Spa Milano 2005, s. 83-101

Benedikt XVI. presne o 21.37 hod. – v čase úmrtia Jána Pavla II., aby sa prihovoriť zástupom pútnikov na námestí: „Stále je prítomný v našich myšliach a v našich srdciach,“ povedal Benedikt XVI. o svojom predchodcovi. „Stále nám sprostredkuje svoju lásku k Bohu a lásku k ľudom.“

Vo svojom príhovore Benedikt XVI. zhrnul život Jána Pavla II. dvomi slovami: „vernosť a záväzok - dokonalá vernosť Bohu a neobmedzený záväzok svojmu poslaniu pastiera všeobecnej Cirkvi“ a pokračoval: „Vernosť a záväzok, ktoré sa stali ešte presvedčivejšími a pohnutejšími v jeho posledných mesiacoch, keď v sebe stelesnil to, čo napísal roku 1984 v apoštolskom liste ‘Salvifici Doloris’: Utrpenie je prítomné vo svete, aby uvoľnilo lásku, aby dalo vznik dielam lásky voči blížnemu, aby transformovalo celú ľudskú civilizáciu na ‘civilizáciu lásky’. Jeho choroba, ktorej čelil s odvahou, primäla každého venovať viac pozornosti ľudskej bolesti, všetkým fyzickým a duchovným bolestiam. On dal utrpeniu dôstojnosť a hodnotu, ukazujúc, že **hodnota človeka** nie je v jeho efektívite alebo vzhľade, ale v ňom samom, pretože Boh ho stvoril a Boh ho miluje.“¹⁵

Kardinál Jozef Ratzinger v pohrebnej homílii pripomenul veľké srdce zosnulého pápeža strážiace hodnotu človeka: „Bol schopný odpúšťať a pre všetkých mal otvorené srdce.“¹⁶ Kardinál Jozef Tomko v príhovore v Pápežskom kolégiu sv. Cyrila a Metoda v Ríme okrem iného povedal: „Ján

¹⁵ Svätý Otec ďalej povedal, že tento poľský pápež svojimi slovami a gestami „neúnavne pripomínal svetu, že ak sa človek nechá objasť Kristom, nepodráva to bohatstvo jeho ľudskosti, ak miluje celým svojím srdcom, nebude mu nič chýbať. Naopak, stretnutie s Kristom robí náš život vzrušujúcejším“. „Práve preto, že sa ešte viac prímkol k Bohu v modlitbe, v kontemplácii, v láske k pravde a ku kráse, náš milovaný pápež bol schopný stať sa spolupútnikom každého z nás a hovoriť s autoritou dokonca aj k tým, ktorí sú vzdialení od kresťanskej viery.“ (<http://users.skynet.be/houlotte/relais/radiovat.htm> 2.4.2006)

¹⁶ Vo svojich listoch kňazom a v autobiografických knihách nám hovoril o svojom kňazstve, ktoré prijal 1. novembra 1946. V týchto textoch vysvetľuje svoje kňazstvo, počnúc slovami Pána. Je to predovšetkým táto veta: „Nie vy ste si vyvolili mňa, ale ja som si vyvolil vás a ustanovil som vás, aby ste išli a prinášali ovocie a aby vaše ovocie zostalo (Jn 15,16). Druhá je „Dobrý pastier položí svoj život za ovce“ (Jn 10, 11) a napokon: „Ako mňa miluje Otec, tak ja milujem vás. Ostaňte v mojej láske!“ (Jn 15, 9) V týchto troch vetách vidíme celú dušu nášho Svätého Otca. On skutočne išiel neúnavne kamkoľvek, aby priniesol ovocie, ovocie, ktoré ostáva. „Vstaňte, poďme!“ Týmito slovami nás prebudil z unavenej viery, prebudil zo spánku svojich učeníkov včerajska i dneška. „Vstaňte, poďme!“, hovorí dnes aj nám. Svätý Otec bol kňazom úplne do hĺbky duše, lebo za ovce obetoval svoj život Bohu, za ovce celého sveta, v každodennom darovaní sa v službe Cirkvi, najmä vo chvíli ťažkej skúšky posledných mesiacov. Tak sa stal jedno s Kristom, Dobrým Pastierom, ktorý miluje svoje ovce. A napokon, podľa Ježišových slov „ostaňte v mojej láske“, Ján Pavol II. bol pápež, ktorý hľadal možnosti stretnutia sa so všetkými, ktorý bol schopný odpúšťať a pre všetkých mal otvorené srdce. Keď prebývame v Kristovej láske, učíme sa v jeho škole umeniu pravej lásky“. RV/TK KBS, 8. apríla 2005

Pavol II. bol naozaj akoby otcom nielen mládeže, ktorá ho nesmierne miluje, nielen miliardy a sto miliónov katolíkov, ale aj mnohých iných kresťanov, ba aj židov, mohamedánov, hinduistov, síkov, ľudí z rôznych rás, národov, mladých i starých, najmä chudobných a trpiacich, ale i bohatých, mocných tohto sveta i jednoduchých ľudí. Prejavy úcty, obdivu, chvály a preto aj úprimného smútku pršia zo všetkých strán.“ „Vylúčiť Krista z našich dejín by však znamenalo poprieť naše dejiny. Lenže dejiny tvoríme aj my. Podľa toho, ako žijeme, ako myslíme a ako konáme, určujeme beh dejín. Sme za ne teda zodpovední. A práve preto nám Svätý Otec pri poslednej návšteve pripomenul, aby sme v našich životoch dali priestor Bohu. Iba v tomto vnútorne živom dialógu, ktorým je osobná modlitba, môžeme pochopiť, **kto je človek, kým je ľudstvo, kto som ja, skade pochádzam, kam smerujem a aké je moje miesto v dejinách.** Z tohto pohľadu bude pre nás každý človek mimoriadne dôležitý. Naša spoločnosť nemôže byť postavená iba na kritériách výkonu a prospechu, nemôže zanedbávať tých slabších. Práve utrpenie a jeho hrdinské prežívanie v osobe Jána Pavla II. je živým svedectvom toho, že **v Božích očiach má každý človek nekonečnú hodnotu.** Aj starý, chorý a nevládny je pre spoločnosť hodnotou, s ktorou treba počítať. To však môžeme pochopiť iba s pohľadom viery. Iba z perspektívy večného života môžeme prijať, že utrpenie, ktoré sme síce nehládali, ale ono prišlo, môže mať spásanosnú hodnotu. K tomu je však potrebné spoznávať evanjelium a snažiť sa o jeho prežívanie.“¹⁷

Prvá encyklika (okružný list) pápeža Jána Pavla II. zo dňa 4.3.1979 „Redemptor hominis“, ktorou sa na počiatku pontifikátu obracia na ctihodných bratov v biskupskej službe, na kňazov a na rehoľné rodiny, na synov a dcéry Cirkvi a na všetkých ľudí dobrej vôle. Už koncipovanie dedikácie, určenie adresátov dovolilo pápežovi „širší záber“. Z ohlasu na encykliku a z jej už vyše 25. ročného citačného indexu práve v priestore teologickej i filozofickej antropológie, soteriológie, morálnej i praktickej teológie dá sa odvodiť konštatovanie, že pápež oslovil a nadlho poznačil priestory **diskusí na tému hodnoty života človeka, jeho cieľa** a pod. Z dnešného bilančného pohľadu bola to zásadná encyklika na tému hodnoty človeka, ktorá „hodnota si zaslúžila mať takého vznešeného Vykupiteľa“.¹⁸ Dá sa povedať, že už iba tri ďalšie z radu 14-tich encyklík pápeža Jána Pavla II. sa témou hodnoty života človeka podrobnejšie zaoberajú a to raz pod uhlom sociálnej hodnoty (sociálna encyklika Sollicitudo rei socialis zo dňa 30.12.1987) a dve encykliky sa hodnotou života človeka zaoberajú z hľadiska morálnej teológie a bioetiky (encyklika Veritatis splendor zo dňa 6.8.1993 o niektorých základných otázkach morálneho učenia Cirkvi a encyklika

¹⁷ RV/TK KBS, 7. 4. 2005

¹⁸ Veľkonočná vigília: Veľkonočný chválospev (Exsultet)

Evangelium vitae zo dňa 25.3.1995 o hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života).

Je významné, že prvá encyklika pápeža Jána Pavla II. nielen vznikla, ale skutočne aj je jeho „programovým“ vyhlásením. Taký je zvlášť úvod - prvá časť encykliky (Dedičstvo na konci druhého tisícročia) a druhá časť (tajomstvo vykúpenia).

V úvode encykliky *Redemptor hominis* pápež píše: „Vykupiteľ človeka, Ježiš Kristus, je stredom vesmíru a dejín. ... Jeho vtelením Boh dal ľudskému životu ten rozmer, ktorý chcel dať človekovi už od samého začiatku. Dal mu ho definitívne - a to spôsobom, ktorý je len jemu vlastný a osobitný, v duchu svojej večnej lásky a milosrdenstva, s úplnou božskou slobodou - a zároveň s takou veľkodušnosťou, ktorá, keď berieme do úvahy dedičný hriech a všetky hriechy ľudstva, hriechy ľudského rozumu, vôle a srdca, nám dovoľuje s údivom opakovať slová posvätnéj liturgie: „Ó, šťastná vina, pre ktorú k nám prišiel taký vznešený Vykupiteľ!“¹⁹

V tretej časti (Vykúpený človek a jeho situácia v súčasnom svete) sa už na počiatku pontifikátu pápeža Jána Pavla II. stretávame s tým, čo nás potom dlhé roky vždy udivovalo a tým je jeho dokonalé poznanie života človeka, precízna analýza fenoménov, poukaz na platformy, z ktorých možno prísť k riešeniam, a to všetko pretkané tak teologickým, hlavne biblickým fundamentom, ale i tradíciou náuky Otcov, ako aj filozofickým (odchovanec fenomenológie Husserlovej školy) myslením a štrukturalizmom. To všetko doplnené radostnou a optimistickou interpretáciou hlasou Druhého vatikánskeho koncilu: jeho „aggiornamentom“ a radostným „Gaudium et spes“.²⁰

Pápež Ján Pavol II. konštatuje: **„Ježiš Kristus je hlavnou cestou Cirkvi. On je našou cestou „k Otcovi“. A je aj cestou ku každému**

¹⁹ RH, čl.1

²⁰ „Keď na základe skúsenosti stále rýchlejšie rastúcej ľudskej rodiny vnikáme do tajomstva Ježiša Krista, jasnejšie si uvedomujeme, že východiskom všetkých ciest, ktorými sa musí uberať Cirkev našich čias, je jedna jediná cesta; cesta, ktorá je vyskúšaná cez stáročia a je zároveň cestou budúcnosti. Kristus Pán ukázal túto cestu zvlášť vtedy, keď - ako učí Koncil - „Syn Boží sa svojím vtelením určitým spôsobom spojil s každým človekom.“ Cirkev teda vidí svoju základnú úlohu v snahe stále uskutočňovať a obnovovať toto spojenie. Cirkev chce slúžiť tomuto jedinému cieľu: aby každý človek našiel Krista, aby Kristus kráčal s každým človekom po ceste života silou pravdy hýbajúcej človekom a svetom, ktorú obsahuje tajomstvo vtelenia a vykúpenia, a silou lásky, ktorá vyžaruje z tohto tajomstva. V pozadí stále vyhranenejších historických procesov, ktoré v našej dobe prosperujú, ako sa zdá, najmä v prostredí rozličných systémov, svetonázorov a režimov, Ježiš Kristus je istým spôsobom znovu prítomný, i keď sa často zdá neprítomný, i keď je Cirkev mnohokrát spôsobom obmedzovaná vo svojej prítomnosti a činnosti, ktoré patria k jej inštitucionálnej štruktúre. Ježiš Kristus je prítomný mocou tej pravdy a lásky, ktoré v ňom dosiahli jedinečnú a neopakovateľnú plnosť, hoci jeho pozemský život bol krátky a jeho verejná činnosť ešte kratšia. (RH, čl.13)

človekovi. Na tejto ceste, ktorá vedie od Krista k človekovi, na tejto ceste, na ktorej sa Kristus spája s každým človekom, nikto nemôže Cirkev zastaviť. Vyžaduje si to časné i večné dobro človeka. Kvôli Kristovi a vzhľadom na tajomstvo, v ktorom spočíva sám život Cirkvi, Cirkev nemôže nebyť citlivá voči všetkému, čo prispieva k skutočnému dobru človeka, ani nemôže byť ľahostajná voči všetkému, čo toto dobro ohrozuje. Druhý vatikánsky koncil v rozličných statiach svojich dokumentov vyjadril túto základnú starostlivosť Cirkvi, aby život vo svete **„lepšie zodpovedal jedinečnej dôstojnosti človeka“**, a to v každom ohľade, a aby „bol ľudskejší“. Toto je starostlivosť samého Krista, dobrého pastiera všetkých ľudí. V mene tejto starostlivosti - ako čítame v pastorálnej konštitúcii koncilu -, Cirkev vzhľadom na svoje poslanie a pole pôsobnosti nijakým činom nesplýva s politickým spoločenstvom, ani sa neviaže na nijaký politický systém, takže je symbolom a zároveň záštitou transcendentnosti ľudskej osobnosti.“ **Ide tu teda o človeka v celej jeho pravde a v jeho celom rozmere.** Nejde o dakého abstraktného človeka, ale o skutočného, t. j. konkrétneho, historického človeka. Ide o každého človeka, lebo každý človek je zahrnutý do tajomstva vykúpenia a s každým sa Kristus navždy spojil vďaka tomuto tajomstvu. Každý človek prichádza na tento svet počatý v lone matky, narodí sa z nej a práve v dôsledku tajomstva vykúpenia je zverený starostlivosti Cirkvi. **Táto starostlivosť sa týka celého človeka** a sústreďuje sa na neho celkom osobitným spôsobom. Predmetom tejto starostlivosti je človek vo svojej jedinečnej a neopakovateľnej reálnej existencii, v ktorej zotrúva nenarušený obraz a podoba samého Boha. Práve na to poukázal koncil, keď, hovoriac o tejto podobe, pripomenul, že „človek je jediný tvor na zemi, ktorého Boh chcel kvôli nemu samému.“ Človek, ktorého Boh takto „chcel“, ktorého si od večnosti „vyvolil“, povolal a určil na milosť a slávu, to je „každý“ človek, človek zvrchovane konkrétny a zvrchovane reálny; je to človek v celej plnosti tajomstva, ktorého sa stal účastným v Ježišovi Kristovi, tajomstva, na ktorom sa neprestajne stáva účastným každý z tých miliárd ľudí žijúcich na našej planéte, a to už od chvíle svojho počatia pod srdcom matky. **Všetky cesty Cirkvi vedú k človekovi.**²¹

Človek je prvou a hlavnou cestou Cirkvi, cestou, ktorú určil sám Kristus, cestou, ktorá bez akejkoľvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vtelenia a vykúpenia.²² Práve tohto človeka v celej pravde jeho života, s jeho

²¹ RH, čl. 13

²² Cirkev nemôže opustiť človeka, ktorého „osud“ - to značí vyvolenie a povolanie, narodenie a smrť, spasenie alebo zatratenie - je tak úzko a nerozlučne spojený s Kristom. Vzťahuje sa to na každého človeka žijúceho na tejto planéte, na tejto zemi, ktorú Stvoriteľ dal prvému človekovi, mužovi a žene, so slovami: „Podmaňte si ju.“ Vzťahuje sa to na každého človeka v jeho úplnej a neopakovateľnej skutočnosti bytia a konania, rozumu a vôle, svedomia a srdca. Človek vo svojej jedinečnej skutočnosti (pretože je „osobou“) má svoje osobné dejiny a predovšetkým svoje vlastné „dejiny duše“. V zhode s vnútornou

svedomím, s jeho trvalou náklonnosťou na hriech a súčasne aj s jeho ustavičnou túžbou po pravde, dobre, kráse, spravodlivosti a láske, mal pred očami Druhý vatikánsky koncil, keď pri opise jeho situácie v súčasnom svete prechádzal vždy od vonkajších zložiek tejto situácie k vnútornej pravde, ktorá sa vzťahuje na celé ľudstvo: „Lebo v samom človekovi je mnoho protikladov. Kým z jednej strany okusuje ako stvorenie svoju mnohonásobnú ohraničenosť, zatiaľ z druhej strany pociťuje v sebe bezhraničné túžby a povolanie na vyšší život. Priťahovaný mnohými vábivými vecami, je ustavične nútený vyberať medzi nimi a niektorých sa zriekať. Ba veru, krehký a hriešny, nezriedka koná to, čo nechce, a nekoná to, čo by chcel. Teda sám v sebe je rozdvojený, a to má za následok aj toľké a také rozpory v spoločnosti.“ **Tento človek je cestou Cirkvi**, cestou, ktorá je v určitom zmysle základom všetkých ostatných ciest, ktorými sa musí Cirkev uberať, pretože človek - každý človek bez akejkolvek výnimky - bol Kristom vykúpený, pretože s človekom - a to s každým človekom bez výnimky - je Kristus určitým spôsobom spojený, aj keď si to človek neuvedomuje: „Kristus, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych za všetkých, dáva... človekovi - každému človekovi a všetkým ľuďom - svetlo a silu..., aby mohol zodpovedať svojmu vznešenému povolaniu.“²³

Pápež Ján Pavol II. si kladie zásadnú otázku: „**Čoho sa bojí súčasný človek?**“ a odpovedá: „Zdá sa, že dnešného človeka stále ohrozuje práve to, čo je jeho vlastným výtvorom, t. j. výsledok práce jeho vlastných rúk a ešte viac výsledok činnosti jeho rozumu a úsilia jeho vôle. Plody tejto mnohostrannej ľudskej činnosti príliš rýchlo a často nepredvídateľným spôsobom nielen a nie natoľko podliehajú „odcudzeniu“, v tom zmysle, že sú jednoducho odňaté tomu, ktorý ich vytvoril, ale že - aspoň čiastočne, v určitom okruhu následkov, ktoré z nich nepriamo vyplývajú - sa obracajú

dispozíciou svojho ducha a zároveň s toľkými rozličnými potrebami svojho tela a svojejčasnej existencie človek píše tieto svoje osobné dejiny prostredníctvom početných zväzkov, stykov, situácií a spoločenských štruktúr, ktoré ho spájajú s inými ľuďmi, a to už od prvej chvíle svojho jestvovania na tejto zemi, od chvíle svojho počatia a narodenia. Prvá cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je celý človek v celej pravde svojej existencie, svojho osobného a zároveň aj spoločenského a sociálneho bytia - v rámci svojej rodiny, v rámci toľkých rozličných spoločenstiev a prostredí, v rámci svojho národa alebo ľudu (ba možno ešte len rodu alebo kmeňa), v rámci celého ľudstva. (RH čl. 14)

²³ Keďže tento človek je cestou Cirkvi, cestou jej každodenného života a skúsenosti, jej poslania a námah, Cirkev našich čias si musí vždy novým spôsobom uvedomiť jeho skutočnú „situáciu“. To značí, že si musí byť vedomá jeho možností, ktoré sa zameriavajú stále iným smerom a zodpovedne tomu sa aj prejavujú. Cirkev si musí byť zároveň vedomá nebezpečenstiev, ktoré hrozia človekovi. Musí si byť tiež vedomá všetkého, čo prekáža tomu, aby bol „život ľudskejší“, aby všetko, z čoho sa tento život skladá, zodpovedalo pravej hodnosti človeka. Slovom, musí si byť vedomá všetkého, čo tomuto procesu odporuje. (RH, čl. 14)

proti človekovi. V tom, ako sa zdá, spočíva hlavný dôvod drámy súčasnej ľudskej existencie v jej najširšom a najvšeobecnejšom rozmere. Preto človek žije v stále väčšom strachu. Bojí sa, že jeho výtvary - zrejme nie všetky, ani nie väčšina z nich, ale niektoré, a to práve tie, do ktorých vložil zvláštny podiel svojho nadania a úsilia - sa môžu radikálnym spôsobom obrátiť proti nemu. Bojí sa, že sa stanú nástrojmi a zbraňami nepredstaviteľného sebazničenia, v porovnaní s ktorým blednú všetky pohromy a katastrofy, ktoré poznáme z dejín. Tu si treba nastoliť otázku, pre aké príčiny sa táto moc, ktorú človek dostal už na začiatku a ktorou si mal podmaniť zem, obracia proti nemu samému a vyvoláva pochopiteľný stav nepokoja, vedomého alebo podvedomého strachu a pocit ohrozenia, ktorý sa rozličnými spôsobmi prenáša na ľudstvo a prejavuje sa v rozličných formách.

Tento **stav ohrozenia človeka** zo strany jeho vlastných výtvorov sa prejavuje v rôznych smeroch a v rozličných stupňoch intenzity. Ako sa zdá, stále jasnejšie si uvedomujeme, že využitie zeme, planéty, na ktorej žijeme, vyžaduje poctivé a racionálne plánovanie. Okrem toho toto využitie zeme nielen na priemyslové, ale i na vojenské ciele, ako aj rozvoj techniky, nekontrolovaný všeobecným plánom, zameraným na dobro človeka, často prinášajú so sebou ohrozenie prírodného prostredia človeka, odcudzujú človeka jeho vzťahu k prírode a odvracajú ho od nej. Zdá sa, akoby človek často nevidel nijaký iný význam prírodného prostredia ako ten, čo mu slúži na bezprostredný úžitok a spotrebu. A zatiaľ Stvoriteľ chcel, aby človek zachádzal s prírodou ako jej rozumný a šľachetný „pán“ a „strážca“, a nie ako vykorisťovateľ a bezohľadný ničiteľ.

Technický pokrok a rozvoj súčasnej civilizácie, ktorá sa vyznačuje práve nadvládou techniky, vyžadujú primeraný vývoj morálneho života a etiky. Bohužiaľ, zdá sa, že tento vývoj stále zaostáva za technickým vývojom.²⁴

²⁴ Preto spomenutý pokrok - hoci je obdivuhodný a ľahko v ňom možno spozorovať skutočné znaky veľkosti človeka, o ktorých sa hovorí, aspoň ako o tvorivých zárodkoch, už v opise stvorenia na stranách knihy Genezis - nemôže nevyvolávať mnohoraké obavy. Prvá z nich sa týka zásadnej a základnej otázky: Takýto pokrok, ktorého pôvodcom a podporovateľom je človek, robí ľudský život v každom ohľade „ľudskejším“ a „dostojnejším“ človeka? Nemožno pochybovať, že ho robí takým, a to v rozličných ohľadoch. Otázka sa však nájostlivo vracia, keď ide o to, čo je najpodstatnejšie: Stáva sa sám človek v rámci tohto pokroku naozaj lepším, duchovne zrelším, uvedomuje si plnšie svoju ľudskú dôstojnosť, je zodpovednejší, otvorenejší voči druhým, najmä voči núdznym a slabým, je ochotnejší preukazovať a poskytovať pomoc všetkým? Túto otázku si musia položiť kresťania práve preto, že Kristus ich urobil všestranne citlivejšími na problém človeka. Musia si ju však položiť aj všetci ľudia, zvlášť tí, čo patria k spoločenským vrstvám, ktoré sa aktívne zasadzujú o pokrok v našej dobe. Pri pozorovaní týchto procesov a pri vlastnej účasti na nich nesmieme sa nechať uchvátiť prepiatym zápalom, ani unášať jednostranným nadšením za to, čo sme dosiahli, ale všetci si musíme celkom čestne, objektívne a s pocitom mravnej zodpovednosti položiť zásadné otázky týkajúce sa

Niž neskrývajúc pápež vysloví závažnú otázku: „**Pokrok, alebo hroziace nebezpečenstvo**“? A pokračuje v odpovedi: „Človek sa nesmie zriecť seba samého, ani miesta, ktoré mu patrí vo viditeľnom svete, nesmie sa stať otrokom vecí, hospodárskych systémov, výroby a svojich vlastných výrobkov. Čisto materialistická civilizácia privádza človeka práve do takéhoto otroctva, hoci sa to niekedy stáva bez vedomia alebo proti úmyslom a plánom jej priekopníkov. Pri koreni súčasnej starostlivosti o človeka sa zaiste nachádza tento problém. Nejde tu len o abstraktnú odpoveď na otázku: Kto je človek, ale o celý dynamizmus života a civilizácie. Ide o zmysel rozličných činností každodenného života a zároveň o predpoklady a smernice pre početné civilizačné, politické, hospodárske, sociálne, štátne a mnohé iné programy. Ak sa odvažujeme tvrdiť, že situácia človeka v súčasnom svete je ďaleko od požiadaviek mravného poriadku a spravodlivosti a ešte viac od lásky k ľuďom, robíme to preto, že to potvrdzujú dobre známe fakty a porovnania, ktoré viac ráz našli priamu ozvenu na stránkach pápežských, koncilových a synodálnych dokumentov. Situácia človeka za našich čias iste nie je všade rovnaká, ale je v mnohých ohľadoch rozdielna. Tieto rozdiely majú svoje historické príčiny, ale majú aj svoj silný etický ohlas.²⁵

situácie človeka dnes i v budúcnosti. Sú všetky tie doterajšie, ako i ďalšie, technikou do budúca plánované vymoženosti v zhode s mravným a duchovným pokrokom človeka? Či sa sám človek v ich rámci rozvíja a napreduje, alebo skôr upadá a degraduje sa vo svojej ľudskosti? Prevláda v ľuďoch, „vo svete človeka“, - ktorý je svetom mravného dobra i zla - dobro nad zlom? Rastie v ľuďoch a medzi ľuďmi láska k iným ľuďom, rešpektovanie práv iných - tak každého človeka, ako aj národa alebo ľudu -, alebo, naopak, rastú rôzne prejavy egoizmu, prehnaný nacionalizmus - namiesto pravej lásky k vlasti -, túžba ovládať iných na úkor ich práv a zásluh a najmä túžba využívať všetok hmotný technicko výrobný pokrok výlučne na ovládanie iných alebo v prospech toho či onoho imperializmu? To sú základné otázky, ktoré si Cirkev nemôže neklásť, pretože si ich viac alebo menej výslovne kladú miliardy ľudí žijúcich dnes na svete. Všetci hovoria o téme rozvoja a pokroku, píše sa o nej na stránkach všetkých novín a publikácií skoro vo všetkých rečiach súčasného sveta. Nezabúdajme však, že táto téma neobsahuje len tvrdenia a istoty, ale aj otázky a úzkostlivé obavy, ktoré nie sú menej dôležité ako spomínané tvrdenia a istoty. Aj ony zodpovedajú povahe ľudského poznania. Ešte viac zodpovedajú základnej potrebe, aby sa totiž človek staral o človeka, o jeho ľudskosť a o budúcnosť ľudí na tejto zemi. Cirkev, ktorú oživuje eschatologická viera, pokladá túto svoju starostlivosť o človeka, o jeho ľudskú dôstojnosť, o budúcnosť ľudí na zemi, a teda o zameranie celého rozvoja a pokroku za podstatnú zložku svojho poslania, neraz nerozlučiteľne s ním spojenú. Princíp tejto svojej starostlivosti vidí Cirkev v samom Ježišovi Kristovi, ako to dosvedčujú aj evanjeliá. Preto chce túto starostlivosť stále rozvíjať v Kristovi, skúmajúc situáciu človeka v súčasnom svete podľa najdôležitejších znakov našej doby. (RH čl. 15)

²⁵ Veď je dobre známy fakt spotrebnej civilizácie, spočívajúci v nadbytku dobier potrebných človekovi alebo celým spoločnostiam - ide o spoločnosti bohaté a silno rozvinuté - kým v iných spoločnostiach, alebo aspoň v ich širokých vrstvách, ľudia hladujú a mnohí denne umierajú hladom a následkom podvýživy. Zároveň s tým

Stojíme tu pred strašnou drámou, pred ktorou nikto nemôže ostať ľahostajný. Lebo ten, čo sa na jednej strane snaží vyťažiť čo najväčší zisk, ako aj ten, čo na druhej strane musí znášať z toho vyplývajúce krivdy a príkoria, je vždy človek. Táto situácia sa ešte viac vyostčuje tým, že v blízkom susedstve ubiedených žijú privilegované sociálne vrstvy, ako aj tým, že jestvujú vysoko rozvinuté krajiny, ktoré v prílišnej miere hromadia hmotné dobro a ktorých bohatstvá, pretože sú zneužívané, sa neraz stávajú príčinou rozličných bied. K tomu sa pridáva horúčka inflácie a pliaga nezamestnanosti, ktoré sú ďalšími príznakmi tohto morálneho neporiadku, prejavujúceho sa v súčasnej svetovej situácii a vyžadujúceho preto odvážne a tvorivé riešenia, zodpovedajúce pravej dôstojnosti človeka.²⁶

prichádza u jedných k určitému zneužívaniu slobody, úzko spätému práve s konzumným, mravne nekontrolovaným postojom, zatiaľ čo sa obmedzuje sloboda druhých, a to tých, čo vážne trpia nedostatkom a sú tým hnaní do ešte väčšej biedy a núdze. Toto všeobecne známe porovnanie a kontrast, na ktoré sa odvolali v dokumentoch svojho učiteľského úradu pápeži nášho storočia, v najnovšom čase Ján XXIII. a Pavol VI. predstavujú akoby obrovské rozvedenie biblického podobenstva o hodujúcom bohatcovi a chudobnom Lazárovi.

Na rozsahu tohto javu majú vinu finančné, menové, výrobné a obchodné štruktúry a mechanizmy, ktoré sa opierajú o rozličné druhy politického nátlaku a ovládajú svetové hospodárstvo. Tieto štruktúry a mechanizmy sú takmer neschopné odstrániť nespravodlivé sociálne pomery zdedené z minulosti a nevládu čeliť naliehavým požiadavkám a etickým potrebám súčasnosti. Tieto štruktúry podrobujú človeka napätiam, ktoré sám vyvolal, zrýchleným tempom márnia surovínové a energetické zdroje, ohrozujú prirodzené geofyzické prostredie, a tak neprestajne rozširujú oblasti biedy a s ňou spojené pocity úzkosti, bezmocnosti a roztrpčenia. (RH čl. 16)

²⁶ Táto úloha nie je neuskutočniteľná. Princíp solidarnosti, chápaný v širšom zmysle slova, musí byť podnetom na účinné hľadanie primeraných inštitúcií a systémov, či už ide o oblasť obchodných stykov, kde sa treba riadiť zákonmi zdravého súťaženia, alebo o plán rozsiahlejšieho a bezprostrednejšieho rozdelenia bohatstiev a kontroly nad nimi, aby národy, ktoré sú ešte len na ceste hospodárskeho rozvoja, mohli nielen uspokojiť svoje základné požiadavky, ale aj postupne a účinne sa rozvíjať. Na tejto ťažkej ceste, na ceste nevyhnutnej premeny štruktúr hospodárskeho života bude možné napredovať iba za cenu skutočného obrátenia mysle, vôle a srdca. To však vyžaduje rozhodné zaangažovanie jednotlivcov, ako aj slobodných a medzi sebou solidárnych národov. Príliš často sa sloboda zamieňa s inštinktom individuálnych alebo kolektívnych záujmov alebo dokonca s inštinktom boja a nadvlády, nech je akékoľvek ich ideologické zafarbenie. Je zrejmé, že tieto inštinkty jestvujú a pôsobia. Nebude však možné skutočne ľudské hospodárske zriadenie, ak spomínané inštinkty nebudú podmanené, náležite usmernené a ovládané hlbšími silami, skrývajúcimi sa v človeku, silami, ktoré rozhodujú o skutočnej kultúre národov. Práve z týchto prameňov musí vyprýštiť úsilie, v ktorom nájde svoj výraz pravá sloboda človeka a ktoré ju bude schopné zabezpečiť aj na hospodárskom poli. Hospodársky pokrok so všetkým, čo patrí k jeho riadnemu chodu, treba vždy plánovať a uskutočňovať v rámci všeobecného a solidárneho rozvoja jednotlivých ľudí a národov, ako na to presvedčivým spôsobom upozornil môj predchodca Pavol VI. v encyklike *Populorum progressio*. Ak sa to neuskutočňuje, sama kategória „hospodárskeho pokroku“ sa stáva kategóriou nadradenou, ktorá celú ľudskú existenciu podriaďuje svojim

V 17. článku encykliky *Redemptor hominis* sa pápež Ján Pavol II. zaoberá myšlienkou **práva človeka na pokoj** a ukazuje, ako toto právo buduje jeho hodnotu, ako patrí k hodnote života človeka. Konštatuje, že naše storočie bolo pre človeka až doteraz storočím veľkých pohrôm a spustošení, a to nielen materiálnych, ale aj morálnych, ba azda predovšetkým morálnych. Isteže nie je ľahké porovnávať z tohto hľadiska dejinné obdobia, lebo to závisí od historických kritérií a tie sa menia. Ale aj bez týchto porovnaní treba konštatovať, že doteraz to bolo storočie, v ktorom si ľudia navzájom zapríčinili veľa krívd a utrpení. ... Z hľadiska pokroku je to nepochopiteľný jav boja proti človekovi, absolútne nezlučiteľný s akýmkoľvek programom, ktorý sa vydáva za „humanitný“. A ktorý program, či už sociálny, hospodársky, politický alebo kultúrny, by sa mohol vzdať tohto titulu? Sme pevne presvedčení, že dnes nejestvuje na svete program - dokonca aj keď vychádza z protikladných svetonázorov -, ktorý by nestaval vždy na prvé miesto človeka. Ak napriek týmto predpokladom sú ľudské práva rozličným spôsobom porušované, ak sme v praxi stále ešte svedkami koncentračných táborov, násilia, mučenia, terorizmu a rôznych diskriminácií, to musí byť dôsledkom iných predpokladov, ktoré podkopávajú a často takmer ničia účinnosť humanitných zásad, z ktorých vychádzajú spomínané moderné programy a systémy. Z toho však vyplýva povinnosť podrobovať ich ustavičnej revízii z hľadiska objektívnych a neporušiteľných práv človeka.²⁷ Medzi tieto práva sa zaraďuje, a oprávnené, právo na náboženskú slobodu, právo na slobodu svedomia. Druhý vatikánsky koncil pokladal za neobvyčajne potrebné vypracovať obsirnejšiu deklaráciu o tejto téme. ... Je

čiasťou požiadavkám, udúša človeka, rozvracia spoločnosť a nakoniec sa stáva obeťou svojich vlastných rozporov a výstredností. Je možné podujat' sa na túto úlohu. Dosvedčujú to určité fakty a výsledky, ktoré sa tu ťažko dajú jednotlivo vymenovať. Jedno je však isté. Ako základný prvok na tomto obrovskom poli treba prijať, stanoviť a prehĺbiť cit pre mravnú zodpovednosť, ktorý si musí človek osvojiť. Znova a stále - človek! Pre nás kresťanov sa zodpovednosť v tomto ohľade stáva zvlášť zrejmom, keď si pripomenieme - a stále si to musíme pripomínať - obraz posledného súdu podľa Kristových slov, ktoré sú zaznačené v Evanjeliu svätého Matúša. (RH čl. 16)

²⁷ Cirkev vždy učila, že je povinnosťou človeka pracovať pre spoločné dobro, a tým zároveň vychovávala každému štátu dobrých občanov. Okrem toho vždy učila, že základnou povinnosťou verejnej moci je starostlivosť o spoločné dobro spoločnosti; z toho zároveň vyplývajú základné práva verejnej moci. Práve v mene týchto predpokladov, týkajúcich sa objektívneho etického poriadku, práva verejnej moci neslobodno chápať ináč ako na základe rešpektovania objektívnych a neporušiteľných práv človeka. Spoločné dobro, ktorému verejná moc slúži v štáte, sa dosahuje naplno len vtedy, keď všetci občania sú si istí svojimi právami. V opačnom prípade nevyhnutne prichádza k rozkladu spoločnosti, k opozícii občanov proti verejnej moci alebo k situácii útlaku, zastrasovania, násilia a teroru. O tom nám poskytli dostatok príkladov totalitné režimy nášho storočia. Teda princíp ľudských práv hlboko siaha do oblastí sociálnej spravodlivosti a stáva sa meradlom pre jej zásadné preverovanie v živote politických organizmov. (RH čl. 17)

isté, že obmedzovanie náboženskej slobody osôb a spoločnstiev je nielen bolestnou skúsenosťou pre tieto osoby a spoločnstvá, ale je predovšetkým útokom na samu dôstojnosť človeka, nezávisle od jeho náboženského vyznania alebo svetonázoru. Obmedzovanie a porušovanie náboženskej slobody je v rozpore s dôstojnosťou človeka a s jeho objektívnymi právami. Spomenutý koncilový dokument hovorí dostatočne jasne, v čom spočíva toto obmedzovanie a porušovanie náboženskej slobody. Ide tu zrejme o krajnú nespravodlivosť voči tomu, čo osobitným spôsobom väzí hlboko v človekovi a čo je skutočne ľudské.

V štvrtej časti encykliky *Redemptor hominis* predstavil pápež Ján Pavol II. svoju víziu poslania Cirkvi a to v konkrétnej starostlivosti o človeka (Poslanie Cirkvi a údel človeka). „Tento nevyhnutne zbežný pohľad na situáciu človeka v súčasnom svete obracia ešte viac naše mysle a srdcia na Ježiša Krista a na tajomstvo vykúpenia, v ktorom je problém človeka vpísaný s osobitnou silou pravdy a lásky. Ak sa Kristus „určitým spôsobom spojil s každým človekom“, tak Cirkev, tým, že preniká do hĺbky tohto tajomstva, do jeho plného a univerzálneho významu, najhlbšie prežíva svoju podstatu a poslanie. Nie nadarmo apoštol nazval Cirkev Kristovým telom. Keďže toto Kristovo tajomné telo je Boží ľud - ako to neskôr vyhlásil Druhý vatikánsky koncil na základe celej biblickej a patristickej tradície - znamená to, že každý človek je v ňom akoby preniknutý tým dychom života, ktorý pochádza od Krista. Týmto spôsobom i sama Cirkev, ako telo, organizmus a spoločenská jednotka, tým, že sa upriamuje na človeka, na jeho skutočné problémy, na jeho nádeje a utrpenia, úspechy i pády, dostáva Božie podnety, svetlo a silu Ducha Svätého, ktoré pochádzajú od ukrižovaného a zmŕtvychvstalého Krista. Práve preto Cirkev žije svojím vlastným životom. Cirkev nemá iný život ako ten, čo jej dáva jej Ženích a Pán. Veď práve preto, že Kristus sa s ňou spojil v tajomstve vykúpenia, Cirkev musí byť pevne spojená s každým človekom. Toto spojenie Krista s človekom je samo v sebe tajomstvom, z ktorého sa rodí „nový človek“, povolaný zúčastniť sa na Božom živote a v Kristovi znovu stvorený, aby prijal plnosť milosti a pravdy.“²⁸

²⁸ A čo povedať v tomto ohľade o špecialistoch v rozličných odboroch, o predstaviteľoch prírodných a humanistických vied, o lekároch, právnikoch, umelcoch a technikoch, učiteľoch a profesoroch rozličných stupňov a odborov? Títo všetci - ako členovia Božieho ľudu - majú svoj podiel na Kristovom prorockom poslaní, na jeho úlohe slúžiť Božej pravde, a to aj tým, že zaujímajú čestný postoj voči pravde na každom poli, tým, že vychovávajú iných v pravde a učia ich dozrievať v láske a spravodlivosti. Teda zmysel pre zodpovednosť za pravdu je jedným zo základných styčných bodov medzi Cirkvou a každým človekom a je jednou zo základných požiadaviek určujúcich povolanie človeka v spoločnstve Cirkvi. Cirkev našich čias, vedená zmyslom zodpovednosti za pravdu, musí zostať vytrvale verná svojej vlastnej povahe, ku ktorej patrí aj prorocké poslanie, pochádzajúce od samého Krista: „Ako mňa poslal Otec, aj ja posielam vás... Prijmite Ducha Svätého.“ (RH čl. 19)

Pápež končí encykliku slovami: „Keď teda na začiatku nového pontifikátu obraciam svoju myseľ a srdce k Vykupiteľovi človeka, túžim týmto spôsobom vstúpiť a vniknúť do najhlbšieho rytmu života Cirkvi. Ak totiž Cirkev žije svojím vlastným životom, je to jedine preto, že ho čerpá z Krista, ktorý stále túži iba po tom, aby sme mali život a aby sme ho mali v hojnosti. Táto plnosť života, ktorá je v ňom, je zároveň určená i pre človeka. Cirkev tým, že sa spája s celým bohatstvom tajomstva vykúpenia, stáva sa Cirkvou živých ľudí, pretože sú znútra oživovaní pôsobením „Ducha pravdy“. K nim prichádza láska, ktorú Duch Svätý vlieva do našich sŕdc. Cieľom každej služby v Cirkvi, či už apoštolskej, pastoračnej, kňazskej alebo biskupskej je udržiavať tento dynamický zväzok medzi tajomstvom vykúpenia a každým človekom.

Keď si uvedomujeme túto úlohu, zdá sa nám, že ešte lepšie chápeme, čo znamená, že Cirkev je matkou.“²⁹

2.2 Posolstvo pápeža Jána Pavla II. k svetovému dňu mieru 1.1.1999 „Rešpektovanie ľudských práv: Tajomstvo skutočného mieru“.

Pápež v úvode posolstva napísal, že vo svojej prvej encyklike „Redemptor hominis“, takmer pred dvadsiatimi rokmi zdôraznil dôležitosť dodržiavania ľudských práv. Mier sa darí, keď sú tieto práva plne rešpektované, ale keď sú porušené, že to, čo príde, je vojna, ktorá z iných príčin ešte vážnejšie porušenia.

„Na začiatku nového roku, posledný rok pred Veľkého jubilea, rád by som sa zaoberať ešte raz na túto tému veľmi dôležité, so všetkými z vás, muži a ženy každej časti sveta, s vami, politici vodcovia a náboženské vedenie ľudí, s vami, ktorí majú radi pokoj a chcú konsolidovať ju vo svete“ – konštatuje v úvode pápež Ján Pavol II.

2.2.1 Rešpekt k ľudskej dôstojnosti, kultúrneho a prírodného dedičstva ľudstva.

Dôstojnosť ľudskej osoby je bytostne vložená do transcendentnej hodnoty. Celé ľudské dejiny je potrebné vykladať vo svetle tejto istoty. Každý človek je stvorený na obraz a podobu Božiu (porov. Gn 1:26-28), a preto radikálne orientovaný na Stvoriteľa, je stále vo vzťahu s tými, ktoré majú rovnakú dôstojnosť. Podporovať dobro jednotlivca znamená slúžiť spoločnému dobru, čo je miesto, kde práva a povinnosti a zbiehajú navzájom sa posilňujú.

V dejinách nášho času sa ukázalo ako je tragické a nebezpečné zabudnúť na pravdu o človekovi, o jeho hodnote. Máme pred očami a, žiaľ

²⁹ RH čl. 22

i v živote výsledky ideológií ako marxizmus, nacizmus a fašizmus, ale aj mýtov, ako rasovej nadradenosti, nacionalizmu a etnickej výlučnosti. Nemenej zhubné, aj keď to nie je vždy zrejmé, sú účinky materialistického konzumu, v ktorom povýšenie jednotlivca a sebecké uspokojovanie osobných ambícií stáva sa zmyslom a konečným cieľom života. Je potrebné povedať, že žiadna urážka ľudskej dôstojnosti nemôže byť ignorovaná, bez ohľadu na zdroj, na aktuálne formy a metódy bude potrebné voči nej zásadne stanovisko kdekoľvek sa objaví.

2.2.2 Univerzálnosť a nedeliteľnosť ľudských práv.

Pápež Ján Pavol II. spomína prijatie Všeobecnej deklarácie ľudských práv v roku 1948. Deklarácia bola zámerne spojená s Chartou OSN, pretože zdieľa spoločnú inšpiráciu. Ako jeho základný predpoklad je v nej konštatované uznanie prirodzenej dôstojnosti všetkých členov ľudskej rodiny, ako je ich rovnosť a neporušiteľnosť ich práv, čo je základom slobody, spravodlivosti a pokoja vo svete. Všetky ďalšie medzinárodné dokumenty o ľudských právach vyhlásili túto pravdu znovu, a dnes možno tvrdiť, že **ľudské práva vyplývajú z prirodzenej dôstojnosti a hodnoty ľudskej osobnosti.**

Obrana univerzálnosti a nedeliteľnosti ľudských práv je nevyhnutná pre vybudovanie mierovej spoločnosti a pre celkový rozvoj národov jednotlivcov a národov.

V ďalšej časti posolstva, ktoré analyzujeme, pápež Ján Pavol II. sa venuje konkrétnym právam:

2.2.3 Právo na život

Prvé z nich je základné právo na život. Ľudský život je posvätný a neporušiteľný od počatia až po prirodzený koniec života na zemi. „Nezabiješ“ je Božie prikázanie, ktoré uvádza hranice, za ktoré nikdy sa nikdy nesmie ísť. „Vedomé rozhodnutie zbaviť nevinného človeka na život je vždy morálne zlo“ – deklaruje pápež.

Právo na život je nedotknuteľné. Jedná sa o pozitívnu voľbu celý život. Rozvoj kultúry zahŕňa všetky okolnosti života a zaisťuje podporu ľudskej dôstojnosti v každej situácii. Život nemôže byť nikdy znížený na úroveň veci. Právo na život zároveň zahŕňa a odmieta všetky formy násilia: každé násilie, chudobu, hlad, ktoré trápia mnoho ľudí, násilie pri ozbrojených konfliktoch, trestné obchodovanie s drogami a zbraňami, ale rovnako i škody na životnom prostredí a pod.

2.2.4 Náboženské slobody - srdce ľudských práv.

Náboženstvo, náboženské presvedčenie vyjadruje najhlbšie túžby človeka, tvary vízie ľudí na svete, a vplyv na ich vzťahy s ostatnými: V

podstate sa ponúka odpoveď na otázku o pravom zmysle života, osobné i spoločenské. Náboženská sloboda je teda v samom srdci ľudských práv. Jeho nedotknuteľnosť je taká, že jednotlivcom musí byť priznané právo dokonca zmeniť svoje náboženstvo, ak to vyžaduje ich svedomie.

2.2.5 Právo zúčastniť sa na živote ich spoločenstva, v spoločenstve.

Všetci občania majú právo podieľať sa na živote ich spoločenstva: To je presvedčenie, ktoré je dnes všeobecne zdieľané. Ale toto právo na demokratickom procese sa často kazí vinou korupcie a protekcie, ktoré nielen bránia legitímne účasti na výkone moci, ale tiež zabráňujú ľuďom využívať právne prostriedky a služby, na ktoré má každý právo.

Jedným z najtragickejších foriem diskriminácie je nerešpektovanie etnických skupín a národnostných menšín. Žiadne úsilie nie je príliš veľké, aby sme napomohli ukončiť takéto zneužitia, ktoré sú porušením ľudskej dôstojnosti.

2.2.6 Právo na vlastný rozvoj osobnosti.

Každá ľudská bytosť má vrodené schopnosti, ktoré čakajú na rozvinutie. Preto sa pápež zaoberá dostupnosťou základného vzdelania pre všetkých.

2.2.7 Právo na prácu.

Iné základné právo, od ktorého závisí dosiahnutie dôstojnej životnej úrovne, je právo na prácu. Nedostatok práce je závažný problém: veľa ľudí v mnohých častiach sveta sa ocitá vo víre zničujúcej reality nezamestnanosti. Je nevyhnutné zo strany tých, ktorí vykonávajú politickú alebo ekonomickú správu štátov a spoločností, aby urobili všetko, čo možno urobiť pre vyriešenie tejto zložitej situácii. Dnešný rýchly pokrok smerom ku globalizácii ekonomických a finančných systémov tiež ukazuje, že je naliehavo potrebné zistiť, kto je zodpovedný za zabezpečenie globálneho spoločného dobra a zodpovedný za výkon hospodárskych a sociálnych práv. Dôsledky súčasnej hospodárskej a finančnej krízy majú ťažké dôsledky pre veľký počet ľudí.

2.2.8 Právo na zdravé životné prostredie.

Pápež zdôrazňuje, že všetci máme zodpovednosť za životné prostredie. Presadzovanie ľudskej dôstojnosti, je spojené s právom na zdravé životné prostredie, pretože toto právo obsahuje dynamiku vzťahu medzi jednotlivcom a spoločnosťou.

2.2.9 Právo na mier.

V istom zmysle právo na mier zaistuje dodržiavanie všetkých ďalších práv, lebo podporuje budovanie spoločností, v ktorej štruktúry podporujú

spoluprácu, solidaritu a iné aktivity a to so zreteľom na spoločné dobro. Každá vojna a nepokoje ničia, nebudujú ale oslabujú morálne základy spoločnosti a vytvárajú ďalšie dlhodobé napätia.

V závere posolstva pápež Ján Pavol II. uvádza, že kultúra ľudských práv, zodpovednosť všetkých za ne a všetky vymenované práva nebudú bezpečné, pokiaľ sa nám nepodariť, aby sa všetci zaviazali k ich ochrane a budovaniu. Ak je porušenie akéhokoľvek základného ľudského práva prijaté bez reakcie, sú všetky ostatné práva ohrozované. Iba taká kultúra života a ľudské práva, ktoré rešpektujú rôzne tradície a sú neoddeliteľnou ľudskou morálnou podstatou nám zaručia, že sa budeme môcť pozeráť do budúcnosti s pokojnou dôverou.

Pre podporu kultúry ľudských práv a svedomia pápež spomína hlavne úlohu zodpovednosť médií, ktoré sú dôležité pri formovaní verejnej mienky, a preto aj pri ovplyvňovaní správania ľudí v dobrom i zlom.

Nakoniec pápež vyzýva, aby sme sa vo všetkých častiach sveta zamerali na evanjelium ako vzor svojho života: tu sa ohlasuje ľudská dôstojnosť. Prijmime pozvanie zdieľať túto lásku. V Ježišovom evanjeliu možno znova objaviť „dar a tajomstvo“ dodržiavania práv každej ženy a každého muža.

2.3 Ostatné dokumenty pápeža Jána Pavla II.

Na doplnenie je potrebné konštatovať, že v troch svojich encyklikách - ***Laborem Exercens (14.9.1981)***, ***Sollicitudo Rei Socialis (30.12.1987)*** a ***Centesimus Annus (1.5.1991)*** sa pápež Ján Pavol II. venoval sociálnej spravodlivosti v ucelenosti celkového pohľadu na život človeka, úctu k nemu a jeho dôstojnosti. K tomuto zoznamu je potrebné aj štvrtú veľkú encykliku o sociálnej spravodlivosti, ktorá je základom všetkých ostatných: ***Evangeliium Vitae (Evanjeliium života, 25.3.1995)***.

Ján Pavol II. mal výnimočný dar jasne a priamočiaro sformulovať podstatu otázok života z hľadiska dosiahnutia skutočnej sociálnej spravodlivosti. „Bezpodmienečné rešpektovanie práva na život každej nevinné osoby,“ hovorí Ján Pavol II., „je jedným z pilierov každej civilizovanej spoločnosti“.

„Evanjeliium života je určené celej ľudskej pospolitosti. Konat' v prospech života znamená pričiňovať sa o obnovu spoločnosti budovaním spoločného dobra. Nemožno totiž budovať spoločné dobro, ak sa neuznáva a nechráni právo na život, na ktorom spočívajú a z ktorého vyplývajú všetky ostatné neodcudziteľné práva človeka. Nemôže mať solídny základ spoločnosť, ktorá – i keď hovorí o hodnotách, ako dôstojnosť osoby, spravodlivosť a pokoj – radikálne sama sebe protirečí, keď prijíma a toleruje najrozličnejšie formy ponižovania a narušovania ľudského života, najmä života slabých a vysunutých na okraj. Len úcta k životu môže byť základom a zárukou najcennejších a najpotrebnejších hodnôt, ako je demokracia a

pokoj. Nemôže totiž jestvovať pravá demokracia, ak neuznáva dôstojnosť každého človeka a nerešpektuje jeho práva" (čl. 101).

Podobne aj u Benedikta hrá úcta k životu vskutku kľúčovú a nezastupiteľnú úlohu pri skúmaní otázky sociálnej spravodlivosti. Vo svojej encyklike *Caritas in Veritate* píše: „Jeden z najevidentnejších aspektov dnešného rozvoja je dôležitosť témy úcty k životu, ktorú nemožno žiadnym spôsobom oddeľovať od otázok, týkajúcich sa rozvoja národov. Ide o aspekt, ktorý v poslednom čase nadobúda čoraz väčší význam a núti nás rozšíriť chápanie pojmu chudoby a zaostalosti o otázky spojené s prijatím života, zvlášť tam, kde sa to rôznym spôsobom znemožňuje" (čl. 28).

Podobne ako pápež Ján Pavol II., aj pápež Benedikt XVI. trvá na tom, že sociálna otázka sa dnes stáva „radikálne antropologickou otázkou“ (čl. 75). To, čo spája a slúži ako základ pre rôzne témy v oblasti sociálnej spravodlivosti, je predovšetkým **„teológia ľudskej osoby“**, čiže teológia, ktorá sa dostáva do protikladu s mnohými súčasnými ideovými prúdmi a praxou. Na rozdiel od súčasného sveta posadnutého manipuláciou a ovládnutím každého aspektu ľudského života – vrátane otázok ako, kde a s akými vlastnosťami sa narodí naše deti alebo ako, kde a koho rukou zomrieme – Benedikt XVI. a Ján Pavol II. **nás učia konzistentne rešpektovať tajomstvo a inherentnú dôstojnosť ľudského života.**

Obaja pápeži zdôrazňujú, že v pozadí mnohých našich aktuálnych problémov „stoja kultúrne postoje popierajúce ľudskú dôstojnosť“ (...), aby živil materialistické a mechanistické chápanie ľudského života.“ „Kto bude môcť zmerať negatívne účinky tejto mentality na rozvoj?“ pýta sa pápež Benedikt. „Ako sa možno čudovať ľahostajnosti k prípadom degradácie človeka, ak ľahostajnosť charakterizuje dokonca aj náš postoj k tomu, čo je ľudské a čo nie? (...) Kým chudobní celého sveta stále klopujú na brány blahobytu, bohatý svet riskuje, že nebude počuť toto klopanie na svoju bránu, pretože jeho svedomie dnes nie je schopné rozpoznať, čo je ľudské“ (čl. 75).³⁰

Záver

Už len z tejto palety pohľadov najkompetentnejších **si možno vytvoriť obraz o zápase pápeža Jána Pavla II. o hodnotu človeka.** Bol štvrtý storočie žiarivým príkladom a svedkom tejto hodnoty a takým aj zostane v dejinách Cirkvi, sveta. Je na našej generácii (filozofov, teológov, antropológov, kultúrológov a iných...), aby sme zanalyzovali a pretlačili v čo najvernejšej podstate veľké dielo a životný odkaz pápeža Jána Pavla II..

³⁰ Porov. SMITH, Randall: The Missing Foundation of Social Justice. In: www.childtrafficking.wordpress.com, thecatholicthing.org

Z ktorejkoľvek strany budeme prechádzať cez jeho dielo, vždy sa dostaneme k stredu, „na hĺbinu“ k dvom veličinám: k hodnote Boha a hodnote človeka.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BENEDIKT XVI.: Audiencia 7.10.2011, TK KBS, ZENIT.

BENEDIKT XVI.: Príhovor. In: <http://users.skynet.be/houlotte/relais/radiovat.htm> 2.4.2006

CSONTOS, Ladislav: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996.

DIRSCHERL, Erwin: *Grundriss Theologischer Anthropologie, Die Entschiedenheit des Menschenangesichts des Anderen.* Verlag Pustet Regensburg, 2006.

Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu: *Gaudium et spes.* Trnava : SSV, 2008.

FERFOGLIA, S. Susi CL: *Jana Pawla II filozofia kultury i nychowania,* Kraków : Wydawnictwo św. Stanisława, 2007.

JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis.*

Kardinál SCOLA: TK KBS, RV CZ 14.10.

NEGRI, Luigi: *L'insegnamento di Giovanni Paolo II.* Milano : Jaca Book Spa, 2005.

RATZINGER, Jozef: Pohrebná homília, RV 7.10.2011.

SMITH, Randall: *The Missing Foundation of Social Justice.* In: www.childtrafficking.wordpress.com, thecatholicthing.org

ZIEBA, Maciej OP: *Kościół w ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II, W drodze,* Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów. Poznań, 1(365)/2004.

TOLERANCJA RELIGIJNA W ROZUMIENIU FRANZA ROZENZWEIGA

Wiesław WÓJCIK

1. W poszukiwaniu tolerancji religijnej

Od Franza Rosenzweiga, żyjącego na przełomie XIX i XX wieku, rozpoczyna się jeden z ważniejszych nurtów filozofii współczesnej – filozofia dialogu. Słowo „dialog” użyty w nazwie ma znaczenie kluczowe, bowiem filozofia ta inicjuje nową mentalność, sposób myślenia i życia, w którym możliwy staje się autentyczny dialog między różnymi odłamami chrześcijaństwa, a przede wszystkim między chrześcijaństwem a judaizmem. Po prawie 20 wiekach wrogiego współistnienia chrześcijan i żydów, zostają ukazane warunki do wzajemnego uznania, szacunku i tolerancji. Niemiecka Rada Koordynacyjna Towarzystw Współpracy Chrześcijańsko-Żydowskich w dowód uznania dla wkładu Rosenzweiga dla dialogu żydowsko-chrześcijańskiego ustanowiła medal Bubera-Rosenzweiga i od 1968 r. przyznaje go osobom oraz instytucjom zasłużonym w budowaniu wzajemnego porozumienia. Oczywiście, naturalną konsekwencją filozofii dialogu jest otwarcie na dialog między różnymi kulturami, nacjami i religiami. Jednak źródłowy dla innych rodzajów dialogu pozostaje dialog między judaizmem i chrześcijaństwem.

Sam Rosenzweig pochodził ze zlaicyzowanej rodziny żydowskiej. Urodził się w 1886 r. w Kassel w Niemczech, a w roku 1905 rozpoczął studia medyczne, następnie historyczne i filozoficzne (Getynga, Monachium, Fryburg). Po siedmiu latach w 1912 r. kończy studia doktorem z filozofii *Hegel und der Staat*. Jest to okres fascynacji filozofią Kanta, Hegla i Nietzschego, przeżywania rozterek filozoficznych i religijnych – Rosenzweig zaczyna skłaniać się do odejścia od idealizmu oraz historycznego relatywizmu. Myślenie i doświadczenie religijne (nie nauki matematyczno-przyrodnicze ani historia) mają stać się źródłem filozofii. W roku 1913 słucha w Lipsku wykładów z prawa, a Berlinie wykładów Hermana Cohena z filozofii żydowskiej. Jest to również okres podejmowania decyzji o przyjęciu chrztu, pod wpływem rozmów ze swoim przyjacielem Eugenem Rosenstockiem – Żydem, nawróconym na chrześcijaństwo.

Po nocnej dyskusji z Rosenstockiem (z 7/8 lipca 1913 r.) postanawia przyjąć chrzest w Kościele protestanckim. Rosenzweig, podobnie jak jego przyjaciel, nawrócił się na chrześcijaństwo, jednak po przeżyciu żydowskiego święta Jom Kippur (Dzień Pojednania) w synagodze berlińskiej (miał to być dzień pożegnania z judaizmem) postanawia (po)zostać wyznawcą judaizmu. Nawrócił się więc na judaizm pod wpływem

decyzji o przyjęciu chrześcijaństwa. Brzmi to paradoksalnie, ale pokazuje drogę możliwego dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Formalnie chrześcijaninem nie został, jednak uznał chrześcijaństwo jako jedną z dwóch (obok judaizmu) kategorii objawienia. To *de facto* równoczesne nawrócenie na chrześcijaństwo i judaizm świadczy o równoważności obu religii i o konieczności ich trwania aż do końca czasów.

Dialog i dalej (po wyborze przez Rosenzweiga judaizmu) trwająca współpraca (przyjaźń) między Rosenzweigem i Rosenstockem jest również przykładem dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem. W ciągłej próbie wzajemnego zrozumienia swoich postaw rodzi się główne dzieło Rosenzweiga *Gwiazda zbawienia* (*Der Stern der Erlösung*). Z jednej strony Rosenzweig przyjmuje, że Chrystus i Jego Kościół jest jedyną drogą do Ojca, zarazem uważa jednak, że przypadek konieczności wejścia na tę drogę nie dotyczy narodu Izraelskiego – ten Naród, jako wybrany przez Boga, już bowiem jest u Ojca. Rosenzweig równocześnie zaznacza, że przypadek ten nie dotyczy poszczególnych żydów. Oni potrzebują chrześcijaństwa, jako orientacji świata, aby móc w pełni przyjąć judaizm (tak jak uczynił to Rosenzweig). Podobnie nie istnieje chrześcijaństwo bez judaizmu. Naświetlę te kwestie w dalszej części.

Drugim źródłem *Gwiazdy zbawienia* są doświadczenia Rosenzweiga z frontu I Wojny Światowej. Na kartach wojennej korespondencji z frontu bałkańskiego wysyła kolejne fragmenty swojego dzieła (w obliczu śmierci i ciągłego zagrożenia śmiercią, w tym bałkańskim tyglu narodów i idei, w którym rodził się porządek współczesnej Europy). To połączenie kruchości życia i spisywanych na ulotnych kartkach frontowych zdań z trwałością ciągle odnawianych i przekazywanych idei, wbrew śmierci i nicości, jest zasadniczym rysem samej filozofii – nie może być ona bowiem oddzielona od życia, prawda przez nią ukazywana, o ile ma mieć wartość, ma człowieka „coś” kosztować. Rosenzweig głosi mesjanistyczną teorię poznania (prawdy): „Od tych najmniej ważnych prawd, że »dwa plus dwa jest cztery«, co do których ludzie łatwo się zgadzają, nie licząc niewielkiego wysiłku umysłowego (...) prowadzi droga poprzez prawdy, które człowieka już coś kosztują, do tych, których nie może on sprawdzić inaczej niż przez ofiarę swego życia, a w końcu do tych, których prawdę można sprawdzić dopiero przez narażenie życia wszystkich”³¹.

Prawda, którą przekazywał Rosenzweig, kosztowała go coraz więcej. W 1922 roku zapada na ciężką nieuleczalną chorobę, która prowadzi stopniowo do utraty zdolności mówienia i pisania. Aż do śmierci w dniu 10 grudnia 1929 r. zachował jednak sprawność umysłową. Tłumaczył wiersze żydowskiego poety Jehudy Halewiego oraz wraz z Martinem Buberem rozpoczął dzieło tłumaczenia Biblii z hebrajskiego na niemiecki. Współpraca

³¹ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 686.

z Buberem, współtwórcą filozofii dialogu, trwała zresztą już od wielu lat i miała istotne znaczenie dla ukształtowania się podstawowych zasad tej filozofii. Do przekazywania swoich myśli mógł wykorzystywać tylko swoje oczy – ostatnie narzędzie kontaktu ze światem zewnętrznym. Opracował system komunikacji z żoną, która cierpliwie, znak po znaku, zapisywała prace swojego męża.

Znaczenie myśli Rosenzweiga stawalo się po jego śmierci coraz większe i to nie tylko w obszarze teologii czy dialogu międzyreligijnego, lecz filozofia ta oddziaływała również na inne obszary kultury. W dużej mierze przyczynił się do tego Emanuel Levinas, który rozwijając myśli *Gwiazdy zbawienia*, zainspirował nauki humanistyczne i społeczne do budowania relacji społecznych i świata wartości w oparciu o idee dialogu, spotkania, wydarzenia, zrozumienia drugiego itp. W połączeniu z filozofią personalizmu i egzystencjalizmu, filozofia dialogu stała się istotnym elementem współczesnej myśli pedagogicznej (np. Otto Friedrich Bollnow).

Chciałem już na początku zwrócić uwagę na jedną, ale niezmiernie ważną i często współcześnie pomijaną, ideę Levinasa dotyczącą tolerancji, a inspirowaną analizą filozofii Rosenzweiga. Zresztą Levinas traktował całą swoją filozofię jako przypisy i komentarze do prac Rosenzweiga.

Levinas krytykuje takie rozumienie tolerancji, które zakłada, że możliwe jest oddzielenie człowieka od jego poglądów i traktowanie ich zawsze z „przymrużeniem oka”. Są one bowiem, w tym rozumieniu, zmienne i różnorakie (dotyczy to również poglądów religijnych), a utożsamienie ich z człowiekiem prowadzi do jego redukcji i do koncentrowania się we wzajemnych relacjach na tym, co siłą rzeczy musi ludzi dzielić i konfliktować. Człowiek powinien wznieść się ponad wyznawane przez siebie i innych poglądy i konfrontować je ze sobą jedynie dla osiągnięcia obopólnych korzyści.

Levinas zauważa, że nie można zaliczyć wiary danego człowieka do jego prywatnych poglądów, mało znaczących dla niego samego i dla innych. „Religijna pewność chroni świadomość przed zmiennością historii. Podobnie, jak uniwersalna prawda filozofa, prawda wierzącego nie znosi ograniczeń. Obraca się jednak nie tylko przeciwko słowom, które jej przeczą, ale i przeciw ludziom, którzy się od niej odwracają. Jej żarliwość wzmagą się w przemieniaczach stosów”³².

Jak wobec tego pogodzić tolerancję z religią? Levinas zauważa, że to pogodzenie jest możliwe poprzez judaizm, który pokazuje, czym jest tolerancja w swojej istocie. „Przyjęcie Cudzoziemca, niestrudzenie zalecane przez Biblię, nie jest wnioskiem płynącym z judaizmu i jego miłości do Boga (...), lecz jest samą treścią wiary. (...) Cudzoziemiec jest tym, wobec którego jest się zobowiązanym, zanim jeszcze ukaże się Żydom jako bliźni, który

³² E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Wydawnictwo Atest, Gdynia 1991, s. 181.

musiałby potwierdzić lub zakwestionować swe przekonania. (...) Nietolerancja, jaką w sobie mieści, nie godzi w doktryny, lecz w niemoralność, która może zniekształcić nawet ludzką twarz bliźniego”³³.

Chodzi o takie postawy i zachowania, które mogą odczłowieczyć i wobec tych postaw nie można być „tolerancyjnym”. Tolerancja polega na bezwarunkowym przyjęciu człowieka, z jednoczesnym szacunkiem dla jego poglądów (przede wszystkim religijnych) i uznaniem ich wagi dla zachowania jego człowieczeństwa. Właśnie w fakcie, że Izrael jest narodem przez Boga wybranym, mamy źródło tolerancji. Ta świadomość obecności Boga i jego wpływu na życie narodu wybranego i każdego członka tego narodu pobudza do szczególnej odpowiedzialności za innych i rodzi nieskończone wymagania wobec siebie: jako wybrany muszę w sposób szczególnie służyć tym, którzy tego daru nie otrzymali.

W tym rozumieniu nadrzędną wobec wartości tolerancji okazują się wartości odpowiedzialności za drugiego człowieka i za dobra, które otrzymaliśmy i które nie mogą zostać zmarnowane, niewykorzystane lub wykorzystane w niewłaściwy sposób. Analizując koncepcję tolerancji Stefana Świeżawskiego, Marek Rembierz zauważa, że w postawie tolerancji najważniejszy jest „wyróżniony i uwarunkowany sprawnościami etycznymi sposób bycia z ludźmi i ich odmiennymi tradycjami. Aby praktykować tolerancję wymagana jest zwłaszcza od człowieka umiejętność spotkania z „innością”, aksjologiczna i intelektualna otwartość na „inność” (...) Tolerancja jeśli jest niesłusznie absolutyzowana jako cnota nadrzędna, to okazuje się siłą destruktywną w życiu indywidualnym i społecznym. Aby tolerancja była cnotą budującą pożądane relacje międzyludzkie to „musi być zasilana przez inne sprawności duchowe, czyli cnoty ułatwiające nam pełną afirmację ‘inności’ naszych bliźnich”. Praktykowanie tolerancji wymaga wypracowania całego „organizmu cnót”: męstwa i odwagi, umiarkowania i sprawiedliwości”³⁴.

W dalszej części zobaczymy, w jaki sposób powyższa myśl o tolerancji ma swoje źródła w filozofii Rosenzweiga.

Rosenzweig był myślicielem żydowskim, gorliwym wyznawcą judaizmu. Dlatego jego postawa i poglądy stały się wiarygodne dla wielu Żydów i otworzyły ich na religię chrześcijańską, o której wartości z takim przekonaniem mówił Rosenzweig. Z drugiej strony, jako filozof zakorzeniony w tradycji zachodniej filozofii, oddziaływał na wielu myślicieli chrześcijańskich. Ukazywał on judaizm jako centrum religii chrześcijańskiej,

³³ Tamże, s. 181-2.

³⁴ M. Rembierz, Religia – polityka – filozofia. O odróżnieniu „tego, co boskie” i „tego, co cesarskie” w refleksji filozoficznej i społecznej Stefana Świeżawskiego. In: JAROSZYŃSKI, Piotr, Ks. TARASIEWICZ, Paweł, CHŁODNA, Imelda (eds.): Polityka a religia. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, 2007, s. 135.

wskazując równocześnie na zasadniczą odrębność tych religii i ich nieredukowalność do siebie nawzajem.

Te myśli znalazły swój oddźwięk również w dokumentach Kościoła. Szczególne znaczenie ma rok 2000 – rok wielkiego jubileuszu chrześcijaństwa. Papież Jan Paweł II ogłosił pierwszą niedzielę Wielkiego Postu 2000 Dniem Przebaczenia i w tym dniu, podczas Eucharystii w bazylice św. Piotra, z ust papieża padły słowa prośby o przebaczenie za grzechy i winy Kościoła katolickiego popełnione w przeszłości. Papież w sposób szczególnie przepraszał za nieewangeliczne metody głoszenia Słowa Bożego, za niechęć do przedstawicieli innych kultur, narodów, ras i religii, za dyskryminację kobiet, łamanie praw człowieka i za grzechy przeciw Izraelowi³⁵.

W tym samym roku 25 sierpnia został ogłoszony list Rady Episkopatu Polski do spraw Dialogu Religijnego *Dialog u podstaw ewangelizacji*, w którym wyraźnie stwierdza się, że dialog religijny jest obowiązkiem ewangelicznym wszystkich uczniów Chrystusa. Ten dokument oparty był na dokumentach papieskich (list apostolski *Tertio millennio adveniente*, encyklika *Redemptoris missio*) i starał się na polskim gruncie zaszczyć papieską **Ewangelię dialogu**. W liście przywołane jest stwierdzenie Jana Pawła II podkreślające, że religia żydowska jest dla chrześcijaństwa czymś wewnętrznym, a nie rzeczywistością zewnętrzną.

Pojawia się również w liście przywołanie samego Rosenzweiga, który zauważa, że istnienie przez tyle wieków narodu żydowskiego (wybranego nieodwołalnie przez Boga) jest poręczeniem prawdy chrześcijaństwa o nieodwołalnym trwaniu miłości Boga do każdego człowieka³⁶. W tym wyraża się bliskość Kościoła i Synagogi³⁷.

Dokument mówi również o potrzebie dialogu z niewierzącymi i przestrzega przed ich lekceważeniem, wskazując przy tym, że w wielu przypadkach źródłem niewiary jest postawa ludzi Kościoła, ukazująca Chrystusa w sposób karykaturalny.

Przyjrzyjmy się teraz metodzie zawartej w filozofii dialogu, aby zrozumieć na czym polega prawda i siła Ewangelii dialogu.

2. Metoda filozofii Rosenzweiga

Filozofia Franza Rosenzweiga z jednej strony przeciwstawia się całej tradycji filozoficznej Zachodu od „Parmenidesa po Hegla”, w której dominował, według niego, dogmatyzm i redukcjonizm. Były to bowiem

³⁵ *Wyznanie win i prośba o przebaczenie. Bazylika św. Piotra 12 marca 2000*, "Wiadomości KAI", 16 marca 2000, s. 24-25.

³⁶ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 644.

³⁷ Por. M. Nowak, *Fundamental Dialogue*, "Dialogue & Universalism" no. 1-2/2001, p. 69-74; M. Nowak, *Dialog u podstaw*, <http://users.dominikaniec.pl/~marekn/0008.html>.

wysiłki redukcji „Wszystkiego” do „Jednego”. Przykładowo u Hegla cała rzeczywistość jest zredukowana do myślenia – to ono funduje jej istnienie i sens oraz generuje jej rozwój zgodnie z prawami dialektyki. Należy odrzucić heglowską tożsamość bytu i myśli a triadę *teza – antyteza – synteza* (w tym triadę *pojęcie – przyroda – duch*) zastąpić triadą neredukowalnych do siebie nawzajem elementów *Bóg – świat – człowiek*. Byt, w rozumieniu Rosenzweiga, istnieje niezależnie od naszego myślenia i pozostaje podstawą myślenia, jednak nie istnieje jeden Byt, lecz trzy byty, których nie możemy do siebie sprowadzić, logicznie dowieść, ani wskazać jakąkolwiek zależność między nimi: meta-etyczny człowiek, meta-fizyczny Bóg i meta-logiczny świat. Możemy „tylko doświadczyć trzech oddzielnych od siebie pr-rzeczywistości: Boga, świata, człowieka. Doświadczenie ujmuje je takimi, jakimi są: Boga jako boskiego, świat jako światowy, człowieka jako ludzkiego”³⁸. Podążając właśnie tym torem autor *Gwiazdy zbawienia* przedstawia zastygły, pierwotny przedświat, w którym każdy z bytów (tzn. Bóg, świat, człowiek) jest *de facto* „monizmem”, „całością” – każdy jest jeden, prawdziwy i dobry. Te trwające pierwotnie bez żadnych wzajemnych relacji „monizmy” stały się wyzwaniem dla myśli filozoficznej, która od początków dziejów zachodniej metafizyki próbowała narzucić jakieś relacje między nimi z zewnątrz, tym samym dokonując redukcji dwóch z trzech „całości” do tej trzeciej. Ten sposób podejścia związany był z fundamentalnym pytaniem filozofii o „istotę” – czym świat, człowiek, Bóg »właściwie« jest. W tym słówku »właściwie« zawiera się zasadnicza podejrzliwość w stosunku do każdej doświadczanej rzeczy, w konsekwencji do samego doświadczenia – dana rzecz nie może być po prostu tym, czym jest, musi być czymś całkiem innym. W końcu, gdy padało pytanie – czym jest to wszystko? – jedna z całości stawiała się tym jednym. Niejako uzurpowała sobie prawo do bycia wszystkim, a więc do zawierania w sobie pozostałych dwóch całości. I tak wszystko jest światem (kosmologiczna starożytność), Bogiem (teologiczne średniowiecze), człowiekiem – jego poznającym rozumem (antropologiczna nowożytność). Dzieje się tak, ponieważ dla myśli jasne jest to, co maksymalnie proste. I stąd ten nieustanny wysiłek redukcji „Wszystkiego” do „Jednego”. „Jedność logosu uzasadnia Jedność świata jako Wszystkiego. A znowu owa Jedność okazuje swą wartość prawdy w uzasadnieniu tej Wszystkości”³⁹.

Rosenzweig odrzuca ten sposób uprawiania filozofii. Uważa, że trzeba odrzucić konstrukcje oparte na zdaniach orzecznikowych typu: „wszystko jest ...”, „dana rzecz jest ...”, „świat jest”. W tych zdaniach po słówku „jest” musi się bowiem pojawić nieobecny wcześniej orzecznik. W antropologicznej nowożytności ten sposób rozumowania doprowadził do

³⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 38.

³⁹ Tamże, s. 63.

konieczności redukcji wszystkiego do „ja” (bo, gdy pytamy czym jest Bóg czy świat, to poza Bogiem i światem mamy tylko „ja”). „Ta redukcja lub ugruntowanie doświadczeń, świata i Boga w „ja”, które dokonuje tych doświadczeń, jest jeszcze dzisiaj dla naukowego myślenia tak oczywista, że kogoś, kto nie wierzy w ten dogmat, lecz swe doświadczenia świata woli sprowadzać do świata, a doświadczenia Boga do Boga, po prostu nie traktuje się poważnie. Ta filozofia uważa wspomnianą redukcję za coś tak oczywistego, że kiedy podejmuje wysiłek spalenia owego heretyka, prześladuje go jedynie za zakazany rodzaj redukcji i smaży go jako materialistę, który oświadczył: wszystko jest światem, lub jako ekstatycznego mistyka, który powiedział: wszystko jest Bogiem. Nie mieści się jej w głowie, aby ktoś w ogóle nie chciał powiedzieć: wszystko jest ... Lecz w tym pytaniu „czym jest?”, postawionym „Wszystkiemu”, tkwi już cały błąd wypowiedzi”⁴⁰.

Według Rosenzweiga każdy byt ma własną prawdę zawartą w nim samym. Nie można jej odkryć poprzez metodę jakiegokolwiek redukcji, wynikania, sprowadzenia do, itd. Do poznania prawdy potrzebna jest wewnętrzna „decyzja” bytu, która prowadzi do rozerwania jego „sobości”, egzystencji wewnętrznej, zamkniętej na rzeczywistość zewnętrzną. Dopiero wtedy pojawia się prawda o bytach – poprzez relację między bytami. Zamiast zdania redukującego „Bóg jest (w jakiś sposób) człowiekiem” czy „człowiek jest (w jakiś sposób) Bogiem”, mamy doświadczenie relacji „Bóg i człowiek”. Słowo „i” staje się najważniejszym słowem filozofii – odsłania się w nim prawda tej relacji: tworzy nową, jedyną całość, zachowując autonomię elementów składowych relacji, ustanawia równoważność drogi „od Boga do człowieka” i „od człowieka do Boga”. Każdy element relacji jest tak samo pierwotny i źródłowy.

Metoda ta przeciwstawia się metodzie dialektycznej gry Hegla, w której antyteza i synteza są jedynie maskami zakładanymi, aby ukryć tezę. Przez to w tej dialektycznej grze żaden element nie jest źródłowy. Hegłowska triada tworzy koło – bez początku i końca. Rosenzweig zastępuje to koło – trójkątem, którego wierzchołki (punkty wyróżnione) oznaczają kolejne przedmioty ludzkiego doświadczenia: Boga, świat i człowieka. Na ten trójkąt nakłada się trójkąt odwrócony, tworząc GWIAZDĘ (sześcioramienną). Ten drugi trójkąt utworzony jest z trzech relacji jakie wydarzają się między Bogiem, człowiekiem i światem. Omówimy je dokładniej za moment. Zauważmy teraz, że prawda nie jest z góry dana, bo objawia się dopiero po zaistnieniu rzeczywistości np. „Bóg i człowiek”. Dialog między Bogiem i człowiekiem jest niezbędny, aby Bóg poznał prawdę o człowieku, a człowiek o Bogu. Podobnie jest w przypadku relacji „Bóg i świat” oraz „człowiek i świat”, jak i w przypadku każdej innej,

⁴⁰ Tamże, s. 665.

bardziej szczegółowej relacji. Dopiero doświadczenie relacji z danym bytem objawia prawdę o tym bycie jak i o tym, który doświadcza.

Dla autora *Gwiazdy zbawienia* doświadczenie Boga, świata i człowieka są trzema podstawowymi przedmiotami ludzkiego przeżycia, fundującymi wszystkie inne doświadczenia. Bóg, świat i człowiek są to „fakty”, które stanowią trzy części „Wszystkiego”. **Ich prawda objawia się dopiero w relacji między nimi:** Objawienie jako wydarzenie dialogu między Bogiem i człowiekiem; Stworzenie – między Bogiem i światem; Zbawienie – między światem i człowiekiem. W tych trzech relacjach ujęty jest też czas w swoich trzech odsłonach: jako przeszłość (Stworzenie), teraźniejszość (Objawienie) i przyszłość (Zbawienie). „Przeszłość jest poznawana, teraźniejszość jest stwierdzana, przyszłość jest przeczuwana. To, co poznawane, jest opowiadane, to, co stwierdzane jest przedstawiane, przyszłość jest przepowiadana”⁴¹.

Wszelka prawdziwa filozofia musi się rozpocząć od indywidualnego doświadczenia, przy czym najważniejsze są doświadczenia śmierci i miłości. U podstaw tych doświadczeń tkwi Objawienie Boga człowiekowi, polegające na doświadczeniu Jego miłości. Te doświadczenia „otwierają” egzystencję bytu i budują relacje z innymi bytami. To nie myślenie filozofa jest pierwotne w procesie poznania, lecz śmierć, bo ona kwestionuje jego byt i ukazuje jego byt prawdziwy. Człowiek okazuje się bytem poza wszelkim systemem. Nie tyle jest, co staje się podmiotem mowy (wypowiada swoje istnienie, objawia je innym) i miłości (otwiera swoją egzystencję na innego).

Istnieje też przed-doświadczenie, które ma miejsce zanim dokonało się Objawienie Boga człowiekowi. W tym przed-doświadczeniu mamy do czynienia z pogańską pra-rzeczywistością, w której trzy rozdzielone elementy (Bóg, świat, człowiek) istnieją jedynie dla samych siebie. Tu nie ma możliwości spotkania drugiego, ani prawdziwej mowy i dialogu. Dlatego, jak zauważa Rosenzweig, bohater starożytnych dramatów jest bohaterem tragicznym, samotnym, a sztuka jest niema (ma wymiar jedynie plastyczny, jest statyczna, aczasowa). Świat jest zamkniętym kosmosem. Tutaj myślenie jest statyczne, zamknięte i samo próbuje wszystko zamknąć w swoje struktury – formą tego myślenia jest logika. Dopiero Objawienie ukazuje ten świat jako świat stworzony. Gdy zamknięty w sobie przed-świat spotyka Objawienie, to to, co dotychczas było rozdzielone, otwiera się i wchodzi we wzajemne relacje – jest to wydarzenie dialogiczne⁴². Filozofia określona przez takie Objawienie jest całkowicie otwarta na doświadczenie rzeczywistości. W przypadku filozofii opartej na Objawieniu **myślenie jest myśleniem mowy** – dokonuje się w dialogu, jest odsłonięciem czasowości, ulotności i niepowtarzalności chwili, śpiewa o miłości mocnej jak śmierć.

⁴¹ Tamże, s. 31/32.

⁴² Por. tamże.

Oprócz doświadczenia i przed-doświadczenia jest także ponad-doświadczenie otwierające na ponad-doświadczalny świat – przepowiadany jako ten, który zostanie ocalony, zbawiony. To budowana wspólnota nada mu pełną i trwałą postać. Nie ma jednak jednej drogi, orientacji świata wskazującej i prowadzącej do tej wspólnoty. Są dwa znaki tego przyszłego Zbawienia – są nimi Synagoga i Kościół. To ostatnie „i” odsłoni dopiero pełną prawdę, zbuduje więź między ludźmi i objawi wartość Zbawienia. W wymiarze przestrzeni duchowej orientację światu nadaje Synagoga (określa święte miejsce, do którego dążą przez wieki wszystkie narody), natomiast w wymiarze czasu duchowego, to Kościół wskazuje na moment przyjścia Chrystusa orientujący dzieje świata i człowieka w sposób absolutny.

3. Prawda według Rosenzweiga

Ja zauważyliśmy wcześniej, kluczowe dla pełnego zrozumienia metody filozoficznej Rosenzweiga jest ukazanie jego koncepcji prawdy. Pojawia się ona jako niezbywalna w relacjach międzyludzkich, a w swoim najbardziej podstawowym znaczeniu w relacjach: Bóg i Świat, Bóg i Człowiek oraz Człowiek i Świat. Pierwszą jest relacja stworzenia, drugą – objawienia, a trzecią – zbawienia. Nie są to relacje jedynie zewnętrzne, domagają się bowiem „rozerwania”, otwarcia wewnętrznej struktury całkowicie nieredukowalnych elementów, czyli Boga, Świata i Człowieka. Tą siłą może być jedynie miłość (potężna jak śmierć), która tkwi u podstaw każdej z tych relacji – jest jej pierwotną, otwierającą siłą. Unicestwia dany element, aby powołać go na nowo (zawsze na nowo) we wspomnianych relacjach.

Mozemy też mówić o prawdzie na poziomie przed-doświadczenia, gdy wszystkie trzy elementy są rozdzielone i każda z nich próbuje być Wszystkim. W jakim sensie więc prawdą jest pogaństwo? Musi to być prawda w elementarnej, niewidzialnej i nie-jawnej formie – zanim nastąpiło Objawienie (widzialna i jawna całość). Jest opowiadaniem o tym, co się rzeczywiście wydarzyło i o uczestnikach tych wydarzeń – o rzeczach, przedmiotach, ludziach, zdarzeniach. To, co było nie jest teraz trwające, jednak czas staje się w opowiadaniu w pełni rzeczywisty. Rozsypały się świątynie bogów, ich kult okazał się błędem, jednak „nie mógł nie zostać usłyszany strzelista akt modlitwy wytryskującej ku nim z piersi uciśnionego i nie mogły nie zostać dostrzeżone lzy kartagińskiego ojca prowadzącego syna na ofiarę Molochowi”⁴³

Dopiero jednak zanurzenie w teraźniejszość, przedstawienie tego, co jest tu i teraz pozwala doświadczyć prawdę. Do tego potrzebne jest wejście w relacje ze światem i z Bogiem, doświadczając miłości Boga i

⁴³ TISCHNER J. (red.), *Filozofia współczesna*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1989, s. 446.

przeżywając świat jako stworzony przez Boga. W pytaniu o prawdę świata ważna jest nie jego istota, lecz jego wartość, i to wartość dla jednostkowego człowieka. Świat jest miejscem dramatu – sceną ludzkiego życia, gdzie dokonuje się zbawienie świata przez człowieka i człowieka poprzez świat. Zbawić świat, to uznać jego wartość (niezbywalną – i to dla mnie) w doświadczanej postaci i uznać jego rzeczywistość.

Nie ma więc prawdy samotnej, musi ona być prawdą dla kogoś. Dlatego naczelną zasadą filozofii (nowego myślenia) Rosenzweiga jest doświadczenie relacji Ja i Ty. W celu poznania prawdy o sobie czy drugim muszę doświadczyć relacji dialogicznej, która nie jest żadną formą redukcji (ani Ja do Ty, ani Ty do Ja). Słowo „i” nie redukuje, lecz łączy zachowując odrębność elementów – **jest to owoc doświadczenia**. Potwierdzeniem niemożliwości redukcji jest doświadczenie śmierci. Każdy umiera indywidualnie, osobiście, a to umieranie nie pociąga za sobą śmierci wszystkiego. „Wszystko nie umiera i nic nie umiera we Wszystkim. Umrzeć może tylko jednostka, a wszystko, co śmiertelne, jest samotne”⁴⁴.

Prawdziwe spotkanie nie jest umieszczaniem drugiego we wcześniej opracowanych i przyjętych kategoriach, lecz jest stanem naprzeciw tego, co nie jest mną i nie redukowanie tego czegoś do mojego myślenia. Jest to autentyczna relacja miłości – nie dążę do panowania, przyporządkowania, lecz do zjednoczenia i współlistnienia.

W relacji dialogicznej kluczowe jest imię, którym wzywam drugiego. Imię nie jest nazwą, pojęciem, próbującym uchwycić istotę tego, kogo nazywamy – jest czymś więcej, niż pojęcie. Poprzez imię drugi objawia mi siebie jako kogoś bliskiego, przyjaznego i tworzy zobowiązanie, odpowiedzialność. Jednak imię zarazem ukrywa w świetle tajemnicy prawdę o drugim. Domaga się dialogu, w którym prawda będzie się ciągle objawiać. Bóg, objawiając człowiekowi swoją miłość też wzywa go po imieniu i sam daje poznać swoje imię. Boże imię JAHWE (Jestem, który Jestem) jest tajemnicze i niepojęte dla rozumu, jednak idzie za nim prawo miłości i dialogu z osobowym Bogiem. Nie można bowiem przy pomocy własnego rozumu budować systemu, który tłumaczyłby wszystko i zawierał sam w sobie pełną wiedzę o drugim, o doświadczanej rzeczywistości. Dla Rosenzweiga „prawda nie jest dla świata prawem, lecz jego treścią. To nie prawda dowodzi rzeczywistości, lecz rzeczywistość chroni prawdę. Istotą świata jest owo chronienie (nie dowodzenie) prawdy”⁴⁵.

W końcu okazuje się, że prawda jest pieczęcią Boga, a tylko Bóg jest prawdą. Droga prawdy przebiegała od niemej ciemności przed-świata, poprzez doświadczenie śmierci, które przyniosło mowę aż do miłości, która przewyciężyła śmierć. W ten sposób otworzyła się płaszczyzna dialogu – w

⁴⁴ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998, s. 53.

⁴⁵ Tamże, s. 67.

miłości. Jednak droga biegnie dalej, bo miłość decyduje się na wybór życia, ono z kolei opuszcza świat i zanurza się (przemienia się) w światło. Dokonuje się to w milczeniu ponad-swiata. Droga przebiega więc od niemej ciemności do milczącego światła. A prawda jest światłem, czyli i Bóg jest światłem wznoszącym się ponad życiem i śmiercią. Jest tym, który kocha oraz ożywia i rozbudza Sobość, czyniąc z niej kochającą duszę. Milczący Bóg nie jest niemy, gdyż objawia swoją miłość i sprawia, że staje się ona udziałem innych.

4. Dopełnianie się judaizmu i chrześcijaństwa

W symbolu GWIAZDY judaizm jest wewnętrznym sześciokątem, w którym skupia się bogactwo różnorodności życia wewnętrznego. Natomiast chrześcijaństwo oznacza promienie GWIAZDY wychodzące na zewnątrz.

We wnętrzu GWIAZDY płonie nieustanny ogień wiernej miłości Boga, który stworzył i wybrał swój Naród oraz nadal mu swoje prawa. Naród wybrany przez Boga musi trwać aż do końca czasów jako znak Bożej wierności, prawdomówności i obecności. Ciągłe na nowo się odnawia, budując swój własny czas wyznaczony przez jego relacje z Bogiem. Z tego ognistego jądra GWIAZDY strzelają promienie, które nieustannie przebijają się przez noc czasów i tworząc wieczną drogę mają, poprzez tę wieczność, zapanować nad czasem, uczynić go częścią wieczności. Te jest właśnie chrześcijaństwo.

„Judaizm i chrześcijaństwo stanowią dwa wieczne cyferblaty pod wskazówkami tygodni i lat ciągle odnawianego czasu”. W przedstawieniu obu podstawowe jest pytanie o istnienie wieczności. Jednak to przedstawienie „nie wychodzi od samoświadomości, jaką posiadają judaizm i chrześcijaństwo, a więc w przypadku judaizmu od prawa, a w przypadku chrześcijaństwa od wiary, lecz od zewnętrznej, dostrzegalnej postaci, poprzez którą wydzierają one czasowi swą wieczność. W judaizmie więc od faktu istnienia Ludu, a w chrześcijaństwie od wydarzenia fundującego wspólnotę”⁴⁶.

Lud Izraela idąc przez wieki musi skupiać się we wnętrzu GWIAZDY, odrzucać to, co sprzeniewierza się Bożemu wybraniu, i ciągle na nowo, w oparciu o ocalałą wierną Resztę, odbudowywać Naród. Jest „punktem”, mieszczącym w sobie nieskończoność, którego nie można więc wymazać. Chrześcijaństwo znów promieniuje na wszystkie ludy, kultury, narody i królestwa. Ogromną różnorodność przekształca w jedną wspólnotę Kościoła. Musi ciągle się rozszerzać, ogarniać kolejne obszary kultury, życia, świata, musi ciągle nawracać, głosząc Chrystusa. Inaczej wyrzeknie się wieczności i zapadnie w nicość. „Do chrześcijaństwa przynależy tylko ten, kto

⁴⁶ Tamże, s. 682.

wie, że jego własne życie jest w drodze prowadzącej od Chrystusa, który już nadszedł, do Chrystusa, który przyjdzie powtórnie”⁴⁷.

Tak chrześcijaństwo, jak i judaizm objawiają tę samą prawdę, jednak w inny sposób. Chrześcijaństwo ukazuje ludzkość i każdego człowieka na wiecznej drodze do Ojca, przy czym drogą tą jest Jezus Chrystus. Natomiast judaizm – jest wyznawany przez naród wieczny, który, jako naród od wieków wybrany, jest już u Ojca. W oparciu o prawdę i głęboką wiarę możliwy jest dialog, a więc i tolerancja między żydami i chrześcijanami.

Prawda obu religii odsłania się dopiero we wspólnym dialogu. Całe dzieje stosunków chrześcijańsko-żydowskich to nieustanna próba ogniowa prawdy. Te stosunki zawsze były autentyczne – często bardzo bolesne, lecz zawsze ukazywały znaczenie prawdy dla życia człowieka. Świadomość różnic nie jest przeszkodą w budowaniu dialogu i tolerancji, lecz wręcz warunkiem *sine qua non* dialogu. Chrześcijaństwo buduje swoją tożsamość poprzez judaizm i stając wobec faktu istnienia od wieków narodu żydowskiego. Podobnie jest z judaizmem, który trwa w prawdzie i buduje swoją tożsamość w ciągłym odniesieniu do chrześcijaństwa. Nie należy niwelować różnic, ani poszukiwać „tanich” kompromisów, bo takich w sytuacji, gdy chodzi o poznanie prawdy, nie ma.

Poprzez chrześcijaństwo żyd rozpoznaje jak Słowo, w które on jest od wieków wsłuchany, staje się ciałem. Może poznać chrześcijan jako apostołów Boga, idących ze słowami Pisma Świętego w świat. Dynamizm chrześcijaństwa wyraża się również w dogmacie o Bogu jako Trójcy Świętej – nie jest to objaw politeizmu, lecz prawda o jedynym Bogu judaizmu przekazaną poganom. Bez żydowskiego przypomnienia prawdy o Bogu, który jest jeden i jedyny, chrześcijanin może łatwo zniekształcić tę prawdę. Trwając w dynamicznej relacji do judaizmu, chrześcijaństwo prawdą o Trójjedynym Bogu rozświeśla mroki pogaństwa.

Dla chrześcijanina nie może być nieistotne to, że pierwsi uczniowie byli Żydami, że chrześcijaństwo narodziło się z judaizmu. Wiele modlitw, tekstów i zwyczajów liturgicznych oraz zasad wiary chrześcijańskich pochodzi z tekstów i tradycji żydowskiej. A ponieważ wcielenie jest najważniejszym dogmatem chrześcijaństwa, fakt, że Chrystus stał się Człowiekiem-Żydem, ma szczególne znaczenie dla relacji żydowsko-chrześcijańskich – buduje nieporównywalną do relacji z innymi narodami bliskość.

Również wiara żyda różni się od wiary chrześcijanina – dopiero razem tworzą pełny sens wiary. Ta pierwsza idzie śladami Ludu, jest wpatrzeniem się w jego trwanie, jest samym jego istnieniem – jest owocem rodzenia kolejnych pokoleń Ludu. Nie potrzebuje słów, jakie są niezbędne

⁴⁷ Tamże, s. 535.

dla chrześcijanina, który musi wiedzieć, w co wierzy, aby świadczyć o Chrystusie i zdobywać świat dla Chrystusa. Pełna wiara jest więc połączeniem istnienia i świadectwa, otwarciem na Słowo i na Rzeczywistość, trwaniem w tradycji jak i otwieraniem ciągle nowych obszarów ewangelizacji.

5. Trzy nurty chrześcijaństwa

Istnienie trzech nurtów chrześcijaństwa: prawosławia, katolicyzmu i protestantyzmu jest koniecznym rozdzieleniem drogi chrześcijańskiej. Wynika ono z pierwotnego rozbicia rzeczywistości na Boga, człowieka i świat. Starzy bogowie, stary człowiek i stary świat pogaństwa zostają odrodzeni w chrześcijaństwie jako nowy Bóg, nowy człowiek i nowy świat.

Stając wobec pogaństwa, chrześcijaństwo rozpoznało w kulcie bogów ukrytego Boga, w którym odsłoniły się drogi Ojca i Syna. Wskazane przeciwieństwo między boskimi osobami, odsłania zarazem początek każdej religii politeistycznej, która mnoży kolejnych bogów. W chrześcijaństwie jednak w pojęciu Ducha, który pochodzi tak od Ojca jak i od Syna, i w którym odnajdą oni siebie nawzajem, mamy przezwycięzenie politeizmu. Bowiem Boga możemy czcić jedynie w Duchu i prawdzie. To „uduchowienie” Boga stwarza jednak zagrożenie utraty kontaktu ze światem.

To Kościół prawosławny, poprzez misję nawrócenia mądrości (na Bożą mądrość), ukazuje na swoim przykładzie niebezpieczeństwo uduchowienia Boga i zagubienie się człowieka w przymusie nieustannego wzrostu duchowego za cenę zagubienia relacji ze światem. Trudności przezwyciężenia chaosu duszy i świata może rodzić pokusę ucieczki w wizję (jedynie możliwą) transcendentnego, duchowego porządku.

Natomiast w pogańskiej próbie zrozumienia człowieka, chrześcijaństwo dostrzega zamkniętego człowieka, i wyzwala go na drogach kapłana i świętego. Ten podział ludzi zdaje się oddzielać człowieka od człowieka, jednak sprawia, że każdy pogański podział (dokonywany według trwałych cech: stanu, języka itp.) ulega zneutralizowaniu. Kapłaństwo bowiem, jako niezniszczalna wartość, dokonywało trwałego oddzielenia kapłana od stanu świeckiego, a święci, z nieustającym żarem swojej miłości, wywodzili się z różnych grup społecznych i przenikali je. W postaci Syna Człowieczego zawiera się połączenie godności kapłana i sługi, boskości i człowieczeństwa.

To Kościół protestancki, realizujący misję nawrócenia poety w człowieku, wskazuje zarazem na zagrożenia uczłowieczenia Boga (czy ubóstwienia człowieka). Stając wobec pozbawionego duszy świata i Boga, który jest jedynie Panem duchów, zamyka się w ciszy własnego serca.

Podobnie chrześcijańskie drogi państwa i Kościoła są odniesieniem do zaczarowanego świata, jaki wylania się z chrześcijańskiego spojrzenia na pogański porządek rzeczy. Ten podział (między państwem i Kościołem,

światem i ponadświatem), zdający się wprowadzać totalny rozdział między państwami, narodami, stanami itp., ukazywał blahość innych „pogańskich podziałów”. Dopiero u kresu czasów, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich, objawi się jedność Bożego Królestwa. I wtedy dopiero zostanie przez Kościół ogarnięte całe bogactwo pogańskiego świata, który stanie się narodem świętym i królestwem kapłanów.

To Kościół katolicki „przyjął na siebie misję nawrócenia widzialnego porządku prawa świata, ukazując odtąd obraz niebezpieczeństwa «uświatowienia» Boga, prowadzącego do ubóstwienia świata”⁴⁸.

Potrójna droga chrześcijaństwa prowadzi więc do ukazania uduchowionego Boga, przebóstwionego człowieka i przebóstwionego świata. Te drogi połączą się dopiero przy końcu czasu. Ich rozdzielone trwanie przez całe dzieje jest konieczne, aby uniknąć wskazanych niebezpieczeństw (oderwania Boga od świata, a z drugiej strony uczłowieczenia Boga, sprowadzenia Boga do porządku światowego czy ubóstwienia człowieka i świata) i zrealizować potrójną misję nawrócenia: mądrości, duszy człowieka i prawa świata.

Rosenzweig nazywa Kościół prawosławny Kościołem prawdy Ducha, którego główną siłą wewnętrzną jest nadzieja, w odróżnieniu od Kościoła protestanckiego (Kościół Syna Człowieczego) i Kościoła katolickiego (Królestwo Boga), gdzie wiodącą siłą wewnętrzną są odpowiednio: wiara i miłość. Każdy z Kościołów w pewnym sensie zaniedbuje pozostałe siły, aby żyć pełnią tej jedynej i pokazać jak właśnie ona wyzwala świat z pogaństwa. Nadzieja bowiem otwiera na rzeczywistość duchową, wiara na człowieczeństwo, a miłość na świat.

Podobnie jak rozdzielona jest droga chrześcijańska na trzy dopełniające się, również trojście płonie wewnętrzny ogień żydowskiego życia religijnego. Rozdziela się na zewnątrz ukazując zarazem wewnętrzne przeciwieństwa: „moc i uniżenie żydowskiego Boga, wyniesienie i powołanie do zbawienia żydowskiego człowieka oraz przynależność do tego świata i przyszłość żydowskiego świata”⁴⁹.

Jednak bez żywej obecności promieniującemu na zewnątrz chrześcijaństwa „judaizmowi, żarzącemu się wewnątrz, zagraża skupienie swego ciepła we własnym łonie, w dali od pogańskiej rzeczywistości świata. Jeśli tam niebezpieczeństwa polegały na: uduchowieniu, uczłowieczeniu i ‘uświatowieniu’ Boga, tutaj są nimi: zaprzeczenie świata, pogarda dla świata, stłumienie świata”⁵⁰.

Jednak równie potrzebne jest to żydowskie zakorzenienie, dzięki któremu trwa w sposób nienaruszony prawda wiary (i prawda o tożsamości

⁴⁸ Tamże, s. 622.

⁴⁹ Tamże, s. 624.

⁵⁰ Tamże, s. 631.

Narodu wybranego) , jak i chrześcijańskie wyrzeczenie, dzięki czemu chrześcijanin wyzwała siebie z pogaństwa i zaczyna ciągle na nowo żyć życiem chrześcijańskim.

6. Judaizm i chrześcijaństwo wobec islamu

Chcąc zrozumieć pełniej, czym jest judaizm i chrześcijaństwo, musimy zobaczyć je na tle innych religii. Znaczenie wyjątkowe ma ukazanie islamu jako religii, która została ustanowiona świadomie właśnie jako religia. Oto znaczący tekst Rosenzweiga:

„Szczególna sytuacja judaizmu i chrześcijaństwa polega właśnie na tym, że nawet wówczas, kiedy stały się religiami, odnajdują w sobie środki konieczne do wyzwolenia się z tej swojej religijności i znalezienia się na powrót w wolnej przestrzeni rzeczywistości poza obronnymi murami swej konkretnej postaci. Wszystkie historyczne religie są od samego początku konkretne, są »ustanowione«. Tylko judaizm i chrześcijaństwo ukonkretniły się dopiero z czasem, i to nie na stale. Nigdy zaś nie były ustanawiane. Pierwotnie były czymś zupełnie »niereligijnym«: judaizm był pewnym faktem, chrześcijaństwo pewnym wydarzeniem. Otaczały je różne religie, same jednak byłyby wielce zdziwione, gdyby uznano je także za religie. Dopiero ich parodia, islam, jest religią od samego początku, i nie chce być niczym innym»⁵¹.

Co to znaczy, że ani chrześcijaństwo, ani judaizm nie są religią? Wchodzą w dialog z rzeczywistością, która chroni prawdy wiary, wypełnia je i rozjaśnia. Nie są one ustanowione „z góry”, raz na zawsze, lecz tworzone są i rozwijają się wraz ze światem i człowiekiem.

Przyjrzyjmy się tym konkretnym różnicom między judaizmem i chrześcijaństwem z jednej strony a islamem z drugiej.

Rosenzweig pokazuje, że miłość Boga (w chrześcijaństwie i judaizmie) odnosi się do czystej teraźniejszości: „Sama miłość nie wie, czy będzie kochać, a nawet, czy kochała. Wystarczy, że wie to jedno, że kocha. Nie zmierza ona w rozległość nieskończoności, jak czyni to własność. Mądrość i moc są wszechmocą i wszechmądrością. Miłość nie jest wszechmiłością”⁵². Miłość jest wiecznym teraz, w którym kochający ofiarowuje się całkowicie ukochanej. Bóg jedynie w miłości nie jest Panem, bowiem utożsamia się ze swoim czynem miłości, staje się sługą, kocha aż do ofiarnego zaprzeczenia samemu sobie. Poza tym ta miłość ciągle wzrasta, ogarnia kolejne obszary, kolejnych ludzi, zwiększa się jej intensywność i żar. Ponadto, miłość Boga jest miłością, która wybiera – Naród, człowieka. Natomiast miłość Allaha jest wszechmiłością. Rozlewa się na cały świat w sposób równomierny.

⁵¹ Tamże, s. 680.

⁵² Tamże, s. 278.

„Pełnia tej miłości nie wzrasta. Świat został nią obdarzony raz na zawsze. Nie ma w niej stopniowania. To dlatego obca jest jej wszelka »chwilowość«, zaślepiona »stronniczość«, lecz również każda wciąż ślepa siła, która tkwiła w autentycznej miłości. Allah nie mógłby, tak jak Bóg wiary, powiedzieć swoim prosto w oczy, że wybrał ich w ich grzechach spośród wszystkich innych, aby pociągnąć ich do odpowiedzialności za grzech (...) Wobec ludzkiej słabości Allah okazuje litość, lecz że ją kocha, zanim stanie się siłą, ta Boża pokora jest obca Bogu Mahometa”⁵³.

Ponadto wszystkim ludom Allah posłał swojego proroka, który nauczył całej treści wiary. Wszyscy są tak samo wybrani, Boża miłość skierowana jest w ten sam sposób do każdego człowieka. Allah nie może się nie objawić i to od samego początku w całej pełni. Jedyne nie wszyscy byli w stanie odczytać objawienie i przyjąć je.

I jeszcze jedna różnica. Źródłem wiary muzułmańskiej jest Księga ofiarowana Mahometowi. Allah nie ofiarowuje się sam, nie jest sam darem dla człowieka jak jest w chrześcijaństwie, nie mówi sam, bezpośrednio jak Jezus, lecz „siedzi na tronie w swym najwyższym niebie i ofiarowuje człowiekowi Księgę”⁵⁴. Chrześcijaństwo i judaizm nie są religią Księgi, lecz ukazywaniem żywego Słowa Boga nieustannie kierowanego do człowieka.

7. Na czym polega prawdziwa tolerancja religijna?

Przejdźmy na koniec do tego, co jest treścią artykułu, a więc do samej tolerancji religijnej. Należy ją rozpatrywać na trzy sposoby:

- A. W relacji między judaizmem a chrześcijaństwem.
- B. Wewnątrz samego chrześcijaństwa, w odniesieniu do relacji między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi.
- C. W stosunku judaizmu i chrześcijaństwa do religii pogańskich.

Jak zauważyłem wcześniej, podstawowa dla zrozumienia tolerancji religijnej jest relacja między judaizmem a chrześcijaństwem. Spójrzmy na konkretną współczesną realizację idei tolerancji między judaizmem a chrześcijaństwem.

W roku 2000 miała miejsce deklaracja czołowych intelektualistów żydowskich w sprawie chrześcijaństwa „Dabru Emeth”⁵⁵ (mówcie prawdę).

Intelektualiści ci stwierdzają, że po wielu wiekach w relacjach chrześcijańsko-żydowskich nastąpiła dramatyczna zmiana na lepsze. „Coraz więcej oficjalnych ciał kościelnych, zarówno rzymskokatolickich jak i protestanckich, publicznie oświadcza, że ma wyrzuty sumienia z powodu

⁵³ Tamże, s. 281.

⁵⁴ Tamże, s. 282.

niewłaściwego traktowania przez chrześcijan Żydów i judaizmu. Oświadczenia te stwierdzają też, że chrześcijańskie nauczanie i kaznodziejstwo musi ulec zmianie tak, by uznać trwałość Boskiego przymierza z Żydami i pochylić się z uznaniem nad wkładem judaizmu do cywilizacji świata i do samej wiary chrześcijańskiej”⁵⁵.

Podkreślono, że tak żydzi jak i chrześcijanie czczą Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Stworzyciela nieba i ziemi; że tak sama Księga (Tora, Stary Testament) jest przedmiotem czci obu religii i fundamentem zasad moralnych.

Wyrażono radość, że chrześcijanie w wielu deklaracjach uznają prawo żydowskie do Ziemi Izraela oraz stwierdzono stanowczo, że nazizm nie był fenomenem chrześcijańskim, lecz ideologią skierowaną tak przeciwko narodowi żydowskiemu jak i chrześcijanom.

Zauważano jednak, że mimo, iż chrześcijaństwo ma korzenie w judaizmie, nie jest jego rozszerzeniem, lecz odrębną religią. „Różnica pomiędzy Żydami a chrześcijanami nie może być przewyciężona siłami ludzkimi. Stanie się to, gdy Bóg zbawi cały świat, jak obiecuje Pismo. Chrześcijanie poznają Boga i służą mu poprzez Jezusa Chrystusa i tradycje chrześcijańską. Żydzi poznają Boga i służą mu poprzez Torę i tradycje żydowską”.

Szczególnie mocno brzmi stwierdzenie, że dla żydowskich teologów radością jest fakt wejścia, poprzez chrześcijaństwo, wielu milionów ludzi w relacje z Bogiem. Wezwano do szanowania własnej odrębności, tradycji i nie tworzenia fałszywej mieszaniny judaizmu i chrześcijaństwa.

Podkreślono, że czy razem, czy osobno obie religie dążą do tych samych celów, a są nimi: sprawiedliwość, pokój i oczekiwanie na nadejście królestwa Bożego, w oparciu o słowa proroków Izraela.

Czy bez filozoficznej refleksji Rozenzweiga i jego filozofii dialogu (ukazującej jako podstawę wszelkiego dialogu dialog międzyreligijny) możliwa byłaby taka deklaracja? Deklaracja wykracza wyraźnie, w duchu Rosenzweiga, ponad poszukiwanie jedynie tego, co łączy i ukazywanie potrzeby wzajemnego szacunku i nieingerowania w swoje sprawy. Podstawą wzajemnego dialogu ma być prawda, i to nie taka, którą posiadamy i możemy się nią podzielić, lecz prawda, która jest w Bogu i którą on nam ciągle objawia, a która będzie nam dana przy końcu czasów. Nie ma więc dialogu i tolerancji ponad prawdą; aby wejść w jakiegokolwiek autentyczne relacje musimy najpierw uznać własną odrębność, tożsamość i niezbywalną wartość prawdy w osiągnięciu człowieczeństwa. Bez judaizmu chrześcijaństwo zagubiłoby swoją drogę do Ojca, rozpraszając się w wielości

⁵⁵ Por. „Tygodnik Powszechny” nr 21/2001; <http://www.tygodnik.com.pl/numer/2706/deklaracja.html>.

kultur, narodów i wspólnot. Bez chrześcijaństwa judaizm nie byłby stanie zrozumieć znaczenia wybrania go przez Boga – dla nich i dla reszty świata.

Dlatego w relacji do pogaństwa trzeba jasno stwierdzić, że wszyscy bogowie pogan są uludą. Doszukiwanie się rzeczywistości w pogańskich przedmiotach kultu byłoby oznaką braku szacunku dla człowieka i odebrania mu prawa do życia w prawdzie. Jednak w wielu przypadkach żar pogańskiej modlitwy może być tak wielki, że przebija niebios a i dociera do Boga. Bóg nie może nie wysłuchać serca, które prawdziwie kocha. Tolerancja polega więc na uznaniu niezbywalnej wartości innych ludzi i ich postaw, od których możemy się wiele nauczyć.

Podobnie w relacjach wewnątrz chrześcijaństwa. Wszystkie wyznania chrześcijańskie są niezbędne w dążeniu do Boga i w ukazywaniu światu nieznieszczalnego obrazu Boga. Nie wszystko jednak musi być dobre. Trzeba jasno powiedzieć o zagrożeniach jakie niesie uproszczony obraz Boga, człowieka i świata proponowany przez każde z wyznań osobno. Dopiero całość, realizująca się we wzajemnych relacjach, pozwala uniknąć niebezpieczeństw herezji (pójścia drogą nieprawdy).

BIBLIOGRAFIA:

1. *Dabru emet – mówcie prawdę*, „Tygodnik Powszechny” nr 21/2001; <http://www.tygodnik.com.pl/numer/2706/deklaracja.html>.
2. LEVINAS E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: Wydawnictwo Atest, Gdynia 1991.
3. NOWAK M., *Fundamental Dialogue*, „Dialogue & Universalism” no. 1-2/2001, p. 69-74.
4. NOWAK M., *Dialog u podstaw*, <http://users.dominikanie.pl/~marekn/0008.html>.
5. REMBIERZ M., *Religia – polityka – filozofia. O odróżnieniu „tego, co boskie” i „tego, co cesarskie” w refleksji filozoficznej i społecznej Stefana Świeżawskiego*. W: JAROSZYŃSKI, Piotr, Ks. TARASIEWICZ, Paweł, CHŁODNA, Imelda (ed.): *Polityka a religia*. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, 2007, s. 125-141.
6. ROSNZWEIG F., *Gwiazda zhabienia*. Kraków: Wydawnictwo Znak 1998.
7. TISCHNER J. (ed.), *Filozofia współczesna*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1989.
8. *Wyznanie win i prośba o przebaczenie. Bazylika św. Piotra 12 marca 2000*, „Wiadomości KAI”, 16 marca 2000, s. 24-25.

HUMANIZMUS A TOLERANCIA V DEJINNO - FILOZOFICKEJ REFLEXII

Rudolf DUPKALA

„Ako je pravý rozum
vždy spojený s dobrotou,
dobrota je naopak spätá s ním.
Rozum a dobrota sú dva póly,
okolo ktorých sa pohybuje
sféra humanity“.

J. G. Herder

„Nie rôznorodosť názorov,
ktorej sa nedá vyhnúť, ale
neochota znášať ľudí iného zmysľania
spôsobila väčšinu nesvárov a vojen“.

J. Locke

Leitmotívom predkladaného príspevku⁵⁶ sú reflexie ideí *humanizmu* a *tolerancie* v zrkadle dejín filozofie.

Niet pochybností o tom, že obsah pojmov *humanizmus* a *tolerancia* – tak *etymologicky* ako aj *ontologicky* – súvisí s človekom, lebo iba človek, ako „miera všetkých vecí“, určuje nielen tento obsah, ale i jeho zmysel. Zrejme to mali na zreteli už sofisti – Protagoras a Gorgias a práve s človekom, ako bytosťou *schopnou i povinnou* „starat’ sa o dušu“ (gr. *tés psychés epimeleisthai*) spojil všetko svoje filozofovanie aj prvý kritik sofistov – Sokrates⁵⁷.

Napriek tomu, že obsah pojmov humanizmus a tolerancia možno zmysluplne skúmať len v ich antropologicko-axiologickej jednote, najskôr svoju pozornosť sústredíme na pojem *humanizmus* a až následne sa pokúsime vymedziť aj obsah pojmu *tolerancia*.

x x x

Zo širšie chápaného *antropo-sociálneho* hľadiska možno konštatovať, že obsah pojmu *humanizmus* zahŕňa všetko *ľudské*, t. j. všetko, čo „bytosťne“

⁵⁶ Príspevok je parciálnym výstupom plnenia grantového projektu VEGA č. 1/ 0523 / 12. Názov projektu: „Idea tolerancie – jej multikultúrne východiská, dimenzie, limity a ich interdisciplinárne (filozofické, teologické a politologické) reflexie“.

⁵⁷ Porovnaj Platón.: Protágoras. In: Platón, Dialógy. Zv. 1, Tatran, Bratislava 1990, s. 128 – 183.

súvisí s človekom, čo je produktom jeho špecificky *ľudskej* aktivity, čo je sémantickým ekvivalentom *ľudskosti* samotnej. V duchu dlhoveko pestovaných a ideologicky rôzne zdôvodňovaných tradícií, pojem *humanizmus* (na rozdiel od pojmu *anti-humanizmus*) evokuje a asocioje predovšetkým abstraktne-pozitívne vlastnosti a schopnosti človeka, napríklad: *ľudskosť*, *vľúdnosť*, *empatiu*, *láskavosť*, *zbožievavosť*, *obetavosť*, *altruizmus*, *citlivosť*, *rozumnosť*, *rozvážnosť*, *dôstojnosť*, atď. Práve tieto, či takéto vlastnosti a schopnosti človeka stáli už pri zrode *antického humanizmu* (Sokrates, Platón, Aristoteles), ktorého najpodstatnejšou črtou bola „viera v človeka“, v jeho duchovné i telesné dispozície spolu-utvárat’ „dobrý život“ (gr. *eu zén*), dosahovať a prežívať *blaženosť* a pod. Odhliadnuc od toho, že antický človek dostal – na prvý pohľad – nelichotivé označenie „zoon politikon“, historicky bol po prvý krát bytosťou *rozumnou*, *slobodnou* a teda schopnou prekonávať v sebe to, čo sa už vtedy považovalo za *animálne*, atď.

Akiste nie náhodou bol už tento človek v gréckej (antickej) filozofii vnímaný ako „antropos“, alebo: „ten, kto sa pozerá hore, pred seba, jednoducho *mimo seba*! A aj keď sa pozerá na seba samého – ako to požadoval Sokrates a po ňom mnohí ďalší – aj vtedy sa na seba pozerá akoby zvonka, ako na svoj obraz v zrkadle. Sám seba situuje do možných vzťahov k iným, podobným, ako je on sám, ale aj do prostredia *vecí*, prírody, kozmu či vesmíru“⁵⁸.

V súvislosti s našimi úvahami o počiatočných reflexiách problematiky humanizmu v antickej filozofii sa žiada pripomenúť, že už Platón si – v nadväznosti na Sokrata – kládol otázky: čím sa vyznačuje *ľudský život*? Čo znamená *žiť ako človek*? A podobne. Je známe, že najčastejšie pritom argumentuje „rozumnosťou“ a schopnosťou „pravdivo usudzovať“, lebo, ako na to upozorňuje v dialógu *Filebos*: „keby si nemal rozum, pamäť, znalosť a pravdivú mienku, tak... nemôžeš vedieť už ani to, či sa raduješ, alebo neraduješ, lebo ti chýba každé rozumové poznanie... A práve tak, keby si nemal pamäť, nemohol by si sa predsa pamätať, ani že si sa niekedy radoval, ani by ti nemohla ostať nijaká spomienka na práve prežívanú slasť. Keby si nemal ani pravdivú mienku, nemohol by si sa pri radosi domnievať, že sa raduješ, a keby si bol zbavený úsudku, nemohol by si ani pre budúcnosť usudzovať, že sa budeš radovať, a musel by si *žiť nie ako človek*, ale ako nejaká medúza alebo ako veľa iných morských živočíchov, ktorých telá sú opatrené škruhinami“⁵⁹.

Nové podoby nadobudlo chápanie človeka a humanizmu v období stredoveku. Zaslúžila sa o to už kresťanská filozofia prvých „cirkevných

⁵⁸ Mihina, F.: Ontológia humanizmu. In: Zborník, *Idea humanizmu a tolerancie v kontexte etnokultúrnej identity*. (Eds. J. Šipko – V. Dančišin), Filozofická fakulta PU, Prešov 2010, s. 63.

⁵⁹ Platón.: *Filebos*. In: Platón, *Dialógy*. Zv. 3, Tatran, Bratislava 1990, s. 24 – 25.

otcov“, tzv. *patristika*, ktorá sa v tejto súvislosti opierala jednak o vymedzenie človeka v Biblii a jednak o religiózne uspôsobenú tradíciu gréckeho a rímskeho myslenia.

Pripomíname, že človek je už v ranokresťanskej filozofii chápaný ako „Božie stvorenie“, resp. ako „obraz Boží“ (*imago Dei*). Zjavne sa pritom vychádza z *Prvej knihy Mojžišovej* (nazývanej *Genesis*), v ktorej sa píše, že „Boh stvoril človeka na svoj obraz, na obraz Boží... ako mužské a ženské pohlavie ich stvoril... pozhľadel ich a riekol: *Plodte sa a množte sa a naplňte zem a podmaňte si ju a vládňte nad morskými rybami a nad nebeským vtáctvom...*“ atď.⁶⁰

Na toto vymedzenie človeka sa odvoláva aj sv. Augustín (354 -430), keď v diele s názvom *Vyznania* (*Confessiones*) zdôrazňuje, že výnimočnosť (a zároveň dôstojnosť) človeka spočíva v jeho stvorení „na obraz Boží“, pričom dodáva, že iba preto je obdarený aj *rozumom*, ktorým „vládne“ (*panuje*) nad všetkými ostatnými stvoreniami, pokiaľ však toto nechápe – tvrdí sv. Augustín – je ako „nemúdra zver“⁶¹.

Z uvedeného vymedzenia človeka vyplýva, že všetka jeho výnimočnosť, hodnota a dôstojnosť vyplývajú z jeho (*pôvodnej*) väzby na Boha. *Ludské* na človeku (a v človeku) je to, čo je „odleskom“ *božského*, čo je jeho *podobou* a sui generis aj jeho *predĺžením*. Mimo Boha alebo nezávisle od Neho niet skutočnej, či pravej *ľudskosti*, vrátane *ľudskej* dôstojnosti a schopnosti prežívať blaženosť, poznávať pravdu, tvoriť lásku, krásu a podobne. S uvedeným chápaním človeka a konkrétne s *pozemskou misiou* kresťanského Mesiáša – Ježiša Krista je (na rozdiel od skratovsko-platónskej tradície uvažovania o človeku) spätá aj určitá rehabilitácia *ľudskej telesnosti*, lebo „Syn Boží“ a zároveň „Syn človeka“ vzal na seba ľudské telo a trpel v ňom, aby ho svojou „vítaznou smrťou“ na kríži a následným *zmŕtvychstaním* „oslávil“ spôsobom, aký v dovtedajších dejinách nemá obdobu.

Významné impulzy pre neskoršie novoveké chápanie človeka nachádzame aj v tvorbe talianskych humanistov – Dante Alighierioho (1265 – 1321) a Francesca Petrarca (1304 – 1374), prípadne v názoroch takých iniciátorov renesančného platonizmu, akými boli Mikuláš Kuzánsky (1401 – 1464) a Marcilio Ficino (1433 – 1499).

Napríklad už Dante Alighieri vyjadril presvedčenie, že na človeka sa viaže nielen *nadpozemská*, ale tiež *pozemská* blaženosť, že šťastie človek môže (či dokonca má) dosahovať predovšetkým prostredníctvom „síl mravných i rozumových“ atď.⁶² Dokladá to i táto pasáž z jeho *Božskej komédie*:

„O bratři, řekl jsem...

⁶⁰ Prvá kniha Mojžišova, 1. kapitola, verš 27-28. Citované podľa: Svätá Biblia. Slovenská biblická spoločnosť 2002, 2. vydanie, s. 8.

⁶¹ Porovnaj Aurelius Augustinus.: Vyznání. Kalich, Praha 1992, s. 501 – 503.

⁶² Blíže pozri Alighieri, D.: O jediné vládě. Melantrich, Praha 1942, s. 162-163.

Jste přece sémě slavné minulosti,
žít nemáte jak tupé zvíře,
však především dbát poznání a cnosti“⁶³.

Nový renesančný obraz člověka sa pravdepodobne utváral tiež pod vplyvom názorov Mikuláša Kuzanského. Ide predovšetkým o jeho názory na prirodzenosť človeka, ktoré sú obsiahnuté v známom učení o *Učenej nevedomosti*, podľa ktorého práve ľudská prirodzenosť je najvýznamnejším produktom Božej kreativity, lebo tým, že „v sebe zahŕňa intelektuálnu aj zmyslovú zložku a všetko v sebe spája, mohli ju už starovekí myslitelia nazvať *mikrokozmosom*, čiže svet v malom“⁶⁴ Podobne mohli účinkovať aj názory Marsilia Ficina, najmä jeho „hymnus na človeka“ obsiahnutý v traktáte *Platónska teológia o nesmrteľnosti duše* alebo podobné stanovisko prezentované v knihe s názvom *O živote*. Už v týchto dielach sa totiž stretávame s úsilím o vymedzenie človeka ako bytosti, ktorá „vládne sama nad sebou“, spravuje rodinu, buduje štát, panuje nad národmi a „prikazuje celej zemi“⁶⁵

Z uvedeného vyplýva, že renesančný humanizmus bol založený na *znovuobjavení* duševných i telesných dispozícií človeka, ktorými *rozšľachoval* okory nedôstojnej podriadenosti, slabosti a bezmocnosti. V renesancii *znovuuzrozený* človek je už nielen „najskvelejším výtvorom Boha“, ale je tiež bytosťou schopnou spoluutvárať samu seba, svoj štát, svoje dejiny atď. Z takéhoto renesančného predpokladu vychádza aj chápanie človeka a humanizmu v období osvietenstva, ktoré priblížime na názoroch nemeckého filozofa J. G. Herdera (1744-1803).

Svoje chápanie človeka a humanity Herder prezentoval predovšetkým v spise *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idey k filozofii dejín ľudskosti*). Podobne ako viacerí iní osvietenci, bol aj on presvedčený, že dejiny ľudstva sú súčasťou dejín prírody. Český historik filozofie - E. Rádl v tejto súvislosti upozorňuje, že Herder len „rozvinul“ ideu francúzskeho osvietenca J. J. Rousseaua a anglického kazateľa A. Fergusona, podľa ktorej „vývoj ľudstva je prostým pokračovaním vývoja prírody“⁶⁶.

Spätosť ľudských dejín s dejinami prírody je podľa Herdera podmienená chápaním človeka ako „historického“ produktu vývinu prírody, všetkých jej „živlov a bytostí“⁶⁷. Na inom mieste Herder túto svoju východiskovú pozíciu umocňuje konštatovaním, že „ľudstvo... je... trvalým prírodným systémom najrozmanitejších živých síl“⁶⁸. Ľudstvo má vraj

⁶³ Alighieri, D.: Božská komédia. SNKLU, Praha 1958, s. 239.

⁶⁴ Kuzánsky, M.: O učenej nevedomosti. Pravda, Bratislava 1979, s. 143-144.

⁶⁵ Porovnaj Gorfunkel, A. Ch.: Renesanční filozofie. Svoboda, Praha 1987, s. 82-96.

⁶⁶ Rádl, E.: Dějiny filosofie II., Novověk. Melantrich. Praha 1933, s. 338.

⁶⁷ Herder, J. G.: Vývoj lidskosti. Praha 1941, s. 21.

⁶⁸ Herder, J. G.: Vývoj lidskosti. Praha 1941, s. 297.

počiatok v Ázii, odkiaľ sa rozšírilo po celej zemi. Národy sa v rámci ľudstva „modifikujú podľa miesta, času a vnútorného charakteru, pričom každý nesie v sebe pomer svojej dokonalosti, neporovnateľný s ostatnými“. Spoločným znakom všetkých národov je „jednotný ľudský rozum, ktorý sa snaží vytvoriť z mnohosti jedno, z neporiadku poriadok, z rozmanitosti síl a úmyslov jediný celok, vyznačujúci sa pravidelnosťou a trvalou krásou“. Zmyslom, či cieľom existencie ľudstva je *humanita* a tak dejiny ľudstva možno charakterizovať aj ako postupné tvorenie ľudskosti“. S *humanitou*, ako cieľom ľudských dejín, Herder spájal „rozumnosť a spravodlivosť... vo všetkých ľudských záležitostiach“⁶⁹.

Ďalej ideu *humanity* Herder rozvíja na pozadí výkladu *troch zákonov* pôsobiacich v dejinách ľudstva.

Prvý *zákon* „potvrdzuje“ národ (národy) ako rozhodujúci subjekt dejín, lebo dejiny ľudstva utvárajú národy (ríše) idúce po sebe a striedajúce sa na čele ľudského pokolenia podľa toho, kedy plnia svoju úlohu v dejinnom vývoji k ľudskosti. Národ, ktorý splní túto úlohu, uvoľní miesto na čele ľudského pokolenia inému národu. Každý národ má pritom v dejinách ľudstva, resp. v dejinnom vývoji k ľudskosti, svoje miesto i čas, lebo každý národ sa vyznačuje špecificky ľudskou kultúrou, umením, mravnou silou a podobne. (Antropo-univerzalizmus a etnický partikularizmus sa u Herdera nevyklúčujú).

Druhým *zákonom* Herder poukazuje na vzťah *dobra a zla (ušľachtilých a ničivých síl)* v dejinách. V tejto súvislosti zdôrazňuje, že *zlo* môže mať len dočasnú vládu nad *dobrom*, pretože nakoniec *zničí* („pohltnú“) i samo seba, a tak aj ono – v konečnom dôsledku – slúži k vývoju ľudskosti. Herder to vyjadril slovami: „Všetky ničivé sily... nielen že musia po čase podľahnúť silám konštruktívnym, ale musia dokonca slúžiť konečnej výstavbe celku“⁷⁰.

V treťom *zákone*, ktorý je podľa Herdera najdôležitejší, sa konštatuje, že „vnútornou pružinou ľudských dejín sú živé ľudské sily“, t. j. všetky sily určujúce charakter národov, vrátane ich rodových čŕt, spôsobu života, tradícií, výchovy, atď., „ktorými sa národy podieľajú na dejinnom vývoji k ľudskosti“⁷¹.

Z uvedeného vyplýva, že *humanita*, t. j. prostriedok, účel i cieľ dejinného vývoja ľudstva. Je to „rovnovážny stav dejín“ syntetizujúci rozum, spravodlivosť, slobodu, mravnosť, krásu a lásku „vo všetkých záležitostiach ľudských“. V tejto súvislosti Herder zdôrazňuje, že *humanita*, t. j. „účel ľudskej prirodzenosti“ a keďže *ľudská prirodzenosť* je človeku imanentná,

⁶⁹ Herder, J. G.: c. d., s. 113, 297, 299, 301.

⁷⁰ Herder, J. G.: c. d., s. 285.

⁷¹ Herder, J. G.: c. d., s. 241. Detailnejšie sa problematikou *humanity* v Herderovej filozofii dejín zaoberáme v publikácii: Dupkala, R.: Úvod do filozofie dejín. (2. Vydanie), Fotopress, Bardejov 2005, s. 48 – 58.

(*humanita*) predstavuje nanajvýš „ľudský spôsob života“⁷² J. Patočka k tomu poznamenáva, že „Herder pojem humanity určuje ako dokonalosť ľudskej prirodzenosti... byť dokonalým človekom značí najvyššie vystupňovanie špecifických ľudských znakov, t. j. tých znakov, ktoré človeka odlišujú od ostatného univerza“⁷³ Analogické stanovisko vyjadrila tiež E. Várossová, keď konštatovala, že *humanita* – podľa Herdera – „nie je ani produktom nejakej doby, ani výsledkom vplyvu nejakého mysliteľa... humanita je podstatným znakom ľudskej prirodzenosti, ktorý je ľudskému rodu daný dispozične v momente zrodu“⁷⁴

Aj keď vývoj ľudstva k *humanite* nie je podľa Herdera priamočiary a jednostranný, je historicky nezvratný. Ako sa človek nemôže vzdať vlastnej „perfektibility“, (t. j. postupného smerovania k vyššej dokonalosti), tak sa dejinný vývoj ľudstva nemôže definitívne (t. j. raz a navždy) odkloniť od svojho – historicky nevyhnutného – smerovania a približovania sa k *humanite*. Herder je pritom „osvietensky“ presvedčený, že ľudstvo tento svoj cieľ raz dosiahne a že na dejinnej ceste k *humanite* prináleží osobitné *humanizačné poslanie* aj slovanským národom. V tejto súvislosti napísal: „Koleso času krúti sa nezadržateľne a pretože tieto (t. j. *slovanské* – pozn. R.D.) národy obývajú zväčša najkrajšie končiny Európy... ani tu nie je to inak mysliteľné, ako že v Európe zákony a politika budú musieť podporovať namiesto bojovného ducha tichú usilovnosť a pokojné vzájomné *obcovanie* národov, a tak aj tieto hlboko poklesnuté, voľakedy usilovné a šťastné národy sa konečne prebudia zo svojho dlhého spánku, potom sa oslobodia z otrockých reťazí, svoje krásne končiny od Adriatického mora až po Karpaty a od Dona až po Vltavu využijú ako svoje vlastníctvo a budú sláviť svoje staré sviatky pokojnej usilovnosti a práce vo svojich slobodných dedinách“⁷⁵. Niet pochybností o tom, že táto Herderova „blahozvest“ o budúcnosti Slovanov bola jednou z dominantných inšpirácií formovania *historického vedomia* aj v prípade jednotlivých predstaviteľov generácie „Všeslávie“, osobitne P. J. Šafárika, J. Kollára a ďalších⁷⁶.

x x x

⁷² Herder, J. G.: c. d., s. 95 a 279.

⁷³ Patočka, J.: Harmonismus moderních humanistů. In: Péče o duši I., Oikoymenh, Praha 1996, s. 358.

⁷⁴ Várossová, E.: Slovenské obrodenecké myslenie. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1963, s. 55.

⁷⁵ Herder, J. G.: c. d., s. 332.

⁷⁶ Blížšie pozri Dupkala, R.: Reflexie európskej filozofie na Slovensku. (2. vydanie), Impreso, Prešov 2006, s.

76-87.

Podobným spôsobom by bolo možné realizovať aj dejinno-filozofický exkurz v chápaní *tolerancie*, ktorá sa – ako pojem – etymologicky odvodzuje od lat. *tolerare* – *znášať*, *vydržať*, *pripúšťať*, *trpieť* a pod.

Napriek tomu, že takto chápaná myšlienka *tolerancie* sprevádza ľudstvo už od najstarších čias jeho „spoločenského“ vývoja, prvé – filozoficky výraznejšie – reflexie *tolerancie* sa formulujú až na prahu novoveku, t. j. v období kulminujúcich náboženských i spoločenských „rozkolov“, konfliktov, vojen atď. Svedčí o tom aj priekopnícke dielo Huga Grotia (1583-1645), vydané v roku 1625 pod názvom *De iura belli ac pacis* (*O práve na vojnu a mier*). Autor sa v ňom zjavne snaží zmierniť negatívne dôsledky dobovej politickej i náboženskej *intolerancie* tým, že proti iracionálnemu fanatizmu (vo sfére hodnotenia a rozhodovania) kladie racionálne zdôvodniteľný „prirodzený zákon“, ktorý charakterizuje ako „pravidlo, na základe ktorého nás rozum vedie k tomu, aby sme poznali, či nejaký čin zodpovedá rozumnej prirodzenosti alebo nie, či je tento čin poskvrený morálnou nepravosťou alebo je nevyhnutným a teda, či ho Boh zakazuje alebo nariaďuje“⁷⁷. Je známe, že už Hugo Grotius naznačil aj základné východiská v oblasti náboženskej tolerancie, keď – okrem iného - zdôrazňoval, že každý veriaci ma právo na *voľný prístup k posvätným miestam* a pod.

Analogické motívy (vrátane argumentov v prospech *všeobecnej tolerancie*) sú obsiahnuté v traktáte francúzskeho hugenota – Pierra Bayla (1646-1706), ktorý vyšiel v roku 1686 pod príznačným názvom *Filozofický komentár k slovám Ježiša Krista „...a donúť ich nech prídu všetci“*. (Uvedené dielo vyšlo neskôr v známejšej úprave pod názvom *Traktát o všeobecnej tolerancii*). Tolerancia je tu – podľa P. Horáka - prezentovaná ako „praktický výraz túžby po sebapotvrdení suverénneho svedomia, ktoré sa opiera o prirodzenoprávnu, všeobecne uznávanú morálku. Bayle pritom neuznáva žiadne praktické obmedzenia tolerancie a to ani z rešpektu voči zákonodarnej právnej autorite občianskej spoločnosti, čiže štátu“⁷⁸.

Akiste nie náhodou práve v roku, keď vyšiel traktát P. Bayla, píše svoje zásadné dielo o tolerancii aj John Locke (1632-1704). Je ním *List o tolerancii*, ktorý v pôvodnej latinskej verzii ako *Epistola de Tolerantia* vyšiel na jar r. 1689 v Goude a ešte v tom istom roku bol publikovaný aj jeho anglický preklad: *A Letter on Toleration*.⁷⁹ Vzhľadom na význam tohto diela a jeho

⁷⁷ Citované podľa Lagrée, J.: Hugo Grotius a zásady právneho rádu medzi národy. In: *Studia comeniana et historica*, roč. 27, 1997, č. 57-58, s. 122).

⁷⁸ Horák, P.: John Locke a tolerance. In: J. Locke, *Dopis o toleranci*. Brno 2000, s. 33.

⁷⁹ Pôvodne bol teda len jeden (Lockov) list o tolerancii, ktorý zaznamenal veľký (najmä kritický) ohlas. Až následne Locke napísal ešte ďalšie tri listy o tolerancii, v ktorých sa vyrovnáva s námietkami voči jeho prvému listu, avšak žiadne nové argumenty v nich už neformuluje.

aktuálnosť aj sodstupom času, budeme mu teraz venovať sústredenejšiu pozornosť.

Hneď v prvej vete svojho *Listu o tolerancii* Locke píše, že *toleranciu* považuje za „hlavný charakteristický znak pravej cirkvi“⁸⁰. Zjavne z toho vyplýva, že uvažuje predovšetkým o *tolerancii* v oblasti náboženskej a osobitne v kontexte vzťahov medzi jednotlivými kresťanskými konfesiami.

Uvedomuje si totiž skutočnosť, že k najvypuklejším prejavom intolerancie dochádzalo v jeho dobe práve v tejto oblasti. Zrejme aj preto sa „dovoľáva“ najmä „svedomia tých, ktorí pri obrane (svojho – pozn. R.D.) náboženstva sužujú, zraňujú a hrdúsia druhých ľudí len preto, že sa od nich odlišujú v názoroch.“⁸¹ Na adresu takýchto ľudí Locke poznamenáva, že to nie sú „praví kresťania“ a že to, o čo sa usilujú, to nie je „pravá kresťanská cirkev“. V danej súvislosti konštatuje, že „tolerancia k tým, ktorí majú odlišné názory v otázkach náboženstva je natoľko v súlade s Evanjeliami a rozumom, že je až nepochopiteľné, ako v tak jasnom svetle môžu byť ľudia slepí“.⁸²

Zatiaľ čo o *tolerancii* sa Locke vyjadruje výlučne s ohľadom na situáciu v oblasti náboženskej, o *intolerancii* hovorí aj vo vzťahu k oblasti politickej. Je totiž presvedčený, že *intolerancie* sa dopúšťajú nielen tí, ktorí vystupujú v mene cirkvi, ale tiež tí, ktorí vystupujú v mene *občianskej vlády*. „Aby jedni“ – píše Locke – „nemohli zakrývať prenasledovanie a nekresťanskú krutosť tým, že predstierajú starosť o štát a o dodržiavanie zákonov a zároveň, aby druhí nemohli v mene náboženstva získať oprávnenie pre svoju nemorálnosť a dosiahnuť tak beztrestnosť pre svoje zlé skutky... považujem za nanajvýš nutné rozlišovať medzi záležitosťami občianskej vlády a záležitosťami náboženskými a vyznačiť spravodlivé hranice medzi cirkvou a štátom. Pokiaľ sa tak nestane, nikdy neskončia spory medzi tými, ktorým leží na srdci – alebo aspoň predstierajú, že im leží na srdci – buď spása duší na jednej strane, alebo bezpečnosť štátu na strane druhej“.⁸³

Limitom a kritériom *tolerancie* v štáte je dodržiavanie zákonov. Na tých, ktorí zákony štátu porušujú sa *tolerancia* nevzťahuje. Kritériom (a zároveň podmienkou) *tolerancie* v sfére náboženskej je individuálne svedomie a „zdravý rozum“.

Zdá sa, že práve individuálnemu svedomiu prináleží, z hľadiska Lockovho chápania *tolerancie*, rozhodujúce miesto, lebo: iba ono, t. j. svedomie, *vládne* nad myslením i konaním každého individuálneho človeka, iba ono, t. j. svedomie, predstavuje schopnosť ľudského ducha „správne

⁸⁰ Locke, J.: *Dopis o toleranci*. Brno 2000, s. 43.

⁸¹ Locke, J.: c. d., s. 44-45.

⁸² Locke, J.: c. d., s. 46.

⁸³ Locke, J.: c. d.: s. 46-47.

vnímat“ i rovnako „správne usudzovať“ a v dôsledku toho aj „správne zacieliť“ vôľu na „správne rozhodovanie“ i konanie.⁸⁴ Upozorňuje na to aj autor predslovu k - zatiaľ poslednému – českému prekladu (a vydaniu) Lockovho *Listu o tolerancii*, keď konštatuje, že „konečným dôvodom pre toleranciu v Lockovom duchu je prirodzené právo každého jednotlivca riadiť sa len svojím vlastným svedomím a voliť si svoju vieru, a nie inú, a že pokiaľ slobodné vykonávanie tejto viery nijako neruší tých, ktorí veria niečomu inému, a zároveň neruší zákony občianskej spoločnosti, tak má byť slobodné vykonávanie takejto viery tolerované“.⁸⁵

Netreba však pritom podliehať predstave, že svedomie človeka, založené na jeho schopnosti *správne vnímať a usudzovať*, je vždy (a úplne) autonómne. Aj podľa Locka sa činnosť ľudského ducha opiera o *autoritu* Stvoriteľa a svoju úlohu tu zohráva aj tzv. „zdravý rozum“, t. j. rozum, ktorý sa nerealizuje v abstraktných a výslovne špekulatívnych aktivitách (ako je tomu v prípade krajného racionalizmu descartovského typu), ale je to rozum, ktorý si uvedomuje svoje *kognitívne limity* a taktiež svoju spoluzodpovednosť za všetky rozhodnutia človeka v oblasti morálky.

Locke teda zjavne inklinuje k chápaniu rozumu ako *praktickej múdrosti*. Rozum, t. j. dispozícia ľudského ducha, vďaka ktorej človek dokáže odlišiť aj to, čo je morálne prípustné, resp. *správne* od toho, čo takéto nie je. V tomto zmysle treba vnímať aj nevyhnutnosť „prepojenia“ svedomia s rozumom a napokon i so skúsenosťou. V analyzovanom *Liste o tolerancii* to Locke vyjadril slovami: „ak je iba jedno pravé náboženstvo a jedna cesta na nebesia, aká je nádej, že ju väčšina ľudí dosiahne, keď smrteľníci sú nútení nerešpektovať príkazy vlastného rozumu a svedomia a naopak musia slepo prijímať učenia, ktoré im vnútili ich vládcovia? Pri množstve názorov na náboženstvo, ktoré zastávajú rôzni vládcovia, bola by *úzká cesta, ktorá vedie k životu večnému*, otvorená len pre málo veriacich a to len z jednej krajiny, a navyše - čo je ešte horšie – bolo by absurdné a nehodné mena Božieho, keby ľudia vďačili za svoje večné šťastie alebo biedu, len náhode svojho narodenia... Každý človek má právo napomínať, nabádať, presviedčať druhého človeka, že sa mylí, a argumentáciou ho viesť k tomu, aby prijal jeho vlastné presvedčenie“.⁸⁶

Zaujímavé – a trvale aktuálne – sú aj Lockove úvahy o *tolerancii*, rozvíjané na pozadí jeho učenia o občianskej spoločnosti. V tejto súvislosti Locke súbežne naznačuje nielen to, čo by malo byť tolerované, ale aj to, na čo sa tolerancia nevzťahuje. Okrem iného tu uvádza, že: „ani pohan, mohamedán alebo žid by nemali byť vylúčení zo štátneho spoločenstva kvôli svojmu náboženstvu... Štát, ktorý ľudí prijíma, ako ľudí, pokiaľ sú

⁸⁴ Porovnaj Locke, J.: c. d., s. 49, 72, 79 a ďalšie.

⁸⁵ Horák, P.: John Locke a tolerance. In: J. Locke, *Dopis o toleranci*. Brno 2000, s. 25-26.

⁸⁶ Locke, J.: c. d.: s. 49.

čestní, mierumilovní a usilovní, nič také nevyžaduje... Nie rôznorodosť názorov, ktorej sa nedá vyhnúť, ale neochota znášať ľudí iného zmýšľania spôsobila väčšinu nesvárov a vojen... Všemohúci Boh si želá, aby bolo konečne zvestované *Evanjelium mieru*, aby štátni úradníci nasmerovali všetko svoje úsilie k nastoleniu všeobecného občianskeho blaha..., aby sa všetci duchovní, ktorí sa vyhlasujú za následníkov apoštolov, usilovne venovali spásu duší... a neplietli sa do politiky“.⁸⁷

Súčasne však upozorňuje aj na situácie, ktoré štát, či konkrétne *úradník vystupujúci v mene štátu*, tzv. „magistratus“, tolerovať nemôže a nesmie. „Úradník“ – píše Locke – „by nemal tolerovať žiadne učenia nezlučiteľné s ľudskou spoločnosťou a odporujúce dobrým mravom, ktoré sú pre zachovanie občianskej spoločnosti nevyhnutné“.⁸⁸ V prípade intolerancie, ktorá je sprevádzaná násilím Locke doslova konštatuje, že: „je zákonné čeliť násiliu násilím“.⁸⁹

Lockove chápanie *tolerancie* teda nie je ani argumentatívne, resp. teoreticky *jednostranné*, ani prakticky *náimé*. Locke si jasne uvedomuje, že *tolerancia* má svoje hranice aj v oblasti náboženskej, aj v oblasti verejnej, či politickej. Tak, ako nie je možná „absolútna sloboda“, tak nie je možná ani „absolútna tolerancia“. Na tieto limity *slobody* i *tolerancie* Locke detailne upozorňuje najmä v *Druhom pojednaní o vláde*, kde zdôrazňuje, že občianska spoločnosť môže fungovať len za predpokladu, že občania, ktorí sa dobrovoľne *spojili* „vzájomnou zmluvou“, musia sa dobrovoľne podriaďovať nielen tejto „zmluve“ vo všeobecnosti, ale aj konkrétnym zákonom danej občianskej spoločnosti.⁹⁰

Locke teda prísne rozlišoval medzi *súkromnou* (náboženskou) a *verejnou* (politickou) oblasťou života človeka a v tomto kontexte chápal aj podmienky a možnosti tolerancie. Zatiaľ čo podmienkou tolerancie v súkromnej sfére ľudského života je „tribunál“ nášho (individuálneho) svedomia, podmienkou tolerancie v oblasti verejnej je fungovanie zákonov občianskej spoločnosti.

Uvedené názory J. Locka – v nasledujúcom 18. storočí – výrazne ovplyvnili aj jedného z duchovných otcov francúzskeho osvietenstva, ktorým bol F. M. A. Voltaire (1694–1779). Akiste nie náhodou sa Voltaire o Lockovi vyjadřil, že bol to „un esprit plus sage“ (*najmúdrejší duch*) svojej doby a taktó vysoko cenil aj jeho *Líst o tolerancii*. Práve tento Lockov spis stál pri zrode i Voltairovho diela *Traité sur la Tolérance* (*Príručka o tolerancii*), ktoré vyšlo v roku 1765.

⁸⁷ Locke, J.: c. d., s. 88-90.

⁸⁸ Locke, J.: c. d., s. 80.

⁸⁹ Locke, J.: c. d., s. 89.

⁹⁰ Porovnaj Locke, J.: *Druhé pojednání o vládě*. Svoboda, Praha 1992, s. 20 – 27.

Voltaire v ňom – podobne ako Locke – reaguje na neznesiteľnú atmosféru náboženskej a politickej intolerancie vo Francúzsku, ktorú vyvolala tzv. *Calasova aféra*.⁹¹ V nadväznosti na uvedenú skutočnosť treba vnímať aj tieto Voltairove slová z XXII. kapitoly spisu *Traité sur la Tolerance*: „Nie je potrebné ani veľké umenie, ani strojená výrečnosť na to, že sa kresťania musia navzájom tolerovať... hovorím vám, že na všetkých ľuď sa musíme pozeráť ako na bratov“⁹²

Voltaire sa však – na rozdiel od Locka – nedovoľáva len tolerancie v oblasti náboženstva, resp. náboženskej tolerancie, ale naznačuje už aj potrebu tolerancie v oblasti myslenia vôbec, čo sa vo Francúzsku podarilo (formálno-legislatívne) ustanoviť, desať rokov po Voltairovej smrti, teda v roku 1789, prijatím *Deklarácie ľudských práv* a tá je – svojím spôsobom – aktuálna dodnes.

x x x

Z uvedených dejinno-filozofických reflexií *humanizmu* a *tolerancie* vyplýva, že ako *humanizmus*, tak aj na *toleranciu* možno vnímať (analyzovať a interpretovať) z dvoch základných hľadísk: 1. z hľadiska ich miesta a významu v rovine *individuálneho* bytia človeka, 2. z hľadiska ich miesta a významu v rovine *spoločenského* bytia človeka. Zatiaľ čo prvá rovina súvisí so sférou *súkromnou* (náboženskou), druhá rovina súvisí so sférou *verejnou* (politickou).

Človek – ako bytosť individuálna i spoločenská – má sui generis „vrodené vlohy“ tak pre *humanitu*, ako aj pre *toleranciu*. Má možnosť i schopnosť žiť *v zhode* s rozumom, rozhodovať sa podľa slobodnej vôle, nerobiť iným to, čo nechce, aby oni robili jemu, rešpektovať na iných (a u iných) to, čo si želá, aby oni rešpektovali na ňom a u neho. To znamená, že človek má možnosť, schopnosť a napokon i povinnosť vytvárať *okolo seba* atmosféru *humánosti* a *tolerancie*.

Cez človeka ako *jednotlivca* majú takúto možnosť aj *jednotlivé* ľudské spoločenstvá a národy. Všetko, čo je namierené proti rozumu a slobode človeka, je namierené aj proti *humanite* a *tolerancii* a naopak.

Napĺňanie *humanity* a *tolerancie* predpokladá – tak v živote jednotlivca ako aj národa - rešpektovanie „mravnej povinnosti“. Len život *žijú* v perspektíve rešpektovania „mravnej povinnosti“ môže byť (a je) aj

⁹¹ Jean Calas, katolík s kalvínskou minulosťou, bol v roku 1761 nespravodlivo obvinený z vraždy svojho najstaršieho syna, ktorej sa mal dopustiť preto, aby synovi zabránil konvertovať. Napriek tomu. Že skutočným vrahom bol niekto úplne iný, zaujatý súd – v dôsledku náboženskej neznášanlivosti – odsúdil Calasa na trest smrti. Rozsudok bol vykonaný v Toulouse 9. marca 1762 a vyvolal nebývalú vlnu rozhorčenia najmä v prostredí intelektuálnej verejnosti, ku ktorej patrili aj Voltaire.

⁹² Voltaire, F.M.A.: *Traité sur la Tolerance*. GF – Flammarion, Paris 1989, s. 137.

životom *humánnym* a *tolerantným*. Ako *humanita*, tak aj *tolerancia* predstavujú „najvlastnejší výkon človeka“ a ako také sú integrujúcou súčasťou „univerzálnej ľudskej dôstojnosti. S prihliadnutím na tieto a ďalšie skutočnosti sa žiada konštatovať, že *humanita* je tolerantná a *tolerancia* je humánna.

Takto chápané idey *humanity* a *tolerancie* rozhodne nepatria len do kategoriálneho aparátu dejín filozofie, ale vystupujú aj ako permanentne aktuálny ideál a cieľ vývinu ľudstva. Za úroveň *humánnosti* a *tolerancie* na tomto svete (a konkrétne v našom každodennom ľudskom živote) sme zodpovední všetci.

Resumé

V príspevku sú prezentované základné dejinno-filozofické reflexie ideí *humanizmu* a *tolerancie*. Osobitná pozornosť je venovaná chápaniu *humanizmu* (*humanity*) v tvorbe J. G. Herdera a vymedzeniu obsahu pojmu *tolerancia* v diele J. Locka. Autor dospel k záveru, že ako *humanita*, tak aj *tolerancia* predstavujú „najvlastnejší výkon človeka“ a ako také sú integrujúcou súčasťou „univerzálnej ľudskej dôstojnosti. S prihliadnutím na tieto a ďalšie skutočnosti sa v príspevku konštatuje, že *humanita* je tolerantná a *tolerancia* je humánna.

Kľúčové slová: človek, Boh, dejiny, ľudstvo, politika, náboženstvo, filozofia.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

- Alighieri, D.: Božská komédie. SNKLU, Praha 1958.
Alighieri, D.: O jediné vládě. Melantrich, Praha 1942.
Aurelius Augustinus.: Vyznání. Kalich, Praha 1992.
Dupkala, R.: Úvod do filozofie dejín. (2. Vydanie), Fotopress, Bardejov 2005.
Gorfunkel, A. Ch.: Renesanční filozofie. Svoboda, Praha 1987.
Herder, J. G.: Vývoj lidskosti. S předmluvou Alberta Pražáka; přeložil Jan Patočka. - Praha: Laichter, 1941.
Horák, P.: John Locke a tolerance. In: J. Locke, Dopis o toleranci. Brno 2000.
Kuzánsky, M.: O učenej nevedomosti. Pravda, Bratislava 1979.
Locke, J.: Dopis o toleranci. Atlantis, Brno 2000.
Locke, J.: Druhé pojednání o vládě. Svoboda, Praha 1992.

Mihina, F.: Ontológia humanizmu. In: Zborník, Idea humanizmu a tolerancie v kontexte etnokultúrnej identity. (Eds. J. Sipko – V. Dančišin), Filozofická fakulta PU, Prešov 2010.

Patočka, J.: Harmonismus moderních humanistů. In: Péče o duši I., Oikoymenh, Praha 1996.

Platón.: Filebos. In: Platón, Dialógy. Zv. 3, Tatran, Bratislava 1990.

Platón.: Protágoras. In: Platón, Dialógy. Zv. 1, Tatran, Bratislava 1990.

Prvá kniha Mojžišova, 1. kapitola, verš 27-28. Citované podľa: Svätá Biblia. Slovenská biblická spoločnosť 2002, 2. vydanie.

Rádl, E.: Dějiny filosofie II., Novověk. Melantrich. Praha 1933.

Várossová, E.: Slovenské obrodenecké myslenie. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1963.

Voltaire, F.M.A.: Traité sur la Tolerance. GF – Flammarion, Paris 1989.

PIĘTNO NIEPRZYPISANIA – O POMOCY I TOLERANCJI(?) WOBEC INNEGO

Beata SZLUZ

Abstract: *Homelessness is a social problem which in spite of its existence has not been successfully solved till today. It is graded, very difficult for the scientific investigation, and even dangerous for the researcher, also the practitioner who is involved in that problem. Therefore there is a postulate of the continuous searching for new solutions, and improving the existing ones. It explores the issue of stigma remains unallocated, and in this context, support and tolerance of the Other.*

Wstęp

Piętno nieprzypisania jest związane z całą gamą etykietujących wyroków, wśród których można wymienić m.in.: brud, bezrobocie, chorobę, alkoholizm, przestępczość, nieuczciwość, lenistwo, niskie wykształcenie czy brak rodziny itd. Element inności jest u osób marginalnych tak silnie zaznaczony, że przeradza się w obcość, z kolei element podobieństwa z innymi jest trudno dostrzegalny. Zainteresowanie socjologów obejmuje zarówno poczucie tożsamości jednostki, jak również kontekst, jak ta tożsamość jest postrzegana z zewnątrz i określana przez innych ludzi. Dostrzegając, jak zachowują się inni wobec danej osoby, ona uzmysławia sobie, za kogo ją mają i jak ją oceniają. Określa to sposób widzenia samego siebie.

W aspekcie poczucia tożsamości osobistej jednostka postrzega swoją osobę jako różną od innych, niepowtarzalną. Tożsamość społeczna jednostki ma natomiast wymiar subiektywny (poczucie tożsamości), jak i obiektywny (zaklasyfikowanie jednostki przez innych). Zaburzenia tożsamości jednostki łączą się z różnego rodzaju dogłębnymi zmianami w jej życiu. Mogą być one spowodowane np. wydarzeniami losowymi czy też przemieszczaniem się jednostki w przestrzeni fizycznej bądź społecznej⁹³.

„Czuję się jak pies”, „jak psa mnie wyrzucili”, „jestem wyrzutkiem społeczeństwa”, „jestem spychana na margines” czy „jestem nikim” są to najbardziej powszechne określenia odnoszące się do siebie w sytuacji życia postrzeganego jako zmarginalizowane⁹⁴. U człowieka może rozwinąć się przekonanie, że jeśli nie wiadomo, gdzie się przynależy i kim się właściwie jest, to lepiej zaznaczyć swoje istnienie w jakimkolwiek sposób, np. lepiej jest

⁹³ Por. B. SZACKA: *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008, s. 153-156.

⁹⁴ Por. B. SZLUZ: *Świat społeczny bezdomnych kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo Bonus Liber, 2010, s. 223.

być kimś złym niż nikim⁹⁵. Stygmatyzacja jest to proces nadawania określeń w kategoriach zachowania jednostkom, grupom społecznym czy kategoriom społecznym, w konsekwencji czego przyjmują one nadane im cechy i zaczynają działać zgodnie z przypisanymi im etykietami. Naznaczanie bywa przyczyną deprecjonowania jednostek, grup i kategorii społecznych, ponadto jest bazowym mechanizmem tworzenia stereotypów.

Problematykę Inności⁹⁶ można ująć w trzech wymiarach: prakseologicznym – działanie służące zbliżeniu lub zdystansowaniu wobec Innego, przyjmowanie wartości uznanych przez obcego i identyfikowanie się z nimi; aksjologicznym – przypisywanie osobie Innej, wyizolowanej, określonych sądów wartościujących; epistemicznym (tzw. wiedzotwórczym) – spojrzenie na Innego, które skupia się na poznaniu jego tożsamości; w takim spojrzeniu wyizolowanie może być odbierane jako oryginalny sposób życia czy manifestowanie swojej wolności⁹⁷. W ujęciu J. Tischnera Inność wiąże się z niemożnością zrozumienia, jak również porozumienia, która wynika z różnych poziomów egzystencji jednostek. Marginalizowanie społeczne i wycofywanie się trafnie ukazuje tischnerowska „ucieczka człowieka od człowieka”, która może być ujmowana w dwu perspektywach, jako uciekanie od widoku drugiej osoby, a także jako zerwanie więzów dialogu. Obie formy izolowania i ucieczki ściśle się łączą, bowiem bezpośrednie odseparowanie w sensie fizycznym jest tożsame ze zrywaniem dialogu. Tragedią jednostki jest popadanie w wyizolowanie od innych ludzi i od siebie⁹⁸.

W kontekście poczynionych rozważań tematem niniejszego artykułu uczyniono problematykę obejmującą piętno nieprzypisania, a w tym kontekście pomocy i tolerancji wobec Innego.

⁹⁵ Por. K. KMITA, M. MENDEL, K. MŁYŃSKA, J. SOKOŁOWSKA: *Bezdolność w autobiografiach*. In.: *Psychospołeczny profil osób bezdomnych w Trójmieście*. Eds.: M. DĘBSKI, S. RETOWSKI. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008, s. 500.

⁹⁶W twarzy drugiego człowieka dostrzegamy ślad nieskończoności i wówczas stajemy się za niego odpowiedzialni. W horyzoncie etyki E. Lévinasa chodzi o drugiego, zatem nie ma „ja” bez „ty”. Inny nie tylko jest wcześniej, ale jest poniekąd wszystkim. Zdaniem E. Lévinasa z Innym można znaleźć kontakt pod warunkiem, że uzna się jego niezależność. Mówi o autentycznym spotkaniu z drugim człowiekiem („bycie z drugim twarzą w twarz” i odpowiedzialność za najbardziej bezbronnych, diakonia jest przede wszystkim dialogiem, służbą). „Inni obchodzą mnie od razu. Braterstwo poprzedza tutaj wspólnotę rodzaju. Moja relacja z drugim człowiekiem jako bliżnim, nadaje sens moim relacjom z wszystkimi innymi”. E. LÉVINAS: *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2000, s. 266.

⁹⁷ Por. M. OLIWA-CIESIELSKA: *Nowe nierówności jako przyczyna wykluczenia społecznego*. In.: *Marginalizacja w problematyce pedagogiki społecznej i praktyce pracy socjalnej*. Eds.: K. MARZEC-HOLKA, H. GUZY-STEINKE, A. RUTKOWSKA. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2005, s. 204.

⁹⁸ Por. J. TISCHNER: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998, s. 180-181, 244.

Wokół pojęć: bezdomny, włóczęga, łazior, gigant, żebrak

W literaturze naukowej spotykamy pojęcia: bezdomny, łazior, gigant, menel, włóczęga czy żebrak, które znaczeniowo nie są tożsame. Bezdomność na terenie Unii Europejskiej obejmuje cztery kategorie koncepcyjne: bez dachu nad głową, bez miejsca zamieszkania, niezabezpieczone zakwaterowanie, nieodpowiednie zakwaterowanie. Dwie pierwsze kategorie oznaczają bezdomność, a kolejne wykluczenie mieszkaniowe. W „Europejskiej typologii bezdomności i wykluczenia mieszkaniowego” przyjęto następującą klasyfikację:

1. *rooflessness* (osoby niemające schronienia w jakiejkolwiek formie: przebywające w miejscach publicznych, noclegowniach i/lub z koniecznością spędzenia kilku godzin w ciągu dnia w miejscach publicznych);

2. *houselessness* (osoby, które przebywają w instytucji udzielającej pomocy bezdomnym, posiadają schronienie tymczasowe: schroniska dla bezdomnych/zakwaterowanie tymczasowe, schronienie dla kobiet, zakwaterowanie dla uchodźców i imigrantów, opuszczający np. instytucje penitencjarne/karne, szpitale i instytucje opiekuńcze, specjalistyczne zakwaterowanie wspierane, np. wspierane mieszkania, wspierane mieszkania zbiorowe, foyer – ośrodki dla młodzieży, zakwaterowanie dla nieletnich rodziców);

3. *living in insecure housing* (osoby zagrożone wykluczeniem ze względu np. na mającą nastąpić eksmisję, niestabilność najmu, przemoc w rodzinie);

4. *living in inadequate housing* (osoby mieszkające w nieodpowiednich warunkach mieszkaniowych, w budynkach, które nie nadają się do remontu, w warunkach skrajnego przeludnienia, w przyczepach kempingowych)⁹⁹.

A. Przymeński przyjął: „bezdomność rozumiem zatem jako sytuację osób, które w danym czasie nie posiadają i własnym staraniem nie mogą zapewnić sobie takiego schronienia, które spełniałoby minimalne warunki, pozwalające uznać je za pomieszczenie mieszkalne. Za bezdomne uważam osoby i rodziny:

1. korzystające ze schronienia w różnego rodzaju ośrodkach udzielających im pomocy, a także zaspokajające swoje potrzeby paramieszkaniowe w różnego rodzaju obiektach niemieszkalnych lub pozostające pod gołym niebem;

2. mające lub nie mające zameldowania w jakimś pomieszczeniu mieszkalnym, jeżeli ich faktyczna sytuacja mieści się w ramach określonych w definicji bezdomności;

⁹⁹ EUROPEAN FEDERATION OF NATIONAL ORGANISATIONS WORKING WITH THE HOMELESS: *ETHOS – European Typology on Homelessness and Housing Exclusion*, www.feantsa.org.pl z dnia 10.03.2008 r.

3. tylko osoby z obywatelstwem polskim oraz mające zezwolenie na pobyt stały w Polsce lub status uchodźcy (także w czasie procedury starania się o ten status);

4. tylko osoby dorosłe lub te dzieci, które znajdują się w sytuacji bezdomności wraz ze swoimi rodzicami lub prawnymi opiekunami”¹⁰⁰.

Cytowany autor podkreślił sytuację bezdomnych osób, które przez pewien czas lub trwale nie mogą same zapewnić sobie schronienia oraz fakt, że bezdomność to stan przymusowy, a nie dobrowolny. Jeśli zatem nie występują obiektywne przeszkody, np. dolegliwości psychosomatyczne, to za bezdomne nie możemy uznać osób, które posiadają wystarczające dochody umożliwiające im samodzielne zapewnienie sobie mieszkania. Zatem jednostki mające takie możliwości, których jednocześnie świadomie nie wykorzystują, należy określić raczej jako włóczęgów¹⁰¹.

W literaturze przedmiotu wyraźnie odróżniono pojęcie bezdomnego, od gigantów, łaziorów i złomiarzy. W tym kontekście gigant to jednostka, która jeździ po kraju, mniej wyróżnia się w tłumie, często trzyma się w grupie zwłaszcza z innymi gigantami, pozostaje na uboczu od innych bezdomnych, bardziej dba o higienę osobistą. Z kolei łazior różni się od giganta przede wszystkim zewnętrznym wyglądem, jest najczęściej zaniedbany. Niejednokrotnie żebrze, wybiera różne rzeczy ze śmietników, zbiera surowce wtórne, niekiedy śpi w śmietniku. Giganci i łaziory są marginalizowani w środowisku bezdomnych. Przemieszczają się, ale ci drudzy czynią to mniej intensywnie. Łazior i gigant jest postrzegany jako obcy w środowisku bezdomnych jednostek. Zatem z jednej strony bezdomni stanowią kategorię osób zmarginalizowanych społecznie, jednocześnie wykluczają tych, którzy szkodzą społeczności bezdomnych. Zatem dostrzegamy tutaj tzw. margines marginesu społecznego¹⁰².

Z kolei żebractwo jest definiowane jako zjawisko społeczne związane z najuboższą, zmarginalizowaną grupą społeczną, której członkowie zajmują się wypraszaniem, w dowolny sposób, jałmużny¹⁰³. Wyróżniono trzy główne rodzaje żebractwa: zawodowe – traktowane właśnie jako zawód, będące

¹⁰⁰ A. PRZYMEŃSKI: *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, 2001, s. 29.

¹⁰¹ A. PRZYMEŃSKI: *Bezdomność, społeczno-polityczna – definicja i forma zjawiska*, „Praca Socjalna”, 1998, nr 4, s. 12; I. GRABARCZYK: *O funkcjonowaniu trzech pojęć: żebracy (żebractwo), włóczęgdy (włóczęgostwo), bezdomni (bezdomność)*. In.: *Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej. Wokół zagadnień teoretycznych*. Eds.: K. BIAŁOBRZESKA, S. KAWULA. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, 2006, s. 240-247.

¹⁰² Por. M. NÓŻKA: *Marginalizacja w środowisku osób bezdomnych*. In.: *Marginalizacja w problematyce pedagogiki społecznej i praktyce pracy socjalnej*. Eds.: K. MARZEC-HOLKA, H. GUZY-STEINKE, A. RUTKOWSKA. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2005, s. 218.

¹⁰³ Por. J. AULEYTNER, K. GŁĄBICKA: *Polskie kwestie socjalne na przełomie wieków*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, 2001, s. 179.

źródłem dochodu i sposobem na życie; z przymusu (z konieczności) – może być związane z zabieganiem o pomoc instytucji państwowych, samorządowych, kościelnych czy organizacji pozarządowych; „importowane” – żebractwo cudzoziemców, którzy przybywają do danego kraju¹⁰⁴. Wyodrębniono różnorodne figury roli żebraczej stosowane przez osobę, która prosi o pomoc, uwarunkowane współczesnym kontekstem społecznym i kulturowym:

1. „nikt” – to jednostka pozbawiona środków do życia, ubrana w starą, zniszczoną odzież, która pozwala „wtopić” się w tło otoczenia, siedząca na chodniku z niewielkim pojemnikiem na datki od przechodniów;

2. „ofiara losu” – to figura z tabliczką ukazującą dane biograficzne osoby, opisujące nieszczęścia, które doświadczyła, jednostka jest pasywna, siedzi skulona z opuszczonymi ramionami;

3. „kwestarz” – to figura z tabliczką eksponującą wykaz cudzych nieszczęść, zatem pełniąc rolę pośrednika, może być pozytywnie postrzegana przez przechodniów, ponieważ wywołany jest dysonans pomiędzy wyobrażeniem o żebraku a wyglądem jednostki;

4. „kaleka” – jest to figura, która pozwala na obnażenie piętna, dominuje w danym otoczeniu, człowiek ten jest najczęściej unikany przez przechodzące osoby;

5. „współczesny trędowaty” – jest to jednostka zaniedbana, z oznakami wyczerpania psychofizycznego, maskująca twarz dłońmi, a na tabliczce prezentuje nazwę choroby, która stanowi ostrzeżenie przed nieszczęśliwą sytuacją i przed ewentualnością ingerencji w prywatność osoby żebrzącej;

6. „dziad” – przyjmuje najczęściej pozycję modlitewną, odwołuje się zatem do wartości o charakterze religijnym, posługuje się np. dewocjonaliami;

7. „menel” – jest to figura bardzo zaniedbana fizycznie, wskazuje na poczucie zerwania więzi ze społeczeństwem, jednocześnie nie dąży do jej odnowienia;

8. „żebrak okazjonalny” – ukazuje tymczasowość zbierania datków, nie odróżnia się z tłumu, jakby ukazując przelotność sytuacji, zaś jego położenie obrazuje krótki, często banalny napis na tabliczce;

9. „wędrowiec” – ta figura skupia się na technikach zbierania jałmużny, bardzo chętnie wchodzi w interakcje z przechodniami, a swoją sytuację i obecność uzasadnia doświadczaniem jakiegoś nieszczęścia, np. okradzenie, zagubienie dokumentów¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Tamże; S. DZIECIELSKA-MACHNIKOWSKA: *Człowiek na śmietniku*. „Polityka” 1994, nr 12, s. 7.

¹⁰⁵ Por. S. MARMUSZEWSKI, J. ŚWIATŁOWSKI: *Rola żebracza i jej ekspresja*. In.: *Żebracy w Polsce*. Eds.: S. MARMUSZEWSKI, A. BUKOWSKI. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 1995, s. 131-144.

Wymienione figury mogą się ze sobą łączyć i być przyjmowane jednocześnie. Mogą zatem stanowić składnik strategii opracowanej przez żebraka.

Wymienione pojęcia, bezdomny, włóczęga, gigant, łazior czy żebrak, są ze sobą w pewien sposób powiązane, stanowią one społeczne aspekty ubóstwa, można je rozpatrywać w kontekście marginalizacji społecznej. Współcześnie marginalizacja nie jest bowiem utożsamiana z fizycznym wydaleniem jednostek ze społeczności. Jednak izolacja może przybierać nawet tak skrajne formy (demonstrowana niechęć do przebywania jednostek w miejscach publicznych wiąże się z chęcią ich izolacji w sensie fizycznym, a z ich strony jest to ostatnia szansa i „wołanie” o społeczne uczestnictwo¹⁰⁶). Problem marginalizacji dotyczy wielu sfer życia człowieka. Jest to stan wykorzenienia i nieuczestniczenia w instytucjonalnym porządku społecznym.

W ujęciu K.W. Frieske marginalność społeczna jest analizowana przede wszystkim jako zjawisko struktury społecznej, w której pojawiają się ludzie nieprzypisani w konsekwencji różnych uwarunkowań do dobrze określonych pozycji społecznych. Z tego względu nie korzystają ze statusowych uprawnień właściwych tym pozycjom lub zajmują pozycje, których status jest w mniejszej czy większej mierze ułomny. Marginalność oznacza zatem mniej czy bardziej ograniczone uczestnictwo w określonym porządku społecznym i brak dostępu do jego podstawowych instytucji, m.in.: rynku pracy czy konsumpcji, systemu instytucji wymiaru sprawiedliwości, systemu edukacji, a także systemu gwarancji socjalnych¹⁰⁷. Bycie izolowanym czy izolowanie się jednostki można przedstawić jako proces, który składa się z czterech kolejnych faz. Pierwsza z nich, nosi nazwę separacji pierwotnej. Wiąże się ona ze stopniowym doświadczaniem braku wstępu do różnych grup społecznych, wycofywaniem się z różnych sytuacji. W dalszej kolejności następuje zmiana sposobu życia, która związana jest z popadaniem w nieznane, obce dla danej jednostki położenie. Próbuje ona definiować nową sytuację, żyć w niej bez możliwości oczekiwania społecznego wsparcia. Kolejną fazą jest zawieszenie, które wiąże się z niemożnością wejścia w nową sytuację społeczną. Jednostka przystosowuje się do bierności. Dochodzi do separacji wtórnej, utwierdza się ona w konieczności życia w izolacji. Następuje stopniowe przeformułowanie regul

¹⁰⁶ Por. M. OLIWA-CIESIELSKA: *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2004, s. 198-200; M. OLIWA-CIESIELSKA: *Nowe nierówności jako przyczyna wykluczenia społecznego*. In.: *Marginalizacja w problematyce pedagogiki społecznej i praktyce pracy socjalnej*. Eds.: K. MARZEC-HOLKA, H. GUZY-STEINKA, A. RUTKOWSKA. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2005, s. 203.

¹⁰⁷ Por. K.W. FRIESKE: *Marginalność społeczna*. In.: *Encyklopedia socjologii*, t.2. Eds.: Z. BOKSZAŃSKI i inni. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa, 1999, s. 168.

życia¹⁰⁸. Następuje zatem stopniowe odchodzenie od spraw społecznych. Jednostki funkcjonują w dwóch sferach, są członkami społeczeństwa, ale jednocześnie wchodzą w obszar bycia: niepotrzebnym, zbędnym, nikim.

O pomocy człowiekowi

W tym kontekście nasuwają się słowa napisane przez Z. Baumana: „Być „zbędnym” znaczy być nadliczbowym, niepotrzebnym, bezużytecznym niezależnie od tego, jaki rodzaj potrzeb i pożytków określa standard użyteczności i nieodzowności. Inni cię nie potrzebują; poradzą sobie równie dobrze – a nawet lepiej – bez ciebie. Nie istnieje żaden oczywisty powód twojej obecności i nie ma podstaw, byś mógł domagać się prawa do pozostania. Uznać kogoś za „zbędnego” znaczy wyrzucić go dlatego, że przeznaczony jest do wyrzucenia, jak pusta i bezzwrotna plastikowa butelka albo zużyta jednorazowa strzykawka, nieatrakcyjny towar, na który nie ma nabywców albo bezużyteczny, wybrakowany lub uszkodzony produkt zdjęty z taśmy przez kontrolerów jakości”¹⁰⁹. Z jednej strony dostrzegany jest zatem aspekt wykluczenia społecznego, z drugiej pojawia się odniesienie do wsparcia, pomocy i opieki. Wspieranie i pomaganie rozpoczyna się od nawiązania relacji z jednostką. Jeżeli akt pomocy jest zapoczątkowany przez osobę, która tej pomocy potrzebuje, to pomagający kieruje się w stronę potrzebującego, który nie staje się przedmiotem, lecz jest traktowany podmiotowo. Z kolei biernie oczekiwanie na pomoc jest treningiem bezradności, która dotyczy najczęściej osób marginalnych, np. niepełnosprawnych, długotrwale bezrobotnych, dotkniętych ubóstwem, bezdomnych¹¹⁰. Bezradność może być przejmowana (mechanizm socjalizowania jednostki) od innych osób z najbliższego otoczenia lub grupy odniesienia. W ujęciu socjologicznym jest ona także postrzegana jako wyuczony sposób wiążący się z przetrwaniem w społeczeństwie i jest charakterystyczna dla podklasy¹¹¹. Jednostka uczy się bezradności w ścisłym

¹⁰⁸ Por. M. OLIWA-CIESIELSKA: *Uznawane i realizowane wartości oraz postawy bezdomnych wobec problemu bezdomności i otoczenia społecznego*. In.: D. ZALEWSKA, M. OLIWA-CIESIELSKA, I. SZCZEPANIAK-WIECHA, S. GRZEGORSKI. *Formy pomocy bezdomnym. Analiza ułatwień i ograniczeń problemu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Rozwoju Służb Społecznych, Wspólnota Robocza Związków Organizacji Socjalnych WRZOS, 2005, s. 38.

¹⁰⁹ Z. BAUMAN: *Życie na przemił*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, s. 25.

¹¹⁰ Wyuczona bezradność jest to pojęcie upowszechnione przez Charlesa Murraya. Odnosi się do jednostek, które zamiast szukać pracy uzależniają się od zasiłków socjalnych. W literaturze socjologicznej podkreślono, iż powstawaniu kultury uzależnienia sprzyja tzw. „państwo - niańka”, które niszczy indywidualne ambicje, a także umiejętność samodzielnego radzenia sobie w różnych sytuacjach. A. GIDDENS: *Socjologia*. Wydawnictwo: Naukowe PWN, 2008, s. 738.

¹¹¹ Podklasa stanowi najniższą klasę w systemie klasowym. Uważa się, że jest grupą zmarginalizowaną lub wykluczoną z życia, jakie prowadzi reszta społeczeństwa. Warunki życia podklasy są znacznie gorsze, niż te w jakich żyje większość społeczeństwa. Pojęcie to zaczęto także odnosić do tzw. „niebezpiecznych klas” żebraków, włóczęgów i złodziei, którzy zamiast

powiązaniu z poczuciem alienacji. Bezradność jest wywoływana przez poczucie braku kontroli nad życiem i istotnymi dla życia zdarzeniami w sytuacji utraty lub nienawiązania więzi społecznych. Obcość wobec samego siebie jest wynikiem blokowania przez otoczenie procesu samorealizacji, możliwości ekspresji, w tej sytuacji wyraźnie wzrasta rozbieżność między tym, jaki człowiek jest, a jaki chciałby być. Zbieżność występowania silnych, negatywnych emocji, małej kontrolowalności sytuacji, występowania trudnych zadań oraz uniemożliwiania realizacji prowadzi w konsekwencji do narastania poczucia bezsilności.

Niską pozycję społeczną tych osób potwierdzają następujące procedury:

1. prośbienie – łączy się ze wstydem i „obnażeniem” proszącego, jest potwierdzeniem uznania własnych deficytów; jest odczuwane jako nieprzyjemne i maskowane przez oburzenie i roszczenia, które można uznać za formę obrony własnej podmiotowości¹¹²;

2. ekskluzja instytucjonalno-prawna – wiąże się z odmówieniem wsparcia jednostce, która prosi, poprzez stygmatyzację i wskazywanie jej wad. Łączy się to z otrzymaniem przez tę osobę etykiety „lenia” czy „naciągacza”;

3. spowiedź – jest związana z tłumaczeniem, iż przydzielona pomoc, np. w postaci środków finansowych została spożytkowana zgodnie z założeniami zapisanymi w regulacjach prawnych; taka sytuacja ma miejsce, ponieważ osoba, która ciągle prosi o pomoc jest podejrzewana o kłamstwo;

4. spektakl – celem jest identyfikowanie osoby tzw. dobroczyńcy, ponieważ adresaci nie są obecni, nie muszą uczestniczyć; przykładem może być bal dobroczynny, który jest swoistym spektaklem; umacnianie jest przekonanie wiążące się z marginalizacją społeczną beneficjentów¹¹³.

Szczególnie deprawująca jest zasada zabezpieczenia minimum podstawowych potrzeb życiowych osobom niezdolnym do wnoszenia cegółkolwiek do wspólnej puli dóbr. Wyodrębnia to podział na warstwę aktywną, odpowiedzialną za losy społeczeństwa oraz warstwę pasywną i <bezużyteczną> (procesy psychologiczne trwale defekty osobowościowe u wspomnianych i urbanistyczne, tzw. nowe getta), które prowadzą do specyficznego dla naszej epoki wykluczenia całych grup ludzi zarówno z układu ekonomicznego, jak również z normalnego życia w społeczeństwie¹¹⁴. Roszczeniowa postawa oznacza i obrazuje błędne

pracować woleli być „pasożytami społecznymi”. To pojęcie odnosi się do kategorii ludzi, którzy są pozbawieni inicjatywy i uzależnieni od pomocy społecznej. Tamże, s. 342.

¹¹² G. EGAN: *The Skilled Helper. A Systematic Approach to Effective Helping*. California: Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove, 1986, s. 148-161.

¹¹³ Por. J. ROSSA: *Wymiary marginalizacji*. „Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje”, 1999, nr 1, s. 165-166.

¹¹⁴ Por. M. HIRSZOWICZ, E. NEYMAN: *Państwo opatrunkowe i jego ofiary*. „Studia Socjologiczne”, 1997, nr 3, s. 77.

interpretowanie stosunków wymiany społecznej – za cenę wszelkich wyrzeczeń i niedomagań pojawia się oczekiwanie na rosnące nagrody za cenę rosnących kosztów. Pozostawanie jednostki w relacjach pomocowych, a szczególnie przyznanie, iż pomoc jest należna jednostce powoduje stymulowanie stanu bez troski. Pozostanie kloszardem daje wielu osobom profity.

Wsparcie czy pomoc nie mają dla beneficjenta charakteru nagradzającego, najczęściej są wciąż uznawane za niewystarczające. Przedłuża się zatem stan oczekiwania na pomoc. Brak wdzięczności za otrzymywane świadczenia stymuluje wspomnianą bezradność, jest zatem swoistym trenowaniem. Wśród długotrwale bezdomnych zanika nawet podstawowa aktywność, jaką jest zabieganie o pomoc, raczej biernie oczekują na wsparcie. Sami nie potrafią sprecyzować o jaką pomoc im chodzi. W praktyce pomocy (paradoks) stosuje się raczej podejście ratownicze, które raczej chroni społeczeństwo przed ubogimi i bezdomnymi. Z perspektywy ekonomicznej tańsza i bardziej efektywna okazuje się profilaktyka i aktywizowanie jednostek.

O tolerancji (?)

Poczucie krzywdy i cierpienia niedostatków jest często pretekstem do odwoływania się do idei egalitarności w sytuacji doświadczania własnej odmienności (Inności). Tragizm życia zawiera się w naznaczonym porażkami poszukiwaniu tożsamości z innymi członkami społeczeństwa i odmienności od innych jednostek wykluczonych. Jest to zabieg ochronny przed piętnem bycia jednostką zbędną. E. Goffman przytoczył specyficzną kategoryzację piętna i wymienił trzy jego rodzaje: deformacje fizyczne (np. kalectwo, choroby, brzydota); następnie wady charakteru, nieujarzmione namiętności, niebezpieczne przekonania (np. zaburzenia psychiczne, nałogi, przestępczość, homoseksualizm, próby samobójcze, bezrobocie); trzeci rodzaj piętna określa się często jako grupowe, odnosi się do: rasy, narodowości czy wyznania¹¹⁵. Budowana jest koncepcja Innego, tworzony jest swoisty portret. Przywołany autor zwrócił uwagę na trzy aspekty. Po pierwsze stygmatyzacja stanowi „środek służący formalnej kontroli społecznej”, umożliwiający rozpoznanie i odseparowanie ludzi naruszających w przeszłości normy, w tym normy moralne. Natomiast drugi aspekt odsłania kolejną, utylitarną funkcję stygmatyzacji. Tu mechanizm jest prosty: „dewaluację osób ze zniekształceniami ciała być może można traktować jako ograniczenie liczby ludzi mogących stać się obiektem załotów”, zaś trzeci odzwierciedla doraźne i egoistyczne używanie tego mechanizmu, zgodnie z aktualnymi zapotrzebowaniami społecznymi: „stygmatyzacja osób w

¹¹⁵ Por. E. GOFFMAN: *Piętno. Rozważania o granicznej tożsamości*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005, s. 31, 33.

określonych grupach rasowych, religijnych i etnicznych była najwidoczniej sposobem na usunięcie tych mniejszości z różnych dziedzin rywalizacji”¹¹⁶.

Z kolei E. Lemert przyjął, iż dewiacja jest wynikiem reakcji społecznej, która określa charakter i częstotliwość jej występowania. Może to być reakcja w postaci degradacji czy izolacji jednostki, bądź grupy czy kategorii społecznej, określanej jako Inne. Status dewianta jest w tej koncepcji przypisany: „dewiacja wtórna związana jest z takimi zjawiskami, jak społeczna kontrola, karanie, segregacja, stygmatyzacja. Reakcje te powodują zmianę struktury społecznej człowieka i zmianę jego samooceny. Człowiek dotknięty wtórną dewiacją, to człowiek, którego życie i tożsamość obracają się wokół faktu dewiacji (...). Dewiację wtórną można traktować jako metodę samoobrony, ataku lub przystosowania się jednostki w związku z problemami, z jakimi boryka się ona na skutek społecznej reakcji na jej dewiację pierwotną. Chodzi tu zwłaszcza o reakcję w postaci potępienia, zdegradowania lub odizolowania (...). Dewiacja wtórna może być strategicznym i zaakceptowanym rozwiązaniem tych trudności, wobec których stanęła jednostka na skutek napiętnowania”¹¹⁷. W konsekwencji dochodzi do akceptacji wizerunku własnej osoby, a etykieta może stać się podstawą tożsamości jednostki i przyczyniać się do utrwalenia lub wzmocnienia dewiacyjnych zachowań. Osoba naznaczona zostaje odsunięta na margines życia społecznego i zaczyna pełnić rolę dewianta, nie może się tej roli pozbyć (tzw. pułapka dewiacji). Mając na celu uniknięcia dalszych konsekwencji wycofuje się, co z kolei powoduje napiętnowanie z powodu owego wycofania, a w rezultacie prowadzi do jego pogłębienia albo agresji.

Stygmaty mogą być uruchamiane także przez osoby wspierające w sytuacji, w której roszczenia klienta odbiegają od wymogów instytucji, ponieważ są one uznawane za wyraz opierania się wobec nich. Prowadzi to do uruchamiania następujących stygmatów, właśnie przez pracowników pomocy społecznej:

1. „sztuki podejrzeń” – wiąże się z przypuszczeniem, iż klient instytucji pomocowej ma na celu jej wykorzystanie, jest „leniem i kombinatorem”;

2. teatru – zakłada się, iż klient odgrywa swoją rolę, jak w spektaklu, co przejawia się tym, że: wygląd, zapach, stan uzębienia, wyraz twarzy, postawa podczas prowadzenia rozmowy i barwa jego głosu, może stanowić przyczynę do nadania negatywnej etykiety, natomiast społeczne uwarunkowania kryzysu nie są widoczne;

¹¹⁶ Tamże, s. 182.

¹¹⁷ E. LEMERT: *Social Pathology. A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*. New York: McGraw-Hill, 1951, s. 177.

3. rynku – sztuka podejrzeń i stygmat teatru stanowią genetyczną oraz formalną stronę naznaczenia, z kolei stygmat rynku nadaje jej treść i jest pochodną aktu „wymiany” kryzysowej sytuacji na pomoc;

4. choroby – klient przed włączeniem w świat, który jest reprezentowany przez instytucje musi zostać uznany za kogoś, kto obarczony jest „błędem”, natomiast „opór” skierowany przeciwko przystosowaniu się, staje się wskaźnikiem przypisywanej jednostce „choroby”¹¹⁸.

Klienci pomocy społecznej starają się niejednokrotnie narzucić warunki jej udzielania. Znajomość strategii i mechanizmów, poprzez które próbują manipulować dawcami pomocy, aby wymusić gotowe, łatwe rozwiązania stanowi podstawę podejmowania efektywnych działań. Kolejnym elementem jest precyzyjne i stanowcze określenie warunków, na jakich można podjąć i kontynuować działania pomocowe, jeśli zaś osoba szukająca pomocy nie spełni postawionych wymagań, to w konsekwencji prowadzi to do przerwania działań. Istotnym zadaniem jest wyjaśnianie beneficjentom, iż to na nich samych, a nie na dawcach spoczywa odpowiedzialność za ich decyzje, zachowania i postawy. Pracownicy pomocy społecznej wskazują im alternatywne możliwości działania w danej sytuacji oraz wyjaśniają konsekwencje powziętych decyzji. W obliczu poważniejszych trudności życiowych nie istnieją tylko łatwe rozwiązania, a problemy nie są jedynie wynikiem negatywnych uwarunkowań zewnętrznych, lecz mają także związek z ich wewnętrzną sytuacją i stopniem dojrzałości jednostki. Istnieją granice możliwości w udzielaniu pomocy, a pomagający ponoszą odpowiedzialność za jakość postaw i zachowań wobec osób wspomaganych, ale nie za sposób, w jaki osoby te zechcą (lub nie zechcą) skorzystać z oferowanej pomocy¹¹⁹. Otaczanie długotrwałą bierną pomocą wywołuje określone reakcje wspomaganych. Wyróżniono wśród nich następujące: poczucie całkowitej bezsilności, postawy fatalistyczne związane z wyłączeniem z rynku pracy, z nakazowymi decyzjami pracowników socjalnych i administracyjnych; utratę zasobu inicjatywy pozwalającego na podejmowanie walki z przeszkodami w wyniku traktowania świadczonej pomocy jako należytej, bez spełniania określonych warunków; zdobywanie środków do życia dzięki proszeniu o pomoc, bez wzmoczonego wysiłku; wraz ze wzrostem apatii i pasywności wzrost roszczeniowego stosunku do świata zewnętrznego; utrwalanie reakcji emocjonalnych kosztem racjonalnych (uzyskiwanie pomocy poprzez manifestowanie rozpaczliwym płaczem i krzykiem¹²⁰); skrócenie perspektywy czasowej w wyniku

¹¹⁸ J. ROSSA: *Wymiary marginalizacji*, dz. cyt., s. 154-155.

¹¹⁹ Por. M. DZIEWIECKI: *Chorzy, którzy nami rządzą*, www.opoka.org.pl z dnia 6.12.2010 r.

¹²⁰ Ludzie mają odmienne sposoby interpretowania zdarzeń. Teoria umiejscowienia poczucia kontroli dotyczy subiektywnie odczuwanego ulokowania sprawstwa zdarzeń. Osoby o wewnętrznym umiejscowieniu kontroli, tzw. internaliści, mają przekonanie, że ich życiem i

niemożności sprawowania kontroli nad swoim losem, poszukiwanie natychmiastowej gratyfikacji; marnotrawienie uzyskanej pomocy¹²¹. Przystosowanie jest związane ze strategią ukrywania i odkrywania swoich ułomności, posiadanego piętna, a manipulowanie nim powoduje często reakcje naznaczenia ze strony otoczenia społecznego. Wycofywanie się lub izolowanie przez innych wiąże się ze swoistą spiralą degradacji człowieka. Określenia jednostek wykluczonych można odnaleźć w koncepcji P. Bourdieu, który mówi o *byciu – w – świecie* i o *niebyciu – w – świecie*. Nie można jednocześnie *być i niebyć* w świecie. Żeby móc w nim uczestniczyć trzeba się zatem jasno określić¹²². Pomoc społeczna ustaje bowiem w sytuacji, kiedy jednostki, grupy czy kategorie społeczne udaje się utrzymać w stanie izolacji, brak jest bowiem motywacji do rozwiązywania ich problemów. Jeśli natomiast wystąpi sytuacja zagrożenia, staje się ona czynnikiem stymulującym czy motywującym do podejmowania działań np. na terenie podmiejskich gett (marginalizacja przestrzenna).

Podsumowanie

Pomoc ma służyć mobilizowaniu sił jednostki (empowerment¹²³) w celu budzenia czy wzmocnienia zdolności osoby do samodzielnego radzenia sobie ze swoimi problemami. Skuteczność niesionej pomocy zależy przede wszystkim od społecznej integracji jednostki czy grupy, bądź kategorii, która ją otrzymuje. Z kolei społeczna rola osoby nastawionej na wsparcie otrzymywane od innych osób, permanentne doświadczanie pomocy bez możliwości jej odwzajemniania, jest wysoce degradujące i naraża jednostkę na regres poczucia własnej wartości. Pozytywne skutki przynosi pomoc nie tyle i nie tylko w kontekście doraźnym, co odroczonym, jeśli będzie wiązała się z mobilizowaniem do samopomocy, wtedy bowiem będzie pełniła

ważnymi zdarzeniami sterują oni sami. Z kolei jednostki o zewnętrznym umiejscowieniu kontroli, tzw. eksternalści, żywią przekonanie, że życiem sterują czynniki niezależne od ich świadomego, celowego i zamierzonego wpływu. Szerzej na ten temat pisze w swojej książce: J.B. ROTTER: *Social learning and clinical psychology*. New York: Prentice-Hall, 1954.

¹²¹ Por. M. HIRSZOWICZ, E. NEYMAN: *Państwo opatrzościowe i jego ofiary*, dz. cyt., s. 80-81.

¹²² Por. M. JACYNO: *Iluzje codzienności - o teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 1997, s. 54.

¹²³ Empowerment jest postrzegany jako: umiejętność wyboru z wielu możliwych opcji życiowych, takich rozwiązań, które są optymalne dla jednostki i stworzenie warunków, aby osoba podjęła samodzielną autonomiczną decyzję w zakresie własnego życia; umiejętność „spotkania” własnych potrzeb, zainteresowań, życzeń i odciecia się od ograniczających oczekiwań innych osób; podmiotowe doświadczenie uwarunkowań własnego życia; gotowość i umiejętność zmierzania się z obciążającymi problemami własnego życia; moc, zdolność krytycznego myślenia i odrzucenia paraliżującego balastu codzienności, przyzwyczajęń; umiejętność aktywnego korzystania z informacji, usług i zasobów wsparcia, tworzenia sieci wsparcia; przezwyciężanie samotności i gotowość do tworzenia solidarnych wspólnot; żądanie przestrzegania własnych praw do udziału i współdziałania oraz gotowość do ofensywnego sprzeciwiania się wobec wzorców bezprawnych zachowań. Szerzej zob. N. HERRIGER: *Empowerment in der Sozialen Arbeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010, s.19.

funkcję osobotwórczą i socjalizacyjną. Będzie wywoływała trwale, pozytywne zmiany w życiu osoby, która znalazła się w trudnej, niekorzystnej sytuacji społecznej. Udzielanie wsparcia czy pomocy wymaga niejednokrotnie szeregu złożonych i długotrwałych działań, jak również ukazywania podstawowych wzorców postępowania, których nie można narzucić i zmuszać do ich przyjmowania. Istotne jest uświadamianie, iż zwrócenie się o pomoc to nic niewłaściwego, ponadto uwrażliwianie społeczeństwa, zaangażowanie chociażby we wsparcie, jakim jest wyrażenie gotowości do szukania pomocy. Niekiedy przejawienie zainteresowania jest początkiem procesu rozwiązywania problemów, z kolei jego brak może się wiązać nie tylko z niechęcią, lecz również z nieposiadaniem wiedzy i umiejętności w danym zakresie. Nie chodzi jednak wyłącznie o jednorazowe działanie, które najczęściej nie rozwiązuje problemu, lecz o szereg długotrwałych i kompleksowych oddziaływań wspierających, pomocowych, jak również opiekuńczych.

BIBLIOGRAFIA

- AULEYTNER J., GŁABICKA K.: *Polskie kwestie socjalne na przełomie wieków*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, 2001, 594 s., ISBN 83-88278-14-2.
- BAUMAN Z.: *Życie na przemiał*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, 205 s., ISBN 83-08-03570 1.
- DZIECIELSKA-MACHNIKOWSKA S.: *Człowiek na śmietniku*. „Polityka”, 1994, nr 12, s. 7, ISSN 0032-3500.
- DZIEWIECKI M.: *Chorzy, którzy nami rządzą*, www.opoka.org.pl z dnia 6.12.2010 r.
- EGAN G.: *The Skilled Helper. A Systematic Approach to Effective Helping*. California: Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove, 1986, 391 s., ISBN 05-34059-04-X.
- EUROPEAN FEDERATION OF NATIONAL ORGANISATIONS WORKING WITH THE HOMELESS, *ETHOS European Typology on Homelessness and Housing Exclusion*, www.feantsa.org.pl z dnia 10.03.2008 r.
- FRIESKE K.W.: *Marginalność społeczna*. In.: *Encyklopedia socjologii*, t. 2. Eds.: Z. BOKSZAŃSKI i inni. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1999, s. 168, ISBN 83-85505-96-2.
- GIDDENS A.: *Socjologia*. Wydawnictwo: Naukowe PWN, 2008, 765 s., ISBN 978-83-01-14408-1.
- GOFFMAN E.: *Piętno. Rozważania o zgranionej tożsamości*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005, 198 s., ISBN 83-89574-74-8.

- GRABARCZYK I.: *O funkcjonowaniu trzech pojęć: żebracy (żebractwo), włóczęgdy (włóczęgostwo), bezdomni (bezdomność)*. In.: *Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej. Wokół zagadnień teoretycznych*. Eds.: K. BIAŁOBRZESKA, S. KAWULA. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, 2006, s. 240-247, ISBN 83-89163-19-5.
- HERRIGER N.: *Empowerment in der Sozialen Arbeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010, 264 s., 978-3-17-021145-2
- HIRSZOWICZ M., NEYMAN E.: *Państwo opatrnościowe i jego ofiary*. „Studia Socjologiczne”, 1997, nr 3, s. 71-100, ISSN 0039-3371.
- JACYNO M.: *Iluzje codzienności - o teorii socjologicznej Pierrea Bourdieu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 1997, 170 s., ISBN 8386166819
- KMITA K., MENDEL M., MŁYŃSKA K., SOKOŁOWSKA J.: *Bezdomność w autobiografiach*. In.: *Psychospołeczny profil osób bezdomnych w Trójmieście*. Eds.: M. DĘBSKI, S. RETOWSKI. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008, s. 479-620, ISBN 978-83-73264-97-7.
- LEMERT E.: *Social Pathology. A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*. New York: McGraw-Hill, 1951, 459 s.
- LÉVINAS E.: *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2000, 307 s., ISBN 83-87045-63-2.
- MARMUSZEWSKI S., ŚWIATŁOWSKI J.: *Rola żebracza i jej ekspresja*. In.: *Żebracy w Polsce*. Eds.: S. MARMUSZEWSKI, A. BUKOWSKI. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 1995, s. 130-144, ISBN 83-85845-37-2.
- NÓŻKA M.: *Marginalizacja w środowisku osób bezdomnych*. In.: *Marginalizacja w problematyce pedagogiki społecznej i praktyce pracy socjalnej*. Eds.: K. MARZEC-HOLKA, H. GUZY-STEINKE, A. RUTKOWSKA. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2005, s. 214-223, ISBN 83-7096-540-7.
- OLIWA-CIESIELSKA M.: *Nowe nierówności jako przyczyna wykluczenia społecznego*. In.: *Marginalizacja w problematyce pedagogiki społecznej i praktyce pracy socjalnej*. Eds.: K. MARZEC-HOLKA, H. GUZY-STEINKE, A. RUTKOWSKA. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2005, s. 203-213, ISBN 83-70965-40-7.
- OLIWA-CIESIELSKA M.: *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2004, 209 s., ISBN 83-23213-39-9.
- OLIWA-CIESIELSKA M.: *Uznawane i realizowane wartości oraz postawy bezdomnych wobec problemu bezdomności i otoczenia społecznego*. In.: D. ZALEWSKA, M. OLIWA-CIESIELSKA, I. SZCZEPANIAK-WIECHA, S. GRZEGORSKI. *Formy pomocy bezdomnym. Analiza ułatwień i ograniczeń problemu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Rozwoju Służb Społecznych, Wspólnota Robocza Związków Organizacji Socjalnych WRZOS, 2005, s. 36-59, ISBN 83-89665-00-X.

- PRZYMEŃSKI A.: *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce współczesnej*.
Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, 2001, 281 s., ISBN 83-88760-04-1.
- PRZYMEŃSKI A.: *Bezdomność, społeczno-polityczna – definicja i forma zjawiska*,
„Praca Socjalna”, 1998, nr 4, s. 3-26, ISSN 0860-3480.
- ROSSA J.: *Wymiary marginalizacji*. „Problemy Polityki Społecznej. Studia i
Dyskusje”, 1999, nr 1, s. 152-169, ISSN 1640-1808.
- ROTTER J.B.: *Social learning and clinical psychology*. New York: Prentice-Hall,
1954, 466 s., ISBN 83-06231-95-4.
- SZACKA B.: *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008,
530 s., ISBN 978-83-74590-61-7.
- SZLUZ B.: *Świat społeczny bezdomnych kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo Bonus
Liber, 2010, 367 s., ISBN 978-83-61312-97-0.
- TISCHNER J.: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998,
358 s., ISBN 83-70066-44-5.

OCHRANA ĽUDSKÝCH PRÁV AKO VÝRAZ MODERNÉHO CHÁPANIA TOLERANCIE V OBČIANSKEJ SPOLOČNOSTI

Inocent - Mária Vladimír SZANISZLÓ OP

Abstrakt: *At a time when some radical circles trying to enshrine the Charter of Human Rights the right of women to terminate their own pregnancy, we would like to point the human rights understanding from the Catholic party. It is especially necessary to clarify the relationship of human rights to human dignity (as well as finding answers to the question to which this refers) and subsequently to the rights of God, whose existence preserves the Church. This contribution aims to contribute to clarifying the relationship of human dignity and human rights so that their understanding and recognition can be a positive influence on the development of a righteous society.*

O ľudských právach a ich uplatňovaní môžeme hovoriť len vtedy, ak si uvedomíme, že ich východiskom je človek, ktorý je pochopený na základe svojej individuálnej slobody vychádzajúcej z jeho zodpovedného sebaurčenia.¹²⁴ Teda pri takomto chápaní práv človeka nejde len o politický poriadok, ktorý skôr predpokladá ako vytvára slobodu a humánnosť človeka, ale o človeka ako slobodného tvora schopného niest' zodpovednosť za vlastné konanie.¹²⁵ Ak by to tak nebolo, otázka ľudských práv by vytvárala stále nebezpečenstvo zneužitia moci a to aj moci cirkevnej.

Cirkev sa spočiatku stavala voči myšlienke ľudských práv odmietavo, či už z dôvodu pôvodu tejto myšlienky v osvietenstve, keďže samotný pojem pochádza z obdobia, kedy sa do popredia ľudskej existencie dostáva konanie človeka postavené na jeho prirodzených vlohách, snahách a rozume. Takisto Cirkev odmietala myšlienku ľudských práv z ďalšieho dôvodu, že tieto vraj neúmerne posilňujú jednotlivca a oberajú ho o jeho charakter voči spoločenstvu a viere.¹²⁶

Naopak veľa moderných západoeurópskych mysliteľov a organizácií považuje inštitucionálne zakotvenie ľudských práv človeka za veľmi dôležitý pokrok celého ľudstva. Tódt vo svojej štúdií o ľudských právach poznamenáva, že sú znamením nového času a humanistického kultúrneho pohybu. Ďalej hovorí, že ľudské práva sú dnes aktuálne hlavne vďaka

¹²⁴ Porov. HANUŠ J. (ed.), Křesťanství a lidská práva: CDK, Vyšehrad 2002, s. 14.

¹²⁵ Porov. tamže, s. 40. Hanuš pripomína jednu z teórií, podľa ktorej funkciu garanta ľudských práv preberá v teologickej oblasti náuka o ospravedlnení (sloboda človeka založená na milosti Božej).

¹²⁶ Porov. SCHWARKE CH., Menschenwürde. In: FRANZ, A. - BAUM, W. – KREUTZER, K. (edit.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Freiburg : Herder 2003/2007, s. 265-7.

technickej civilizácii a otázkam bioetického výskumu, pri ktorom hrozí nebezpečenstvo zneužívania moci voči jednotlivcovi. Preto Švanda pripomína, že bez vhodne postavených ľudských práv, nie je možné technicky a zodpovedne ovládať svet.¹²⁷

Schambeck kladie ľudské práva pred štát a jeho právny poriadok, teda ich hodnotí ako predpozitívne, dokonca niektorí ich označujú za vrodené. Zároveň upozorňuje, že netreba zabúdať na fakt, že politický poriadok len predpokladá humánnosť a ľudskosť človeka. Z toho dôvodu tu vyvstáva riziko, že nositeľ týchto práv, teda človek, by v takom prípade bol považovaný za podstatu, ktorá má jeden identický spoločný rozum, ktorý riadi celú prírodu a teda sa zároveň prejavuje aj v jej zákonoch. Takto by sa človekom stanovené normy stávali univerzálne platné pre všetky rozumové bytosti vo vesmíre. Táto teória začala neúmerne posilňovať jednotlivca a čoskoro stratila aj svoje metafyzické zdôvodnenie a platnosť. A s ňou aj ľudsko-právne normy.¹²⁸

Kant a Marx, každý svojim spôsobom, ich odsunuli dočasne do úzadia. Až zločiny Hitlera a Stalina znovu posilnili túžby ľudí po univerzálne platných normách ľudských práv.¹²⁹ Avšak, ako to potvrdzujú dejiny, ľudské spoločenské práva nemôžu existovať bez individuálnych práv na slobodu. Poukazuje to hlavne obdobie existencie komunistických a socialistických štátov, kedy bola liberálna sloboda občana a základné práva k nej patriace, negovaná a individuálny pojem slobody odmietnutý. Dôkazom je fakt, že neexistovali žiadne ani spoločenské práva.¹³⁰

K porušovaniu základných ľudských práv, pokračuje Günthör, dochádza v mnohých politických systémoch, ktoré neuznávajú osobnú dôstojnosť človeka. Ide hlavne o kolektivistické systémy ako napr. komunizmus, ktorý hovorí, že človek je len prostriedkom na uskutočnenie kolektívu a jeho cieľov. Ľudské práva jednotlivca tu preto nemajú žiadne miesto a netvorí nijaký základ.¹³¹

Dnes moderná liberálna teória práva chápe základné práva viac-menej ako slobodné práva jednotlivca. Ale na druhej strane chápe rovnosť všetkých jednotlivcov značne zredukovane, keďže pred zákonom jednotlivec vystupuje rôzne. Táto tzv. negatívna rovnosť pred zákonom neumožňuje

¹²⁷ Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 9.

¹²⁸ Porov. SCHAMBECK H., Menschenrechte, katholisch gesehen I., www.zenit.org/article-19543?l=german zo 14.1.2010.

¹²⁹ Porov. TÖDT, tamže, s. 39.

¹³⁰ MAIER H., Ľidská práva- nárok na obecnou platnosť a kulturní diferenciace, in: Hanuš J.(ed.), *Ľidská práva*, CDK Brno 2001, s.20-21.

¹³¹ GÜNTHÖR, A.: Morálna teológia III/a Trnava, SSV 1996 (G III/a)

poskytovať priestor pre solidaritu ako výhodnú účasť všetkých občanov na verejnom živote.¹³²

V hodnotovej teórii ľudských a základných práv sa ukazuje však ešte jeden problém, a to problém vyššej autority. Tödt upozorňuje, že práve teória vyššej autority môže priniesť príliš pozitívne právne myslenie bez jasnejšieho určenia ako dedičstvo nejasného chápania mravného prirodzeného zákona.¹³³ Aby sa autori tejto teórie vyhli náboženskej orientácii, určili za kritérium štátnu ústavu a nie rôznosť učení o prirodzenom zákone. Tödt dodáva, že aj keď ľudské práva dané od prírody musia mať prednosť pred spoločnosťou a štátom, nie sú schopné obstať v materialisticky chápanej spoločnosti, v ktorej len štát môže zabezpečiť ich poriadok a platnosť. Zároveň však poznamenáva, že je to tak i napriek tomu, že nie sú odvodené od štátu ani spoločnosti ale majú predspoločenský pôvod.¹³⁴

Subjektom ľudských práv môže byť na rozdiel od zvierat jedine osoba¹³⁵, v ktorej službe má toto právo jedinečnú schopnosť zabezpečiť rozvoj človeka.¹³⁶ Katolícke učenie a mnohí dôležití filozofi hovoria, že existujú také práva, ktoré patria od prírody každému človeku. Podobne však existuje, ako uvádza Günthör, aj právo Boha na svoje stvorenstvo.¹³⁷ Schockenhoff upozorňuje, že výsada človeka ako nositeľa práv a slobôd má základ práve v jeho zodpovednosti ako etickej hodnote, ktorú však on sám nemôže delegovať. Avšak Schwanke k tomu dodáva, že aj pôvod ľudskej dôstojnosti, je zákonite zakotvený mimo akejkolvek dispozičnej moci človeka. Pripomína, že to platí i napriek tomu, že autonómnosť ľudskej dôstojnosti sa nachádza práve v náboženskej dimenzii človeka. Ľudská

¹³² Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 32.

¹³³ Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 35.

¹³⁴ Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 37.

¹³⁵ Prednostné postavenie človeka voči prírode, alebo zvláštne postavenie jednotlivca v spoločnosti bolo obsahom pojmu ľudskej dôstojnosti už v gréckej stoickej filozofii, porov. SCHWARKE CH., Menschenwürde. In: FRANZ, A. - BAUM, W. – KREUTZER, K. (edit.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Freiburg : Herder 2003/2007, s. 265.

¹³⁶ Porov. G III/a 86; Porov. KLOSE, A.: Staat. In: RÖTTER – VIRT: *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Tyrolia 1990, s. 729. Človek je podľa sv. Tomáša Akvinského animal sociale et politicum (De rege et regno 1, 1).

¹³⁷ Porov. G III/a 87.

dôstojnosť má v súvislosti z ľudskými právami obranný charakter, avšak nedá sa presne určiť jej obsah ani cieľ.¹³⁸

Ľudské práva musia platiť v každej dobe a všade rovnako. Majú zaručovať a zachovávať nedotknuteľnosť ľudskej dôstojnosti, aby človek zostal vždy cieľom sám pre seba a nie cieľom spoločnosti alebo politického systému. Tam kde sa nerešpektujú práva a dôstojnosť sa nepovažuje za nedotknuteľnú, stáva sa človek totožný s cieľmi spoločnosti a štátu. Práve nedotknuteľnosť a vlastný cieľ človeka musí byť tým riadiacim článkom pre teóriu základných ľudských práv človeka, pretože len tieto zabezpečia ľudskú dôstojnosť a slobodu človeka.¹³⁹

Historicko-cirkevný pohľad

Skoblík poukazuje na to, že idea ľudských práv je oveľa staršia ako by sa mohlo zdať. Stopy možno badať už u rímskych stoikov v rannom kresťanstve i v neskoršej scholastike, napr. ako ochrana indiánov pred Karolom V. Avšak aktívne si ju všimlí až predstavitelia zaoberajúci sa náukou o mravnom prirodzenom zákone. Schambeck zastáva názor, že práve zásluhou španielskej jezuitskej školy 15.-16. storočia, ktorí do náuky o ľudských právach dosadili kresťanský pojem o spoločnom dobre, došlo k systematickejšiemu premysleniu práv ľudskej osoby a ľudských spoločenstiev.¹⁴⁰

Sv. Tomáš Akvinský stavia v tejto súvislosti človeka do pozície Bohom určených úloh a teda človek môže v sebe odhaľovať ciele, ktoré sú už v ňom načrtnuté skrze stvoriteľskú Božiu vôľu, Božiu prozreteľnosť. Schambeck však upozorňuje, že myšlienka ľudských práv je spojená hlavne so západoeurópskym myslením a sekularizáciou kresťanského myšlienkového bohatstva. Po osvieteneckej racionálnej teórii mravného prirodzeného práva sa zmienka o ľudských právach vyskytuje v ústave mnohých demokratických krajín. Tödt predpokladá, že tento rozmach spôsobil vznik hnutia, ktoré prinieslo odstránenie násilia a demokraciu, liberálny kapitalizmus a osobný individualizmus.¹⁴¹

Prehlásenie ľudských práv v OSN (1948) hovorí, že ľudské práva vychádzajú z dôstojnosti človeka, sú vrodené a neodcudziteľné. Patria človeku pretože je človekom a nezáleží na žiadnych vzťahoch, aké má k spoločnosti. Text rozdeľuje práva na občiansko-politické, oprávňujúce človeka k tomu, aby mu nebolo bránené využívať individuálne práva jeho osoby, a na kultúrno-sociálne, ktoré sú v zásade právami na pomoc druhým.

¹³⁸ SCHOCKENHOFF E., *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2009, s. 226.

¹³⁹ Porov. TÖDT, tamže, s. 44.

¹⁴⁰ Porov. PESCHKE, K., H.: *Křesťanská etika*, Vyšehrad, Praha 1999, s. 218.

¹⁴¹ Porov. SCHAMBECK H., *Menschenrechte, katholisch gesehen I.*, www.zenit.org/article-19543?l=german zo 14.1.2010.

Takto sa spájajú do jedného celku staré práva na slobodu a na účasť so základnými sociálnymi právami.¹⁴²

OSN, podľa Günthöra hovorí, že deklarácia nemá právnu záväznosť, ale len formu odporúčenia, lebo každý slobodne a rozumne rozhoduje o svojom konaní, podľa svojho vlastného svedomia. Günthör dodáva, že ľudské práva musia mať základ práve v ľudskej prirodzenosti inak sú vystavené svojvôli a túžbe po moci a ako ukazujú hlavne moderné diktatúry kolektivistického charakteru. Ľudské právo sa takto ľahko môže zmeniť na nespravodlivosť. Táto prirodzená základňa stálych ľudských práv je preto jasne zakotvená v neporušiteľnom etickom kódexe, ktorým v prípade kresťanov je Desatoro, celé sv. Písmo, autorita Učiteľského úradu Cirkvi a tradícia. Tieto prvky sa nazývajú podľa Melichara *Canalocis theologicis*.¹⁴³

Cirkev a historicky zápas o chápanie pojmu ľudské práva

Schambeck poukazuje na fakt, že Cirkev sa má čo vyjadrovať k otázkam o ľudských právach, pretože je úzko spojená s politikou, i napriek tomu, že nemá žiadny politický program, či vlastnú náuku o štáte a práve. Katolícka cirkev zdôrazňuje ochranu ľudských práv z dôvodu upevnenia postoja jednotlivca v štáte, pretože každý človek sa podieľa v spoločnosti ako na náboženskom, tak aj na politickom živote. Pre veriaceho kresťana a katolícku Cirkev majú štát, jeho právny poriadok a s tým súvisiace ľudské práva, dvojaký význam. Po prvé tak, že skrze právo a štát sa určuje miera uznanej slobody jednotlivého človeka a po druhé tak, že politické podmienky života výrazne ovplyvňujú samotný život človeka.¹⁴⁴

Učenie o človeku, jeho slobode a dôstojnosti má v Cirkvi dávnu tradíciu a teda v pomerne nových otázkach o ľudských právach má táto jasné stanoviská. Napriek tomu spočiatku vládla v Cirkvi obava. Lev XIII. v encyklike *Immortale Dei* sa stavia značne skepticky voči bezbrehej slobode, ktorá nie je zlučiteľná s kresťanskou náukou a ani s náukou mravného prirodzeného zákona.¹⁴⁵ Cestu k demokracii však ukázala hlavne Soc. náuka cirkvi pápežov 19. storočia. Začala Levom XIII., ktorý vo svojej encyklike *Libertas praestantissimum* pripustil taký druh demokracie a štátu vôbec, ktorý bude slúžiť spoločnému dobru a bude ochraňovať slobodu a ľudskú dôstojnosť. Odsúdenie akýchkoľvek, čo i len náznakov totalitarizmu v oblasti práva štátu a politiky, vidieť hlavne v encyklike

¹⁴² Porov. MAIER H., *Lidská práva- nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciacie*, in: Hanuš J.(ed.), *Lidská práva*, CDK Brno 2001, s. 17.

¹⁴³ Porov. G III/a 96.

¹⁴⁴ Porov. SCHAMBECK H., *Menschenrechte, katholisch gesehen I.*, www.zenit.org/article-19543?l=german zo 14.1.2010.

¹⁴⁵ Porov. TÖDT H. E., *Menschenrechte-Grundrechte*. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 18.

Quadragesimo anno pápeža Pia XI. Takéto prejavy vlády nie sú zlučiteľné so slobodou a ľudskou dôstojnosťou. Táto encyklika definovaním princípu subsidiarity, vytvorilo podstatný krok k ochrane „malých pred veľkými“. Zároveň aj jej verejná podpora demokracie ako práva ľudu rozhodovať o vláde štátu, urobila veľký krok v priblížení sa Cirkvi k Deklarácii OSN o ľudských právach.

Napriek všetkým týmto snahám však existujú skutočné rozdiely medzi zdôvodnením práv človeka v Deklarácii OSN z roku 1948 a chápaním Cirkvi. Prvým je rozdiel v chápaní pôvodu ľudských práv. Kým Cirkev sa odvoláva prostredníctvom svojej teologickej náuky na Boha, ako najvyššiu autoritu, deklarácia naopak vidí pôvod práv človeka v spojení s náukou historického materialistického (ateistického) osvietenstva.¹⁴⁶

Druhou skutočnosťou je vzájomné uznanie existencie týchto práv jednotlivcom a štátom. Günthör poznamenáva, že Deklarácia OSN, ako aj encyklika *Pacem in terris* a GS 26 hovoria iba o právach, ktoré sa priznávajú jednotlivcovi vzhľadom na iných jednotlivcov a štát, teda nie o právach štátu vzhľadom na jednotlivcov. Pápež Ján XXIII. vedel, že je potrebné bezpodmienečne dostať tieto práva pod právnu ochranu štátu a to sa nemôže udiť inak ako medzinárodným uznaním. Preto sa museli nájsť isté spoločné riešenia, ktoré ponúkol v encyklike *Pacem in Terris*. Tu uznal pôvod deklarácie OSN o ľudských právach v prirodzenom zákone, čím ju pripočítal k „znameniam doby“ a zároveň potvrdil aj jej opodstatnenosť. V encyklike položil ucelenú definíciu ľudských práv a podal kristologický základ pre zdôvodnenie ľudskej osoby a dôstojnosti a takto vytýčil cestu k dokumentom II. Vatikánskeho koncilu. Pápež zdôrazňuje, že dôstojnosť človeka sa zväčšila nadprirodzeným pozdvíhnutím jeho práv pomocou zjavenia a vykúpenia krvou Kristovou a takto sa ľudia stali Božími deťmi pomocou milosti a takisto Boží priatelia a dedičia Božej moci.¹⁴⁷

Nasledujúci pápeži Ján Pavol II. a Benedikt XVI. rovnako tak potvrdili existenciu a dôležitosť týchto práv svojim angažovaním sa aj na pôde OSN a opätovným ukotvením ľudských práv v mravnom prirodzenom zákone bez toho, aby sa tieto dostali do nebezpečenstva relativizmu.

Aj II. vatikánsky koncil poukazuje, popri aktivitám pápežov, na dôležitosť Božieho volania a predurčenia človeka pri zdôvodňovaní základných ľudských práv. Deklarácie *Dignitatis humanae* a *Gaudium et*

¹⁴⁶ Oslobodzovacie vojny druhej polovice 20. storočia totiž práve u protestantov vyprovokovali náboženský patriotizmus, ktorý priniesol národný protestantizmus. Nacionalizmus nedôveroval individualizmu myšlienky ľudských práv, pretože občan sa mal v prvom rade cítiť nie ako jednotlivec, ale ako člen svojho národa a svoje záujmy takto stotožniť so záujmami národa, porov. TÖDT H. E., *Menschenrechte-Grundrechte*. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 18.

¹⁴⁷ Porov. G III/a 93-95.

spes už ukazujú na spoluprácu Cirkvi pri uskutočňovaní ľudských práv, i napriek tomu, že v nie vždy minulosti tieto práva Cirkev vyzdvihovala a obraňovala s dostatočnou jasnosťou a energickosťou.

Pápež Ján Pavol II. vo svojej prvej sociálnej encyklike *Laborem exercens* rozpracoval učenie o ľudských právach tak, že definoval prácu ako nutnú potrebu pre rozvoj osobnosti.¹⁴⁸ Preto zdôrazňoval súvislosť všeobecných ľudských práv so zodpovednosťou štátu a spoločenstva národov. Tým že Ján Pavol II. vidí človeka ako subjekt práv, ktoré nesmie nikto porušiť, vyžaduje uznanie práv jednotlivca ale aj rodiny, spoločnosti a náboženského života. Preto odmieta akúkoľvek formu totalitarizmu a žiada samostatnosť neštátnych organizácií. Takisto sociálna encyklika Jána Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987 horlí za zachovávanie ľudských práv.¹⁴⁹ Základné ľudské právo, právo na život, rieši Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium Vitae*, kde spolu s právom človeka na život od počiatku až po svoj prirodzený koniec, upriamuje pozornosť na zodpovednosť za používanie slobody vo všetkom ľudskom konaní.

Pomocou princípov spoločného dobra a subsidiarity, chce Ján Pavol II. aj v encyklike *Centesimus annus* upozorniť na dve krajnosti. Najprv na to, aby štát neprehliadal bezbrehú neobmedzenú slobodu, ale uvedomoval si svoju sociálnu zodpovednosť a potom aj na to, aby štát nesmeroval k bezhraničnému štátnemu liberalizmu a poručníckemu štátu s neobmedzeným aparátom moci, ale aby, ako hovorí Schambeck, dnešný demokratický štát dbal na slobodu a dôstojnosť človeka s ohľadom na jeho sociálnu schopnosť. V štáte majú preto ľudské práva, skrze právnu a sociálnu etiku, sprostredkovateľskú funkciu.¹⁵⁰ Benedikt XVI. dodáva, že ľudské práva sú v demokracii nevyhnutné, pretože sú podstatným elementom pre zabezpečenie jej stability.¹⁵¹

Východiská pre spoločnosť a Cirkev

Uznanie takej spoločenskej morálnej autority, ktorá poukazuje na kritériá ľudských práv by mohlo viesť k nádeji, že ľudské práva nezostanú len v rovine teoretických prehlásení, ale sa prejavia ako živé vedomie

¹⁴⁸ Tódt k dokumentu OSN zo 6. 12. 1966 o práve na prácu pre nás v postkomunizme žijúcich katolíkov dosť podivne poznamenáva, že BRD (teda vtedajšie Západné Nemecko) nevytvorí tomuto právu správne podmienky a nezarádi ho medzi základné práva, pretože sa toto nezlučuje s hospodárskym systémom krajiny, porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 10.

¹⁴⁹ Porov. SKOBLÍK, J.: Přehled křesťanské etiky, s. 178.

¹⁵⁰ Porov. SCHAMBECK H., Menschenrechte, katholisch gesehen II., www.zenit.org/article-19560?l=german z 15.1.2010, s. 4

¹⁵¹ RATZINGER J., Pravda, hodnoty a moc. Prubířské kameny pluralistické společnosti. Brno. CDK, 1996, s. 45, in: HANUŠ J. (ed.), *Ľudská práva*, CDK Brno 2001, s.44.

smerujúce k prehĺbeniu étosu podporujúceho ústretový mravný postoj človeka a tým posilňujúce aj jeho dôstojnosť.¹⁵²

Peschke citujúc Davida Hollenbacha hovorí, že pojem ľudská dôstojnosť je vlastne bez významu, ak sa bližšie nešpecifikuje. Dôstojnosť bez súvislosti so slobodou, potrebami a vzťahmi, by tak mohla viesť k zneužitiu pre iné ciele ako je človek sám. Preto nezáleží len na tom, aký morálny postoj zaujmeme, ale oveľa viac záleží na tom, s akou presnosťou sa dáva pozitívnym právam zákonná ochrana, pretože nie všetky položky poriadku sú predpozitívne, čiže prirodzene dané. Vedomie dôležitosti tejto skutočnosti v Cirkvi, potvrdzuje aj Schambeck slovami Pia XII. Človek uznáva potreby medzinárodne stanoviť rôzne dohody a zmluvy a tým zabezpečovať to, čo je založené na prirodzenom a predpozitívnom práve. Čiže človek vždy uznáva nutnosť cez medzinárodné zmluvy a dohody stanoviť to, čo podľa základov prírody bezpečne neobstoí a pokúšať sa dokonca uplatňovať to, o čom príroda mlčí.¹⁵³

Aj Cirkev však musí preverovať seba samú. Sama sa musí kontrolovať v tom, ako dokáže prirodzené práva uplatňovať a dodržiavať. Je to nutné o to viac, ako vraví aj Peschke, že musí byť vždy príkladom vlastnej dôveryhodnosti. Dôkazom tohto, že sa Cirkev k tomuto problému stavia zodpovedne je katolícka náuka o štáte a ľudských právach, ktorá je dnes súčasťou Sociálnej náuky Cirkvi. V tejto náuke sa okrem života jednotlivca, zaujíma Cirkev aj o jeho život v štáte aj spoločnosti.¹⁵⁴

Naplnenie a dodržiavanie obsahu ľudských práv si však bude vyžadovať vedomie zodpovednosti pre ľudskosť, ako aj sociálne, kultúrne, právne a hospodárske predpoklady pre ich ochranu. Ako štát, tak aj katolícka Cirkev tu musia vyžadovať výchovnú prácu, pretože ako hovorí Benedikt XVI., je potrebné zdôrazňovať zodpovednosť Európy za ochranu ľudských práv a zároveň aj ich správne chápanie. Takto záleží od postoja Európy ako bude prezentovať právo na potrat, či právo na aktívnu eutanáziu, ktoré nemôžu byť už z princípu ľudskými právami, ale naopak, idú proti nim.

Schambeck hodnotí činnosť Cirkvi v oblasti ľudských práv, ako takú ktorá ďaleko prevyšuje okruh veriacich a teda týmto prístupom svoj vplyv rozširuje na všetkých ľudí. Filozoficky však táto jej pôsobnosť zostáva v rovni subjektívno-verejnej.¹⁵⁵ V žiadnom prípade však, ako vraví Zoidl, nesmieme odstrániť nevyhnutný transcendentný vzťahný bod pre ľudské myslenie a jednanie, ktorý tvorí kresťanské korene Európy, teda kresťanský

¹⁵² Porov. PESCHKE, K., H.: Křesťanská etika, s. 221.

¹⁵³ Porov. PESCHKE, K., H.: Křesťanská etika, s. 219, zvlášť pozn. 341.

¹⁵⁴ Porov. PESCHKE, K., H.: Křesťanská etika, s. 549-550.

¹⁵⁵ Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 19.

obraz človeka stvoreného na obraz Boží. V takom prípade, by nám z katalógu európskych základných práv nezostalo nič.¹⁵⁶

Albrecht poznamenáva, že prepojenie života s právom, je tak silné, že je veľmi problematické uvažovať o nich oddelene. Schopnosť predvídať je spojená s každou formou života, ale len človek dokáže život anticipovať okrem roviny „čo je“ aj v rovine „čo má byť“. Takto je človek schopný vytvoriť životu taký priestor, aký potrebuje na to, aby sa mohol prejavíť. Táto anticipácia je však veľmi krehká, dokonca, ak je zle prevedená, môže ľahko život ukončiť. Z toho dôvodu sa nemôžeme zaobiť bez „dôstojnosti života“, ktorú majú človeku zaručiť ľudské práva a tým zabezpečovať životu vo svete istú rovnováhu.¹⁵⁷

Keď si túto teóriu aplikujeme na ženskú otázku ľudských práv, a na tzv. právo ženy na potrat, zistíme, že to platí rovnako. Tam kde boj o emancipáciu presahuje slobodu, vytvoria sa nové pomery k moci. Teda aj občianska sloboda jednotlivca, ktorá nevedie k potrebám všetkých, len sama k sebe, sa veľmi rýchlo obracia proti každému a v konečnom dôsledku i proti človeku samému.

Tu sa práve ukazuje mierotvorný zmysel ľudských práv. „V ochrane ľudských práv tkvie tajomstvo skutočného mieru,“ vraví Ján Pavol II. v *Evangelium vitae*. Ak sa nám teda podarí vhodne zargumentovať hodnotu mieru, možno sa nám podarí aj lepšie obhájiť právo na život nenarodeného dieťaťa. Každý kresťan, či účastník náboženstva, ktorý je presvedčený o opodstatnenosti práve tohto ľudského práva o ochrane ľudského života, od jeho počatia až po jeho zánik, musia byť rešpektovaní práve tak, ako každá iná skupina domáhajúca sa práve tých svojich práv.¹⁵⁸

Tu stojí za zmienku práve problematika rovnosti. Súlad rovnosti s dôstojnosťou je fundamentálne dôležitý, pretože ako hovorí aj Tödt, presadzovať svoje vrodené predpoklady je potrebné uskutočňovať v zhode s ich prirodzenými podmienkami. Švanda dodáva, že každé takéto usilovanie, ktoré sa zbavuje rovnoprávnosti uskutočňovania svojich potenciálov, sa stáva už len bojom o moc, zvrchovanosť a nadvládu.¹⁵⁹ Zoidl uvádza, že práve kresťanstvo je akýmsi stabilizátorom týchto ľudských snáh, pretože práve z kresťanského obrazu človeka vychádzajú princípy

¹⁵⁶ Porov. ZOIDL Ch., 1989-2009. 20 Jahre nach dem Wunder der Wende: Sind die christlichen Fundamente Europas Geschichte? Resolution zum Sportbesinnungstag 2009, Nachrichten der Diözese Eisenstadt, 3/2009, s. 14-16.

¹⁵⁷ ALBRECHT V., Nové chápaní lidských práv? In: Hanuš J.(ed.), *Lidská práva*, CDK Brno 2001, s. 124.

¹⁵⁸ Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 26.

¹⁵⁹ ŠVANDA P., Zkušenost ideje lidských práv v současnosti. In: Hanuš J.(ed.), *Lidská práva*, CDK Brno 2001, s. 116.

solidarity, subsidiarity a personality. Uviest' tieto hodnoty do reálneho života vyznie možno ako utópia či idealizmus, ale práve takého chápanie nás môže priviesť k naozaj spravodlivej spoločnosti.¹⁶⁰

Tödt vyzdvihuje teóriu ľudských práv jednotlivca ako základ pre politickú filozofiu. Poukazuje napríklad na ten fakt, že keď si chcel raz jeden novoveký štát privlastniť práva jednotlivca na vykonávanie svojej vlastnej spravodlivosti, štátna moc tým získala zosilnenú právomoc bezprávne občana utláčať. V tomto prípade občan automaticky nevedomky potláča svoje prirodzené práva. Ich odcudzenie potvrdzuje svojim nedobrovoľným podriadením sa štátnej autorite. Takto postihnutý jednotlivec, vydaný napospas štátnej moci, musí ukracovať priestor pre svoj prirodzený individuálny rozvoj, čiže v podstate takýto človek nie je sám sebe cieľom ale len nedôstojným prostriedkom na dosiahnutie cieľov spoločenského zriadenia. Takto Tödt dochádza k záveru, že ľudské práva v žiadnom prípade nemôžu byť človeku štátom upierané. Na to, aby bola teória ľudských práv opodstatnená úplne stačí prirodzený étos humánnej ľudskej spoločnosti, nepotrebuje ju človek ukotvovať na kresťanskej báze.¹⁶¹

I napriek tomu Tödt upozorňuje na to, že človek nie je disponovaný, aby priamo ovplyvňoval zachovávanie ľudských práv. Človek je určený vzťahom k Bohu, preto aj svetské vzťahy sú podmienené práve vzťahom k Nemu. Týmto si človek nárokuje právo slobodne vyznávať svoju vieru. Osobná sloboda jednotlivca je takto sekulárna forma slobody viery. Túto slobodu dokazujú kresťania práve v boji za rovnosť, za ktorú sa nielen zasadzujú slobodné práva druhých, ale navyše je tento boj požiadavkou lásky k blížnemu. Ľudské práva sa však v Cirkvi musia zmeniť na práva kresťanov v Cirkvi. Inak sa svedectvo viery Cirkvi stáva nedôveryhodné. Preto ostáva hlavne na kresťanoch, či sa zapoja „do ochrany ľudských práv ako práv vrozených s poukázaním na jednoznačnú súvislosť tejto ochrany so zabezpečením mieru a budúcnosti nášho života na zemi“, alebo sa postavia na stranu tých, čo sa snažia presadzovať svoje individuálne slobody na úkor slobody iných.¹⁶²

¹⁶⁰ Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 28.

¹⁶¹ Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 30.

¹⁶² Porov. TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., WELTE B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27, s. 30.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ALBRECHT V., Nové chápaní lidských práv? In: Hanuš J.(ed.), Lidská práva, CDK Brno 2001.
- GÜNTHÖR, A.: Morálna teológia III/a Trnava, SSV 1996.
- HANUŠ J. (ed.), Křesťanství a lidská práva: CDK, Vyšehrad 2002.
- MAIER H., Lidská práva- nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciacie, in: Hanuš J.(ed.), Lidská práva, CDK Brno 2001, s. 20-21.
- KLOSE, A.: STAAT. In: Rotter – Virt: Neues Lexikon der Christlichen Moral, Tyrolia 1990.
- PESCHKE, K.- H.: Křesťanská etika, Vyšehrad, Praha 1999.
- RATZINGER J., Pravda, hodnoty a moc. Prubířské kameny pluralistické společnosti. Brno. CDK, 1996, s. 45, in: Hanuš J.(ed.), Lidská práva, CDK Brno 2001.
- SCHOCKENHOFF E., Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen., Herder, Freiburg im Breisgau, 2009.
- SCHAMBECK H., Menschenrechte, katholisch gesehen I., zo 14.1.2010.
- SCHAMBECK H., Menschenrechte, katholisch gesehen II.,www.zenit.org/article-19560?l=german z 15.1.2010.
- SCHWARKE CH., Menschenwürde. In: Franz, A. - Baum, W. – Kreutzer, K. (edit.): Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Freiburg : Herder 2003/2007.
- SKOBLÍK, J.: Přehled křesťanské etiky, Karolinum, Praha 1997.
- ŠVANDA P., Zkušenost ideje lidských práv v současnosti. In: Hanuš J.(ed.), Lidská práva, CDK Brno 2001.
- TÖDT H. E., Menschenrechte-Grundrechte. In: BÖCKLE F., KAUFMANN F.-X., RAHNER K., Welte B., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, Diel 27.
- ZOIDL CH., 1989-2009. 20 Jahre nach dem Wunder der Wende: Sind die christlichen Fundamente Europas Geschichte? Resolution zum Sportbesinnungstag 2009, Nachrichten der Diözese Eisenstadt, 3/2009.

Sociálne konzekvencie humanizmu a tolerancie

Týranie a zanedbávanie detí , skúsenosti s diagnostikou a následnou starostlivosťou o dieťa v regióne Prešov.

Ján KOVAL - Alžbeta ČURIKOVÁ

Abstract: *Syndróm CAN je charakteristický rôznorodosťou príčin, mechanizmov vzniku, prejavov, stupňa závažnosti, dôsledkov na kvalitu života a vplyvu na prostredie, v ktorom žije. Spoločenské a kultúrne tradície spoločnosti určujú a vymedzujú daný syndróm. Odhalenie a diagnostika prejavov týrania má viaceré úskalia vyplývajúce z nízkej sebaúcty obete a jej existenčnej naviazanosti na rodinu a agresora, ale aj z nevšimavosti a tolerance týrania zo strany blízkeho okolia, ako aj z nízkych aktivít inštitúcií a spoločnosti.*

Autori práce vyhodnotili hospitalizáciu zanedbávaných a týraných detí v období rokov 2000 až 2010 v regióne Prešov. Doterajšia prax na klinike ukazuje, že mnohé prípady týraných detí zostávajú dlho na úrovni konštatovania stavu a zbytočne dlho sa váha s opatrením, ktoré by mohlo tento stav zmeniť a zabezpečiť dieťaťu ochranu a bezpečie. V mnohých prípadoch v zdôvodnení zamietnutia je uvedené, že nebolo preukázané úmyselné konanie rodičov, s dodatkom že rodičia sľubujú, že sa už budú o dieťa riadne starať. Zvláštnu skupinu tvoria deti – novorodenci, ktorých matka ušla z pôrodnice a ponechala svoje dieťa na novorodeneckom oddelení (až 20- 30% rómskych matiek) a takisto úmrtia dojčiat doma bez pomoci zdravotníkov (v ponovorodeneckom období až do 20% z úmrtí dojčiat, 90% tvorili rómske deti). Zo sledovaného súboru vyplýva, že v našom regióne je vysoký počet detí, ktoré sú obzreňované vo svojom zdravom vývine. Pri vyhodnotení sme došli k záveru, že ide prevažne o deti zo segregovaných osád, detí rómskeho pôvodu.

Prácou chceme upozorniť odbornú, ale aj laickú verejnosť na tento problém v spoločnosti a zvýšiť spoločenské povedomie a záujem o túto problematiku.

Kľúčové slová: týrané, zanedbávané, zneužívané dieťa, syndróm CAN, opustenie dieťaťa, podvýživa, úmrtie doma

Úvod

Týranie blízkej a zverenej osoby a jeho nárast je aktuálnym a závažným celospoločenským problémom. Chápanie týrania a zanedbávania dieťaťa sa do povedomia verejnosti (občanov) dostáva veľmi zložito. Mnohí si neuvedomujú že pod týraním dieťaťa nechápeme len bitie dieťaťa. Formy týrania dieťaťa sú rôzne od telesného týrania, cez psychické týranie, zanedbávanie, sexuálne zneužívanie až po niektoré zvláštne formy týrania dieťaťa ako napríklad systémové týranie. Pod zanedbávaním dieťaťa rozumieme neuspokojovanie základných potrieb dieťaťa. V našej práci sa venujeme skúsenostiam , ktoré sme získali na klinike počas hospitalizácií týraných a zanedbávaných detí.

Cieľ, metódy.

Cieľom našej práce bolo zistiť v akom rozsahu je výskyt zanedbávaných opustených detí v Prešovskom regióne a aká je ich následná starostlivosť a hľadať možnosti ako znížiť výskyt týchto negatívnych javov pri zabezpečovaní zdravého vývinu detí.

Na zistenie hodnôt úmrtnosti dojčiat doma v Prešovskom VÚC sme použili oficiálne hlásenia okresných odborníkov z pediatrie za roky 2000-2010, podľa štandardov Ministerstva zdravotníctva SR. Počty hospitalizovaných pacientov riešených sociálnym pracovníkom ako aj lekármi kliniky, ako aj príčiny hospitalizácie na Klinike pediatrie FNŠP Prešov boli získané z chorobopisov pacientov.

Výsledky, diskusia. Vo svojej práci sme zaznamenali len prípady hospitalizovaných detí, pri ktorých zdravotný stav dieťaťa svedčil po medicínskej a sociálnej stránke, že dieťa v rodine bolo týrané, zanedbávané (hematómy po tele, podvýživa, hladové opuchy, ťažké kožné infekcie, intertriga, zlomeniny a pod.), deti opustené, bez záujmu rodičov a pod. Zamerali sme sa na zanedbávané deti, ktoré boli pre túto diagnózu hospitalizované a riešené sociálnym pracovníkom na klinike v rokoch 2000 - 2010. Za sledované obdobie celkový počet hospitalizovaných detí riešených sociálnymi pracovníkmi bol 1642 detí, z toho počtu bolo 1596 Rómov. Táto skupina detí je žiaľ najviac ohrozená týraním, zanedbávaním. Počet podaní návrhov na umiestnenie dieťaťa do ústavného zariadenia bol 526 detí, z toho 481 detí rómskeho etnika. Umiestnených detí v ústavnom zariadení bolo 343 detí, z toho 327 rómskych. (Tab. č. 1) Do náhradnej osobnej starostlivosti bolo zverených 40 detí. Z tohto počtu 78 detí bolo týraných (hlásené na políciu a ÚPSVaR), o 291 detí rodičia nejavili záujem, 288 detí bolo zanedbávaných, 103 detí bolo opustených (Tab.č.2.)

Problémom v našom regióne je opustenie novorodenca matkou bezprostredne po pôrode, rodička svojvoľne opustí zdravotnícke zariadenie, dieťa nedojčí a pre dieťa si príde až po opakovaných výzvach, prípadne odmietne prevziať svoje dieťa z novorodeneckého oddelenia a dieťa je umiestňované v ústavnom zariadení, prípadne je dané do náhradnej osobnej starostlivosti. Opustenie novorodenca matkou je takisto určitý spôsob zanedbávania starostlivosti o dieťa. V priebehu rokov 2000- 2010 v 2539 prípadoch matky opustili svoje deti a ušli z pôrodnice a ponechali ich v starostlivosti detí na novorodeneckom oddelení FNŠP Prešov v rokoch 2000 – 2010. Takmer v 100% útekov matiek z pôrodnice tvorili rómske matky. Z celkového počtu pôrodov vo FNŠP J.A.Reimana Prešov (2600-2800) boli zastúpené rómske matky v priemere 860 pôrodov. V rokoch 2000- 2005 počet matiek, ktoré svojvoľne opustili svoje deti ročne bol od 250 do 365 matiek, ale v roku 2005 po opatreniach vlády v zmysle zákona č. 471/2005, ktorým sa mení a dopĺňa zákon č. 235/1998 Z.z., o príspevku pri narodení dieťaťa, o príspevku rodičom, ktorým sa súčasne narodili tri alebo

viac detí alebo ktorým sa v priebehu dvoch rokov opakovanne narodili dvojčatá a ktorým sa menia ďalšie zákony v znení neskorších predpisov a ktorým sa menia a dopĺňajú niektoré zákony, ich počet poklesol (kým v roku 2005 počet matiek bol 365, v roku 2006 už len 143 matiek). Do ústavnej starostlivosti sa umiestnilo za sledované obdobie z tohto počtu 103 detí. (*Graf.č.1*)

Zvláštnu kategóriu zanedbávania tvoria aj úmrtia detí doma bez toho, aby rodičia predtým vyhľadali lekársku pomoc. Zisťovali sme hlavne úmrtia detí do 1 roka v rámci Prešovského kraja v rokoch 2000 - 2010. Celkom za sledované obdobie zomrelo 869 detí do 1 roka veku, z toho doma 142 detí (16,3%), rómskych 85% a nerómskych 15%. (*Graf.č.2*). Podľa príčin úmrtí najviac detí zomrelo doma na infekcie (zápal pľúc, meningitída a iné) 51 (36%), aspirácie boli príčinou úmrtia v 28 prípadoch (20%), vrodené vývojové chyby (VVCH) v 16 (11%), udusenie v 7 prípadoch a 3 dojčatá boli zavraždené. Na syndróm náhleho úmrtia zomrelo 35 dojčiat (24%) - sú to úmrtia, ktorým sa prakticky nedá zabrániť, ale ostatných 76% úmrtí detí nemuselo zomrieť, ak by boli liečené a bola im poskytnutá včasná lekárska starostlivosť. (*Graf.č.3*) Porovnávali sme aj miesto úmrtia - úmrtia doma. Zistili sme, že úmrtí detí do 1 roka veku na vidieku bolo za sledované obdobie 115 (81%) a v mestách 27 úmrtí. Na vidieku viac ako 90% rómskych dojčiat zomrelo v segregovaných osadách. (*Graf.č.4*) Čo sa týka úmrtia dojčiat podľa veku v mesiacoch, zistili sme, že do 1 mesiaca veku za sledované obdobie zomrelo 18 detí, do 3 mesiacov veku zomrelo 75 detí, do 6 mesiacov veku zomrelo 34 detí a nad 6 mesiacov veku do 1 roka zomrelo 15 detí. (*Graf.č.5*). Z nášho prieskumu vidieť, že do 3 mesiacov veku zomiera 66% a 89% zo zomrelých doma boli deti do 6 mesiacov. Deti do polroka veku sú najviac ohrozené, pravé oni potrebujú zvýšenú starostlivosť po každej strane, či už výživy- dojčenie, citovej stránky (prítomnosť matky, rodiča, ich reakcia na potreby dieťa), hygiena, bývanie a pod. v opačnom prípade, tieto deti sú v neustálom ohrození.

Zákonodarcia v našej spoločnosti maloletým deťom priznáva osobitný štatút v spoločnosti a dieťaťu sa má dostať zvláštnej ochrany. Je zabezpečená v zmysle platnej legislatívy, ako aj inými adekvátnymi prostriedkami tak, aby sa dieťa normálnym spôsobom vyvíjalo telesne, duševne, mravne, duchovne a sociálne. Podľa legislatívy dieťa má byť chránené pred všetkými formami zanedbávania, týrania, krutosti a využívania, avšak deti patria medzi tých, ktorí sú najviac ohrození sociálno-patologickými javmi.

Problém zneužívania a týrania detí je starý ako ľudstvo samo. Caffey a Silverman ako prví v odbornej literatúre odlíšili úmyselné poranenia od poranení spôsobených úrazmi. A označili ich ako non-accidental injuries (NAI), neúrazové poranenie v rámci krutého zaobchádzania s dieťaťom(3). V roku 1962 popísal C.H. Kempe po prvý raz syndróm bitého dieťaťa-Battered Child Syndróm(1) . Neskôr sa jav označil pojmom Child Abuse

(zneužitie dieťaťa) a ešte neskôr bola formulovaná druhá časť syndrómu CAN, a to zanedbávanie dieťaťa – Child Neglect. V roku 1959 bola prijatá v OSN „Charta práv dieťaťa“. V roku 1989 OSN prijalo dokument „Dohovor o právach dieťaťa“, v roku 1990 k tomu bola vypracovaná smernica „Svetová deklarácia o prežití a ochrane rozvoja dieťaťa. Veľmi dôležitú úlohu v tejto oblasti zohráva Svetová zdravotnícka organizácia (WHO) a UNICEF. Syndróm týraného, zanedbávaného zneužívaného a dieťaťa bol prvýkrát popísaný na III. Európskej konferencii pre prevenciu týrania detí, ktorá sa konala v Prahe v roku 1991. Na výsledky vzniknuté z tejto konferencie naviazala Zdravotná komisia Rady Európy, ktorá v roku 1992 definovala sy CAN. Syndróm týraného, zanedbávaného a zneužívaného dieťaťa je definovaný :*„ide o akékoľvek vedomé či nevedomé aktivity, ktorých sa dopúšťa dospelý človek (rodič, vychovávateľ alebo iná osoba) na dieťať a ich následkom dochádza k poškodeniu zdravia a zdravého vývoje dieťaťa; najvybrannejšou podobou je smrť dieťaťa (2).* Týranie je teda charakterizované ako zlé zaobchádzanie so zverenou osobou vyznačujúce sa určitým stupňom bezcitnosti, hrubosti a trvalosti, ktoré takáto osoba považuje za pocit určitého príkoria. Trvalosť konania trýzniteľa (agresora) je nutné posudzovať práve v závislosti na intenzite zlého zaobchádzania.

Súčasná teória a prax sa ustálila na tom, že dieťa je objektom týrania fyzického - telesného, ktoré môže mať podobu aktívnu, ktorá zahŕňa všetky akty násilia na dieťať (popálenie, hematómy, poranenia, zlomeniny a podobne), alebo pasívnu, ktorá sa vyznačuje nedostatočným uspokojením najdôležitejších telesných potrieb dieťaťa v návaznosti na psychické a sociálne potreby (najzávažnejším dôsledkom je spustnutie dieťaťa, v krajnom prípade smrť). (Obr.č.1) Zvláštne formy aktívneho týrania je tzv. syndróm trasenia dieťaťom (Shaken Baby Syndrome-SBS), pri ktorom vzniká typické poranenie mozgu, ktoré vzniká intenzívnym a hrubým trasením tela dieťaťa. Prvý ho popísal v roku 1972 Caffey, ako syndróm, ktorý zahŕňa subdurálne alebo subarachnoidálne krvácanie, retinálne krvácanie a malé alebo žiadne vonkajšie známky kraniálnej traumy.

Psychické týranie dieťaťa spočíva v konaní, ktoré má negatívny dopad na citový vývoj a správanie sa dieťaťa. Z hľadiska formy sa prejavuje v slovných útokoch na sebedomie dieťaťa, jeho opakované ponižovanie, odmietanie či zavrhovanie. Psychické týranie obsahuje takisto zložku aktívnu (cielené, zámerne a účelové konanie) alebo pasívnu v podobe absencie záujmu o dieťa (napr. nedostatočný, prípadne žiadny prejav lásky a úcty k dieťaťu). Konečným výsledkom potom môže byť psychická deprivácia dieťaťa. Musíme pripomenúť, že psychické týranie je najrozšírenejším druhom týrania a zároveň je najťažšie rozpoznateľné.

Ďalšou formou je týranie sexuálne, respektíve sexuálne zneužívanie, majúce podklad v nepatričnom vystavení dieťaťa sexuálnemu kontaktu, aktivite či správaniu. Sexuálne zneužívanie zahŕňa bezdotykové formy

sexuálneho zneužívania (exhibicionizmus, obscénne telefonické hovory a podobne) a dotykové formy sexuálneho zneužívania (znásilnenie, sexuálny útok, komerčné sexuálne zneužívanie, incest a podobne). Pri sexuálnom zneužívaní detí dochádza k psychologickému šoku hlboko v tele dieťaťa s ďalekosiahlymi následkami v jeho živote a správaní sa k okoliu, čo sa výrazne prejavuje ako negatívny dôsledok pre celú spoločnosť.

Poslednú skupinu predstavuje zanedbávanie, ktoré sa vyznačuje nedostatkom starostlivosti, ktorý spôsobuje závažné ohrozenie vývoja dieťaťa alebo nebezpečenstvo pre dieťa. Telesné zanedbávanie sa prejaví v zlyhaní pri zabezpečení telesných potrieb dieťaťa (výživa, ošatenie, bývanie), zdravotníckej starostlivosti. Citové zanedbávanie sa prejavuje zlyhaním pri zabezpečení citových potrieb dieťaťa v oblasti lásky. Medzi zvláštnu skupinu týrania a zneužívania je zaradené aj systémové týranie, organizované zneužívanie detí, rituálne zneužívanie detí a sexuálny turizmus.

Charakteristickými prejavmi zanedbávania dieťaťa, s ktorými sa v praxi stretávame sú retardácia vývoja, slabá alebo žiadna hygiena, kvalita ošatenia, chronická únava, hlad, zvýšená chorobnosť, vyzlabnosť, útoky z domu, krádeže, seba deštruktívne sklony, fetovanie, absencia dieťaťa pri pozvaní na lekárske prehliadky, vyšetrenia, nezaočkovanosť dieťaťa, ignorácia lekárskeho odporúčania, vyššia úrazovosť a podobne. Hlavné príčiny zanedbávania, týrania s ktorými sa stretávame v podmienkach nášho regiónu sú zlé materiálne, sociálne i bytové podmienky, nezamestnanosť rodičov, deti žijúce v segregovaných osadách, zdravotne postihnuté deti, zlé vzťahy medzi rodičmi, dysfunkčné rodiny, akútny stres rodičov a tiež aj drogová závislosť a alkoholizmus rodičov. Najčastejšie klinické známky zanedbávania detí na Klinike pediatrie FNŠP Prešov sú hypotrofia, psychomotorická retardácia, ktoré sú často spojené s kožnými infekciami (mykózy, svrab), hepatopatiami ako dôsledok nesprávnej výživy, črevnými parazitmi.

U týchto detí sú časté, opakované hospitalizácie.

Diagnostikovanie týrania a zanedbávania dieťaťa je veľmi zložitá. Najkomplikovanejšie je diagnostikovať sy CAN hlavne vtedy, keď na tele nie sú znaky traumy.

Problematika starostlivosti o týrané deti spadá aj do kompetencie orgánom verejnej správy a štátnej správy - Ministerstvo práce, sociálnych vecí a rodiny Slovenskej republiky, Ústredie práce, sociálnych vecí a rodiny, Úrad práce, sociálnych vecí a rodiny, ako aj samosprávy - samosprávny kraj (vyššie územné celky), obce, mestá. Priamo zainteresované do problematiky starostlivosti o deti so syndrómom CAN sú Úrady práce, sociálnych vecí a rodiny (ďalej len ÚPSVaR) a vyššie územné celky alebo obce a mestá (miestne samosprávy). ÚPSVaR v zmysle niektorých legislatívnych právnych noriem

zabezpečuje sústavnú ochranu života, zdravia dieťaťa a plní úlohu koordinátora, ak treba pri vykonávaní opatrení sociálnej kurately pre deti alebo pomoci deťom, ktoré sú týrané, pohlavne zneužívané, zanedbávané alebo u ktorých je dôvodné podozrenie z týrania, pohlavného zneužívania alebo zanedbávania, alebo ktoré boli obeťou obchodovania. Taktiež podáva návrhy na súd na vykonanie zásahu do rodičovských práv a povinností. (Zákon č. 305/2005 Z.z.).

Zákonom stanovený okruh pôsobnosti, v rámci ktorého by sa mala uskutočňovať aj pomoc deťom týraným, pohlavne zneužívaním má aj samospráva. Tieto inštitúcie však majú aj určité právomoci, ktorými môžu bezprostredne pomôcť dieťaťu v núdzi⁽⁹⁾.

Syndróm CAN znamená nielen priestupok proti morálke, ale aj priestupok proti zákonu. Násilie spáchané na dieťati je chápané ako trestný čin, ktorý treba vyšetriť, dokázať, obviňovať páchateľa, odsúdiť ho a potrestať, a tak naplniť právo, spravodlivosť. Domnievame sa, že trestný zákon je najsilnejším a najúčinnjším nástrojom potlačania tohto nebezpečného a spoločensky nežiaduceho konania.

Doterajšia naša prax je taká, že mnohé prípady týraných detí zostávajú dlho na úrovni konštatovania stavu a zbytočne dlho sa váha s opatrením, ktoré by mohlo tento stav zmeniť a zabezpečiť dieťaťu ochranu a bezpečie. Záujem o blaho dieťaťa ešte stále nie je prioritou, tak, ako to zaručuje zákon. Mnohokrát sa viac prihliada na potreby a záujem rodičov ako na záujem dieťaťa. Zdravotnícke zariadenie je mnohokrát prvé, ktoré podá dieťaťu pomocnú ruku. Musíme konštatovať, že v poslednej dobe značne pribúda týraných, zanedbávaných a ohrozených detí.

Diagnostikovanie týrania a zanedbávania dieťaťa je veľmi zložitá. Najkomplikovanejšie je diagnostikovať hlavne keď na tele nie sú znaky traumy. Najčastejšie klinické známky zanedbávania detí na Klinike pediatrie FNŠP Prešov boli hypotrofia (podvýživa), psychomotorická retardácia, ktoré sú často spojené s kožnými infekciami (mykózy, intertrigo, svrab, pyodermie, pediculosis), hepatopatiami ako dôsledok nesprávnej výživy, črevnými parazitmi.

U detí zanedbávaných, týraných sme zaznamenali časté, opakované hospitalizácie. Problémom v našej klinickej praxi je, že po nahlásení zanedbávania event. týrania dieťaťa sa stretávame podľa nás s laxným prístupom sociálnych pracovníkov pri hodnotení tejto situácie v rodine. Veľakrát pri riešení situácie sociálnym pracovníkom v rodine týraného, zanedbávaného dieťaťa dostávame správu o stave v rodine a starostlivosti o dieťa, kde sú uvedené iba bytové pomery v rodine, ktoré ako keby prezentovali dobrú starostlivosť, a práve naopak často bytové podmienky v rodine sú dobré ale dieťa v rodine je týrané, zanedbávané. Malá pozornosť je venovaná zisťovaniu vzťahu matka - dieťa, citovej väzbe matky na dieťa,

ako aj tomu, či nejde o nechcené dieťa, tiež vzťah medzi rodičmi navzájom, vzťah k dieťaťu, zdravotnej starostlivosti a pod. Niekedy z týchto správ zaslaných ÚPSVaR oddelením SPO vyplýva, že akoby zanedbávanie dieťaťa nepatrilo do diagnózy syndrómu CAN.

V praxi sa stretávame aj s uzneseniami odboru vyšetrovania Policajného zboru, v ktorom naše oznámenie o podozrení na sy CAN zamietajú, nakoľko “nie je dôvod na začatie trestného stíhania, alebo na postup podľa § 197 Trestného poriadku“. V mnohých prípadoch v zdôvodnení zamietnutia je uvedené, že nebolo preukázané **úmyselné konanie** rodičov, neboli zistené žiadne skutočnosti, ktoré by nasvedčovali, že sa jednalo o týranie dieťaťa.

Výskyt syndrómu CAN, zanedbávania je na Slovensku neporovnateľný vyspelými krajinami Európy a Ameriky. Americká národná incidenčná štúdia z roku 1996 udáva ročnú incidenciu telesného týrania 5,7 prípadov na 1000 detí a incidenciu úmrtí v dôsledku týrania 0,02 na 1000 detí(8). Vo Veľkej Británii sa odhaduje, že na následky zlého zaobchádzania zomiera ročne 5 detí na 100 000 narodených, v Austrálii 10 a v USA až 40 detí na 100 000 narodených(6) Incidencia všetkých foriem CAN v roku 1993 v USA bola 45 prípadov, v Kanade 21 a v Anglicku v roku 1991 18 prípadov na 1000 detí. V ČR je to 1,6 prípadov a na Slovensku podľa údajov MPSVR len asi 0,3 na 1000 detí. Fedor, Buchanec, Brndiarová vo svojej prevalenčnej štúdii z roku 2010 zistili, že fyzické týranie na podklade kritéria ublíženia podstúpilo v ich výskumnom súbore 24,6% detí, 12% podstúpilo domáce násilie, z toho 12,2% vo viacerých závažných formách a 14,5% detí zažilo násilie mimo svoj domov. Z týchto detí museli byť 3,2% hospitalizované pre poranenia. Z týchto výsledkov im vyplynulo, že minimálne 64,5% detí podstúpilo minimálne jedným spôsobom aspoň raz takú aktivitu, ktorú by bolo možné vyhlásiť za fyzické násilie podľa kritéria ohrozenia, a 86,5% detí bolo niekedy bitých vlastnými rodičmi alebo opatrovateľmi(4)

Z nášeho sledovaného súboru vyplýva, že v našom regióne je vysoký počet detí, ktoré sú ohrozené vo svojom zdravom vývine. Ohrozené sú hlavne tým, že od narodenia sú svojím spôsobom zanedbávané, opustené, rodičia nejavia záujem, znižuje sa starostlivosť o dieťa, dieťa je ohrozené prostredím, v ktorom žije. Prejavuje sa to hlavne, že tieto malé deti sú zanedbávané, týrané, u nich je aj vysoká úmrtnosť doma bez toho aby rodičia vyhľadali pomoc zdravotníkov. Z našich poznatkov je zrejme, že ide prevažne o deti zo segregovaných osád, deti rómskeho pôvodu a práve týmto deťom je potrebné venovať zvýšenú pozornosť nielen zdravotníkov.

Záver Základom riešenia problematiky syndrómu týraného, zanedbávaného dieťaťa je komplexná spolupráca multidisciplinárnych odborov, VLDD, odborníkov detských oddelení, psychológov, ale hlavne pracovníkov oddelení SPO v jednotlivých okresoch, terénnych sociálnych pracovníkov, ale aj polície a súdov. Potrebné je zlepšiť a skvalitniť

prevenciu, ktorá by zmiernila riziko patologických javov ohrozenia detí. Riešenie vidíme v skvalitnení zdravotno-výchovnej činnosti, výchovy k zodpovednému rodičovstvu, zlepšenie legislatívnych opatrení, noriem. Starostlivosť o zdravý vývin mladej generácie je celospoločenská úloha.

Literatúra

1. Caffey, J.: Multiple fractures in the long bones of infants sufferin from chronic subdural hematoma. In Am. J. Roentgenol.Radium Ther.,1946, vol.56,no2, p. 163-173.
2. Dunovský, J, Dytrych, Z., Matějček Z. et al.: Týrané, zneužívané a zanedbávané dítě. 1. vyd., Praha, Grada, 1995. 245 s.ISBN 80-7169-192-5.
3. Fedor M.: Týrané, zneužívané a zanedbávané diet'a. Vybrané kapitoly z pediatrie. Učebné texty SZU. Vydala SPS a Procter&Gamble, Bratislava 2011. ISBN 978-80-969878-6-3. S.18-37.
4. Fedor, M.- Buchanec, J.-Brndiarová, Met.al.: Výskyt fyzického týrania detí v Slovenskej republike. In Pediatria, 2010, roč.5,č.2., s.76-81.
5. Kempe, C. H. – Silverman, F.N. – Steele, B.F. et al.: The battered-child-syndrome. In JAMA, 1962, vol. 181, p. 17-24
6. Ringel, J.: Týraní dítěte v rodině. In Čs. Pediat., 1971, roč.26, č.5. s.243-246
7. Ryšánková, M, Bosák, V., Kučera, Z. et al.: Tělesné týraní v dětství u dospělé populace ČR: výskyt a některé souvislosti. In Česko-slov. pediat.,2004,roč.59,č.5,s.229-241
8. Sedlak,A.J.- Broadhurst ,D.D.:Third National Incidence Study of Child Abuse and Neglect: fional report. (Washington): US Department of Health and Human Services, Government Printing Office, 1996
9. Viciánová, K. et al.: Týranie, zneužívanie a zanedbávanie detí. Bratislava : JASPIs, 2000. 72 s. ISBN 80-85576-26-0.

Adresa pre korešpondenciu :

MUDr. Ján Koval', PhD
 Klinika pediatrie , FNsp J.A.Reimana
 ul. Hollého 14
 08051 Prešov
 e-mail : koval@fnspresov.sk

Základné formy	Zvláštne formy
Telesné týranie	Münchhausenov syndróm by proxi

Psychické týranie	Systémové týranie
Sexuálne zneužívanie	Organizované týranie a zneužívanie
Zanedbávanie	Rituálne týranie a zneužívanie

Obr.č.1 Delenie syndrómu CAN (3)

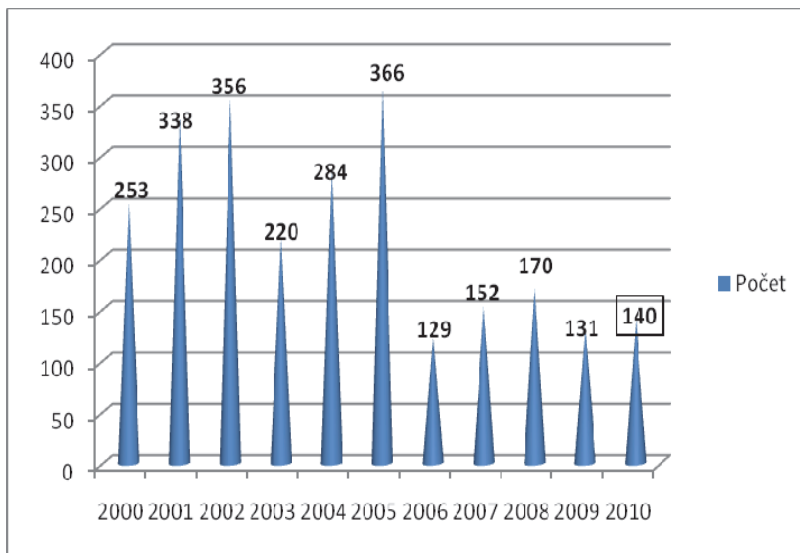
Celkom	Rómske deti	Ostatní	Návrh na umiestnenie do USS	Rómske	Nerómske
1642	1596	46	526	481	45

Nerómske	Umiestnenie celkom	Rómske	Ostatné	Náhradná rodina starostl.
45	343	327	16	16

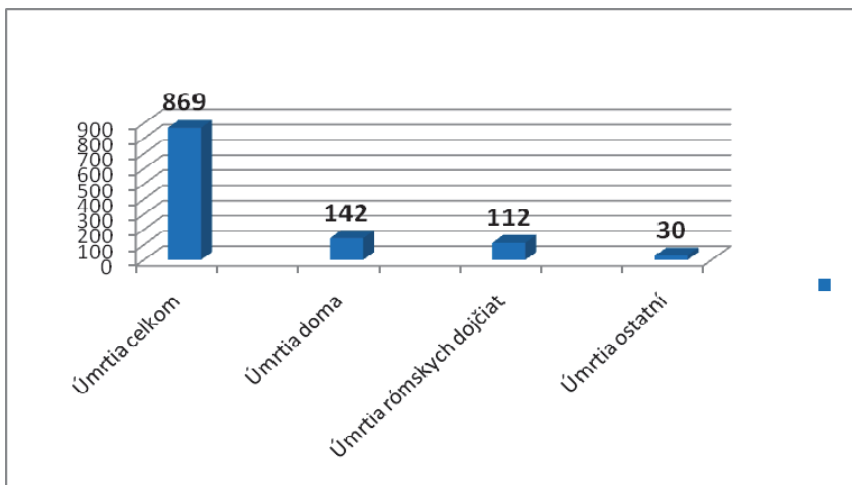
Tab. 1. Hospitalizácia detí na Klinike pediatrie FNsP J.A.Reimana Prešov
v rokoch 2000-2010, riešených
sociálnym pracovníkom kliniky (Údaje v absolútnych číslach)

Týrané	Zanedbávané	Opustené	Bez záujmu rodičov
78	288	103	291

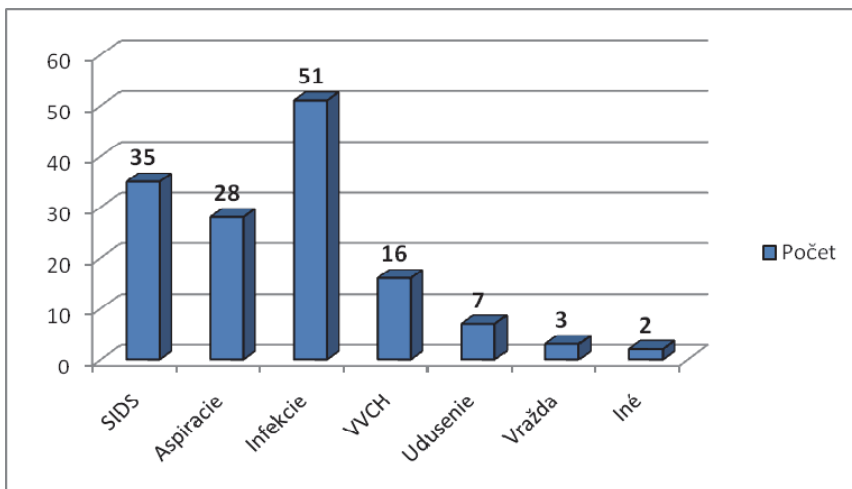
Tab. 2. Hospitalizácia detí na Klinike pediatrie FNsP J.A. Reimana Prešov v rokoch 2000-2010, riešených v spolupráci polície, ÚPSVaR(Údaje v absolútnych číslach).



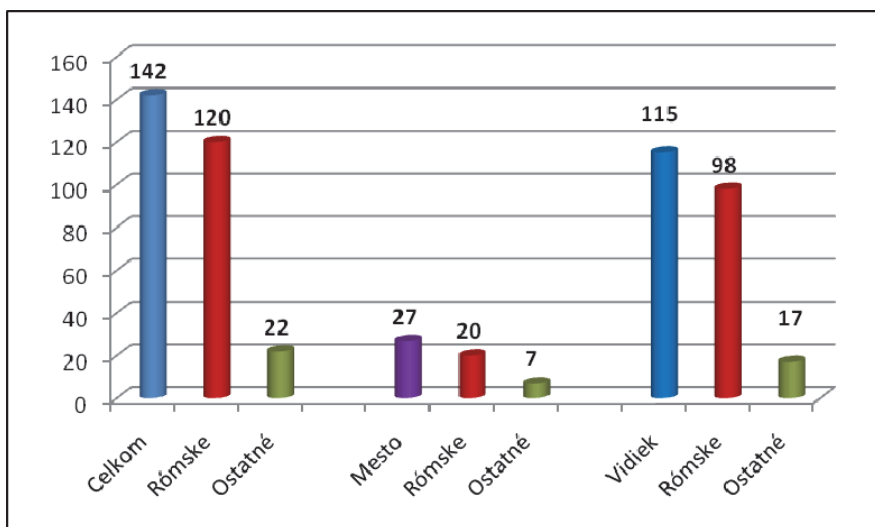
Graf.1. Opustenie novorodenca matkou (úteky matiek z pôrodnice) v rokoch 2000 – 2010,
FNsP J.A. Reimana Prešov (Údaje v absolútnych číslach)



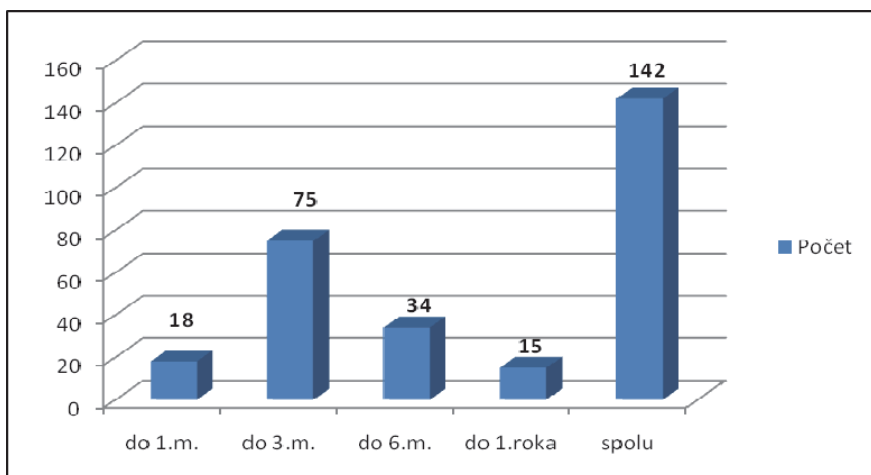
Graf. 2 Úmrtia dojčiat celkom, z toho doma , počet zomrelých rómskych a ostatných detí doma v rokoch 2000- 2010 v Prešovskom VÚC. (Údaje v absolútnych číslach)



Graf 3. Príčiny(dg.) úmrtí dojčiat doma v rokoch 2000-2010, PO VÚC. (Údaje v absolútnych číslach)



Graf. 4. Úmrtia doma, rómske a nerómske dojčatá, mesto, vidiek v PO VUC,
v rokoch 2000-2010 (Údaje v absolútnych číslach)



Graf. 5. Úmrtia dojčiat podľa veku (v mesiacoch) (Údaje v absolútnych číslach)

HUMANIZMUS V KONTEXTE SOCIÁLNEJ NÁUKY CIRKVI

Peter VANSÁČ

Abstract: *Church shows us how to understand to humanism in its documents. In the contrary of the real humanism, which see people in a overall, life perspective is an atheistic, closed humanism with no interests in a spiritual values. In the social doctrine Church refers to the real humanism in themes such as an integral developing of human, solidarity, poverty and a work as a human activity.*

Úvod

V sociálnej náuke Cirkve rozvíja myšlienky pravého humanizmu, ktorý má byť zameraný na časné a večné dobro človeka. Spoločnosť sa nemôže naplno rozvíjať, ak sa nerozvíja človek ako jednotlivec. Ekonomický rozvoj je nemysliteľný bez etických pravidiel. Solidarita má človeku pomáhať nielen v hmotnej núdzi, ale má dvíhať aj osobnú dôstojnosť človeka. Na odstránení alebo zmiernení chudoby sa majú podieľať jednotlivci, rodiny, národy, štáty, každý v hraniciach svojich možností. Dôstojná práca pomáha človeku rozvíjať schopnosti a zveľaďovať jeho dôstojnosť.

Kresťanský humanizmus

Humanizmus (*lat. humanus – ľudský*) vo všeobecnosti je filozoficko-etické stanovisko, ktorým sa ústredné miesto prisudzuje človekovi, jeho dôstojnosti, jeho potrebám a záujmom. Zdôrazňuje harmonický rozvoj človeka, jeho telesné a duchovné schopnosti v organizovanej spoločnosti.¹⁶³

Druhý vatikánsky koncil v konštitúcii *Gaudium et spes* konštatuje, že životné podmienky moderného človeka sa zo sociálneho a kultúrneho hľadiska tak veľmi zmenili, že možno hovoriť o novom období ľudských dejín. V dôsledku toho nastal rozmach prírodných, humánnych a spoločenských vied a technický rozvoj umožňuje vzájomný styk medzi ľuďmi.¹⁶⁴

Pod vplyvom zmenených podmienok ten istý koncil ďalej konštatuje, že popieranie Boha alebo náboženstva nie je len nejakým ojedinelým faktom, ale sa predstavuje ako požiadavka vedeckého pokroku alebo akéhosi nového humanizmu.¹⁶⁵

¹⁶³ BAGIN, A a kol.: *Malý teologický lexikón*, SSV, Bratislava 1997, s. 184.

¹⁶⁴ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Gaudium et spes*, pastoraľná konštitúcia, in: Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu I., SSV, Bratislava 1989, čl. 54.

¹⁶⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil.: *Gaudium et spes*, pastoraľná konštitúcia, in: Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu I., SSV, Bratislava 1989, čl. 7.

Kompendium sociálnej náuky Cirkvi konštatuje, že novému humanizmu (ateistickému humanizmu) chýba konečný základ a je ohraničený iba pozemskými perspektívami. Životná úroveň a väčšia ekonomická produktivita nie sú jedinými ukazovateľmi schopnými ohodnotiť opravdivé uplatnenie sa človeka v tomto živote.¹⁶⁶

Pápež Pavol VI. v encyklike *Populorum progressio*, hovorí o pestovaní úplného humanizmu v ľudskej spoločnosti, pretože uzavretý humanizmus, ktorý nemá zmysel pre duchovné hodnoty a pre Boha, je namierený proti človeku. O pravom humanizme možno hovoriť len vtedy, ak sa neuzatvára pred absolútnom, uznávajúc povolanie, ktoré umožňuje správne chápanie ľudského života.¹⁶⁷

Ján Pavol II. v apoštolskom liste *Na začiatku nového tisícročia* hovorí, že humanizmus by sa mal prejavovať v skutočnom kresťanskom spoločení. Podľa Jána Pavla II. „*nikto nemôže byť vylúčený z našej lásky*“ a to preto, lebo Boží Syn svojím vtelením sa určitým spôsobom spojil s každým človekom. Pápež poukazuje na skutočnosť, že náš svet nové tisícročie začína zatiaľčený protirečeniami a kladie si otázky: Je možné, aby sa v našom čase ešte zomieralo od hladu? Aby niekto ostával odsúdený k negramotnosti? Aby niekomu chýbala základná zdravotná starostlivosť? Aby niekto nemal domov, do ktorého by sa uchýlil? Kresťanský humanizmus podľa Jána Pavla II. si vyžaduje väčšiu vynaliezavosť. Je čas novej „*fantázie lásky*“, ktorá má sa prejavovať nielen účinnosťou poskytnutých prostriedkov človekovi v núdzi, ale toto gesto pomoci má byť bratskou spoluúčasťou na utrpení človeka a nemá vyznieť ako ponížujúca almužna.¹⁶⁸

Podľa Benedikta XVI. humanizácia sveta sa nemôže dosahovať tým, že človek sa prestane správať ako človek. K dosiahnutiu lepšieho sveta, zdôrazňuje pápež, prispievame tým, že konáme dobro teraz v prvej osobe všade tam, kde je možnosť nezávisle od straníckych programov a stratégií. Programom kresťana je program milosrdného Samaritána. Hanobenie lásky je hanobenie Boha i človeka.¹⁶⁹

Pápež Benedikt XVI. v encyklike *Láska v pravde* píše o nebezpečenstve našich čias, ktoré najviac spočíva v skutočnosti, že vzájomná závislosť národov nie je založená na etickej zodpovednosti. Ekonomika totiž potrebuje na svoje správne fungovanie etiku a to nie hocikakú etiku, ale etiku priateľskú voči ľudskej osobe. Len s láskou osvetľovanou svetlom rozumu

¹⁶⁶ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, KBS 2008, Spolok svätého Vojtecha Trnava, Trnava 2008, čl. 544.

¹⁶⁷ PAVOL VI.: *Populorum progressio*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 42.

¹⁶⁸ JÁN PAVOL II.: *Novo millennio ineunte*, *Na začiatku nového tisícročia*, Apoštolský list Jána Pavla II. Spolok svätého Vojtech, Trnava 2001, čl. 50.

¹⁶⁹ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Spolok Svätého Vojtecha 2006, čl. 31.

a viery, konštatuje pápež Benedikt XVI., možno dosiahnuť humánnejšiu spoločnosť.¹⁷⁰

Integrálny rozvoj človeka

Rozvinutím sociálnej náuky, najmä v medzinárodnom meradle je encyklika Pavla VI. *Populorum progressio* o rozvoji národov. Zo zorného uhla rozvoja poukazuje pápež na antropologickú, politickú a ekonomickú stránku súčasných problémov.¹⁷¹

V tomto dokumente pápež rozvrhuje súradnice integrálneho rozvoja človeka a solidárneho rozvoja spoločnosti. Na týchto dvoch témach spočíva štruktúra encykliky.¹⁷² Čo sa týka rozvoja osobnosti, pápež píše, že: „*Každý človek je povolaný rozvíjať sa, lebo každý život je povolaním*“. Človek od narodenia dostal súhrn schopností a vlastností, aby raz prinášal ovocie. Úsilím svojho rozumu a svojej vôle každý človek má vzrastať v ľudskosti. Rozvojom má smerovať k transcendentnému humanizmu, ktorý mu dáva najväčšiu plnosť.¹⁷³ Prvým a hlavným strojom „*úspechu či neúspechu*“ v osobnom rozvoji je každý človek sám pre seba. Je totiž obdarený rozumom a slobodnou vôľou a tie so sebou nesú aj zodpovednosť za vlastný rast. Hlavným kritériom pre kvalitu rozvoja nie je mať viac (hromadenie majetkov), ale byť viac človekom (zveľaďovanie ľudských hodnôt, ktorých súčasťou je aj hmotné zabezpečenie, no nie jedinou, ani rozhodujúcou). Z tohto konštatovania vyplýva definícia rozvoja, „*ktorý je pre každého a pre všetkých prechodom z menej ľudských podmienok k ľudskejším podmienkam*“.¹⁷⁴

Každý človek je aj členom spoločnosti. Na rozvoj sú povolaní všetci ľudia. Civilizácie sa rodia, rastú a zomierajú. Sme dedičmi predchádzajúcich pokolení a máme účasť na dobrodeniach práce našich súčasníkov, a tak máme povinnosti voči všetkým a nemôžeme sa nestarať o tých, čo prídu po nás rozšíriť kruh ľudskej rodiny. Mať viac nie je posledným cieľom ani pre národy, ani pre jednotlivcov. Lakomstvo je najzjavnejšou formou zakrpatenosti tak pre jednotlivcov, ako aj pre národy.¹⁷⁵

Pavol VI. ako riešenie navrhuje vytvoriť z časti zbrojárskych výdavkov svetový fond na riešenie biedy a hladu, a taktiež zapojiť bilaterálne

¹⁷⁰ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, čl. 9, 45.

¹⁷¹ KOŠČ, S.: *Katolícka sociálna náuka*, Katolícka univerzita v Ružomberku, Pedagogická fakulta Ružomberok 2008, s. 57.

¹⁷² PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRÁVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 98.

¹⁷³ PAVOL VI.: *Populorum progressio*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 15, 16.

¹⁷⁴ KOŠČ, S.: *Katolícka sociálna náuka*, Katolícka univerzita v Ružomberku, Pedagogická fakulta Ružomberok 2008, s. 58.

¹⁷⁵ PAVOL VI.: *Populorum progressio*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 17-19.

a multilaterálne hospodárske dohody celosvetového rámca. Kľúč k vyriešeniu problémov je v mentalite a vo vzájomnom postoji národov a ich predstaviteľov. Podľa Pavla VI. svet je chorý a problém nie je v neproduktívnosti zdrojov, ale v nedostatku bratstva medzi ľuďmi a medzi národmi.¹⁷⁶

Pápež Ján Pavol II. z príležitosti dvadsiateho výročia encykliky *Populorum progressio* napísal encykliku *Sollicitudo rei socialis*, v ktorej rozvíja myšlienku sociálneho rozvoja.

Ján Pavol II. píše, že svetová situácia, pokiaľ ide o rozvoj, pôsobí skôr záporným dojmom. Toto konštatovanie má reálny základ v tom, že nemožno prehliadnuť hranice medzi oblasťami takzvaného rozvinutého Severu a rozvíjajúceho Juhu. Aj v bohatých krajinách jestvujú zlé sociálne pomery, dosahujúce až stupeň biedy. Podľa Jána Pavla II. slovo priepať prichádza na jazyk: „*keď sa dívame na celý rad rôznych sektorov – výroba a rozdeľovanie potravín, hygiena, zdravotníctvo a ubytovanie, pitná voda, pracovné podmienky, zvlášť pre ženy, dlžka života a iné hospodárske a spoločenské javy – tento celkový obraz je rozčarujúci, či sa už berie tak, ako sa javí sám osebe, alebo vo vzťahu zodpovedajúcim danostiam rozvinutých krajín*“. Tento obraz by bol neúplný, keby sa k hospodárskym a sociálnym javom nepripojili ukazovatele ako sú: analfabetizmus, nemožnosť prísť k vyššiemu vzdelaniu, neschopnosť zúčastňovať sa na budovaní vlastného štátu, rôzne formy vykorisťovania a útlaku, ktorému je vystavená ľudská osoba.¹⁷⁷

Ján Pavol II. na konci encykliky poukazuje na „*prednostnú lásku k chudobným*“. Ide o zvláštnu formu prvenstva v preukazovaní kresťanskej lásky. Táto láska sa vzťahuje na život každého kresťana a zaväzuje ho k sociálnej zodpovednosti. Sociálna otázka nadobudla celosvetové rozmery, kde vidíme zástupy hladujúcich žobrákov, bezprístrešných, chorých bez lekárskej pomoci a najmä ľudí bez výhľadu na lepšiu budúcnosť. Nemožno nepriznať, že táto skutočnosť jestvuje. Nevšimáť si ju, to by znamenalo napodobňovať „*hodujuceho bobáča*“, ktorý sa tváril, že nevedel o žobrákovi Lazárovi, ktorý ležal pred jeho dverami (porov. Lk 16, 19-31). Naš každodenný život musí prihliadať na túto skutočnosť, ako aj naše rozhodnutia v politickej a hospodárskej oblasti. Podobne i zodpovední predstavitelia národov majú dbať vo svojich plánoch na všeobecné ľudské potreby, nesmú zanedbať uprednostnenie otázky rastúcej chudoby.¹⁷⁸

Stredobodom pravého rozvoja je podľa Benedikta XVI. je úcta k životu. Práve cez rozvíjanie otvorenosti voči životu môžu bohatšie krajiny pochopiť

¹⁷⁶ KOŠČ, S.: *Katolícka sociálna náuka*, Katolícka univerzita v Ružomberku, Pedagogická fakulta Ružomberok 2008, s. 60.

¹⁷⁷ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 13, 14, 15.

¹⁷⁸ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 42.

potreby chudobných. Túto skutočnosť Benedikt XVI. zdôvodňuje takto: „*keď sa spoločnosť zameria na popieranie a potláčanie života, skončí tak, že nebude nachádzať motiváciu a energiu potrebnú na to, aby sa vložila do služieb opravdivého dobra človeka.*“¹⁷⁹

Z toho dôvodu je potrebné chrániť princíp ústredného postavenia ľudskej osoby ako subjektu, ktorý musí brať na seba úlohu rozvoja. Pápež dokonca dáva do súvisu aktuálny spôsob života človeka, teda ako zaobchádza so sebou samým, tak zaobchádza aj so životným prostredím, ktoré ho obklopuje.¹⁸⁰ Ľudský zdroj - to je pravý kapitál, ktorý je potrebné nechať rásť, aby sa chudobným krajinám zaistila autonómna budúcnosť. Technologicky vyspelé spoločnosti nemajú zamieňať svoj technický rozvoj za domnelú kultúrnu nadržanosť.¹⁸¹

Solidárny humanizmus

Viera v Ježiša Krista umožňuje správne pochopiť sociálny rozvoj v kontexte integrálneho a solidárneho humanizmu. Kresťanská láska povzbudzuje do ohlasovania, navrhovania a rozhodovania vytvárať kultúrne a sociálne projekty, do aktívnej pracovitosti, povzbudzuje všetkých, ktorým úprimne leží na srdci osud človeka a chcú ponúknuť vlastný príspevok.¹⁸²

Solidarita má byť takou formou pomoci inému subjektu a v konečnom dôsledku konkrétnemu človeku, aby ho táto pomoc ľudský neurážala a neponižovala, ale naopak, aby posilňovala jeho osobnú dôstojnosť a osobnú hrdosť. Solidarita má sa vždy prejavovať v duchu humanizmu, má byť dôstojnou formou pomoci pre darujúceho aj obdarovaného. Čiže táto pomoc má byť taká, aby ten, kto pomáha, prejavil tým svoju ľudskosť a ten, komu sa pomáha, aby sa cítil takou pomocou uctený vo svojej ľudskosti. Solidarita má pomáhať materiálne aj duchovne. Preto solidarita má byť prejavovaná tak, aby pomáhala nielen materiálne v hmotnej núdzi, ale aby zároveň stále viac dvíhala osobnú dôstojnosť človeka. V praxi je to tak, že pri pomoci sociálne odkázaným ľuďom je dôležitejšie pristupovať s úctou a rešpektom, ako im dať jednorazový finančný obnos, ale s pohrdaním.¹⁸³

Pápež Lev XIII v encyklike *Rerum novarum* píše, ako má človek konkrétne realizovať solidaritu. Podľa Leva XIII. nikto nie je povinný prispievať druhým tým, čo je nevyhnutné pre neho a pre jeho rodinu, ba ani tým, čo nevyhnutne prislúcha a vyjadruje dôstojnosť vlastného postavenia, „*pretože nik nemá žiť neprístojne*“. Avšak po zabezpečení svojich potrieb a požiadaviek je povinnosťou prispieť na pomoc núdznym. „*Čo zvyšuje,*

¹⁷⁹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 1, 3, 28.

¹⁸⁰ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 51.

¹⁸¹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 59.

¹⁸² PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 327, 6.

¹⁸³ UHÁI, M.: *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*, Košice 2006, s. 94.

rozďajte ako almužnu“(porov. Lk 11, 41). Solidarita nie je prikázanie, ale povinnosť kresťanskej lásky, ktorej naplnenie nemožno vymáhať právnou cestou. Nad všetkými ľudskými zákonmi a súdmi stojí Kristov zákon a súd, ktorý vstúpuje zvyk štedrého dávania: „*blaženejšie je dávať, ako prijímať*“(porov. Sk 20, 35). Kto dostal od Božej štedrosti väčšie množstvo darov, vonkajších a telesných alebo duchovných, dostal ich na to, aby nimi slúžil na vlastné zdokonalenie a zároveň na úžitok druhým.¹⁸⁴

Ján Pavol II. v encyklike *Centisimus annus*, ktorú napísal z príležitosti stého výročia encykliky Leva XIII., kladie akcent na jeden zo základných pilierov sociálnej náuky, ktorý predstavil Lev XIII. a to *princíp solidarity*, Pius XI. ho nazval „*sociálna láska*“ a Pavol VI. „*civilizácia lásky*“. Sociálna náuka Cirkvi, zdôrazňuje pápež, „*obieha okolo osi vzájomnosti medzi Bohom a človekom*“. Podmienkou pravého ľudského rozvoja je „*spoznať Boha v každom človeku a každého človeka v Bohu*“.¹⁸⁵

Chudoba a humanizmus

Autori knihy *Mosty z chudoby*, chudobu chápu ako mieru, v ktorej jednotlivec žije bez potrebných zdrojov. Zdroje sa delia do nasledujúcich kategórií:

- 1. finančné** - mať peniaze na nákup tovaru a služieb,
- 2. emocionálne** - byť schopný ovládať sa a vybrať si svoje emocionálne reakcie, predovšetkým v nepríjemných situáciách a neuchyľovať sa pritom k sebadeštruktúrnemu správaniu. Ide o vnútorný zdroj, ktorý sa prejavuje vytrvalosťou, húževnatosťou a uskutočňovaním samotných volieb,
- 3. mentálne** - mať duševné vlohy a nadobudnuté schopnosti (čítanie, písanie, počítanie) potrebné pre každodenný život,
- 4. duchovné** - veriť v prozreteľnosť v boží plán,
- 5. fyzické** - byť fyzicky zdravý a schopný pohybu,
- 6. podporné systémy** - mať priateľov, rodinu a ďalšie podporné zdroje, ktoré sú k dispozícii v prípade potreby,
- 7. vzťahy/životné vzory** - byť v pravidelnom kontakte s vhodným(i) dospelým(i), ktorí sa o dieťa starajú a ktorí sa neuchyľujú k sebadeštruktúrnemu správaniu,
- 8. znalosť nepísaných pravidiel** - poznať nepísané zákonitosti a zvyky danej skupiny,
- 9. techniky prekonávania ťažkostí** - byť schopný vnútornej reči (tzv. procedurálneho monológu) a vedieť premýšľať o veciach nielen v rovine

¹⁸⁴ LEV XIII.: *Rerum Novarum*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 19.

¹⁸⁵ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 103.

konkrétnej, ale aj abstraktnej. Ide o schopnosť odosobniť sa od vlastného problému.¹⁸⁶

Kompendium sociálnej náuky Cirkvi definuje chudobu ako dramatický problém spravodlivosti a vo svojich rôznych formách a dôsledkoch je charakterizovaná rastom nerovnosti.¹⁸⁷ Ján Pavol II. charakterizuje chudobu v duchu podobenstva o veľkej večeri (porov. Lk 16, 19-31) a to, že chudoba nepriznáva každému národu rovnaké právo sedieť za stolom na spoločnej hostine.¹⁸⁸ Benedikt XVI. píše, že jednou z najhlbších foriem chudoby, ktorú človek môže zakúšať je samota. Aj iné druhy chudoby sa rodia z izolácie, z toho, že sa človeku nedostáva lásky a z ťažkosti milovať. Chudobu rodí často odmietnutie Božej lásky, kde človek sa uzavrie do seba, keď si myslí, že si vystačí sám. Celé ľudstvo je odcudzené, ak verí len ľudským plánom, ideológiám a falošným utópiám.¹⁸⁹

Medzi príčiny, ktoré najviac spôsobujú chudobu patria analfabetizmus, nedostatok potravín, chýbajúce spoločenské štruktúry a služby, nedostatočná základná zdravotná starostlivosť, nedostatok pitnej vody, korupcia, nestabilita inštitúcií a samotného politického života. V mnohých krajinách možno dať do súvisu chudobu a nedostatok slobody.¹⁹⁰

Cirkev v sociálnej náuke zdôrazňuje, že štáty, národy, jednotlivci majú zachovávať základné princípy na zmiernenie a odstránenie chudoby.

Pápež Pavol VI. v encyklike *Populorum progressio* pripomína, že Boh určil zem so všetkým čo obsahuje, na užívanie všetkým ľuďom a národom, takže všetci majú byť účastní na **stvorených dobrách** pod vedením spravodlivosti, ktorá je správdzaná láskou.¹⁹¹

Katechizmus Katolíckej cirkvi zdôrazňuje úlohu Cirkvi, ktorá učí pomáhať blížnym v ich rozličných potrebách a v spoločenstve ľudí nešetří nespočetnými skutkami telesného a duchovného milosrdenstva. „Dávať **almužnu** chudobným je medzi týmito skutkami jedným z hlavných svedectiev bratskej lásky, je aj vykonávaním spravodlivosti, ktoré sa páči Bohu.“¹⁹²

¹⁸⁶ PAYNE, R. K., DEVOL, P., SMITH, T. D.: *Mosty z chudoby, Stratégie pre profesionálov a komunity*, Equilibria, s.r.o., Košice 2010, s. 17.

¹⁸⁷ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 449.

¹⁸⁸ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 33. Porov. encykliku *Populorum progressio*, čl. 47. („svet, v ktorom by sloboda nebola iba prázdny slovom a v ktorom by chudobný Lazár mohol, sedieť za tým istým stolom ako boháč“.)

¹⁸⁹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, čl. 53.

¹⁹⁰ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 447.

¹⁹¹ PAVOL VI.: *Populorum progressio*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 22.

¹⁹² KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, čl. 2447.

Samotné **rodiny**, môžu sa aktívne podieľať na zmiernení chudoby. Charta práv rodiny uvádza: „*Rodiny majú právo zoskupovať sa s inými rodinami a inštitúciami, aby si rodinnú úlohu zastali vhodným a účinným spôsobom, ako aj preto, aby chránili práva, podporovali dobro a predstavovali záujmy rodiny. Legitímna úloha rodín a rodinných združení musí byť uznaná na ekonomickej, spoločenskej, právnej a kultúrnej úrovni pri vypracovaní a uskutočňovaní programov, ktoré sú v záujme rodinného života*“.¹⁹³ V rodinnom prostredí sa formujú životné ciele, človek si osvojuje normy, ktorými sa riadi, zvnútorňuje ich. Rodina je prirodzené prostredie na uvedenie ľudskej osoby do solidarity a do spoločenských zodpovedností.¹⁹⁴

Kompendium sociálnej náuky Cirkvi poukazuje na **prácu** ako účinný nástroj proti chudobe, na druhej strane varuje, že neslobodno upadnúť do idolatrie, lebo v nej nemožno nájsť posledný a definitívny zmysel života.¹⁹⁵

Humanizmus práce

Jedným zo znakov práce je skutočnosť, že prácu chápeme vždy iba ako činnosť ľudskú, lebo je uvedomelá, racionálna činnosť vopred smerujúca ku chcenému cieľu.¹⁹⁶ Pápež Ján Pavol II. definuje prácu takto: „*Slovom práca sa označuje každá činnosť, ktorú koná človek bez ohľadu na jej charakter a okolnosti, čiže je to každá ľudská činnosť, ktorú možno a treba uznať ako prácu uprostred celého bohatstva činností, na aké je človek schopný ... disponovaný svojou prirodzenosťou*“.¹⁹⁷ Podľa Svätého Otca osobitnú úlohu zohráva formovanie takej duchovnosti práce, ktorá pomôže všetkým ľuďom priblížiť sa k Bohu a zúčastňovať sa na jeho spasiteľných plánoch týkajúcich sa človeka.¹⁹⁸

Podľa Jána Pavla II. tri okruhy hodnôt definujú dôstojnosť ľudskej práce:

1. Biblické povolanie „podmaniť si zem“, v ktorom je vyjadrená vôľa Stvoriteľa dosiahnuť vládu nad stvorením, ktorá mu vo viditeľnom svete patrí. Základný Boží zámer s človekom nebol odvolaný ani vtedy, keď človek porušil zmluvu s Bohom – počul slová: V pote svojej tváre budeš jesť svoj chlieb“ (Gn 3, 19). Je pravda, že odvtedy ľudskú prácu sprevádza námaha, ale nemení skutočnosť, že práca je cestou, na ktorej človek

¹⁹³ CHARTA PRÁV RODINY, čl. 8.

¹⁹⁴ TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2010, s. 5.

¹⁹⁵ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 257.

¹⁹⁶ UHÁP, M.: *Práca, jej znaky a dôvody práce v sociálnej náuke Cirkvi*, Košice 2006, s. 48.

¹⁹⁷ JÁN PAVOL II. : *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, s. 420.

¹⁹⁸ DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta 2009, s. 109.

uskutočňuje jemu vlastné vládnutie. Napriek námahe práca je dobrom človeka a to dobrom zodpovedajúcim dôstojnosti človeka, lebo vyjadruje a zveľaďuje ľudskú dôstojnosť. Človek prácou sa stáva viac človekom.

2. Práca je základom formovania rodinného života, ktorý je prirodzeným právom a povolaním človeka. Tieto dva okruhy hodnôt – jeden spojený s prácou, druhý vyplývajúci z rodinnej povahy ľudského života – sa musia navzájom správne spájať a vzájomne prenikať. Práca je v istom slová zmysle podmienkou, ktorá umožňuje založiť si rodinu. Rodina vyžaduje prostriedky na hmotné zabezpečenie, ktoré človek nadobúda prácou. Práca podmieňuje aj výchovný proces v rodine, pretože každý sa stáva človekom okrem iného aj prácou. Takto práca v rodine má dva významy: práca umožňuje život a udržiavanie rodiny a prácou sa uskutočňujú ciele rodiny, zvlášť výchova.

3. Práca sa vzťahuje na veľké spoločenstvo, do ktorého človek patrí na základe kultúrnych a historických zväzkov.. Také spoločenstvo je nepriamym vychovávateľom každého človeka a veľkým historickým a konkrétnym spoločenským vyjadrením práce celých generácií. To všetko spôsobuje, že človek svoju najhlbšiu totožnosť spája s príslušnosťou k národu a svoju prácu chápe aj ako zveľaďovanie spoločného dobra.¹⁹⁹

Pápež Lev XIII. v encyklike *Rerum novarum* apeloval na zamestnávateľov, aby nepredlžovali pracovný čas pre robotníkov viac, než znesú ich sily. Pretože nie je humánne žiadať od človeka toľko práce, že mu prílišná námaha múti myseľ a vyšilňuje telo. Prácou sa človek zušľachtľuje, avšak pod podmienkou, že má primeraný odpočinok. Určenie množstva odpočinku závisí od charakteru práce. Napríklad práca tých, ktorí dobývajú kameň, železo, meď či iné nerastné suroviny pod zemou je ťažšia a zdraviu škodlivejšia, má sa vyvážiť tým, že trvá kratšie. Prácu primeranú pre dospelého muža nie je rozumné vyžadovať od ženy alebo dieťaťa.²⁰⁰

Pápež Benedikt XVI. v encyklike *Caritas in veritate* píše, že jednou z príčin chudoby je, že sa šliape po dôstojnosti ľudskej práce a to tým, že sa buď obmedzuje (podzamentnanosť) alebo sa znehodnocuje hodnota práce, tak že sa človeku obmedzuje právo na spravodlivú mzdu, ktorú si človek zabezpečuje prostriedky na obživu pre seba a svoju rodinu. Preto Benedikt XVI. sa odvoláva na svojho predchodcu Jána Pavla II., ktorý sa zasadzoval za vytvorenie koalície za slušnú prácu a potvrdil stratégiu Medzinárodnej organizácie práce. Benedikt XVI. si kladie otázku: „Čo znamená slovo „slušnosť““ použité v súvislosti s prácou? Znamená prácu, ktorá by v každej spoločnosti vyjadrovala:

¹⁹⁹ JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 9, 10.

²⁰⁰ LEV XIII.: *Rerum Novarum*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 34, 35.

1. základnú dôstojnosť muža a ženy,
2. prácu, produktívnu a slobodne vybratú, ktorá účinne spája pracujúcich mužov a ženy,
3. prácu, ktorá umožní pracujúcim, aby boli rešpektovaní a chránení pred každou diskrimináciou,
4. prácu, ktorá umožňuje uspokojiť potreby rodín a školskú výchovu detí bez toho, aby aj oni boli nútené pracovať,
5. prácu, ktorá dovoľuje pracujúcim slobodne sa organizovať a nechať počuť svoj hlas,
6. prácu, ktorá ponecháva dostatočný priestor na objavovanie vlastných koreňov osobnej rodinnej a duchovnej roviny,
7. prácu, ktorá zaistí pracujúcim dôstojný život, keď odídu do dôchodku.²⁰¹

Preto je primerané, ak sa za bohatstvo krajiny považuje nie veľa surovín, ale veľa slobodných a tvorivých ľudí, ktorí sú ochotní pracovať, aby rozvíjali seba a naplňovali svoje spoločenské potreby.²⁰²

Záver

Cirkev podľa vzoru Krista vždy stala a stojí na strane človeka a svojim učením sa zasadzovala za jeho práva, dobro, spravodlivosť a zachovanie ľudskej dôstojnosti. Humanizmus, ako ho vníma Cirkev a prezentuje vo svojej sociálnej náuke, prekračuje ľudské hranice. Kristus v podobenstve o poslednom súde to vyjadruje slovami: „Čokoľvek ste urobili jednému z týchto najmenších bratov, mne ste urobili“ (Mt 25, 40).

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BAGIN, A a kol.: *Malý teologický lexikón*, SSV, Bratislava 1997.
- BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Spolok Svätého Vojtecha 2006, ISBN 80-7162-594-9.
- BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, ISBN 978-80-7162-786-9.
- DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta 2009, ISBN 978-80-8068-990-2.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil, pastorálna konštitúcia, *Gaudium et spes*, in: Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu I., SSV, Bratislava 1989.
- GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia I/a*, Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Rím 1988.

²⁰¹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, čl. 63.

²⁰² UHÁĽ, M.: *Práca, jej znaky a dôvody práce v sociálnej náuke Cirkvi*, Košice 2006, s. 66.

- CHARTA PRÁV RODINY 1983, In: JÁN PAVOL II, *Exhortácia Familiaris consortio*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1993, ISBN 80-7162-052-1.
- JÁN XXIII.: *Pacem in terris*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6.
- JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6.
- JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6.
- JÁN PAVOL II. Centesimus annus, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6.
- JÁN PAVOL II.: *Novo millenio ineunte, Na začiatku nového tisícročia*, Apoštolský list Jána Pavla II. Spolok svätého Vojtech, Trnava 2001.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava, 1999, ISBN 80-7162-259-12007.
- KOŠČ, S.: Katolícka sociálna náuka, Katolícka univerzita v Ružomberku, Pedagogická fakulta Ružomberok 2008.
- LEV XIII.: *Rerum Novarum*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6.
- PAYNE, R. K, DEVOL, P, SMITH, T. D.: *Mosty z chudoby, Stratégie pre profesionálov a komunity*, Equilibria, s.r.o., Košice 2010.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRÁVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, ISBN 978-80-7162-725-8.
- PAVOL VI.: *Populorum progressio*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6.
- PIUS XI.: *Divini Redemptoris*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6.
- ROHÁČ, J. – DANCÁK, P.: *Kapitoly o práve a etike*, VŠZ ÚSVaZ bl. P.P. Gojdiča v Prešove 2009, ISBN 978-80-89271-73-3.
- SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, ISBN 80-7162-236-2.
- TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*, Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2010, ISBN 978-80-555-0142-0.
- UHÁĽ, M.: *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*, Košice 2006, ISBN 80-89089-49-6.
- UHÁĽ, M.: *Práca, jej znaky a dôvody práce v sociálnej náuke Cirkvi*, Košice 2006, ISBN 80-89089-47-X.

ROZVOJ OSOBNOSTI ČLOVEKA V KONTEXTE PERSONALIZMU SOCIÁLNEJ PRÁCE

Jaroslava KMECOVÁ

Abstrakt: *Článok pojednáva vplyve, forme a motívov dobrovoľníkov a sociálnych pracovníkov v sociálnej práci prostredníctvom neziskových organizácií. Zároveň hľadá možnosti a riešenia participácie v sociálnej práci vzhladom k časovej a pracovnej vytlačenosti človeka, pre ktorého je veľmi dôležitý rozvoj a formovanie. Pozornosť sa sústreďuje na Mounierov personalizmus, ktorého hlavným cieľom je pretvorenie sveta spoločenských vzťahov na svet osobných vzťahov.*

Každý človek prechádza počas svojho života zmenami. Tieto zmeny vplývajú na jeho rast, vývoj, formovanie jeho osobnosti a rozvoj v oblasti profesionálnej i osobnostnej. Prostredie, v ktorom človek žije, ho formuje a zároveň sa stretáva aj s jeho nástrahami. V tejto dobe sa veľmi často hovorí o kríze, ktorá je súčasťou slovníka dnešnej spoločnosti. Toto slovo je často skloňované vo všetkých oblastiach ľudského života. Mnohí odborníci sa o postavení človeka v dnešnej spoločnosti vyjadrujú rôzne. Stotožňujú sa s tým, že nastala morálna kríza, ktorej dôsledky sa odzrkadľujú vo všetkých oblastiach ľudského života. „Kríza, v ktorej sa ocitol človek na konci prvého desaťročia 21. storočia, sa zvykne nazývať ekonomická alebo hospodárska. Zodpovednejší hodnotitelia situácie však často zdôrazňujú krízu ducha človeka. Východiskom z tejto situácie preto nebude len nové nastavenie ekonomických parametrov, ale skôr otázka, ako obnoviť ducha človeka. Cestou, ktorou sa treba vybrať, je pravdivé spoznanie človeka a prinavrátenie vedomia jeho prirodzenej dôstojnosti.“²⁰³ Toto prinavrátenie vedomia prirodzenej ľudskej dôstojnosti sa nemá obmedziť iba na nejakú časť. Má byť aplikované vo všetkých oblastiach ľudského života a vo všetkých jej rozmerov, teda je potrebné vnímať človeka komplexne.

V dnešnej dobe sa človek úzko špecializuje na jednotlivé oblasti výskumu, práce, rôznych štúdií, kde prirodzene dosahuje vynikajúce výsledky i nové objavy. Vzniká tu nová potreba, ktorá sa zameriava na poznávanie celku nie iba jednotlivých jeho častí. Dôležitosť sa musí dávať práve na prepájanie jednotlivých poznatkov a výskumov. Dôležitá je komplexnosť, tak ako to uvádza Ján Košťuriak vo svojej knihe Úvahy na každý deň, kde píše: „Príkladov je veľa. Choďte k lekárom – špecialistom. Jeden vás bude liečiť na nervy, druhý na oko, tretí na ucho, štvrtý na koleno. Podľa toho, čím sa zaoberá. Výsledok? Môjmu kolegovi v Nemecku išli

²⁰³ STOLÁRIK, S. 5 x Človek. Reálna existencia človeka, s. 7.

operovať meniskus v kolene, a on mal boreliózu, môjmu známemu v USA liečili roky alergiu, a jemu slzili oči od pokazeného zuba, u mojej malej Zuzky zisťovali špecialisti, prečo kríva na jednu nohu (jedno z vysvetlení bolo, že sa jej nechce chodiť do školy). Keď nakoniec ochrnula, zistilo sa, že má zápal mozgu. Príroda nepozná fyziku, chémiu ani matematiku, ale funguje ako celok. Ľudské telo nie je lego z uší, nosa, kostí, svalov a vnútorných orgánov, podnik nie je stavebnica z logistiky, obchodu, marketingu, vývoja, administratívy alebo výrobných strojov. To my Ľudia sme si vytvorili fragmentovaný svet, aby sme mohli skúmať jeho jednotlivé prvky. A pri skúmaní sa niekedy zavrtáme do niektorej špecializovanej časti tak hlboko, že prestaneme chápať fungovanie celku.“²⁰⁴

Je tu na mieste sa zamyslieť akú úlohu má človek v dnešnej spoločnosti. Chce sa sústrediť na múdrosť v celom komplexe v rámci starostlivosti o človeka nevynímajúc múdrosť zreých, alebo chce sa venovať iba rýchlemu vývoju človeka, ktorého jediným cieľom je mať dobré postavenie a zarábať veľa peňazí? V tomto svete je človek skutočným človekom, alebo sa stáva iba nástrojom veľkých firiem pre ďalší zisk? Bude takýto človek mať hodnotu aj o pár rokov, alebo je to iba záležitosť jeho rýchleho rastu? Je takýto človek kráčajúci v pravde, alebo je to iba skreslený obraz človeka? „Pravdu treba hľadať, nachádzať a vyjadrovať v „ekonómii“ lásky, no i lásku treba chápať, hodnotiť a žiť vo svetle pravdy. Takto nielenže preukážeme službu láske, osvietenej pravdou, ale prispejeme aj k dôveryhodnosti pravdy a poukážeme na jej silu robiť autentickým sociálny život a prenikať jeho konkrétnu podobu. Dnes, keď sa v sociálnom a kultúrnom kontexte pravda relativizuje, nie je o ňu záujem a je odmietaná, to má nemalý význam.“²⁰⁵ Mounier rozvíja myšlienky o hodnote človeka v spoločnosti s upriamením pozornosti na morálku. Správanie sa človeka v snahe nadobudnúť ekonomický blahobyť môže priamo ovplyvniť jeho osobnostný rozvoj práve tým, že sa človek do seba viac uzatvára a odsudzuje sa prostrediu, v ktorom žije. Správanie sa človeka možno ovplyvniť prostredníctvom pozitívnej alebo negatívnej motivácie.

Motivácia dobrovoľníkov a sociálnych pracovníkov

Motivácia dobrovoľníkov a sociálnych pracovníkov pri výkone sociálnej práce nie je iba finančnou záležitosťou alebo finančnej povahy, ktorá prostredníctvom odmien vo vyplatených mzdách môže byť určená v pracovnej zmluve, prípadne kolektívnej zmluve alebo v interných

²⁰⁴ KOŠTURIÁK, J. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote, s. 11.

²⁰⁵ BENEDIKT XVI. Caritas in Veritate. IN Encyklika pápeža Benedikta XVI. O integrálnom ľudskom rozvoji v láske a v pravde.

predpisoch organizácie. Organizácia môže motivovať svojich sociálnych pracovníkov ale aj dobrovoľníkov, ktorí sa aktívne zapájajú do činnosti neziskových organizácií.

Všeobecne môžeme odmeny rozdeliť do šiestich základných kategórií:

1. Podľa formy:

- a) Peňažné
- b) Nepeňažné

2. Podľa povahy:

- a) Viazané na povahu práce
- b) Neviazané na povahu práce

3. Podľa periódy:

- a) Jednorazové
- b) Pravidelné (týždenné, mesačné, kvartálne, polročné, ročné)
- c) Mimoriadne
- d) Špeciálne

c) Podľa hodnotenia:

- a) Osobné ohodnotenie
- b) Ohodnotenie na základe výkonu
- c) Ohodnotenie na základe výsledkov
- d) Ohodnotenie na základe času
- e) Ohodnotenie na základe kvality práce

d) Odmena podľa podielu:

- a) Podiel na hospodárení
- b) Podiel na majetku
- c) Podiel na aktivitách
- d) Podiel na tržbách od zákazníkov
- e) Podiel na zákazkách
- f) Podiel z výnosov
- g) Neurčené podiely

e) Iné:

- a) Príplatky (za prácu nadčas, za sťažené podmienky, za prácu v noci, za prácu vo sviatok, za prácu v sobotu, za prácu v nedeľu a iné)

- b) Príspevky
- c) Prémie (mesačné, kvartálne, polročné, ročné, jubilejné, z rezerv a iné)
- d) Iné výhody

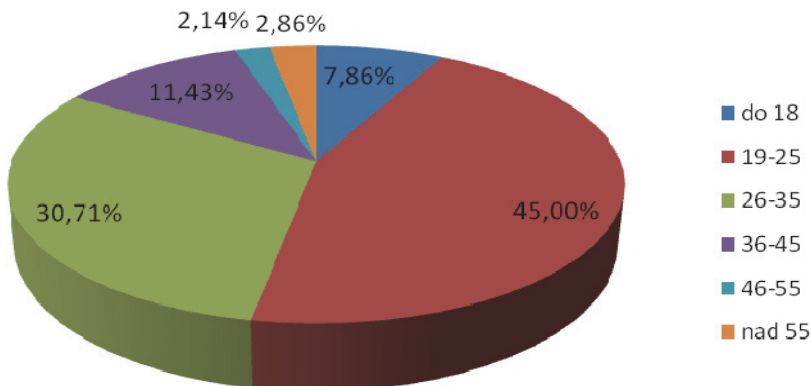
Výskum zameraný na formu a motívy činnosti dobrovoľníkov a sociálnych pracovníkov

V rámci výskumu, ktorý sa uskutočnil na jar v roku 2011, boli oslovení 315 respondenti na území Slovenskej republiky z dôvodu zapájania sa do činnosti neziskových organizácií. Z týchto oslovených respondentov, bolo 140 respondentov dobrovoľníkov a 15 respondentov sociálnych pracovníkov, ktorý sa aktívne aspoň raz v roku zapájajú do dobrovoľníckych činností.

Z celkového počtu 140 dobrovoľníkov. Možno konštatovať, že najväčšia časť dobrovoľníkov je vo veku 19 až 25 rokov. Druhú najväčšiu skupinu tvoria dobrovoľníci vo veku od 26 do 35 rokov, tretiu najväčšiu skupinu tvoria dobrovoľníci vo veku od 36 do 45 rokov. Nasledujú dobrovoľníci vo veku do 18 rokov, ktorí tvoria 7,86 % z celkového počtu dobrovoľníkov. Nad 55 rokov sú dobrovoľníci 2,86 % z celkového počtu dobrovoľníkov a najmenšiu skupinu tvoria dobrovoľníci vo veku od 46 do 55 rokov a to 2,14 %.

Tab. č. 1: Vek dobrovoľníkov

Vek	Počet
do 18	11
19 – 25	63
26 – 35	43
36 – 45	16
46 – 55	3
nad 55	4



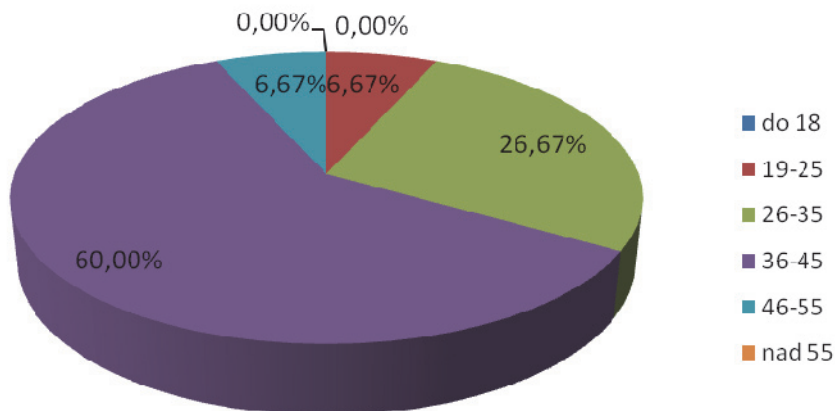
Graf 1: Vek dobrovoľníkov

Vek sociálnych pracovníkov

Z celkového počtu 315 respondentov je 15 sociálnych pracovníkov. Najväčšiu skupinu 60 % tvoria respondenti vo veku od 36 do 45 rokov. Nasleduje 26,67 % veková skupina od 26 do 35 rokov. A vekové skupiny od 19 do 15 rokov a od 46 do 55 rokov majú zastúpenie 6,67 %.

Tab. č. 2: Vek sociálnych pracovníkov

Vek	Počet
do 18	0
19 – 25	1
26 – 35	4
36 – 45	9
46 – 55	1
nad 55	0



Graf 2: Vek sociálnych pracovníkov

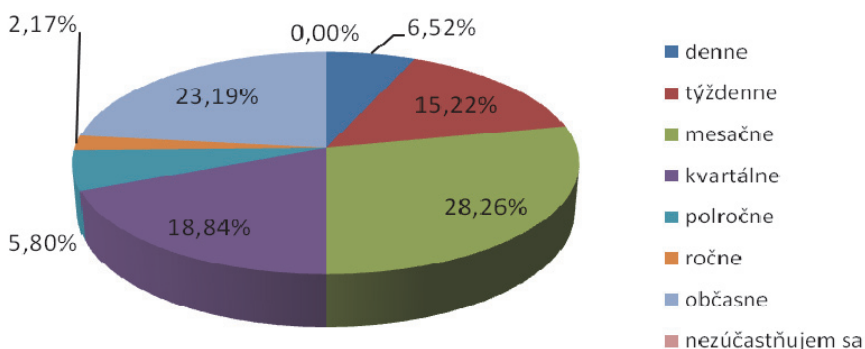
Participácia na aktivitách

V tejto časti je pozornosť venovaná účasti dobrovoľníkov na participácii v rámci projektov, aktivít a podujatí v neziskovej činnosti. Vychádzajúc z grafu možno konštatovať, že 6,52 % dobrovoľníkov z respondentov participuje na aktivitách denne, 15,22 % dobrovoľníkov sa zapája do aktivít týždenne, 28,26 % je to aspoň raz mesačne, 18,84 % z opýtaných respondentov je to kvartálne, 5,80 % dobrovoľníkov je to polročne a druhú najpočetnejšiu skupinu tvoria respondenti s občasnou periodicitou, a to v percentuálnom vyjadrení 23,19 % opýtaných dobrovoľníkov. Tu možno zdôrazniť, že „náš život, úspech, spokojnosť a pocit životného šťastia súvisí bez akýchkoľvek pochybností s tým, ako zaobchádzame so svojim časom. Nemám čas sa stalo frázou, ktorá dobre vystihuje naše zaobchádzanie s ním. Ľudia si neuvedomujú, že im niečo chýba a spôsob, ktorým vnímajú a využívajú čas, sa zdá mnohým z nich neuspokojiví.“²⁰⁶ Je veľmi pozitívne, keď dobrovoľníci venujú svoj voľný čas pre druhých.

²⁰⁶ ASSLÄNDER, F. – ANSELM, G. *Time management jako duchovní úkol*, s. 10.

Tab. č. 3: Participácia dobrovoľníkov na aktivitách

Forma	Počet
Denne	9
Týždenne	21
Mesačne	39
Kvartálne	26
Polročne	8
Ročne	3
Občasne	32



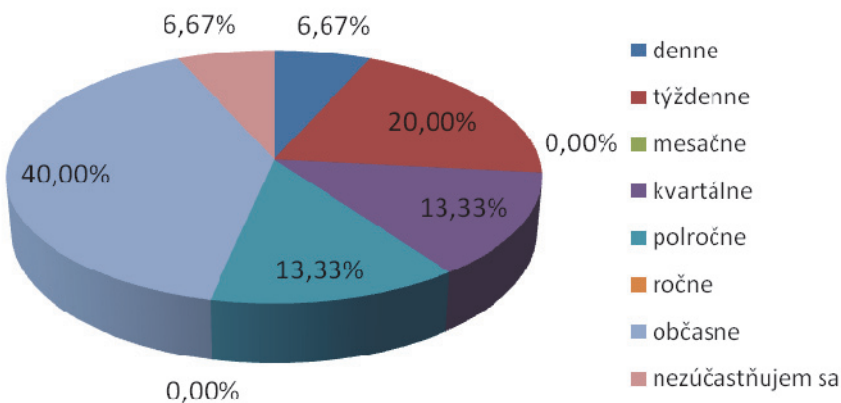
Graf 3: Participácia dobrovoľníkov na aktivitách

Vychádzajúc z grafu možno konštatovať, že 6,67 % sociálnych pracovníkov sa venuje sociálnej práci denne, čo je porovnateľné s investíciou dobrovoľníkov. Týždenne sa sociálni pracovníci venujú viac ako dobrovoľníci, a to v podielom 20 %. Aspoň raz mesačne sa nikto z opýtaných respondentov nevenuje sociálnej práci. Kvartálne sa sociálni pracovníci do neziskových a charitatívnych činností zapájajú viac ako dobrovoľníci, čo predstavuje 13,33 % a polročne je to tiež 13,33 %, čo je

viac ako u dobrovoľníkov. Občasne sa takýchto aktivít zúčastňuje až 40 % sociálnych pracovníkov a 6,67 % sa takýto aktivít nezúčastňuje.

Tab. č. 4: Participácia sociálnych pracovníkov na aktivitách

Forma	Počet
denne	1
týždenne	3
mesačne	0
kvartálne	2
polročne	2
ročne	0
občasne	6
nezúčastňujem sa	1



Graf 4: Participácia sociálnych pracovníkov na aktivitách

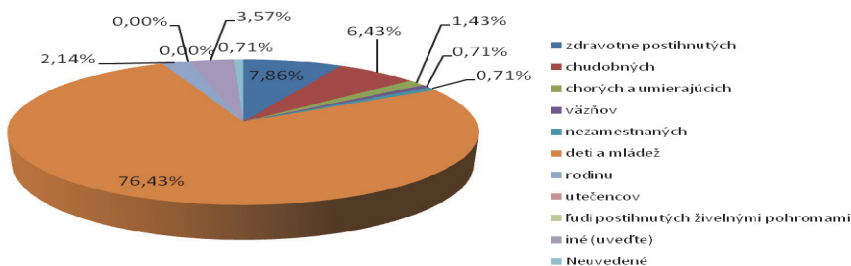
Forma zapojenia

V tejto časti sledujeme formu zapojenia sa dobrovoľníkov a sociálnych pracovníkov do sociálnych projektov. Starostlivosti o deti a mládež sa venuje 76,43 % dobrovoľníkov. Potom nasleduje starostlivosť o zdravotne postihnutých a chudobných, ďalej je to kategória „iný záujem“,

kde boli nasledujúce odpovede: rómska komunita, drogovu závislí, starší ľudia, etnické skupiny, zvieratá, pomoc misiám. Ďalší záujem je starostlivosť o rodinu, starostlivosť o chorých a umierajúcich, starostlivosť o väzňov a nezamestnaných. Jeden respondent neuviedol formu zapojenia.

Tab. č. 5: Forma zapojenia dobrovoľníkov

Forma zapojenia	Počet
zdravotne postihnutých	11
chudobných	9
chorých a umierajúcich	2
Väzňov	1
nezamestnaných	1
deti a mládež	107
Rodinu	3
utečencov	0
ľudí postihnutých živelnými pohromami	0
iné (uved'te)	5
neuvedené	1

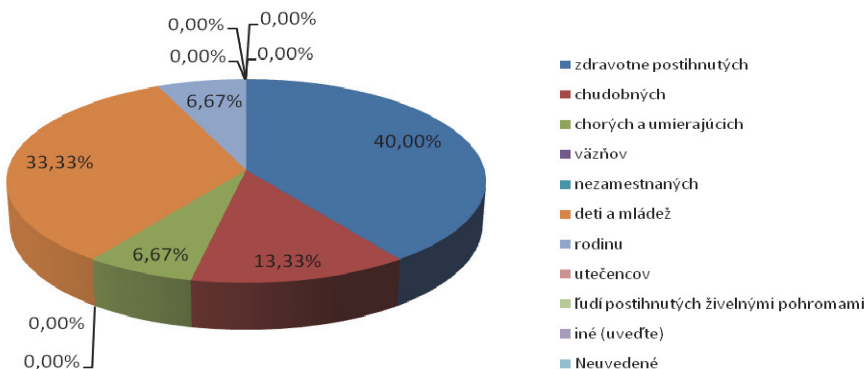


Graf 5: Forma zapojenia dobrovoľníkov

Sociálni pracovníci sa venujú hlavne zdravotne postihnutým, deti a mládeži, chudobným a starostlivosti o chorých a umierajúcich.

Tab. č. 6: Forma zapojenia sociálnych pracovníkov

Forma zapojenia	Počet
zdravotne postihnutých	6
chudobných	2
chorých a umierajúcich	1
Väzňov	0
nezamestnaných	0
deti a mládež	5
Rodinu	1
utečencov	0
Ľuď postihnutých živelnými pohromami	0
iné (uved'te)	0
neuvedené	0



Graf 6: Forma zapojenia sociálnych pracovníkov

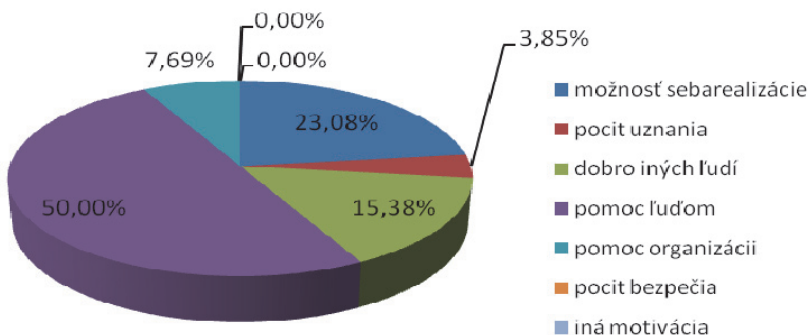
Motiváciu u dobrovoľníkov a sociálnych pracovníkov chápeme ako vnútorný stav, vyvolávajúci individuálne správanie v činnostiach, ktoré zaručujú dosiahnutie stanoveného cieľa. Keďže výkonnosť je výsledkom

správania sa ľudí, jeho motívy sú kľúčové pri výbere motivácie u dobrovoľníkov a sociálnych pracovníkov pri výkone sociálnej práce.

Dobrovoľníkov - respondentov motivuje hlavne pomoc ľuďom, možnosť sebarealizácie, robiť dobro iným ľuďom, pomoc organizácii, potrebujú mať pocit uznania, bezpečia a tiež majú inú motiváciu.

Tab. č. 7: Motivácia dobrovoľníkov

Motivácia	Počet
možnosť sebarealizácie	65
pocit uznania	22
dobro iných ľudí	62
pomoc ľuďom	104
pomoc organizácii	57
pocit bezpečia	7
iná motivácia	4



Graf 7: Motivácia sociálnych pracovníkov

Motivácia u sociálnych pracovníkov je založená hlavne na pomoci ľuďom, možnosti sebarealizácie, snažiť sa robiť dobro iným ľuďom, pomôcť organizácii a mať aj uznanie za svoju prácu.

Tab. č. 8: Motivácia sociálnych pracovníkov

Motivácia	Počet
možnosť seberealizácie	6
pocit uznania	1
dobro iných ľudí	4
pomoc ľuďom	13
pomoc organizácii	2
pocit bezpečia	0
iná motivácia	0

Človek má prirodzenú túžbu sa rozvíjať a byť obohatením pre seba a pre spoločnosť v ktorej žije. „Pomoc druhému človeku je podmienená uspokojením svojich potrieb, pocitom istoty a bezpečia vo svojej vlastnej rodine. Uspokojenie svojich potrieb nepojednáva len o sebeckosti človeka, ale chce povedať, že iba vyrovnaní ľudia s veľkým srdcom vedú pomáhať, dokážu prekonať svoje utrpenie a pomáhať iným. Táto pomoc sa uskutočňuje prostredníctvom zapájania sa do neziskových činností, aktivít a projektov. Dobrovoľník i sociálny pracovník je ochotný investovať hlavne svoj čas, schopnosti, vedomosti, zručnosti a skúsenosti nadobudnuté či už v osobnom alebo profesionálnom živote tým, ktorí to potrebujú.“²⁰⁷ Dobrovoľníka nemotivuje finančná odmena, aj keď pokrytie nákladov spojených s výkonom dobrovoľníckej činnosti je potrebná.

Mounierov personalizmus

Hlavným cieľom Mounierovho personalizmu je pretvorenie sveta spoločenských vzťahov na svet osobných vzťahov. Vzhľadom k časovej a pracovnej vyťažnosti človeka, je veľmi ťažké nájsť si priestor pre duchovný rozvoj každého človeka. Je potrebné si uvedomiť, že človek je ľudská bytosť. Predstava koncepcie človeka aj osoby²⁰⁸:

1. **Psychologická štruktúra ľudskej osoby**, ktorú Mounier nazýva vtelená existencia, vtelený duch, duša a telo predstavujú jednotu a sú zdrojom jednej a tej istej skúsenosti.
2. **Transcendencia osoby voči prírode**. Človek sa vyznačuje schopnosťou odpútať sa od prírody. Je jediný, ktorý pozná celý

²⁰⁷ KMECOVÁ, J. *Investovanie v sociálnej práci*, s. 234.

²⁰⁸ STOLÁRIK, S. Niekoľko poznámok k personalizmu ako aj pokus o načrtnutie personalizmu nádeje. In *Personalizmus a súčasnosť I.*, s. 141.

svet a jediný, ktorý ho premieňa, hoci je najnemohúcejší zo všetkých bytostí.

3. **Otvorenosť voči ostatným a voči svetu** – komunikácia: prvý pohyb, ktorý ľudská bytosť odhalí na počiatku svojho detstva je pohyb smerom k iným. Prvou skúsenosťou osoby je skúsenosť s inou osobou TY, a teda aj MY, je tu skôr ako JA.
4. **Dynamickosť:** Život osoby je hľadanie jednoty, ktorá sa nikdy neuskutoční, a to hľadanie trvá až do smrti.
5. **Povolanie:** Každá osoba má v sebe niečo, prečo ju na jej mieste, ktoré má vo svete, nemôže zastúpiť žiadna iná osoba.
6. **Sloboda:** ide o takú vládu nad sebou a nad vecami, že človek je skutočne zvrchovaným pánom, nie je nerozlučne zviazaná s osobným bytím, ako odsúdenie, ale človek ju má ako dar, môže ju prijať, alebo odmietnuť.

Človek sa vyvíja v spoločnosti, kde odpovedá na vlastné povolanie a uskutočňuje vlastné ciele, ktoré sa odohrávajú medzi duchovným životom človeka a jeho materiálnymi podmienkami. V dnešnej spoločnosti mnohí ľudia hľadajú hranicu medzi dostatočnými podmienkami na prežitie a zároveň nadmerným ekonomickým bohatstvom. V popredí stále musí byť dobro a rozvoj osoby a nie získavanie bohatstva upriamené iba na zisk bez ohľadu na človeka. „Zmyslom spoločenského života je rozvoj ľudskej osoby, a nie jej obmedzenie. Dynamický charakter spoločenského života si vyžaduje kontinuálnu adaptáciu meniacich sa medziľudských vzťahov, čo spôsobuje chvíľkové napätia, medzi jednotlivcom a spoločenstvom, ale to neznamená popretie individuálnej slobody.“²⁰⁹ Komunikácia medzi dobrovoľníkmi, sociálnymi pracovníkmi a vedením organizácie má byť základom pre osobný rozvoj zameraný na formáciu človeka s dôrazom na duchovné hodnoty. „Rozhovor medzi ľuďmi je vlastne rozhovor, kde každý hovorí sám so sebou a vo vzácných chvíľach vznikne niečo zvláštne, čo nazývame prepojením, interakciou, pochopením, inšpiráciou, impulzom, súzvukom a podobne. Tak ako informácia nie je znalosť, komunikácia nie je prenos informácií. Komunikácia je druh interakcie, ktorá spôsobuje vzájomnú koordináciu správania, teda koordináciu činností. Následkom komunikácie je akcia. Aká akcia? Následkom dobrej komunikácie na workshope je riešenie a jeho realizácia. Následkom dobrej komunikácie na porade je presadenie zmeny.“²¹⁰

Ak organizácia chce poskytovať kvalitné sociálne služby, v prvom rade musí mať zvládnutú komunikáciu vo vnútri organizácie, či už ide

²⁰⁹ DANCÁK, P. Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia, s. 80.

²¹⁰ KOŠTURIÁK, J. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote, s. 17.

o vnútornú alebo vonkajšiu komunikáciu. Musí poznať osobnosť každého dobrovoľníka a sociálneho pracovníka a poskytnúť mu dostatočnú motiváciu k lepším výkonom, avšak s ohľadom na ich osobnosť a fyzickú zdatnosť. „Takmer vo všetkých zamestnaniach sú potrebné komunikácia a interakcia. Komunikácia je prenos a výmena informácií. Informácia, či už písomná, alebo ústna, sa prenáša formálnymi komunikačnými kanálmi, a to smerom nadol, nahor alebo laterálne. Jedným z najhlavnejších problémov podnikovej komunikácie je zlyhanie pri prijímaní či pochopení správy. Toto zlyhanie môže byť dôsledkom mnohých činiteľov vrátane charakteru správy.“²¹¹ Komunikácia by sa nemala sústrediť iba na moderné komunikačné prostriedky, ale mal by sa hľadať optimálny spôsob komunikácie, ktorý bude nápomocný v osobnostnom rozvoji človeka.

Práve komunikácia je prostriedok riadenia, vedenia a motivovania ľudí. Je veľmi zaujímavé sledovať spoločnosť, akú komunikáciu používa a ako táto komunikácia vplyva na človeka, komunitu, či celú spoločnosť. „Komunikácia však nie je konverzácia. V komunikácii je schopnosť tvorby otázok niekedy dôležitejšia ako formulácia odpovede. Otázky sú dôležité, lebo väčšinou vedú k akcii. Každé prečo nás posúva ďalej v poznaní. Zamyslime sa nad tým, prečo komunikujeme. Nie preto, aby sme si vymenili informáciu, alebo sa pobavili. Komunikujeme preto, aby nastala akcia.“²¹² Komunikácia je nepopierateľne dôležitý prostriedok vedenia, riadenia a motivovania ľudí v organizácii.

Človek má prirodzenú túžbu sa rozvíjať a byť obohatením pre seba a pre spoločnosť v ktorej žije. Človek práve prostredníctvom slobody sa rozhoduje, kto a čo ho bude formovať a od čoho závisí jeho ďalší rozvoj. Túto formáciu ovplyvňujú vzájomné interakcie medzi človekom a spoločnosťou. „Sloboda sa prejavuje v tvorivej činnosti človeka. Tvorivou činnosťou sa osoba vyjadruje, a tým naplňuje svoju slobodu. S čím väčšou slobodou sa realizuje istý akt, čiže čím viac ho určuje samotná osoba a nie jej vzťahy k situáciám a jednotlivým detailom, tým dlhšie tento akt trvá a preniká duchovným životom osoby. Život človeka nemôže riadiť strach ani autoritatívne nútenie. Ak má čokoľvek v živote (na svete) hodnotu, tak sa to môže uskutočniť iba vďaka slobode.“²¹³ Práve táto sloboda dáva človeku priestor pre sebarealizáciu a vlastný rozvoj, ale prostredníctvom vlastného rozvoja je dôležitý rozvoj celej spoločnosti. Výsledkom rozvoja osobnosti je úspech.

²¹¹ BERRYOVÁ, L. M. Psychológia v práci, s. 466.

²¹² KOŠTURIÁK, J. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote, s. 17.

²¹³ SŁOMSKI, W. Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera, s. 8.

„Personalizmus spája morálku so slobodou, pričom filozoficky stojí na kresťanskom základe. Medzi základné princípy ekonomického personalizmu patrí ľudská dôstojnosť, sociálny charakter človeka, význam sociálnych inštitúcií, vedľajšia úloha štátu, tvorba bohatstva, ekonomická sloboda (v pozitívnom zmysle), priorita kultúry a ďalšie. Predpokladom slobody je pravda (cf. Jn 8, 32) a jedinou skutočnou slobodou je sloboda mysle. Negatívnu slobodu (v zmysle „nezasahovať“) personalizmus odmieta ako iluzórnu, povrchnú, jednostrannú, slobodu, ktorá zlyháva pri pochopení pravdy o človeku a univerze. Za postojom ekonomických personalistov je viera že existuje jedna pravda (a nie štyri alebo päť, ako to naznačujú niektorí humoristi). Samozrejme, ciest k nej a spôsobov artikulácie viery je veľa. Inými slovami, veci nejako sú, avšak veľa (ak nie všetko) závisí od toho, ako sa k realite postavíme.“²¹⁴

„Raz budeme musieť nahradiť rast HDP rastom šťastia a kvality života. Raz nahradíme zlato pitnou vodou a platinu čistým vzduchom. Raz tu nebudeme, ak nezastavíme tento zhubný rast.“²¹⁵ Z tohto pohľadu „je dobré, ak sa o človekovi hovorí aj z inej strany, ak vznikajú a silnejú argumentačné úvahy, ktoré sa usilujú nielen potvrdiť existenciu človeka, ale zároveň poukázať na veľkosť a dôstojnosť človeka v čo možno najširšom spektre.“²¹⁶ Pri pohľade do budúcnosti je potrebné zdôrazniť, že „budúcnosť môžu mať iba ľudia a národy, ktoré vedia zveľaďovať to, čo im zanechali ich rodičia a prarodičia.“²¹⁷

Záujmy a pohnútky sa majú sústrediť na rozvoj a rast spoločnosti a nemajú degradovať jednotlivca ani spoločnosť. Len spoločným úsilím a celistvým pohľadom je možné dosahovať vynikajúce výsledky s ohľadom na všetky aspekty života celej spoločnosti. V kontexte musia byť zohľadnené všetky oblasti spoločnosti nevyhnutne životné prostredie, v ktorom človek žije a ktoré ho ovplyvňuje. „Rovnako aj manažér, ktorý chce riadiť podnik, musí rozumieť celej zložitej sústave jeho riadenia. Najviac inovácií vzniká na rozhraniach odborov, mnohí úspešní manažéri, inovátori alebo vedci študovali niekoľko odborov, a práve preto boli úspešní. Budeme musieť prepájať tunely špecializácie, ktoré sme si vytvorili. Svet okolo nás je celistvý a my musíme rozumieť celku, nie iba jeho jednotlivým častiam.“²¹⁸ Dôraz je

²¹⁴ HRUBČO, M. *Konzervatívizmus ako viera v zázrak? Sloboda z kresťanskej perspektívy*. [online].

²¹⁵ KOŠTURIÁK, J. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote, s. 13.

²¹⁶ STOLÁRIK, S. 5 x Človek. Reálna existencia človeka, s. 7.

²¹⁷ KOŠTURIÁK, J. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote, s. 20.

²¹⁸ KOŠTURIÁK, J. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote, s. 12.

potrebné dávať na zodpovednosť človeka k sebe samému, spoločnosti a v prostredí, v ktorom žije.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ASSLÄNDER, F. - GRŮN, A. 2008. Time management jako duchovní úkol. 2010. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. 223 s. ISBN 978-80-7195-338-8.
- BERRYOVÁ, L. M. 1998. Psychológia v práci. Bratislava: Vydavateľstvo Ikar, 2009. 693 s. ISBN 978-80-551-1842-0.
- DANČÁK, P. 2009. Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia. Vydanie prvé. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009. 138 s. ISBN 978-80-8068-990-2.
- HRUBČO, M. Konzervativizmus ako viera v zázrak? Sloboda z kresťanskej perspektívy. [online]. [cit. 2011.11.09.]. Dostupné na internete: <http://www.prave-spektrum.sk/article.php?147>.
- KMECOVÁ, J. 2011. Investovanie v sociálnej práci. Vydanie: prvé. Prešov: DARE, o. z., 2011. 249 s. ISBN 978-80-970757-0-5.
- KOŠTURIÁK, J. 2010. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote. Bratislava: Karmelitánske nakladateľstvo v Bratislave, 2010. 151 s. ISBN 978-80-89231-74-4.
- SŁOMSKI, W. 2006. Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2006. 138 s. ISBN 80-8068-450-2.
- STOLÁRIK, S. 2010. Niekoľko poznámok k personalizmu ako aj pokus o načrtnutie personalizmu nádeje. In Personalizmus a súčasnosť I. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a regionalistiky, 2010. ISBN 978-80-555-0135.
- STOLÁRIK, S. 2010. 5 x Člověk. Pět pohledů za život člověka. České Budějovice: Nakladatelství Jih, 2010. 56 s. ISBN 978-80-86266-36-7.

RELIGIOZITA ČI SPIRITUALITA?

Ondrej ŠTEFANÁK

Abstrakt: *Značná časť prvých predstaviteľov sociológie náboženstva v 19. storočí formulovala vedecké tézy o postupnej erózii resp. zániku náboženstva. Prvou klasickou teóriou v sociológii náboženstva bola teória sekularizácie v rôznych obmenách. Po takmer dvoch storočiach vonkoncom nie je také zrejmé, ak vôbec niekedy bolo, žeby náboženstvo malo úmysel odísť zo sveta ľudí. Dnešní sociológovia náboženstva hovoria o tom, že sacrum nezahynie, ale mení svoje miesto (napr. W. Pivowarski, J. Casanova, J. Mariański). Niektorí hovoria o posune v smere „od religiozity k spiritualite“ (napr. E. Barker, I. Borowik). Predstavovaná štúdia sa zaoberá práve týmito a im podobnými otázkami.*

Kľúčové slová: Náboženstvo. Religiozita. Sacrum. Sekularizácia. Spiritualita.

Úvod

Tvrdenie, že západná civilizácia sa ponáhľa smerom k sekularizmu a zániku religiozity, už dnes nie je také očividné, ako tomu bolo pred niekoľkými desiatkami rokov. Napredujúca sekularizácia súčasných spoločností prišla k svojim hraniciam, ktoré predstavujú potreby zmyslu, pocitu individuálnej a sociálnej identity, pravdivej autority. Na tomto pozadí sa ukazuje, že náboženstvo v takej či onakej forme je prvkom, ktorý nemožno jednoducho odstrániť zo spoločnosti. Nie je prechodnou fázou v rozvoji ľudstva, neprímeranou pre súčasné spoločnosti, ale univerzálnou charakteristikou ľudskej kondície.²¹⁹

Náboženstvo ako „prvotné svetlo“ v dnešnej dobe pripomína skôr mihotajúci sa plamienok dohasínajúcej sviece. To ale vôbec neznamená, že každú chvíľu zhasne úplne, a v dôsledku toho sa ponoríme do chaosu záležitostí všedného dňa. Súčasná propozícia ponímania náboženstva sú veľmi rôznorodé. Dynamický charakter vzťahov medzi meniacou sa každodennosťou a ideou poriadku a súladu, o akej hovoria náboženské symboly, nedovoľuje úplne predvídať formu náboženstva zajtrajška.²²⁰ Najmä v posledných desaťročiach pozorujeme zmeny náboženstva a religiozity, ktoré idú v rôznych, často neočakávaných a nepredpokladaných smeroch.

²¹⁹ M. Libiszowska-Zółtkowska, *Przedmowa*, in: J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 8-9.

²²⁰ A. A. Szafranski, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 197-199.

Náboženstvo je predmetom záujmu mnohých vedeckých disciplín. Medzi nimi nachádza svoje stabilné miesto taktiež sociológia náboženstva, na pôde ktorej sa situuje predstavovaná štúdia o formách *sacrum* včera a dnes. Značná časť prvých predstaviteľov sociológie náboženstva v 19. storočí formulovala vedecké tézy o postupnej erózii resp. zániku náboženstva. Prvou klasickou teóriou v sociológii náboženstva bola teória sekularizácie v rôznych obmenách. Po takmer dvoch storočiach vonkoncom nie je také zrejmé, ak vôbec niekedy bolo, žeby náboženstvo malo úmysel odísť zo sveta ľudí. Dnešní sociológovia náboženstva hovoria o tom, že *sacrum* nezaniká, ale mení svoje miesto. Niektorí hovoria o posune v smere „od religiozity k spiritualite“. Predstavovaná štúdia sa zaoberá práve týmito otázkami, a to v dvoch častiach 1) Teória sekularizácie a jej spochybnenie; 2) *Sacrum* a jeho premeny v súčasnom svete.

1) Teória sekularizácie a jej spochybnenie

Teória o istej erózii náboženstva v dôsledku modernizačných procesov (teória sekularizácie) je v sociálnych vedách prítomná už od momentu ich vzniku. V podstate nebola závažným spôsobom spochybnená až do osemdesiatych rokov minulého storočia, keď sa tak na poli empirickom ako aj teoretickom začalo s jej dost' závažným spochybňovaním.²²¹ Klasická téza sociológie náboženstva, ak ju možno takto nazvať, mala svoj prameň v duchu sociológie prvej generácie a jej bezprostredných teoretických inšpirácií – sociológie A. Comta (1798 – 1857), K. Marxa (1818 – 1883), neskôr M. Webera (1864 – 1920) a E. Durkheima (1858 – 1917). Avšak vo verzii ostatných dvoch, ktorých možno nazvať klasikami sociológie náboženstva, sa stala zároveň predmetom systematického štúdia.²²²

Teória sekularizácie nie je jednoliata. V súvislosti s touto skutočnosťou je zaujímavý postreh J. Casanovu, amerického sociológa náboženstva, ktorý píše: „Hlavným omylom teórie sekularizácie, opakovaným rovnako v dielach jej vyznávačov ako aj protivníkov, omylom, ktorý ju urobil takmer neužitočnou pre sociálne vedy, je stotožňovanie historických sekularizačných procesov s ich predpokladanými dôsledkami pre osudy náboženstva“.²²³ Ten istý autor opisuje, čo treba rozumieť pod „základnou tézou“, a čo pod dvoma inými tézami, ktoré mali vysvetľovať, čo sa stane s náboženstvom v dôsledku procesu sekularizácie.

Základnou a kľúčovou tézou teórie sekularizácie je „konceptualizácia procesu sociálnej modernizácie ako procesu funkčnej diferenciácie

²²¹ T. Doktor, *Wokół problemu sekularyzacji*, in: P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, NOMOS, Kraków 2006, s. 7.

²²² A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, metody*, Millenium, Tyczyn 2004, s. 65.

²²³ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, NOMOS, Kraków 2005, s. 47.

a emancipácie svetských sfér – predovšetkým štátu, ekonomiky a vedy – z náboženskej sféry, ako aj procesu súbežnej diferenciacie a špecializácie náboženstva v rámci vlastnej novo odkrytej náboženskej sféry“.²²⁴ K tejto základnej téze sa pridružujú ešte dve iné. Prvá z nich – téza o zániku náboženstva – predpokladala, že proces sekularizácie spôsobí postupné zanikanie náboženstva, ktoré nakoniec, ako dodávali radikálne verzie, zanikne úplne. Druhá téza – privatizačná – predpokladala, že proces sekularizácie vyústi v privatizácii a marginalizácii náboženstva v modernom svete.²²⁵

Keď sociológia náboženstva hovorí o teórii sekularizácie, treba mať túto teóriu na pamäti, ako som vyššie opísal, v jej „trojjedinej“ podobe. Ľahko zjednodušujúc možno opisovanú teóriu predstaviť s J. Mariańskim: „Sociálna modernizácia (industrializácia, urbanizácia, sociálna mobilita, nárast vzdelania atď.) vedie k oslabeniu religiozity“.²²⁶ Takto pochopená teória sekularizácie mala v sociálnych vedách „bezkonkurenčnú pozíciu“ ešte v sedemdesiatych rokoch minulého storočia. Do polovice osemdesiatych rokov vlastnila status „sociologickej dogmy“, ktorú mal potvrdzovať predovšetkým všeobecný pokles náboženskej praxe.

Jedným z prvých sociológov, podávajúcich kritiku klasickú tézu sociológie náboženstva, bol Th. Luckmann. Vo svojej knihe nazvanej *Neviditeľné náboženstvo* z roku 1967 podrobuje túto teóriu podrobnej analýze. Povedal, že náboženstvo v súčasnej spoločnosti nezaniká, ale mení svoje miesto. Toto tvrdenie je veľmi úzko spojené s jeho vlastným ponímaním náboženstva, ktoré *de facto* stotožňuje so svetonázorom, bez ktorého si možno len veľmi ťažko predstaviť nejakého jednotlivca či spoločnosť.²²⁷ Od toho času vedci rôznych krajín – na základe výskumov a empirických poznatkov – potvrdzujú, že teória sekularizácie už nie je „sociologickou dogmou“ a zároveň poukazujú na jej „konkurentky“: predovšetkým na teórie individualizácie, deprivatizácie, desekularizácie a teóriu „náboženského trhu“. Poukazujú taktiež na dve slovné spojenia, ktoré mnoho hovoria o procesoch premien na náboženskej scéne súčasného sveta. Ide o slovné spojenia: „believing without belonging“ („viera bez príslušnosti“) a „belonging without believing“ („príslušnosť bez viery“).²²⁸

Prvou „konkurentkou“ klasickej teórie sekularizácie je teória náboženskej individualizácie, ktorú treba vidieť v kontexte všeobecnej individualizácie. „Individualizácia náboženstva znamená, že jednotlivec

²²⁴ Tamže, s. 47.

²²⁵ Tamže, s. 47–48.

²²⁶ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 23.

²²⁷ Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, NOMOS, Kraków 1996, s. 88, 91, 106.

²²⁸ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, NOMOS, Kraków 1999, s. 219–220.

konštruuje svoje náboženské univerzum autonómny spôsobom, podľa vlastných preferencií a pravidiel (‘majstrovanie’). Súčasný človek nielen môže rozhodovať o svojej religiozite vo väčšom rozsahu ako v minulosti, ale v istom stupni musí o nej rozhodovať. Stojí pred nevyhnutnosťou výberu, dokonca aj vtedy, keď kritériá výberu nie sú zreteľné a nemožno úplne predvídať ani jeho dôsledky (zindividualizovaná náboženská biografia)²²⁹. Osobná identita sa stáva vo svojej podstate privátnou skutočnosťou (v tom aj náboženská identita). Je to azda najrevolučnejšia charakteristika súčasného sveta. Jednotlivec, zameraný úplne na svoju osobu, doslova ako v supermarkete si vlastnoručne vyberá náboženské tovary a skladá z nich individuálne „menu“²³⁰.

Odlišný prístup k opisovanej problematike predstavuje „teória náboženského trhu“, ktorá sa pozerá na fenomén náboženstva zo strany ponuky. Model náboženského trhu neberie do úvahy dopyt po náboženstve a jeho „produktach“ (ako to robí teória sekularizácie a prihovára sa za jeho pokles), ktorý prijíma za stály. Namiesto toho sa koncentruje na spôsob, akým sa náboženská sloboda a činnosť konkurujúcich náboženských inštitúcií činným spôsobom podieľajú na vytváraní náboženskej ponuky. Podľa opisovanej teórie rozkvet náboženstva na istých miestach a pokles jeho popularity na iných miestach závisí od činnosti, usilovnosti a efektívnosti náboženských predstavených a organizácií.²³¹ Náboženstvo sa tu redukuje na kategóriu tovaru, religiozita na konzumné správanie a náboženské organizácie sa predstavujú ako podnikatelia.²³² Je zrejmé, že takto sformulovaná teória nezahŕňa celý obsah náboženských procesov v súčasnom svete, ale v rámci komplementarity sociologických teórií ponúka svoje vlastné vysvetlenia. Nemožno ignorovať ľudskú racionalitu, ktorá charakterizuje väčšiu časť ľudského správania. Zriedkakedy však dokáže ponúknuť úplné vysvetlenie problému, oddelene od iných činiteľov.²³³

Obidve spomenuté konkurentky klasickej teórie sekularizácie (a tiež ďalšie, ktoré som tu nespomenul) sa prihovárajú za dôležitosť náboženstva aj v modernom, aj v postmodernom svete. Fakt, že pozorujeme pokles v oblasti náboženskej praxe v inštitucionálnych cirkvách, nemusí znamenať to isté, čo zánik náboženstva, ako predpokladala klasická téza sekularizácie. To však neznamená, že náboženstvo a religiozita ostávajú v súčasnom svete

²²⁹ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 97.

²³⁰ Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, NOMOS, Kraków 1996, s. 30, 133, 135.

²³¹ P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, NOMOS, Kraków 2006, s. 38-39.

²³² E. Stachowska, *Rynkowa teoria religii*, in: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 352.

²³³ J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, NOMOS, Kraków 2006, s. 230, 232.

bezo zmien. Naopak, podliehajú zmenám, ktoré idú v rôznych, často neočakávaných a nepredpokladaných smeroch. A. Wójtowicz v tejto súvislosti hovorí o „kontinuu zmien od religiozity k spiritualite“.²³⁴ Tieto zmeny možno chápať ako prechod od uceleného náboženského svetonázoru v rámci konkrétnej náboženskej denominácie k bližšie nedefinovanému náboženskému cíteniu, často bez konkrétnych a trvalých hodnôt a noriem. Tejto koncepcii je obsahovo veľmi blízke vyššie spomínané slovné spojenie D. Hervieu-Léger: „viera bez príslušnosti“.²³⁵

Odlíšenie religiozity od spirituality je sociologicky podstatné. V tradičnej sociológii je termín spiritualita používaný pre vnútorný rozmer religiozity (rozmer náboženskej skúsenosti), kým náboženstvo je definované vo vonkajších, objektívnych termínoch. V každom prípade, v sekularizačnej debate predstavuje spiritualita jeden z hraničných bodov kontinua zmien od cirkevnej religiozity k sprivatizovanej religiozite. Religiozita predpokladá spojenie s náboženskou inštitúciou, spiritualita skôr autonómiu jednotlivca. Samotný pojem spirituality bol použitý pre opis vitality religiozity bez inštitúcií, religiozity bez príslušnosti, religiozity rozmanitých synkretických formúl, nesúrodých požiadaviek, hodnôt a noriem. Uvoľnený vzťah k náboženským a etickým kódexom je vcelku dobrým ukazovateľom tohto procesu.²³⁶

2) *Sacrum* a jeho premeny v súčasnom svete

Náboženstvo – prejavujúce sa vo vyznávaní právd viery, hodnotách a formách kultu – obsahuje v sebe nevyhnutný vzťah k svetu *sacrum*, ktorý je odlišný od empiricky poznateľného sveta. Vzťah medzi kategóriou „náboženstvo“ a predstavami o svete *sacrum* je *nevyhnutný* a *exkluzívny*. Iné prvky môžu byť: 1. *nevyhnutné* a *inkluzívne* (napríklad spoločenstvo); 2. *možné* a *exkluzívne* (napríklad prax vyznávania hriechov); 3. *možné* a *inkluzívne* (napríklad púte, procesie, pôsty).²³⁷ Náboženská skúsenosť, ktorá je základom všetkých iných náboženských činností, sa prejavuje v pocite kontaktu s Niekým, kto je uznávaný za Sväté, Božské, Nadprirodzené, Transcendentné. Byť v interakcii s niečím „celkom iným“ sa prejavuje v takých zážitkoch, ako: vedomie prítomnosti Boha, pocit strachu alebo bezpečia, dôvera, nájdenie zmyslu života, pocit viny, bohabojnosť, pokora, morálna povinnosť, obrátenie, zmierenie, láska a podobne.²³⁸

²³⁴ A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, metody*, Millenium, Tyczyn 2004, s. 198.

²³⁵ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, NOMOS, Kraków 1999, s. 219-220.

²³⁶ A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, metody*, Millenium, Tyczyn 2004, s. 198-200.

²³⁷ W. Piwowski, *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 38-39.

²³⁸ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 31.

Poľský nestor sociológie náboženstva, W. Piwowarski, vo svojej knihe *Sociológia náboženstva* píše: „[...] *sacrum* nezaniká, ale mení svoje miesto v spoločnosti, pretože ono sa prejavilo v nových spôsoboch mimo Cirkvi“.²³⁹ V súčasnom modernom svete môžeme pozorovať hlboké sociálno-kultúrne premeny, ktoré zásadným spôsobom vplyvajú na *sacrum* v spoločnosti. Predstavitelia tzv. sekularizačnej teórie v sociológii tvrdia, že *sacrum* v akejkoľvek podobe zaniká. Ak ešte trvá, tak len v nejakej „zvyškovvej“ podobe. Časom sa však napriek vyššie predstaveným názorom ukázalo, že moderná doba nevyklučuje *sacrum*. Súčasný svet je charakterizovaný nielen spontánnou sekularizáciou, ale aj „hľadom po spásu a transcendentii“.

V tejto súvislosti sa nám nasúvajú zaujímavé otázky: Ako vplyva súčasná moderná doba na *sacrum*? Ide o jednosmerný alebo obojsmerný vplyv? Vplyva len moderná doba na *sacrum* alebo aj *sacrum* na modernú dobu? Aká je perspektíva spoločného jestvovania týchto dvoch kategórií? Šíriaci sa indiferentizmus sa prihovára za formovanie moderného spoločenstva vyzutého zo *sacrum*. Nie je to však očividné, keďže na Západe sa už od šesťdesiatych rokov minulého storočia objavujú nové tendencie, ktoré zodpovedajú kategóriám sformulovaným prostredníctvom W. Jamesa.

Tento sociológ náboženstva rozlišuje medzi koreňmi (roots) a ovocím (fruits). Prvá kategória sa spája s tradíciou a spočíva v zdôrazňovaní minulosti a tradície. Druhá sa spája s pluralitnou súčasnosťou a spočíva v zdôrazňovaní náboženskej skúsenosti a z nej plynúcich plodov. Obidva vymenované úkazy sú prítomné v moderných spoločnostiach. Dôkazom toho je v mnohých krajinách silnejúca ľudová religiozita, ako aj nové náboženské hnutia a komunity, najmä uprostred mládeže. Už len tieto dva úkazy svedčia o obojsmernosti náboženských premien v moderných krajinách, čo znamená, že *sacrum* nie je len závislou premennou od modernej doby. *Sacrum* je taktiež nezávislou premennou od modernej doby a vplyva na ňu. Moderná doba nevyklučuje *sacrum*, čo však neznamená, že nie je ono ohrozené rôznymi ideológiami, ktoré majú svoj základ v krajne sekulárnej vízii sveta a človeka. Spolu s W. Piwowarským možno prijať tvrdenie, že súčasné *sacrum* je viac ohrozené ideologickou ofenzívou, než procesom sociálno-kultúrnych premien.²⁴⁰

Záver

Aj na základe predstavenej reflexie sa pokus odpovedať na otázku, čo je náboženstvom a čo ním nie je, v dnešnej dobe stáva ešte viac komplikovaným, zvlášť v perspektíve výskumov mimocirkevných náboženských hnutí alebo „akoby“ náboženských, privátnej religiozity či

²³⁹ W. Piwowarski, *Sociologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 173.

²⁴⁰ Tamže, s. 173-174, 183-184.

spirituality.²⁴¹ Tento fakt spôsobuje, že termín „náboženstvo“ si čoraz častejšie vyžaduje upresňujúce doložky – napríklad: cirkevné (R. Towler), ľudové (E. Ciupak, W. Piwowarski), obyvateľské (R. N. Bellah), neviditeľné (Th. Luckmann), private (I. Borowik), verejné (J. Casanova) a pod.²⁴² Vo všetkých týchto a mnohých iných podobách náboženstva je nejakým spôsobom prítomné *sacrum*, Boh, Transcendentná skutočnosť, niečo, čo nás presahuje.

Hlboké premeny sociálnej organizácie ľudského sveta a životných úloh spôsobili rozptýlenie *sacrum*, jeho štrukturálnu transformáciu, časom redukciiu, avšak nezdá sa, žeby podstatné funkcie, ktoré plní náboženstvo, podľahli atrofii. Populárna kultúra nielenže nevyriešila základné problémy ľudskosti: náhodnosť, utrpenie, smrť a ďalšie, ale ešte aj zaclonila ich skutočný rozmer.²⁴³ Skutočnosť rôznorodých ťažkostí, problémov, prekážok a utrpenia naďalej jestvuje a nejakú si s tým treba poradiť. Náboženstvo predstavuje spôsob radenia si s týmito otázkami a existenciálnou obavou (obavou, že všetko zanikne, a teda že všetko je jedným veľkým nezmyslom). Ako si môžeme všimnúť, sociológia nehovorí nič o vzniku resp. božskom pôvode náboženstva, čo ešte neznamená, že ho vylučuje. Jednoducho na túto tému nemá čo povedať. Avšak sprostredkovane potvrdzuje pravdu, ktorú tvrdia aj teológovia, že človek je od prirodzenosti náboženským bytím. Náboženstvo sa aj dnes ukazuje ako veľká životná sila (ak ňou vôbec niekedy prestalo byť), ktorá vonkoncom nemá úmysel zaniknúť zo života ľudí.²⁴⁴

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Beckford J., *Teoria społeczna a religia*, NOMOS, Kraków 2006.
Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, NOMOS, Kraków 2005.
Doktór T., *Wokół problemu sekularyzacji*, in: P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, NOMOS, Kraków 2006, s. 7-22.
Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, NOMOS, Kraków 1999.
Libiszowska-Żółtkowska M., *Definicje socjologiczne religii*, in: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 66-69.

²⁴¹ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, NOMOS, Kraków 2004, s. 38.

²⁴² M. Libiszowska-Żółtkowska, *Definicje socjologiczne religii*, in: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 66.

²⁴³ M. Sroczynska, *Życie „na przemiał” a religia – wyzwanie dla socjologa*, in: *Religia a gospodarka. Suplement*, red. S. Partycki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 57.

²⁴⁴ O. Štefaňák, *Úvod do sociologie*, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, Ružomberok 2009, s. 80.

- Libiszowska-Żółtkowska M., *Przedmowa*, in: J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 5-10.
- Luckmann Th., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, NOMOS, Kraków 1996.
- Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991.
- Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, NOMOS, Kraków 2004.
- Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, NOMOS, Kraków 2006.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Sroczyńska M., *Życie „na przemiał” a religia – nyzwanie dla socjologa*, in: *Religia a gospodarka. Suplement*, red. S. Partycki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 55-58.
- Stachowska E., *Rynkowa teoria religii*, in: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 352-354.
- Szafrński A. A., *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Štefaňák O., *Úvod do sociológie*, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, Ružomberok 2009.
- Wójtowicz A., *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, metody*, Millenium, Tyczyn 2004.

TOLERANCIA A SOCIÁLNE PREDISUDKY V MULTIKULTÚRNEJ REALITE 21. STOROČIA

Peter LACA

Abstract: *Tolerance and social prejudices are in terms of multicultural reality of the 21st century one of the most important barriers to successful implementation of the operation of individuals in society. The very nature of most social prejudices rooted in different phobias, which are often serious obstacles to healthy and strong interpersonal relationships. These are then reflected certain socio-moral deficiency in individuals and in groups to assess various situations, phenomena and norms of social life.*

Úvod

Vari neexistuje v živote človeka oblasť, v ktorej by nebola dôležitá a potrebná tolerancia. V každodennom živote sa každý z nás môže denne stretávať s jej rôznymi podobami. Môžeme vnímať, ako ju každý potrebuje pre svoj život, ako je nevyhnutná pre slobodné dýchanie. Našou achillovou pätou je však neraz menej rozvinutá schopnosť dávať ako brať. Nemáme problém toleranciu vyžadovať, horšie je to s jej rozdávaním a poskytovaním. Ak sme v niečom väčšina, kašleme na menšinu. Nás je viac, my máme pravdu. Ak sme v niečom „normálni“, nedovolíme sa „odlišným“ rozťahovať. Upierame im ich práva. Tí vedľa nás sú iní ako sme my? Tak nech sa naučia prispôsobovať a nevysrkovať rožky. Nuž, naozaj, byť tolerantní je iné ako chcieť, aby iní boli tolerantní k nám. Avšak bez reciprocity to nejde, pretože platí rovnica – koľko tolerancie poskytneme, presne toľko sa jej nám vráti. Vyzretosť a zrelosť spoločnosti sa hodnotí podľa miery tolerancie väčšiny voči menšine, silnejšieho voči slabšiemu, či zdravého voči hendikepovanému. Urobme všetko pre to, aby tolerancia vošla prednými dverami do každého srdca, príbytku, úradu, do každej skupiny a navždy poslala do zabudnutia svoju odvrátenú tvár – predsudkov a diskriminácie.

Tolerancia a sociálne predsudky

Medzi základnú otázku, ktorú si kladieme, a ktorou sa zaoberáme v tomto príspevku počas vedeckého kolokvia, patrí otázka pôsobenia tolerancie²⁴⁵ a sociálnych predsudkov,²⁴⁶ ktoré predstavujú v multikultúrnej

²⁴⁵ Tolerancia je rešpekt, akceptácia a uznanie bohatej rôznorodosti svetových kultúr, foriem prejavov a spôsobov života ľudí. Tolerancia je harmónia v rôznorodosti. Je pestovaná znalosťou, otvorenosťou, komunikáciou a slobodou myslenia, svedomia a viery. Tolerancia je byť samým sebou bez potreby vnucovania svojich pohľadov iným. Tolerancia nie je ustupovanie, blahosklonnosť alebo zhovievavosť. Tolerancia je predovšetkým aktívny prístup vyplývajúci z pochopenia všeobecných ľudských práv a

realite 21. storočia²⁴⁷ jednu z najdôležitejších prekážok pôsobenia jedincov v spoločnosti, samozrejme aj v zdravých a pevných medziľudských vzťahov. Je veľmi zvláštne, že ľudská spoločnosť v 21. storočí získala nemalé množstvo inkultúrnych skúseností, a napriek tomu sa vo svete rozmohol výskyt rôznych hnutí a prúdov, ktorých spoločným znakom je intolerancia a nepochopenie. Ich praktické pôsobenie je s jasným zámerom odsudzovať iných, alebo pôsobiť proti iným ľuďom. To prispieva k polarizácii spoločenského života. Ide tu o odmietanie rešpektu rôznosti identít (národnostnej, etnickej, rodovej, náboženskej) zo strany prúdov organizovaných intoleranciou.²⁴⁸

Pod sociálnymi predsudkami treba predovšetkým chápať všeobecne zafixované postoje k okolitému svetu s negatívnym obsahom, pričom podstatným znakom negatívneho postoja je, že významne predurčuje budúce odmietavé správanie jednotlivca alebo skupiny. J. Průcha vymedzuje predsudok ako „fixovaný, trvale zameraný postoj s emocionálnym podkladom, ktorý je zaujímavý k nejakým predmetom alebo určitým ľuďom.“²⁴⁹

Predsudok je možné charakterizovať ako komplex predstáv, ktoré sú založené na predpokladoch, bez toho, aby boli dokázané. Pokiaľ niekoho ťažia predsudky, zvyčajne má tendenciu vidieť a konať výberovo len tie veci, ktoré súhlasia s jeho predstavami a s jeho konaním. Lepšie povedané: Ak si človek utvorí názor alebo mienku o inom človeku bez toho, pokiaľ ho ešte nepozná, na základe prijatých charakteristík, tak vtedy má predsudky. Z toho vyplýva, že predsudky sú komplexom predstáv, ktoré sú často predformované a založené na predpokladoch, bez toho, aby boli dokázané. Predsudky svojím účinkom porušujú ľudské práva v modernej ľudskej spoločnosti, zahŕňajúce sociálne práva a rovnosti všetkých ľudí vo svojej dôstojnosti a v právach. Sociálne predsudky spochybňujú zásadnú tézu tým, že prisudzujú jednotlivcovi alebo istej skupine tých druhých nižšiu ľudskú kvalitu, než má jednotlivec alebo skupina „postihnutá“ predsudkom.

základných slobôd iných. Uplatňovanie tolerance neznamená tolerovať sociálnu nespravodlivosť alebo vzdať sa svojho presvedčenia. Znamená to, že každý má slobodne mať svoje presvedčenie a akceptovať, že iní majú tiež svoje.

²⁴⁶ Predsudky sú súborom nezdôvodnených, záporných postojov a stanovísk k javom a k iným ľuďom. Predsudok je dôsledok posudzovania a hodnotenia osôb alebo skupiny ľudí bez dostatočných poznatkov, pričom myslenie v predsudkoch je založené na stereotypoch.

²⁴⁷ Multikultúrna realita, resp. multikultúrizmus je existencia rôznych kultúr vedľa seba, zvyčajne v jednom štáte, v jednej spoločnosti. Môže však ísť aj o navzájom izolované skupiny.

²⁴⁸ Porov. DEMJANČUK, N., DROTÁROVÁ, L.: *Rasismus a vzedělávání*. Praha : Epoque, 2005, s. 14.

²⁴⁹ PRŮCHA J.: *Interkulturní psychologie*. Praha : ISV, 2004, s. 109.

Som muž, beloch, Slováč, kresťan, takmer štyridsaťročný, vysokoškolsky vzdelaný heterosexuál. Mnohé z týchto charakteristík ako uvádza psychológ R. Warošek si určite všimneme na prvý pohľad, ale niektoré nie sú badateľné voľným okom.²⁵⁰ Aj keď sme na základe tohto opisu získali základné informácie o človeku, nič o ňom ešte neprehrádzajú ako o človeku. Aký je, aký má charakter, ako sa správa k druhým ľuďom, aký je otec, manžel, psychológ, kolega, akú má povahu, temperament, čo má rád a čo nie, akými zásadami sa v živote riadi, či dokáže tolerovať odlišnosť. A napriek tomu niekedy stačí, aby sme hodnotili človeka podľa znakov, ktoré sú uvedené. Úplne si vystačíme s informáciami, ktoré nič nehovoria o kvalite jedinca, ale pre nás znamenajú tak veľa, že si dovoľíme na ich základe človeka hodnotiť a vynášať o ňom sudy. Predstavme si, uvádza R. Warošek, že by sme sa na začiatku predstavili inak: „Som muž, mulat, moslim, Arab, dvadsaťosemročný homosexuál. Myslím si, že by sme mali asi s týmto profilom smolu. Môžem pochybovať, že by som si na Slovensku našiel prácu, určite by ma nikto nechcel za suseda a mnohí by len čakali, kedy spácham teroristický útok.“²⁵¹

Vnímanie a posudzovanie ľudí je často ovplyvňované predsudkami, ktoré sa dedia z generácie na generáciu a ktoré neraz bez racionálneho podkladu hendikepujú rôzne skupiny ľudí. Ženy sa nehodia na vedúce miesta, lebo ich ovplyvňujú emócie a sú zlé vodičky. Černosi sú lacná pracovná sila a zloději, Škóti sú lakomí a Severania sú chladní, Taliani sa stále len zabávajú a nepracujú. Francúzi sú promiskuitní a židia prefikani. A to je iba zlomok z predsudkov, prostredníctvom ktorých hádzeme ľudí príslušnej skupiny do jedného vreca bez toho, aby sme sa zaujímali o ich individualitu.

Predsudok (prejudices) vyjadruje sám v sebe (pred-sud-ok) niečo významové, čo predbieha alebo predchádza racionálnu myšlienkovú operáciu, t. z. súd, úsudok a vyniká skôr než dochádza k rozumnému posúdeniu alebo zhodnoteniu situácie, stavu, osobnosti, charakteru a pod. Už D. Goleman vo svojej vedeckej práci naznačil, že v krízových situáciách, v hodnotení situácie neznámeho sú často city pred rozumom (raciom), intuitívne pred racionálnym.²⁵² Nazdávame sa, že podobne je to aj s negatívnymi citmi a pocitmi ako sú hnev, zlosť, agresia, nenávisť a pod.

Keď sa pokúsime rozobrať predsudok ako slovo, tak dôjdeme k tomu, že slovo tvoreným základom je sloveso *súdiť* a predpona naznačuje, že sa jedná o súd pred čímśi. Dá sa teda povedať, že ide o predčasný súd, keďže v latinčine, z ktorej sa predpona „*pre*“ prevzala, znamená táto *pred* hlavne v zmysle času. Jazyky, ktorých gramatickým základom ako uvádza R. Kucharik

²⁵⁰ WAROŠEK, R.: *Tolerancia ako hra predsudkov*. In: Časopis IMIDŽ – magazín pre zdravie, krásu, štýl, módu a rodinu. Košice : Ing. Daša Balogová, 2007, s. 11.

²⁵¹ Tamže, s. 11.

²⁵² GOLEMAN D.: *Práce s emoční inteligencí*. Praha : Columbus, 2000.

je práve latinský jazyk, však toto slovo osamote vyznačujú ako neutrálne a výrazovo neúplne a dodávajú k nemu ďalšie slovo, ktoré určuje, o aký predčasný súd ide, teda o dobrý, či zlý.²⁵³ V týchto jazykoch sa navyše rozlišuje medzi predsudkom ako súdom a predsudkom ako myšlienkovým konceptom.

O definovanie predsudkov sa pokúsilo veľa vedcov. Medzi nimi, napr. G. W. Allport, ktorí považuje predsudky za „antipatiu založenú na chybnom a strnulom zovšeobecňovaní“, Cooper/McGaugh ich vymedzujú ako „sociálny postoj, ktorý vzniká pred, namiesto alebo napriek objektívnym dôkazom“, J. M. Jones ich chápe ako „negatívny postoj voči osobe alebo skupine, spočívajúci v sociálnom porovnávacom procese, v ktorom vlastná skupina je používaná ako porovnávacie kritérium“.²⁵⁴ Predsudky ako uvádza T. Šišková predstavujú teda zvláštny komplex v podstate nezdôvodnených postojov a stanovísk, ktoré si ľudia osvojujú celkom nenápadne pod vplyvom prostredia alebo ich prevzmú od nejakej „autority“. Sú to vlastne lacné barličky, s pomocou ktorých možno celkom ľahko prekonávať ťažkosti, ktoré sprevádzajú formovanie vlastného názoru na niečo, čo sa nejako vymyká ľudskému zabehnutému videniu okolitého sveta.²⁵⁵

V televíznych spravodajstvách, školských inštitúciách, v psychologických ordináciách, v svedeniach sa možno často stretnúť s rôznymi formami predsudkov a diskriminácií. Niektoré ich formy sú vypuklé, očividné, ktoré sa často spomínajú v médiách, no mnohé sú intímne, zahalené rúškom tajnosti, odohrávajúce sa v rodine medzi manželmi, rodičmi a deťmi, súrodencami. Ich závažnosť spočíva v tom, že deti vyrastajúce v rodine, kde sa praktizujú predsudky a diskriminácie sa mnohému učia napodobňovaním. Tým pádom si praktiky vedúce k intolerancii a diskriminácii osvojujú priamo od svojich vzorov, ktorými sú rodičia, starí rodičia, starší súrodenci, teda autority, od ktorých väčšinou preberajú spôsoby správania nekriticky. Takto sa prvky diskriminácie stávajú súčasťou nášho vnímania sveta a prístupu k ľuďom. Preto je dôležitá osveta a otvorenie tejto témy v rodinách, na školách, v spoločenstvách, aby sa eliminoval vplyv diskriminácie už na dieťa, či mladého človeka. Lebo význam a váha rodinnej výchovy vyplýva z toho ako to uvádza S. Laca, že v období svojho vývinu deti trávajú v rodinnom i školskom prostredí najviac času a okrem toho intenzita výchovných vplyvov, ktorým deti v tomto prostredí podliehajú, sú umocnené vzájomnými citovými vzťahmi členov rodiny.²⁵⁶ S. Laca ďalej píše, že v období, keď deti všetky svoje predstavy,

²⁵³ KUCHARIK, R.: *Predsudok*. In: <http://people.ksp.sk/>.

²⁵⁴ Tamže.

²⁵⁵ ŠIŠKOVÁ, T.: *Výchova k tolerancii a proti rasizmu*. Praha : Portál, 1998, s. 199.

²⁵⁶ LACA, S.: *Základy sociálnej pedagogiky*. Bratislava : VŠZaSP sv. Alžbety, 2011, s. 84.

postoje a konania odvodzujú z príkladu dospelých, celá atmosféra rodinného i školského prostredia veľmi ovplyvňuje proces formovania ich osobnosti.²⁵⁷

Preto musia rodičia vo výchove i učitelia vo výučbových predmetoch venovať zvýšenú pozornosť protipredsudkovej výchove. V. Cabanová to uvádza v zborníku príspevkov a dodáva, že rodičia aj učitelia môžu protipredsudkovú výchovu efektívne realizovať len v atmosfére dôvery.²⁵⁸ Vhodnými metódami prispievajúcimi k protipredsudkovej atmosfére sú najmä: osobné rozhovory s deťmi i dospelými, diskusie o najčastejších spoločenských predsudkoch, zvýšenie záujmu rodiča o deti a pedagógov o vzťahy v skupine, podporovaním otvorenej komunikácie, zlepšovaním spolupráce učiteľov ako zástupcov školy s rodinami žiakov a pod.

Vo vývine formovania osobnosti a názorov jednotlivca majú akékoľvek predsudky vždy niekde svoj začiatok. Najčastejšie sa však formujú v rodine v predškolskom veku dieťaťa. Predsudky sa získavajú tak, že sa „dedia“ alebo jednoducho získavajú. Samozrejme, že sa predsudky nezískavajú od rodičov prostredníctvom génov, ale často sa prevezmú. A čím dlhšie budú súčasťou prevzatia a názorov človeka, tým ťažšie sa potom ovplyvňujú. Ťažko sa tiež vnímajú faktory ovplyvňujúce vznik predsudkov. Existuje totiž niekoľko faktorov, ktoré môžu vysvetliť vznik predsudkov. Jedným z faktorov je vplyv rodiny²⁵⁹, ďalšími faktormi sú výchova, úroveň vzdelania, medziskupinové súťaženie a psychologické potreby.

Podľa cieľového zamerania diskriminovaného jednotlivca, či už celej skupiny, na ktorú sú predsudky zamerané, sa najčastejšie vyskytujú nasledujúce sociálne predsudky: predsudky voči cudzincom²⁶⁰, predsudky voči hodnotovému systému jednotlivca alebo skupiny²⁶¹, predsudky, diskriminácie voči ženám ako osobám podľa rodu²⁶², predsudky voči ľuďom na základe ich sexuálnej orientácie, predsudky voči osobám na základe

²⁵⁷ Tamže, s. 84.

²⁵⁸ CABANOVÁ V.: *Sociálne predsudky ako prekážky spolužitia v učiacej sa spoločnosti*. In: Multikulturalita a výchova k občianstvu. Sborník príspevků ze 14. ročníku Letní školy pro učitele občanské výchovy a základů společenských věd. Olomouc : Pedagogická fakulta univerzity Palackého, 2007, s. 153.

²⁵⁹ Výskumom je zistené, že mnohé predsudky sú u detí navodzované priamo rodičmi.

²⁶⁰ Ide o zosilnenú pôvodne historicky opodstatnenú zakorenenú nedôveru – xenofóbiu.

²⁶¹ Jedna sa o predsudky voči ľuďom uznávajúcím odlišné axiomy, napr. duchovné hodnoty, filozofické názory alebo náboženské postoje a pod.

²⁶² Tieto predsudky poznáme pod pojmom diskriminácia na základe pohlavia, resp. pod pojmom sexismus vzťahujúci sa k sexuálnej úlohe orientovanej proti opačnému pohlaviu. Často sa všeobecne neakceptuje žena v určitých profesiách, alebo sa to skresľuje vetami typu: žena má doma variť a starať sa o deti, že nepatrí do vedúcich funkcií, lebo je emotívna, alebo že jej nepatrí do rúk volant a pod. Tieto vety sú častými príkladmi otvorenej, inokedy skrytej diskriminácie.

príslušnosti k národu alebo etnickej skupine²⁶³, predsudky voči ľuďom na základe dosiahnutého vyššieho veku²⁶⁴, predsudky, ktoré schematizujú ľudské správanie jednotlivca na základe pozície ako člena sociálnej skupiny²⁶⁵.

Sociálne predsudky sa rozšírili pôsobením v podmienkach multikultúrnej reality 20. a 21. storočia. Toto pôsobenie je žiaduce nazvať výchovou k niečomu. Napríklad aj k tolerancii, pretože výchova k tolerancii predsa výstižne vyjadruje výchovy k formovaniu a budovaniu pozitívneho vzťahu. Tolerancia, tak ako ju označil výskum verejnej mienky, sa viaže na určitý spôsob správania sa a zmýšľania. Tolerancia ako spôsob vnímania a hodnotenia nábožensky, rasovo, kultúrne, národnostne spoločenských zoskupení i jedincov nie je žiadnou ahistorickou hodnotou. To, čo sa považuje za tolerantné správanie a zmýšľanie, je jednak dôsledkom doterajšieho sociálno-politického vývoja ľudského spoločenstva, jednak je to výrazne podmienené konkrétnymi vládnucimi spoločenskými pomermi (historickými, kultúrnymi, politickými, sociálnymi, ekonomickými atď.). Tolerancia ako hodnota, ktorá má aj individuálnych nositeľov, sa interiorizuje na jednej strane rozvíjaním vedomia vlastnej identity, vlastného kultúrno-historického dedičstva, vlastnej osobnosti, ale zároveň poznávaním, rešpektovaním a oceňovaním ľudskej identity, kultúry a histórie rasovo, nábožensky, historicky atď. odlišných spoločenských skupín, resp. individuí. Vnímanie odlišnosti iných ako ich prirodzeného ľudského práva je podstatou tolerancie hodnoty.

Tolerancia je normatívnou hodnotou, ktorú nemôžeme skúmať abstraktne, ale vždy iba cez jej uplatňovanie sa v konkrétnych situáciách. S určitým zjednodušením možno hovoriť, že tolerancia je aplikáciou Kantovho kategorického imperatívu v zmysle – nič z toho, na čo máme právo sami, nesmieme upierať komukoľvek inému. Mechanizmy a inštitúcie, ktoré poskytujú rámec pre praktické, každodenné uplatňovanie sa tolerancie v živote spoločnosti, predstavuje jednak platná legislatíva, ale zároveň aj celá sieť demokratických inštitútov občianskej spoločnosti, počnúc tlačou a masmédiami, rôznymi občianskymi a profesionálnymi združeniami,

²⁶³ Ide zväčša o nacionalistické postoje a rasové neznášanie. Neakceptuje sa a nedokáže sa pochopiť rôznosť iných kultúr predovšetkým na základe rasy, napr. príslušníci (...) národa sú od prírody leniví, príslušníci (...) národa sú klamári, zloději, alkoholici a pod.

²⁶⁴ Hovorí sa tomu ageismus, obmedzovanie prístupu k určitým povolaniam, pracovným pozíciám a postom len na základe pochybovania o ich schopnostiach a atraktivnosti v dosiahnutom veku.

²⁶⁵ Ide o predsudky a negatívne stereotypy, či už v inštitucionálnom pôsobení (je neobjektívne), keď v škole, na pracovisku neexistuje spravodlivosť, v úrade sa vyskytuje protekcia, klientelizmus alebo inštitúcii manželstva – márnivá mladomanželka, nespohľadlivý manžel, zatrpknutá manželka, nepríjemná svokra, inštitúcií rodiny – potreba „naprávania“ členov rodiny. Stereotypy v živote človeka je možné stotožňovať s predsudkami. Lenže stereotypy, na rozdiel od predsudkov, nemusia byť vždy negatívne.

charitatívnymi spolkami, existujúcou verejnou mienkou, politickými stranami atď. Nie všetky tieto mechanizmy sú vo svete dostatočne rozvinuté a funkčné. Je to pochopiteľné, ak si uvedomíme, že praktické podoby uplatňovania medziľudských, občianskych, sociálnych i politických práv prekonalí vo všetkých demokratických krajinách viac ako dvestoročný vývoj.

Pozitívnu víziou pre budúcnosť sveta je multikultúrna spoločnosť. Jej vytvorením nič nestratíme, ale výrazne sa obohatíme. Udržiavaním nesprávnej dogmy rôznych predsudkov ubližujeme iba samým sebe. Izoluje nás to od ostatných. Ochudobňujeme sa o množstvo zaujímavých podnetov, inšpirácií, o množstvo kvalitných ľudských vzťahov. V spoločnosti najrôznejších ľudí sa každý z nás môže cítiť pokojne a bezpečne, každý z nás – pretože každý z nás je iný. Iba spoločnosť bez predsudkov, tolerantná k iným bez rozdielu je možná, iba spoločnosť bez bariér v srdciach môže byť bezpečná. Opačný smer nás privedie do záhuby, do koncentračných táborov, nezmyselnej, krutej nenávisť. Každý sa musí snažiť tvoriť takúto spoločnosť, kde odlišnosť a poznávanie ľudí obohacuje a spája, nie rozdeľuje.

Multikultúrne kompetencie budú v 21. storočí patriť k rovnako dôležitým predpokladom na úspešný celosvetový spoločenský rozvoj ako technické či vedecké poznatky. Dokázať porozumieť a spolupracovať s ľuďmi, ktorí majú inú farbu pleti, nenarodili sa v našom okolí, v našej krajine, či vyznávajú iné náboženské alebo svetonázorové hodnoty, bude rovnako dôležité, ako vedieť používať počítač, či rozumieť, ako funguje ekonomika alebo prírodné zákonitosti. Aj vďaka multikultúrnej výchove je možné v pokoji riešiť výzvy a konflikty z multikultúrnej reality, v ktorej žijeme. Multikultúrnou výchovu môžeme chápať ako proces osvojovania si kľúčových interkulturálnych kompetencií, teda vedomostí a informácií, schopností a postojov i zručností, ktoré súvisia s tým, že moderné spoločnosti sú odlišné v mnohých aspektoch a interakcia s inakosťou je pre tých, ktorí v týchto spoločnostiach žijú každodennou realitou. Znamená to neustále rozvíjať porozumenie a vcítanie sa do odlišností, uvedomovať si vlastné stereotypy a predsudky.

Rozdiely medzi jednotlivcami a skupinami ľudí sú často faktorom, ktorý prispieva ku konfliktu. Keď uznáme, že sme nestranní a náš pohľad na seba a na iných je zaujatý, môžeme začať robiť kroky, ktorými sa zaujatosť dá eliminovať vo väčšej miere a tak následne dokážeme rešpektovať rozdiely. Cílené odstraňovanie rozdielov a predsudkov v spoločnosti je bazálnou podmienkou úspešnej realizácie výchovy k tolerancii a demokracii v spoločnosti smerujúcej k multikultúrnej a zároveň multietnickej rovnosti.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CABANOVÁ V.: *Sociálne predsudky ako prekážky spolužitia v učiacej sa spoločnosti*. In: Multikulturalita a výchova k občianstvu. Sborník príspevků ze 14. ročníku Letní školy pro učitele občanské výchovy a základů společenských věd. Olomouc : Pedagogická fakulta univerzity Palackého, 2007.
- DEMĽANČUK, N., DROTÁROVÁ, L.: *Rasismus a vzdelávanie*. Praha : Epoque, 2005.
- GOLEMAN D.: *Práce s emoční inteligencí*. Praha : Columbus, 2000.
- KUCHARIK, R.: *Predsudok*. In: <http://people.ksp.sk/>.
- LACA, S.: *Základy sociálnej pedagogiky*. Bratislava : VŠZaSP sv. Alžbety, 2011.
- PRŮCHA J.: *Interkulturní psychologie*. Praha : ISV, 2004.
- WAROŠEK, R.: *Tolerancia ako hra predsudkov*. In: Časopis IMIDŽ – magazín pre zdravie, krásu, štýl, módu a rodinu. Košice : Ing. Daša Balogová, 2007.
- ŠIŠKOVÁ, T.: *Výchova k toleranci a proti rasismu*. Praha : Portál, 1998.

PROBLÉM ZAMESTNANOSTI ŽIEN PO 50 ROKU VĚKU A MOŽNOSTI ŘEŠENIA

Anna ZÁKUTNÁ

Abstract: *In empire part we focused on behavior of unemployend women after 50 years old, in situacion when they are looking for a job and we were doing research staindpoints this age category to various forms of employment.*

1. Evidované nezamestnané ženy po 50 roku věku v evidenci Úřadu práce, sociálních věcí a rodiny Prešov: analýza výsledkov empirického výskumu

Vysoká miera dlhodobej nezamestnanosti a extrémne dlhodobých foriem nezamestnanosti žien po 50 roku věku indikuje rizikovosť tejto skupiny uchádzačov o zamestnanie. Teoretické zdroje a výsledky empirických analýz upozorňujú, že v prípade ak sa staršia žena ocitne v nezamestnanosti v kombinácii s ďalšími charakteristikami akými sú nižšia úroveň dosiahnutého vzdelania, absencia počítačovej zručnosti, nedostatočná jazyková vybavenosť, častejší výskyt zdravotných problémov, tak pravdepodobnosť výstupu z nezamestnanosti tejto skupiny klesá na minimum.

Cieľ prieskumu: Zistiť skutočné postoje evidovaných nezamestnaných žien po 50 roku věku ku rôznym formám zamestnania.

1.1. Základný súbor prieskumu

Základný súbor prieskumu pre nás tvorili evidované nezamestnané ženy po 50 roku věku v evidenci Úřadu práce, sociálních věcí a rodiny v Prešove. V čase realizácie prieskumu bolo v evidenci 1 270 disponibilných nezamestnaných žien po 50 roku věku.

1.2. Výberový súbor prieskumu

Výberový súbor prieskumu sme si zvolili po zistení skutočného počtu evidovaných nezamestnaných žien spĺňajúcich naše podmienky. Do výberového súboru sme zaradili 1243 respondentiek, evidovaných nezamestnaných žien po 50 roku věku. Napriek zvýšenému úsiliu sa nám podarilo zhromaždiť 1118 dotazníkov – 89,94 %, z ktorých bolo možné vyhodnotiť 1081, to je 86,96 %.

1.3. Miesto a čas prieskumu

Reprezentatívny empirický prieskum sa realizoval na Úrade práce sociálních věcí a rodiny v Prešove na základe schválenej žiadosti o prieskum

a konkrétne postupy a kroky realizácie prieskumu boli dohodnuté na základe osobného rozhovoru s riaditeľkou Odboru služieb zamestnanosti a vedúcou oddelenia informačno–poradenských a sprostredkovateľských služieb. Po konzultáciách s týmito odbornými zamestnancami sme určili aj výberový súbor nášho prieskumu.

1.4. Návrh metód a techník

V prípravnom štádiu sme sa zamerali na získanie informácií a štatistických údajov, ktoré priamo súviseli so zvolenou problematikou. Naším zámerom prospelo, že sme mali možnosť priameho kontaktu so zamestnancami Odboru služieb zamestnanosti Úradu práce sociálnych vecí a rodiny v Prešove. Na základe zistených poznatkov sme sa rozhodli, že prieskum uskutočníme prostredníctvom dotazníkov, ktoré sme zostavili tak, aby v plnej miere pokryli nami skúmanú problematiku a otázky sme formulovali tak, aby boli dostupné všetkým kategóriám evidovaných nezamestnaných žien po 50 roku veku.

1.5. Organizácia terénneho zberu informácií

Keďže sa jednalo o prieskum na jednom mieste, bola situácia značne uľahčená. Dotazníky boli respondentkám doručené v spolupráci so zamestnancami Odboru služieb zamestnanosti Úradu práce, sociálnych vecí a rodiny v Prešove. Po ich vyplnení boli dotazníky zozbierané a pripravené pre ďalšie spracovanie.

2. Hypotézy prieskumu

V pracovných hypotézach sme formulovali isté predpoklady o postojoch evidovaných nezamestnaných žien po 50 roku veku k rôznym formám zamestnania.

2.1. Hlavná hypotéza:

Predpokladáme, že evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku sú pri vytváraní svojich postojov ku rôznym formám zamestnania konzervatívne.

2.2. Čiastkové hypotézy:

1. Evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku nedostatočne poznajú možnosti využitia nástrojov aktívnej politiky trhu práce.
2. Predpokladáme menší záujem evidovaných nezamestnaných žien po 50 roku veku o riešenie svojej nepriaznivej situácie začatím samostatnej zárobkovej činnosti.
3. Evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku sú pri akceptovaní pracovných podmienok menej flexibilné.

4. Evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku vedia reálne zhodnotiť príčiny svojho neuplatnenia sa na trhu práce.

2.3. Testovanie hypotéz prieskumu

Hlavná hypotéza prieskumu:

Predpokladáme, že evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku nedostatočne prejavia svoje postoje ku rôznym formám zamestnania.

Táto hypotéza sa nám potvrdila. Ako vyplýva z nášho prieskumu, evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku **prejavili záujem** iba o tri formy práce. **Prácu na kratší pracovný čas**, kde určite áno na túto formu práce odpovedalo 392 respondentiek, to je 36,26% a skôr áno odpovedalo 252 respondentiek, to je 23,31%. Taktiež záujem bol aj **o prácu v krátkodobom alebo dočasnom zamestnaní**, kde určite áno odpovedalo 252 respondentiek, to je 23,31% a skôr áno 347 respondentiek, to je 32,10%. Pozitívny postoj táto kategória evidovaných nezamestnaných žien prejavila aj **k sezónnym prácam**, kde by túto prácu určite vykonávalo 246 respondentiek, to je 22,76% a skôr áno by sezónne práce vykonávalo 302 respondentiek, to je 27,94%. Svoj postoj ku **práci s využitím nástrojov aktívnej politiky trhu práce** vyjadrilo 292 opýtaných, čo predstavuje 27,01%, určite nie a skôr nie sa vyjadrilo 285 respondentiek, to je 26,36%. Respondentky by určite nevykonávali **viacej zamestnaní súčasne** v počte 325, to je 30,06% a skôr nie sa vyjadrilo 314 respondentiek, to je 29,05%. **K akejkol'vek práci** určite nie odpovedalo 238 respondentiek, to je 22,02% a skôr nie odpovedalo 367 respondentiek, to je 33,95%.

Čiastkové hypotézy:

1. Evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku nedostatočne poznajú možnosti využitia nástrojov aktívnej politiky trhu práce.

Táto hypotéza sa nám čiastočne potvrdila. Polovica respondentiek, ktoré sa zúčastnili výskumu sa k forme zamestnania prostredníctvom aktívnej politiky trhu práce vyjadrili pozitívne, majú záujem o zamestnanie sa formou nástrojov aktívnej politiky trhu práce. Druhá časť respondentiek sa vyjadrila negatívne. Môžeme konštatovať, že niektoré respondentky poznajú zákon o službách zamestnanosti, ktorý ponúka túto možnosť zamestnania, stretli sa s týmto termínom, a mali možnosť pracovať s využitím niektorých nástrojov aktívnej politiky a druhá polovica respondentiek nemá veľmi dobré skúsenosti so zamestnávaním prostredníctvom tohto nástroja služieb zamestnanosti.

2. Predpokladáme menší záujem evidovaných nezamestnaných žien po 50 roku veku o riešenie svojej nepriaznivej situácie začatím samostatnej zárobkovej činnosti.

Táto hypotéza sa nám potvrdila. Oslovené respondentky neprejavili záujem o túto formu práce. Ženy po 50 roku veku pravdepodobne nemajú záujem o samozamestnanie, či už z dôvodu nedostatočných odborných, finančných a technických dôvodov, rodinných podmienok alebo nechcú znášať podnikateľské riziko a radšej uprednostňujú klasickú formu zamestnávania.

3. Evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku sú pri akceptovaní pracovných podmienok menej flexibilné.

Táto hypotéza sa nám potvrdila. Respondentky, ktoré sa zúčastnili výskumu mali záujem iba o prácu na kratší pracovný čas a o prácu v krátkodobom zamestnaní. Taktiež záujem prejavili aj o sezónne práce. O iné formy zamestnania, ktoré sa v dnešnej dobe preferujú ako sú napríklad domácka práca a telepráca, záujem neprejavili.

4. Evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku vedia reálne zhodnotiť príčiny svojho neuplatnenia sa na trhu práce.

Táto hypotéza sa nám čiastočne potvrdila. Respondentky si uvedomujú, že príčinou ich pracovného neúspechu na trhu práce je napríklad aj nízke vzdelanie, ale na druhej strane dlhú dobu mimo zamestnania nepovažujú za problém pri získaní práce, vyjadrila sa skoro polovica skúmaných. Uvedomujú si aj svoje zdravotné problémy, ktoré môžu byť prekážkou pri zamestnaní. Neovládanie cudzieho jazyka a absentujúcu digitálnu gramotnosť nepovažujú za nedostatok pri hľadaní zamestnania. Uvedené môžeme chápať aj z pohľadu dosiahnutého stupňa vzdelania tejto výskumnej vzorky a s tým spojených aspirácií na pracovné miesta zodpovedajúce ich vzdelanostnej a kvalifikačnej úrovni, to znamená, že zamestnávateľ nevyžaduje ovládanie cudzieho jazyka alebo výpočtovej techniky.

3. Odporúčania

Výsledky, ktoré sme získali z prieskumu chceme ponúknuť Úradu práce, sociálnych vecí a rodiny v Prešove. Myslíme si, že zistené skutočnosti budú prínosom pre ich ďalšiu prácu nielen s touto kategóriou evidovaných nezamestnaných žien.

Na základe uskutočneného výskumu na Úrade práce, sociálnych vecí a rodiny v Prešove s evidovanými nezamestnanými ženami po 50 roku veku

sa ukázali rezervy aj v práci zamestnancov príslušného úradu. S touto kategóriou nezamestnaných je potrebné viac spolupracovať, komunikovať, poskytovať im individuálne poradenstvo. Informovať o všetkých dostupných formách zamestnania, o možnosti využívania nástrojov aktívnej politiky trhu práce, poskytovať im základné právne poradenstvo, nabádať ich k ukončeniu základného vzdelania, umožniť im absolvovať rekvalifikačné kurzy. Zároveň je nutné, aby s touto kategóriou nezamestnaných pracovali odborní poradcovia, najmä psychológovia, ktorí by ich nabádali k riešeniu svojej životnej situácie, k vzpruženiu vlastných síl a schopností so zámerom zamestnať sa.

Taktiež táto kategória nezamestnaných si musí uvedomiť, že ak sa chce zamestnať musí sa o prácu, ale najmä o jej nové formy zamestnania viac zaujímať. Musí získavať nové informácie, sledovať zmeny v našej legislatíve, najmä čo sa týka zákona o službách zamestnanosti a Zákonníka práce. Tu vidíme priestor pre pôsobenie na nezamestnaných nielen zo strany úradov práce, sociálnych vecí a rodiny, ale aj ostatných zložiek participujúcich na trhu práce, najmä organizácie tretieho sektora a dobrovoľnícke organizácie. Najmä tieto organizácie by mali podchytiť túto vekovú kategóriu, pretože tieto ženy disponujú schopnosťami, zručnosťami a vedomosťami, ktoré môžu pri týchto aktivitách úspešne využiť. Prijatím zákona o dobrovoľníctve v symbióze s príspevkom na aktivačnú činnosť formou dobrovoľníckej služby v zmysle zákona o službách zamestnanosti, získajú evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku väčšiu šancu zamestnať sa. Na zváženie u tejto kategórie nezamestnaných (s vhodným osobnostným a rodinným potenciálom) ako formy zamestnania by mohla byť aj profesionálna rodina, pretože v súčasnom období je v pripomienkovom konaní zákon o ochrane detí a o sociálnej kuratele, v ktorom je navrhnuté, aby deti vo veku do šiestich rokov vyrastali v rodinnom prostredí. Samozrejme, že veľkú úlohu aj naďalej pri zamestnaní nielen tejto kategórie nezamestnaných bude mať úrad práce, sociálnych vecí a rodiny a individuálny prístup nezamestnaného človeka.

Záver

Evidované nezamestnané ženy po 50 roku veku patria medzi znevýhodnených uchádzačov na trhu práce, ktoré zohľadňuje §8 ods. 1 písmeno b) Zákona NR SR č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti v znení neskorších predpisov. Úrad práce, sociálnych vecí a rodiny v Prešove pomáha tejto kategórii nezamestnaných najmä pri hľadaní zamestnania, zmene zamestnania, obsadzovaní voľných pracovných miest a uplatňovaní opatrení trhu práce s osobitným zreteľom na pracovné uplatnenie znevýhodnených uchádzačov o zamestnanie (Zákon NR SR č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti v znení neskorších predpisov).

V našej práci sme sa zaoberali problematikou zamestnanosti žien po 50 roku veku. Cieľom tejto práce nebolo a ani nemohlo byť vyriešenie tohto zložitého problému, ktorý sa prejavuje ako v ekonomickej, tak spoločenskej a v neposlednom rade osobnom rozmere. Na základe realizovaného výskumu sme sa presvedčili, že sú stále značné rezervy v oblasti informovania nezamestnaných žien po 50 roku veku o možnostiach využitia rôznych, najmä nových trendov a foriem získavania zamestnania. Problematika zamestnávania evidovaných nezamestnaných bez vzdelania a so základným vzdelaním si vyžaduje celospoločenský záujem, pretože len komplexné pôsobenie v tejto oblasti môže priniesť požadované výsledky. Je len samozrejmé, že pracovné miesta sa nevytvoria samé od seba, ale len pri koordinovanej aktivite ako zamestnávateľov, tak aj štátnych inštitúcií regulujúcich a upravujúcich pracovný trh. Výrazne sa musí zlepšiť spolupráca celej verejnej správy s ostatnými subjektmi participujúcimi na trhu práce. V neposlednom rade je potrebné oveľa viac zapojiť do týchto aktivít samotných nezamestnaných, aby sami aktívnejšie a s reálnejším pohľadom na skutočnosť pristupovali k riešeniu svojej životnej situácie.

Nazdávame sa, že iba prostredníctvom zvyšovania vzdelanostnej úrovne môžeme zabezpečiť dostatok konkurencie schopnej pracovnej sily. Bude potrebné aj tejto vekovej kategórii žien po 50 roku veku ponúknuť možnosti ďalšej prípravy pre trh práce, samozrejme, že zodpovedajúcej ich schopnostiam a danostiam, a tiež na základe reálneho dopytu zo strany zamestnávateľov.

Táto problematika je tak zložitou, že žiadne jednoduché a rýchle riešenia neexistujú. Ale v koordinovanej práci všetkých zúčastnených strán sa situácie nielen tejto kategórie, ale všetkých nezamestnaných môže aj keď nie úplne vyriešiť, ale aspoň prinajmenšom zlepšiť.

BARIERY I NARZĘDZIA KOMUNIKACJI FAMILIJNEJ

Monika PODKOWIŃSKA

Bariery i narzędzia komunikacji rodzinnej

Komunikacja rodzinna staje się obecnie zagadnieniem niezmiernie złożonym, czego przyczyn można szukać między innymi w różnorodności i złożoności nowoczesnych narzędzi komunikacyjnych wykorzystywanych we współczesnych rodzinach. Z jednej strony owe narzędzia usprawniają przepływ informacji wewnętrznej oraz umożliwiają łatwy i szybki dostęp do informacji zewnętrznych, z drugiej jednak strony mogą prowadzić do wielu nieporozumień, stanowiąc bariery komunikacyjne. Celem artykułu jest przedstawienie różnorodnych barier i pułapek komunikacyjnych odnoszących się do sfery werbalnej i niewerbalnej komunikacji, ale również tych, których źródłem stają się obecnie nowoczesne narzędzia komunikacyjne.

Bariery werbalne i niewerbalne w komunikacji rodzinnej

W praktyce komunikacyjnej współczesnych rodzin pojawia się wiele błędów i pułapek komunikacyjnych, utrudniających a nawet uniemożliwiających wzajemne porozumienie i budowanie satysfakcjonujących więzi. Zarówno w samej rodzinie jak i jej otoczeniu występuje wiele czynników utrudniających efektywne porozumiewanie się członków rodziny. Brak czasu, zmęczenie, stres, zły stan zdrowia fizycznego, duża ilość obowiązków, hałas, to tylko niektóre przykłady szumów komunikacyjnych, utrudniających sprawną wymianę informacji. Do czynników zniekształcających proces komunikacji można także zaliczyć emocje oraz nieświadome wykorzystanie komunikatów niewerbalnych. Komunikacja to nie tylko słowa – a w przypadku komunikacji rodzicielskiej znaczenie zachowań niewerbalnych wydaje się być niekwestionowane nie tylko w pierwszych miesiącach życia dziecka, ale również można mówić o jakże istotnej komunikacji prenatalnej. „Porozumiewanie prenatalne odbywa się – w sposób całkiem naturalny – między innymi dzięki wzajemnemu upominaniu się o wygodniejszą pozycję ciała.”²⁶⁶ Dotykanie i głaskanie brzucha przez matkę działa uspokajająco i jest sygnałem miłości. Warto także zwrócić uwagę na fakt, iż brak ruchu może sygnalizować zagrożenie zarówno dla matki jak i dla dziecka, „bowiem ruch oznacza życie”²⁶⁷

²⁶⁶ S. Molcho, *Język ciała dzieci*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2008, s. 20.

²⁶⁷ Tamże, s. 21.

Komunikacja niewerbalna jest niezmiernie istotna w komunikacji rodzicielskiej, zwłaszcza jeśli mówimy o informacji zwrotnej. Niemowłeta, które jeszcze nie znają słów, ani ich znaczeń, przesyłają i odbierają informacje właśnie za pomocą komunikacji niewerbalnej. Uśmiech, smutna twarz, ton głosu stają się sygnałami, które wskazują na emocje rozmówców, ich nastroj i nastawienie do drugiej osoby. Równie istotny w komunikacji rodzicielskiej jest terytorializm, odległość między partnerami rozmowy – odległość między opiekunem, a dzieckiem. „Już noworodek ma poczucie swojego terytorium. [...] granica dystansu u niemowlęcia leży nieco bliżej, mniej więcej dwadzieścia do dwudziestu pięciu centymetrów.”²⁶⁸ Pamiętać zatem należy, iż „przestrzeń przemawia podobnie jak wyraz twarzy, gestykulacja rąk i sylwetka ciała.”²⁶⁹

Omawiając kwestie dotyczące proksemiki, należy podkreślić iż choć często pojęcia takie jak dystans, terytorium czy przestrzeń są stosowane zamiennie, to jednak „nie są one synonimami i nie powinny być traktowane jako takie.”²⁷⁰ E. Hall podkreśla, iż „człowiek postrzega odległość tak jak inne zwierzęta. Jego percepcja przestrzeni ma charakter dynamiczny, gdyż jest ściśle powiązana z działaniem – z tym raczej, co można w danej przestrzeni zrobić, niż z tym, co można pasywnie zobaczyć.”²⁷¹ W przypadku dystansu – mówimy o odległości dzielącej rozmówców, o przestrzeni zaś można powiedzieć, iż jest nieograniczona. D. G. Leathers zauważa w odniesieniu do owych terminów, iż „przynajmniej teoretycznie przestrzeń nie ma ograniczających barier, a staje się obiektem «namacalnym» tylko wtedy, gdy zajmują ją ludzie lub przedmioty oraz gdy ludzie próbują określić jej granice.”²⁷² Natomiast w odniesieniu do dystansu autor zauważa, iż jest on „pojęciem względnym i bywa zazwyczaj mierzony tym, jak bardzo jedna osoba jest oddalona od drugiej.”²⁷³ Terytorium może być natomiast definiowane jako „obszar kontrolowany przez jednostkę, rodzinę czy inną społeczność, przy czym ważne jest zarówno faktyczne czy potencjalne fizyczne posiadanie tego terytorium, jak i jego obrona.”²⁷⁴ Ludzie bronią swojego terytorium na różne sposoby, np. poprzez ogrodzenie posesji, na której mieszkają, zawieszenie tabliczki na drzwiach i płotach. Można zatem mówić o pewnej symbolicznej obronie terytorium, bowiem to różnorodne symbole takie jak właśnie tabliczki czy ploty, służą ochronie i obronie własnego terytorium. „Stąd też zachowanie terytorialne jest definiowane jako

²⁶⁸ Tamże, s. 36.

²⁶⁹ C. Kinsey Goman, *Komunikacja pozawerbalna. Znaczenie mowy ciała w miejscu pracy*, Studio EMKA, Warszawa 2012, s. 140.

²⁷⁰ D. G. Leathers, *Komunikacja niewerbalna*, PWN, Warszawa 2007, s. 113.

²⁷¹ E. T. Hall, *Ukryty nymiar*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2005, s. 147.

²⁷² D. G. Leathers, *Komunikacja niewerbalna...*, dz. cyt., s. 117.

²⁷³ Tamże.

²⁷⁴ Tamże, s. 122.

próba zaznaczenia granic obszarów będących «w posiadaniu» grup czy jednostek.²⁷⁵ W komunikacji – również rodzinnej – zarówno dystans interakcyjny jak i terytorium stają się często kwestiami budzącymi dyskomfort i nieporozumienia. Oczywiście w odniesieniu do osób, które lubimy, kochamy i które są nam bliskie, utrzymujemy mniejszy dystans, niż w stosunku do ludzi obcych. Znaczenie terytorium w komunikacji międzyludzkiej jest widoczne chociażby w sytuacji, w której student przychodząc kolejny raz na wykład wybiera to samo miejsce, uznając je za własne. Podobna sytuacja ma miejsce gdy mieszkając w pensjonacie, goście codziennie wybierają te same miejsca przy stole, przy którym spotykają się aby zjeść śniadanie, obiad i kolację. Każdy ma wybrane przez siebie miejsce, którego pilnuje i które wybiera za każdym razem gdy przychodzi do jadalni. W domu członkowie rodzin mają swoje ulubione pokoje, fotele, miejsca przy stole czy nawet filiżanki, talerzyki i kubki. Jeśli żona zaparzy gościom herbatę i poda ją w ulubionej filiżance męża, może to prowadzić do sytuacji konfliktowych tak, jak sytuacja, w której bez pozwolenia syna wprowadzi gości do jego pokoju, mimo, iż na drzwiach znajduje się tabliczka „*Tu może przebywać tylko Michał*”. Warto także podkreślić, iż „terytorium domowe cechuje swoboda w interakcjach osób, które posiadają dany obszar.”²⁷⁶

Należy także podkreślić, iż dla skutecznego przebiegu komunikacji międzyludzkiej istotne jest nie tylko skupienie uwagi na jednym rodzaju zachowań niewerbalnych, lecz na ich całym zestawie. Jeden, pojedynczy gest można bowiem „porównać do słowa w zdaniu. Całe zdanie przekazuje znaczenie (tj. pewna liczba gestów zebranych w całość).”²⁷⁷ Nie można zatem odnosić analizy zachowań niewerbalnych rozmówcy tylko do jednego gestu, pojedynczego ruchu – to zbyt mało aby móc postawić wnioski odnoszące się do myśli, intencji, wiarygodności i odczuwanych emocji interlokutora. Co więcej należy także pamiętać o kontekście rozmowy. Od kontekstu zależy skuteczna i trafna interpretacja zachowań niewerbalnych rozmówcy. J. Borg zwraca uwagę właśnie na kontekst, rozważając tzw. zasadę KZZ – kontekst, zgodność i zestaw.²⁷⁸ Do dwóch omówionych powyżej warunków skutecznej interpretacji komunikacji niewerbalnej, autor zalicza także zgodność, „ponieważ to, co widoczne i słyszalne (środki niewerbalne), stanowi ponad 90% przekazu, należy się upewnić, czy słowa pasują do działania – są zgodne.”²⁷⁹ Należy pamiętać, iż jedną z podstawowych funkcji komunikacji niewerbalnej służącej dopełnianiu przekazów werbalnych jest właśnie zaprzeczanie. Zdarzają się bowiem

²⁷⁵ Tamże, s. 123.

²⁷⁶ Tamże, s. 124.

²⁷⁷ J. Borg, *Język ciała*, PWE, Warszawa 2011, s. 20.

²⁷⁸ Por. Tamże.

²⁷⁹ Tamże.

sytuacje komunikacyjne, w których przekaz niewerbalny zaprzecza – a więc jest niezgodny z wypowiedzianymi słowami.

Oczywiście nie tylko komunikacja niewerbalna prowadzi do wielu nieporozumień i konfliktów. W praktyce komunikacyjnej można wyróżnić również wiele barier werbalnych utrudniających zrozumienie bliskich ludzi. Myślę, iż niezależnie od tego czy mówimy o komunikacji werbalnej czy niewerbalnej w odniesieniu do komunikacji rodzicielskiej należy przede wszystkim pamiętać, iż rodzice swoim zachowaniem dostarczają wzorców do naśladowania dla dzieci. V. Satir zauważa, iż „większość rodziców nieświadomie doprowadza do własnej porażki, tworząc kontekst rodzinny zaprzeczający pokojowemu współlistnieniu i zachowując się niezgodnie z własnymi naukami.”²⁸⁰ W skutecznej komunikacji rodzice wymagają nie tylko od dzieci tego, by przestrzegały wyznaczonych przez nich zasad komunikacyjnych, ale także sami ich przestrzegają. Nie wystarczy tylko mówić o tym jak należy się komunikować, ale przede wszystkim należy owe zasady komunikacyjne przestrzegać samemu i świadomie je wykorzystywać.

Wśród wielu pułapek komunikacyjnych o charakterze werbalnym na uwagę zasługuje polaryzacja czyli „skłonność do patrzenia na świat i opisywania go za pomocą ekstremalnych, przeciwstawnych określeń: dobry zły, pozytywny-negatywny.”²⁸¹ Bardzo często zdarza się, iż rozmówcom brakuje słów na opisanie tego co czują czy myślą, co często jest wynikiem używania jedynie ekstremalnych i przeciwstawnych określeń. Jeśli bowiem rozmówca opisuje pewną osobę, zdarzenie, zjawisko, łatwiej jest mu użyć owych skrajnych określeń. Trudno jest wykorzystać określenia, które nie są tak ekstremalne – jeśli coś lub ktoś nie jest duży lub mały, chudy lub gruby, zadowolony lub niezadowolony, to jaki jest? Trochę zadowolony, niezbyt gruby – tego typu zwrotów ludzie używają znacznie rzadziej, gdyż nadal przejawiają „silną tendencję do dostrzegania tylko skrajności i do klasyfikowania ludzi, zdarzeń i przypadków w krańcowych kategoriach.”²⁸² Pośrednie określenia są wykorzystywane znacznie rzadziej.

Zważywszy powyższe należy podkreślić, iż „nadużywanie” wielu słów widoczne jest w wielu sytuacjach komunikacyjnych – często gdy rozmówcy opisują swoje uczucia, np. „kocham ten film” i „kocham męża”, „cudowny sweter”, „cudowna muzyka”, „cudowna dziewczyna”. Czy słowa „kocham” i „cudowna” obrazują w każdym z tych przypadków to samo natężenie odczuć? Niestety nie. Dlaczego? Niestety? Bowiem nie możemy pokolorować wypowiedzianych słów, nie możemy temu samemu słowu nadać mocniejszej barwy w jednej sytuacji komunikacyjnej, a bledszej i delikatniejszej w innej. Prowadzi to do sytuacji, w których brakuje

²⁸⁰ V. Satir, *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, GWP, Gdańsk 2002, s. 335.

²⁸¹ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, Hansa Communication, Warszawa, 2006, s. 216.

²⁸² Tamże.

rozmówcom słów do tego, aby wyrazić intensywność swych uczuć i wskazać między nimi różnicę.

Nie jest to jednakże jedyna bariera komunikacyjna, na którą warto zwrócić uwagę. Kolejna odnosi się do stosowania mowy obraźliwej²⁸³ i języka pogardy, które prowadzą w konsekwencji do postawy obronnej rozmówcy, nieporozumień i konfliktów. Istotną kwestią zwłaszcza w odniesieniu do osób bliskich jest wykorzystywanie języka szacunku, który prowadzi do zrozumienia i ułatwia „zachowanie twarzy” rozmówcy oraz służy budowaniu atmosfery szczerości i zaufania. Rozważając kwestie odnoszące się do zaufania i budowania atmosfery szczerości i otwartości, należy spojrzeć na problematykę zaufania również z innej strony – człowiek powinien nie tylko zadawać sobie pytanie czy mam zaufanie do rozmówcy, ale również czy mam zaufanie i jestem odpowiedzialny za to co i jak mówię i jakie zachowania niewerbalne wykorzystuję w komunikacji interpersonalnej. „Odpowiedzialność i zaufanie do własnych słów, gestów i działań oraz poczucie odpowiedzialności za drugiego człowieka jest podstawą relacji i więzi z drugim człowiekiem w dialogu interpersonalnym.”²⁸⁴ Świadomość tego jaką moc mają słowa i komunikaty niewerbalne jest jednym z ważniejszych determinantów sukcesu komunikacyjnego. Należy pamiętać, iż zachowanie odbiorcy jest uzależnione od komunikatu werbalnego i pozasłownego nadawcy – jest więc konsekwencją jego zachowań komunikacyjnych. Nie bez znaczenia pozostaje także obraz siebie jaki ma rozmówca. To co o sobie myśli, jak siebie postrzega, jego poczucie własnej wartości stanowi ważny czynnik determinujący skuteczność procesu komunikacji i możliwość dojścia do porozumienia. Co więcej obraz siebie determinuje także sposób interpretacji odbieranych przekazów oraz kodowanie nadawanych komunikatów. T. J. Andrzejewska zauważa, iż „każdy człowiek w trakcie dorastania nabiera pewnego wyobrażenia o samym sobie, które kształtuje w pewnym stopniu sposób jego kontaktów z innymi ludźmi. Poczucie adekwatnego zadowolenia z siebie wpływa na relacje interpersonalne budowane bez podejrzliwości i nieuzasadnionej obawy. Stan zadowolenia z siebie wpływa na «wejściowy» stan zaufania do drugiej osoby, który weryfikuje się w trakcie poznawania jej i wymiany poglądów.”²⁸⁵ Oczywiście nie tylko słowa i zachowania niewerbalne prowadzą do nieporozumień i kłótni. Wiele nowoczesnych narzędzi komunikacyjnych również może utrudniać komunikację.

²⁸³ Por. Tamże.

²⁸⁴ T. J. Andrzejewska, *Odpowiedzialność i zaufanie w dialogu interpersonalnym*, w: Zawirowania wokół zaufania. Wyobrażenia i rzeczywistość, red. P. Prüfer, J. Mariński, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra, 2011, s. 351.

²⁸⁵ Tamże, s. 360.

Komunikacja masowa w rodzinie

Media stają się obecnie integralną częścią komunikacji rodzinnej, determinując ilość i jakość prowadzonych w kręgu rodzinnym rozmów. Same narzędzia komunikacyjne takie jak Internet, telefon czy telewizja nie stanowią zagrożenia, wręcz przeciwnie w pewnych sytuacjach mogą prowadzić do integracji rodziny. Aby owa integracja mogła mieć miejsce narzędzia komunikacyjne powinny być wykorzystywane w sposób rozważny i umiejętny.

Nauka wykorzystania narzędzi komunikacyjnych oraz interpretacji przekazów medialnych przez dzieci to wyzwanie, przed którym stoją rodzice. Należy bowiem podkreślić, iż „w odróżnieniu od zwierząt człowiek nabywa umiejętności życiowych nie tylko naśladować swych rodziców, ale przede wszystkim ich słuchając”²⁸⁶ Jak słusznie zauważa T. Goban-Klas komunikacja i wychowanie są nierozzerwalnie ze sobą złączone, a „im bardziej złożony i wyspecjalizowany jest przedmiot wychowania, tym bardziej złożone i wyspecjalizowane musi być komunikowanie niezbędne do jego zrozumienia.”²⁸⁷

Zważywszy powyższe należy podkreślić, iż w przypadku telewizji i Internetu członkowie rodziny odbierają nie tylko komunikaty werbalne ale również, a może przede wszystkim obrazy. K. Żórawski zauważa, iż „słowo pełni w telewizji rolę drugoplanową, że jest przewodnikiem pomagającym zrozumieć sens obrazu lub uzupełnieniem, dodającym obrazom dodatkowych znaczeń.”²⁸⁸ Istotną kwestią staje się zatem nie tylko to co dzieci słyszą, ale przede wszystkim co, kiedy i jak długo oglądają. Należy więc zwrócić uwagę na sposób spędzania wolnego czasu przez dzieci i dorosłych członków rodziny – bowiem to dorośli dostarczają wzorców zachowań młodszym członkom rodziny. T. Bąk zauważa, iż „każdy człowiek należy do poszczególnych grup. Jego zachowanie musi być rozpatrywane w kontekście tych grup, do których on należy i do których się on sam zalicza.”²⁸⁹

Warto zwrócić więc uwagę na sposoby wykorzystania telewizji w domu rodzinnym. D. Lemish przedstawia dwa podstawowe społeczne sposoby wykorzystania telewizji, do których zalicza użycia strukturalne i użycia relacyjne.²⁹⁰ Pierwsze z nich dotyczą sytuacji, w których nie jest istotna treść programów, ale ważne staje się „zagłuszenie ciszy” poprzez

²⁸⁶ T. Goban-Klas, *Komunikowanie i media*, w: Dziennikarstwo i świat mediów, red. Z. Bauer, E. Chudziński Universitas, Kraków 2000, s.11.

²⁸⁷ Tamże, s. 11-12.

²⁸⁸ K. Żórawski, *Technologia programu telewizyjnego*, w: Dziennikarstwo i świat mediów, red. Z. Bauer, E. Chudziński Universitas, Kraków 2000, s.297.

²⁸⁹ T. Bąk, *Teoretyczno-metodologiczne podstawy doradztwa*, w: Społeczeństwo Kultura wartości. Studium społeczne. „Młodzież wobec wyzwań współczesności”, Warszawa 2010, s.15.

²⁹⁰ D. Lemish, *Dzieci i telewizja. Perspektywa Dzieci i telewizja. Perspektywa globalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 17.

dźwięki wydobywające się z włączonego odbiornika telewizyjnego. W tym ujęciu telewizja może być wykorzystywana jako „towarzysz”, dzięki czemu łatwiej poradzić sobie z samotnością i ciszą lub „milej spędzić czas” na wykonywaniu codziennych obowiązków domowych. „Telewizja może też regulować plan dnia rodziny: pory posiłków, pójścia spać, systematycznie powtarzanych zajęć itp.”²⁹¹ Co więcej członkowie rodzin mogą podporządkowywać telewizji i ulubionym programom czas, który chcą przeznaczyć na załatwienie wielu różnorodnych spraw poza domem. Jeśli chodzi o użycia relacyjne to dotyczą one „roli telewizji w kształtowaniu relacji między członkami rodziny. Przykładowo telewizja może usprawnić komunikację między nimi- wtedy gdy w celu zilustrowania jakiegoś doświadczenia, emocji czy opinii posługujemy się postacią lub sceną z telewizji.”²⁹² Telewizja tak jak opiekunowie i rodzice może dostarczać najmłodszym członkom rodziny wzorców zachowań, które będą naśladowały nie tylko w odniesieniu do domowników, ale również będą one widoczne w komunikacji zewnętrznej. D. Lemish wskazuje również kolejne bardzo istotne funkcje telewizji w życiu rodziny. Telewizja (ale również Internet) może służyć poszczególnym członkom rodziny jako narzędzie służące „ucieczce” od spraw rodzinnych, dając możliwość nie tylko wyciszenia i odpoczynku, ale również dostarczając odrobinę „samotności” – a więc oglądanie telewizji czy przeglądanie stron internetowych „może być sposobem wyznaczenia granic sfer prywatnych”²⁹³ Z jednej zatem strony telewizja może dostarczać tematów do rozmów, inicjować rozmowy, a wspólne oglądanie programów telewizyjnych może integrować członków rodziny, poprzez komentarze, śmiech, i wspólne przeżywanie problemów ulubionych bohaterów filmowych, a z drugiej strony może stanowić szum informacyjny utrudniający skupienie uwagi na tym co mówi konkretny członek rodziny, lub ucieczkę od rozmów i pretekst do tego, aby na pewne tematy nie rozmawiać. Oglądanie telewizji wiąże się także z dominacją i władzą, bowiem „w kontekście rodzinnym używa się też często telewizji w celu pokazania swoich kompetencji lub zdobycia dominacji”²⁹⁴ Ten, kto decyduje o wyborze konkretnego programu, czy czasie oglądania telewizji, posiada władzę i jest osobą dominującą w rodzinie. Pamiętać również należy, iż decyzyja o wyborze oglądanego programu telewizyjnego może stać się powodem kłótni – podobnie w sytuacji gdy jeden członek rodziny chciałby oglądać wybrany program telewizyjny, a inny w tym czasie chciałby porozmawiać.

Ponadto rozwój mediów prowadzi także do sytuacji, w której ich wykorzystanie uzależnione jest od posiadania specjalistycznej wiedzy. K.

²⁹¹ Tamże.

²⁹² Tamże.

²⁹³ Tamże, s. 18.

²⁹⁴ Tamże.

Łuszczek zauważa, iż „telewizja staje się dziś istotą komunikowania społecznego, a ponieważ jest to medium niezwykle dynamiczne, ulega ciągłym zmianom zarówno w zakresie technologii, jak i możliwości komunikacyjnych”²⁹⁵ W tym aspekcie warto zwrócić uwagę na fakt, iż posiadana wiedza specjalistyczna lub jej brak może stanowić w komunikacji rodzinnej – a szczególnie w komunikacji rodzicielskiej – barierę, utrudniającą sprawny przepływ informacji oraz porozumienie. Osoby starsze, które mają problemy z obsługą dvd, telefonów komórkowych, komputerów, nie korzystając z wszystkich dostępnych nowoczesnych narzędzi komunikacyjnych, zostają „odcięte” od wielu informacji i możliwości porozumienia się w danym czasie z młodszymi członkami rodziny. Kwestia ta wydaje się niezmiernie istotna w sferze kontroli komunikacji odnoszącej się do młodych ludzi. Jeśli rodzice nie potrafią obsługiwać komputera – jak mogą kontrolować to co dzieci piszą, czytają i oglądają w Internecie? Kontrola komunikacji interpersonalno-medialnej czy masowej odnosi się przecież nie tylko do ilości czasu jaką dzieci spędzają przed telewizją, komputerem czy rozmawiając przez telefon, ale również dotyczy ona tego co dzieci oglądają oraz z kim rozmawiają.

Kwestie związane z posiadaniem i demonstrowaniem posiadanej wiedzy odnoszą się nie tylko do umiejętnego posługiwania się sprzętem i oprogramowaniem, ale również - na co zwraca uwagę D. Lemish – mogą odnosić się do wiedzy, która jest demonstrowana w czasie wspólnego oglądania telewizji. Oznacza to, iż „domownicy mogą wykorzystać telewizję w celu zaznaczenia swojej pozycji w rodzinie oraz wskazania dziedzin, w których dysponują specjalistyczną wiedzą: na przykład, gdy umieją przewidzieć rozwój fabuły w filmie, odpowiedzieć na pytanie w teleturnieju lub skomentować treść doniesienia informacyjnego.”²⁹⁶ Tego typu sytuacje mogą więc służyć budowaniu autorytetu, wizerunku osoby kompetentnej i wykształconej, co bezpośrednio może przekładać się na pozycję jaką zajmuje ta osoba w rodzinie.

Zważywszy powyższe należy podkreślić, iż problematyka komunikacji masowej w rodzinie wydaje się niezmiernie istotna, a jednocześnie złożona i problematyczna. Nowoczesne narzędzia komunikacyjne wykorzystywane przez poszczególnych członków rodziny nie tylko zmieniają charakter komunikacji bezpośredniej, ale w pewnych sytuacjach mogą stanowić utrudnienie komunikacyjne, a w innych dostarczać nowych możliwości chętnie wykorzystywanych przez domowników. Pamiętać także należy, iż nowoczesne narzędzia komunikacyjne związane są

²⁹⁵ Podaję za: K. Łuszczek, *Nowoczesna telewizja czyli bliskie spotkania z kulturą masową*, Maternus Media, Tychy 2004, s. 15.

²⁹⁶ D. Lemish, *Dzieci i telewizja. Perspektywa ...*, dz. cyt., s. 18.

z takimi kwestiami jak prywatność, ucieczka od rozmów, pozycja w rodzinie, dominacja i władza oraz integracja i dezintegracja rodziny.

W odniesieniu do telewizji, Internetu czy telefonów komórkowych niezmiernie ważna staje się komunikacja bezpośrednia, która bezpośrednio wiąże się z miejscem jakie nowoczesne rozwiązania komunikacyjne zajmują w domu. W komunikacji rodzicielskiej - w odniesieniu do oglądanych programów telewizyjnych można wyróżnić dwa typy rozmów. Są to:²⁹⁷

- rozmowy nastawione na informacje
- rozmowy nastawione na zachowania.

Rozmowy nastawione na informacje odnoszą się do sytuacji, w których oglądane programy telewizyjne dostarczają nowych dla dzieci informacji. Rodzice odpowiadając na pytania dzieci, uczą i zaspakajają ciekawość młodych widzów. Telewizja ukazuje więc młodym widzom „świat, którego nie znają, który stawia przed nimi pytania i pobudza do szukania dodatkowych danych.”²⁹⁸ Tego typu rozmowy mogą dotyczyć nie tylko oglądanych w telewizji programów, ale również tego co dzieci zobaczą lub przeczytają w Internecie czy gazetach i czasopiśmie. A. Kozłowska zauważa, iż „dzięki najnowszej technologii dzieci mogą skorzystać z wielu niedostępnych do tej pory źródeł informacji, bibliotek, muzeów, baz danych.”²⁹⁹ Niezależnie od czasu i miejsca wiedza ta staje się dostępna dla młodych ludzi, a udział rodziców w zdobywaniu tej wiedzy wzmacnia edukacyjny wymiar korzystania z nowoczesnych narzędzi komunikacyjnych.

Edukacyjny i wychowawczy wymiar telewizji czy innych narzędzi komunikacyjnych nie można ograniczać jedynie do biernego odbioru treści. Istotną kwestią staje się w tym względzie udział rodziców – czy to w postaci wspólnego oglądania wybranych programów telewizyjnych, czy w postaci rozmów i komentowania tego co dzieci usłyszały i obejrzały. Pamiętać bowiem należy, iż „komentarze rodziców mogą poszerzyć horyzont poznawczy dziecka i/lub wzmocnić wiedzę pozyskaną z innych źródeł, w tym systemu szkolnego.”³⁰⁰

Drugi rodzaj rozmów – rozmowy nastawione na zachowania odnoszą się do dyskusowania i komentowania zachowań bohaterów i postaci ze świata telewizji, seriali i bajek oraz porównywaniu ich do zachowań własnych lub innych osób i członków rodziny, które mają miejsce w realnym świecie. Mamy tutaj do czynienia z sytuacją, w której dziecko oglądając film pyta się mamy: *Ona ma pomalowane paznokcie, to dlaczego ja nie mogę?* Tego typu rozmowy pozwalają pokazać dziecku różnice między światem realnym a bajkowym, między tym co rzeczywiste, a tym co wymyślone i bajkowe,

²⁹⁷ Tamże, s. 26.

²⁹⁸ Tamże.

²⁹⁹ A. Kozłowska, *Oddziaływanie mass mediów*, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa 2006, s. 161.

³⁰⁰ D. Lemish, *Dzieci i telewizja. Perspektywa ...*, dz. cyt., s. 27.

między tym co właściwe, a tym co niepożądane. W ten sposób rodzice „wyrabiają” u dzieci krytyczny stosunek do oglądanych treści, pokazują to, co nie jest prawdziwe, realne oraz wskazują na te zachowania, które są społecznie akceptowane i pożądane.

Zważywszy powyższe należy podkreślić, iż aby dziecko zrozumiało naturę komunikacji masowej, naturę komunikacji w której wykorzystywane są nowoczesne narzędzia komunikacyjne, konieczny jest aktywny udział rodziców w realizacji edukacyjnej i wychowawczej funkcji mediów. Wspólnie spędzony czas przed ekranem telewizora, komentarze, dyskusja i rozmowa stają się zatem elementem kontroli nad treściami i przekazami jakie niosą ze sobą telewizja, Internet czy gazety. Kontrola czasu i programów oglądanych przez dzieci nie jest wystarczająca. To co wydaje się istotne to wspólnie poświęcony czas na zdobywanie nowych informacji i doświadczeń przez dzieci i kształtowanie u nich umiejętności krytycznego odbioru oglądanych i wysłuchanych komunikatów. To wszystko staje się możliwe dzięki komunikacji interpersonalnej, która w rodzinie – a zwłaszcza w odniesieniu do komunikacji rodzicielskiej – odgrywa kluczową i niezastąpioną przez żadne narzędzie komunikacyjne rolę.

Podsumowanie

Proces komunikacji rodzinnej, w tym komunikacji rodzicielskiej wydaje się niezmiennie istotnym zagadnieniem, determinującym jakość więzi rodzinnych. To właśnie w domu rodzinnym dzieci uczą się jak rozmawiać z drugim człowiekiem oraz jak wykorzystywać dostępne narzędzia komunikacyjne. Ponadto „rodzina jest podstawą kulturalnego rozwoju. Sama w sobie pełni funkcję przekazywania wartości, także podstawowych.”³⁰¹ Rodzina jako najważniejsza i naturalna instytucja wychowania³⁰² przekazuje zatem dzieciom wartości³⁰³ oraz wzorce zachowań komunikacyjnych, wykorzystywanych przez nie, nie tylko w okresie dorastania, ale również w dorosłym życiu. Jakość komunikacji rodzinnej będzie więc w znaczącym stopniu determinowała kompetencje komunikacyjne dzieci, a tym samym będzie wpływała na ich umiejętność sprawnego i skutecznego przesyłania i odbierania informacji zewnętrznych. Dlatego właśnie tak istotne staje się zwrócenie uwagi na bariery i pułapki komunikacyjne, które utrudniają sprawny przepływ wiadomości w kręgu rodzinnym. Owych barier jest wiele – odnoszą się one bowiem nie tylko do umiejętnego korzystania z narzędzi i

³⁰¹ K.Kardis, M. Kardis, *Wartości a globalizacja na tle przemian społeczno-gospodarczych współczesnego świata*, w: *Społeczeństwo Kultura wartości. Studium społeczne. „Rodzina wobec wyzwań współczesności”*, Warszawa 2011, s. 154.

³⁰² T. Bąk, L. Szot, *Współczesne instytucje wychowania*, w: *Społeczeństwo Kultura wartości. Studium społeczne. „Rodzina wobec wyzwań współczesności”*, Warszawa 2011, s. 113.

³⁰³ Szerzej na temat wartości: J. Mierzwa, *Wartości w procesie komunikowania się jednostek globalnego społeczeństwa*. „Seminare” Kraków-Ląd-Lódź 2002 nr 18

form komunikacji, ale także dotyczą takich kwestii jak otwartość, percepcja czy słuchanie. Świadomość pułapek komunikacyjnych może jednakże usprawnić system przepływu informacji rodzinnych, ułatwiając zrozumienie drugiego człowieka oraz prowadząc do kształtowania atmosfery zaufania i otwartości. J. Truszkowska zauważa iż „zaufanie to przyjęcie, że drugi człowiek jest wiarygodny,”³⁰⁴ a przecież ową wiarygodność budujemy właśnie dzięki procesowi porozumiewania się.

Bibliografia:

- 1) Andrzejewska T. J., *Odpowiedzialność i zaufanie w dialogu interpersonalnym*, w: Zawirowania wokół zaufania. Wyobrażenia i rzeczywistość, red. P. Prüfer, J. Mariański, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra, 2011
- 2) Bąk T., Szot L., *Współczesne instytucje wychowania*, w: Społeczeństwo Kultura wartości. Studium społeczne. „Rodzina wobec wyzwań współczesności”, Warszawa 2011
- 3) Bąk T., *Teoretyczno-metodologiczne podstawy doradztwa*, w: Społeczeństwo Kultura wartości. Studium społeczne. „Młodzież wobec wyzwań współczesności”, Warszawa 2010
- 4) Borg J., *Język ciała*, PWE, Warszawa 2011
- 5) Głodowski W., *Komunikowanie interpersonalne*, Hansa Communication, Warszawa 2006
- 6) Goban-Klas T., *Komunikowanie i media*, w: Dziennikarstwo i świat mediów, red. Z. Bauer, E. Chudziński Universitas, Kraków 2000
- 7) Hall E. T., *Ukryty wymiar*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2005
- 8) Kardis K., Kardis M., *Wartości a globalizacja na tle przemian społeczno-gospodarczych współczesnego świata*, w: Społeczeństwo Kultura wartości. Studium społeczne. „Rodzina wobec wyzwań współczesności”, Warszawa 2011
- 9) Kinsey Goman C., *Komunikacja pozawerbalna. Znaczenie mowy ciała w miejscu pracy*, Studio EMKA, Warszawa 2012, s. 140.
- 10) Kozłowska A., *Oddziaływanie mass mediów*, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa 2006
- 11) Leathers D. G., *Komunikacja niewerbalna*, PWN, Warszawa 2007, s. 113.
- 12) Lemish D., *Dzieci i telewizja. Perspektywa globalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008

³⁰⁴ J. Truszkowska, *Niepełnosprawność a zaufanie*, w: Zawirowania wokół zaufania. Wyobrażenia i rzeczywistość, red. P. Prüfer, J. Mariański, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra, 2011, s. 412.

- 13) Łuszczek K., *Nowoczesna telewizja czyli bliskie spotkania z kulturą masową*, Maternus Media, Tychy 2004
- 14) Mierzwa J., *Wartości w procesie komunikowania się jednostek globalnego społeczeństwa*. „Seminare” Kraków-Łą-Łódź 2002 nr 18
- 15) Molcho S., *Język ciała dzieci*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2008
- 16) Satir V., *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, GWP, Gdańsk 2002
- 17) Truszkowska J., *Niepełnosprawność a zaufanie*, w: Zawierowania wokół zaufania. Wyobrażenia i rzeczywistość, red. P. Prüfer, J. Mariański, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra, 2011
- 18) Żórawski K., *Technologia programu telewizyjnego*, w: Dziennikarstwo i świat mediów, red. Z. Bauer, E. Chudziński Universitas, Kraków 2000

CIERPLIWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA PARADYGMATEM TOLERANCJI INTERPERSONALNEJ W UJĘCIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Aleksy KOWALSKI

Abstract: *This Article presents issue of patience in the Antiquity according to the Church Fathers. The Ancient Philosophers investigated about that virtue. They proposed the spiritual exercises that build the peace and stability of mind. Philo of Alexandria, Cicero and Seneca the Younger show, in their writings, importance of that question. Tertullian, Cyprian and Augustine belong to the Christian writers who especially analyzed that topic. They are called the theoreticians of the virtue of patience. Three of them wrote treatises dedicated to virtus patientiae. According to Tertullian the virtue of patience is the highest one. Cyprian of Cartage describes it as common with God. Augustine of Hippo presenting it shows its special value, because the patience is the companion of wisdom and the friend of the good conscience and innocence. The patristic doctrines regarding the virtue of patience show the ecclesiastical teaching that are continued and developed by the Christian thinkers of Middle Ages and the present time.*

Mając mówić o cierpliwości i głosić jej korzyści oraz pożytki, skąd mam zacząć, skoro widzę, że i teraz potrzebna jest do słuchania wasza cierpliwość, bo nawet tego, że słuchacie i uczycie się, bez cierpliwości czynić nie możecie? Dopiero, bowiem wtedy płynie skutecznie z mowy i wykładu zbowienny pożytek, jeżeli słucha się cierpliwie tego, co się mówi. I nie znajduję, najmiłsi bracia, wśród innych dróg niebiańskiej karności, kierujących ścieżką naszej nadziei i wiary do osiągnięcia boskiej nagrody, co by było, czy to pożyteczniejszym do żywota, czy większym do chwały, jak to, byśmy, którzy w bojaźni i pobożności wspieramy się na przykazaniach Pańskich, ćwiczyli się z wielką starannością w cierpliwości.

Cyprian z Kartaginy,
O pożytku cierpliwości 1

Problematyką cierpliwości (grec. *hupomonē*³⁰⁵, łac. *patientia*³⁰⁶) interesowali się myśliciele starożytni, którzy uprawiali filozofię, jako

³⁰⁵ Por. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1997, s. 630

³⁰⁶ Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 47-48.

ćwiczenie duchowe zachęcając do podjęcia trudu konwersji (*conversio*)³⁰⁷, czyli zmiany dotychczasowego sposobu życia. P. Hadot opisując ten fenomen starożytności konstatuje: *Już filozofia antyczna wytworzyła pewną fizykę czy metafizykę konwersji. Jak możliwe jest, by dusza mogła powrócić do siebie samej, zwrócić się ku sobie, odnaleźć swą pierwotną istotę? Na to postawione wprost pytanie odpowiadała nauka stoicka i neoplatonicka. Dla stoików sama rzeczywistość materialna wyposażona była w ów mechanizm konwersji. Cały wszechświat żywy i rozumny, ożywiony przez Logos, obdarzony był wibrującym ruchem od wewnątrz na zewnątrz i z wewnątrz do wewnątrz. Konwersja filozoficznej duszy była więc w zgodzie z konwersją świata i, w ostatniej instancji, z rozumem powszechnym. Dla neoplatoników tylko prawdziwa rzeczywistość, czyli rzeczywistość duchowa, ma zdolność do tego ruchu, który jest ruchem introspekcji, refleksji nad samym sobą. Aby osiągnąć samorealizację, duch wychodzi poza siebie, ażeby do siebie wrócić, doznaje ekstazy w życiu i odnajduje się w myśli*³⁰⁸.

Filon z Aleksandrii (20-50), jeden z najwybitniejszych myślicieli starożytnej diaspory żydowskiej w Aleksandrii, stosuje alegorię³⁰⁹ do interpretacji Biblii Hebrajskiej. Komentując *Księgę Genesys* (9, 20-21) podejmuje problematykę uprawy roli odnosząc ją do kultuwowania duszy człowieka. Filon przytacza stoicki podział filozofii, którą porównywano do urodzajnej ziemi dzieląc ją według następującego schematu: logika – plot i ogrodzenie, etyka – owoce oraz fizyka – rośliny i drzewa³¹⁰.

„Rolnictwo duszy, zatem głosi następujący program: wyrębę wszelkie drzewa głupoty, rozwijalności, nieprawości i tchórzostwa, powycinam rośliny rozkoszy pożądliwości, gniewu i złości oraz podobnych namiętności, choćby wznosiły się aż do nieba, spalę je przykładając płomień ognisty do ich korzeni w głębi ziemi, aby nie pozostało po nich nic, żadna cząstka, żaden ślad ani cień. To wszystko więc zniszczę. Za to zasadzę w dziecięcych duszach rośliny, których owoc je wykarmi, będzie to nauka pisania i płynnego czytania, skrupulatna analiza dzieł mądrych poetów,

³⁰⁷ Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 756-757. HADOT, P: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2003, s. 223: *Łacińskie słowo „conversio” odpowiada w istocie dwu słowom greckim o różnym znaczeniu: epistrofē, które oznacza zmianę ukierunkowania i mieści w sobie idee jakiegos powrotu (powrotu do źródeł, powrotu do siebie), oraz metánoia, które oznacza zmianę, skorygowanie sposobu myślenia i mieści w sobie idee przemiany i odrodzenia. Istnieje więc w pojęciu konwersji wewnętrzne przeciwstawienie idei „powrotu do źródeł” i „odrodzenia”. Ta opozycja wierności czemuś i zerwania z czymś silnie oddziaływała na świadomość Zachodu od czasu powstania chrześcijaństwa.*

³⁰⁸ HADOT, P: *Filozofia*, op. cit., s. 231-233.

³⁰⁹ Por. SIMONETTI, M: *Miedzy dosłownością a alegorią*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000, s. 15-17.

³¹⁰ Por. FIŁON ALEKSANDRYJSKI: *O rolnictwie* 14. DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, red. I. Krońska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984, VII, 40.

geometria oraz studia nad pismami retorycznymi i całe wykształcenie ogólne; w duszach młodzieńczych i takich, które osiągnęły już wiek męski, zasadzę lepsze i doskonalsze rośliny – roślinę roztropności, męstwa, powściągliwości, sprawiedliwości i wszelkiej cnoty”³¹¹.

Autor traktatu *O rolnictwie* prezentując sztukę uprawę duszy wskazuje na proces konwersji dokonujący się w istocie rozumnej, która otrzymawszy wykształcenie ogólne eliminuje wady, aby na ich miejsce zasadzić cnoty kardynalne oraz inne zalety. Aleksandryjczyk dostrzega różnicę pomiędzy rolnikiem duszy i robotnikiem rolnym, uprawiającym, przede wszystkim, ciało.

Ludzie wkopują się pod ziemię, przepływają morza, dokonują wszelkich innych działań podczas pokoju i na wojnie. Aby zebrać wiele materiału dla przyjemności, jakby królowej. Postępują ludzie tak nie wtajemniczenie w rolnictwo duchowe, które sieje i sadzi cnoty i zbiera ich owoce – szczęśliwe życie, które od cnót pochodzi; oni tymczasem skrzętnie zajmują się sprawami miłymi ciału, z całą gorliwością lgną do prochu złożonego z dwóch elementów, do ulepionego posągu, do tymczasowego mieszkania duszy, którego ona nie opuszcza od narodzin do śmierci, niosąc ten wielki ciężar niczym trupa”³¹².

Antropologia Filona z Aleksandrii nawiązuje do platońskiej nauki o człowieku, w której uczeń Sokratesa posługując się metaforami opisuje relacje zachodzące między duszą i ciałem istoty rozumnej³¹³. Aleksandryjczyk nie zadawała się dychotomicznym podziałem człowieka na duszę i ciało, ale, uwzględniając antropologię biblijną, wprowadza trychotomiczną strukturę bytu ludzkiego. G. Reale komentując tekst Filona znajdujący się w traktacie *Alegorie praw* zauważa: *Jasne jest zatem, że dusza ludzka (czyli ludzki umysł) byłaby sama w sobie rzeczą marną, gdyby Bóg nie tchnął w nią swego Ducha (pneuma). Według Filona zatem, momentem, który sprzeggia człowieka z Bogiem, nie jest już dusza, ani nawet jej najwyższa część, umysł (jak uważali Grecy), ale Duch otrzymany bezpośrednio od Boga. W konsekwencji (...) życie człowieka toczy*

³¹¹ FILON ALEKSANDRYJSKI: *O rolnictwie* 17-18.

³¹² FILON ALEKSANDRYJSKI: *OP rolnictwie* 25.

³¹³ Por. KOWALCZYK, S: *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 24: *Platon wyjaśniając relacje duszy i ciała, odwołał się do metafor i ludowych mitów. Pierwszym z nich jest porównanie rozumnej i nieśmiertelnej duszy do woźnicy kierującymi pojazdem i końmi, a odpowiednikiem tych ostatnich jest ciało człowieka, nakierowane na pragnienia zmysłowe. Innym razem Platon użył metafory okrętu kierowanego przez żeglarza: ciało to łódź, a żeglarzem jest dusza człowieka. Jeszcze bardziej pejoratywna ocena roli ciała jest powiązana z opisem fenomenu śmierci. Ciało to czasowe miejsce pobytu duszy, w pewnym sensie będące dla niej więzieniem, dlatego śmierć jest wyzwoleniem z ograniczeń i dolegliwości materialnego ciała. Wszystkie te metafory minimalizują ontyczny status ciała ludzkiego, ukazując jego rolę, jako podrzędnego i przejściowego elementu osoby ludzkiej.*

się w trzech wymiarach: 1) w wymiarze fizycznym, czysto zwierzęcym (ciało), 2) w wymiarze rozumnym (dusza-umysł), 3) w wyższym, boskim, transcendentnym wymiarze Ducha³¹⁴

Seneka Młodszy (4-65), pisarz i filozof stoicki, retor, konsul oraz nauczyciel cesarza Nerona, podobnie jak Filon z Aleksandrii, podejmuje problematykę cierpliwości. W dialogu *De constantia sapientis* wskazuje na konwersję, która dokonuje się w cierpliwym kroczeniu drogą stoicką.

Stoicy, kiedy raz weszli na twardą drogę, wcale nie troszczą się o to, aby ta droga przyjemna wydawała się ludziom, którzy dopiero na nią wstępują, lecz aby jak najszybciej doprowadziła nas do wyzwolenia i zawiodła na ów wyniosły szczyt, który tak wysoko się wznosi ponad zasięg wszelkiego pocisku, że góruje nawet nad losem. – Ale droga, którą każą nam kroczyć, jest stroma i wyboista. – I co z tego? Czy gładką drogą zdobywa się szczyty? W rzeczywistości nie jest wcale taka stroma ta droga, jak się niektórym wydaje. To tylko sam początek jest najeżony głazami i bryłami skalnymi i sprawia wrażenie, że jest nie do przebycia, podobnie jak niejedno miejsce widziane z daleka, wydawać się zwykło urwistym i zrośniętym masywem tylko, dlatego, że odległość w błąd wprowadza bystrość spojrzenia³¹⁵.

Autor *De constantia sapientis* powołując się na greckich herosów Ulissesa (Odyseusza), bohatera *Odysei*³¹⁶ oraz boga olimpijskiego Herkulesa (Heraklesa)³¹⁷, opiekującego się stoikami i cynikami, wyżej stawia postać Rzymianina, Katona Młodszego, którego życie jest przykładem doskonałego mędrca stoickiego³¹⁸.

W innym dialogu *De tranquillitate animi*, skierowanym do Serenusa, Seneka Młodszy odpowiadając na prośbę przyjaciela, pragnącego osiągnąć stan duchowego spokoju, proponuje następujące rady:

„I dlatego zachodzi tutaj potrzeba nie środków bardziej ostrych i skutecznych kolejno już stosowanych, abyś mianowicie surowiej obchodził się z sobą i czynił różne ofiary i wyrzeczenia, ale lekarstwa, którego się używa na końcu: abyś miał wiarę w swe siły (*fidem tibi habebas*), abyś nadto, był przekonany, że postępujesz właściwą drogą (*recta ire te via credas*), ani na moment zwieść się na kręte manowce wędrowcom, z których większość bez

³¹⁴ REALE, G: *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, Lublin: Wydawnictwo KUL 1999, s. 315.

³¹⁵ LUCJUSZ ANNEUSZ SENEKA: *O niezłomności mędrca* 1, 1-2

³¹⁶ Por. PARANDOWSKI, J: *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa: Czytelnik 1979, s. 258-272. GRIMAL, P: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum 1990, s. 255-259.

³¹⁷ Por. PARANDOWSKI, J: *Mitologia, op. cit.*, s. 173-187. GRIMAL, P: *Slovenia, op. cit.*, s. 128-139.

³¹⁸ Por. LUCJUSZ ANNEUSZ SERNEKA: *O niezłomności mędrca* 2, 1-3.

zastanowienia zbacza w różnych kierunkach, a pewna liczba błąka się w pobliżu głównego szlaku. To, czego tak gorąco pragniesz, niewzruszony stan ducha, jest rzeczą wielką, owszem, najwyższą, wprost boską (*magnum et summum est deoque*). Taką równowagę wewnętrzną (*stabilem animi sedem*) Grecy nazywają pogodą umysłu (*euthymiam*) i na ten temat napisał Demokryt wspaniałą księgę, ja zaś – pokojem ducha (*tranquillitatem*). Nie ma, bowiem potrzeby zapożyczać słów greckich ani też żywcem przekładać według ich brzmienia. Wystarczy samą istotę rzeczy, o którą chodzi, oznaczyć jakąś nazwą, która powinna wyrażać istotną treść grecką, nie zaś naśladować jej formę”³¹⁹.

Nauczyciel Nerona prezentując stan spokoju ducha, który jest cnotą boską, zwraca uwagę na środki służące do jej urzeczywistnienia. A zatem wiara we własne siły poprzedza przekonaniem o wyborze właściwej drogi. Umiejętne pokonywanie zagrożeń płynących często ze strony ludzi, którzy z niej zeszli oraz kontynuowanie obranego kierunku są warunkami koniecznymi do osiągnięcia wybranego celu – równowagi wewnętrznej. Seneka Młodszy powołując się na autorytet greckiego filozofa, Demokryta z Abdery (460-351), autora traktatu etycznego *O pogodzie ducha*³²⁰, opisuje *euthymię*, łącząc w sposób finezyjny kategorie psychologiczne z kategoriami fizjologicznymi. Pogodę ducha (*euthymię*) można osiągnąć poprzez ćwiczenie umiejętności panowania nad swoimi pragnieniami³²¹.

Autor dialogu *De tranquillitate animi* będąc doświadczonym tłumaczem wyjaśnia greckie słowo *euthymia* (*spokój ducha*)³²² używając łacińskiego wyrazu *tranquillitas* (*spokój*)³²³. Opisuując sposób przekładu tekstu greckiego na język łaciński wyraźnie stwierdza:

„nec enim imitari et transferre verba ad illorum formam necesse est; res ipsa de qua igitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis graecae vim debet habere, non faciem”³²⁴.

Sztuka tłumaczenia tekstów w starożytności była znana i praktykowana przez wybitnych pisarzy i myślicieli łacińskich. Marek Tuliusz Ciceron (106-43), podobnie jak Seneka Młodszy, znając literaturę grecką tłumaczył ją na język starożytnych Rzymian. Autor traktatu *De optimo genere oratorum* pisze:

„Dokonałem, bowiem przekładu bardzo sławnych mów dwóch najwymowniejszych Ateńczyków, którzy polemizowali ze sobą,

³¹⁹ LUCJUSZ AANNEUSZ SENEKA: *O pokoju ducha* 2, 2-3.

³²⁰ Por. DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty, op. cit.*, IX, 7, 46. JAEGER, W: *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków: Wydawnictwo Homini 2007, s. 272.

³²¹ Por. REALE, G: *Historia, op. cit.*, t.5, s. 81.

³²² Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1960, s. 342.

³²³ Por. *Słownik łacińsko-polski, op. cit.*, t.5, s. 410.

³²⁴ LUCJUSZ ANNEUSZ SENEKA: *O pokoju ducha* 2, 3.

mianowicie: Ajschynesa i Demostenesa. A przelożłem te mowy nie, jako tłumacz (*nec converti ut interprets*), lecz jako mówca (*ut orator*): te same zdania, ich treść, a także swoiste zwroty oddawałem w słowach odpowiadających naszemu zwyczajowi językowemu (*ad nostram consuetudinem*). Jeśli o nie idzie, to nie uważam za konieczne tłumaczenie słowa za słowem (*verbum pro verbo*), lecz zachowanie tego samego znaczenia wszystkich słów. Nie sądziłem, bowiem, że słowa trzeba czytelnikowi odliczać, lecz że należy je niejako kłaść na wagę (*tamquam appendere*)”³²⁵.

Zagadnieniem cierpliwości zajmowali się także pisarze i myśliciele Kościoła starożytnego. Św. Ignacy z Antiochii biskup i męczennik, na zakończenie *Listu do Kościoła w Smyrnie* pozdrawiając miejscowego biskupa Polikarpa wraz z kapłanami oraz diakonami konstatuje:

„w imię Jezusa Chrystusa, przez Jego Ciało i Krew, przez mękę i zmartwychwstanie, w jedności ciała i ducha z Bogiem i między wami. Łaska wam, miłosierdzie, pokój i cierpliwość na zawsze”³²⁶.

Męczennik ze Smyrny, podobnie jak jego przyjaciel Biskup z Antiochii, podejmuje, w *Liście do Kościoła w Filippi*, problematykę cierpliwości. Autor tegoż listu zachęcając do naśladowania cierpliwości (*hupomonês*) wskazuje na boski przykład (*hupogrammôn*) Chrystusa, na którym wzorują się, w praktykowaniu tej cnoty, osoby znane adresatom: Apostołowie oraz Ignacy wraz z współtowarzyszami Zosimosem i Rufusem³²⁷.

Klemens z Aleksandrii (150-215), filozof i apologeta chrześcijański, w traktacie *Kobierce*, opisując dwa rodzaje nadziei także przywołuje cnotę cierpliwości komentując fragment *Listu do Rzymian* (5, 3-4):

„Wytrwałość zaś daje znamię próby, a próba daje nadzieję, nadzieja zaś zawodu nie sprawia, ponieważ miłość Boga rozlała się obficie w sercach naszych za pośrednictwem Ducha Świętego, który został nam udzielony”³²⁸.

Problematykę cierpliwości podjęli, między innymi, afrykańscy Ojcowie Łacińscy, którzy w swoich traktatach analizowali tę cnotę. Do najbardziej znanych i cytowanych wczesnochrześcijańskich teoretyków cierpliwości należą: Tertulian z Kartaginy (155-220), św. Cyprian z Kartaginy (200-258) oraz św. Augustyn z Hippony (354-430).

³²⁵ MAREK TULIUSZ CYCERON: *O najlepszym rodzaju mówców* V, 14, w: CYCERON, ŚW. HIERONIM, BURGUNDIUSZ Z PIZY, LEONARDO BRUNI: *O poprawnym przekładaniu*, red. W. Seńko, Kety: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006, s. 103.

³²⁶ IGNACY ANTIOCHEŃSKI: *List do Kościoła w Smyrnie* 12,2.

³²⁷ Por. POLIKARP ZE SMYRNY: *List do Kościoła w Filippi* 8, 2-9,1.

³²⁸ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce* II, 134, 4.

Tertulian, pisząc traktat *O cierpliwości* (*De patientia*)³²⁹, na wstępie swego dzieła informuje czytelnika, iż nie posiada tej zalety.

„Muszę wyznać przed Panem Bogiem, że jest to z mej strony zuchwałością, jeśli nie bezwstydną śmiałością, że ja ośmielałam się pisać o cierpliwości (*de patientia*), która w praktyce jest mi zupełnie obca, mnie człowiekowi bez żadnej dobrej zalety. Ci bowiem, którzy podejmują się dowodzenia i przedstawienia jakiejś rzeczy, sami powinni najpierw ćwiczyć się w niej (*in administratione eius*), by powagą własnego postępowania nadać kierunek nieustannym zachętom, aby nie wstydzić się słów pozbawionych czynów”³³⁰.

Autor *De patientia* nawiązuje do idei *askesis*, którą propagowali przedstawiciele starożytnych szkół filozoficznych zalecając ćwiczenia w umiłowaniu mądrości obejmujące duszę i ciało istoty rozumnej³³¹. Adwokat z Kartaginy powołując się na świadectwa filozofów pogańskich zauważa, iż cierpliwość jest, według nich, najwyższą cnotą (*summa virtus*), nierozzerwalnie połączoną z nauczaniem mądrości.

„Ci właśnie tak bardzo ją podkreślają, że gdy poróżnią się między sobą z powodu upodobań do różnych szkół, czy też kontrowersyjnych poglądów, pamiętają jednak o jednej cierpliwości (*patientiae*), jako wspólnym przedmiocie swoich studiów i w niej jednej pokój (*pacem*) znajdują. W niej się łączą, w niej się jednoczą, o nią się starają w jednomyślnym dążeniu do cnot, całą okazałość swej mądrości (*sapientiae*) obwieszczają z cierpliwością”³³².

Cnota cierpliwości, jako wspólny temat filozoficznych rozważań, prowadzi do pokoju między nauczycielami mądrości. Św. Cyprian w traktacie *De bono patientiae* rozróżnia jej dwa rodzaje: cierpliwość prawdziwą i fałszywą³³³. Wyznawcy Chrystusa będąc filozofami praktykują tę cnotę nie tylko w

³²⁹ Por. KWINTUS SEPTIMUS FLORENS: *Tertulian. Wybór pism*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, PSP t. 5, 1970, s. 155-174. QUASTEN, J: *Patrology*, vol. 2, Allen: Christian Classics 1995, p. 298-299.

³³⁰ TERTULIAN: *O cierpliwości* 1, 1. Por. SIMONETTI, M: *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano: Edizioni Accademia 1988, p.154.

³³¹ Por. REALE, G: *Historia, op. cit.*, t. 4, s. 122: *Ono ćwiczenie, które jest właściwe filozofii, a które prowadzi do cnoty, jest najbardziej złożone i najtrudniejsze ze wszystkich. Ponieważ zaś człowiek ma duszę i ciało, i ciało służy jako instrument duszy, przeto podwójny będzie ten porządek ćwiczeń: jeden będzie uwzględniał duszę wraz z ciałem, natomiast drugi sama duszę.* HADOT, P: *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 242-243.

³³² TERTULIAN: *O cierpliwości* 1, 7.

³³³ Por. CYPRIAN: *O pożytku cierpliwości* 2: *Albowiem, jeżeli cierpliwym jest ten, kto jest pokorny i ładowny, a filozofowie – jak widzimy – nie są ani pokorni, ani łagodni, lecz wiele sami sobie się podobają, a przez to samo, że się sobie podobają, nie podobają się Bogu, okazuje się, że nie ma cierpliwości tam, gdzie jest bezczelność sztucznej swobody i bezwstydną chętność do polony obnażonej piersi.* AUGUSTYN: *O cierpliwości* 2, 2.

słowach (*non verbis*), lecz także w czynach (*factis*). Biskup z Kartaginy opisując cierpliwość konstatuje:

„Cnota ta (*virtus ista*) bowiem jest nam wspólna z Bogiem (*nobis cum Deo communis*). Tam (*iste*) zaczyna się (*incipit*) cierpliwość, tam (*iste*) bierze początek (*caput sumit*) jej jasność (*claritas*) i godność (*dignitas*). Pochodzenie (*origo*) i wielkość (*magnitudo*) cierpliwości wywodzi się od Boga Stwórcy (*Deo auctore*)”³³⁴.

Cyprian pisząc na temat cierpliwości zauważa, że jej źródłem i autorem jest sam Bóg, a zatem *patientia* posiada znamiona boskości. Przymioty tej cnoty - jasności oraz godności - podkreślają jej szczególną rolę w egzystencji Boga i człowieka. Stwórca i stworzenie posiadają wspólną płaszczyznę działania, na której urzeczywistnia się wieloaspektowość boska i ludzka tej zalety.

Św. Augustyn, podobnie jak jego afrykańscy poprzednicy Tertulian i Cyprian, wypowiada się na temat cierpliwości. W dziele *De patientia* podaje on dwa opisy tej zalety.

„Cnota ducha (*Virtus animi*), zwana cierpliwością (*patientia*), jest tak wielkim darem Boga (*magnum Dei donum*), że wychwala się cierpliwość nawet boskiego Ofiarodawcy, z jaką oczekuje On poprawy złych. Chociaż Bóg w ogóle nie może cierpieć (*nihil pati possit*), cierpliwość (*patientia*) zaś przyjęła swą nazwę (*nomen acceperit*), od cierpienia (*a patiando*), to jednak nie tylko mocno wierzymy (*fideliter credimus*), że Bóg jest cierpliwy (*patientem Deum*), ale także zbawiennie tę prawdę wyznajemy (*verum salubriter confitemur*)”³³⁵.

Cnota cierpliwości, według Biskupa z Hippony, jest nie tylko wielkim darem Boga dla ducha człowieka, lecz także przymiotem Stwórcy objawiającym się w ekonomii zbawienia. Augustyn analizując zagadnienie braku cierpienia w naturze boskiej wskazuje także na aspekt filologiczny łacińskiego rzeczownika *patientia*, (rzeczownik odczasownikowy - *a patiando*), wywodzącego się od czasownika *patior* (*znosić, wytrzymywać*)³³⁶. Prawda o tym, że Bóg nie podlega cierpieniu, jest przedmiotem wiary, o której *Doctor gratiae* pisze: *mocno wierzymy* oraz *zbawiennie wyznajemy*.

Tertulian zachęcając do ćwiczenia się w cnocie cierpliwości powołuje się na przykład Boga, który jest jej wzorem (*patientiae exemplum*).

„On to po pierwsze rozlewa światłość dnia zarówno nad sprawiedliwymi jak i niesprawiedliwymi, On to następnie pozwala w jednakowy sposób korzystać z dobrodziejstwa pór roku, usług żywiołów, darów całej przyrody, tak godnym jak i niegodnym. A dalej On utrzymuje niewdzięczne narody, które uwielbiają igraszki

³³⁴ CYPRIAN: *O pożytku cierpliwości* 3.

³³⁵ AUGUSTYN: *O cierpliwości* 1.1

³³⁶ Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 48.

sztuki i dzieła rąk swoich; prześladowają imię Jego samego i Kościół; chępią się codziennie nieczystością, chciwością, niegodziwością i złośliwością i to do tego stopnia, że Jego własna cierpliwość (*patientia*) ujmę Mu przynosi (*detrahat*)”³³⁷.

Rozważając cierpliwość Boga Adwokat z Kartaginy nawiązuje do słów zawartych w *Ewangeliu św. Matusza*, w których Chrystusa przekazuje prawdę o miłości nieprzyjaciół. Boski Nauczyciel wskazuje na Ojca Niebieskiego, będącego wzorem boskiej cierpliwości: *On sprawia, że słońce wschodzi nad złymi i dobrymi i deszcz pada dla sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (Mt 5. 42). Paradygmat cierpliwości Boga urzeczywistnia się i realizuje w tajemnicy wcielenia Syna Bożego.

„Bóg w cierpliwości zezwala, że się narodził. W łonie matki (*in utero matris*) oczekuje swego czasu. Narodzony cierpliwie znosi okres wzrastania. Dojrzały, nie pozwala, aby go poznano. Nie dba o swa sławę, przyjmuje chrzest od sługi swego; ataki kusiciela tylko słowem odpiera. Jako Pan, staje się nauczycielem. Poucza człowieka, jak uniknąć śmierci. Nauczył, jak przebaczyć – oczywiście dla zbawienia – obrażoną cierpliwość (*offensae patientiae*) (...) A kiedy cierpliwość Pana (*patientia Domini*) została zraniona w osobie Malchusa, wówczas przeklął na przyszłość czyny miecza, a przywróceniem zdrowia temu, którego sam nie zranił, dał zadośćuczynienie dla cierpliwości, matki miłosierdzia (*per patientiam misericordiae matrem*). Pomijam samo ukrzyżowanie, bo w tym celu przyszedł”³³⁸.

Cierpliwość Chrystusa, od momentu poczęcia w łonie Maryi aż do śmierci na krzyżu, wskazuje na wyjątkowość tej cnoty w dziejach zbawienia. Syn Boży cierpliwie oczekuje na przyjęcie ludzkiej natury, aby, jako Bóg-Człowiek, stać się nauczycielem cierpliwości. Chrystus, w przypowieściach o zagubionej owcy oraz synu marnotrawnym³³⁹ nie tylko wyjaśnia znaczenie tej cnoty w życiu istoty ludzkiej, lecz także sam realizuje ją w ziemskim życiu. Tertulian nawiązując do Janowego opisu pojmania Jezusa (por. J 18, 1-14), konstatuje, że cierpliwość jest matką miłosierdzia (*misericaordiae mater*).

Św. Cyprian z Kartaginy wypowiadając się na temat cierpliwości stwierdza, iż starotestamentalni patriarchowie i prorocy, będący figurą i obrazem Chrystusa, przede wszystkim praktykowali tę zaletę, która manifestuje się poprzez męstwo i stałą równowagę ducha (*forti et stabili aequanimitate*)³⁴⁰. Cnota cierpliwości, jak zauważa Tertulian, nie tylko wpływa

³³⁷ TERTULIAN: *O cierpliwości* 2, 2-3.

³³⁸ TERTULIAN: *O cierpliwości* 3, 2-9.

³³⁹ Por. TERTULIAN: *O cierpliwości* 12, 6-7.

³⁴⁰ Por. CYPRIAN: *O pożytku cierpliwości* 10: *Tak Abel pierwszy, zapoczątkowując i poświęcając męczeństwo i mękę sprawiedliwego, nie opiera się bratobójcy, ani z nim nie walczy, lecz ginie cierpliwie pokorny i łagodny. Tak Abraham, wierząc Bogu i pierwszy zakładając korzeń i podwalinę wiary,*

z wiary (*fidem subsequitur*), lecz także ją uprzedza (*antecedit*). Te dwie zalety charakteryzują postępowanie ludzi sprawiedliwych, wybranych przez Jahwe w Starym Przymierzu.

„Abraham bowiem uwierzył Bogu i przez to został usprawiedliwiony. Jego jednak wiarę wypróbowała cierpliwość (*fidem eius patientia probavit*), gdy otrzymał polecenia złożenia ofiary ze swego syna. Chciałbym jednak powiedzieć, że była to nie tylko próba wiary ile raczej jej umocnienie. Bóg zresztą wiedział, kogo usprawiedliwił (...) W ten sposób wiara cierpliwością opromieniona (*fides patientia inluminata*), została wszczepiona i w narody poprzez potomstwo Abrahama, którym jest Chrystus: wprowadziła łaskę w prawo (*gratiam legi superduceret*). W ten sposób dopełnionemu i wzbogaconemu prawu ustanowiła, jako pomoc swoją cierpliwość (*adiutricem suam patientiam*), której to jedynej brakowało w dawnej nauce o sprawiedliwości (*ad iustitiae doctrinam retro*)”³⁴¹.

Cierpliwość poddana próbie wiarę uszlachetnia tę cnotę teologalną, a tak umocnioną skierowuje w stronę cnoty kardynalnej - sprawiedliwości. Pełniąc funkcje pomocniczą *patientia* wypełnia lukę istniejącą między łaską i prawem stając się jednocześnie *zaletą-mostem* (*virtus-pons*) łączącą te dwie rzeczywistości.

Św. Augustyn, podobnie jak Tertulian i Cyprian, opisując cnotę cierpliwości praktykowaną przez postacie starotestamentalne zwraca uwagę na osobę Hioba. Ten sprawiedliwy mąż jest przykładem człowieka cierpliwego, realizującego tę zaletę zarówno na płaszczyźnie somatycznej jak i duchowej.

„Święty Hiob (...) pozostał nieugięty dzięki mocy cierpliwości (*stabilis patientiae*) i niezwyciężony dzięki sile pobożności (*armis pietatis*). Zanim, bowiem jego ciało doznało cierpienia, stracił wszystko, co posiadał, aby duch przez mękę swego ciała nie zalał się na skutek utraty tych dóbr, które ludzie zazwyczaj

*próbowany co do syna, nie wąpi ani zżleka, lecz nakazom Boga z całą pobożną cierpliwością ulega. I Izzaak, wyobrażając podobieństwo ofiary Pańskiej, okazuje się cierpliwym, gdy ma być przez ojca złożony w ofierze. I Jakub, ścigany przez brata, cierpliwie uchodzi ze swojej krainy, a następnie dzięki większej cierpliwości, jeszcze bardziej bezbożnego prześladowcę pokojowymi darami do zgody zniwala. Józef, sprzedany przez braci i odepchnięty, nie tylko cierpliwie przebacza, lecz przybywającym darmo daje żyboże w obfitości i łaskawości. Mojżesz często bywa pogardzany przez niemiłosierny i wiarołomny naród i omal nie kamienowany, a jednak łagodnie i cierpliwie prosi za nimi Pana. A w Dawidzie, z którego według ciała wywodzi się narodzenie Chrystusa, jakże wielka, dziwna i chrześcijańska była cierpliwość. Miał często w ręce króla Saula, który go prześladował, i mógł zabić pragnącego go zgładzić, a jednak poddanego i wydane go sobie wołał zachować i nie mścił się na nieprzyjaciela, lecz nadto pomścić zabitego. Tyle w końcu proroków zabitych, tyle męczenników chwalebna śmiercią uczczonych, a wszyscy doszli do niebieskich koron chwałą cierpliwości. Por. DANIELOU, J.: *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 1993, p. 284.*

³⁴¹ TERTULIAN: *O cierpliwości* 6, 1-3.

wysoko cenią, i aby po ich utracie powiedział coś przeciwko Bogu, ponieważ wydawało się, że tylko ze względu na nie czci Boga. Został także doświadczony nagłą śmiercią swoich dzieci (...) Nawet jednak, gdy to przecierpiał, pozostał niezmiennie wierny swojemu Bogu, zdawszy się na wolę Tego, którego nie mógł porzucić, jak tylko z własnej woli; wskutek utraty tych dóbr jeszcze mocniej przywiązał się do Tego, który mu je odebrał; w Nim mógł znaleźć to, czego nigdy nie można utracić”³⁴².

Cnota cierpliwości kultywowana w psychofizycznej strukturze człowieka, połączona z pobożnością, kształtuje wierność głównego bohatera *Księgi Hioba*. Cierpienie duszy i ciała staje się ćwiczeniem wolnej woli Hioba, który, ufając bezgranicznie Bogu, mężnie i cierpliwie znosi przeciwności losu. Cierpliwość połączona z cierpieniem staje się paradygmatem człowieka wierzącego w Boga. Przykłady takiego postępowania podaje także Tertulian powołując się na mężów ćwiczących się w zdobywaniu tej zalety: Izajasza oraz św. Szczepana³⁴³.

Advokat z Kartaginy analizując cnotę cierpliwości przeciwstawia jej wadę niecierpliwości, która ma swój początek i źródło w samym diable (*in ipso diabolo*). Szatan wykazując brak cierpliwości nie zaakceptował faktu, iż człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, otrzymał władzę nad całym stworzeniem. Tertulian opisując niecierpliwość złego ducha konstatuje:

„Jeśli by to cierpliwie zniósł, nie odczułby żadnego bólu i nie żywiłby żadnej zazdrości względem człowieka. Dlatego właśnie go oszukał, ponieważ odczuwał ból: odczuwał zaś ból, ponieważ uniósł się niecierpliwością. Nie myślę dociekać, czy ów anioł zatracenia (*angelus perditionis*) był najpierw zły (*malus*) czy też tylko niecierpliw (*impatiens*). Oczywiście jest bowiem rzeczą, że albo niecierpliwość (*impatientia*) pochodzi od złośliwości (*malitia*), albo złośliwość z niecierpliwości. Obydwie się następnie sprzysięgły i nierozdzielnie wzrastały na ojcowskim łonie (*in uno patris sinu*). Gdy diabeł najpierw zgrzeszył przez niecierpliwość, wówczas na podstawie własnego doświadczenia (*de suo experimento*) zrozumiał, że ona sprzyja grzechowi”³⁴⁴.

Advokat z Kartaginy analizując upadek anioła zatracenia wskazuje na ból oraz zazdrość, które towarzyszyły szatańskiemu непослушerstwu wobec Boga. Wzajemna koegzystencja wad: niecierpliwości oraz złośliwości,

³⁴² AUGUSTYN: *O cierpliwości* 10. Por. Hi 1, 9-19. Por. CYPRIAN: *O pożytku cierpliwości* 18. TERTULIAN: *O cierpliwości* 14, 2-7.

³⁴³ Por. TERTULIAN: *O cierpliwości* 14, 1: *Izajasz, bowiem nie przestaje mówić o Panu, dzięki siłę cierpliwości zostaje przepiłowany. Stefan zaś podczas kamienowania modli się o przebaczenie dla swoich wrogów*. Dz 7, 59.

³⁴⁴ TERTULIAN: *O cierpliwości* 5, 6-8.

pochodząca z osobistego doświadczeniu złego ducha, staje się przemyślaną strategią, wykorzystaną w celu wprowadzenia nieprzyjaźni między Stwórcą i stworzeniem. Tertulian prezentując dramat pierwszych ludzi, opisany w *Księdze Rodzaju* 3, 1-24, stwierdza:

„Człowiek był niewinny, z Bogiem związany serdeczną przyjaźnią, mieszkał w raju. Tymczasem skoro raz się zniecierpliwił (*succidit impatientiae*), przestał znajdować swe upodobania w Bogu i nie mógł już cieszyć się dobrami niebieskimi. Wtedy to człowiek oddał się ziemi, usunął się spod oka Bożego (*ab oculis Dei*) zaczął się łatwo unosić niecierpliwością i posługiwać się wszystkim, co Boga obraża (...) To była, ze tak powiem, kolebka (*incunabula*) rodzącej się niecierpliwości. A jaki wkrótce osiągnęła rozwój. Nic w tym zresztą dziwnego. Skoro bowiem pierwsza wystąpiła przeciw Bogu, to w konsekwencji, właśnie dlatego stała się rodzicielką każdego przestępstwa (*sola sit matrix in omne delictum*), i z jej źródła zaczęły wypływać rozmaite strumienie grzechów (*de suo fonte varias criminum venas*) (...) Każdy bowiem grzech ma swoje źródło w niecierpliwości”³⁴⁵.

Wada niecierpliwości zaszczepiona przez złego ducha pierwszym ludziom staje się matką każdego grzechu. Adwokat z Kartaginy prezentując tę wadę posługuje się obrazem źródła, z którego wypływają różne strumienie nieprawości tworząc *żmiję przestępstw* (*excestra delictorum*)³⁴⁶. Raj biblijny staje się nie tylko miejscem spotkania człowieka z Bogiem, lecz także kolebką ludzkiej nieprawości, manifestującej się poprzez wadę niecierpliwości. Ten brak cierpliwości przejawia się także w dziejach Izraela, który okazuje zniecierpliwienie wobec przymiesza z Boga³⁴⁷.

Św. Augustyn wypowiadając się na temat niecierpliwości przytacza przykład samobójcy, który wykracza nie tylko przeciw cnocie cierpliwości, lecz także przykazaniu miłości.

„Jeśli bowiem zabójca krewnych (*parricida*) jest o wiele bardziej splamiony zbrodnią niż jakikolwiek morderca (*homicida*), ponieważ zabija nie tylko człowieka (*hominem*), ale również bliźniego (*propinquum*), i jeśli wśród samych zabójców krewnych ktoś zostaje osądzony tym surowiej im bliźszego krewnego zabija, to ten, kto zabija siebie samego (*se occidit*), jest niewątpliwie jeszcze gorszym [zbrodniarzem], ponieważ nikt nie jest bliższy człowiekowi, niż on sam sobie (*nemo est homini se ipso propinquior*) (...) Choćby nawet cierpieł prześladowanie dla dania prawdziwego świadectwa

³⁴⁵ TERTULIAN: *O cierpliwości* 5, 13-21.

³⁴⁶ Por. TERTULIAN: *O cierpliwości* 5, 22.

³⁴⁷ Por. TERTULIAN: *O cierpliwości* 5, 25: *Mówiąc krótko, ginęli z powodu grzechu niecierpliwości. A czy nie, dlatego zabijali proroków, że nie umieli cierpliwie ich słuchać? A czy nie, dlatego ukrzyżowali Pana, że się zniecierpliwili patrząc na jego osobę? Gdyby okazali się cierpliwi, zostaliby zżawieni.*

Chrystusowi i popełnili samobójstwo (*se interficerent*), ale nie doświadczyli jakiegoś cierpienia od prześladowców, słusznie należałoby im powiedzieć: „Biada tym, którzy stracili cierpliwość” (Syr 2, 14). W jaki bowiem sposób można by sprawiedliwie nagradzać cierpliwość (*patientiae*), jeżeli cierpienie bez cierpliwości (*impatiens passio*) obdarzyłoby się korona męczeństwa? Albo jak można uznać za niewinnego kogoś, komu powiedziano: „Będiesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego” (Mt 19, 19), jeśli w stosunku do samego siebie (*in se ipso*) dopuszcza się zabójstwa, którego zabrania mu się popełniać na bliźnim?”³⁴⁸

Biskup Hippony prezentując samobójstwo, jako akt sprzeczny z nowotestamentalnym przykazaniem miłości Boga i bliźniego, wskazuje na niegodziwość tego czynu, skierowanego przeciwko człowiekowi. Samobójca wykazując brak cierpliwości nie może zasłużyć na miano sprawiedliwego świadka Chrystusa, ponieważ męczeństwo zakłada cierpliwe cierpienie za wiarę. Augustyn powołując się na autora starotestamentalnej *Księgi Syrachydesa* nawiązuje do ewangelicznego „biada” (*vae*) wypowiedzianego przez Jezusa: *Biada światu, który stwarza okazję do upadku. Wprawdzie muszą pojawić się przyczyny wątplenia, ale biada człowiekowi, który innych doprowadza do upadku* (Mt 18, 7).

F.-M. Baslez analizując zagadnienie śmierci dobrowolnej oraz samobójstwa w świecie starożytnym zauważa: *Mity greckie legitymizowały samobójstwo kobiet, które rzucały się do wody lub w przepaść, aby uniknąć gwałtu; tego samego wyboru dokonują chrześcijanki z Antiochii podczas prześladowania Dioklecjana; w jednym przypadku chodzi o samobójstwo rodzinne, jako że matka pociągnęła za sobą dwie córki. W Pergamonie chrześcijanka skłoniona do spontanicznego ujawnienia się przez odwagę tych, którzy stawiali się wówczas przed obliczem sędziów, wolała ostatecznie rzucić się na stos niż być torturowana. Postać Rzymianki, która się zasztytowała, aby uniknąć zgwałcenia przez cesarza Maksencjusza, jest jeszcze bardziej konwencjonalna, a jej imię nie pojawia się zresztą w martyrologii*³⁴⁹.

Tertulian, na zakończenie swego traktatu *De patientia*, porównuje pogańską i chrześcijańską koncepcję cnoty cierpliwości. Adwokat z Kartaginy zachęcając do urzeczywistniania tej cnoty w teorii i praktyce chrześcijańskiego życia pisze:

„My natomiast kochajmy cierpliwość Boga (*patientiam Dei*) oraz cierpliwość Chrystusa (*patientiam Christi*). Wynagrodźmy Mu tę cierpliwość, która nam okazał. Złóżmy w ofierze cierpliwość ducha (*spiritus*) i cierpliwość ciała (*carnis*), ponieważ wierzymy w zmartwychwstanie ciała i ducha”³⁵⁰

³⁴⁸ AUGUSTYN: *O cierpliwości* 13, 10.

³⁴⁹ BASLEZ, F.-M: *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009, s. 223. Por. ŚLIPKO, T: *Granice życia. Podstawy współczesnej bioetyki*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1988, s. 307-310.

³⁵⁰ TERTULIAN: *O cierpliwości* 16, 5. Tłum. własne.

Zachęta do ćwiczenia się w cnocie cierpliwości nawiązuje do przykazania miłości Boga i siebie samego. Cierpliwość Boga Ojca oraz Syna Bożego manifestuje miłość bożą do człowieka, który jest jej adresatem. Człowiek, złożony z ducha i ciała, realizując tę zaletę już na ziemi, przygotowuje się do jej urzeczywistnienia w tajemnicy zmartwychwstania. Tertulian wyjaśniając ten chrześcijański dogmat wiary zajmuje się nim, między innymi, w dziele zatytułowanym *De carnis resurrectione*³⁵¹.

Podsumowując rozważani łacińskich Ojców Afrykańskich na temat cierpliwości można przytoczyć Augustyńską definicję opisującą tę zaletę:

„Cierpliwość jest towarzyszką mądrości (*comes sapientiae*), a nie niewolnicą pożądliwości (*famula concupiscentiae*), jest ona przyjaciółką dobrego sumienia (*amica bonae conscientiae*), a nie nieprzyjaciółką niewinności (*inimica innocentiae*)”³⁵².

W aretologii Biskupa Hippony cnota cierpliwości, będąc towarzyszką innych zalet: mądrości oraz niewinności, jest również przyjaciółką dobrego sumienia. Dynamiczność tej cnoty przejawia się we wzajemnych relacjach świata aksjologicznego do zdolności wydawania sądów wartościujących czyny ludzkie.

Koncepcja cnoty cierpliwości według Tertuliana, Cypriana i Augustyna, stanowi ważny wkład w patrystyczną myśl aretologiczną. Pisarze chrześcijańscy oraz Ojcowie Kościoła kontynuując i rozwijając przemyślenia na temat *virtus patientiae* nawiązują do bogatej spuścizny myślicieli pogańskich, podejmujących tę problematykę.

³⁵¹ Por. DANIELÉLOU, J: *Le origini, op. cit.*, p. 371-380.

³⁵² AUGUSTYN: *O cierpliwości* 5, 4. Tłum. własne.

BIBLIOGRAFIA

- BASLEZ, F.-M: *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009
- CYCERON, ŚW. HIERONIM, BURGUNDIUSZ Z PIZY, LEONARDO BRUNI: *O poprawnym przekładaniu*, red. W. Seńko, Kety: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006
- DANIÉLOU, J: *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 1993
- DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, red. I. Krońska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984
- FILON ALEKSANDRYJSKI: *Pisma*, t. 1, red. L. Joachimowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1986
- FILON ALEKSANDRYJSKI: *Pisma*, t. 2, red. S. Kalinowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1994
- GRIMAL, P: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum 1990
- HADOT, P: *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000
- HADOT, P: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2003
- JAEGER, W: *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków: Wydawnictwo Homini 2007
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, red. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, Akademia Teologii Katolickiej 1994
- KOWALCZYK, S: *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009
- KWINTUS SEPTIMUS FLORENS: *Tertulian. Wybór pism*, t. 1, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, PSP 5, 1970
- LUCJUSZ ANNEUSZ SENEKA: *Dialogi*, red. L. Joachimowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1989
- PARANDOWSKI, J: *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa: Czytelnik 1979
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2008
- QUASTEN, J: *Patrology*, vol. 1-4, Allen: Christian Classics 1995
- REALE, G: *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, Lublin: Wydawnictwo KUL 1999
- SIMONETTI, M: *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano: Edizioni Accademia 1988
- SIMONETTI, M: *Miedzy dosłownością a alegorią*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000
- Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1960

Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007

ŚLIPKO, T: *Granice życia. Podstawy współczesnej bioetyki*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1988

ŚW. AUGUSTYN: *O cierpliwości*, tłum. Z. Wróbel, Vox Patrum 19 (1999), t. 36-37, s. 480-495

ŚW. CYPRIAN: *Pisma i traktaty*, tłum. J. Czuj, Poznań: Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka 1937

Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, red. R. Popowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1997

PROBLEMY EDUKACJI PRACOWNIKÓW SOCJALNYCH W POLSCE

Paweł CZARNECKI

Celem kształcenia zawodowego jest wyposażenie przyszłych pracowników w kompetencje niezbędne do wykonywania danej profesji. Również kształcenie pracowników socjalnych zmierza do wyposażenia osób pragnących podjąć pracę w tym zawodzie w określony zestaw kompetencji, tak aby z jednej strony możliwe było rozwiązywanie problemów społecznych zgodnie z polityką społeczną realizowaną przez państwo, a z drugiej by absolwenci wchodzący na rynek pracy byli na tym rynku konkurencyjni³⁵³.

Przez kompetencję należy rozumieć zarówno wiedzę teoretyczną i umiejętności praktyczne, lub też, innymi słowy, wiedzę deklaratywną, czyli wiedzę o faktach i sądach, oraz wiedzę proceduralną, czyli wiedzę o sposobach osiągania określonego rodzaju celów. Informacje tworzące pierwszy rodzaj wiedzy można potraktować jako odpowiedzi na pytanie „co?”, a informacje tworzące wiedzę proceduralną jako odpowiedzi na pytanie „jak?”. Z punktu widzenia dydaktyki różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami wiedzy sprowadza się do sposobu nauczania: w pierwszym przypadku wystarczy sam opis faktów, sądów, opinii itd., w drugim podstawowa metodą nauczania jest powtarzanie określonych czynności. Uczenie się bardziej złożonych umiejętności nie jest jednak możliwe jedynie drogą naśladowania demonstrowanych przez instruktora działań, ponieważ umiejętności te z reguły składają się też w dużym stopniu z wiedzy deklaratywnej³⁵⁴. Rozstrzygnięcia wymaga zatem nie kwestia, czy kształcenie do pracy socjalnej ma być przygotowaniem teoretycznym czy praktycznym, lecz pytanie o wzajemne proporcje tych dwóch składników na poszczególnych etapach edukacji.

Ze względu na grupę osób, do których kształcenie jest adresowane, wyróżnić można edukację przygotowującą do zawodu, szkolenia specjalistyczne oraz doskonalenie zawodowe (kształcenie ustawiczne)³⁵⁵. Przygotowanie do zawodu jest adresowane przede wszystkim do młodzieży pragnącej w przyszłości podjąć pracę w sektorze pomocy społecznej i

³⁵³ J. Piekarski, *Problem wiedzy w instytucjonalnej pracy socjalnej*, w: *Profesje społeczne w Europie...*, s. 229.

³⁵⁴ J. Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995.

³⁵⁵ Por. I. Dąbrowska-Jabłońska, *Kształcenie i doskonalenie zawodowe pracowników socjalnych*, w: *Pracownik socjalny. Wybrane problemy zawodu...*

podlega określonym regulacjom prawnym. Szkolenia specjalistyczne przeznaczone są zarówno dla studentów, jak i dla pracowników socjalnych, którzy z różnych przyczyn chcą zdobyć dodatkową specjalizację zawodową. Z kolei kursy doszkalające powinny obejmować wszystkich pracowników socjalnych, ich celem jest bowiem aktualizacja i uzupełnianie wiedzy niezbędnej do wykonywania zawodu (np. wiedzy o zmieniających się przepisach prawa)³⁵⁶.

Kwestia rodzaju i zakresu wiedzy i umiejętności, które w toku kształcenia powinni przyswoić sobie studenci kierunku „praca socjalna” wiąże się z dyskusją na temat istoty i funkcji pracy socjalnej w nowoczesnym społeczeństwie. W przypadku pracy socjalnej problem ten komplikuje się dodatkowo ze względu na wspomnianą dwuwymiarowość tej dziedziny jako dyscypliny teoretycznej i jako zbioru umiejętności praktycznych³⁵⁷. Podstawą kształcenia w wymiarze teoretycznym powinna być usystematyzowana wiedza naukowa, ponieważ jednak praca socjalna jest dziedziną interdyscyplinarną, powstaje problem opracowania „kanonu” informacji z różnych dziedzin, które powinien przyswoić sobie każdy adept pracy socjalnej bez względu na wybraną przez siebie specjalizację. Podobny problem powstaje zresztą w obszarze umiejętności praktycznych, ponieważ i tutaj można wyróżnić umiejętności uniwersalne, niezbędne wszystkim pracownikom socjalnym (np. umiejętność funkcjonowania w określonym otoczeniu prawno – instytucjonalnym) oraz umiejętności specjalistyczne, dostosowane do określonej grupy adresatów pracy socjalnej.

W jednym i drugim przypadku najważniejszym kryterium doboru treści przekazywanych adeptom pracy socjalnej wydaje się być kryterium użyteczności, z czego z kolei wynika, że programy kształcenia pracowników socjalnych muszą ewoluować zgodnie ze zmieniającymi się potrzebami rynku pracy. Istotne znaczenie wydaje się mieć także kryterium spójności oraz weryfikowalności wiedzy. Jednakże wbrew pozorom spełnienie tych dwóch kryteriów nie wydaje się być łatwe, jak bowiem zauważa A. Olubiński w praktyce pracownicy socjalni posługują się często wiedzę niepełną, fragmentaryczną, a przy tym niedostatecznie zweryfikowaną, operują więc raczej hipotezami niż potwierdzonymi teoriami naukowymi. Zdaniem tego autora, stosowanie przez pracowników wiedzy hipotetycznej jest jednak korzystniejsze z punktu widzenia dobra podopiecznych niż posługiwanie się twierdzeniami akceptowanymi na zasadzie dogmatów, ponieważ pracownicy odwołujący się do wiedzy, która nie została całkowicie zweryfikowana, są bardziej krytyczni wobec rozstrzygnięć teoretycznych, dążąc raczej do

³⁵⁶ Por. T. Kaźmierczak, *System dokształcania pracowników służb społecznych w Polsce*, w: *Kształcenie pracowników socjalnych...*.

³⁵⁷ B. Dewe zwraca uwagę na potrzebę zachowania odpowiednich proporcji pomiędzy wiedzą teoretyczną a umiejętnościami jej praktycznego stosowania. Por. tenże, *Wiedza i umiejętności w pracy socjalnej*, w: *Pedagogika społeczna i praca socjalna...*, s. 95 i nast.

przetestowania ich praktycznej skuteczności niż do potwierdzenia za wszelką cenę słuszności własnych przekonań³⁵⁸.

Praca socjalna jest dziedziną interdyscyplinarną, toteż absolwenci studiów o tej specjalności powinni posiadać wiedzę podstawową z takich dziedzin, jak filozofia, psychologia, biologia i medycyna (pomoc osobom niepełnosprawnym), ekonomii i prawa (rozumienie funkcjonowania systemu pomocy społecznej, zrozumienie zjawisk mikroekonomicznych) a także rzecz jasna pedagogiki społecznej i teorii pracy socjalnej. Pracownik socjalny rozpoczynający pracę w zawodzie powinien także dysponować odpowiednimi umiejętnościami praktycznymi: umiejętnością oceny trudnych sytuacji, stosowania metod i technik interwencyjnych, pozyskiwania środków materialnych i niematerialnych, a także radzenia sobie w sytuacjach specjalnych, takich jak niepełnosprawność, bezdomność, przemoc w rodzinie itd.

W edukacji do pracy socjalnej szczególnie ważną funkcję pełnią dziedziny wiedzy, których opanowanie jest warunkiem rozumienia problemów klientów pracy socjalnej, takie jak socjologia, psychologia i pedagogika. Celem kształcenia w dziedzinie socjologii jest przekazanie wiedzy o funkcjonowaniu społeczeństwa, wiedza ta bowiem jest warunkiem zrozumienia zjawisk społecznych a także narzędziem pozwalającym poddawać te zjawiska analizie i ocenie oraz umiejscowić pracę socjalną. Dlatego studenci pracy socjalnej powinni zapoznać się z celem i metodami socjologii oraz poznać główne teorie socjologiczne, takie jak funkcjonalizm, strukturalizm, interakcjonizm, teoria systemów marksizm itd³⁵⁹.

Pracownicy socjalni powinni rzecz jasna rozumieć psychologiczne mechanizmy funkcjonowania jednostki, dlatego drugą dziedziną ogólnego przygotowania do zawodu jest psychologia. W psychologii nie istnieje tak wiele odrębnych od siebie teorii jak w socjologii, a teorie, które traktuje się jako niezależne od siebie, można sprowadzić bądź do nurtu psychoanalitycznego, bądź behawiorystycznego³⁶⁰. Kurs w zakresie psychologii obejmować powinien przegląd podstawowych koncepcji psychologicznych, wiedzę o procesach poznawczych, psychologicznych aspektach komunikowania się, wiedzę o emocjach, znajomość procesów rozwojowych, rozwoju i typów osobowości itd. Szczególnie ważną jest znajomość podstawowych odkryć psychologii społecznej, a więc dziedziny psychologii badającej zjawiska psychiczne powstające w interakcjach pomiędzy jednostką a jej społecznym otoczeniem.

³⁵⁸ A. Olubiński, *Znaczenie wiedzy w praktyce pracy socjalnej*, w: *Działanie społeczne w pracy socjalnej na progu XXI wieku*, pod red. E. Kantowicz i A. Olubińskiego, Wydawnictwo Akapit, Toruń 2003, s. 48.

³⁵⁹ M. Davies, *Socjologia a praca socjalna: niezrozumiałe powinowactwo*, w: *Socjologia pracy socjalnej*, pod red. M. Daviesa, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, Katowice 1999.

³⁶⁰ Por. C. de Robertis, *Metodyka działania...*, s. 61.

Kurs pedagogiki powinien obejmować m. in. historię przedmiotu, subdyscyplin pedagogicznych ze szczególnym uwzględnieniem subdyscyplin przydatnych w pracy socjalnej (pedagogika społeczna, specjalna, rehabilitacja, resocjalizacja, współczesna zadanie pedagogiki, wiedzę o wybranych środowiskach społecznych i ich problemach, wiedzę o społeczeństwie obywatelskim, związkach pedagogiki społecznej z pracą socjalną itp.

Psychologia wraz z pedagogiką pełni w pracy socjalnej rolę szczególną ze względu na fakt, iż obowiązki pracowników socjalnych często graniczą a niekiedy nawet pokrywają się z obowiązkami psychologów i pedagogów. Różnica pomiędzy psychologiem a pracownikiem socjalnym, nawet jeżeli obydwaj pracują w tym samym zespole, polega na tym, iż psycholog bierze pod uwagę przede wszystkim cechy indywidualne, wewnętrzny świat przeżyć jednostki, podczas gdy pracownik socjalny interesuje się w pierwszym rzędzie społecznym funkcjonowaniem swoich podopiecznych oraz możliwościami wykorzystania zasobów społecznych do rozwiązania ich problemów³⁶¹.

Istotną rolę odgrywa też ogólna wiedza humanistyczna, a także znajomość filozofii, w tym przede wszystkim takich jej działów, jak etyka, aksjologia czy filozofia polityki. Pewne kompetencje w dziedzinie filozofii są niezbędne chociażby po to, aby rozumieć sens norm etycznych ujętych w kodeksach etyki zawodowej i dostrzegać potrzebę stosowania ich w praktyce. Z kolei znajomość problemów filozofii polityki pozwala podejmować samodzielną refleksję nad znaczeniem pracy socjalnej jako narzędzia polityki społecznej i rozwoju społecznego.

Odrębną płaszczyzną przygotowania do zawodu jest formowanie tożsamości zawodowej, czyli kształtowanie swoistego ethosu pracownika socjalnego. Studia są okresem, w którym młodzi ludzie poszukują odpowiedzi na pytanie, czy podjęte przez nich decyzje dotyczące kariery zawodowej są właściwe, dążą do zrozumienia samych siebie, odkrywają wartości właściwe dla wybranej profesji, słowem, kształtują obraz samych siebie jako pracowników socjalnych. W tym przypadku problemów nie sprawia określenie, czym jest ethos pracownika socjalnego i jakie cechy osobowości powinien pracownik socjalny posiadać, lecz wypracowanie metod formowania tożsamości zawodowej. Wydaje się, że duża rolę w kształtowanie ethosu pracownika socjalnego odgrywa bezpośredni kontakt z autorytetami w dziedzinie pracy socjalnej, a więc przede wszystkim z doświadczonymi pracownikami, którzy ów ethos realizują w praktyce. Podkreślić też należy znaczenie zajęć z przedmiotów humanistycznych, w tym przede wszystkim filozofii i etyki. Celem tych zajęć jest nie tylko przekazanie informacji o normach etyki zawodowej, lecz także wyposażenie

³⁶¹ Por. R.A. Skidmore, M.G. Thackeray, *Wprowadzenie do pracy socjalnej...*, s. 30.

studentów w zdolność posługiwania się językiem etycznym w interpretowaniu i ocenianiu zjawisk i sytuacji, przede wszystkim zaś własnych działań i postaw.

Warto przy okazji zaznaczyć, że w procesie kształcenia pracowników socjalnych dużą wagę należy przywiązywać do nauczania umiejętności prawidłowego komunikowania się. Umiejętność ta w pracy socjalnej ma wyjątkowe znaczenie, ponieważ pracownicy socjalni posługują się w praktyce wieloma różnymi językami, poczynając od języka potocznego swoich klientów, poprzez żargon właściwy dla środowiska zawodowego, aż po język naukowy z kilku różnych dziedzin.

A. Kamiński był zdania, że przygotowanie do pracy socjalnej powinno przebiegać w dwóch płaszczyznach: ogólnej oraz specjalistycznej. Celem kształcenia na poziomie ogólnym powinno być przekazanie wiedzy i umiejętności niezbędnych wszystkim pracownikom socjalnym, bez względu na specjalizację. Oprócz wykształcenia ogólnego pod koniec edukacji powinno się oferować studentom kilka specjalizacji do wyboru. Podstawą kształcenia do pracy socjalnej pozostaje jednak, według Kamińskiego, przygotowanie ogólne. Postulat ten A. Kamiński uzasadniał szczególnie posłannictwem pracy socjalnej, wymagającej „wewnętrznego nastawienia na pracę z innymi, zdolności rozumienia potrzeb drugiego człowieka, tendencji do udzielania pomocy, wyrozumiałości itd.”. Stąd konieczny jest ścisły związek pomiędzy ogólną wiedzą z zakresu nauk humanistycznych i społecznych, a przygotowaniem specjalistycznym. Minusem takiego modelu kształcenia jest natomiast stosunkowo niski poziom specjalizacji, co w warunkach intensywnych przemian społecznych prowadzić może do sytuacji, w której absolwenci kierunku „praca socjalna” są niewystarczająco przygotowani do podejmowania coraz bardziej różnorodnych i złożonych zadań, których wykonywania oczekuje się od pracowników socjalnych.

Warto podkreślić, że nawet w krajach, w których kładzie się nacisk na przygotowanie specjalistyczne, w programach kształcenia do pracy socjalnej obecne są treści z takich dziedzin, jak pedagogika, psychologia, socjologia, polityka społeczna itd., co wynika po prostu z interdyscyplinarności pracy socjalnej. Różnice pomiędzy systemem kształcenia w Polsce i w pozostałych krajach postkomunistycznych oraz systemem kształcenia w rozwiniętych krajach europejskich wynikają również z faktu, iż w tej drugiej grupie państw istnieje kilkudziesięcioletnia tradycja kształcenia do pracy profesjach społecznych. Państwa te nie przechodziły ponadto tak głębokich przemian, jakich doświadczyły kraje postkomunistyczne w okresie transformacji, toteż ich systemy kształcenia do pracy socjalnej mogły ewoluować wraz z całym społeczeństwem³⁶².

³⁶² Przypomnijmy, że w Polsce kształcenie pracowników socjalnych zostało zapoczątkowane przez Helenę Radlińską w 1925 r. przy współudziale socjologów m. in.

W okresie transformacji ustrojowej trudno jednak byłoby w Polsce wprowadzić jednolity system kształcenia, który promowałby specjalizację kosztem ogólnego przygotowania do zawodu. Transformacja ustrojowa była okresem intensywnych przemian obejmujących wszystkie dziedziny życia społecznego, toteż generowała ona problemy, z którymi służby społeczne w powojennej historii Polski nie miały nigdy do czynienia. Ani istniejący w Polsce system pomocy społecznej, ani tym bardziej programy kształcenia pracowników socjalnych nie były przygotowane do radzenia sobie z tymi problemami, ponieważ przygotowane być nie mogły. Można zatem uznać, że kształcenie dające adeptom pracy socjalnej z jednej strony ogólną wiedzę o problemach socjalnych i sposobach ich rozwiązywania, a z drugiej promujący pewną otwartość, samodzielność i zdolność twórczego myślenia był w tych warunkach systemem optymalnym.

Z uwagi na wzrastającą złożoność problemów, z jakimi w nowych warunkach musieli zmagać się pracownicy socjalni, niewystarczające okazało się kształcenie na poziomie licealnym. Przez pierwszych kilkanaście lat transformacji nie istniał samodzielny kierunek o nazwie „praca socjalna”, uczelnie kształciły jednak na kierunkach pokrewnych, oferowały również kursy dla osób pragnących podjąć zatrudnienie w ośrodkach pomocy społecznej w ramach kierunku „socjologia”³⁶³. Sytuację tą zmieniło rozporządzenie ministra nauki i szkolnictwa wyższego z dnia 13 czerwca 2006 r. w sprawie nazw kierunków studiów (Dz. U. z dnia 7 lipca 2006 r.), wprowadzające samodzielny kierunek studiów o nazwie „praca socjalna”.

Ustanowienie formalnych warunków, których spełnienie daje dostęp do zawodu pracownika socjalnego, jest spowodowane m. in. wzrastającym zapotrzebowaniem rynków pracy na specjalistów w tym zawodzie. Z kolei przyczyną tego zapotrzebowania są różnego rodzaju czynniki społeczne, ekonomiczne i demograficzne, które w dającej się przewidzieć przyszłości nie tylko nie znikną, lecz prawdopodobnie będą się nasilać. Zwiększają się zatem wymagania stawiane pracy socjalnej oraz ilość i stopień skomplikowania zadań, jakie stoją przed pracownikami socjalnymi. Wszystko to sprawia, że zawód pracownika socjalnego są w stanie skutecznie wykonywać jedynie osoby, które zdobyły odpowiednie kwalifikacje.

Zgodnie z polskim prawem pracownik socjalny musi posiadać dyplom ukończenia studiów wyższych z zakresie pracy socjalnej lub być absolwentem któregoś z następujących kierunków studiów: praca socjalna, resocjalizacja, polityka społeczna, pedagogika, socjologia, psychologia. Absolwenci innych kierunków studiów mogą podjąć prace w zawodzie

(L. Krzywicki, S. Czarnowski, J. Chałasiński) i psychologów (m. in. A. Dryjski i M. Librachowa), jednak tradycje te nie były kontynuowane w okresie PRL.

³⁶³ Już jednak w latach siedemdziesiątych wdrożono kształcenie na kierunkach zbliżonych do pracy socjalnej, takich jak polityka społeczna, pedagogika opiekuńcza i pedagogika specjalna. Por. E. Kantowicz, *Praca socjalna w Europie...*, s. 263.

dopiero po ukończeniu dodatkowego kursu w zakresie pracy socjalnej lub organizacji pomocy społecznej. Te uzupełniające kursy stwarzają szansę na znalezienie zatrudnienia osobom, które pierwotnie wybrały inną karierę zawodową i ukończyły studia nie związane z pracą socjalną, jednak w różnych względów nie znalazły zatrudnienia w wybranych przez siebie specjalnościach i podjęły decyzję o przekwalifikowaniu się. Dopuszczenie do zawodu osób, dla których praca socjalna jest drugą profesją, należy ocenić pozytywnie ze względu na różnorodność zadań, jakie w praktyce stoją przed pracownikami socjalnymi. Pracownicy o różnorodnych kwalifikacjach są w stanie lepiej podolać różnorodnych obowiązków niż pracownicy o jednolitym przygotowaniu. Ujemną stroną tego rozwiązania jest natomiast poziom kształcenia na kursach uzupełniających (choćby na zmniejszoną w porównaniu ze zwykłymi studiami ilość godzin) a także niższy poziom identyfikacji z zawodem. Ponadto zawód pracownika socjalnego często wybierają jednostki, dla których niedostępne okazały się inne profesje, to zaś oznacza, że do zawodu trafiać mogą osoby o nieodpowiednich predyspozycjach i o niskim poziomie identyfikacji z zawodem. Jak zaś wskazywała H. Radlińska, predyspozycje do pracy socjalnej są nawet ważniejsze niż kompetencje. „Specjaliści w zawodzie to niekoniecznie zawodowcy całkowicie (z punktu widzenia zarobkowego) zatrudnieni w określonym fachu. To przede wszystkim ludzie o wyraźnych zamiłowaniach, nadający się specjalnie do danego rodzaju pracy, posiadający odpowiednie przygotowanie”³⁶⁴.

Kształcenie na kierunku „praca socjalna” jest uregulowane odpowiednimi przepisami (Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 13 czerwca 2006 r.). Przepisy te oparte są zarówno na polskich doświadczeniach w edukacji pracowników socjalnych, jak i na regulach wyznaczonych przez instytucje międzynarodowe (np. Proces Boloński). Określają one predyspozycje, jakimi powinni odznaczać się kandydaci do zawodu wskazują rodzaj i zakres wiadomości przyswajanych przez studentów na poszczególnych etapach kształcenia oraz precyzują kompetencje wymagane do uzyskania dyplomu.

Warto zwrócić uwagę, że przepisy prawa regulujące standardy edukacji do pracy socjalnej narzucają szkołom wyższym pewne ograniczenia, przy czym ograniczenia te są tym mniejsze, im skromniejszy jest zakres tych przepisów. W Polsce przepisy te nie są ani zbyt restrykcyjne, ani nadmierne szczegółowe, toteż pomimo ustanowienia minimum programowego, które muszą realizować wszystkie uczelnie publiczne i niepubliczne kształcące na kierunku „praca socjalna”, programy nauczania są w praktyce bardzo różnorodne. Poszczególne uczelnie przygotowują własne programy

³⁶⁴ H. Radlińska, *Kształcenie pracowników socjalnych*, w: *Problemy kształcenia pracowników społecznych*, pod red. I. Lepaczky, Warszawa 1981, s. 23.

kształcenia, w których kładzie się nacisk na różne aspekty pracy socjalnej, tak w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym.

W kształceniu pracowników socjalnych w Polsce uwidacznia się tendencja do ujednolicania wymagań dotyczących zarówno zawodu pracownika socjalnego jako takiego, jak i poszczególnych specjalności. Z drugiej strony istnieją wciąż obszary, w których rola pracownika socjalnego nie została wystarczająco sprecyzowana. Za przykład posłużyć może problem motywowania osób, które z różnych powodów nie podejmują pracy zarobkowej. Istnienie ścisłych wymogów formalnych obowiązujących wszystkie szkoły wyższe i określających zarówno kompetencje absolwentów kierunku „praca socjalna”, jak i zawartość programów nauczania, w praktyce oznaczałaby, że uczelnie nie byłyby w stanie dostosowywać swoich programów, tak aby programy te brały pod uwagę również te nowe, „niezagospodarowane” obszary pracy socjalnej. Mimo więc, iż w Polsce pracownicy socjalni zatrudniani są na ogół w instytucjach państwowych³⁶⁵, państwo nie może zbyt głęboko ingerować w proces przygotowania do pracy socjalnej.

Zdaniem E. Kantowicz, w Polsce dominuje obecnie kształcenie promujące rozwojowy model pracy socjalnej, co odróżnia nasz kraj od większości krajów europejskich, w których dominuje przygotowanie do wdrażania modelu kompetencyjno – rozwojowy. Model rozwojowy charakteryzuje się przywiązywaniem dużej wagi do ogólnego rozwoju studenta, rozwijania jego zdolności samodzielnego myślenia, krytycznej refleksji nad własnym zawodem, oceny stanu faktycznego i projektowania alternatywnych rozwiązań³⁶⁶.

Sprawą o zasadniczym znaczeniu w edukacji pracowników socjalnych jest dobór odpowiedniej kadry dydaktycznej. W Polsce kierunek „praca socjalna” został utworzony stosunkowo niedawno, brak jest zatem nauczycieli akademickich będących absolwentami pracy socjalnej, a zajęcia ze studentami prowadzą specjaliści, którzy pracą socjalną zajęli się po ukończeniu innych studiów, przede wszystkim pedagogiki, psychologii i socjologii³⁶⁷. Mimo więc, iż praca socjalna jest obecnie samodzielną

³⁶⁵ Z kolei instytucje te są zobowiązane do realizowania polityki społecznej państwa, bowiem w rozumieniu ustawy o pomocy społecznej z 2004 „pomoc społeczna jest instytucją polityki społecznej państwa” (art. 2, pkt. 1).

³⁶⁶ Na temat różnic pomiędzy tymi modelami por. *Pedagogika społeczna i praca socjalna. Przegląd stanowisk i komentarze*, Pod red. E. Marynowicz-Hetki, J. Piekarskiego i D. Urbaniak-Zajac, Wydawnictwo Interart, Warszawa 1996. Por też K. Frysztacki, *Nauczenie ogólnych nauk społecznych – nauczanie pracy socjalnej: podobieństwa i różnice*, w: *Profesje społeczne w Europie. Z problemów kształcenia i działania*, pod red. E. Marynowicz-Hetki, A. Wagnera i J. Piekarskiego, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2001, s. 107

³⁶⁷ W tej sytuacji dużą pomocą są przekłady podręczników zagranicznych pracy socjalnej. Por. np. J. Lishman, *Podręcznik teorii dla nauczycieli praktyki w pracy socjalnej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 1998.

dyscypliną teoretyczną, to na sposób jej uprawiania oraz nauczania duży wpływ wywiera bez wątpienia profil wykształcenia poszczególnych specjalistów³⁶⁸.

Nauczyciele pracy socjalnej powinni więc zdawać sobie sprawę, że ich własne wcześniejsze doświadczenia nie pozostają bez wpływu na wybór metody kształcenia oraz stosunek do nauczanego przedmiotu, a także informować o tym fakcie studentów. Ponadto na sposób kształcenia do pracy socjalnej (a zatem pośrednio także na stosunek przyszłych absolwentów do zawodu) wpływ mają te same czynniki, które oddziałują na proces edukacji do wszystkich zawodów związanych z pomaganiem. Dla przykładu, relacja pomiędzy nauczycielem a studentami przypomina w pewnym stopniu relację pomiędzy przełożonym a podwładnym: w jednym i drugim przypadku jeden z podmiotów dysponuje władzą w stosunku do drugiego, zatem styl nauczania i oceniania studentów zależeć będzie od preferowanego przez danego nauczyciela stylu przywództwa itd.

Ponieważ celem pracy socjalnej jest niesienie pomocy w rozwiązywaniu problemów, duża rolę w kształceniu przyszłych pracowników odgrywają zajęcia praktyczne. Dają one studentom możliwość odniesienia wiedzy teoretycznej do problemów praktycznych, zdobywania nowych umiejętności poprzez praktyczne działanie, poznania mechanizmów działania instytucji pracy socjalnej a także rozpoznania własnych reakcji emocjonalnych na problemy podopiecznych oraz rozwijanie umiejętności radzenia sobie z nimi. Studenci zapoznają się z różnymi metodami pracy socjalnej, mają także okazję nawiązania kontaktu z grupami społecznymi i problemami, z którymi dotychczas się nie zetknęli. Warto zwrócić uwagę, że praktyki zawodowe nie uczą wyłącznie umiejętności praktycznych, bowiem dają one również możliwość zdobycia wiedzy teoretycznej (np. wiedzy o funkcjonowaniu systemu opieki społecznej, znajomość struktur instytucji pomocowych, podziału obowiązków w obrębie instytucji itd.). Ponadto są one okazją do zweryfikowania nabytej wcześniej wiedzy i przetestowania stopnia jej opanowania³⁶⁹.

Formą kształcenia pośrednią pomiędzy przekazem wiedzy teoretycznej ćwiczeniem praktycznych umiejętności są symulacje. „Istotą technik symulacyjnych jest naśladowanie rzeczywistych sytuacji

³⁶⁸ Por. K. Frysztacki, *Nauczanie ogólnych nauk społecznych – nauczanie pracy socjalnej: podobieństwa i różnice*, w: *Profesje społeczne w Europie...*. Obecnie kształcenie na kierunku „praca socjalna” opiera się na dwóch dyscyplinach: socjologii (m. in. Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Śląski, Uniwersytet Adama Mickiewicza) oraz pedagogikę (m. in. Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Warmińsko – Mazurski). Por. E. Kantowicz, *Praca socjalna w Europie...*, s. 264.

³⁶⁹ H. Burgess, *Uczenie się przez rozwiązywanie problemów w kształceniu pracowników socjalnych*, „Interart”, Warszawa 1996.

wymagających stosowania nabytych umiejętności”³⁷⁰. W nauce pracy socjalnej symulacje można stosować do opanowania różnych rodzajów umiejętności, poczynając od prostych umiejętności administracyjnych, takich jak wypełnianie formularzy czy pisanie wniosków, poprzez naukę obsługiwanie urządzeń technicznych (np. sprzętu służącego do pielęgnacji osób niepełnosprawnych), aż po opanowywanie technik rozmowy z klientem i uczenia się właściwych reakcji emocjonalnych.

Znaczenie praktyk zawodowych nie ogranicza się jednak jedynie do wymiaru dydaktycznego. Praktyki te dają studentom możliwość oceny własnej przydatności do zawodu, przekonania się, czy praca socjalna w rzeczywistości jest tym zajęciem, jakie wyobrażali sobie, podejmując studia. Dla wielu studentów praktyki okazują się późniejszej pracy zawodowej, stwarzając okazję do poznania „od wewnątrz” instytucji pracy socjalnej³⁷¹.

W trakcie zajęć studenci obserwują działania pracowników socjalnych, uczestniczą w tych działaniach jako pomocnicy, biorą udział w spotkaniach poświęconych omawianiu konkretnych przypadków, wreszcie pod okiem doświadczonych pracowników sami świadczą pomoc podopiecznym. Jak zwracają uwagę autorzy opracowania poświęconego praktycznej nauce pracy socjalnej, z punktu widzenia dydaktyki sprawą najważniejszą jest właściwy dobór obowiązków dla studentów. Błędem jest zarówno zbyt małe, jak i zbyt duże obciążanie studentów obowiązkami.

Sformułowanie uniwersalnych wskazówek nie jest jednak możliwe ze względu na różny typ obowiązków w poszczególnych instytucjach. Opiekun zajęć praktycznych powinien w każdym przypadku starać się maksymalnie wykorzystać możliwości danej placówki. Obowiązują też rzecz jasna zasady odnoszące się do nauczania jako takiego, a więc np. reguła, zgodnie z którą nie należy przydzielać studentom zadań, w których czuli by się oni w pełni kompetentni, oraz takich, które powodowałyby poczucie braku kontroli i paniki, ponieważ w jednym i drugim przypadku stopień przyswojenia sobie nowych umiejętności jest znikomy. Poziom trudności zadań przydzielanych studentom powinien być dostosowany do etapu kształcenia i wzrastać z etapu na etap. Zajęcia przydzielane studentom powinny być w miarę różnorodne, jednocześnie jednak powinny stanowić w miarę spójną całość. Spełnienie tego ostatniego warunku może okazać się trudne ze względów praktycznych, ponieważ instytucje pomocy społecznej, w których studenci odbywają praktyki, często traktują praktykantów jako dodatkową pomoc w wykonywaniu doraźnych zadań, przydzielając studentom po prostu to, co w danym momencie jest do zrobienia³⁷².

³⁷⁰ A. W. Nocuń, J. Szmagański, *Podstawowe umiejętności...*, s. 150.

³⁷¹ N. Thompson, M. Osada, B. Anderson, *Praktyczna nauka pracy socjalnej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 1999, 7 i nast.

³⁷² Tamże, s. 32 i nast.

Celem zajęć praktycznych jest z jednej strony nauczanie studenta stosowania wiedzy teoretycznej w działaniu, a z drugiej zmniejszenie dystansu pomiędzy teorią a przyziemną i nieraz zniechęcającą do działania codziennością. W trakcie zajęć praktycznych student poznaje warunki, w jakich w rzeczywistości żyją niektórzy podopieczni, także dzieci, a więc niejako „uodparnia” się na niezawinione cierpienie, rzecz jasna nie w sensie utraty wrażliwości, lecz zdolności zachowania dystansu niezbędnego w przyszłości do skutecznego niesienia pomocy. Student ma też okazję przekonać się, że podopieczni okazują się często „mniej prostolinijni i bezbronni, niż można by tego oczekiwać”, a kontakty z nimi pozwalają przyszłemu pracownikowi wyzbyć się naiwności i łatwowierności³⁷³. Ponadto dzięki zajęciom praktycznym, a potem stażom zawodowym młodzi pracownicy łatwiej adoptują się w nowym środowisku pracy, mniejsze jest ich poczucie bezradności i osamotnienia, łatwiej przebiega identyfikacja z zawodem.

Proces poznawania podopiecznych i uczenia się dystansu wobec ludzkich problemów zostaje jedynie zapoczątkowany podczas praktyk studenckich. Właściwy etap gromadzenia doświadczeń i określania własnego, indywidualnego stosunku do podopiecznych, współpracowników i samego zawodu rozpoczyna się dopiero po studiach. U poszczególnych pracowników etap ten przebiega w różny sposób, a adaptacja do nowej pracy bywa łatwiejsza lub trudniejsza w zależności od instytucji, do której trafia młody pracownik. Niemniej jednak w tym pierwszym okresie pracy zawodowej pojawiają się pewne typowe dla pracy socjalnej problemy, który rozwiązać musi każdy pracownik rozpoczynający karierę zawodową.

Problemem tym jest przede wszystkim rozdzźwięk pomiędzy założeniami teoretycznymi, a praktyką pracy socjalnej. Wprawdzie w trakcie studiów przyszli pracownicy socjalni mają okazję zetknąć się z praktycznym wymiarem pomagania, jednak nie są oni jeszcze wówczas samodzielni pracownikami, toteż z realiami pracy socjalnej stykają się bardziej jako obserwatorzy niż jako osoby osobiście zaangażowane w problemy podopiecznych.

W pierwszym okresie młodzi pracownicy emanują entuzjazmem, co prowadzić może do nadmiernego angażowania się w problemy podopiecznych i wczesnego wypalenia zawodowego. Młodzi pracownicy socjalni są często przekonani, że problemy podopiecznych mogą zostać rozwiązane tylko dzięki ich osobistemu zaangażowaniu, co prowadzi do traktowania podopiecznych jako ludzi niezaradnych i całkowicie zależnych, to zaś jest przyczyną przekonania, że winę za każdy nierozwiązany problem i każdą porażkę podopiecznego ponosi wyłącznie pracownik socjalny u młodych pracowników prędzej czy później przychodzi moment kryzysu,

³⁷³ Por. M. Granosik, *Profesjonalny wymiar...*, s. 163.

zniechęcenia do pracy i utraty sensu pomagania. Proces ten może być powolny i trwać latami, może też mieć postać nagłego załamania. Tego rodzaju kryzys bywa na ogół momentem zwrotnym w karierze zawodowej, prowadzi on bowiem albo do odejścia z zawodu, albo do zmiany stosunku do pracy i zasadniczej rewizji dotychczasowych wyobrażeń o zadaniach pracowników socjalnych.

Dodatkowym obciążeniem psychicznym jest świadomość odpowiedzialności za własnej decyzje. Pracownicy socjalni działają zwykle w warunkach niepewności spowodowanych przez niedostateczną ilość informacji o sytuacji podopiecznego. Dla wielu pracowników poważnym problemem może być podejmowanie decyzji dotyczących najistotniejszych obszarów życia swoich podopiecznych, często decyzji, których skutków nie da się cofnąć, w takich właśnie warunkach. Najtrudniejsze są zawsze decyzje dotyczące dzieci, a więc występowanie z wnioskami o odebranie lub ograniczenie opieki rodzicielskiej i umieszczenie dziecka w instytucji opiekuńczej. Pracownik socjalni nigdy nie ma całkowitej pewności, czy postąpił słusznie i czy swoją decyzja nie skrzywdził dziecka.

Dla wielu młodych pracowników problemem może okazać się pokonanie własnych uprzedzeń i zahamowań. Problem ten dotyczy sytuacji, które nie wzbudzają współczucia, powodować zaś mogą uczucie niechęci, a nawet odrazy. Młodzi pracownicy muszą nauczyć się kontrolować ten rodzaj emocji, co dla wielu z nich może być równie trudne jak powstrzymywanie się od nadmiernego zaangażowania w sprawy podopiecznych.

Wszystkich pracowników socjalnych w mniejszym lub większym stopniu dotyka też problem stresu. Wprawdzie indywidualna odporność na stres jest różna, w pracy socjalnej nie sposób jednak tego stresu uniknąć. Należy się zgodzić z opinią K. Wódcz i E. Leśniak-Borek, że „podstawowym źródłem stresu w pracy socjalnej są czynniki zewnętrzne wobec pracownika (...)”³⁷⁴. Wśród tych zewnętrznych czynników stresu autorki wymieniają jednak również przyczyny, które można wyeliminować, takie jak zła atmosfera w pracy, nadmierne wymagania ze strony przełożonych, zła organizacja pracy, niedostateczne zasoby, braki kadrowe, obarczanie pracowników winą za brak skuteczności działania, niskie płace, brak autonomii działania itp. Czynniki te są niewątpliwie źródłem stresu, jednak nie należą one do istoty pracy socjalnej i występują w większości zawodów.

Jeżeli mówimy o stresie związanym z pracą socjalną jako taką, powinniśmy wziąć pod uwagę jedynie te czynniki, które wiążą się z wykonywaniem obowiązków pracownika socjalnego i nie mają związku z organizacją też systemu pomocy społecznej czy też problemami występującymi w danym miejscu pracy. Do czynników tych należy zaliczyć w pierwszym rzędzie kontakty z klientami. Jak wspomniałem, dla wielu

³⁷⁴ K. Wódcz, E. Leśniak-Borek, *Supernieża w pomocy społecznej...*, s. 41.

pracowników socjalnych już samo zetknięcie się z problemami podopiecznych staje się źródłem stresu. Do innych czynników stresogennych (choć nie dotyczy to w tym samym stopniu wszystkich pracowników) zaliczyć należy agresję ze strony części podopiecznych lub ich otoczenia społecznego (werbalną i fizyczną), próby wyludzenia świadczeń socjalnych, nieokazywanie wdzięczności za otrzymaną pomoc itp.

Wydaje się, że przygotowanie przyszłych pracowników socjalnych do przejścia przez ten początkowy okres pracy zawodowej jest równie ważne jak przekazanie wiedzy i umiejętności technicznych. Ponadto w początkowym okresie pracy młodzi pracownicy socjalni powinni otrzymywać dodatkowe wsparcie, które pomagaloby przezwyciężyć typowe dla tego okresu trudności. Wsparcie starszych stażem współpracowników nie zawsze jest możliwe, ponieważ współpracownicy mają do wykonania swoje własne zadania.

Z kolei pracownikom socjalnym z dłuższym stażem, jak zresztą wszystkim osobom trudniącym się zawodowo pomaganiem innym, zagraża rutyna zawodowa. Jak zauważa M. Stepulak, „człowiek w sytuacji nadmiaru relacji traci z pola swojej świadomości istnienie faktu, iż przedmiotem jego odniesień jest osoba”³⁷⁵. Pracownik, który popadł w rutynę zawodową, przestaje dostrzegać zasadniczy sens swojej pracy, podopiecznych traktuje przedmiotowo, dostrzega w nich kolejne „przypadki”, relacje z podopiecznymi ogranicza do niezbędnego minimum, nie angażuje się emocjonalnie, pozostaje obojętny zarówno sukcesów, jak i porażek zawodowych, a swoje obowiązki wykonuje mechanicznie, traktując je wyłącznie jako sposób zarabiania na życie.

Rytyzacji pracy socjalnej sprzyja także tendencja do „menedżeryzmu”, czyli do wprowadzania do pomocy społecznej mechanizmów rynkowych. Tendencja ta może towarzyszyć przesuwaniu pomocy społecznej do sektora prywatnego, z czym mamy do czynienia w niektórych krajach (np. Wielkiej Brytanii³⁷⁶), jest ona widoczna także w instytucjach państwowych. Mechanizmy te sprawiają, że kluczowe dla oceny pracy socjalnej stają się kryteria ilościowe, nie zaś jakościowe³⁷⁷.

W tej sytuacji najlepszym rozwiązaniem wydaje się superwizja, a więc rodzaj nadzoru nad pracownikami, którego celem jest podniesienie jakości pracy. Superwizja mogą być objęci zarówno studenci³⁷⁸, jak i początkujący pracownicy, a jeżeli warunki na to pozwalają także pracownicy

³⁷⁵ M. Stepulak, *Psycholog jako zawód...*, s. 134.

³⁷⁶ J. Kearney, *Edukacja w zakresie pracy socjalnej w Wielkiej Brytanii: historia, uwarunkowania pracy socjalnej, praktyka i kształcenie*, w: *Kształcenie pracowników socjalnych w przeddzień rozszerzenia Unii Europejskiej...*, s. 69.

³⁷⁷ Por. K. Wódz, E. Leśniak-Berek, *Superwizja w pomocy społecznej...*, s. 33.

³⁷⁸ W przypadku praktyk studenckich funkcję superwizera pełni opiekun praktyk a także pracownicy ośrodka, w których odbywają się praktyki.

z długim stażem pracy. Wyróżnić można superwizję „kontrolną”, zmierzającą do eliminacji błędów czy też rozwiązywania problemów emocjonalnych związanych z pracą zawodową, oraz superwizję, której głównym celem jest podniesienie kwalifikacji pracownika.

Najprostszą metodą superwizji w pracy socjalnej jest rozmowa superwizera z pracownikiem, w trakcie której ten ostatni przedstawia relację z podjętych przez siebie działań. Inną formą są relacje pisemne, sporządzane bądź w formie wypełnionych formularzy, bądź też w formie luźnej wypowiedzi³⁷⁹. Tematem rozmów i relacji pisemnych powinny w pierwszym rzędzie problemy, z których rozwiązywaniem pracownik ma szczególne trudności (np. stosowanie nowej metody pracy socjalnej). Warunkiem udanej superwizji jest otwartość ze strony osób jej podlegających, a więc gotowość ujawnienia superwizorowi problemów związanych z wykonywaną pracą, własnymi reakcjami emocjonalnymi, zahamowaniami, uprzedzeniami, lękami, motywacją itd.

Ze względu na ilość uczestników można wyróżnić superwizję indywidualną i grupową. Superwizję indywidualną stosuje się często w przypadkach wymagających zaufania i poufności, a także w rozwiązywaniu problemów nietypowych, trudnych do przezwyciężenia drogą zwykłych konsultacji. Zaletą superwizji grupowej jest możliwość wymiany doświadczeń również pomiędzy członkami grupy, natomiast jej główną wadą polega na trudności wypracowania klimatu otwartości i zaufania.

W kształceniu do pracy socjalnej często wykorzystywana jest także superwizja bezpośrednia, polegająca na bezpośredniej obserwacji. Osoba poddawana superwizji może sama obserwować działania superwizera (uczenie się przez naśladowanie), może też sama być obserwowana przez superwizera i wówczas jej postępowanie stanowi przedmiot krytycznej analizy.

Superwizja, której głównym celem jest podnoszenie kwalifikacji, ma szansę powodzenia pod warunkiem trafnej identyfikacji słabych punktów w wyszkoleniu pracowników. Identyfikacja słanych stron jest względnie łatwa u studentów, wynika ona bowiem z programu szkolenia, jeśli natomiast superwizji poddawani są pracownicy, identyfikacja braków w wyszkoleniu wymaga zastosowania specjalnych metod (np. konfrontacji posiadanej wiedzy z trudnymi sytuacjami).

Należy jednak pamiętać, że superwizja w pracy socjalnej jest pewnym, którego zrealizowanie w wielu instytucjach pomocy społecznej może nie być możliwe. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że instytucje te są na ogół przeładowane pracą, toteż przeznaczanie nawet kilku godzin w

³⁷⁹ Niektórzy autorzy rozróżniają pomiędzy superwizją a konsultacjami. Por. K. Wódz, E. Leśniak-Berek, *Superwizja w pomocy społecznej*, w: *Praca socjalna wobec współczesnych problemów społecznych...*, s. 37 i nast.

tygodniu na superwizja pracowników musiałoby się odbywać kosztem czasu przeznaczonego dla podopiecznych.

Pracownik socjalny zmagą się z problemami społeczeństwa, które podlega ustawicznym, dynamicznym zmianom. Zmieniają się zarówno rodzaje problemów, jaki i sposoby i możliwości ich rozwiązywania. Oznacza to, że pracownik socjalny nie może zakończyć edukacji wraz z otrzymaniem dyplomu licencjata lub magistra, lecz powinien przez cały okres swojej pracy zawodowej pogłębiać i uaktualniać wiedzę. Drugim czynnikiem, dla którego konieczne jest ciągle podnoszenie kwalifikacji, jest wzrastająca złożoność ekonomicznego i prawnego otoczenia pracy socjalnej. Rzeczywistość społeczna staje się coraz bardziej skomplikowaną siecią instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych zależności, w obrębie której ścierają się interesy rozmaitych grup społecznych. Bez znajomości ekonomicznych i prawnych uwarunkowań rządzących społeczeństwem pracownik socjalny nie będzie w stanie zrozumieć problemów egzystencji swoich podopiecznych, nie będzie też równym partnerem dla urzędników i polityków mających však bezpośredni wpływ na rzeczywistość.

Jednym z celów kształcenia ustawicznego jest zwalczanie stereotypów wśród pracowników socjalnych. Stereotypy te utrzymują się niezależnie od wiedzy teoretycznej, dlatego czysty przekaz o charakterze informacyjnym może okazać się niewystarczający. Na utrzymywanie się stereotypów wśród pracowników socjalnych pomimo posiadania przez nich teoretycznej wiedzy o zjawisku, którego te stereotypy dotyczą, zwraca uwagę A. Olubiński. Autor ten zwrócił uwagę, że zgodnie z wynikami badań na agresywne zachowania dzieci duży wpływ wywiera negatywny klimat w rodzinie. Pracownicy socjalni znają wyniki tych badań, mimo to niektórzy są nadal przekonani, iż najlepszą metodą wychowawczą jest surowa dyscyplina³⁸⁰.

Oznacza to, że sama wiedza z różnych dziedzin naukowych nie zawsze przekłada się w prosty sposób na podniesienie jakości pracy socjalnej. Dlatego kształcenie ustawiczne powinno zarówno obejmować przekaz informacji o najnowszych odkryciach w takich dziedzinach, jak psychologia, socjologia czy pedagogika, jak i zawierać pewien instruktaż dotyczący obszarów, w których wiedza naukowa powinna znaleźć zastosowanie, zastępując dotychczasowe, bezrefleksyjne i stereotypowe myślenie. Natomiast identyfikacja pokutujących w środowisku pracowników socjalnych stereotypów jest zadaniem teorii pracy socjalnej.

Należy zdawać sobie sprawę, że już samo wykonywanie zawodu pracownika socjalnego jest rodzajem edukacji. Pracownicy socjalni zdobywają doświadczenie, dzięki któremu wzrasta poziom ich kompetencji, a jednocześnie przedefiniowaniu ulegają ich początkowe wyobrażenia o

³⁸⁰ A. Olubiński, *Znaczenie wiedzy w praktyce pracy socjalnej*, w: *Działanie społeczne...*, s. 47.

pracy socjalnej. Poza tym każdy pracownik podlega oddziaływaniu swego środowiska pracy, oddziaływanie to zaś prowadzi do pewnych zmian w sposobie myślenia i postępowania. Zjawisko to można porównać do procesu socjalizacji, który M. Porębska określa jako całość zmian zachodzących w jednostce w związku z tym, że przebywa ona w określonym otoczeniu społecznym³⁸¹. W przypadku absolwentów rozpoczynających pracę zawodową oddziaływanie to może okazać się szczególnie silne, dlatego wydaje się, że w szkolenie do pracy socjalnej powinno przygotowywać przyszłych pracowników również do radzenia sobie z presją środowiska. Rzecz jasna problemem nie jest tu sama akceptacja panujących w środowisku pracowników socjalnych poglądów, postaw i wartości, lecz nabywanie przez młodych pracowników poglądów nawyków (takich jak wspomniane właśnie stereotypy), które współczesna teoria pracy socjalnej uważa za szkodliwe.

Praca socjalna polega na niesieniu pomocy jednostkom grupom, dlatego niezwykle ważny jest etyczny wymiar zawodu pracownika socjalnego. Warunkiem realizowanie wartości etycznych w pracy socjalnej jest zaś świadomość etyczna, którą pracownik socjalny powinien pogłębiać poprzez refleksję nad własną profesją oraz ciągłej pracy nad sobą. Świadomość etyczną można wprowadzić do pewnego stopnia ukształtować lub przynajmniej rozbudzić u przyszłych pracowników socjalnych w czasie studiów, jednak w późniejszym okresie jedyną drogą moralnego rozwoju jest samokształcenie i samowychowanie. O jakości pracy socjalnej decyduje nie tylko umiejętność wyznaczania sobie celów i ich osiągania, lecz także duchowy rozwój, bez którego niemożliwe okazuje się intelektualno – emocjonalne otwarcie na innych³⁸². Dlatego pracownik socjalny powinien we własnym zakresie pogłębiać ogólną wiedzę o świecie i dążyć do coraz pełniejszego zrozumienia samego siebie, swoich relacji z podopiecznymi, własnego zawodu i sensu niesienia pomocy innym.

Jedną z metod podnoszenia jakości pracy socjalnej jest międzynarodowa wymiana doświadczeń. Na potrzebę nawiązywania kontaktów przez pracowników socjalnych z różnych krajów zwracano wprowadzić uwagę już od początku istnienia pracy socjalnej (w Polsce mówiła o tym m. in. H. Radlińska³⁸³), jednak dla polskich pracowników socjalnych

³⁸¹ Por. M. Porębska, *Rozwój społeczny dzieci i młodzieży*, w: *Encyklopedia psychologii*, pod red. W. Szewczuka, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, s. 756 i nast. Można też mówić o socjalizacji w sensie szerszym, czyli o nabywaniu umiejętności niezbędnych do życia w grupie społecznej jako takiej, i o socjalizacji w sensie węższym, czyli przyswajaniu sobie umiejętności życia w ściśle określonej grupie (subkulturze). Por. W. Skorny, *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*, WSiP, Warszawa 1987, s. 10 i nast.

³⁸² Por. W. Mikołajewicz, *Praca socjalna jako działanie...*, s. 198.

³⁸³ A. Kurcz, *Europejskie wymiary kształcenia do zawodu pracownika socjalnego*, w: *Pracownik socjalny. Wybrane problemy w okresie transformacji...*, s. 13.

możliwość taka powstała na dobrą sprawę dopiero w momencie wstąpienia Polski do Unii Europejskiej.

Tendencja do ujednolicania standardów prawnych dotyczących pracy socjalnej w Europie występujące w sferze edukacji. Fakt ten wiąże się z postępującą unifikacją systemów kształcenia na poziomie wyższym, będącą przejawem postępującej integracji w obrębie Unii Europejskiej. Momentem przełomowym było spotkanie europejskich ministrów spraw zagranicznych w Bolonii i 1999 r. i ogłoszenie tzw. Deklaracji Bolońskiej, w której wskazywano m. in. na konieczność utworzenia jednolitych kryteriów oceny jakości kształcenia.

Regulacje dotyczące standardów kształcenia do pracy socjalnej istnieją też w pozostałych krajach europejskich. W żadnym z krajów członkowskich Unii Europejskiej regulacje te nie są wprowadzane z unormowaniami międzynarodowymi (w szczególności z Deklaracją Bolońską), jednocześnie jednak rozwiązania te stanowią realizację panujących w poszczególnych krajach poglądów dotyczących społecznej roli pomocy społecznej i pracy socjalnej. Za przykład może tutaj posłużyć Hiszpania, w której, jak zauważa E. Kantowicz, „programy edukacji do pracy socjalnej pozostają pod wpływem nauki Kościoła katolickiego”³⁸⁴.

Z pewnością zatem dążenie do standaryzacji kształcenia do pracy socjalnej w Europie nie oznacza utraty z pola widzenia lokalnych odmienności, w tym także odmiennych światopoglądów i systemów wartości. Z formalnego punktu widzenia standaryzacja kształcenia do pracy socjalnej w Unii Europejskiej wymagałaby jedynie opracowania i wdrożenia odpowiednich przepisów. Samo ujednolicenie programów kształcenia mogłoby jednak w praktyce przynieść więcej szkód niż korzyści, ponieważ narzucone odgórnie rozwiązania formalne nie uwzględniałyby lokalnych, politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych uwarunkowań w poszczególnych krajach. Problemem nie jest więc standaryzacja jako taka, lecz wypracowanie takiego jej modelu, który brałby pod uwagę te właśnie lokalne różnice. Mówiąc o standaryzacji kształcenia, unifikacji kryteriów uznawania kwalifikacji itd., powinniśmy zatem pamiętać, że standaryzacja kształcenia nie jest równoznaczna z ujednoliceniem treści kształcenia. Główny nacisk kładzie się na poszukiwanie zarówno elementów wspólnych, jak i różnic, wychodząc z założenia, iż nawet jeżeli w metody kształcenia do pracy socjalnej w poszczególnych krajach nie są w pełni porównywalne, to mimo wszystko powinny one spełniać określone standardy.

W Unii Europejskiej działa kilka organizacji promujących wprowadzanie do programów kształcenia elementów wspólnych. Standaryzację kształcenia do pracy socjalnej na poziomie europejskim

³⁸⁴ Por. E. Kantowicz, *Praca socjalna w Europie...*, s. 262. Stwierdzenie to odnosi się do okresu sprzed dojścia do władzy hiszpańskich socjalistów.

wspiera Europejskie Stowarzyszenie Szkół Pracy socjalnej (EASSW), skupiające 330 szkół różnego typu. Stowarzyszenie organizuje liczne konferencje i seminaria poświęcone możliwościom wdrażania wspólnych celów i zasad kształcenia, wspiera także wspólne badania w dziedzinie pracy socjalnej. W 1985 utworzono Europejskie Centrum Edukacji Społecznej (*European Centre for Community Education*), do którego zadań należy porównywanie modeli kształcenia m. in. w dziedzinie pracy socjalnej. W 1989 r. powstała prywatna organizacja o nazwie Europejskie Stowarzyszenie Centrów Kształcenia Pracy Socjalno – Wychowawczej i Opiekuńczej (*European Association for Training Centres for Socio – Educational Care Work*), podejmujące współprace ze szkołami kształcącymi na poziomie wyższym w zakresie pedagogiki społecznej. W połowie lat dziewięćdziesiątych utworzono w Maastricht pod auspicjami Rady Europy wspólną instytucję zajmującą się k kształceniem pracowników socjalnych na poziomie magisterium, tzw. MACESS (MA Comparative Social Studies). W działalność tej instytucji zaangażowało się 32 uniwersytety z różnych państwa europejskich. Instytucją koordynującą badania nad pracą socjalną jest *European Resource Centre for Social Work Research*. Do jej zadań należy tworzenie bazy danych prac naukowych poświęconych pracy socjalnej, w tym w szczególności prac specjalistów z różnych dziedzin podejmujących badania nad pracą socjalną. Projekt ten ma zatem nie tylko wymiar międzynarodowy, lecz także interdyscyplinarny³⁸⁵.

Wspomnieć też należy o współpracy między uczelniami z różnych państwa europejskich, realizowanej w ramach programów Tempus/ Erasmus/ Sokrates, obejmującej wszystkie kierunki kształcenia na poziomie licencjackim i magisterskim, a zatem także kształcenie do pracy socjalnej. Przykładem projektu realizowanego w ramach współpracy międzyuczelnianej był projekt „Europejska praca socjalna – różnice i podobieństwa” przewidziany na lata 2002 – 2005, w którym wzięły udział dwie uczelnie w Polsce (Uniwersytet Warmiński – Mazurski i Uniwersytet Warszawski). Owocem tej współpracy są różnego rodzaju publikacje poświęcone europejskiej pracy socjalnej. Wspomnieć tu należy o dwóch podręcznikach pracy socjalnej: *European Social Work. Commonalities and Differences* (2004) oraz *Children, Young People and Families – Examining Social Work Practice* (2005).

Wstąpienie Polski do Unii Europejskiej oznaczało konieczność dostosowania – tak w sensie formalnym, jak i nieformalnym – programów kształcenia do standardów unijnych, co rodzić może obawy o przyszłość pracy socjalnej w Polsce. Dążenie do ujednolicenia standardów kształcenia w krajach Unii Europejskiej niesie ze sobą zarówno korzyści, jak i pewne niebezpieczeństwa. Z pewnością wprowadzenie jednolitych zasady ułatwi

³⁸⁵ Por. E. Kantowicz, *Praca socjalna w Europie...*, s. 241 i nast.

przepływ pracowników z rejonów, w których istnieje stosunkowo niewielkie zapotrzebowanie na pracę socjalną, do rejonów, gdzie takie zapotrzebowanie jest wysokie. Porównywalność kwalifikacji, jakimi dysponują pracownicy z poszczególnych krajów, z pewnością ułatwi ich weryfikację oraz dostosowywanie programów kształcenia do zmian społecznych, a ostatecznie przyczyni się do podniesienia jakości kształcenia.

Istnieją też pewne zagrożenia dla pracy socjalnej w Polsce związane z integracją z Unią Europejską. Głównym niebezpieczeństwem jest możliwość odpływu części absolwentów do bardziej zamożnych krajów³⁸⁶. Jednakże nawet emigracja części pracowników nie musi być na dłuższą metę szkodliwa i może przynieść pewne korzyści. Zdaniem R. Pachocińskiego, w dłuższej perspektywie czasowej migracja pracowników przyczyni się do podniesienia się ogólnego poziomu wykształcenia. Zdaniem tego autora, „nawet jeśli negatywnie postrzegany tzw. drenaż mózgów stanowi składowy element systemu międzynarodowej wiedzy, umożliwiając krążenie idei i utrwalając hegemonię – w dziedzinie badań – krajów najbardziej rozwiniętych, to masowa cyrkulacja wykształconych ludzi ma duży wpływ na transfer wiedzy i ogólny postęp”³⁸⁷. Część pracowników socjalnych, którzy obecnie pracują w różnych krajach Unii Europejskiej, w przyszłości zapewne powróci do Polski, przywożąc ze sobą nową wiedzę i doświadczenie, które będzie można spożytkować, gdy w naszym kraju pojawią się te same problemy, z którymi obecnie borykają się kraje bardziej rozwinięte (np. problem imigracji).

Praca socjalna podlega stalej ewolucji wraz ze zmianami dokonującymi się w społeczeństwie. Fakt ten każe zastanowić się nad kierunkami kształcenia pracowników socjalnych w najbliższej przyszłości. Praca socjalna podlega tym samym mechanizmom rynkowym, którym podlegają wszystkie inne zawody, toteż należy się spodziewać, że w przyszłości wystąpią w niej te same tendencje, które występują w większości współczesnych zawodów. W najbliższych latach prawdopodobnie narastać będzie tendencja do specjalizacji, można się też spodziewać, że coraz większą rolę będzie odgrywać kształcenie ustawiczne. Edukacja do pracy socjalnej będzie musiała wyjść naprzeciw wszystkim tym wyzwaniom, nie tracąc jednocześnie z pola widzenia tych podstawowych wartości, z których sama wyrasta i które nie zmieniają się wraz ze zmianami społecznymi i wymaganiami rynku pracy.

Określenie, w jakich kierunkach rozwijać się będzie edukacja w sektorze pracy socjalnej w najbliższych latach wymaga prowadzenia

³⁸⁶ W. Aniol, *Polityka socjalna i rynek pracy w Unii Europejskiej – implikacje dla Polski*, w: *Wymiar społeczny członkostwa Polski w Unii Europejskiej*, pod red. T. Moldawii, K.A. Wojtaszczyka i A. Szamańskiego, Warszawa 2003.

³⁸⁷ R. Pachociński, *Kierunki reform szkolnictwa wyższego na świecie*, Wydawnictwo IBE, Warszawa 2004, s. 8 i nast.

systematycznych badań nad zmianami społecznymi, tylko bowiem takie badania stanowią wiarygodną podstawę formułowania hipotez dotyczących społecznego zapotrzebowania na pracę socjalną. Prognozowanie takie spełnia zresztą podwójną rolę, ponieważ w Polsce i w większości krajów rozwiniętych praca socjalna jest narzędziem realizowania polityki społecznej państwa. Prognozowanie kierunków rozwoju zmian społecznych ma więc na celu z jednej strony dostosowanie do tych zmian polityki społecznej, a z drugiej umożliwia szkołom kształcącym do pracy socjalnej wdrażanie optymalnych programów nauczania.

MANŽELSTVO Z POHLĎADU PERSONALIZMU U KAROLA WOJTYŁY (JÁNA PAVLA II.)

Daniel GALAJDA

Abstract: *The sacrament of marriage has a very important place in the Catholic Church. In the middle of the God's attention is human being, to whom God shows the way to the salvation. One way is just marriage. For Karol Wojtyła, later Pope John Paul II., love and marriage is one of man's most important topics that are addressed in his book. His teaching is humanistic and personalistic, intent on a man and his salvation. Pope understood the importance of person. He knows that in this time is necessary to talk about it of all aspects. And is not afraid of topics such as marriage and man's sexuality. The image of God is present in every person. Shines in community of people, which is similar to the unity of the divine persons among themselves.*

Keywords: Marriage. Personalism. Humanism. Love. Human. Community.

Úvod

Manželstvo ako jedna zo siedmich sviatostí, má v diele Karola Wojtyły veľmi pevné miesto, ba čo viac, mohli by sme povedať, je to jedna zo základných tém, ktorým sa Karol Wojtyła, neskorší blahoslavený slovanský pápež, venuje počas celého svojho pôsobenia.

Už ako kňaz, neskôr ako biskup neustále zdôrazňuje dôležitosť manželstva, respektíve jeho budovanie na pevnom základe, ktorým je Kristus.

Pohľad Jána Pavla II. na človeka vo všetkých jeho dielach – ktoré napísal či už ako pápež, ale aj v dielach publikovaných pred pontifikátom – je vždy silne personalistický, zameraný na osobu človeka.

Dalo by sa povedať, že Karol Wojtyła, neskôr pápež Ján Pavol II. je veľký humanista. Ak chápeme, respektíve definujeme humanizmus ako filozoficko-etické stanovisko, ktorým sa ústredné miesto prisudzuje človeku, jeho blahu, potrebám a záujmom, naozaj Karol Wojtyła celú svoju náuku smeruje k človeku. Veď čo je pre človeka dôležitejšie ako šťastie, zvlášť ak jeho šťastie smeruje k večnému životu. Manželstvo je jednou z ciest ako toto „večné šťastie“ dosiahnuť. Od prvej knihy Svätého písma môžeme sledovať ako Boh koná všetko pre šťastie človeka. Veď človek je „*jediný tvor, ktorého Boh chcel kvôli nemu samému*“ (GS 27). Nepotrebuje človeka pre svoje šťastie, ale chce seba darovať človeku, aby bol šťastný. Boh, ktorý je blažený sám v sebe, sa chce dávať svojmu stvoreniu. Aká je teda väčšia potreba človeka ako šťastie? Práve toto pochopil Karol Wojtyła. A manželstvo, ktorému sa chceme venovať, je podľa neho jedna z ciest, skrze ktorú môže človek

nachádzať šťastie už tu, v pozemskom živote a smerovať do večného života.

Karol Wojtyła začal tému personalizmu a manželstva rozvíjať postupne. Akousi „vstupnou bránou“ k tejto téme je kniha *Osoba a čin*, kde sa venuje práve personalistickým otázkam, pokračuje knihou *Láska a zodpovednosť*, kde nádherne rozvíja otázku vzťahov človeka a trilógiu uzatvára komplex pápežových stredajších príhovorov vydaných pod názvom *Ako muž a žena ich stvoril*.

Všetky cesty Cirkvi vedú k človekovi. „Prvá cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je celý človek v plnej pravde svojej existencie, svojho osobného a zároveň aj spoločenského a sociálneho bytia – v rámci svojej rodiny, v rámci toľkých rozličných spoločenstiev a prostredí, v rámci svojho národa alebo svojho ľudu (ba možno ešte len rodu, alebo kmeňa), v rámci celého ľudstva. Človek je prvou a hlavnou cestou Cirkvi, cestou, ktorú určil sám Kristus, cestou, ktorá bez akejkolvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vtelenia a vykúpenia.“³⁸⁸

Pápež pochopil dôležitosť osoby. Vie, že v dnešnej dobe je potrebné o nej hovoriť zo všetkých hľadísk. A nebojí sa ani tém, k akým patrí manželstvo a sexualita človeka.

„Poznaj seba samého ako svedectvo základnej pravdy.“³⁸⁹

„Staneš sa takým, aké sú tvoje skutky. Ak si niečo ukradol, urobil si zo seba zlodca. Zodpovednosť za ľudské činy je privilegiom ľudskej osoby. Len človek je zodpovedný. A jeho prvá zodpovednosť je za to, že jestvuje. Má telo a má život. Telo je živé. Prvá zodpovednosť je teda za život.“³⁹⁰ Človek a život je teda v popredí celej náuky Karola Wojtyły. Zodpovednosť za život, ale aj za spôsob života. Vo svojich dielach rozlišuje dve roviny ľudských činov: činy vnútorné – „ty, sám pred sebou samým“, a činy vonkajšie – „ty, vzhľadom na druhého človeka“. A tu je personalizmus Karola Wojtyły: Ty si osoba, ten druhý je tiež osoba. Je ňou každý človek. Tu nastupuje interpersonalrelation – vzťahy medzi osobami.

S druhým človekom treba vždy zaobchádzať podľa toho, kým on je. Pretože je Božím dieťaťom stvoreným na Boží obraz, treba si ho ctíť. O dôstojnosti života človeka a ľudskej osoby pápež neustále hovoril. Nie sme hocikto. A táto dôstojnosť človeka sa prenáša na ľudské telo.

Ved' v čom je podstata človeka? „Človek nemôže žiť bez lásky. Ostáva sám v sebe nepochopiteľnou bytosťou a jeho životu chýba zmysel, ak sa mu nezjaví Láska, ak sa nestretne s Láskou, ak ju nezakúsi a ak si ju určitým

³⁸⁸ JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*. Praha : Zvon, 1996, 14.

³⁸⁹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : Don Bosco, 1998, 1.

³⁹⁰ Porov. WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*. Krakow : Polskie towarzystwo teologiczne, 1985, s. 198.

spôsobom neosvojí, ak nemá na nej živú účasť. Práve preto Kristus Vykupiteľ ... v plnej miere zjavuje človeka človekovi samému. A to je – ak možno tak povedať – ľudský rozmer tajomstva vykúpenia. V ňom človek nachádza svoju veľkosť, dôstojnosť a hodnotu svojej ľudskosti.³⁹¹

Človek stvorený na Boží obraz sa objavuje ako subjekt zmluvy, ako osoba, ako *partner Absolútna* tým, že vedome rozlišuje a volí dobro a zlo, život a smrť. Človek je *sám*, t.j. svojím človečenstvom a tým, čím je, vytvára so samým Bohom jedinečný, výlučný a neopakovateľný vzťah. Toto je antropologická definícia, ktorá sa blíži k teologickej definícii človeka (porov. Gn 1, 26).³⁹²

Definitívne stvorenie človeka spočíva v stvorení jednoty dvoch bytí. Byť osobou na Boží obraz a Božiu podobu si vyžaduje byť v zjednotení s druhým *ja*.³⁹³ Človek má pred Bohom zvláštnu hodnotu (porov. Gn 1, 31), je však hodnotný aj pred sebou samým. Preto, že je človek, a taktiež preto, že je tu žena pre muža a muž pre ženu. Prvá kapitola knihy Genezis vyjadruje túto hodnotu teologickou formou a druhá odhaľuje zasa tzv. prvý kruh zážitku hodnoty človeka.³⁹⁴

Človek je spoločenské bytie zo svojej prirodzenosti. Základná odlišnosť pohlaví je súčasne vzorom i prameňom spoločenského života, ktorý je založený na láske, a nie na sile. „Boh hľadá na tento vzťah ako na vzájomnú pomoc. ...Každé stretnutie s blížnym nachádza v tomto prvom vzťahu svoj ideál, takže aj Boh vyjadrí uzavretú zmluvu so svojím ľudom obrazom zásnub.“³⁹⁵

Tu sa dostávame k princípu manželstva ako ustanovizne priamo chcenej Bohom, ustanovizne, ktorá je jednou z ciest pre spásu človeka. *Communio* – teda spoločenstvo muža a ženy v manželstve má byť v určitom slova zmysle podobným spoločenstvu tajomnej Najsvätejšej Trojice. Teda spoločenstvom postaveným na princípe lásky a sebadarovania.

Veď boží obraz je prítomný v každom človekovi. Žiari v spoločenstve osôb, ktoré je podobné jednote božských osôb medzi sebou (porov. KKC 1702). „Boží obraz“ predovšetkým predstavuje *podstatnú* vlastnosť charakterizujúcu bytie človeka, ktorá ho odlišuje od všetkých ostatných stvorení: „*Človek je osobou, tak muž ako žena*; obaja boli totiž stvorení na obraz,

³⁹¹ JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*. Praha : Zvon, 1996, 10.

³⁹² Porov. JAN PAWEŁ II.: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Vatikán : Libreria editrice Vaticana, 1986, s. 22.

³⁹³ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117279258> (17.06.2006), 10.

³⁹⁴ Porov. JAN PAWEŁ II.: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Vatikán : Libreria editrice Vaticana, 1986, s. 31.

³⁹⁵ Porov. JAN PAWEŁ II.: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Vatikán : Libreria editrice Vaticana, 1986, s. 52.

na podobu osobného Boha.³⁹⁶ Jednotlivý človek, ako „vtelený duch“³⁹⁷ je osobnou, viditeľnou *reprodukciou* osobného Boha, podobnou Bohu bez toho, že by sa s ním identifikoval.³⁹⁸

Keďže človek je stvorený na Boží obraz, má dôstojnosť *osoby*: nie je len niečím, ale niekým. Je schopný poznať seba, byť pánom seba samého, slobodne sa dávať a vstupovať do spoločenstva s inými osobami. Milosťou je povolaný k zmluve so svojim Stvoriteľom, aby mu dal odpoveď viery a lásky, ktorú mu nik nemôže dať namiesto neho (KKC 357).

Človek, nakoľko je vteleným duchom, čiže dušou, ktorá sa prejavuje v tele, a telom, ktoré je preniknuté nesmrteľným duchom, je v tejto svojej celistvosti povolaný k láske. Láska zahŕňa aj ľudské telo a telo má účasť na duchovnej láske.³⁹⁹

Zároveň pápež zdôrazňuje, že „človek sa stal obrazom a podobou Boha nielen skrze vlastné človečenstvo, ale aj prostredníctvom spoločenstva osôb, ktoré muž a žena vytvárajú od počiatku, a teda muž i žena sú Božím obrazom aj ako „jednota dvoch“. Každý muž a každá žena je Božím obrazom, a preto má rovnakú ľudskú dôstojnosť, ale keďže každý človek rozdielnym, mužským či ženským, spôsobom stelesňuje Boží obraz, bude rozdielny aj jeho, či jej spôsob existencie, a teda aj vzťah k opačnému pohlaviu, k svetu i Bohu.⁴⁰⁰

Počiatok *communio* ako spoločenstva muža a ženy vidí blahoslavený pápež už pri stvorení človeka. Opis stvorenia človeka priamo ukazuje, že človek bol stvorený na Boží obraz ako muž a žena. Naopak opis z druhej kapitoly Genezis nehovorí o obraze Boha, ale sebe vlastným spôsobom ukazuje, že plné a definitívne stvorenie človeka (poddaného najprv pokusu prvotnej samoty) sa ukazuje v povolaní k existencii v komúnii osôb muža a ženy. Ak chceme pojmúť obrazu Božieho nájsť v jahvistickom texte, tak tam môžeme nájsť takýto záver, že *človek je obrazom a podobou Boha nie len cez svoje človečenstvo, ale tiež cez komúniu* osôb, akými sú muž a žena od počiatku. Funkcia obrazu je ukazovanie jeho modelu, odrážanie prototypu. Človek je obrazom Boha nielen vo svojej samote, ale i v komúnii. Pretože „od počiatku“ je nielen obrazom, v ktorom sa odráža samota Osoby vládnucej nad svetom, ale rovnako aj spôsobom obrazu nepochopiteľnej Božskej komúnii osôb.⁴⁰¹

³⁹⁶ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117279258> (17.06.2006), 6.

³⁹⁷ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, 11.

³⁹⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117279258> (17.06.2006), 8.

³⁹⁹ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, 11.

⁴⁰⁰ FULLA, M.: *Antropológia ženy*. Bratislava : DON BOSCO, 2004, s. 170.

⁴⁰¹ Porov. JAN PAWEŁ II.: *O małżeństwie i rodzinie*. Warszawa : Instytut wydawniczy pax, 1983, s. 234 – 235.

Toto poslanie kresťanov, zacielené na rodinu, vychádza z kresťanskej vízie sexuality, ktorá je schopnosťou, tendenciou a prirodzenou potrebou osoby nadviazať vnútorný vzťah s druhou osobou, skrze dar a prijatie daru. Kresťania majú prezentovať v spoločnosti úctu voči ľudskému telu v antropologickej a teologickej rovine, lebo telo sa má stať znakom lásky a plodnosti v manželstve a v rodine. Prezentácia integrálneho pohľadu na dar sexuality v personalistickom a teologickom duchu je nevyhnutná, nakoľko sexualita je podstatnou súčasťou života ľudskej osoby. Zároveň si kresťania majú uvedomiť, že sexualita človeka je zameraná na interpersonálny dialóg a prokreáciu, ku ktorým sa človek má postaviť v kontexte zodpovednej slobody. Vo svojom poslaní kresťania majú zohľadňovať genitálnu, emocionálnoaafektívnu a duchovnú rovinu sexuality, naznačujúc tak, že má dynamický charakter, pričom je nutné rešpektovať komplementárny charakter tohto daru od Boha. Iba na tomto antropologickom, teologickom a personalistickom základe možno poukázať na etický rozmer sexuality a na význam morálneho postoja čistoty, ktorý si vyžaduje ovládnutie darovaných schopností človeka, ktorý žije v manželstve a v rodine.

Teologickomorálna fundamentálna koncepcia manželstva a rodiny chápaných v duchu *communio personarum* je základom pre aktívnu angažovanosť kresťanov v prospech rodiny, ktorá je chápaná ako primárna rovina kresťanskej angažovanosti v spoločnosti. To jednoznačne poukazuje na dôležitosť rodiny v rámci jej existencie v spoločnosti. Veľké množstvo rodín v spoločnosti musí žiť v podmienkach chudoby, ktoré im znemožňujú dôstojne plniť úlohu, ktorá vyplýva z ich prirodzenosti. Kresťania vo svojom poslaní majú zohľadňovať biblické poslanstvo obsiahnuté v zjavení prezentuje fundamentálnu pravdu, že Boh stvoril človeka na svoj obraz (porov. Gn 1, 26) a stvoril ho z lásky, a súčasne povolal k láske. Toto povolanie, na závažnosť a vznešenosť, ktorého sa chce poukázať v rámci angažovania sa kresťanov v spoločnosti, človek realizuje vo svojej zjednotenej celistvosti (duchovno-telesnej) skrze manželstvo alebo panenstvo. Je to zároveň odpoveď kresťanov adresovaná tejto spoločnosti, ktorá odmieta, napáda a často opovrhuje manželstvom a rodinou z hedonistických ideologických dôvodov.⁴⁰²

To, že človek hneď od počiatku pocítil potrebu spoločenstva vyjadrujú aj slová knihy Genesis: „Keď Pán, Boh utvoril z hliny všetku poľnú zver a všetko nebeské vtáctvo, priviedol ho k Adamovi, aby videl, ako by ho nazval, lebo ako ho nazve, také bude jeho meno. A nazval Adam menom všetok dobytok, všetko nebeské vtáctvo a všetku poľnú zver. Ale pomoc, ktorá by mu bola podobná, nenašiel“ (Gn 2, 19 – 20).

Tým sa poukazuje na bytostnú potrebu človeka nadviazať partnerský vzťah s osobou opačného pohlavia, založený na rovnakej osobnej

⁴⁰² BALÁK, R.: *Dar sexuality v teologickoantropologickej perspektíve biblického zjavenia*. <http://www.theologiamoralis.sk/k0202c2.html> (12.10.2006).

dôstojnosti, pričom tento hlboký vnútorný vzťah slúži k naplneniu a uskutočneniu podstaty ľudskej osoby. Sám Boh tak zjavuje najvnútornejší zmysel ľudskej podstaty, čím poukazuje na jedinečnú vznešenosť ľudského subjektu, dynamicky otvoreného k bytostnému postoju vzťahu lásky. Magistérium potvrdzuje, že jedinou možnosťou ako zrealizovať podstatu ľudskej osoby je jestvovanie s niekým a pre niekoho v perspektíve rozličných vzťahov v živote ľudského subjektu.⁴⁰³

V knihe *Genezis* vystupuje aj problém prvej samoty človeka, pretože človek je zrazu muž a žena. Vieme, že ľudské telo vo svojej normálnej konštitúcii nosí na sebe znamenia pohlavnosti a teda je zo svojej samotnej prirodzenosti mužské, alebo ženské. To preto, že človek je „telom“. Patrí do hlbšieho spôsobu štruktúry osobného podmetu, než to, že vo svojej telesnej stavbe existuje ako muž a žena. A odtiaľ pochádza zmysel prvej samoty, ktorý možno priamo zviazať s „človekom“. Zásadne predchádza prvej jednote, pretože tá sa opiera o mužskosť a ženskosť, akoby dvoch vteleniach, či dvoch spôsoboch „bytia tela“, toho samého ľudského bytia stvoreného na „*Boží obraz*“ (Gn 1, 27).

Cieľom ľudského života je návrat k Stvoriteľovi. Tento cieľ je dôležitý pre pozemský život ľudí, pretože udáva smer a kontext, podľa ktorého sa hodnotia všetky aspekty ľudského života na tomto svete. Celoživotným povolaním človeka je odpoveď na jedinečné Božie pozvanie. To si vyžaduje poznanie osobného povolania, teda spôsobu ako dosiahnuť tento cieľ a rozlíšiť, čo máme robiť.⁴⁰⁴

Teda plán dobrotvitého Boha s mužom a ženou je jasný. Povolal ich k životu v spoločenstve s ním. Ich podstatnou úlohou je milovať svojho Stvoriteľa a udržiavať na zemi život v súlade s jeho prikázaniami. Boh chcel človeka, a tak je človek povinný mu za svoje stvorenie poďakovať pomocou na Božom Stvoriteľskom diele.

Blahoslavený Ján Pavol II. je priekopníkom v náuke o osobe a láske. Jestvujú mnohé názory o „nekompetentnosti“ pápeža vyjadrovať sa k tejto téme. On sám však v knihe *Láska a zodpovednosť* odhaľuje či objasňuje dôvody prečo je povolaný ba aj „povinný“ venovať sa tejto téme.

„Jestvuje názor, že o manželstve (a láske) môžu hovoriť len ľudia, ktorí v ňom žijú a o láske medzi mužom a ženou len tie osoby, ktoré ju prežívajú. Tento názor sa dožaduje osobitnej a bezprostrednej skúsenosti ako základu na vyjadrenie sa v tejto oblasti. Podľa toho duchovní a ľudia, ktorí žijú v celibáte, nemajú čo hovoriť o veciach lásky a manželstva. Napriek tomu aj oni často hovoria a píšú o týchto témach. Nedostatok

⁴⁰³ BALÁK, R.: *Dar sexuality v teologickoantropologickej perspektíve biblického zjavenia*. <http://www.theologiamoralis.sk/k0202c2.html> (12.10.2006).

⁴⁰⁴ SEMIVAN, J.: *Stručný úvod do morálnej teológie*. Košice : Knižná dielňa Timotej, 1998, s. 37.

vlastnej osobnej skúsenosti im pritom neprekáža preto, lebo majú veľmi bohaté skúsenosti, ktoré vyplývajú z pastoračnej činnosti. V tejto činnosti sa totiž veľmi často a v rozličných chvíľach či situáciách stretávajú práve s týmito problémami, takže si na základe toho vytvárajú vlastnú skúsenosť, bezpochyby nepriamu a „cudziu“, ale súčasne oveľa širšiu.“⁴⁰⁵

Záver

Karol Wojtyła nám teda chce ukázať cestu. Cestu nielen k manželstvu. Chce nám ukázať oveľa viac. Chce nám ukázať, kde je šťastie človeka, kde je ozajstné naplnenie vnútra každého jedného z nás. Šťastie človeka je v Bohu a toto šťastie môžeme poznávať v manželstve, ktoré je úzkym spojením muža a ženy, spojením tajomným a zároveň požehnaným samotným Bohom. Keďže ako sme spomenuli v úvode človek je „*jediný tvor, ktorého Boh chcel kvôli nemu samému*“ (GS 27) je povolaním človeka hľadať svoje šťastie v Bohu. A práve v manželstve vidí Karol Wojtyła, neskorší pápež Ján Pavol II., jednu z ciest ako toto šťastie nájsť. Môžeme azda na záver skonštatovať, že nielen humanistický postoj je prvým hýbateľom učenia Karola Wojtyły, ale v prvom rade Božia láska k svojmu stvoreniu, ktorú sám prežil a odovzdával ďalej.

ZOZNAM POUŽITEJ LITETATÚRY

- JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio*. Bratislava : Don Bosco, 1998, 151 s. ISBN 80-88933-06-4.
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika Redemptor hominis*. Praha : Zvon, 1996, 76 s. ISBN 80-7113-178-4.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*. Krakow : Polskie towarzystwo teologiczne, 1985, 372 s. ISBN 83-00-00899-3.
- JAN PAWEŁ II.: *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich*. Vatikán : Liberia editrice Vaticana, 1986, 509 s. ISBN 88-209-1527-8.
- JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Mulieris dignitatem*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117279258>. (17.06.2006).
- JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, 198 s. ISBN 80-7162-052-1.
- FULLA, M.: *Antropológia ženy*. Bratislava : BON BOSCO, 2004, 288 s. ISBN 80-8074-016-X.
- JAN PAWEŁ II.: *O małżeństwie i rodzinie*. Warszawa : Instytut Wydawniczy Pax, 1983, 382 s. ISBN 83-211-0494-0.

⁴⁰⁵ WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko – pedagogické centrum, 2003, s. 11.

- BALÁK, R.: *Dar sexuality v teologickoantropologickej perspektíve biblického zjavenia*.
<http://www.theologiamoralis.sk/k0202c2.html> (12.10.2006).
- SEMIVAN, J.: *Stručný úvod do morálnej teológie*. Košice : Knižná dielňa Timotej, 1998, 112 s. ISBN 80-88849-20-9.
- WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko – pedagogické centrum, 2003, 224 s. ISBN 80-8052-170-0.

Humanizmus a tolerancia v dejinách a v morálke

HUMANIZM KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Stanisław CIUPKA

Abstrakt: *Klemens Aleksandryjski to jeden z najbardziej światłych greckich Ojców Kościoła II wieku chrześcijaństwa. Człowiek, który połączył w swoim życiu i twórczości filozoficzno-teologicznej humanizm z tolerancją. W artykule spróbuje się ukazać, że wszystkie aktualne współczesne problemy na styku humanizmu i tolerancji, były już udziałem tegoż myśliciela.*

I. Człowiek i jego rozwój w centrum zainteresowania aleksandryjskiego myśliciela.

Słowo *tolerancja*, jak i szereg zagadnień związanych z tym terminem, rodzi wiele i to często odmiennych skojarzeń. Słowo *tolerancja*, stało się tak niezwykle popularne, co pozwala wnioskować, że mamy do czynienia z ważną problematyką⁴⁰⁶. Powyższe słowo pochodzi od łacińskiego terminu *tolero, tolerare*, co tłumaczy się na język polski zwrotem: „znosić czyjeś usposobienie”, „wytrzymać ciężar czegoś”, „cierpieć przy sobie czyjąś obecność”. Zasada *tolerancji* wydobywa przysługujące każdej osobie ludzkiej prawo do posiadania własnych poglądów, wiary i własnego systemu wartości, a także prawo do ich swobodnej manifestacji⁴⁰⁷. Jednocześnie w termin *tolerancja* wpisane jest przesłanie o gotowości do korekty poglądów, ich udoskonalania, poszukiwania i kwestionowania raz ustalonych postaw, wierzeń. *Tolerancja zawiera w sobie istnienie takich wartości, jak prawda, piękno i dobro*. Jednak, już M. Ossowska przed kilkudziesięciu laty, zauważyła, że: „*Granice tolerancji bowiem, to granice cudzych uprawnień. Ich zakres zwięża się dla absolutysty i rozszerza dla relatywisty*”⁴⁰⁸. M. Rembierz, w jednym ze swych artykułów postawił niezwykle ważne pytanie: „*Czy filozof powinien być tolerancyjny?*” – rozszerzając następnie treść tego pytania zauważył, że ono – „*stanowi jedną z kwestii budzących kontrowersje we współczesnych dyskusjach o naturze filozofii i profesji filozofa. Trwa spór – czy postawa tolerancji należy do pożądanых i*

⁴⁰⁶ Por. A. Lenartowicz-Podbielska, *Wokół granic tolerancji w wielokulturowym świecie*, [w]: *Świat i Słowo*, 1(12)/2009, s. 265. ISSN 1731-3317, zob. także, M. Rembierz *Granice społeczeństwa otwartego*, [w]: *Biuletyn Olimpiady Filozoficznej*, nr 13/1997, Warszawa, Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej, 1997, s. 52-67, ISSN 1509 – 7439.

⁴⁰⁷ Por. S. Gębala, L. Łysień, M. Rembierz, *Tolerancja a permissywiizm*, [w]: *Świat i Słowo*, 1(12)/2009, s. 9-14, ISSN 1731-3317.

⁴⁰⁸ M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 2000, s. 172.

wręcz istotnych, czy też do niekoniecznych i wręcz niepożądanych cech filozofa? Co właściwie mają znaczyć zwroty: <okazywać tolerancję>, <postępować tolerancyjnie> i <być tolerancyjnym> w odniesieniu do profesji, której uprawianie wymaga przecież przedkładania, podważania i obrony argumentów, postawy cechującej się wnikliwym krytycyzmem oraz gotowością do podejmowania dyskusji i polemik. Jak można uzgodnić – nie popadając w sprzeczności – wymóg dążenia do poznania prawdy, z którym zespolone są metodologiczne i aksjologiczne rygory, z postulatami tolerancyjności wobec wielości odmiennych stanowisk i uznaniem za istotną wartość filozofii faktycznej różnorodności (pluralizmu) występujących w niej tez i idei?⁴⁰⁹

Pytanie, które powyższy autor sformułował w przywołanym artykule, pojawiło się już z wielką mocą u początków Kościoła. Otóż w II wieku naszej ery doszło do niezwykłego dialogu Ojców Kościoła ze starożytnymi filozofami. W imieniu Kościoła prowadzili go chrześcijanie, jak pisze, w jednym ze swych dokumentów Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, którzy stali się: „przewodnikami dla Kościoła wszystkich czasów”, a jednocześnie dając: „przegląd płodnego spotkania wiary i kultury oraz wiary i rozumu”, równocześnie tworząc intelektualny prąd, który odsłonił prawdziwe oblicze tolerancji, dzisiaj mocno powiązane z wielkim dziełem: „które dziś nazwalibyśmy inkulturacją”⁴¹⁰.

Badacze tego okresu, A.H. Armstrong, R.A. Marcus, stwierdzają, że: „w historii myśli ludzkiej mało było dłuższych i być może bardziej owocnych dialogów niż ten, jaki się toczył pomiędzy chrześcijaństwem a grecką filozofią”⁴¹¹.

Jednym z wielkich myślicieli tej epoki, który wypowiadał się w duchu humanizmu⁴¹² i tolerancji, był Klemens Aleksandryjski. Podejmuje on wielkie dzieło ewangelizacji wykształconego świata myślicieli greckich. Klemens Aleksandryjski należał do najbardziej interesujących chrześcijańskich intelektualnych postaci II wieku naszej ery. Jeden z największych, współczesnych znawców hellenizmu wypowie o

⁴⁰⁹ M. Rembierz, *Czy filozof powinien być tolerancyjny? Zagadnienie tolerancji w refleksji metafizycznej*, [w]: *Świat i Słowo*, 1 (12)/2009, dz. cyt. s. 113-114, zob. tegoż autora, *Dylematy tolerancji i odpowiedzialność za prawdę w działaniach pedagogicznych*, [w]: J. Dworaczek (ed.): *Granice tolerancji a wolność człowieka*, Bielsko-Biała, Wydawnictwo Kolegium Nauczycielskiego w Bielsku-Białej, 2006, s. 56-66, ISBN 83-911637-6-8.

⁴¹⁰ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*, nr 32, [w]: „L' Osservatore Romano”, nr 1(1990), s. 9.

⁴¹¹ A.M. Armstrong, R.A. Marcus, *Wiarą chrześcijańska a filozofia grecka. Wstęp*, Warszawa 1960, s. 5.

⁴¹² Zob. *humanizm* – postawa moralna i intelektualna skoncentrowana przede wszystkim na człowieku, jego dobru, pomyślności, szczęściu, charakteryzująca się poszanowaniem godności i wolności człowieka, [w]: *Słownik współczesny języka polskiego*, T.1, a-ówdzie, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1983, s. 309, ISBN 83-7156-606-9.

Aleksandryjczykowi następujące słowa: „*Wraz z Klemensem [Aleksandryjskim] proces hellenizacji osiągnął swój szczyt*”⁴¹³.

W czasach powrotu chrześcijaństwa do źródeł, może to dla niektórych osób brzmieć jak zarzut stawiany temu filozofowi. Bowiem, ukazuje się nam Klemens Aleksandryjski, jako ten, który bardziej, czy mniej świadomie, odrzucał źródła chrześcijańskie, albo, też w sposób wyraźny zacierał rysy chrześcijańskie. Wydaje się, że taki sposób myślenia jest nie do przyjęcia. Klemens jest Grekiem, ale zarazem, jest to także żarliwy chrześcijanin. Dlatego warto przytoczyć, w tym miejscu uwagi S. Łucarza: „*Dzieło zaś, którego się podjął, nie ma na celu w żadnym wypadku hellenizacji chrześcijaństwa (...) Pragnie on przede wszystkim zanieść Chrystusa i Jego naukę swoim greckim ziomkom, a przy tym zdaje sobie sprawę, iż może to uczynić jedynie w sposób dla nich zrozumiały*”⁴¹⁴.

Klemens Aleksandryjski kończąc swoje dzieło *Zachęta Greków*, tak określa swoje pragnienia i metodę: „*Przybądźże omamiony (oszukany), nie nspieraj się już na świętej łasce, nie zdób sobie głowy wawrzymem. Odrzuć opaskę z czola i jelenia skórę, a bądź trzeźwy.. Chcę ci pokazać Logos i jego tajemnice, i wyjaśnić ci je używając obrazów, które są ci znane*”⁴¹⁵.

Wczytując się głębiej w myśl Aleksandryjczyka, dochodzimy do przekonania, że wcale nie miał zamiaru hellenizować chrześcijaństwa, lecz pragnął prowadzić ewangelizację i to przy pomocy metody, którą dzisiaj nazywamy inkulturacją⁴¹⁶. H. Crouzel, badacz który znakomicie zna teologię i filozofię aleksandryjską wypowiada następującą opinię o Klemencie: „*(...) historycy zwracają uwagę bardziej na to, co wyniósł on z hellenizmu niż na jego chrześcijaństwo i uważają go całkowicie za Greka. Jest to zupełnie błędne, ponieważ jest on przede wszystkim chrześcijańskim teologiem*”⁴¹⁷.

Klemens Aleksandryjski doskonale zdawał sobie sprawę, że to jego stanowisko, wyjścia z Ewangelią do elity ówczesnego świata naukowego, jaką byli filozofowie greccy, wiąże się ze znacznym ryzykiem. Jakby uprzedzając atak, że oto jego poglądy są niezgodne z Pismem św., będzie argumentował, że czerpie inspirację do swoich poglądów, właśnie z Ewangelii, a dodatkowo nie ma on wątpliwości, że należy używać języka swojej epoki w przekazie

⁴¹³ M. Pohlenz., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1970, I, s. 423, cyt za: S. Łucarz., *Grób czy świątynia ? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Wyd. WAM, Kraków 2007, s. 5, ISBN 978-83-89631-76-3 / Igniatanum /, ISBN 078-83-7318-926-3 / WAM /.

⁴¹⁴ S. Łucarz., *Grób czy świątynia ? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, dz. cyt., s. 5.

⁴¹⁵ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, [w]: *Apologie*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XLIV, Warszawa 1998, s. 5.

⁴¹⁶ Por. N. Widok, *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992, s. 362.

⁴¹⁷ H. Crouzel, *Szkoła Aleksandryjska i jej losy*, [w]: *Historia teologii, I: Epoka patrystyczna*, red. A.Di Bernardyna i B. Studer, Wyd. WAM, Kraków 2003, s. 198.

ewangelicznym⁴¹⁸. Pragnie, aby adresaci jego dzieł, otrzymali niezmienną prawdę. Tymi stwierdzeniami uspokajał te kręgi chrześcijan, które odczuwały lęk przed wpuszczeniem do myśli chrześcijańskiej, filozofii greckiej. Będzie zdecydowanie podkreślał, że pragnie czynić wszystko według reguły tradycji, reguły wiary, reguły kościelnej. Jednocześnie ma wielką odwagę głosić, że występujące u chrześcijan, powyższe lęki, świadczą o intelektualnej niedojrzałości i słabości wiary⁴¹⁹. Jego zdaniem, elementy filozofii hellenistycznej mają znaczącą rolę do odegrania. Filozofia grecka jest bardzo pomocna, zwłaszcza dla Hellenów, przychodzących do chrześcijaństwa. Z jednej strony, pragnie hellenistycznej kulturze umożliwić prawo obecności w Kościele, z drugiej jednak strony, metodami filozofii hellenistycznej, pragnie podnieść wywody chrześcijańskie na stopień pełnej i prawdziwej filozofii⁴²⁰.

Próby pogodzenia chrześcijaństwa z kulturą hellenistyczną ukazują poprzez własne ujęcie znaczenia greckiej filozofii, która dla niego, stanowi synonim całej mądrości greckiej⁴²¹. Przychyla się do poglądów apologetyki żydowskiej o tzw. „kradzieży Hellenów”, którzy jakoby mieli podstawowe prawdy z swojej filozofii zaczerpnąć z tekstów Starego Testamentu, następnie wydając jako pochodzące od nich⁴²². Stwierdzając, fakt „kradzieży Hellenów”, trzyma się podstawowego poglądu, że filozofia hellenistyczna po popełnieniu tejże kradzieży, staje się nauką i jednocześnie posiada własną drogę do rozpoznania prawdy, która wskazuje na „boską” inspirację. Dla uzasadnienia tej tezy, przywołajmy tekst Klemensa Aleksandryjskiego: „*A w ogóle Pitagoras i jego uczniowie, a także Platon, najbardziej z innych filozofów mieli żywy związek z Prawodawcą tj. z Mojżeszem, jak to można wynioskować z ich pouczeń. A idąc za jakimś trafnym natchnieniem wieszczym nie bez pomocy Boga samego uzyskiwali zbieżność z wypowiedzianymi proroków*”⁴²³.

Jeszcze mocniejsze powiązanie kultury greckiej z chrześcijaństwem znajdujemy na innym miejscu w jego dziełach: „*A więc Bóg zawarł z nami nowe przymierze. Hellenistyczne i judejskie to były stare. My zaś w nowy sposób, trzeci z kolei, czynimy go (przez przymierze chrześcijańskie), jako chrześcijanie*”⁴²⁴.

Nasz myśliciel jest przekonany, że zadaniem filozofii hellenistycznej było przygotowanie Greków do przyjęcia Ewangelii. „*Filozofia hellenistyczna jakby*

⁴¹⁸ Por. *Stromata*, VII 1,4.

⁴¹⁹ Por. *Stromata* VI 89, 1-2.

⁴²⁰ Por. O. Stählin, *Einleitung zu der Übersetzung der Werke des Klemens von Alexandria*, Bd. I, München 1934, s. 53.

⁴²¹ Por. L. Rzakiewicz, *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki Fides et Ratio Jana Pawła II*, [w:] *Perspektiva*, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, Rok I 2002, nr 1, s. 110.

⁴²² *Stromata* 10,2, „Platon, filozof natknięty przez Judejczyka, w swych pracach poleca...”.

⁴²³ *Stromata* V 29, 3-4.

⁴²⁴ *Stromata* VI 41, 6.

oczułszczała w sposób wstępny i naprzód przyrzucała duszę do przyjęcia wiary, na gruncie której dopiero Prawda nadbudowuje właściwą świadomość⁴²⁵.

Klemens Aleksandryjski jest przekonany, że między filozofią helleńską a chrześcijaństwem nie ma podstawowej niezgodności. Odwołajmy się do stwierdzenia J. Bernarda: „[...] seine (Kl. Al.) theologische Konzeption: Die Vollendung der griechischen paideia durch den Logos Paidagogos, der Mensch, wurde, damit der Mensch Gott wird”⁴²⁶. Filozof z Aleksandrii starał się wykazać, że filozofię i paideję grecką wypełniają elementy chrześcijańskie, tego zdania jest L. Lazzati pisząc: „[...] del grande Alessandrino il quale, per primo ha sentito in modo profondo i legami che al Cristianesimo legano il mondo classico visto, nella sua interiorità, come aurora della meridiana luce di Cristo”⁴²⁷.

Jednak niezwykłą wolność - jak na ówczesne czasy- chrześcijanina w spotkaniu z grecką kulturą, jak pisze współczesny autor: „musiał przełamać także przeciwko mocnym sprzeciwom wewnątrz Kościoła. Musimy pamiętać, że źródła błędów potępionej wówczas gnozy widziano niejednokrotnie w zajmowaniu się grecką nauką”⁴²⁸.

Należy jednak zauważyć, że aleksandryjski myśliciel, mimo, że wchodzi w dialog z filozofią grecką, zdecydowanie opowiada się za prawdą Starego i Nowego Testamentu oraz prawdą przekazu zgodnego z katolickim kanonem rozumienia prawdy. Wystarczy, w tym miejscu przywołać jego oświadczenie: „Nawet w wypadku, gdyby komuś z ludzkiej gawiedzi moje sformułowania wydawały się jakby niezgodne ze słowami Pana, to jednak trzeba wiedzieć, że stamtąd czerpią one inspiracje i życie”⁴²⁹.

Klemens Aleksandryjski uznaje Chrystusa za jedyne źródło wszelkiej mądrości. Przyjmując taką zasadę, dokonuje akomodacji w zakresie treści wydobytych z literatury i filozofii greckiej⁴³⁰. Rozwijając swoją argumentację sięga do dwóch źródeł argumentacji, tj., na pierwszym miejscu są to pisma Kościoła, na drugim miejscu, sięga po dzieła klasyki greckiej: poeci, Homer, historycy, filozofowie, tutaj prym wiedzie Platon. Odwołując się do myśli greckiej, czyni to przede wszystkim z czystego utilitaryzmu, a nadto nie poddaje się wpływowi starożytnej filozofii, co podkreśla L.

⁴²⁵ *Stromata* VII 20,2.

⁴²⁶ J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968, s. 79, cyt. za F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, RW KUL, Lublin 1983, s. 179, przypis 23, ISBN 83-00-00292-8.

⁴²⁷ G. Lazzati, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939, s. 71, cyt. za: F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, dz. cyt., s. 179, przypis 26

⁴²⁸ L. Rzakiewicz, *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki Fides et Ratio Jana Pawła II*, dz. cyt., s.

⁴²⁹ *Stromata* VII 1,4.

⁴³⁰ Por. F. Drączkowski, *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, [w]: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 26 1979, z. 6, s. 30-32.

Rzadkiewicz: „raczej aprobuje w niej tylko te wartości, które są zbieżne z doktryną chrześcijaństwa, inne zaś stanowczo odrzuca”⁴³¹.

II. Procesy wychowania i kształcenia jako przejaw humanizmu.

Podstawowe założenia swego systemu pedagogicznego, który jest naszym zdaniem, zarazem przejawem głębokiego humanizmu, możemy dostrzec w dwóch tekstach, które poniżej przytaczamy: „*Choć niezliczona jest ilość czynów ludzkich, to jednak tylko dwa są źródła prawie wszystkich błędów: brak wiedzy i słabość woli, obydwa zależne są od nas, gdyż ludzie albo nie chcą się uczyć, albo nie chcą opanować namietności. Z tych dwu braków w wypadku pierwszego nie uzyskują ludzie właściwego sądu, w wypadku drugiego nie są w stanie podążać za tym sądem, który prawidłowo wyprowadzi*”⁴³².

Druga wypowiedź brzmi następująco: „*Zgodnie z tym są do dyspozycji dwie odmienne zasady nychowanie w stosunku do każdego z dwu błędów. Oto w pierwszym wypadku przekaz gnozy i powoływanie się na niezłomny dowód w postaci świadectwa ksiąg świętych, z drugiej strony stosowanie rozumnych ćwiczeń, jako następstwo nychowania w wierze i bojaźni Bożej. Obydwie te zasady nychowanie współrosną ku doskonałej miłości*”⁴³³.

Jednakże, gdyby porównywać powyższe wypowiedzi, wykorzystując porównania życia do choroby - a tak w tym momencie postępuje Klemens Aleksandryjski - „*to należałoby powiedzieć, że pierwsza z nich jest po prostu postawieniem diagnozy, druga zaś podaniem środków leczniczych*”⁴³⁴.

W tym miejscu wypada więc odpowiedzieć sobie, jakie środki zaradcze proponuje aleksandryjski myśliciel. Owe środki sprowadzają się do dwóch działań, a mianowicie kształcenia umysłu, aby zlikwidować brak wiedzy i tym samym zaszczepienia stanu *gnosis*, oraz zastosowaniem drugiego środka zaradczego, czyli ćwiczenia woli. Zdaniem F. Drączkowskiego Klemens Aleksandryjski postuluje konieczność łącznego traktowania tych dwóch procesów, gdyż, jego zdaniem, tylko pełny i harmonijny ich rozwój, sprzyja osiągnięciu umiejętności dobrego postępowania⁴³⁵. Wolno więc stwierdzić, że ideałem wychowania, według starożytnego autora, jest harmonijne i równoległe kształcenie intelektu i woli. Klemens Aleksandryjski

⁴³¹ L. Rzadkiewicz, *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki Fides et Ratio Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 113. zob. także, F. Drączkowski, *Chrześcijaństwo wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w]: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 38-41.

⁴³² *Stromata VII* 101, 6.

⁴³³ *Stromata VII* 102, 1.

⁴³⁴ F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, dz. cyt., s. 57.

⁴³⁵ F. Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, [w]: *Ateneum Kapłańskie*, 423(1979) z1, s. 33.

powyższe dwa procesy określa jednym słowem- *paideia*, która doprowadza do tak bardzo oczekiwanej przez ówczesnych chrześcijan *agape*⁴³⁶. Jednocześnie, w tym miejscu, zarysowuje się dla badaczy spuścizny tego Aleksandryczyka, nowe pytanie, co rozumiał ten oryginalny myśliciel przez słowo *paideia*. W jego czasach owe słowo miało już bogatą historię i jasność znaczeniową⁴³⁷. Klemens Aleksandryjski przyjmuje szeroką paletę znaczeń słowa *paideia*, odwołując się zarówno do tradycji hellenistycznej, jak i chrześcijańskiej. Dzieła tegoż myśliciela pozwalają słowo *paideia* sklasyfikować w czterech podstawowych grupach:

- *paideia* oznacza procesy wychowawcze trwające w pewnym, ściśle określonym czasie życia ludzkiego

- *paideia* określa rezultaty zastosowanych wyżej procesów wychowawczych, odnoszących się tak do sfery intelektualnej, jak i sfery moralnej,

- *paideia* prezentuje się jako nauka o wychowaniu, stanowiąc zbiór reguł dotyczących teorii wychowania

- *paideia* stanowi zbiór wartości odnoszących się do wszystkich sfer życia⁴³⁸.

W ramach naszych rozważań interesują nas szczególnie dwa pierwsze określenia słowa *paideia*, tak więc pierwsze stwierdzenie „*przekaz gnozy*”, oznacza u niego nabywanie tych wszystkich wartości, które w efekcie prowadzą do gnozy /wiedzy/: *ta grammata, egklyklios paideia, filozofia, sofia*.

Drugie określenie „*stosowanie rozumnych ćwiczeń*”, to proces wychowania moralnego⁴³⁹. Realizacja jednego i drugiego programu *paidei*, jak określa to nasz starożytny autor, „*współrosną*”, prowadząc do doskonałej *agape*, na której Klemensowi Aleksandryjskiego tak bardzo zależy, zresztą napisze: „*Niech więc nie mówi się bluźnierczo o tym, co dla nas stanowi wielkie dobro. Królestwo Boże nie jest przecież jedzeniem i piciem, mówi apostoł, pouczając tym samym, by rzeczy przelotnych nie uważać za najważniejsze, lecz sprawiedliwością, pokojem i radością w Duchu Świętym (Rz 14, 16-17). Kto pożywa z tego pokarmu, otrzyma dobro najniższe z dóbr już istniejących, tj. królestwo Boże, ponieważ już tu przygotowuje się do świętego zgromadzenia miłości (bagian syneleis agape), Kościoła niebieskiego (uranion ekklesian)*”⁴⁴⁰.

Śledząc spuściznę pisarską Klemensa Aleksandryjskiego, można dojść do przekonania, że używa on terminu *paideia* w całej paletcie odcieni i wariantów znaczeniowych. Owa sytuacja nie wynika, jak by można było w

⁴³⁶ Por. F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, dz. cyt., s. 58.

⁴³⁷ Tamże, s. 59-61.

⁴³⁸ Tamże, s.61-62, zob. także, *Stromata* I 33,4; V 91,2; II 4,4, II 62, 4; I 29,9. I 29,6; I 35,6; I 26,4.

⁴³⁹ Tamże, s. 63.

⁴⁴⁰ *Paedagogos* II 6,2, cyt. za: F. Drączkowski, – *Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, dz.cyt., s. 24.

pierwszym odruchu sądzić: „nie tylko z niedbalstwa czy niejasności poglądów, ile raczej z obiektywnych trudności związanych z umownym charakterem pojęć ogólnych. Często w swoim wykładzie autor boryka się doбором właściwych słów i podaje kilka różnych określeń, chcąc w ten sposób ułatwić czytelnikowi uchwycenie swojej myśli”⁴⁴¹.

III. Podsumowanie

Klemens Aleksandryjski był na pewno wielkim humanistą, który sądził, że człowiek otwierający się świadomie i dobrowolnie na Chrystusa, upodabnia się do Boga, czyli następuje u niego wzrost agape, wzrost doskonałości Bożej i człowieczej. Proces wzrastania dokonuje się etapami dzięki otwarciu się na filozofię grecką oraz wprowadzaniu w życie programu chrześcijańskiej *paidei*, która umożliwia doskonalenie intelektualne człowieka oraz doskonalenie moralne. Jednak, aby taki rozwój intelektualny i duchowy człowieka mógł nastąpić, konieczna jest, jak pisze współczesny filozof: „Potrzeba uznania pluralizmu stanowisk i praktykowania tolerancji wobec tych sposobów filozofowania, których się nie podziela i nie aprobuje, to nie tylko przykra i dolegliwa przypadłość, wynikająca z niedoskonałości – z wielorakiej ułomności – ludzkiego poznania, ale to także postępowanie, które jest aksjologicznie pożądane i metodologicznie wskazane w filozofii. Dlatego formuluje się zalecenia, iż należy świadomie podtrzymywać pluralizm występujących stanowisk i aktywnie kultywować tolerancję wobec odmiennych stylów filozofowania”⁴⁴².

Można spokojnie przyjąć następujący wniosek, że twórczość filozoficzna i teologiczna, jak i życie Klemensa Aleksandryjskiego, to spełnienie również współczesnych postulatów humanizmu i tolerancji.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong A.M., Marcus R.A., *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka. Wstęp*, Warszawa 1960.
- Bernard J., *Die apologetische Methode bei Klemens von Aleksandrien*, Leipzig 1968.
- Crouzel H., *Szkola Aleksandryjska i jej losy*, [w]: *Historia teologii, I: Epoka patrystyczna*, red. A.Di Bernardyna i B. Studer, Wyd. WAM, Kraków 2003.
- Drączkowski F., *Chrześcijaństwo wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w]: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 38-41.
- Drączkowski F., *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, [w]: *Ateneum Kapłańskie*, 423(1979) z1, s. 33.

⁴⁴¹ Tamże, s. 62.

⁴⁴² M. Rembierz, *Czy filozof powinien być tolerancyjny*, dz.cyt., s. 123.

Drączkowski F., *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, [w]: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 26 1979, z. 6, s. 30-32.

Drączkowski F., *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, RW KUL, Lublin 1983, ISBN 83-00-00292-8.

Gębala S., Lysień L., Rembierz M., *Tolerancja a permisywizm*, [w]: *Świat i Słowo*, 1(12)/2009, s. 9-14, ISSN 1731-3317.

Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, [w]: *Apologie*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XLIV, Warszawa 1998.

Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, (*Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*), T. 1-2, z języka greckiego przełożyła J, Niemirska – Pliszczyńska, IW PAX, ATK, Warszawa 1994, ISBN 83-211-0681-1, ISBN 83- 7072-033-1.

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*, nr 32, [w]:” L` Osservatore Romano, nr 1(1990), s. 9, ISSN 1122 – 7249.

Lazzati G., *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939.

Lenartowicz-Podbielska A., *Wokół granic tolerancji w wielokulturowym świecie*, [w]: *Świat i Słowo*, 1(12)/2009, s. 265. ISSN 1731-3317.

Łucarz S., *Grób czy świątynia ? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Wyd. WAM, Kraków 2007, ISBN 978-83-89631-76-3 (Ignatianum), ISBN 978-83-7318-926-3 (WAM).

Ossowska M., *Normy moralne*, Warszawa 2000.

Pohlenz M., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1970, I.

Rembierz M., *Czy filozof powinien być tolerancyjny? Zagadnienie tolerancji w refleksji metafizycznej*, [w]: *Świat i Słowo*, 1 (12)/2009, s. 113-132, ISSN 1731-3317.

Rembierz M., *Dylematy tolerancji i odpowiedzialność za prawdę w działaniach pedagogicznych*, {w}: J. Dworaczek (ed.): *Granice tolerancji a wolność człowieka*, Bielsko-Biała, Wydawnictwo Kolegium Nauczycielskiego w Bielsku-Białej, 2006, s. 56-66, ISBN 83-911637-6-8.

Rembierz M. *Granice społeczeństwa otwartego*, [w]: *Biuletyn Olimpiady Filozoficznej*, nr 13/1997., Warszawa, Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej, 1997, s. 52-67, ISSN 1509-7439.

Słownik współczesny języka polskiego, T.1, *a-ówdźie*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1983, s. 309, ISBN 83-7156-606-9.

Stählin O., *Einleitung zu der Übersetzung der Werke des Klemens von Alexandria*, Bd. I, München 1934.

Stromata- patrz Klemens Aleksandryjski.

Widok N., *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992.

MOSLIMOVIA A OBMEDZENIA ICH TOLERANCIE K NEMOSLIMOM

Mária POLLAKOVÁ

Resumé: *As the early Muslims expanded their territory through military conquest, they imposed terms of surrender upon the defeated tribes and nations. Courbage and Fargues write: "Before launching an attack the ruler would offer them three choices — conversion, payment of a tribute, or to fight by the sword. If they did not choose conversion a treaty was concluded, either instead of battle or after it, which established the conditions of surrender for the Christians and Jews — the only non-Muslims allowed to retain their religion at this time. The terms of these treaties were similar and imposed on the dhimmi, the people 'protected' by Islam, certain obligations."*

Dehumanization of the dhimmi was very uncommon, and generally the all were treated as friends and neighbors. Various forms of physical abuse were very uncommon and a lot less than in Europe during the middle ages. Dhimmi were prohibited from working in some positions in Islamic Jurisdispidence.

Kľúčové slová: dhímí, islam, kresťanstvo, judaizmus, náboženstvo, džizja, tolerancia, intolerancia, zákon

Status „chráneného ľudu“

V čase keď vznikol islam nebolo kresťanstvo v Arábii celkom neznáme. V Mekke žili kresťanskí obchodníci a v Jemene žila tiež významná kresťanská komunita. Na počiatku kalifátu vládla menšinová moslimská elita nad prevažne kresťanským obyvateľstvom. Postavenie kresťanov sa vyjadrovalo termínom „chránený ľud“ (ah laz-zimma). Mohli slobodne vyznávať svoje náboženstvo a spravovať svoje záležitosti pod podmienkou, že uznajú autoritu moslimského panovníka a budú platiť zvláštnu daň-dizju. Moslimským vládcom, ktorí ešte nemali vytvorenú administratívu poskytovali vzdelaní kresťania dôležité služby. Moslimovia využívali aj vzdelanie kresťanských lekárov a prekladateľov gréckych vedeckých a filozofických textov.⁴⁴³

Napriek postaveniu „chráneného ľudu“ väčšina kresťanov pod moslimskou nadvládou prestúpila na islam. Okrem občasného nátlaku a prenasledovania tu zohrala úlohu aj neochota inovercov platiť džizju (daň z hlavy), ďalej prítlačivosť islamského monoteizmu a snaha stať sa plnohodnotným členom mocného arabsko-islamského impéria. Kresťanom

⁴⁴³ DROZDÍKOVÁ J. : *Lexkón islamu*, Bratislava:Kalligram, 2005, s.129, ISBN 80-7149-764-9

a Židom nebolo dovolené, aby zabudli na to, že sú podrobení a islam je náboženstvo víťazov. Často sa stávalo, že tieto zákony boli postupne doplňované a *dhimmi* (inoverci) boli ešte viac obmedzovaní. Účinky týchto zákonov boli rôzne...

Známy je verš z Koránu „*Niet donucovania v náboženstve*“ (2:256). Väčšina moderných ľudí by si teda mohla myslieť, že záznamy o moslimoch sú plné tolerancie. Pravda je však omnoho komplikovanejšia. Islamské vlády mali podľa tohto príkazu Koránu tolerovať ostatné zjavené monoteistické náboženstvá i keď netolerovali ich rozširovanie.

Pretože sa islamský svet veľmi rýchlo rozšíril a jeho armády zaplavili staré kresťanské komunity na Strednom východe musel islam čeliť problému náboženských menšín hneď od začiatku. Moslimovia preto vyvinuli špecifický a obsiahly zákonník pre zachádzanie s týmito menšinami. Obsahujú aj platenie *džizji*, dane z hlavy, ktorú boli povinní odvádzať dhimmi, teda Židia a kresťania. Tento zákon vychádza priamo z nariadenia Koránu, ktorý moslimom prikazuje: „*Bojujte proti tým, ktorí neveria v Boha... a neuctievajú náboženstvo pravdy tých ktorým sa dostalo Písma, dokiaľ nedajú poplatok - džizju priamo vlastnou rukou ponížené*“ (súra 9:29). Zákonník šáfiovskej právnej školy (Reliance of the Traveller) stanovuje minimálnu ročnú sadzbu džizje jeden dinár, čo predstavovalo 4,235 g zlata. Maximum malo byť čokoľvek na čom sa obe strany dohodnú. V tejto „dohode“ však zrejme *dhimmi* nemali príliš na výber. Ten istý zákonník uvádza, že džizja „*je vybraná s miernosťou a slušnosťou a nie je vymáhaná od žien, detí a duševne chorých*“⁴⁴⁴ Avšak prax bola celkom iná ako nariaďovali právne knihy. Michal Syriský zaznamenáva, že pod vládou kalifa Marwana II. (744-750) miernosť a slušnosť zjavne ustúpili naliehavým hospodárskym záujmom. Súdobý spisovateľ to popisuje: „*Marwan sa zaoberal iba hromadením zlata a toto jarmo ľažko spočívalo na ľuďoch zeme. Jeho vojská spôsobili ľuďom mnoho zla: rany, drancovanie znásilňovanie...*“⁴⁴⁵ Žiaľ to nebol ojedinelý prípad. Ako hovorí historik, jeden z jeho nástupcov al – Mnsúr (754-775) „*zvrátil všetky druhy daní všetkým ľuďom po celej zemi. Všetky druhy poplatkov od kresťanov zdvojnásobil*“⁴⁴⁶

Bat Yeor, historička v oblasti náboženských menšín pod nadvládou islamu podáva obraz vyberania džizje v Egypte v 8. storočí: „*nemilosrdne mlátili čestných mužov i ctihodných starcov. Toto zlo postihlo celú abbásovskú ríšu. Kopti v Dolnom Egypte, ktorí boli daňami ničení, ruinovani a podrobovani mučeniu sa*

⁴⁴⁴ Reliance of the Traveller, 011,5 (3-4) Amana Corporation; Revised edition (July 1, 1997)

ISBN-10: 0915957728 ISBN-13: 978-0915957729

⁴⁴⁵ SYRIAN M. in: Bat Yeor: *The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude*, Fairleigh Dickinson University Press, 1996, s. 78

⁴⁴⁶ SYRIAN M. in: Bat Yeor: *The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude*, Fairleigh Dickinson University Press, 1996, s. 78

vzbúrili (8:32) . Arabský miestodržiteľ nariadil, aby ich dediny, vinice, záhrady, kostoly i celý kraj boli vypálené, tí, ktorí masakre unikli boli odvrhnutí do vyhnanstva.⁴⁴⁷

Pokiaľ ide o slušnosť s akou sa podľa zákonov daň mala vyberať, džizja bola platená verejne behom ponížujúceho obradu, ktorý vyžadoval, aby moslimský vyberač daní udrhel kresťana, alebo Žida do hlavy, alebo zadnej časti krku. Takto ritualizované násilie symbolizovalo podrobenie dhímmi. Zamachšári, známy vykladač Koránu z 12. stor., nariaďoval, že džizja by mala byť vyberaná „so znevažovaním a ponižovaním“.⁴⁴⁸

Žiaľ to nie je iba dávna minulosť. Pravdou je, že až do začiatku 20 storočia praktizovanie týchto úderov prežilo bez zmien a bolo rituálne prevádzané v Jemene, alebo v Maroku, kde moslimovia naďalej vymáhali od Židov daň podľa Koránu.⁴⁴⁹

Koncom 11. storočia prestalo kresťanstvo v severnej Afrike prakticky existovať a obyvatelia týchto území prevzali arabský jazyk. Kopčtina ako hovorový jazyk a písaný jazyk vymrela, no naďalej zostala jazykom liturgie. Výnimkou je Španielsko, kde kresťanstvo znova ovládlo stratené územia a osud španielskych moslimov bol spečatený

Reliance of the Traweller ďalej uvádza, že džizja nemá byť vyberaná od žien a detí. Skutočnosť však bola znova odlišná. Ako uvádza historička Bat Yeor „Daň z hlavy bola vymáhaná mučením. Vyberač daní požadoval pre seba dary, vdovy a siroty boli okrádané.“ Arménske, sýrske a židovské pramene poskytujú početné dôkazy o tom, že džizja bola vyžadovaná aj od detí, nemohúcich, chorých, nemajetných, starých dokonca aj od mŕtvych.

Jean-Baptiste Tavernier, európsky cestovateľ 17. storočia uvádza, že „Arméni, ktorí boli príliš chudobní na to, aby mohli platiť daň z hlavy boli odsúdení k otroctvu spolu so svojimi ženami a deťmi.“ Na Cypre, kam Tavernier doplával v roku 1651 sa dozvedel, že „za posledné tri, či štyri mesiace sa viac než sto kresťanov stalo mohamedánmi, pretože neboli schopní platiť svoj charádž, čo je poplatok, ktorý feudálny pán vyberá vo svojich štátoch od kresťanov.“ V Bagdade v roku 1652 vznikli kresťanom také náklady, že ak chceli zaplatiť moslimom svoje dlhy museli predat' svoje deti Turkom do otroctva. Historické pramene o spoločnosti, úradné dokumenty a osobné záznamy, ktoré sa zachovali poskytujú dostatočné dôkazy o tom, že potomkovia dhímmi boli považovaní za zásobárňu otrokov pre hospodárske a politické účely.⁴⁵⁰

Spôsoby akými bola džizja zneužívaná boli celkom proti islamskému právu. Nariadenia o džizji však stále ležia v knihách a čakajú na to až budú uvedené do platnosti kdekoľvek a kedykoľvek kde bude zavedená šarija.

⁴⁴⁷ SYRIAN M. in: Bat Yeor: *The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude*, Fairleigh Dickinson University Press, 1996, s. 78

⁴⁴⁸ SPENCER, R: *Islam bez závoja*, Praha: Triton, 2006, s.155, ISBN 80-7254-761-5

⁴⁴⁹ SPENCER, R: *Islam bez závoja*, Praha: Triton, 2006, s.156, ISBN 80-7254-761-5

⁴⁵⁰ BAT YEOR: *The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude*, Fairleigh Dickinson University Press, 1996, s. 112-113

Tento fakt by asi mal znepokojovať každého nemoslima v zemi s islamskou väčšinou. Preto je aj pochopiteľné, prečo kresťania v Nigérii, Libanone bojujú s moslimami a bránia sa zavedeniu šarije.⁴⁵¹

Po vzniku Osmanskej ríše v 15 storočí sa väčšina kresťanov Stredného východu ocitla pod jurisdikciou osmanského sultána. Osmanský štát bol síce moslimský, no zároveň mnohonárodnostný a mnohonáboženský. Dodržiaval princíp ahl –az-zimma, prevzatý po predchádzajúcich dynastiách. Osmanská ríša umožňovala rozvoj výroby a obchodu, na čom mali kresťania významný podiel. Pod vplyvom gréckeho patriarchu vydal sultán v roku 1757 dekrét, ktorý určoval práva jednotlivých kresťanských denominácií na sväté miesta v Palestíne. Tento stav trvá doteraz.

Kresťanom v Osmanskej ríši nikdy nebolo dovolené zabudnúť, že sú podrobeným ľudom.⁴⁵² Zdá sa, že nariadenia, aby opovrhované menšiny nosili odlišujúci odev vymysleli moslimovia. Teda dhímmí museli byť podľa odevu rozoznateľní od moslimov a nosili okolo pása široký pruh látky, tzv. *ẓunnar*.⁴⁵³

V praxi to viedlo k zvláštnym zákonom upravujúcim odievanie Židov a kresťanov. Na niektorých miestach kresťania dokonca museli nosiť zvláštny účes alebo holiť si hlavu.⁴⁵⁴ Podľa Philipa Hittiho: „*Kalif al-Mutavakkil v roku 850 a 854 nariadil, aby Židia a kresťania pripevnili na svoje domy drevené obrazy diablov, svoje broby zarovnali so zemou, nosili vrchný odev medovej farby, t.j. žltý, aby na odev svojich otrokov prišli dve medovo sfarbené záplaty...a jazdili iba na muliciach, alebo osloch s drevenými sedlami vzadu označenými dvoma kruhmi podobnými granátovému jablku.*“⁴⁵⁵

Často sa stávalo, že moslimský panovníci tieto zákony dopĺňovali ďalšími, ktoré dhímmí obmedzovali, alebo im odopierali vstup do verejných kúpeľov, alebo iných verejných priestorov. Na niektorých miestach Židia a kresťania mohli chodiť do verejných kúpeľov, ale iba vtedy, ak mali na rukách a nohách pripevnené zvončeky, aby mohli byť rozoznateľní i bez oblečenia a dalo sa im vyhnúť.⁴⁵⁶ Reliance of the traveller ďalej nariaďuje, že dhímmí sa nemajú zdraviť obvyklým moslimským pozdravom As salámu alajkum (pokoj s vami) a musia chodiť po okraji ulice.⁴⁵⁷

⁴⁵¹ SPENCER, R: *Islam bez závoja*, Praha: Triton, 2006, s.156, ISBN 80-7254-761-5

⁴⁵² RUNCIMAN, S.: *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, 1968, s. 179

⁴⁵³ Reliance of the Traveller, 011,5 (3-4) Amana Corporation; Revised edition (July 1, 1997)

ISBN-10: 0915957728 ISBN-13: 978-0915957729

⁴⁵⁴ BAT YEOR: *The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude*, Fairleigh Dickinson University Press, 1996, s. 96

⁴⁵⁵ HITTI, P.: *The Arabs: A Short History*, Regnery:1996, s 137

⁴⁵⁶ BAT YEOR: *The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude*, Fairleigh Dickinson University Press, 1996, s. 96

⁴⁵⁷ Reliance of the Traveller, 011,5 (3-4) Amana Corporation; Revised edition (July 1, 1997)

Iné zákony uvádzajú, že dhímí musia plniť odporné služby, ako napríklad odstraňovanie mŕtvych zvierat, alebo čistenie verejných záchodov.

Mnohé z týchto zákonov zostávali v platnosti až do 19. a 20. storočia. Začali ustupovať až potom, čo s príchodom západných kolonizátorov preniklo na islamské územie povedomie o ľudských právach jednotlivca, čo prinieslo isté uvoľnenie situácie pre tamojších Židov a kresťanov.

Od začiatku 19. storočia rástol vplyv európskych mocností vo východnom Stredomorí. V snahe prispôsobiť sa moderným západným štátom osmanská ríša odstránila niektoré obmedzenia platné pre neveriacich. Kresťania tak mohli zastávať aj vysoké štátne funkcie a obchodovať. Kresťanské misijné školy vychovávali vzdelanú laickú vrstvu. Spolu s európskym vzdelaním prenikla na Stredný východ aj dominantná idea európskeho 19. storočia- nacionalizmus. Napriek úsiliu osmanského štátu propagovať myšlienku osmanského národa, ktorý mal zahŕňať všetky rasy a náboženské komunity, niektorí kresťania uprednostňovali víziu osobitého národa vo vlastnom štáte s kultúrou zviazanou s vlastným jazykom a náboženstvom.⁴⁵⁸

Vo všeobecnosti však dhímí mali na islamských územiach nie len zakázané stavať nové kostoly, ale pretože boli vnímaní ako niekto, kto tvrdohlavo odmieta pravdu islamu boli ich už existujúce chrámy neustále ohrozované. Kostoly a synagógy boli zriedkakedy v úcte. Keďže boli považované za sídla zvrátenosti...v priebehu represíí boli často vypaľované, ničené a rabované. Tento stav úpadku je často zmieňovaný v kronikách dhímí, popisovaný európskymi konzulmi a neskôr zahraničnými spisovateľmi.⁴⁵⁹ Kostoly a synagógy boli v ruinách.

Život Židov a kresťanov pod islamskou nadvládou bol skromný a biedny. Dhímí žili v neustálom strachu z týrania a prenasledovania, zvlášť vtedy, keď islam utrpel nejakú porážku. Aj keď status dhímí, ako „chráneného ľudu“ mal znamenať ochranu zo strany moslimských autorít, v praxi to bolo často ignorované. Mnoho kresťanov a Židov bolo po stáročia veznených za to, že urazili islam, alebo Proroka. V roku 744 patriarchovi antiochijskému Štefanovi III. vyrezali jazyk, pretože kritizoval islam. Po strašnom masakri Arménov v rokoch 1915 a 1916 hŕstka z nich unikla smrti tým, že konvertovali na islam.

„Náboženská sloboda“ a devširme

Záznamy o moslimskom dodržiavaní tolerancie a náboženskej slobody sú poškvrnené mnohými udalosťami a zvykmi vrátane *devširme*, odvádzanie

ISBN-10: 0915957728 ISBN-13: 978-0915957729

⁴⁵⁸ DROZDÍKOVÁ J. : *Lexkón islamu*, Bratislava:Kalligram, 2005, s.130, ISBN 80-7149-764-9

⁴⁵⁹ BAT YEOR: *The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude*, Fairleigh Dickinson University Press, 1996, s. 85

kresťanských detí do otroctva. Týmto chlapcom bola daná možnosť vybrať si islam, alebo smrť. Podľa záznamov z histórie janičiarov, čo boli osmanské úderné jednotky naverbované z kresťanských rodín prostredníctvom devširme „*nesmelo byť odvedené žiadne dieťa, ktoré by bolo obrátené na islam inak ako zo slobodnej vôle*“, pokiaľ ale možno voľbu medzi životom a smrťou nazvať slobodnou voľbou.⁴⁶⁰

Devširme trvalo od 14. do 17. storočia. Za tú dobu došlo k zadržaniu a zotročeniu až 20 percent kresťanských detí. Títo chlapci si mohli vybrať medzi islamom a smrťou a po tvrdom výcviku sa stali súčasťou zboru janičiarov, panovníkových elitných bojovníkov. Najskôr boli chlapci odvádzaní v nepravidelných intervaloch, ale časom sa stalo devširme každoročnou udalosťou.⁴⁶¹ Pokým tento zvyk skončil bolo týmto spôsobom zotročených 200 000 chlapcov.⁴⁶²

Hrozby, neistota, otroctvo, vysoké dane, ponížovanie, prenasledovanie to všetko malo nakoniec požadovaný účinok - za nedlho sa kedysi prekvitajúce kresťanské obyvateľstvo, ktoré v moslimami dobytých územiach tvorilo väčšinu, stalo opovrhovanou a krčiacou sa menšinou. Takýmto príkladom je premena Konštantínopola po jeho dobytí moslimami v roku 1453. Predtým to bolo centrum východného kresťanstva a popri Ríme druhé hlavné mesto kresťanstva. Jeho chrám Hagia Sofia postavený v 6. stor. bol najväčším a najslávnejším kostolom v kresťanskej ríši. Moslimskí dobytovatelia zachádzali s nádherným bohatstvom mesta ako s niečím nečistým a odporným. V sekulárnom Turecku sa dekristianizácia Istanbulu len urýchlila. Pred začatím sekularizácie v roku 1914 boli takmer polovica obyvateľov mesta kresťania. Teraz je tu však 99,99 % moslimov.⁴⁶³ Pre kresťanov bolo totiž islamské právo lepšie, než nadvláda tureckého nacionalizmu.

Zaujímavý názor vyslovuje Paul Johnson, ktorý hovorí: „Teoreticky bol status židovských dhimmi pod nadvládou islamu horší, než pod nadvládou kresťanov, pretože im mohlo byť ľubovoľne a kedykoľvek odňaté právo na praktizovanie svojho náboženstva a dokonca i právo na život. V skutočnosti však arabskí bojovníci, ktorí tak rýchlo dobyli v siedmom a ôsmom storočí polovicu civilizovaného sveta, nechceli vyhladiť vzdelaných a pracovitých Židov, ktorí im poskytovali uspokojivé daňové prímly a ktorí im mnohými spôsobmi slúžili.“⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ GOODWIN G., *The Janissaries*, Sagi Books, 1997, s. 34

⁴⁶¹ BAT YEOR: *The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude*, Fairleigh Dickinson University Press, 1996, s. 113, 115

⁴⁶² SOWELL, T.: *Conquests and Cultures: An International History*, Basic Books 1998, s. 192

⁴⁶³ MANSEL.: *Constantinople*, John Murray: 2006, ISBN-10: 0719568803 ISBN-13: 978-0719568800

⁴⁶⁴ JOHNSON P.: *A History of the Jews*, Harper & Row, 1987, s. 175

Zlé zachádzanie kresťanov s náboženskými menšinami bolo čiastočne založené na primitívnej teologickej úvahe, že Židia boli vrahmi Krista a pod. Takéto názory však boli medzi kresťanmi zamietnuté a označené za nesprávne. Dnes je v kresťanstve, či už u katolíkov, pravoslávnych, či protestantov je zakorenená predstava univerzálnej dôstojnosti všetkých ľudí, veriacich i neveriacich. Bol to vskutku jeden z najväčších darov cirkvi sekulárnej spoločnosti a jeden z jedinečných objavov Západu. Naproti tomu sa názor islamu na neveriacich doteraz nezmenil a vždy keď sa nájde príležitosť môže ľudským bytostiam spôsobovať ďalšie utrpenie.⁴⁶⁵

V mnohých prípadoch sa Židom v stredoveku skutočne žilo lepšie v islamských krajinách, než v kresťanských, no napriek tomu väčšina Židov žila počiatkom modernej doby na Západe nie v islamských krajinách. Pravdepodobne z dôvodu, že kresťanské učenia o ľudských právach zlé postavenie náboženských menšín na Západe zmiernili. Pritvrdzovanie moslimských postojov voči neveriacim vytváralo v islamských krajinách opačnú situáciu.⁴⁶⁶

Kresťania a moslimovia v 19. a 20. storočí

Nové zákony v Alžírsku v roku 1962 zakazovali kresťanom otvorene vyznávať svoje náboženstvo. Podobne v Tunisku počiatkom päťdesiatych rokov 20. storočia boli polovica obyvateľstva katolíci. Po vyhlásení nezávislosti bolo 280 tisíc katolíkov zo zeme vypovedaných. Dnes sú v islamských krajinách nemoslimovia väčšinou terčom opovrhnutia. V Sudáne sú kresťania zotročovaní a v Pakistane prostredníctvom šarije sužovaní. V Egypte koptskí kresťania tvoria 6% populácie žijú v neustálom ohrození zo strany islamských militaristov. V Líbii Kaddáfí zaviedol kacírsku formu islamu, ktorá zavrhuje sunnu a hadíthy, to ale neznamená, že bol tolerantnejší ku kresťanom. Hoci ústava zaručovala slobodu náboženstva v hlavnom meste katolícky chrám zmenil na mešitu.

Najhoršie sú na tom konvertiti z islamu na kresťanstvo, pretože podľa islamských autorít každý, kto sa zriekne islamu si zaslúži smrť.

V priebehu 20. storočia, keď islamské krajiny stagnovali začalo byť na Strednom východe a samozrejme i vo všetkých islamských krajinách celkom jasné, že sa v niečom musela stať závažná chyba. V porovnaní s tisícročným súperom – kresťanským svetom sa islamský svet stal chudobným, bezmocným a nevzdelaným. V priebehu 19. a 20. storočia sa prevaha a teda aj rozhodujúci vplyv Západu stal všetkým celkom zreteľný a tento vplyv prenikal moslimskú spoločnosť vo všetkých smeroch verejného, dokonca aj súkromného života.

⁴⁶⁵ SPENCER, R: *Islam bez závoja*, Praha: Triton, 2006, s.164, ISBN 80-7254-761-5

⁴⁶⁶ SPENCER, R: *Islam bez závoja*, Praha: Triton, 2006, s.156, ISBN 80-7254-761-5

Modernizátori islamu, či už reformní, alebo revoluční sústredili svoje úsilie do troch oblastí: vojenskej, ekonomickej a politickej. Výsledky, ktoré dosiahli však boli neuspokojivé. Úsilie o dosiahnutie vojenského víťazstva prostredníctvom modernizovaných armád prinieslo rad pokorujúcich porážok. Úsilie o dosiahnutie blahobytu prostredníctvom rozvoja vytvorilo v niektorých krajinách zbedačené hospodárstvo závislé na pomoci zvonku a v ďalších krajinách vytvorili nezdravú závislosť na jednom prírodnom zdroji - rope. Najhoršie výsledky zo všetkých troch oblastí sa však nachádzajú v politickej sfére. Dlhodobé úsilie o dosiahnutie slobody ponechalo priestor pre nástup tyraní siahajúcich od tradičných autokracií až k novodobým diktátorom, ktorých modernosť spočíva iba v ich represívnych aparátoch. Bol vyskúšaný celý rad nápravných opatrení – zbrane a továrne, školy a parlamenty – žiadne však nedosiahlo žiaduce výsledky. Nepodarilo sa im odstrániť, či zastaviť zhoršujúcu sa nerovnováhu medzi islamským a západným svetom. Vo všetkom, čo je v modernom svete dôležité ako hospodársky rozvoj, vytváranie nových pracovných miest, gramotnosť, vzdelanosť a veda, politická sloboda, úcta k ľudským právam – Stredný východ predstavujúci kedysi mocnú civilizáciu, klesol na najnižšiu úroveň.⁴⁶⁷

Otázka „Kto nám to spôsobil“ je pochopiteľne obvyklou ľudskou reakciou obyvateľstva Stredného východu. Odpoveď je jednoduchšia a uspokojivejšia ak za vlastné nešťastie možno obviňovať iných. Zo straty starodávnej slávy vinili najprv Mongolov, ktorí ich v 13. storočí vyplienili, potom Turkov, ktorí im vládli aj Arabov, ktorí spôsobili stagnáciu. Obdobie francúzskej a britskej zvrchovanosti nad arabským svetom v 19. a 20. storočí stvorilo nového obetného baránka – západný imperializmus. Na Strednom východe pre takéto obvinenia existovali aj pádne dôvody: západná politická dominancia, ekonomické prenikanie a kultúrny vplyv. Anglo-francúzku úlohu neskôr preberajú Spojené štáty americké vďaka sa prenáša na ne a neskôr na Židov podporovaných USA. Pravdou však je, že toto všetko - anglo-francúzka správa a americký vplyv boli rovnako ako mongolské vpády dôsledkom a nie príčinou vnútornej slabosti spoločností Stredného východu.⁴⁶⁸

No zatiaľ hra na niečie obviňovanie nekončí. Ba naopak táto rétorika slúži represívnym a neúspešným vládam ovládajúcim väčšinu Stredného východu k vysvetľovaniu narastajúcej chudoby. Týmto spôsobom sa snažia odvrátiť hnev svojich nešťastných poddaných a nasmerovať ho na iné, vonkajšie ciele.

Spôsob absolutistickej vlády po mnohé stáročia slúžil islamu celkom dobre ako o tom svedčia mnohé historické úspechy islamu ako napríklad

⁴⁶⁷ LEWIS Bernard, *Kde se stala chyba*, Praha, Volvoxglobator, 2003, s. 175-176

⁴⁶⁸ LEWIS Bernard, *Kde se stala chyba*, Praha, Volvoxglobator, 2003, s. 178

stredoveká moslimská veda, vzdelanosť a architektúra. Moslimovia presvedčení o svojej prevahe vtedy nadobudli pocit, že neexistuje nič, čo by sa mohli od opovrhovaného a barbarského Západu naučiť. Časom si uvedomili, že to bola historická chyba, ale bolo už príliš neskoro na to, aby sa s tým dalo niečo robiť. Nakoniec zosmiešnené a zaostale islamské krajiny boli obsadené niektorou zo západných ríši. Z tohto spojenia so Západom ostali v islamských krajinách ropné vrty, mrakodrapy, či letiská, no iba málo moslimov prijalo západné hodnoty a spôsob myslenia.⁴⁶⁹

Celé dvadsiate storočie moslimovia usilovali o to, aby od západných impérií získali späť kontrolu nad svojimi dejinami. Niektoré moslimské krajiny mali náboženské, iné nacionalistické, či sekulárne vlády, ale vo všetkých by sa mali prehodnotiť právne normy. Tvrdosť islamskej doktríny totiž naráža na skutočný, každodenný život moslimov.⁴⁷⁰

Nepochybne najoriginálnejšie nové poňatie islamu prinášajú filozofi. Žiadnemu sa však zatiaľ nepodarilo vytvoriť dostatočne silný myšlienkový prúd, ktorý by ponúkol novú cestu islamu, ktorú by prijali masy moslimov bez veľkých problémov vo svedomí. Novodobá islamská filozofia sa od 19. storočia napájala predovšetkým z európskych zdrojov a používala racionalizmus dôslednejšie než reformizmus, ktorý prijímal len niektoré racionálne argumentácie. Otázkou teda je, či islam dokáže koexistovať s modernou sekularizovanou a pluralitnou spoločnosťou s toleranciou. Nádej existuje vždy, ale spoliehať len na ňu nestačí. Zlým radcom je tiež neznalosť. Zákazy príkazy a celkovo neľudsky vyznievajúce verše Koránu, by asi boli vnímané ináč, keby sa moslimovia nebáli priznať, že Korán má historický kontext, a že sa v ňom odrážajú pomery doby, v ktorej sa islam zrodil. Ale takýto historický výklad je v zásade pre moslimov neprípustný, a tak všetci moslimovia vrátane tých umiernených dodnes čítajú ranno-stredoveké predpisy a príkazy ako nezmeniteľné, a že správnym moslimom je ten, kto tieto stredoveké nariadenia bráni a dodržiava.⁴⁷¹

Je nutné konštatovať, že ani jedného náboženstva sa ľudia v Európe a v USA tak neobávajú ako islamu. Toto náboženstvo obchádza predstavivosť Európanov ako strašiak, ktorý podporuje terorizmus, dosadzuje k moci autoritárne režimy, podnecuje občianske vojny a utláča ženy. To čo sa o islame môžeme dočítať v tlači, alebo to, čo počujeme v médiách je často krát desivé. Desivé kvôli množstvu predsudkov a demonizujúcemu tónu ktorým sú sudy a názory o islame prednášané. Nikto sa nebojí budhizmu, alebo hinduizmu, ale voči islamu je strach bežným postojom.

⁴⁶⁹ SPENCER Robert, *Islam bez závoja*, Triton, Praha 2006, s. 11-12

⁴⁷⁰ SLODIČKA Andrej, *Introdukcija do dejín religionistiky*, Prešov 2008, s. 9

⁴⁷¹ SPENCER Robert, *Islam bez závoja*, Praha, Triton 2006, s. 186

Tento jednostranný pohľad na islam, ktorého počet vyznávačov najmä v krajinách tretieho sveta rýchlo rastie, je vlastný väčšine európskej populácie. Málokto však vie, že toto náboženstvo je podstatne bohatšie a komplexnejšie než jeho fundamentalistické extrémny.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

- BAT YEOR: The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude, Fairleigh Dickinson University Press, 1996
- DROZDÍKOVÁ J. : Lexkón islamu, Bratislava:Kalligram, 2005, s.130, ISBN 80-7149-764-9
- GOODWIN G., The Janissaries, Saqi Books, 1997
- HITTI, P.:The Arabs: A Short History, Regnery:1996
- JOHNSON P.: A History of the Jews, Harper & Row, 1987
- LEWIS Bernard, Kde se stala chyba, Praha, Volvoxglobator, 2003
- MANSEL., Constantinople, John Murray: 2006, ISBN-10: 0719568803 ISBN-13: 978-0719568800
- Reliance of the Traveller, 011,5 (3-4) Amana Corporation; Revised edition (July 1, 1997)
ISBN-10: 0915957728 ISBN-13: 978-0915957729
- RUNCIMAN, S. :The Great Church in Captivity, Cambridge University Press, 1968
- SLODIČKA Andrej, Introdukcia do dejín religionistiky, Prešov 2008
- SOWELL, T.:Conquests andCultures: An International History, Basic Books 1998
- SPENCER Robert, Islam bez závoja, Triton, Praha 2006
- SYRIAN M. in: Bat Yeor: The Decline of Eastern Christianity under islam: From Jihad to Dhimmitude, Fairleigh Dickinson University Press, 1996

USTANOWIENIE PRAW OSÓB STARSZYCH JAKO PRZEJAW DĄŻEŃ DO POSZANOWANIA POGLĄDÓW, ZACHOWAŃ I POTRZEB LUDZI ZAAWANSOWANYCH WIEKOWO

Agnieszka NOWICKA

Wstęp

Proces starzenia się ludności świata jest już faktem. Aktualnie co piąty Europejczyk ma już ukończone co najmniej 60 lat, przy czym największa populacja osób w starszym wieku w grupie 52 państw członkowskich Unii Europejskiej żyje obecnie we Włoszech i w Grecji (24%). Z danych szacunkowych wynika, że w przyszłości proces starzenia się społeczeństw krajów europejskich nadal będzie się nasilał. W 2025 r. odsetek seniorów w ogólnej strukturze ludności tych państw wzrośnie do 29%, natomiast w 2050 r. osobą zaawansowaną wiekowo będzie już co trzeci obywatel Europy (www.stat.gov.pl, pobrano 15.03.2012 r.). Zjawisko to dotyczy również społeczeństwa polskiego, w którym systematycznie wzrasta liczba ludzi w starszym wieku.

Polska przekroczyła tzw. próg starości demograficznej (wyrażającej się, zgodnie z normami ONZ, 7% udziałem osób w wieku 65. lat i więcej w ogólnej strukturze ludności) w 1967 r., natomiast próg zaawansowanej starości demograficznej (ponad 10% udział) w 1980 r. (B. Synak, 2003). W 2008 r. odsetek ludzi starszych w Polsce, w wieku 65. lat i więcej, wynosił 13,5% (Rocznik demograficzny 2009), a z prognoz Głównego Urzędu Statystycznego wynika, że wskaźnik ten będzie systematycznie wzrastał w ciągu następnych lat. Szacuje się, że w 2015 r. będzie się on kształtował na poziomie 15,6%, natomiast w 2035 r. – na poziomie 23,2% (Prognoza ludności na lata 2008-2035). Wraz ze wzrostem populacji osób zaawansowanych wiekowo w naszym kraju widoczna jest też tendencja do wydłużania się trwania życia ludzkiego. Obecnie w Polsce żyje 3014 osób, które doczekały 100 rocznicy urodzin.

Systematyczny wzrost liczby osób w starszym wieku powoduje, że zwiększa się też ilość różnego rodzaju problemów charakterystycznych dla tej grupy wiekowej, wśród których na pierwszy plan wysuwają się zaburzenia stanu ich zdrowia, utrata sprawności psychofizycznej i prestiżu społecznego, samotność seniorów i stosunkowo często towarzyszące im poczucie osamotnienia, a także kwestia zapewnienia im godziwych warunków życia, w tym odpowiedniego zabezpieczenia socjalnego (por. S. Kowalik, 1997; A. Leszczyńska-Rejchert, 2010; A. Nowicka, 2010).

Problemy, a także swoiste potrzeby i ogólnie jakość życia coraz liczniejszej rzeszy ludzi zaawansowanych wiekowo coraz częściej stają się przedmiotem dyskursu oraz inspiracją do projektowania i realizacji badań naukowych przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Celem prezentowanego opracowania jest ukazanie ewolucji stosunku społeczeństw do osób starszych w różnych epokach historycznych oraz jego uwarunkowań, a także scharakteryzowanie przyjętego w 1991 r. przez ONZ Katalogu Podstawowych Praw Ludzi Starszych, stanowiących przejaw dążeń obywateli wielu krajów, które go przyjęły, do poszanowania poglądów, zachowań i potrzeb osób w starszym wieku.

Postawy społeczeństw wobec ludzi starych na przestrzeni dziejów

Ewolucję pozycji społecznej człowieka starszego w ciągu pradziejów i dziejów ludzkości szczegółowo opisali E. Rosset (1986) oraz J. Nowicki (2010).

Trudno jest jednoznacznie wypowiadać się na temat postrzegania człowieka starego w czasach prehistorycznych, gdyż wiedzę o życiu człowieka u zarania dziejów czerpiemy wyłącznie z odkryć archeologicznych oraz z obserwacji nielicznych współcześnie żyjących i izolowanych od reszty ludzkości społeczeństw o charakterze pierwotnym (J. Nowicki, 2010, s. 44). Na podstawie istniejących źródeł można jednak wnioskować o dwojakim stosunku cywilizacji pierwotnych wobec osób starszych.

W początkowych okresach starcy skazani byli na eksterminację (por. E. Rosset, 1986; S. Wołoszyn, 2003; J. Nowicki, 2010). W czasach prehistorycznych gromadom ludzkim żyło się niezwykle trudno, zatem osoby starsze, które nie brały udziału w polowaniach lub miały problemy z nadążeniem za koczującą wspólnotą były postrzegane jako zbędny balast, którego należało się pozbyć. Z tego też względu ludy pierwotne zabijały ludzi dożywających starości.

Zwyczaj ten uległ zmianie dopiero wówczas, gdy człowiek wynalazł ogień i zaczął uprawiać ziemię. Starcy zaczęli być wówczas użyteczni. Pomagali kobietom w podtrzymywaniu ognia, doглядaniu domowego ogniska oraz pilnowaniu zgromadzonych zapasów pożywienia. Ponadto zaczęli być doceniani jako osoby posiadające wiedzę i doświadczenie życiowe, z którego może czerpać cała wspólnota. Stopniowo stawali się oni dla swoich społeczności „strażnikami” dawnych tradycji i obrzędów, „wychowawcami” młodszych generacji oraz „przewodnikami”, którzy podpowiedzą, jak zbudować szałas, zdobyć pokarm czy wytwarzać odzież (por. E. Rosset, 1986; J. Nowicki, 2010). Rozwój cywilizacji sprawił, że w

społeczeństwach pierwotnych osoby w starszym wieku⁴⁷², których populacja nie była zbyt liczna, zaczęto darzyć szacunkiem.

Również w czasach antycznych ludziom zaawansowanym w latach okazywano poważanie. W społeczeństwach starożytnych, między innymi w Grecji i Rzymie, uznawano ich za mędrców, nestorów rodów i patriarchów (por. E. Trafialek, 2003, s. 581).

Szczególnym uznaniem cieszyły się osoby starsze w starożytnym Sparcie, w której rządy sprawowało dwóch królów. Jednak ich władzę ograniczała, licząca 28 członków, rada starszych zwana geruzją. Aby w niej zasiadać należało być obywatelem liczącym co najmniej 60 lat. Rada starszych początkowo stanowiła organ doradczy władców, natomiast później przekształciła się w ciało prawodawcze przygotowujące projekty uchwał na zgromadzenie ludowe. Z kolei w starożytnym Rzymie jej odpowiednikiem był senat, w którym zasiadali tzw. ojcowie (patres) najznakomitszych rodów (J. Nowicki, 2010, s. 48).

Zatem w społeczeństwach antycznych utrwalił się system sprawowania rządów przez osoby starsze zwany gerontokracją, w którym „dostęp do stanowisk władzy i/lub autorytetu uzależniony jest od osiągnięcia zaawansowanego wieku” (A. A. Zych, 2007, s. 66). W starożytności ludzie starsi byli cenieni za przymioty umysłu (mądrość, roztropność) i charakteru (rozwaga, stateczność, godność) oraz doświadczenie życiowe. Z tego też względu zasiadali w kierowniczych organach państwa, pełnili funkcję nauczycieli i wychowawców, zajmowali się filozofią.

Kolejne epoki także charakteryzowały się kultem wieku męskiego. W średniowieczu starzec był symbolem literatury chrześcijańskiej, a ludzie zaawansowani wiekowo wywierali znaczący wpływ na życie polityczne i gospodarcze swych państw (E. Trafialek, 2003, s. 581). Natomiast w czasach nowożytnych, wraz z postępującym rozwojem industrializacji, prestiż starości stopniowo zaczął się rozpraszać. Zmienił się też status społeczny człowieka starego, który ponownie zaczyna być postrzegany jako bezużyteczny, dlatego skazuje się go „na utratę pracy i nędzną vegetację” (E. Rosset, 1986, s. 25).

Również wiek XX przyniósł liczne zmiany społeczne, które zachwiały dotychczasową pozycją osób zaawansowanych wiekowo, zmieniały ich rolę, miejsce i status społeczny, a także wpłynęły na postawy młodszych generacji wobec starzenia się, starości i samych seniorów. H. Hoff i E. Singel

⁴⁷² W czasach prehistorycznych średnia długość życia człowieka szacowana była na 20 lat (E. Trafialek, 2003, s. 580), a człowiek stawał się starcem w wieku około 40 lat (E. Rosset, 1986, s. 23). W kolejnych epokach historycznych średni czas egzystencji ludzkiej stopniowo się wydłużał i wynosił w średniowieczu około 30 lat; w krajach europejskich XIX w. – 45-50 lat, a w połowie XX w. 65-70 lat (E. Trafialek, 2003, s. 580-581).

konstatują, że w tej sytuacji położenie człowieka starego staje się coraz trudniejsze. „Podczas gdy trwanie życia ludzkiego wydłuża się, gdy czysto somatyczny proces starzenia się człowieka ulega zwolnieniu i gdy oznaki starcze pojawiają się później, to jednocześnie pozycja społeczna człowieka stale pogarsza się. Szacunek dla wieku, będący jeszcze regułą w zeszłym stuleciu, jest w zaniku, ustępując miejsca obojętności, jeśli nie pewnego rodzaju wrogości, wobec ludzi starych” (za: E. Rosset, 1986, s. 25-26). Przyczyn tych zmian należy upatrywać w rewolucji naukowo-technicznej, oświatowej i demograficznej, upowszechnieniu się środków masowego przekazu, szybkim tempie życia współczesnego człowieka oraz w orientacji na „zmianę”, „nowość” i „młodość” (por. A. Leszczyńska-Rejchert, 2010).

Reasumując, na przestrzeni wieków zmieniał się stosunek społeczeństw wobec finalnej fazy życia oraz człowieka starego. Z przykrością należy stwierdzić, że kolejne etapy rozwoju cywilizacji pogłębiały proces deprecjonowania starości. Z kolei miejsce i prestiż społeczny ludzi w starszym wieku w poszczególnych epokach historycznych podlegały dynamicznym zmianom i uwarunkowane były ustrojem, strukturą społeczeństwa, priorytetami kulturowymi, modelem i funkcjami rodziny, typem dominującym przekazu (mówiony, pisany) oraz miejscem w hierarchii społecznej wypracowanym przez całe życie (por. E. Trafialek, 2003).

Także współcześnie mamy do czynienia ze swoistym dualizmem postaw wobec starości i osób w starszym wieku. Przejawem postaw pozytywnych jest szacunek i życzliwość wobec seniorów, postrzeganie ich jako „wartościowych depozytariuszy kultury, tradycji, wiedzy i obyczaju”, docenianie ich zalet, tj. mądrość czy doświadczenie życiowe, tolerancja dla ich słabości, otaczanie ich opieką, gdy tego potrzebują. Natomiast postawy negatywne wobec ludzi zaawansowanych wiekowo charakteryzują się dewaluowaniem ich możliwości i osiągnięć, dystansowaniem się w stosunku do nich, traktowaniem ich z politowaniem, niechęcią czy wręcz wrogością /gerontofobia/ (por. Z. Szarota, 2004, s. 7). Jednak między tymi dwiema skrajnymi kategoriami postaw (zdecydowanie pozytywnej oraz zdecydowanie negatywnej), istnieje szereg postaw pośrednich, bardziej zróżnicowanych, nie świadczących o tak jednoznacznej admiracji czy też konstatacji okresu późnej dorosłości i osób w starszym wieku.

Przejawy i przyczyny dyskryminacji społecznej osób starszych

W wielu opracowaniach podnoszony jest problem dyskryminacji i marginalizacji społecznej seniorów. **Dyskryminacja społeczna** to pojęcie oznaczające: „nierówne traktowanie członków danej grupy lub kilku grup społecznych w odniesieniu do innych ludzi. Przejawia się ona najczęściej w formie pozbawienia lub ograniczenia praw, prześladowania bądź w nieprzychylnym nastawieniu lub uprzedzeniu” (A. Leszczyńska-Rejchert,

2010, s. 81). T. Nelson (2003, s. 257) charakteryzuje dyskryminację jako: „negatywne zachowanie wobec danej osoby wynikające z jej przynależności grupowej”.

Przyczyną dyskryminacji społecznej jednostek lub grup społecznych może być ich pochodzenie społeczne, przynależność narodowa, rasowa, klasowa czy wyznaniowa, a także światopogląd, orientacja seksualna, płeć i wiek.

Dyskryminacja społeczna może być jawna lub ukryta, bezpośrednia i pośrednia, może opierać się na przyzwoleniu społecznym bądź być usankcjonowana prawnie, a także przyjmować formę zwielokrotnioną, gdy dana osoba traktowana jest gorzej ze względu na kilka współwystępujących powodów, np. płeć i rasę (J. Kochanowski, 2008, s. 7).

Na określenie dyskryminacji społecznej osób starszych w języku angielskim istnieje termin *ageizm* (ang. age = wiek), który w prowadził w 1969 r. Robert N. Butler. Jego odpowiednikiem w języku polskim jest bardzo rzadko stosowane pojęcie *wiekizm*. Oznacza ono: „niechęć do ludzi starych opartą na przekonaniu, że starzenie się czyni ich nieatrakcyjnymi, nieinteligentnymi, niezdolnymi do pracy zawodowej, słabymi i seksualnie nieaktywnymi”, a także: „narzucanie innym własnych przekonań na temat tego, co można i/lub powinno się robić w określonym wieku” (A. A. Zych, 2007, s. 47).

A. A. Zych (2007) do przejawów dyskryminacji społecznej osób starszych zalicza:

- dystansowanie się (unikanie bliskich kontaktów z ludźmi zaawansowanymi wiekowo),
- dewaluowanie (upowszechnianie przekonań o negatywnych cechach ludzi starszych),
- delegitymizację (utrwalanie w postaci aktów prawnych negatywnego stosunku jednych osób wobec innych, co prowadzi do zaliczenia danej jednostki do kategorii społecznej pozbawionej określonych praw),
- segregację (izolowanie jednostek lub grup od środowiska społecznego),
- eksterminację (czyli biologiczne wyniszczenie ludzi).

Dystansowanie się wobec ludzi starych w skali mikro polega na ograniczaniu

z nimi osobistych kontaktów do niezbędnego minimum, a także przejawia się niechęcią do nawiązywania z nimi bliższych relacji psychoemocjonalnych. Natomiast w skali makro wyraża się dystansowaniem społeczeństwa do potrzeb i problemów osób w starszym wieku.

Dewaluowanie wiąże się z upowszechnianiem informacji na temat pejoratywnych cech seniorów, co związane jest ze stereotypowym postrzeganiem starości i osób w starszym wieku.

Stereotypy - w ujęciu Z. Mitoska (1974, s. 12) – to: „funkcjonujące w świadomości społecznej uproszczone, skrócone i zabarwione

wartościująco przekonania na temat atrybutów pewnej grupy ludzi”. Można podzielić na: indywidualne (dotyczą przekonań jednostki na temat właściwości danej grupy) i kulturowe (są to uniwersalne lub rozpowszechnione przekonania dotyczące danej grupy) (por. M. Kilian, 2004, s. 127) oraz pozytywne i negatywne.

Istotą stereotypów dotyczących seniorów jest podkreślanie i nadmierne akcentowanie ich wieku oraz negatywnych właściwości, ograniczeń i problemów. Wśród Polaków, a także mieszkańców innych krajów Europy Zachodniej rozpowszechnione są przekonania, że osoby starsze są schorowane, że wraz z wiekiem tracą vitalność, sprawność psychofizyczną i stają się niedołężne, niezdolne do zaspokajania własnych potrzeb i coraz bardziej zależne od innych osób. Mocno zakorzenione w świadomości społecznej są także stereotypy dotyczące utraty przez seniorów zdolności do dalszego uczenia się i nabywania różnych umiejętności, do podejmowania nowych wyzwań i racjonalnych decyzji związanych z własną egzystencją. Powszechne są także mity dotyczące infantylizacji osób starszych, ich aseksualności i bezużyteczności (por. A. A. Zych, 1999; M. Kilian, 2004; W. Kołodziej, 2006; 2010).

Delegitymizacja polega na utrwalaniu w postaci aktów prawnych negatywnego stosunku jednych osób (młodszych generacji) wobec innych (seniorów), co prowadzi do zaliczenia danej jednostki (osoby starszej) do kategorii społecznej pozbawionej określonych praw.

Z kolei **segregacja** osób zaawansowanych wiekowo może przybierać różne formy. Polega między innymi na tworzeniu specjalnych miejsc zamieszkania dla seniorów (np. w Radkowie, w województwie dolnośląskim), co sprzyja powstawaniu tzw. subkultury osób starszych. Przynależność do niej wiąże się jednak z izolacją od młodszych generacji oraz ze świadomością bycia w grupie dyskryminowanej, marginalnej (por. A. Leszczyńska-Rejchert, 2010).

Segregacja ludzi starszych przejawia się również w tendencji do umieszczania ich przez członków rodziny w placówkach medycznych (szpitalach, zakładach opiekuńczo-leczniczych, zakładach pielęgnacyjno-opiekuńczych, ośrodkach rehabilitacyjnych, hospicjach) oraz opiekuńczych (ośrodki wsparcia dziennego, domy pomocy społecznej, prywatne domy opieki).

Wreszcie **eksterminacja** polega na uśmiercaniu seniorów poprzez utrudniony dostęp do nowoczesnych terapii farmakologicznych i innych form leczenia, a także poprzez poddawanie ich eutanazji.

Prawa ludzi zaawansowanych wiekowo

Wiek, obok pochodzenia etnicznego, rasy, wyznania czy płci, często bywa zatem czynnikiem dyskryminującym, a ludzie zaawansowani

wiekowo spotykają się z przejawami nietolerancji ze strony młodszych generacji. W czasach kultu młodości postrzegani są jako osoby kłopotliwe, zależne od innych, jako zbędny „balast społeczny”.

W celu zapobiegania tym negatywnym zjawiskom różne gremia międzynarodowe, postanowiły zadbać o godność osób w starszym wieku i zainicjować cykl inicjatyw, które stopniowo spowodowałyby bardziej tolerancyjne postrzeganie okresu późnej dorosłości i samych seniorów. Przejawem tych dążeń było między innymi tworzenie stowarzyszeń i federacji o zasięgu międzynarodowym, których celem było przeciwdziałanie marginalizacji społecznej, edukacyjnej, kulturalnej i ekonomicznej osób starszych oraz ochrona ich praw. Do najważniejszych z nich z należą:

- **International Federation on Ageing (IFA)** – to istniejąca od blisko 30 lat agenda ONZ z siedzibą w **Montrealu**, wydaje ona między innymi periodyk „**Ageing International**”/;
- **HelpAge International** - jest to powstała w 1983 r. światowa sieć organizacji *non-profit* o charakterze narodowym, regionalnym i lokalnym; posiada swoje centra w Brukseli i Londynie i skupia 49 państw Afryki, Azji i Oceanii, Ameryki Łacińskiej, Karaibów, Europy Wschodniej i centralnej oraz Ameryki Północnej;
- **AIUTA** - czyli Stowarzyszenie Uniwersytetów Trzeciego Wieku, którego siedziba znajduje się w Paryżu, które powstało w 1975 r.; podejmuje różnego rodzaju inicjatywy związane z aktywnością edukacyjną osób starszych, pełni funkcję eksperta w zakresie problematyki gerontologicznej, koordynuje prowadzone przez poszczególne kraje badania naukowe dotyczące starzenia się i starości, a także organizuje kongresy, konferencje i seminaria naukowe;
- **European Federation of the Elderly (EURAG)** – to założona w 1962 r. w Luksemburgu Europejska Federacja Osób Starszych; od 1974 r. jej Główny Sekretariat ma swoją siedzibę w Austrii; jest apolityczną i interreligijną organizacją *non-profit*, która zajmuje się wspieraniem solidarności międzypokoleniowej, utrzymywaniem samodzielności oraz niezależności życiowej osób zaawansowanych wiekowo oraz wspieraniem ich uczestnictwa w procesach decyzyjnych;
- **European Platform of Seniors' Organisations (EPSO)** – czyli powstała w 1988 r. Europejska Platforma Organizacji Seniorów; jej misją jest stwarzanie osobom starszym możliwości rozwoju oraz wykorzystywanie ich potencjału intelektualnego, zdolności oraz doświadczenia życiowego na arenie europejskiej, krajowej oraz lokalnej;
- **Federation Internationale des Associations des Personnes Agees (FIAPA)** – jest to Międzynarodowa Federacja Stowarzyszeń Osób Starszych, która została utworzona w 1980 r. i ma swoją siedzibę w Paryżu; jej celem jest zwracanie uwagi społeczeństw krajów

członkowskich na demograficzny i społeczny wymiar procesu starzenia się oraz możliwości i potrzebę pełnego uczestnictwa seniorów w życiu społecznym (por. z. Szarota, 2004).

Inną znaczącą inicjatywą o charakterze globalnym ustanowienie - **14 grudnia 1990 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ - Międzynarodowego Dnia Osób Starszych**, który obchodzony jest jako święto seniorów w dniu **1 października**. Celem tego przedsięwzięcia było oddanie...

Kolejnym przejawem dążenia społeczności międzynarodowej do normalizacji warunków życia osób zaawansowanych wiekowo było ustanowienie ich praw. „**Prawa osób starszych** zagwarantowane zostały w Karcie starszych współobywateli (*Charta der ältern Mitbürger*, 1988), w & 24 i & 25 Karty Wspólnotowej Podstawowych Praw Socjalnych Pracowników (1989), w Deklaracji Praw i Obowiązków Ludzi Starych (1990), opracowanej przez Międzynarodową Federację Starzenia się i przyjętej w 1991 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ, w & 23 Europejskiej Karty Społecznej (1996), w Europejskiej Karcie Praw Pacjenta Seniora, rekomendowanej w 1997 r. przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Gerontologii, w art. 25 Karty Podstawowych Praw Unii Europejskiej (2000) oraz w art. II-85 Konstytucji dla Europy (Konstytucji Europejskiej, 2004), gdzie stwierdza się, że *Unia uznaje i szanuje prawo osób w podeszłym wieku do godnego i niezależnego życia oraz do uczestnictwa w życiu społecznym i kulturalnym*” (A. A. Zych, 2007, s. 134).

Do podstawowych praw osób starszych należą:

- **Prawo do życia** - które staje się ważne w kontekście dyskusji nad legalizacją eutanazji; w Polsce jest ono chronione przez ustawę (Konstytucja RP z dnia 2.04.1997 r.). *Nikt nie może być umyślnie pozbawiony życia, wyjąwszy przypadki wykonywania wyroku sądowego* (Europejska Konwencja o Ochronie Człowieka i Podstawowych Wolności, art. 2).
- **Prawo do wolności, nietykalności osobistej i bezpieczeństwa** – które nabiera szczególnego znaczenia wobec podejmowanie przez dorosłe dzieci różnego rodzaju decyzji za starszych rodziców, wobec doświadczanie przez seniorów wewnątrzrodzinnej lub instytucjonalnej przemocy fizycznej, emocjonalnej bądź ekonomicznej, wobec zjawisk zaniedbywania ludzi starych lub ograniczania ich swobód obywatelskich (art. 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka).
- **Prawo do samostanowienia** – które jest wyrazem sprzeciwu wobec nieuzasadnionych prób ubezwłasnowolnienia osób starszych przez członków rodziny oraz umieszczania ich w placówkach opiekuńczych, a także stosowania szantażu emocjonalnego przez bliskich w sytuacji, gdy owdowiały senior ponownie zamierza wstąpić w związek małżeński. Prawo to stanowi, że: *Nie wolno ingerować samowolnie w czyjekolwiek życie prywatne, rodzinne, domowe, ani w jego korespondencje, ani też uwłaczać jego honorowi lub dobremu imieniu* (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 12).

- **Prawo do pomocy społecznej** – nabierające szczególnego znaczenia w okresie późnej dorosłości, gdy ograniczone są możliwości seniorów do prowadzenia samodzielnej egzystencji (Ustawa o pomocy społecznej, z dnia 12.03.2004 r.).
- **Prawo do poziomu życia zapewniającego zdrowie i dobrobyt**, włączając: wyżywienie, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską i konieczne świadczenia lekarskie (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 25).
- **Prawo do poczucia bezpieczeństwa** w przypadku choroby, kalectwa, wdowieństwa, starości lub utraty środków do życia (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 25).
- **Prawo do ochrony zdrowia** – niezwykle istotne w sytuacji wielochorobowości seniorów i medykalizacji ich potrzeb (art. 76 Konstytucji RP).
- **Prawo do stowarzyszania się** – oznaczające możliwość integrowania się osób starszych w klubach, organizacjach, towarzystwach, fundacjach itp. (Ustawa z dnia 17.04.1989 r. Prawo o stowarzyszeniach).
- **Prawo do pobierania nauki** – umożliwiające im dalsze kształcenie się np. w uniwersytetach trzeciego wieku, dzięki temu seniorzy systematyzują i aktualizują swoją wiedzę, dostosowują się do wymogów współczesności (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 26).
- **Prawo do pracy** – rozumiane jako możliwość do jej kontynuacji, pomimo osiągnięcia wieku emerytalnego. Praca jest w tym przypadku traktowana jako zdobyty przywilej socjalny, który ma zapobiegać zjawisku tzw. wymuszonej bezczynności (por. L. Frąckiewicz, 1985; A. A. Zych, 1999; Z. Szarota, 2004).

Wdrożenie katalogu praw osób starszych w system polityki społecznej wielu państw świata sprawia, że może być traktowany jako przejaw dążeń do poszanowania poglądów, zachowań i potrzeb osób w starszym wieku. W dłuższej perspektywie czasowej stwarza on również szansę na zmianę negatywnych postaw społecznych młodszych generacji wobec seniorów. Jednak respektowanie należnych osobom w starszym wieku praw nie wszędzie przebiega bez zakłóceń. Z tego też względu dzień **15 czerwca od 2006 r.** ustanowiono **Światowym Dniem Praw Osób Starszych**. Inicjatorem tego święta jest organizacja International Network for the Prevention of Elder Abuse, zajmująca się walką ze znęcaniem się nad osobami starszymi. Dzięki tej inicjatywie kolejny raz starano się zainteresować społeczeństwa krajów rozwijających się problemami ludzi zaawansowanych wiekowo, zwłaszcza zainteresować ich kwestią przestrzegania praw seniorów, a także wyrazić szacunek wobec osób starszych i oddać im należny hold (por. I. Pośpieszył, 1994).

BIBLIOGRAFIA:

1. Frąckiewicz L., *Karta praw człowieka starego*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1985, ISBN: 83-202-0411-9
2. Kilian M., *Źródła ageizmu i jego przejawy we współczesnym świecie*, „Gerontologia Polska” 2004, 12 (3), ss. 125-128
3. Kochanowski J., *Wprowadzenie*, [w:] B. Szatur-Jaworska [red.], *Stan przestrzegania praw osób starszych w Polsce. Analiza i rekomendacje działań*, „Biuletyn Rzecznika Praw Obywatelskich” 2008, z. 65
4. Kołodziej W., *Bio-psycho-społeczne funkcjonowanie osób starszych a społeczne stereotypy i uprzedzenia dotyczące starzenia się i starości*, [w:] A. Nowicka [red.], *Wybrane problemy osób starszych*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, ISBN: 978-83-7587-370-2
5. Kołodziej W., *Stereotypy dotyczące starzenia się i ludzi w podeszłym wieku*, [w:] S. Steuden, M. Marczuk [red.], *Starzenie się a satysfakcja z życia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ISBN: 83-7363-421-5
6. Kowalik S., *Pedagogiczne problemy funkcjonowania i opieki osób w starszym wieku*, [w:] W. Dykcik [red.], *Pedagogika specjalna*, Wydawnictwo Naukowe UAM w Poznaniu, Poznań 1997, ISBN: 83-232-0854-9
7. Leszczyńska-Reichert, *Człowiek starszy i jego wspomaganie – w stronę pedagogiki starości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, ISBN: 83-7299-389-0
8. Mitosek Z., *Literatura i stereotypy*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków -Gdańsk 1974, ISBN: brak
9. Nelson T., *Psychologia uprzedzeń*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, ISBN: 83-89120-65-8
10. Nowicka A. [red.], *Starość jako faza życia człowieka*, [w:] A. Nowicka [red.], *Wybrane problemy osób starszych*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, ISBN: 978-83-7587-370-2
11. *Prognoza ludności na lata 2008-2035*, GUS Departament Badań Demograficznych, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2009, ISBN: 978-83-7027-435-1
12. *Rocznik demograficzny 2009*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2009, www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/.../PUBL_rocznik_demograficzny_2009.pdf, pobrano 15.04.2012
13. Rosset E., *Miejsce człowieka starego w społeczeństwie*, [w:] I. Borsowa i wsp. [red.], *Encyklopedia seniora*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1986, ISBN: 83-214-0274-7
14. Steuden S., *Psychologia starzenia się i starości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, ISBN: 978-83-01-16566-6

15. Synak B. [red.], *Polska starość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, ISBN: 83-7326-058-7
16. Szarota Z., *Gerontologia społeczna i oświatowa. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Naukowe AP w Krakowie, Kraków 2004, ISBN: 83-7271-301-4
17. Szarota Z., *Starzenie się i starość w wymiarze instytucjonalnego wsparcia na przykładzie Krakowa*, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Kraków 2010, ISBN: 978-83-7271-575-3
18. Szatur-Jaworska B., Błędowski P., Dziegielewska M., *Podstawy gerontologii społecznej*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006, ISBN: 83-89964-71-6
19. Trafialek E., *Człowiek stary*, [w:] T/ Pilch [red.], *Encyklopedia XXI wieku, t. 1*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2003, ISBN: 83-88149-92-X
20. Wołoszyn S., *Wychowanie w społeczeństwach pierwotnych*, [w:] Z Kwieciński, B. Śliwowski [red.], *Pedagogika – podręcznik akademicki, t. 1*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, ISBN: 83-01-14055-0
21. Zych A. A., *Człowiek wobec starości. Szkice z gerontologii społecznej*, Śląsk, Katowice 1999, ISBN: 83-7164-168-0
22. Zych A. A., *Leksykon gerontologii*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007, ISBN: 978-83-7308-708-8

HOMOSEKSUALIZM – NIETYPOWE ZACHOWANIE SEKSUALNE CZY TOLERANCJA DLA INNOŚCI?

Renata Małgorzata ILNICKA

Abstract: *This paper refers to the issue of unusual sexual behaviour, namely homosexuality, as well as to views held by society regarding this problem. The author pays her attention to how Polish society is becoming more and more tolerant of behaviours disrespecting the commonly accepted canons.*

The author defines the term 'homosexuality' and 'tolerance' and presents scientific and social views on this problem. She presents some attitudes towards homosexuality and connected issues, which affect opinions on specific psychological attributes of homosexuals, their lifestyle, position in psychopathology, etc.

The author emphasises the fact that from the clinical perspective homosexuality is by no mean a medical condition. However, approving and tolerance of this phenomenon must not solidify the universal dimension of the homosexual standard, thus disregarding the heterosexual model of society.

Żyjemy w społeczeństwie, gdzie liczebność ludzi zorientowanych heteroseksualnie jest zdecydowanie więcej, niż tych o orientacji homoseksualnej, które pragną akceptacji i zrozumienia dla swojej „inności.” Związek sfery seksualnej ze sferą kultury we współczesnym świecie jest niezmiernie znaczący. Zdaniem D. Majki-Rostek (2002, s.50) „czynniki społeczno-kulturowe odgrywają istotną rolę w kształtowaniu się wzorców seksualnych, a seksualność z kolei może odpowiednio zabarwiać pozaseksualne formy egzystencji społeczno-kulturowej. W tym ujęciu seksualność stanowi jeden z wielu czynników kształtujących normy i stosunki społeczne, lecz sama z kolei w znacznym stopniu kształtowana jest przez czynniki społeczno-kulturowe.” Postrzeganie tej odmiennej grupy przez większość heteroseksualną rodzi występowanie pojęcia „swojskości i obcości” oraz opozycji „my i oni.”

Poprzez wpływy religijne, kulturowe, społeczne i polityczne powstało wokół osób o odmiennej orientacji seksualnej mnóstwo negatywnych stereotypów i uprzedzeń. W Polsce mimo istniejącej problematyki dotyczącej innej orientacji seksualnej, wiedza na ten temat jest niewielka i ogólnikowa. Istnieją zróżnicowane, często skrajnie odmienne opinie o mniejszości seksualnej. Traktowana jest ona, jako odstępstwo od normy, które zasługuje na potępienie i odepchnięcie, bądź wprawdzie jako odmienne zachowanie, ale które jak optują jego zwolennicy należy tolerować. Kwestia mniejszości seksualnej budzi duże emocje społeczne. Z powodu dyskryminacji i homogenicznej postawy społeczeństwa, mniejszość homoseksualna oraz jej sprzymierzeńcy postanowiła stworzyć organizacje uświadamiające

heteroseksualistów, że każdy związek dwóch dorosłych osób jest związkiem normalnym, zaś życie jednostek homoseksualnych jest równie dobre jak życie pozostałej części społeczeństwa. Zdaniem zwolenników tej "inności" seksualnej, związki homoerotyczne oparte są na szacunku i godności dla drugiego człowieka, a przede wszystkim na równości i wrażliwości. Z owym poglądem trudno pogodzić się radykalnym środowiskom (np. przedstawicielom Kościoła, ugrupowaniom prorodzinnym i innym). Zdecydowana większość polskiego społeczeństwa to katolicy funkcjonujący w utrwalonych sposobach wzorów zachowań. Tworzą zatem dominującą grupę otaczającą swym zasięgiem obszerne masy społeczne, natomiast mniejszość homoseksualna obejmuje jedynie określone środowiska. Reprezentantów grup dominujących charakteryzują szczególnie odczucia, które H. Blumer sformułował jako:

- poczucie, że członkowie grupy mniejszościowej są ze swej natury obcy i inni,
- mniemanie, że są oni lepsi niż członkowie mniejszości,
- przekonanie, że grupy dominujące mają prawo do przywództwa, przywilejów, priorytetów i prestiżu,
- niepokój i przypuszczanie, że mniejszość dąży do zawładnięcia ich dóbr i korzyści (D. Majka-Rostek, *op. cit.*, s. 24).

Zdefiniowanie pojęć: homoseksualizm, tolerancja

Pojęcie homoseksualizm wywodzi się od greckiego słowa homosis, czyli ten sam, taki sam. Określenie homoseksualizmu wprowadził węgierski lekarz, Karoly Maria Kertbeny, w 1868 r., wcześniej używano pojęcia „sodomia”, które określało stosunek analny, uważany w dawnych czasach za zbrodnię przeciwko naturze. Homoseksualizm u mężczyzn nazywany jest uranizmem – od Uranosa, ojca Afrodyty poczętej z piany morskiej, bez matki, bądź pederastią - kontakt seksualny między dojrzałym mężczyzną a młodzieńcem. Również zwany jest efebofilia, czyli skłonność dojrzałych mężczyzn do chłopców przed okresem dojrzewania.

Według definicji W. Okonia (2007, s. 139), homoseksualizm to „*pociąg płciowy do osób tej samej płci, uwarunkowany dziedzicznie lub ukształtowany pod wpływem środowiska. Może zdarzać się w szkole, częściej wszakże występuje w zakładach zamkniętych i w internatach jako tak zwany homoseksualizm zastępczy. Postępowanie pedagogiczne sprowadza się przede wszystkim do rozdzielania par i do perswazji.*”

Homoseksualizm jest problemem trudnym, zarówno w opisie, jak i w terapii, jest jednym z najczęściej występujących nieprawidłowych zachowań seksualnych.

„Homoseksualizm to istnienie emocjonalnego związku między dwiema osobami tej samej płci, w którym osoby te są dla siebie atrakcyjne zarówno

pod względem fizycznym, jak i psychicznym i w którym może dojść do zbliżenia fizycznego”(M. Haslam 1997, s. 433).

Współcześnie określenie – lesbijka – oznacza kobietę o orientacji homoseksualnej, a gej – mężczyznę o tej orientacji.

W literaturze polskiej można zauważyć ewolucję w definiowaniu pojęcia homoseksualizm. Do niedawna homoseksualizm rozpatrywano w kategoriach takich, jak: odchylenia seksualne, dewiacje seksualne, patologia, choroba, bądź obok pedofilii. W 1988 roku została wydana pierwsza książka Krzysztofa Boczkowskiego - *Homoseksualizm*, która jest w całości poświęcona tej problematyce. Po raz pierwszy też użyto sformułowania mniejszość seksualna. Jednak definicja K. Boczkowskiego (2003, s.7-11) w sumie niczym nie różni się od pozostałych. Autor twierdzi, iż „*homoseksualista to osoba, której pociąg płciowy jest wyłącznie lub prawie wyłącznie skierowany do osób własnej płci i który wyłącznie lub prawie wyłącznie w ten sposób uzyskuje zadowolenie seksualne.*” Badacz wychodzi z założenia, że homoseksualizm jest zaburzeniem, wyrażającym się brakiem adaptacji do heteroseksualnych norm współżycia, przyjętych we współczesnej cywilizacji.

Zbigniew Lew- Starowicz (2002, s. 37-38) uważa, że zaburzenie identyfikacji i roli płciowej oznacza tworzenie związków seksualnych z osobami tej samej płci, przy zachowanej możliwości swobodnego wyboru partnera erotycznego. Z klinicznego punktu widzenia istotne jest, że homoseksualizm nie jest żadną chorobą, którą należy leczyć. Zjawisko to występuje u osób obu płci. O homoseksualizmie rzeczywistym można mówić, gdy zachowania te są najwyżej stawiane i mają charakter stały. Podstawą dla rozpoznania jest homoerotyczna motywacja, a nie sama forma praktyki seksualnej, która wcale nie musi być właściwa z upodobaniami seksualnymi. W większości przypadków istnieje zgodność między budową narządów płciowych a poczuciem psychicznym. Homoseksualiści odznaczają się spośród wszystkich innych odmienności seksualnych tym, że wzory ich zachowania nie różnią się od heteroseksualistów, poza odmiennością w zakresie popędu seksualnego.

Problematyka związana ze zjawiskiem homoseksualizmu wykazuje trudności z ogólnym definiowaniem, dowodzi zatem konieczność przedstawiania go w zarysie wielowymiarowym. Jak podaje G. Piana (2000, s.198) „*(...) homoseksualizm widzieć trzeba w obrębie obszaru kulturowego w całym jego skomplikowanym bogactwie; tylko w ten sposób można uchwycić wszystkie aspekty, które charakteryzują to zjawisko, a zarazem sformułować hipotezę interpretacyjną (...).*”

Wyjaśniając znaczenie terminu „tolerancja” należy zwrócić uwagę na kwestię tolerancji jako zjawiska, które odnosi się do wielu obszarów współżycia społecznego. Ta społeczna koegzystencja wymaga od człowieka nieustannego kategoryzowania obiektów rzeczywistości, w jakiej przyszło mu żyć. Kategoryzowanie rzeczywistości społecznej, jej klasyfikowanie znajduje wyraz w postawach i odniesieniach do wielu zjawisk społecznych,

tym bardziej teraz we współczesnej Europie, która stała się miejscem przemieszania rasowego, narodowościowego i kulturowego. Ta związana z mniejszościami wielobarwność nadaje współczesnemu życiu oblicze tolerancyjności lub dyskryminacji, w zależności od tego, czy mniejszość zyskuje aprobatę w społeczności, czy też doświadcza separacji i zepchnięcia na margines. Toteż podążanie do tolerancyjności, wynikającej z poczucia współlśnienia z odrębnościami jest zadaniem współczesnej pedagogiki. Nigdy dotąd świat współczesny tak bardzo nie potrzebował dojrzałej intencji wychowania dla uszanowania „inności”.

Zatem czym jest tolerancja? Pełną akceptacją dla „innych”, poszanowaniem prawa „innych” czy też neutralną (obojętną) postawą wobec „inności”? Słowo tolerancja (z łac. tolerantia) oznacza cierpliwość, wytrwałość w znaczeniu szerokim i potocznym. Prekluźja ta oznacza wyrozumiałość, pobłażliwość wobec cudzych poglądów upodobań i wierzeń, pomimo tego, że są odmienne od tego, co samemu uważa się za słuszne lub prawdziwe. Tolerancja definiowana jest jako uznanie i respektowanie prawa innych osób do posiadania poglądów, gustów odmiennych od naszych. Nie obejmuje jednak idei wstecznych, antyhumanitarnych czy wręcz zbrodniczych. Termin tolerancja z założenia rozumiany był jako tolerancja religijna i odnosił się do stanowiących mniejszość sekt religijnych, których członkowie byli zwolennikami Reformacji. Mimo tego, słowo tolerancja staje się coraz bardziej popularne i jest używane w znacznie szerszym zakresie. Umieszczane jest coraz częściej w kontekście odmiennej orientacji czy praktyk seksualnych, kontrowersyjnych partii politycznych czy też budzących powszechny sprzeciw poglądów. Zmiany w zastosowaniu i rozumieniu tego terminu często stają się przyczyną ogromnych trudności, jakie pojawiają się podczas dyskusji na ten temat. Najczęściej uważa się, że jest to przyzwolenie na działanie, które mieści się w granicach nienaruszających godności drugiego człowieka. W literaturze rozróżnia się podział na tolerancję negatywną i pozytywną. Tolerancja negatywna oznacza nieprzeciwstawianie się jednostkom lub grupom, mimo, że ich działanie godzi w dobro i godność drugiego człowieka. Przyczyn takiej postawy można się dopatrywać w chęci nienaruszania praw innych do wolności działania i myślenia lub w niedostrzeganiu negatywnych skutków, jakie pociągają te działania. Powstrzymywanie się od ingerencji w zachowania pejoratywne może oznaczać albo obojętność wobec zdarzeń, albo pragnienie harmonijnego współżycia z otoczeniem. Ale jak zauważa M. Ossowska (1985), nie może być mowy o tolerancji, kiedy z obawy, żeby nie narobić sobie wrogów, nie usiłujemy się przeciwstawiać niemiłemu nam zachowaniu. Tolerancja nie oznacza więc pełnej akceptacji poglądów i działań, przekraczających granice zasad i norm ustanowionych przez społeczeństwo, a więc przekraczających granice społecznego przyzwolenia.

Tolerancja była zawsze postrzegana w twórczej myśli pedagogicznej. Na Zachodzie Europy powstały i rozwinęły się trzy wielkie nurty pedagogiczne: romantyczny, transmisji kulturowej i progresywny. Najszerzej upowszechnił się nurt romantyczny. Jego cechą szczególną jest naturalizm, a wykładnią samorozwój i samoakceptacja. Jest pedagogiką elitarną, pełną tolerancji. Z kolei nurt transmisji kulturowej kładzie wielki nacisk na zdobycie wiedzy i

stara się przystosowywać wychowanków do określonego typu kultury. Ważną rolę pełni w nim rywalizacja, odniesienie sukcesu. Nie ma tolerancji dla pomyłek i niepowodzeń. Natomiast nurt progresywny stara się ukształtować młodego człowieka tak, aby pozostawał w zgodzie z sobą samym, ze społeczeństwem i ze światem przyrody. Ważna jest w tym nurcie refleksja moralna. Ważna tolerancja. Ważne stymulowanie rozwoju. Ważna sprawiedliwość w szkole. Ważne przestrzeganie praw dziecka (por. Z. Dąbrowska za: A. Kargulową).

Pedagogikę interesuje tolerancja intelektualna i moralna:

- tolerancja intelektualna - przejawia się szacunkiem wobec cudzych poglądów, wyrażających się w dopuszczeniu ich do głosu,
- tolerancja moralna - oznacza, że przy zachowaniu elementarnych norm moralnych są uprawnione różne style życia, postawy, obyczaje i zwyczaje. Komponentem tolerancji moralnej jest tolerancja religijna. Rozumiana najczęściej jako przyjmowanie, bądź odrzucenie wierzeń i praktyk postulowanych przez różne religie.

Zdaniem pedagogów tolerancję należy rozpatrywać w dwóch płaszczyznach:

1. Jako postawę człowieka przejawianą wobec innych ludzi, ich zwyczajów, obyczajów i zachowań. Taki sposób interpretowania tolerancji jako postawy przejęła pedagogika z socjologii i psychologii społecznej. Przyjmuje się tutaj, że jednostka jest tolerancyjna jeśli wychowuje się w tolerancyjnym społeczeństwie.

2. Jako wartość, zakłada, że człowiek jest wartościowy wówczas, kiedy przejawia tolerancję pozytywną. Taki sposób interpretacji tolerancji jako wartości, przeniknął do pedagogiki z filozofii, etyki i aksjologii

O tolerancji pozytywnej mówimy wówczas, gdy akceptujemy cudze poglądy, zachowanie, obyczaje, styl życia, które nie zgadzają się z naszymi własnymi. Dajemy jednak tej osobie szansę wyrażania lub prezentowania tych elementów, o ile nie szkodzą one ludziom, zwierzętom ani przyrodzie. Natomiast z tolerancją negatywną mamy do czynienia wówczas, kiedy akceptujemy cudze zwyczaje, obyczaje, poglądy bądź style życia nawet, gdy czynią one krzywdę ludziom, zwierzętom i przyrodzie. Wówczas nie reagujemy obawiając się konsekwencji, a taka tolerancja przejawia się postawą nietolerancji.

Fundamentalnym zadaniem pedagogiki jest wychować jednostką w duchu tolerancji pozytywnej. Wychowanie w duchu tolerancji pozytywnej - nie oznacza rozwijania w człowieku postawy obojętnej na to, co robią inni ani też pobłażliwość wobec ludzi tzw. złych. Chodzi o to, aby nauczyć dziecko szanować przekonania, poglądy itp., których sami nie podzielamy a także rozwijanie w nim postawy przyzwolenia na te działania, z którymi się nie solidaryzujemy.

Trudną kwestią jest tolerancja wobec odmienności seksualnych. Odmiennosc seksualna sprowadza się przede wszystkim do homoseksualizmu. Sam problem jest bardzo stary. Istniał już w starożytności, istniał w średniowieczu (wtedy w Polsce nazywany paziolubstwem), istnieje rzecz jasna współcześnie. WHO w 1995 roku skreśliła homoseksualizm z długiej listy chorób - bo to nie jest choroba. Historycznie patrząc, homoseksualistami byli m.in. Jan Długosz, Bolesław Śmiały, Marszałek Sanguszek, książę Bohomolec... Zawsze przy nich byli piękni chłopcy, którzy robili szybkie kariery. Charakterystyczne, że stosunek do homoseksualistów wahał się od absolutnej negacji (wisiało wszak nad nimi zagrożenie karą śmierci) - do udzielania im absolutnej swobody. Tymczasem pozostając w zgodzie z tolerancją nie należy w sposób skrajny podchodzić do tych osób, bowiem segregacja seksualna łatwo może prowadzić do segregacji prawnej. To prawda, że homoseksualni mężczyźni w jakiś sposób zagrażają chłopcom, ale prawdą jest też, że mężczyźni heteroseksualni zagrażają dziewczętom (za: M. Kozakiewicz 1995).

Problem tolerancji wobec inności seksualnej jest problemem specyficznym i na pewno bardzo trudnym. Wbrew pozorom homoseksualizm dotyczy wielu rodzin, gdy się zważy, że każdy gej i każda lesbijka ma matkę, ma ojca, ma siostrę lub brata. Każdy i każda z nich wychowuje się przecież i żyje w określonej - na ogół najzwyczajszej - rodzinie. Oczywiście ta "najzwyczajsza rodzina" przestaje nią być w chwili, kiedy przychodzi jej się zmierzyć z problemem homoseksualizmu dorastającego bądź już dorosłego dziecka, albo męża-ojca, jeśli okaże się, że jest on biseksualistą. Jedno jest pewne: bez zaangażowania zdecydowanych postaw tolerancji członkom takich rodzin na pewno nie uda się zapanować nad zaistniałą sytuacją (por. Z. Dąbrowska –www.psychologia.edu.pl).

Mniejszość homoseksualna w Polsce i skala zjawiska

Zdaniem badaczy, określenie „homoseksualizm” nic nie mówi o jakichkolwiek wartościach czy właściwościach osobowości homoerotycznej, określa jedynie kierunek popędu seksualnego. Mimo to społeczeństwu z pojęciem tym kojarzy się sporo właściwości, a nawet ocen moralnych, jednakże nie mają one żadnego potwierdzenia naukowego, a więc uprzedzenia oparte są w głęboko zakorzenionych przesądach związanych z homoseksualizmem w psychice człowieka. Jedynie, co wyróżnia osobników homoseksualnych od przeciętnej populacji to, fakt iż są bardziej nastrojowi, pobudliwi, wrażliwi, niewyrównani, sugestywni, chwiejni i wrażliwi. Sporo osób o odmiennej orientacji seksualnej cechuje się pyszałkowatością, marzycielskością, przesadą w okazywaniu uczuć i wyrażaniu myśli. W przeciwieństwie do innych są zdolni do związania się z partnerem prawdziwą głęboką miłością erotyczną. Z wielu badań wynika, że osoby homoseksualne wykazują znaczące zainteresowania kulturą i sztuką, oraz są bardziej skłonni

do empatii niż osoby heteroseksualne. Co więcej geje mniej są skłonni do fizycznej agresji niż mężczyźni heteroseksualni.

Dokonanie analizy socjologicznej sytuacji mniejszości seksualnych w Polsce napotyka na wiele problemów, które związane są z brakiem wiarygodnych danych dotyczących wielkości tej populacji, jak również częstotliwości występowania zachowań homoseksualnych w Polsce. W tej dziedzinie możemy posługiwać się jedynie szacunkami. Polskie organizacje zrzeszające osoby homoseksualne i biseksualne (np.: Lambda, Kampania Przeciwko Homofobii) oceniają, iż w naszym kraju w latach dziewięćdziesiątych żyło około 2 mln osób o tej orientacji seksualnej. Zdaniem K. Boczkowskiego (2003, s. 25) 10% mężczyzn w Polsce było, co najmniej przez trzy lata swojego życia, aktywnymi homoseksualistami. Natomiast M. Kozakiewicz (1993, s. 16) podawał, że 3-5% populacji to homoseksualiści, a 13% miało przypadkowy kontakt seksualny z osobami tej samej płci. Nie ma także informacji o rozkładzie tej cechy w populacji. Z potocznej obserwacji wynika, że zdecydowana większość przypadków *coming out* (ujawnienie swojej orientacji seksualnej innym osobom) jest skorelowana z miejscem zamieszkania (duże miasto), wykształceniem (wyższym), wiekiem (większość ujawniających swoją orientację seksualną to ludzie młodzi) i stanem cywilnym (osoby stanu wolnego). Nie ma żadnych danych na temat homoseksualizmu w małych miejscowościach, w zakładach poprawczych, karnych czy seminariach, ponieważ brak możliwości przeprowadzenia badań klinicznych w tych środowiskach uniemożliwia zebranie rzetelnych danych.

Realia społeczne homoseksualistów w Polsce ukazał raport za lata 2005 i 2006, przygotowany przez organizację Lambda Warszawa i Kampanię Przeciw Homofobii. Z raportu wynika, że 18 % osób o odmienniej orientacji seksualnej przez ostatnie dwa lata doznało przemocy fizycznej, większość wielokrotnie. 67% badanych było szarpanych, kopanych, potrącanych lub uderzanych. Natomiast odnośnie przemocy psychicznej, to doznała jej znaczna połowa ankietowanych, większość wielokrotnie. Przeszło 80% respondentów ukrywa swoje upodobania seksualne w szkole, na uczelni czy w pracy (por. R. Biedroń 2007, s. 118).

W Polsce na przestrzeni ostatnich kilku lat stosunek do odmienniej orientacji seksualnej zmienił się radykalnie w kwestii akceptacji i tolerancji wobec osób homoseksualnych. Zbigniew Izdebski w 2005 r. przeprowadził badania w 3200 - osobowej grupie Polaków. Respondentom zadano pytanie; *„czy badani zgadzają się ze stwierdzeniem, że kontakty homoseksualne są czymś normalnym i nie ma w nich nic złego.”* Wśród badanych 29,5 % osób odpowiedziało, że zgadza się lub raczej się zgadza z takim punktem widzenia, 65,1 % wskazało, że nie zgadza się lub raczej się nie zgadza. Ponadto 31,9 % badanych nie widzi potrzeby podjęcia leczenia przez homoseksualistów lub zmiany upodobań (por. I. Pospiszył 2008, s. 221).

Zazwyczaj akceptują homoseksualizm ci ankietowani, którzy mieszkają w dużych miastach, wykształceni, przeważnie ludzie młodzi, znający jakąś osobę homoseksualną, oraz ludzie, którzy rzadziej uczestniczą w praktykach religijnych.

Niektóre ugrupowania polityczne w Polsce, powołując się na zapis w konstytucji RP (art. 32), który podaje, że: „*wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władzę publiczną. Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiejkolwiek przyczyny*” (za: R. Biedroń 2007, s. 139) starają się rozszerzyć uprawnienia osobom homoseksualnym w wielu aspektach – społecznym, rodzinnym, prawnym, politycznym. Jednak- moim zdaniem- najbardziej niepokojący jest postulat umożliwienia parom tej samej płci zawarcia związku małżeńskiego i adopcji dzieci.

Postawy i opinie społeczeństwa wobec zjawiska homoseksualizmu

Formowanie się postaw określone jest przede wszystkim czynnikami społecznymi (wpływami oddziałującymi w środowisku społecznym, w którym przebywają ludzie), a zaledwie w niewielkim stopniu pewnymi czynnikami wewnętrznymi, na przykład motywacją podmiotu postaw. Na czynniki wewnętrzne oddziałujące na formowanie się postaw mają wpływ także różne czynniki zewnętrzne. „*Postawa rozumiana jako wewnętrzna struktura determinuje zachowania*” (S. Mika 1998. s.101) prowadzi do stwierdzenia, że należy kształtować konkretne postawy, ich nosiciele powinni się zgodnie z nimi zachowywać. Jeśli będą to postawy społecznie aprobowane, to i zachowania ich nosicieli będą pożądane w społeczeństwie.

W Polsce zjawisko homoseksualizmu jest spostrzegane przez społeczeństwo jako coś nowego, odrębnego, chociaż istniało zawsze. Zaczyna być zauważane i odbierane jako specyficzny folklor, element wyboru tożsamościowego przeznaczony dla towarzystwa artystycznego, stylowego, awangardowego bądź jako margines społeczny kojarzony z wszelkimi patologiami takimi, jak: pedofilia, narkomania czy AIDS. Z punktu widzenia socjologicznego bardzo mało wiadomo o tej orientacji seksualnej. Wiedza Polaków w tym zakresie jest bardzo powierzchowna, a jej brak łączy się często z postawą odrzucenia i dyskryminacji w stosunku do osób homoerotycznych.

Ze względu na funkcjonowanie pewnych typowych, podzielanych przez większość członków społeczeństwa opinii - rozpowszechniają się:

- uprzedzenia – emocjonalne komponenty postaw, czyli negatywne, wrogie ustosunkowania wobec ludzi wyodrębnionych na podstawie grupowej przynależności,

- stereotypy – poznawcze komponenty postaw, a zatem uogólnienia i generalizacje dotyczące całej grupy – niezależnie od rzeczywistego zróżnicowania poszczególnych członków tej grupy.

Normy społeczne istniejące w Polsce powodują, że społeczeństwo oczekuje od tych osób, iż o swojej homoseksualności nie będą mówiły, a to powoduje powstawanie uprzedzeń i stereotypów. Właśnie przez tę antypatię i homofobię, mniejszość homoseksualna jest ofiarą przemocy i agresji. Polscy geje i lesbijki z małych miejscowości, wsi przeprowadzają się do większych miast takich, jak: Poznań, Kraków, Warszawa czy Wrocław, poszukując tam tolerancji i anonimowości. Miasta te często są bardziej otwarte na różnorodność. Umożliwiają łatwiejszy kontakt z innymi osobami homoseksualnymi. Nawet niektórzy wyjeżdżają z Polski, aby zamieszkać w Paryżu, Londynie lub Berlinie. Mimo tej nietolerancji, homoseksualizm w społeczeństwie spotyka się powoli z coraz większą akceptacją. W większych miastach powstają kluby, bary i dyskoteki dla homoseksualistów, organizacje dla środowiska gejowsko – lesbijskiego, programy telewizyjne i strony internetowe, organizowane są parady równości, powstają również czasopisma.

Religia wobec homoseksualizmu

Postawy wobec osób o odmienniej orientacji seksualnej i samej homoseksualności wśród różnych religii na świecie są różne, niemniej jednak znaczny wpływ na położenie osób homoseksualnych w społeczeństwie, wywierają poglądy religijne. Trzy główne religie monoteistyczne: chrześcijaństwo, islam, i judaizm w dużym stopniu nie akceptują homoseksualizmu, traktując jego praktykowanie za grzech.

Chrześcijaństwo zawsze potępiało i potępia seks przedmałżeński, pozamałżeński i homoseksualizm. Pismo Święte mówi, że Bóg stworzył kobietę i mężczyznę do instytucji małżeństwa a homoseksualizm jest nienaturalnym zaburzeniem, który burzy wizję ładu stwórcy.

Prawosławie, religia chrześcijańska uważa stosunek homoseksualny za grzech sodomii, czyli przejaw upadku grzesznej natury ludzkości. Natomiast protestantyzm ma podzielone opinie, co do homoseksualności. Liberalni teologowie uważają homoseksualność za niezależną od wyboru, stałą i neutralną moralnie dyspozycję mniejszości. Zaś konserwatywni teologowie orientacje homoseksualną uważają za niegodziwą, sądzą, że jest ona wynikiem wyboru, podlega zmianie i jest zachowaniem niemoralnym (por. R. Biedroń, *op. cit.*, s. 97).

W Koranie, świętej księdze islamu, wzmianki o homoseksualizmie można przeczytać w surze al- Araf (Wzniesione krawędzie) i w surze asz-Szuara (Poeci), nawiązujące do opowiadania o Sodomitach. Natomiast hadisy, opowieści o życiu proroka Mahometa, bardzo ostro wypowiadają się o homoseksualizmie: „*zabij tego, który to czyni, a także tego, któremu to czynią.*”

Zabrania się stosunków seksualny między kobietami /sihak/, jak i między mężczyznami /liwat/ (R. Biedroń....s, 97). Równie ważne hadisy: „*kiedy mężczyzna dosiada innego mężczyznę, tron Boga trzęsie się*”, „*Jeśli nieożeniony mężczyzna zostaje przyłapany na homoseksualizmie, będzie ukamienowany na śmierć*”, „*Zabij tego, kto sodomizuje i tego, który pozwala na robienie tego z nim*”, „*Lesbijstwo kobiet jest jak cudzołóstwo*”.⁴⁷³ Historycznie w krajach islamskich tylko ukryta homoseksualność była tolerowana, i tak jest do chwili obecnej. Nadal w wielu krajach, w których islam jest religią państwową za stosunki homoseksualne grozi kara śmierci, np.: w Arabii Saudyjskiej, Iranie, Mauretanii, Sudanie i Jemenie. Organizacje gejowsko- lesbijskie uważane są za odstępców (por. R. Biedroń, *op. cit.*, s. 98).

W judaizmie, żydowskie święte księgi, podobnie jak chrześcijańskie mówią o odmienności seksualnej w sposób niejasny. W niektórych objaśnieniach Tora bez wątpienia wypowiada się przeciwko męskiej prostytucji i homoseksualnym gwałtom, jak również zakazuje zachowań homoerotycznych. Lecz nie porusza kwestii związanych bezpośrednio z orientacją homoseksualną. Podobnie jest w prawie żydowskim- Halasze, w którym tak samo nie ma żadnej zmiany o homoseksualnej tożsamości, a tylko o samych stosunkach homoseksualnych. Niemniej jednak Halacha w miarę postępów nauki ulega ciągłej zmianie. Coraz więcej rabinów kwestionuje tradycyjny przesąd o grzeszności stosunków homoseksualnych (por. R. Biedroń, *op.cit.*, s. 98).

Religie dalekowschodnie, takie jak taoizm, szintoizm, konfucjanizm czy buddyzm, nie rozpatrują homoseksualności w kategorii grzechu. Religie te oparte są raczej na filozofii niż surowych zakazach i nakazach moralnych, jakie obowiązują w tradycji chrześcijańskiej. Buddyzm nie różnicuje czynów heteroseksualnych z homoseksualnymi, zaliczając czyny homoerotyczne do niewłaściwych zachowań seksualnych, a raczej do niewłaściwych zalicza te czyny, które powodują krzywdę partnera.

Można zatem postawić tezę, iż orientacja seksualna homoseksualistów wiąże się z problemami natury religijnej.

Homoseksualizm w percepcji młodzieży studiującej – doniesienia z badań

W celu zdiagnozowania niniejszej problematyki przyjąłam następującą koncepcję badań:

➤ Cel badań - *zdobycie wiedzy na temat stosunku społeczności studenckiej wobec osób o odmiennej orientacji seksualnej.*

⁴⁷³ <http://religiapokoju.blox.pl/html/1310721,262146,13.html?885169>, stan na dzień 05.11.2011

- Przedmiot badań - *opinia studentów pedagogiki i jej stosunek do osób o odmiennej orientacji seksualnej.*
- Problem badawczy – *Jakie jest nastawienie, stosunek studentów pedagogiki wobec osób homoerotycznych?*
- Metoda badań – *sondaż diagnostyczny.*
- Techniki badań – *ankieta.*
- Narzędzia badawcze – *kwestionariusz ankiety.*

Badania przeprowadzono w roku 2010, wśród studentów Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, ZOD w Głogowie, na kierunku pedagogika o specjalności: pedagogika resocjalizacyjna, pedagogika terapeutyczna, pedagogika wczesnoszkolna, prewencja patologii i zagrożeń społecznych oraz doradztwo zawodowe i personalne. Grupę badawczą stanowiło 78 osób, w tym 58 kobiet i 20 mężczyzn, w przedziale wiekowym od 22- 50 lat. Większość (66%) respondentów mieszka w mieście do 100 tys. mieszkańców, pozostali - 34% badanych określili, iż są mieszkańcami małych miejscowości oraz wsi. Wyznawcami religii chrześcijańskiej jest 75% studentów, natomiast 25% osób to ateści.

Respondenci zostali poinformowani o celu badań oraz sposobie wykorzystywania wyników.⁴⁷⁴

Analiza danych empirycznych wykazała, że studenci pedagogiki są tolerancyjni wobec osób o odmiennej orientacji seksualnej. Odpowiedzi twierdzącej udzieliło, aż 81 % respondentów, którzy akceptują w swoim otoczeniu zarówno lesbijki, jak i gejów. 12% badanych odpowiedziało, że są w stanie zaakceptować w swoim otoczeniu tylko lesbijki, zaś 13 % studentów nie potrafiłoby zaakceptować i tolerować żadnej z osób o odmiennej orientacji seksualnej. Dane procentowe wykazały, że większość studentów pedagogiki (74%) potrafi zdefiniować pojęcie „inna orientacja seksualna”, posiadają również wiedzę na temat zjawiska mniejszości seksualnej.

Zebrany materiał badawczy dowodzi, że płeć respondentów ma wpływ na stosunek wobec osób o innej orientacji. Dane procentowe przedstawiają, że kobiety są bardziej tolerancyjne wobec mniejszości seksualnej. Także miejsce zamieszkania różnicuje poglądy respondentów o stosunku do mniejszości seksualnej. Badania dowiodły, że studenci zamieszkujący w mieście mają większy poziom tolerancji, niż ci zamieszkujący w małych miasteczkach i wsiach. Jedynie wiek badanych nie ma wpływu na ich postawy wobec osób o odmiennej orientacji seksualnej. Pod uwagę wzięto również poglądy studentów dotyczące legalizacji związku par homoerotycznych. Analiza danych wykazała, że 73% studentów pedagogiki przyzwoliłoby na legalizację związków par o odmiennej orientacji seksualnej,

⁴⁷⁴ Badania przeprowadziła pod moim kierunkiem studentka III roku pedagogiki resocjalizacyjnej – Patrycja Wilman. Praca licencjacka złożona w AHE w Łodzi.

natomiast 20% badanych osób stwierdziło, że nie powinno się w naszym kraju zezwolić na legalizację takich związków, zaś 7% ankietowanych nie ma zdania na ten temat.

Kolejne dane ilustrują poglądy studentów pedagogiki na temat adopcji dzieci przez pary o odmiennej orientacji seksualnej. W tym przypadku 64% respondentów uważa, że pary homoerotyczne nie powinny mieć możliwości adopcji dzieci. Tylko 11% badanych stwierdziło, że takie prawo powinno przysługiwać osobom o odmiennej orientacji. Natomiast 3% ankietowanych uważa, że tylko pary lesbijskie powinny mieć taką możliwość, zaś 22% studentów nie potrafiło wyrazić swojej opinii na ten temat. Wyniki badań pozwalają zauważyć, iż pomimo sporej tolerancji respondentów wobec osób homoerotycznych, to nie ma u nich zgody na zalegalizowanie adopcji dzieci przez pary homoseksualne. W tym przypadku respondenci swoje poglądy uzasadniają dobrem dziecka, które ich zadaniem, powinno wychowywać się w rodzinie składającej się z kobiety i mężczyzny.

W prowadzonych badaniach wzięto także pod uwagę kwestię wyznawanej religii przez studentów pedagogiki i jej wpływu na ich postawy wobec osób o odmiennej orientacji seksualnej. Dane procentowe ukazują, że tylko jedna ankietowana osoba uważa, iż wyznawana przez nią religia ma wpływ na jej postawę wobec osób homoerotycznych, natomiast pozostała większość badanych stwierdziła, że religia nie ma wpływu na ich postawy wobec mniejszości seksualnej.

Wnioski

Dokonując podsumowania zebranego materiału badawczego można postawić tezę, że ankietowani studenci pedagogiki posiadają wysoki poziom tolerancji wobec osób o odmiennej orientacji seksualnej. Respondenci z racji kierunku kształcenia, jakim jest pedagogika, posiadają wiedzę dotyczącą zjawiska homoseksualizmu, mają świadomość, iż z klinicznego punktu widzenia homoseksualizm nie jest żadną chorobą kwalifikującą się do leczenia, są więc bardziej otwarci i życzliwi wobec mniejszości seksualnej, niż większość polskiego społeczeństwa. Studenci nie są uprzedzeni do tych osób i w swoich poglądach nie kierują się stereotypami, które bardzo często mają fałszywe przeświadczenie.

Współczesna pedagogika jest nauką wszechstronną o całej rzeczywistości wychowawczej, gdzie celem jest rozwój człowieka obejmujący całe jego życie oraz wszystkie wpływy, zarówno dodatnie, jak i ujemne jednych ludzi na drugich. Pedagogikę można określić mianem „sztuki wychowania”. Przyszli pedagogowie będą pracowali z dziećmi i młodzieżą oraz osobami dorosłymi, w placówkach edukacyjnych, opiekuńczo-wychowawczych, a także resocjalizacyjnych, w których mogą występować przejawy dyskryminacji ze względu na płeć, rasę i pochodzenie etniczne, religię, czy właśnie orientację seksualną. Dlatego też pedagog powinien

potrafić zapobiegać dyskryminacji, a także umieć właściwie reagować i przeciwdziałać wszelkim jej przejawom.

Dokonując analizy zebranego materiału empirycznego daje się zauważyć, że studenci pedagogiki w trakcie procesu studiowania ukształtowali w sobie pewne postawy. Jedną z takich postaw jest pozytywny stosunek i tolerancja wobec osób przejawiających nietypowe zachowania seksualne. Aczkolwiek trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy są to postawy utrwalone czy wynikające z presji otoczenia, bądź chęci bycia „nowoczesnym”, „postępowym.”

Toteż w mojej konkluzji ośmielałam się postawić pytanie: czy przyzwolenie przez społeczeństwo na akceptację i tolerancję tego zjawiska nie stanie się utrwaleniem przekonania o uniwersalnym wymiarze homoseksualnej normy, lekceważącej istnienie heteroseksualnego modelu społeczeństwa?

BIBLIOGRAFIA

- Biedroń R., *Tęczyński elementarz*, Wydawnictwo Adpublik, Warszawa 2007., ISBN: 978-83- 926199-0-1.
- Boczkowski K., *Homoseksualizm*, Wydawnictwo „Inter Esse”, Kraków 2003, ISBN: 83-89448-04-1
- Dąbrowska Z., Tolerancja jako wartość i konieczność rodzinna, www.psychologia.edu.pl (stan na dzień 14.11.2011r.)
- Długolecka A., *Kształtowanie się tożsamości homoseksualnej*, [w:] *Homoseksualizm. Perspektywa interdyscyplinarna*, B. Kowalska, K. Slany, M. Śmietana (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005, ISBN 83-88508-74-1.
- Fijałkowska-Grabowiecka A., Lew-Starowicz Z., *Seks kontrowersyjny*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2004, ISBN: 9788311097865.
- Haslam M., *Psychiatria-podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Zysk i s –ka, Poznań 1997, ISBN: 83-62138-35-7.
- Kozakiewicz M., Referat pt. *"Tolerancja wobec odmiennych stylów życia"* wygłoszony na Konferencji w Międzynarodowym Roku Tolerancji (ogłoszonym przez ONZ) zorganizowanej przez Instytut Pedagogiki Społecznej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego w Zielonej Górze w 1995 roku.
- Kozakiewicz M., *Niekochani*, „Polityka” nr 27, 1993.
- Kubica G., *Homoseksualizm w antropologii społeczno-kulturowej. Szkice problematyki*, [w:] *Homoseksualizm. Perspektywa interdyscyplinarna*, B. Kowalska, K. Slany, M. Śmietana (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005, ISBN 83-88508-74-1
- Lew- Starowicz Z., Zdrojewicz Z., Dulko S., *Leksykon Seksuologiczny*, Continuo, Wrocław 2002, ISBN13: 9788386682805.

- Majka- Rostek D., *Mniejszość kulturowa w warunkach pluralizacji. Socjologiczna analiza sytuacji homoseksualistów polskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, ISBN: 83-229-2283-3.
- Mika S., *Psychologia społeczna dla nauczycieli*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1998, ISBN: 8386770872.
- Pospiszyl I., *Patologie społeczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, ISBN: 978-83-01-15327-4.
- Piana G., *Homoseksualizm i transseksualizm*, [w:] *Homoseksualizm. Perspektywa interdyscyplinarna*, B. Kowalska, K. Slany, M. Śmietana (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005, ISBN 83-88508-74-1.
- Więch A. S., *Różony odcień PRL-U. Zarys badań nad mniejszościami seksualnymi w Polsce Ludowej*, [w:] *Homoseksualizm. Perspektywa interdyscyplinarna*, B. Kowalska, K. Slany, M. Śmietana (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005, ISBN 83-88508-74-1.
- Okoń W., *Nony słownik pedagogiczny*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007, ISBN: 9788389501783.

TOLERANCJA I ALTRUIZM A ŚWIAT WARTOŚCI W WYCHOWANIU MORALNYM

Maria Teresa MISIK

„Człowiek umysłowo ciasny, autorytarny, żarozumiały, pyszny jest zawsze nietolerancyjny, niezależnie od tego, czy jest chrześcijaninem, muzułmaninem czy komunistą. Oczywiście tych źródeł nietolerancji nie da się wyeliminować za pomocą dekretów prawnych. Człowiek pyszny i ograniczony, nawet w imię ewangelii miłości i przebaczenia, jest nietolerancyjny. Dlatego też tolerancji nie da się zaprowadzić za pomocą prawa i ustawowych regulacji. Tolerancję ugruntowuje przede wszystkim wychowanie i formowanie człowieka prawego i otwartego na wartości, człowieka o wyrobionym charakterze, szanującego wolność własną i wolność drugich”.

Antoni Siemianowski, „Tolerancja – nowe imię sprawiedliwości”⁴⁷⁵

Wprowadzenie w problematykę wartości

Rozumienie wartości nie zostało dotychczas jednoznacznie sformułowane, być może wynika to z możliwości wieloaspektowego rozpatrywania tego zagadnienia. Wartościami zajmują się bowiem takie nauki jak: socjologia, psychologia, filozofia czy pedagogika. Taka wielostronność funkcjonowania wartości niejako zmusza do podjęcia wzmożonej refleksji nad tym, czym zasadniczo są wspomniane wartości, które wydają się stanowić fundament ludzkiego istnienia⁴⁷⁶.

Najogólniej w rozumieniu filozoficznym za wartość uznaje się to, co cenne, lub to, co powoduje, że dany przedmiot jest wartościowy, cenny. To, co uznawane jest za wartość, zawiera w sobie jakąś doskonałość, co sprawia, że człowiek dąży do osiągnięcia owej wartości. Uważa się również, że wartości stanowią czynnik, który nadaje sens życiu ludzkiemu, prowadzą jednostkę do pełni człowieczeństwa⁴⁷⁷. Natomiast na gruncie pedagogiki jako wartość „rozumie się w szczególności wszystko to, co uchodzi za ważne i cenne dla jednostki i społeczeństwa oraz jest godne pożądanego, co łączy się z pozytywnymi odczuciami i stanowi jednocześnie cel dążeń ludzkich. Uchodzi ona także za określony miernik (kryterium) oceny interesujących

⁴⁷⁵ A. Siemianowski, „Tolerancja – nowe imię sprawiedliwości” „Świat i słowo. Filologia – nauki społeczne – filozofia – teologia”, (Tolerancja a permissywizm) nr 1(12) 2009, s. 65.

⁴⁷⁶ Z. Frączek, Edukacja aksjologiczna wobec potrzeb współczesności. Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2002, s. 11.

⁴⁷⁷ R. Darowski, Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia teksów. Wyd. WAM. Kraków 2002, s. 107-108.

nas osób, rzeczy, zjawisk lub norm. Stanowi nierzadko podstawę lub istotny punkt odniesienia w uznaniu czegoś za dobre lub złe⁴⁷⁸. Tak więc rozumienie wartości posiada szeroki zakres.

Zdając sobie sprawę z tego, że wychowanie moralne i wychowanie w ogóle nie jest w stanie istnieć bez wartości oraz, że nauka bogato różnicuje wiele dziedzin wartości, m.in. wartości życiowe, czyli witalne, biologiczne, wartości materialne, tj. cielesne, jak również wartości duchowe, a w tym osobowe, religijne, chrześcijańskie oraz moralne⁴⁷⁹ dla potrzeb niniejszej pracy szerzej omówione zostanie rozumienie wartości moralnych, które stanowią, można by rzec, kanwę dla procesu wychowania moralnego.

Dziedzina wartości moralnych według Tadeusza Ślipki stanowi ogólne wzory, ideały postępowania człowieka, np. sprawiedliwość, miłość w działaniu ludzkim, co prowadzi do doskonalenia się człowieka jako osoby⁴⁸⁰. Stanisław Kowalczyk przedstawia wartości moralne w świetle aksjologii personalistycznej, gdzie uważa się, że odgrywają one znaczącą rolę w życiu człowieka pojmowanego jako osoba ludzka. Wywierają one wpływ na jakość życia ludzkiego, czynią jednostkę otwartą na potrzeby innych ludzi, jak również zapewniają osiągnięcie dojrzałości wewnętrznej, duchowej. Uznaje się, iż wartości moralne stanowią niejako rdzeń kultury ogólnoludzkiej⁴⁸¹. Również Urszula i Wojciech Morszczyńscy dokonują analizy pojęcia wartości moralnej. Spośród ich rozważań można wyłonić kilka znaczących tez dotyczących analizowanego zagadnienia:

- wartości, które realizowane są w działaniach pozostają w związku z wartościami moralnymi;
- urzeczywistniają się one tylko w tych działaniach, które skierowane są w kierunku innych osób;
- zatem wartość moralną posiadają te działania, które nastawione są na przysparzanie dóbr innej osobie, a o antywartości mówi się wtedy, gdy działania pozbawiają osoby tych dóbr;
- wysokość, znaczenie wartości moralnej nie jest uzależniona od wysokości wartości dobra⁴⁸².

Natomiast W.W. Szczęsny podaje, że wartości moralne, to najogólniej wartości duchowe stosunków międzyludzkich. Wymienia on

⁴⁷⁸ M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2006, s. 72.

⁴⁷⁹ R. Darowski, *Filozofia człowieka. zarys problematyki*. Antologia teksów. Wyd. WAM. Kraków 2002, s. 107-109.

⁴⁸⁰ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*. Wyd. Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1984, s. 181.

⁴⁸¹ S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*. Elementy aksjologii personalistycznej. Wyd. KUL. Lublin 2006, s. 181.

⁴⁸² U. Morszczyńska, W. Morszczyński, *Aksjologiczne barwy dziecięcego świata*. W: *Dziecko w świecie wartości. Aksjologiczne barwy dziecięcego świata*. Red. B. Dymar. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2003, s. 67-68.

również wartości moralne czynów, które proponuje łączyć z takimi przejawami zachowania ludzkiego jak: sprawiedliwość, szacunek względem innych osób oraz dobroć, życzliwość względem nich⁴⁸³. Jerzy Jarco także proponuje własne określenie wartości: „Wartość moralna (dodatnia lub ujemna), jak np. cnota, szczęście, pracowitość, patriotyzm, lenistwo, egoizm. Wartości moralne są podstawowymi miarami czy raczej ideami ukierunkowującymi – poprzez normy – działania ludzkie. Wskazują właściwe cele działania i w konsekwencji przyczyniają się do jego aktywizacji. Całe życie moralne da się ostatecznie sprowadzić do wartości moralnych i treściowej odpowiedzi na wezwania z nich płynące”⁴⁸⁴. B. Hiszpańska mówi o tym, iż wartości stanowią swoistego rodzaju drogowskazy życiowe i dokonuje obrazowego porównania mówiąc, że: „Jest ich tak wiele we współczesnym, skomplikowanym świecie, jak barwnych, migotliwych reklam w wielkich miastach Zachodu. Dziecko może się wśród nich zagubić, zginać”⁴⁸⁵.

Reasumując można stwierdzić, że wartość oznacza to wszystko, co cenne jest i godne pożądania, co wyznacza cel dla ludzkich działań i dążeń⁴⁸⁶. Warto zatem podjąć refleksję na temat roli jaką pełni wychowanie do wartości w życiu człowieka.

Rola wychowania do wartości

Wychowanie do wartości jawi się we współczesnym świecie jako priorytetowe i niezmiennie pożądane. Staje się niejako zadaniem i wyzwaniem współczesnego świata, zwłaszcza dla pedagogów, w tym również nauczycieli. Rola jaką pełni wychowanie do wartości odnosi się do każdej istoty ludzkiej, która ze swej natury istnieje jako byt moralny, jak również pełni szczególną rolę w odniesieniu do społeczeństwa, ogółem mówiąc, do świata, w którym żyjemy.

Doniosłe znaczenie tego procesu podkreśla Krystyna Chalas: „Budowanie w pustce aksjologicznej jest budowaniem na piasku. Stąd wyrasta zadanie przygotowania młodego pokolenia do poznania istoty wartości, wyboru, urzeczywistniania i animacji społecznej, a więc wychowania ku wartościom. Wszak to młodzi będą budować przyszłą rzeczywistość, rzecz w tym, by była ona zbudowana na mocnej podstawie

⁴⁸³ W. W. Szczesny, *Edukacja moralna: logos, antropos, praxis, etos*. Wyd. Akademickie „Żak”. Warszawa 2001, s. 112-113.

⁴⁸⁴ J. Jarco, *Anatomia i geneza moralności*. W: Etyka. Świat wartości moralnych. Red. J. Jarco, Z. Kalita, M. Semp. Wyd. PWN. Warszawa-Wrocław 1993, s. 26.

⁴⁸⁵ B. Hiszpańska, *Pomóż młodzieży znaleźć wartości – drogowskazy*. Instytut Badań Edukacyjnych. Warszawa 1992, s. 6.

⁴⁸⁶ K. Chalas, *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*. Tom I. Wyd. Jedność. Lublin - Kielce 2007, s. 16.

aksjologicznej i by nie zabrakło w niej wartości moralnych⁴⁸⁷. Tym większą staje się rola wychowania do owych wartości, gdyż to one stanowią podstawę podmiotowego charakteru osoby⁴⁸⁸. Co więcej, przyjmuje się, że wartości niejako sterują, regulują i wyznaczają zachowanie człowieka, zwłaszcza zaś zachowania społeczne. Wiąże się to z przyjmowaniem określonej postawy względem innych ludzi, jak również względem ich wytworów. Ponadto wartości powodują ukierunkowanie się jednostki na dany cel oraz umacniają jednostkę w zachowaniu wierności względem owego celu oraz w dążeniu do jego realizacji⁴⁸⁹.

Uwzględniając powyższe rozważania warto przytoczyć słowa B. Hiszpańskiej, która dokonuje interesującego porównania: „Łódź bez sternika jest zdana na żywioł i grozi jej zagłada, a w najlepszym razie zostanie wyrzucona na nieznany brzeg. Czyż nie tak wygląda życie ludzi wychowywanych bez systemu wartości? Brak podstawowych mierników oceny rzeczy, stanów emocjonalnych, sytuacji i przede wszystkim własnych działań grozi zagubieniem, poczuciem bezsensu, destrukcją osobowości, uleganiem przypadkowej presji środowiska”⁴⁹⁰. K. Chałas podaje znaczenie pedagogiczne roli wychowania do wartości, odnosząc je do wielkiego ich wpływu na rozwój osobowy i społeczny wychowanka, który – jak podkreśla – dokonuje się tylko poprzez dążenie jednostki do różnorodnych wartości⁴⁹¹.

Na zasadniczą rolę jaką pełni wychowanie do wartości wskazuje również Mieczysław Łobocki. Wychowanie to utwierdza uczniów w przekonaniu, że nieszczęściem człowieka jest zabieganie o to, by bardziej »mieć«, aniżeli bardziej »być«. Pozwala nabyć umiejętności oceniania sytuacji życiowej w jakiej znajduje się wychowanek, co owocuje podejmowaniem przez niego działań korygujących dotychczasowe zachowania, dążenia i postawy. Jest to swoista forma pracy nad sobą, a więc proces samokontroli, jak i samowychowania⁴⁹². Nie można również zapominać, co podkreśla Kazimierz Denek, że wychowanek przez doświadczanie, kierowanie się w postępowaniu hierarchicznym systemem wartości, przekonaniem oraz określonymi postawami żywymi, niejako dokonuje tworzenia samego

⁴⁸⁷Tamże, s. 8.

⁴⁸⁸ E. Kobylecka, Nauczyciel wobec współczesnych zadań edukacyjnych. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2005, s. 29.

⁴⁸⁹ M. Cwynar, System wartości młodzieży na przestrzeni wieków. W: Koncepcje pomocy człowiekowi w teorii i praktyce. Red. Z. Frączek, B. Szluz. Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2006, s. 76-77. Zob. też: Z. Frączek, Edukacja aksjologiczna wobec potrzeb współczesności. Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2002, s. 23.

⁴⁹⁰ B. Hiszpańska, Pomóż młodzieży znaleźć wartości-drogowskazy. Instytut Badań Edukacyjnych. Warszawa 1992, s. 9.

⁴⁹¹ K. Chałas, Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki. Tom I. Wyd. Jedność. Lublin-Kielce 2007, s. 9-10.

⁴⁹² M. Łobocki, W trosce o wychowanie w szkole. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2007, s. 84.

siebie⁴⁹³. Ponadto, gdyby pozbawiono młodzieży krzewienia wartości w procesie wychowania, najpewniej doprowadziłoby to do dokonywania przez nich niefortunnnych, a często nagannych pod względem moralnym – wyborów. Można zatem zauważyć, że zjawisko to spowodowałoby szkodę nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także społecznym⁴⁹⁴. Rola wychowania do wartości związana jest zatem z ogólną kondycją społeczeństwa.

Z racji obserwowanego obecnie powszechnego zaniku wartości, a zwłaszcza wartości moralnych, współczesny człowiek jest ukierunkowany przede wszystkim na postrzeganie i hołdowanie wartościom materialnym. Niestety, zjawisko to nie dotyczy już wyłącznie ludzi dorosłych. Coraz częściej nastawienie materialistyczne, które najczęściej urasta do rangi materializmu praktycznego, spotykane jest u ludzi młodych. I w tym przypadku istotną rolę ma wychowanie do wartości, bowiem dzięki niemu: „uczniowie uczą się szacunku dla wartości uniwersalnych (ogólnoludzkich), takich jak dobro, prawda i piękno. Utwierdzają się w przekonaniu, że warto być uczciwym, pomimo iż nie zawsze zachowanie takie zapewnia korzyści materialne i spotyka się z wdzięcznością ludzi. Nabierają również pewności, że zaspakajanie cudzych potrzeb jest ważne, a niekiedy nawet ważniejsze niż zabieganie o własne dobro”⁴⁹⁵.

Należy wspomnieć też o tzw. klaryfikacji wartości, która uzmysławia istotną rolę omawianego wychowania. Wskazuje bowiem na procesy zachodzące w wychowanku podczas stosowania tego typu wychowania. Pierwszą fazą jest skoncentrowanie się wychowanka na własnym życiu, co nie oznacza, że hołduje się w ten sposób postawie egoizmu. Chodzi o to, by młody człowiek zwrócił uwagę na różnorodne aspekty swojego życia, podejmował refleksję nad własnym zachowaniem, postawami, uczuciami, celami, zainteresowaniami, wierzeniami, czy też zmartwieniami. Podstawą jest tutaj podjęcie trudu dokonania oceny własnego systemu wartości. Kolejnym, bardzo istotnym procesem jest zaakceptowanie własnych oraz cudzych wartości, co powinno prowadzić wychowanka do dalszej refleksji nad wnikiem w to, co wiąże się z przeżyciami pozytywnymi, nad tym, co sam postrzega jako radość, nadzieję, zadowolenie oraz rozważenie tego, jakiemu postępowaniu owe uczucia towarzyszą. Wszystkie powyżej przedstawione procesy, powinny końcowo doprowadzić do pozytywnego wzmocnienia osobowych wzorców

⁴⁹³ K. Denek, Wartości jako źródło edukacji. W: Dziecko w świecie wartości. Aksjologiczne barwy dziecięcego świata. Red.: B. Dymar. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2003, s. 35.

⁴⁹⁴ M. Łobocki, Wychowanie moralne w zarysie. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2006, s. 77.

⁴⁹⁵ M. Łobocki, W trosce o wychowanie w szkole. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2007, s. 84-85.

postępowania, kontynuowania określonego stylu życia w istotnej perspektywie, jaką jest jego doskonalenie i rozwój⁴⁹⁶.

Warto również nakreślić wizję następstw braku obcowania z wartościami. Przytoczone zostaną wpierv słowa Romana Ingardena: „Bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. Uszczęśliwia go natomiast urzeczywistnianie wartości i ulega ich szczególnemu urokowi”⁴⁹⁷. Znaczące są też słowa B. Hiszpańskiej, która stwierdza: „Czy jest przesada w twierdzeniu, że od systemu wartości człowieka zależy to, jak kształtuje on swój los? Skoro wartości są przedmiotem naszych pragnień, skoro one wyznaczają cele dążeń, to wybór jednych wartości, a odrzucenie innych określa dominujący w życiu rodzaj działalności”⁴⁹⁸, by jednak przedstawiony proces mógł zaistnieć, konieczne jest realizowanie wychowania do wartości.

Przedstawione powyżej refleksje przemawiają na rzecz konieczności realizowania wychowania do wartości we współczesnym świecie oraz ukazują rzeczywistą rolę jaką to wychowanie spełnia. Staje się ono tym bardziej ważne z punktu widzenia pedagogicznego, gdyż: „przybliżanie dzieciom i młodzieży wartości usensownia z czasem ich życie”⁴⁹⁹.

Tolerancja i altruizm jako wartości priorytetowe w wychowaniu moralnym

W wychowaniu moralnym istotną rolę odgrywają wartości zespolone z tolerancją i altruizmem. Jawią się one jako swoistego rodzaju grunt do wyrabiania w człowieku postawy moralnej, stają się punktem wyjścia do osiągnięcia pełni człowieczeństwa.

Tolerancja i altruizm w pewien sposób uzupełniają się. Altruizm jest rozumiany jako cecha przeciwna egoizmowi. Z łac. *alter* – inny, drugi; zachowanie, którego podstawą jest bezinteresowna życzliwość oraz troska okazywana innym ludziom, jak również interesowanie się w sposób życzliwy ludzkimi kłopotami, sprawami, czy powodzeniem⁵⁰⁰. Inaczej mówiąc jest to: „Teoria i postawa, zgodnie z którą natura ludzka wyposażona jest w

⁴⁹⁶ K. Chalas, Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki. Tom I. Wyd. Jedność. Lublin-Kielce 2007, s. 53.

⁴⁹⁷ R. Ingarden, Szczęście jako poznawanie i urzeczywistnianie wartości. W: Etyka. Świat wartości moralnych. Red.: J. Jarco, Z. Kalita, M. Semp. Wyd. PWN. Warszawa-Wrocław 1993, s. 94.

⁴⁹⁸ B. Hiszpańska, Pomóż młodzieży znaleźć wartości-drogowskazy. Instytut Badań Edukacyjnych. Warszawa 1992, s. 7.

⁴⁹⁹ M. Łobocki, W trosce o wychowanie w szkole. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2007, s. 85.

⁵⁰⁰ W. Okoń, Nowy słownik pedagogiczny. Wyd. Akademickie „Żak”. Warszawa 2007, s. 26.

skłonność do okazywania troski o losy innych, dbałość o ich dobro i pożytek⁵⁰¹. Zaś tolerancja ukazuje się jako łac. *tolerantia* – wyrozumiałość, co związane jest z przyznawaniem innym ludziom prawa, czy to do wyznawania własnych poglądów, czy też do określonego zachowania, postępowania nie zawsze zgodnego z naszymi przekonaniami.

Rozróżnia się tolerancję umysłową, która związana jest z uznawaniem cudzych poglądów oraz tolerancję moralną, która dotyczy zachowania jednostki i jej stylu życia⁵⁰². Wykazuje się również, iż tolerancja to: „łac. *tolerantia* – cierpliwość, *tolero* – znoszę, *tolerare* – wytrzymywać. Co oznacza znosić coś cierpliwie, odnosić się z wyrozumiałością, pobłażliwością dla cudzych poglądów, upodobań, wierzeń, zachowań. (...) Nazywamy tolerancyjnym człowieka, który toleruje, to jest znosi innych, ich poglądy, ich sposób bycia itp. Tolerancja jest wypróbowanym sposobem współżycia w łonie tego samego społeczeństwa różnych grup ludzi, różniących się pod względem światopoglądu, względnie zasadniczych tez politycznych”⁵⁰³.

W pedagogicznym rozumieniu tolerancji postuluje się „przyjmowanie człowieka takim, jakim jest, zdawanie sobie sprawy z jego niepowtarzalności i akceptowanie jego odrębności i niezależności. Jest przejawem zdolności człowieka do elastycznego myślenia, przeżywania i działania, do otwartego reagowania na nowe czy odmienne od tych, które już zostały zasygnalizowane, informacje dotyczące samego siebie, innych ludzi i świata”⁵⁰⁴.

Po przedstawieniu zarysu znaczenia pojęć tolerancja i altruizm, przejdę do bliższego ich omówienia. Aby uniknąć chaosu wpierw scharakteryzowana zostanie wartość altruizmu, by następnie przejść do omówienia wartości tolerancji.

Altruizm, jak każda inna postawa, posiada wyłączne i indywidualne cechy, które ją charakteryzują. Mieczysław Łobocki wymienia niektóre z tych cech: ofiarowywanie pomocy oraz wsparcia, uświadomienie sobie potrzeby niesienia pomocy oraz okazywania troski, bezinteresowność i dobrowolność wyświadczania pomocy⁵⁰⁵. Za cechę najbardziej istotną i wartą zwrócenia wzmożonej uwagi, uważam ostatnią z powyżej wymienionych cech, a mianowicie wspomaganie innych w sposób dobrowolny. Coraz rzadziej

⁵⁰¹ J. Jarco, Z. Kalita, M. Semp, Etyka. Świat wartości moralnych. Wyd. PWN. Warszawa - Wrocław 1993, s. 280.

⁵⁰² W. Okoń, Nowy słownik pedagogiczny. Wyd. Akademickie „Żak”. Warszawa 2007, s. 426.

⁵⁰³ K. Chalas, Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki. Tom I. Wyd. Jedność. Lublin-Kielce 2007, s. 201.

⁵⁰⁴ K. Chalas, Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki. Tom I. Wyd. Jedność. Lublin-Kielce 2007, s. 203.

⁵⁰⁵ M. Łobocki, W trosce o wychowanie w szkole. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2007, s. 72.

można zaobserwować ten typ relacji międzyludzkiej we współczesnym świecie, a wśród młodzieży nierzadko można dostrzec brak zainteresowania drugim człowiekiem, gdyż na sile przybiera postawa egoizmu i skrajnej indywidualizacji. Proces kształtowania się osobowości w pełni altruistycznej obwarowany jest szeregiem pewnych wymogów. Uważa się bowiem, że zasadniczym warunkiem powstania zachowań altruistycznych jest obecność i kierowanie się w życiu empatią. Istotną rolę odrywają tutaj nie tylko uczucia, lecz również procesy poznawcze⁵⁰⁶. Warto zatem zadać pytanie, co winno cechować osobowość altruistyczną?

„Oprócz tolerowania (znoszenia) i rozumienia innych – [altruista] bywa nade wszystko skory do niesienia im konkretnej pomocy lub wsparcia moralnego (duchowego). Jest też w miarę bezinteresowny w świadczeniu innym swych przysług oraz działa prospołecznie w sposób świadomy i dobrowolny. Dlatego nie zadawała się jedynie wyrażaniem zgody na coś, z czym się nie zgadza, jak mu to sugeruje spoczywający na nim obowiązek tolerancji”⁵⁰⁷. Altruista posiada świadomość, że drugiemu człowiekowi potrzeba często czynów wyrastających ponad zwykłą ludzką aprobatę. Jak wiadomo podstawa jego działań, nie ogranicza się jedynie do tolerowania każdego człowieka jako osoby ludzkiej, ale priorytetem jego działania jest przychodzenie człowiekowi ze wsparciem i czynną pomocą⁵⁰⁸. Ponadto, jednostka postępująca w sposób altruistyczny, nie oczekuje w zamian ofiarowanej pomocy żadnej formy gratyfikacji, bowiem – co należy jeszcze raz podkreślić – altruistę cechuje bezinteresowność⁵⁰⁹.

Dla samej jednostki kierującej się w życiu zachowaniem altruistycznym, postępowanie takie przynosi wiele korzyści. Warto zatem zabiegać o altruizm w wychowaniu, gdyż jest to dla wychowanka możliwość samorealizacji, samodoskonalenia oraz samowychowania. Nic tak bowiem nie wpływa na realizowanie się człowieka, jak czynny kontakt z innymi ludźmi⁵¹⁰. Jak zatem kierować procesem wychowania młodego człowieka, by ukształtowała się w nim postawa altruistyczna; na którym etapie rozwoju należy zwrócić na to szczególną uwagę?

Uważa się, że altruizm to cecha przyswajana przez dzieci od najmłodszych lat. Bezsprzecznie towarzyszyć temu muszą odpowiednie oddziaływania wychowawcze, niejako wzory dostrzegania ludzi potrzebujących, niesienia im pomocy, stawiania w obronie osób słabszych. Dzięki temu dzieci uczą się pokonywać zachowania egoistyczne. W okresie

⁵⁰⁶ J. Śliwak, *Osobowość altruistyczna. Osobowościowe korelaty altruizmu. Psychologiczne badania empiryczne*. Wyd. KUL. Lublin 2001, s. 13-14.

⁵⁰⁷ M. Łobocki, *W trosce o wychowanie w szkole*. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2007, s. 72-73.

⁵⁰⁸ Tamże, s. 72-73.

⁵⁰⁹ M. Łobocki, *Altruizm a wychowanie*. Wyd. UMCS. Lublin 1998, s. 8-9.

⁵¹⁰ Tamże, s. 37.

dojrzwienia wychowanie altruistyczne łączy się ze sferą wychowania moralno-ideowego i obejmuje swym zasięgiem również takie wartości jak szczęście innych ludzi oraz dobro społeczeństwa⁵¹¹.

Coraz częściej sugeruje się, iż altruizm stanowi jeden z podstawowych celów wychowania, a nawet podnosi się go do rangi naczelnego celu w procesie wychowawczym⁵¹². Jest to tym bardziej realne, kiedy uświadomimy sobie, że miarą skuteczności procesu wychowania, również altruistycznego jest to, w jakim wymiarze jednostka stała się „(...) dla drugiego człowieka człowiekiem z całą mocą swej istoty gatunkowej, a więc człowiekiem, który szanuje godność innych, okazuje im życzliwość, zrozumienie i wsparcie; jest zdolny do wyrzeczeń i ofiarności, gdy zachodzi taka konieczność. Słowem, altruizm jest miarą wartości człowieka. Człowiek jest w gruncie rzeczy tyle wart, ile potrafi dzielić się z innymi i pozostawać z nimi w relacji osobowej, a nie tylko rzeczowej”⁵¹³.

Z powyższego opisu wynika, że postawa altruizmu jest niezwykle istotna, niejako priorytetowa w życiu jednostki, jak również w zdrowym funkcjonowaniu społeczeństwa. Mając świadomość w jakim stopniu postawa ta realizuje się we współczesnym świecie, należy dążyć do wpajania wychowankom postawy altruistycznej. Wyraźnie klaruje się również zazębianie się postawy altruizmu z tolerancją.

W analizach pojęcia tolerancji zwraca się uwagę, że może być ona rozumiana jako stosunek do drugiego człowieka realizujący się w trzech formach:

- tolerancja jako obojętność względem człowieka, jego zachowań i poglądów;
- tolerancja jako postawa wymuszonego wstrzymywania się od prezentowania zachowań agresywnych; oraz
- tolerancja jako okazywanie szacunku względem drugiego człowieka, uznawanie jego doświadczeń i często odmiennych poglądów⁵¹⁴.

Pojęcie tolerancji jest zasadniczo tożsame – jak zauważa to m.in. M. Korzewski – z pojęciem szacunku oraz zakłada wyraźny związek z wartościami wolności i godności osobowej. Zwraca się tutaj bowiem uwagę na zagadnienie podmiotowości moralnej⁵¹⁵. Ponadto tolerancja nie stanowi

⁵¹¹ W. Okoń, Nowy słownik pedagogiczny. Wyd. Akademickie „Żak”. Warszawa 2007, s. 26.

⁵¹² M. Łobocki, Wychowanie moralne w zarysie. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2006, s. 89.

⁵¹³ M. Łobocki, Altruizm a wychowanie. Wyd. UMCS. Lublin 1998, s. 34-35.

⁵¹⁴ W. W. Szczesny, Edukacja moralna: logos, antropos, praxis, etos. Wyd. Akademickie „Żak”. Warszawa 2001, s. 144-145.

⁵¹⁵ M. Korzewski, Kłopoty z tolerancją – ideał etyczny czy pragmatyczna strategia? W: Etyka, wartość, wspólnota. Red.: V. Gluchman, G. Grzybek. Wyd. ATH. Bielsko-Biała

powinności, nie można rozpatrywać jej jako obowiązku, lecz jako zalecenie, gdyż usprawia, niejako harmonizuje stosunki międzyludzkie⁵¹⁶.

Tolerancję za jedną z najbardziej fundamentalnych wartości – zwłaszcza w procesie wychowania – uznaje M. Łobocki i zaznacza, że bez jej docenienia praca wychowawcza oraz dydaktyczna poniosłaby wielką stratę. Postuluje również, by w nauczaniu tolerancji unikać zachowań, które przeczyłyby takim normom, a w zasadzie nakazom moralnym jak: »Nie czyń drugiemu co tobie niemiłe!« Lub: »Miłuj bliźniego jak siebie samego«⁵¹⁷. Natomiast K. Chałas apeluje o dochodzenie do postawy tolerancji, gdyż każda jednostka poprzez wzgląd na swą naturę osoby rozumnej i wolnej posiada prawo do samostanowienia o sobie, a więc o swym rozwoju, stylu życia, przyszłości. Wynika stąd konieczność zabiegania o tolerancję dla osoby jako osoby⁵¹⁸.

Na istotne zagadnienia w refleksji dotyczącej tolerancji zwraca uwagę Zbigniew Sareło. W swym artykule poświęconym granicom tolerancji wyjaśnia, co należy rozumieć mówiąc o tolerancji oraz wskazuje m.in. na to, co winno stanowić przedmiot tolerancji, a w jakiej sytuacji nie należy mówić o konieczności wykazywania zachowania tolerancyjnego. „Przedmiotem tolerancji – jak stwierdza Z. Sareło – jest zawsze rzeczywistość oceniana ujemnie. Tolerancja polega na rezygnacji z działań zmierzających do unicestwienia negatywnie ocenianego zjawiska. Nie ma więc miejsca na postawę tolerancji w stosunku do wartości pozytywnych. Te ostatnie mogą być jedynie akceptowane i afirmowane. Z tej racji antywartość jest podstawowym kryterium wyznaczającym przedmiotowe granice tolerancji”⁵¹⁹. Interesujące jest również spostrzeżenie Z. Sareły dotyczące pojęcia tolerancji stosowanego w odniesieniu do człowieka: „Kryterium antywartości pozwala jednoznacznie wykluczyć człowieka z zakresu przedmiotów, które mogą podlegać tolerowaniu. Człowiek musi być bezwzględnie akceptowany, niezależnie od posiadanych przypadłości bytowych, takich jak: kolor skóry, sprawność fizyczna, wygląd, zdrowie,

2008,
s. 130-131.

⁵¹⁶ W. Walat, Jakość życia człowieka – płaszczyzna aksjologiczna w systemie edukacji. W: *Koncepcje pomocy człowiekowi w teorii i praktyce*. Red.: Z. Frączek, B. Szluz. Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2006, s. 24.

⁵¹⁷ M. Łobocki, W trosce o wychowanie w szkole. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2007, s. 71.

⁵¹⁸ K. Chałas, Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki. Tom I. Wyd. Jedność. Lublin-Kielce 2007, s. 208-209.

⁵¹⁹ Z. Sareło, *Granice tolerancji*, w: *Tolerancja jako wartość i problem edukacyjny*. Red. Andrzej M. de Tchorzewski, Wiesława M. Wołoszyn-Spirka, Bydgoszcz 2000, s. 46.

wiek, a także jego poglądy i postawy moralne. Człowieczeństwo jest bowiem wartością niezależną od jego zmiennych przymiotów”⁵²⁰.

Wiele zjawisk społecznych ukazuje potrzebę zabiegania o tolerancję. Pierwsza i zarazem podstawowa powinna być zatem dbałość o właściwe rozumienie tolerancji, gdyż to przede wszystkim błędne jej rozumienie, „sprowadza się do żądania tolerancji w sensie obojętności, braku jakiegokolwiek stanowiska czy opinii, aprobaty dla wszystkiego co nas otacza. Wówczas występuje pogarda dla prawdy i dobra, która stanowi siłę niszczącą człowieka i kulturę społeczną, rodzi się ideologia tolerancjonizmu. (...) Ideologia ta wymaga akceptowania fałszu tkwiącego w cudzych poglądach i zła obecnego w działaniu, co prowadzi do powszechnego relatywizmu i ostatecznie anarchizmu społecznego”⁵²¹. Słowa Krystyny Chałas ukazują wielkie niebezpieczeństwo błędnego postrzegania i realizowania tolerancji w życiu społeczeństwa, które przyzwyczajają się do zła i je akceptuje, co wyraża się m.in. w braku szacunku do drugiego człowieka.

Obserwacja praktyki społecznej skłania do wniosku, że częstokroć nie do końca rozumie się prawidłowe znaczenie tolerancji oraz nie są również uznawane za podstawę tej wartości miłość do drugiego człowieka i dobro świadczone bliźniemu. Właściwie rozumiana tolerancja ma bowiem przejawiać się w wartościach takich jak wolność, pokój, prawda, dobro, miłość, szacunek, godność osoby ludzkiej. Wreszcie „tolerancja właściwie pojęta zezwala na przeciwstawianie się złu, ale zawsze w sposób nie uwłaczający godności jego sprawcy”⁵²².

Obecnie obserwuje się, iż granice tolerancji ulegają zatarciu, bądź stają się bardzo elastyczne. Coraz częściej są wyznaczane indywidualnie przez każdą osobę. Mając świadomość, jak duże niebezpieczeństwo może wynikać z takiej postawy, należy temu przeciwdziałać, zwracając się głównie w stronę ludzi młodych. Analiza takich wartości jak altruizm i tolerancja, pozwala na zrozumienie jak wielką rolę pełnią one w życiu człowieka. Stanowią bowiem swoistego rodzaju przeciwwagę dla powszechnie już istniejącego zubożenia na sprawy ludzkie i poczucia osamotnienia w społeczeństwie⁵²³. Ważne zatem, aby młodzi ludzie dzięki właściwym procesom wychowania moralnego nauczyli się rozpoznawać i – co jeszcze ważniejsze – respektować owe wartości w swym życiu.

⁵²⁰ Z. Sareło, *Granice tolerancji*, w: *Tolerancja jako wartość i problem edukacyjny*. Red. Andrzej M. de Tchorzewski, Wiesława M. Wołoszyn-Spirka, Bydgoszcz 2000, s. 46.

⁵²¹ K. Chałas, *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*. Tom I. Wyd. Jedność. Lublin-Kielce 2007, s. 209.

⁵²² M. Łobocki, *W trosce o wychowanie w szkole*. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2007, s. 71.

⁵²³ M. Łobocki, *W trosce o wychowanie w szkole*. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2007, s. 74.

MARGINÁLIE K HUMANITE A TOLERANCII V LITERÁRNOM ZOBRAZENÍ VZŤAHU K NÁRODU

Ivana VALKOVÁ

*Každý národ, ktorý niečo drží na seba,
neľahko opúšťa svoje – hoc aké bludné
– presvedčenie, neprijíma odrazu pravdy,
hoc aké spasiteľné, lebo sa to len
dlhými bojmi, dlhým životom uviesť
a verejnú všeobecnú mienku získať si môže,
čo je veľké, pravdivé, vznešené.
Tak to bolo i na Slovensku.
(Ján Kalinčiak: Mládenec slovenský)⁵²⁴*

Špecifickým priestorom, do ktorého sa premieta ľudský „žitý svet“, je priestor umeleckého literárneho diela. Ako estetický objekt vie byť zároveň mnohovýznamové i presné, metaforicky obrazné i priezračne jasné, dokáže mimeticky odrážať skutočnosť, ale ju i ako v krivom zrkadle pri napĺňaní estetického zámeru deformovať. Umelecké stváňovanie skutočnosti sveta a človeka v ňom sa rodí spolu s človekom samotným – jeho história je v tomto zmysle históriou ľudstva. Ľudská empiria triády času – priestoru – udalosti je tak nielen predmetom vedeckého skúmania, záznamov historiografie a pojmovej explikácie filozofie, ale aj objektom umeleckého tvarovania. Látková skutočnosť je základňou textu ako estetického objektu – a touto skutočnosťou je svet, ktorý človeka obklopuje, i človek sám. Spolu s ním sa do literárneho zobrazenia premietajú „vonkajškové udalosti“ takisto ako najvnútornejšie snaženia. Umelecký text sa tak môže stať svedectvom ľudskej „starosti o bytie“ - bytie vlastné i spoločenské: temporálne štruktúry odkazujú ku skúsenosti času, jeho plynutia aj relativite lineárnej povahy tohto plynutia; priestorové súradnice vyznačujú hranice – zužujú do intimity vnútra či sna alebo expandujú do širšie rozvrhnutého priestoru. Hodnotový a etický rozmer človeka v epickom prozaickom texte zasa vnesie do diela jeho tvorca udalosťami, postavami i prostredníctvom narátora. Čítanie umeleckých textov je potom i realizáciou akejsi dohody o čítaní⁵²⁵, každý text „je *nejen o něčem, ale také pro někoho, posouvá hranice něčího historického světa, předefinováva to, co je v něm*

⁵²⁴ KALINČIAK, Ján: *Mládenec slovenský*. Zlatý fond denníka SME 2006, [cit. 12.10.2011]. Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/110/Kalinciak_Mladenec-slovensky

⁵²⁵ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Tvůrčí čtení. Interpretace v epoše nadbytku komunikace*. In: *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2007. 304 s. ISBN 978- 80- 86429- 80- 9. s. 32.

relevantní/.../ *Čtení je vždycky historicky situováno* /.../ ⁵²⁶ Rovnako historicky je, pravdaže, situované i písanie...

A ako píše Michail Bachtin: „Každá tvorba je vážana jednak svými vlastnými zákonmi, jednak zákonmi materiálu, s nímž pracuje. Každá tvorba je určovaná svým předmětem a jeho strukturou, a proto nepřipouští libovůli /.../ Hrdinu i dominantu jeho zobrazení si autor sice volí, ale poté je už vázán vnitřní logikou zvoleného, a nadto má dát této logice průchod ve svém díle.“⁵²⁷ Zvolený „materiál“ teda autora limituje vlastnou logikou – a naopak: autor tvaruje svoj materiál podľa vlastných cieľov, schopností, talentu. Ciele, ktoré sleduje, sú nielen subjektívne, často reprezentujú okrem požiadaviek dobového kánonu, pravidiel poetiky aj dobové mimoliterárne úsilie: reagujú na aktuálne problémy a snahy, na situáciu, v ktorej vznikajú. V súvislosti s touto situáciou (aj podľa osobných preferencií, názorov, „ustrojenia“ autora, jeho vlastných postojov) potom literárne dielo pracuje so zvýraznením alebo odsúvaním takých hodnôt a postojov, ktoré označujeme ako prejavy tolerance a ľudskosti.

Termín tolerancia vysvetlí slovník cudzích slov niekoľkými spôsobmi:

- „1. *rešpektovanie cudzieho presvedčenia, cudzích názorov, znášanlivosť, trpezlivosť* (op. intolerancia);
2. *odh. schopnosť organizmu znášať určité látky, návyk na liečivo; /.../ ekol. schopnosť organizmu vyrovnávať sa s pôsobením faktorov prostredia;*
3. *tech. rozsah prípustnej nepresnosti hodnôt sledovanej veličiny, t. j. rozdiel medzi najmenšou a najväčšou dovolenou hodnotou, napr. odchýlky meracích prístrojov, rozmerov, hmotností a kvality výrobkov; dovolená odchýlka od hmotnosti mince stanovená zákonom.*“⁵²⁸

Humanita je (podľa rovnakého zdroja) „*láska k človeku, ľudskosť; mravný ideál založený na úcte človeka k človeku*“.⁵²⁹ Humánny potom znamená: „1. *vzťahujúci sa na humanitu, ľudskosť* /.../; 2. *ľudomilný, dobročinný, humanitný* /.../; 3. *lek. vzťahujúci sa na človeka* /.../.“⁵³⁰

⁵²⁶ Ibid., s. 33.

⁵²⁷ BACHTIN, Michail Michailovič: *Dostojevskij umělec*. Praha: Československý spisovatel, 1971. s.

⁵²⁸ *Slovník cudzích slov (akademický)*. Druhé, doplnené a upravené slovenské vydanie, SPN 2005. Dostupné zo: <http://slovníky.korpus.sk/?w=tolerancia&s=exact&c=Cd0a&d=kssj4&d=psp&d=scs&d=sss&d=peciar&d=ma&d=hssjV&d=obce&d=priezviska&d=un&d=locutio&d=psks&d=psken&ie=utf-8&oe=utf-8>. Prístup 10.10.2011.

⁵²⁹ Ibid. Dostupné zo: <http://slovníky.korpus.sk/?w=humanita&s=exact&c=se1a&d=kssj4&d=psp&d=scs&d=sss&d=peciar&d=ma&d=hssjV&d=obce&d=priezviska&d=un&d=locutio&d=psks&d=psken&ie=utf-8&oe=utf-8>. Prístup 10.10.2011.

⁵³⁰ Ibid. Dostupné zo:

<http://slovníky.korpus.sk/?w=hum%C3%A1nný&s=exact&c=ddd2&d=kssj4&d=psp&d=scs&d=sss&d=peciar&d=ma&d=hssjV&d=obce&d=priezviska&d=un&d=locutio&d=psks&d=psken&ie=utf-8&oe=utf-8>. Prístup 10.10.2011.

Oba tieto pojmy poznáme i v ich negatívnej podobe: tolerancia oproti intolerancii, humanita v protiklade k nehumánosti. Termíny samotné – ako ukazuje ich neutrálne odborné použitie – neimplikujú primárne axiologické či deontologické významy, môžu však takéto významy nadobúdať. Zatiaľ čo pojem humanita vo význame ľudskosti nesie v sebe jednoznačne aspekt pozitívneho hodnotenia (v zmysle „*správať sa humánne*“), pozitívne či negatívne hodnotenie tolerance je viac kontextové – intolerancia (odhliadnuc od napr. medicínskeho použitia) sa vníma ako označenie negatívneho postoja. Nie je samozrejým opozitom tolerance, dá sa klásť práve ako protiklad humanity – ako upozorňuje Milan Machovec: „*Intolerance ve vlastním slova smyslu vzniká až tehdy a tam, kde se již aspoň v základech ukazují i projevy tolerance, t.j. kde násilnictví přestává být přírodní samozřejmostí a je problematizováno. Intolerance /.../ vzniká jako reakce principu v jádře již 'předlidského' (živočišného, animálního, pudového) na rozvíjející se postoje typicky lidské a jen lidské, t.j. možné jen u bytostí sebe sama reflektujících, u bytostí mravních. Oproti slepému přírodnímu násilnictví tedy intolerance přes častou brutalitu přece již vlastně probíhá na rovině historicky vyšší, na rovině určené úsilím protivníkovým, t.j. pozitivními hodnotami zrajícího humanismu a tolerance.*“⁵³¹

Tematizácia človeka umeleckou literatúrou môže nadobúdať nielen estetický, ale i axiologický a etický rozmer: umelecké dielo zrkadlí hodnoty, ktoré človek zdieľa alebo odmieta, postoje, ktoré zaujíma alebo sa ich zaujatiu z rôznych dôvodov bráni. Afirmatívny, negujúci aj striktné odmietavý postoj človeka aj jeho diela k sebe samému alebo ku skutočnosti, ktorá ho obklopuje, je často motivovaný spoločenskou skutočnosťou, do ktorej sú postavy situované (alebo pozíciou, z ktorej sú tematické a problémové zložky štruktúry fokalizované).

Naše čítanie sa teraz zameria na dva rôzne pohľady, akými sa odrážajú historické skutočnosti v umeleckom texte – nepôjde nám o zobrazenie historických udalostí či postáv, pokúsime sa svoju optiku zúžiť tak, aby do popredia vystúpili zmeny v pohľade na národ a národné. Tieto zmeny odrážajú charakteristické znaky doby vzniku umeleckých diel a vo vzťahu k otázke tolerance a prejavov humanity ukazujú, ako aktuálne potreby (teda skutočnosť mimoliterárna) raz reflektujú ich absenciu, inokedy vysunú do popredia práve napĺňanie ich obsahu. Možno i preto, že miera znášanlivosti je zväčša daná aj mierou či vážnosťou skutočností, ktorú *treba znášať*, resp. tým, ako toto, čo *treba znášať*, korešponduje s hodnotami, ktoré sami vyznávame, aj spôsobmi, akými sa ich snažíme dosahovať.

Ak sa budeme dívať na to, ako literárne dielo stvára motiv (slovenského) národa, v diachrónnom pohľade sa odкрýva evidentná zmena:

⁵³¹ MACHOVEC, Milan: K filozofickým základům tolerance. In: *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha: Academia, 1995. 280 s. ISBN 80- 200- 0414- 9. s.251.

od volania po tolerancii a akceptácii, ako sa prejavuje v staršej literatúre formujúceho sa národa, po prejavy schopnosti tolerance chýb vlastných i cudzích, nadhľad, kritickú sebareflexiu. Posuny korešpondujú s aktuálnou situáciou, v ktorej diela vznikajú, s „duchom doby“ či „duchovnou klímou“ obdobia, ktoré reprezentujú. Nasledujúce úvahy sa budú venovať dvom exemplárnym podobám zobrazenia týchto hodnôt – ich potvrdzovaniu, negácii či relativizácii – bez najmenšieho nároku na úplnosť. Chcú stať pokusom o ilustratívny pohľad na časovo vzdialené podoby stvárnenia podobných tém, pokusom sledovať spôsob, akým tieto texty vypovedajú o hodnotách doby, ktorú zobrazujú, a tak sprostredkovane o hodnotách doby vlastnej.

Náš prvý pohľad smeruje do prvej polovice devätnásteho storočia, do obdobia, ktoré vo svojich Dejinách slovenskej literatúry označí Stanislav Šmatlák ako čas úsilia o estetickú emancipáciu literárnej tvorby⁵³², tvorby, ktorá si najskôr prehľbuje vlastnú ideologickú koncepciu. „/.../ idea "slovanstva" dostala teraz -- aj na základe herderovských myšlienkových impulzov -- moderné dejinnofilozofické zdôvodnenie ako súčasť "humanitnej" koncepcie zmyslu ľudských dejín. Uvedomele prijímaný "slovanský princíp" ako vrcholné štádium vývinu ľudského ducha a kultúry -- pretože prekrývajúcí sa s princípom "čistej humanity", ktorý má nasledovať po historicky starších princípoch "antickom" a "romantickom" -- nadobudol takto pre literárnu generáciu dvadsiatych a tridsiatych rokov neobyčajnú emocionálnu príťažlivosť i celkom určitú mravno-spoločenskú hodnotu. Pomáhal jej prekonávať pocit vlastnej národnej slabosti a izolovanosti, zapájajúc ju nielen do širšieho literárnoslovanského, ale vôbec do sivekého európskeho myšlienkového kontextu, pričom zároveň zdôvodňoval i "posväcoval" jej konkrétne pracovné podujatia univerzalistickou myšlienkou rozvoja "humanity".“⁵³³

Humanita a reflexia národných dejín opretá o herderovskú koncepciu filozofie dejín – na druhej strane skutočnosť, že umelcov a vzdelancov doby reprezentujú predovšetkým duchovní katolíckej alebo evanjelickej konfesie, vynesú do popredia témy kresťanstva a národného života. Nie oddelene, ale vo vzájomnej symbióze sa objavuje náboženské a národné: príležitosťou na interakciu oboch sa stanú námety z dejín národa, osobitne z histórie veľkomoravského obdobia. Práve to v sebe integruje predstavu vlastnej štátnosti aj duchovný rozmer, ktorý sa spája s misiou Konštantína a Metoda.⁵³⁴ Literatúra prostredníctvom témy dejín volá po tolerancii voči národu a prejavom jeho existencie. Historický žáner v epickej podobe interpretuje čas a „podáva text tak, aby do popredia vystúpili

⁵³² Por. ŠMATLÁK, Stanislav: *Dejiny slovenskej literatúry*. Dostupné zo: <http://www.litcentrum.sk/30564>. Prístup 10.10.2011.

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Staršia historiografia spája šírenie kresťanstva na Veľkej Morave s misijným pôsobením solúnskych bratov.

charakteristické znaky času v priestore /.../ obraz človeka v historickom žánri, to je zvýraznená interakcia biologického času postavy s časom sociálnym /.../ ⁵³⁵ Historický žánr tak zachytáva aj zmeny vo vnímaní/ akceptovaní spoločenských hodnôt. Hodnoty Boha a národa sa v téme vlastných dejín prístavujú pri skutočnostiach *presahujúcich rámec ocboty* (kresťana alebo príslušníka národa) *znášať* isté udalosti, určitý stav. Reagujú na chýbajúcu akceptáciu národa, odkazujú k nehumánym postupom „*tých druhých*“ voči „*nám*“. V Hartmannovom rozlíšení patrí hodnota národa medzi hodnoty slabé a vysoké. Étos spojený s takýmito hodnotami sa neorientuje na obranu a nie je ich možné prikázať – sústreďuje sa na formovanie nových morálnych kvalít človeka a možno k nim len vyzývať’.

Realizácia národného programu podnecuje záujem o dejiny – explicitná verbalizácia a tematizácia národných dejín alebo pokus kreovať či re- kreovať tieto dejiny v prípade nedostatku historických prameňov sa v priestore umeleckej literatúry – spočiatku v epickej poézii, neskôr v epickej próze – objavujú ako dominantné v období konštituovania národa v časoch rozvinutého národného obrodzenia. Reprezentujú teda najmä dobovú mimoliterárnu funkciu umeleckej literatúry v kontexte aktuálneho spoločenského diania – z hľadiska historickej poetiky prevažne v kontexte umeleckých smerov klasicizmu, preromantizmu a romantizmu. Do národnej minulosti sa vracajú eposy Jána Hollého aj lyrická poézia Jána Kollára – diferencujúc poetologické postupy i mieru faktografickosti v závislosti od požiadaviek žánru. Historicky nasýtenejšie eposy Jána Hollého (Cirillo-Metodiada, Svatopluk) popri lyrickej Slávy dcere Jána Kollára, ktorá s historiografiou pracuje len na bazálnej úrovni, ale k slovanskej histórii odkazuje.

Historické udalosti, ku ktorým sa texty vracajú, sú príležitosťou, ako ukázať absenciu humanity, exemplárnym sa stane obraz vojny a bojov (alebo odkazov na ne), nehumánnosť tak má konkrétneho reprezentanta. Z povahy veci vyplýva, že rovnako, ako je kolektívna obeť, je kolektívnym i vinník. Reflexie o vinníkoch a obetiach, usŕachtlosti a neľudskosti nájdeme (s podobným obsahom) v niekoľkých rôznych dielach. Takto ich lyrickou skratkou vysloví v predspeve k skladbe Slávy dcera (1824/ 1832) Ján Kollár:

*„Od Labe zrádného k rovinám až Visly neverné,
od Dunaje k heltným Baltu celého pěnám:
krásnoblasý zmužílych Slavianů kde se někdy ozýval,
ai, oněměl’ už, byv k ourazu zášti, jazyk.
A kdo se loupeže té, volající vzhůru, dopustil?*

⁵³⁵ BÍLIK, Róbert: *Historický žánr v slovenskej próze*. Bratislava: Kalligram – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008. 248 s. ISBN 978- 80- 8101- 137- 5. s.34.

*kdo zľanobil v jednom národe ľudstvo celé?
Zardi se, závistná Teutonie, sousedo Slávy,
tvé vin těchto počet zpáchali někdy ruky.
Neb kreve nikde tolik nevyžil černidlaže žádný
nepřítel, co vyžil k záhubě Slávy Němec.*⁵³⁶

Hollého eposy (Svatopluk, Cyrillo- Metodíada) rešpektujú požiadavky klasicistickej poetiky, sú budované na filozofických východiskách francúzskeho racionalizmu a umeleckom kánone rešpektu voči antickým formám. Svojou témou sa vracajú do obdobia Veľkej Moravy – ich námetom sa stanú historické udalosti, témou posolstvo, ktoré v sebe nesú, a nástrojom vyjadrenia prvý kodifikovaný jazyk – bernolákovská slovenčina. Epos Svätopluk (1833) už nielen pomenúva vinníka – nepriateľa, Svätopluk modliaci sa k Bohu za úspech svojej výpravy opomína nie to, že víťazstvo jedných je zároveň (logicky) porážkou druhých, ale najmä skutočnosť, že zvíťaziť v boji znamená zabíjať viac či efektívnejšie ako nepriateľ...

*„Ked' veloudatní Svatopluk med' a strašně chrapící
Káže mosadz i duté ponadúvat' trubi; a všeckým
Dat' znamení vojskám, bi sa k rannéj chystalí pótce,
A v pole čím skoršej na brdžinské t'áhli bojiščo.
Sám tehdaž první a řížého sa od zřlata skvúci
Navléká na prsách pancír, k visokému ohromní
Meč boku pristrájá; i v tom poklakaňe, a vrúcné*

*K najvyššému ňebes Mocnárovi prosbi vlévá:
„Otče ňebowládní! čo pobožních láskavo slícháš
Prosbi služebníkův, na novích trích zhlédni verících!
A prispej pomoci; i jakož lítého si z mesta
A z visokých doprál vibodit' nepřátěla obrad:
Tak též ve dñěšnej ho uděl zase bitce prevíšit'
S krajni vibit' všeckěj, a do vlastních končin odebnat'
Bi sme tak, od cudžěj už vislobodíce sa vládi,
Lud volní a ňepodľebli zůstávali národ.*⁵³⁷

Z historického Svätopluka sa v epose stáva „Svatopluk, král Slovákův“⁵³⁸ a i keď Hollý svoje eposy dopĺňa historiografickými poznámkami v duchu klasicistickej objektivity, organizácia textu sleduje nacionálnu ideu aj za cenu skreslenia minulosti. Kým Svätopluk sa venuje udalostiam mocenských

⁵³⁶ KOLLÁR, Ján: *Slávy dcera*. Zlatý fond denníka SME 2007, [cit. 10.10.2011]. Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/142/Kollar_Slavy-dcera

⁵³⁷ HOLLÝ, Ján: Svätopluk. Zlatý fond denníka SME 2009, spev 12. [cit. 10.1.2011]. Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/10/Holly_Svatopluk.

⁵³⁸ Ibid.

bojov („*Spívám, jak broznú Svatopluk na Karolmana védel/ Vojnu; i jak vítáš, seba aj svoj od jeho vládi/ Oslobodiv národ, nepodľehli stal sa panovník; / A mužských veľké založil kráľovstvo Slovákov.*“)⁵³⁹ a v úvode skladby vzyva – prispôbiac si kánon antických vzorov – múzu Umku, Cyrillo – Metodiada sa koncentruje na pôsobenie byzantskej misie – a verná jej odkazu kladie do popredia duchovnosť. Podľa K. Rosenbauma „/.../ *eposom Svatopluk* *zvyšuje Holý myšlienku oddanosti vlastnému národu, eposom Sláv myšlienku porážky útočníka v aktívnom odpore proti nemu, eposom Cyrillo-Metodiada myšlienku obrany vlastnej národnej kultúry*“.⁵⁴⁰ V súvislosti s eposom Cyrillo- Metodiada (1835), upozorňuje Eva Fordinálová na základné špecifikum, ktorým sa toto jeho dielo vyznačuje voči ostatným dvom: „*Dej treba hľadať v dynamike roviny duchovnej /.../ V metaforickej rovine „vravu meča“ zo Svatopluka naberá „meč vravy“, čiže „meč“ naberá „reč“/.../ v Cyrillo-Metodiade stoja pri sebe v mene spoločnej idey a v súboji hmoty proti duchu spoločne porážajú pravou láskou ku Kristovi nenávisť a závisť franských kňazov.*“⁵⁴¹ Absolutizácia istého étosu ako súboru vysokých hodnôt (korešpondujúca s vysokým žánrom eposu) nepripúšťa relativnosť subjektívneho pohľadu – možno tolerovať chyby ušľachtilých, ale nie cieľ samotný (Svatopluk). Všeľudská láska človeka k človeku a vyžadovanie humánnych postojov je motivované kresťanskou láskou ku Kristovi. Človeka treba kultivovať a zušľachťovať – a literatúra to môže robiť i takto: ponúknuť príklady veľkých činov v boji za „spravodlivú vec“ a bez ohľadu na to, či ide o boj zbraní alebo ideí, ukazovať hodnoty, ktoré hodno nasledovať a za ktoré hodno prinášať obeť.

Klasicistická poézia sa podieľa na utváraní vedomia historickej kontinuity národa; toto vedomie ju výrazne ovplyvňuje a ona ho pomáha ďalej utvárať; jej historizmus má spoločenskú funkciu – je prostriedkom, nie cieľom – i preto je historická vernosť menej dôležitá ako básnická fikcia a napĺňanie zámeru: organizujúcou myšlienkou je myšlienka národná.

Výrazné zastúpenie má historizmus aj v epike romantizmu. Historizmus súvisí s potrebou uzavrieť otázku národnej minulosti (kvôli argumentu: Slováci dejiny nemajú, z čoho vlastne vyplýva, že nemajú právo hovoriť o sebe ako o národe. Korene tohto presvedčenia vedú k formuláciám pochádzajúcim z Heglovej filozofie dejín⁵⁴² - úlohu v dejinách

⁵³⁹ HOLÝ, Ján: *Svatopluk*. Zlatý fond denníka SME 2009, [cit. 6.1.2012]. Dostupné na webovskej stránke (world wide web): http://zlatyfond.sme.sk/dielo/10/Holly_Svatopluk.

⁵⁴⁰ ROSENBAUM, Karol: Hollého epos o Cyrilovi a Metodovi. In: *Poézia národného obrodenia*. Bratislava: 1970, s. 159.

⁵⁴¹ FORDINÁLOVÁ, Eva: *Hollého duchovný epos Cyrillo- Metodiada*. In: VIERA a ŽIVOT, roč. XII. (2002), č. 3. s.206.

⁵⁴² „*Teprve ve státě, kde je vědomí o zákonech, se vyskytují jasné činy, o nichž zároveň vzniká jasné vědomí, které vyvolává schopnost a potřebu zachovat je.*“ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2004. 304 s. ISBN 80- 86559- 19- X. s.47.

majú len tie národy, ktoré vytvoria štát, ostatné národy sú nehistorické). Takýmito návratmi do minulosti sa stanú prózy Jozefa Miloslava Hurbana, Jána Kalinčiaka, Janka Matúšku aj veršovaná epika, ktorá sa bude inšpirovať históriou alebo jej starším povest'ovým spracovaním. Mnohé z týchto textov individuálnou aplikáciou dobového kánonu umeleckej tvorby vždy nanovo potvrdzovali historickú prítomnosť národa v dejinách územia, ktoré obýva, kontinuitu národa so slávnou minulosťou predkov. Z tohto hľadiska sa k histórii stavajú podobne ako umelecká tvorba obdobia, na ktoré nadväzujú – literatúra naplňa aj neliterárne či „popri-literárne“ ciele, niekedy rezignujúc na inovátorstvo, zväčša i na historickú vernosť (idealizujúci obraz Matúša Čáka či Svätopluka – niekedy založený na rovnako idealizujúcom pohľade staršej historiografie – tento pohľad sa potom premietne i do literárnej histórie)⁵⁴³, zato posilňujúc vlastnú spoločenskú funkciu.

Humánnosť zastávaných postojov je naďalej relatívna, k historicko- ideovej argumentácii sa pripája argumentácia náboženská. V próze Svätoplukovci (1845) formuluje Hurbanov Svätoboj: „*/.../ v búrkach, v ktorých sú ľudia v službe božských cieľov, jednotlivci trpia a padajú. A musia spadať, ak má zrieť božské semä uprostred národov: my sme iba nástroje vôle božej. Človek nezvítazí v búrlivom víre života, on len pomáha víťaziť božím cieľom. Ak vykonal, čo mohol a čo mal uložené, jedno je, ako zide z javiska sveta /.../ Brat mój, teba boh zachoval v týchto víchriciach ako jasný dôkaz, že máš ešte prinášať ovocie národu nášmu. Len vydrž v búrkach týchto, aby si sa nie ty premohol, ale vďaka večného boha.*“⁵⁴⁴ Aj Kalinčiak v próze Mládenec slovenský (1847/48) integruje boj proti národným nepriateľom s bojom náboženským: „*Neskrývajú sa viacej, nesmútiť viacej ľudia slovenské, ale vo vážnom pokoji, s tichou myslou povstávajú z ničoty svojej a vystupujú odhodlane proti nepriateľom viery a národa.*“⁵⁴⁵

I pri letmom pohľade do histórie slovenskej literatúry vystúpia do popredia niektoré skutočnosti, ktoré naznačujú kľúčovú úlohu písania o dejinách aj rolu dejín v literárnej tvorbe. Približne do obdobia romantizmu (a vrátane tohto obdobia) u nás na pozadí spoločenskej situácie a z historicko-kultúrnych dôvodov plnilo predovšetkým mimoliterárnu funkciu – stalo sa produktom spoločenskej objednávky. Ako také saturovalo politické a

⁵⁴³ Ešte roku 1881 Jaroslav Vlček napíše: „*Jen jediné jméno, jehož lesk proráží tmou slovenských dějin, zaskvívá se od pádu Velké Moravy v plné nádře za veškerý slovenský svět: Matouš Čák z Trenčína, pán Váhu a Tatry*“ /.../ “VLČEK, Jaroslav: *Literatura na Slovensku, její vznik, rozvoj a úspěchy*. Zlatý fond denníka SME. 2009. Dostupné zo http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1140/Vlcek_Literatura-na-Slovensku-její-vznik-rozvoj-vyznam-a-uspechy/ 2#ixzz1axHeb8ZQ Prístup 11.10.2011.

⁵⁴⁴ HURBAN, Jozef Miloslav: *Svätoplukovci*. Zlatý fond denníka SME 2010, [cit. 10.10.2011], Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1282/Hurban_Svatoplukovci.

⁵⁴⁵ KALINČIAK, Ján: *Mládenec slovenský*. Zlatý fond denníka SME 2006, [cit. 11.10.2011]. Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/110/Kalinčiak_Mladenec-slovensky.

kultúrne potreby formujúceho sa národa v priestore mnohonárodnej monarchie. Nebolo, samozrejme, budované vo vákuu, ale inšpirované a argumentované najúspešnejšími dobovými filozofickými postojmi. Tie, aplikované na lokálne pomery konštituujuceho sa národa, produkovali v umeleckej forme ideologický pôdorys, potrebný na kreovanie národa z etnika, na formovanie subjektívnej kolektívnej identity. Utvára sa národ, ktorý bude disponovať všetkými potrebnými atribútmi, aké sa na pojem viažu: okrem spoločne obývaného geografického priestoru a kodifikovanej podoby národného jazyka aj vlastnú históriu a povedomie o nej, kultúrnu kontinuitu.⁵⁴⁶

Literatúra spolupracuje na budovaní psychologickéj dimenzie národa odkazujúcej k spoločne zdieľanej minulosti – esteticky stvárnjuje spolu s históriou etnika reflexiu hodnôt, ktoré toto etnikum rešpektuje. Reflexia hodnôt je hierarchizujúca a má etický rozmer. Jej pravdivosť nie je bezčasová, naopak: selektívne zobrazenie vyznávaných hodnôt je reakciou na historickú skutočnosť. Ako napísali Jaroslava Pešková a Ladislava Schücková: „*Hodnocení a prognóza neexistuje 'tak vůbec'. Vždy jde o hodnocení 'něčeho' z nějakého úblu pohledu, v zájmu nějakého sociálního subjektu a vždy hodnotí určitý konkrétně historický subjekt [...]. Jeho smyslem (zmyslom hodnotenia – dopln. I.V.) je zvažování té či oné skutečnosti z hlediska 'váhy a významu' pro hodnotící subjekt [...]. z určitých vědomě zaujatých a vědomě kontrolovaných pozic.*“⁵⁴⁷

Napokon, historickú či časovú povahu nášho postoja k traktovanej téme hodnoty národa a človeka ako predstaviteľa národa, ukazuje aj literatúra. Naše ďalšie spomalenie bude prístavením sa pri literatúre súčasnej. Vzniká v celkom odlišných spoločenských podmienkach – otázka národa a existencie národného štátu je (už po niekoľký raz) vyriešená tak, že sa toto riešenie pokladá všeobecne za uspokojivé. Aktuálne spoločensko- politické zmeny v Európe sú i procesom, v ktorom sa oslabuje tradičný význam a postavenie národa: politické hranice sa rozpúšťajú, naleptávajú sa ekonomickými dohodami o voľnom pohybe ľudí, tovaru a kapitálu; obsah pojmu štát sa výrazne mení, pojem národ je relativizovaný, ironizovaný. Relativizácia však neprichádza zvonku, je reflexiou zvnútra – ako ukazuje rozprávač Vilikovského novely *Pes na ceste* (2010). Próza na pomedzí

⁵⁴⁶ Žiada sa však dodať, že národ sa v sociálnych vedách označuje zvyčajne za sociálny konštrukt. Pohľady na príslušnosť k národu, tzv. národnosť sa rôznia vo vzťahu k presvedčeniu, či sa národnosť chápe ako objektívna vlastnosť alebo len ako výsledok individuálneho subjektívneho rozhodnutia. Podľa najbežnejších vymedzení sa národ vymedzuje niekoľkými dimenziami: psychologickou, kultúrnou, územnou, politickou a historickou. Prehľad rôznych definícií viď napr. In: IŠTOK, Robert: *Politická geografia a geopolitika*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Fakulta humanitných a prírodných vied. Druhé, doplnené vydanie. 2004. ISBN 80-8068-313-1. S. 186.

⁵⁴⁷ PEŠKOVÁ, Jaroslava, SCHÜCKOVÁ, Ladislava. *Já, člověk. Jak dělat vědu o člověku dnes a zítra*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-21766-4. s. 162- 163.

románu a novely je svojím obsahom z veľkej časti pohľadom na človeka osobitne ako predstaviteľa národa. Obraz, ktorý Vilikovský vo svojej knihe vytvorí, nie je nijako lichotivý. Reflektuje situáciu „integrujúcej sa Európy“, v ktorej sa ponúka uvažovanie o tom, či ešte to, čo označujeme ako „národné“, má nejaký zmysel, aký má obsah – a či vôbec nejaký. Preto implicitne i verbalizované z textu znejú otázky: Čo je národ? Kto je Slovák? Akí sme pre seba a pre iných?

Hlavná postava knihy je Slovákom len zhodou okolností. Predstaviteľov vlastného národa (ktorého súčasťou sa cíti byť len náhodou) pozoruje s nadhľadom a niekedy ich porovnáva s národmi susednými. Z tohto porovnania však „*vlastní*“ nevyjdú najlepšie. Akí teda Slováci sú? „*Sú takí strašní? Po jednom, každý osve sa dajú zničiť. Milujú, kelamú, túžia, závidia, kradnú a dali by vám aj poslednú košelu. Tú kradnúť. Slovom, sú ako všetci ostatní.*“⁵⁴⁸ Znášanlivosť a trpezlivosť so sebou i „tými druhými“, ktorí už nevystupujú ako protiklad v opozícii „*my (Slováci)*“ a „*oni (ostatní)*“, sa ukazuje v pohľade na národ ako takmer unanimitického kolektívneho hrdinu. Protagonista totiž vie, že „*...stačí kúsok poodísť a už všetky naše starostlivo odlišované národné farby spĺývajú do jednej stredoeurópskej machule, a čo je horsšie, tá machuľa sa nám podobá.*“⁵⁴⁹

Táto viac reflexívna a esejistická než sujetová próza sa (napriek tomu, že jej téma nie je historická) vracia k histórii hneď niekoľkými spôsobmi: Kultúrna história je ako súčasť histórie národa objektom rozsiahlejšieho reflexívneho výkladu s metaforickým presahom: „*Slovenské nebo! /.../ Viem, čo by som uvidel: v jednom kúte Jozef Tiso v keňažskej sutane, obďaleč Alexander Mach a Tido Gašpar v parádnych gardistických uniformách (alebo všetci traja vo väzenskom mundúre?), v ďalšom kúte v sivom obleku a kravate (alebo tiež vo väzenských mundúroch) Gustáv Husák s Vladimírom Clementisom, a ešte v ďalšom Alexander Dubček v plavkách (alebo v koberci). /.../ Pomedzi nich, s pontifikálnou štólou prebodenou cez väzenský mundúr, sa tmolí biskup Vojtaššák a bokom, celkom osamelý, postáva Pavol Országh s ovísnutou mašlou pod bradou. Jemu sa väzenský mundúr neušiel. /.../ Po mojom slovenskom nebi sa s rozžiaranou tvárou prechádzať tarchavá Ľudmila Podjavorinská, Elena Maróthy- Šoltéssová v bielej zásterke opäť chystá raňajky deťom a vo voľnom kúte – konečne! konečne! - tancuje Timrava. Tancuje sama /.../ Isadora Duncanová Novohradu, ničím nespútaná, konečne...“⁵⁵⁰ Tieto úvahy sú nielen (často ironizujúcou) reflexiou o slovenských dejinách a postavení významných jednotlivcov v nich, ale aj priamym intertextovým odkazom do histórie slovenskej literatúry.⁵⁵¹ Slovenský národ sa v tejto*

548 VILIKOVSKÝ, Pavel: *Pes na ceste*. Bratislava: Kalligram, 2010. 160 s. ISBN 978-80-8101-390-4. s.53.

549 Ibid., s. 131.

550 Ibid., s. 43- 44.

551 Obraz slovanského neba je súčasťou Kollárovej skladby Slávy dcera v speve s názvom Léthé.

próze stáva jedným z objektov tematizácie, i preto sa v texte na – vzhľadom na jeho rozsah – pomerne veľkej ploche stretáme s návratmi do histórie národa a štátu, ktorý obýva. A keďže sa národ v novele zobrazuje aj v kontraste a paralelách k iným európskym národom, osobitne rakúskemu, zmieňuje sa rôznymi spôsobmi na viacerých miestach aj o jeho dejinách. Pre toto zobrazenie je charakteristický práve pohľad, prestúpený rešpektom voči inakosti cudzieho presvedčenia, konania, uvažovania aj zhovievavosťou voči (nielen) vlastným chybám. Rešpekt vyplýva i z pochopenia odlišnosti situácie, v ktorej sa ľudské postoje rodia a na ktorú reagujú.

Vo vzťahu k dejinám rakúskeho národa sa Viličkovského narátor vracia najmä k súvislostiam, ktoré mu ponúkajú vojnové udalosti: „/.../ Rakúšania sú tiež malý národ /.../ Aj oni najprv v davovom ošiali víťali Hitlera, a po vojne sa pobotovo vyhlásili za jeho prvú obeť. Oboje je pravda, a v ich chápaní si tie dve pravdy ani neprotirečia. /.../ 'Rakúšania sú národ, ktorý mal veľkú minulosť', a odrazu sa musel zmestiť do malej prítomnosti /.../ Možno preto sa s takým nadšením vrhli – nevravím, že všetci, ale veľká väčšina – do širokého nemeckého náručia. A to ich stíslo tak tuho, že takmer vypustili dušu.“⁵⁵²

Autorova interpretácia dejinných zmien je aj ironizáciou ich recepcie v duchu – často obsahom prázdnej – národnej hrdosti. Odkazy do nedávnej histórie spoločnosti sú aj svedectvom zmeny pomerov a pozorovaním ich priebehu, rovnako ako úvahou o (minimálne spočiatku) pochybnej podobe týchto zmien, a teda ich pochybných dôsledkoch. Stávajú sa ilustráciou komplikovanosti celého procesu, v priebehu ktorého získavajú nový význam dávno ustálené štandardizované pojmy politológie: „Slováci dokážu do každého zriadenia, do každého systému vyvráť diery ako červíky do syra /.../ V tom, ako vedia vŕtať režimu národný charakter, je až čosi geniálne – fašizmus, komunizmus či demokracia by sa v slovenskom vydaní mali správne nazývať slošizmus, slomunizmus a slomokracia. /.../ Nablodovanie poriadku v totalitných režimoch by sa mohlo považovať aj za záslužné – obrusovalo im žuby a oštievalo potemkinovskú fasádu – z odstupu však zreteľne vidieť, že zároveň utvrdzovalo Slovákov v pokútnom obchádzaní pravidiel. /.../ Dôsledky sa naplno prejavili po nastolení demokratických pomerov.“⁵⁵³ Historizujúce pasáže venované dôsledkom týchto zmien nadobúdajú niekedy explikatívny charakter, inokedy majú podobu metaforickej reflexie. Reflexie, v ktorej sa z kedysi jednoznačnej hodnoty národa stáva nie objekt potvrdzovania, ale predmet úvahy.

Nielen literárne diela, ktoré históriu tematizujú priamo, ale i veľká časť próz koncentrujúca sa na súčasnosť je tak ilustráciou presvedčenia, formulovaného Etelou Farkašovou: „...poznatie vlastnej minulosti je veľmi dôležitý predpoklad aj pre orientáciu v prítomnosti a pre projektovanie podôb budúcnosti; uvedomeľý vzťah k vlastnej minulosti má nielen noetický, ale aj etický rozmer. Ak

⁵⁵² Ibid., s. 25- 26.

⁵⁵³ Ibid., s. 126.

prestáva fungovať pamäť a nariša sa kontinuita minulého, prítomného a budúceho diania v ktorejkoľvek sfére, stráca sa schopnosť sebareflexie, sebapotvrdzovania ako osobitnej a jedinečnej 'existenciálnej jednotky'“⁵⁵⁴ Sebaoptvrdzovanie a sebareflexia tak vnášajú historizujúcu optiku i do prózy tematizujúcej aktuálnu súčasnosť, zahrňajú autorovu skúsenosť žitého sveta, často sveta v čase, ktorý sa stáva pred jeho očami uzavretou historickou epochou.

Recepcia histórie v umeleckom texte nie je, samozrejme, recepciou historiografa. Nie je úlohou umeleckej literatúry, o dejinách „učiť“ - napriek tomu, že aj to (vyslovene či skryto) patrilo k jej cieľom. Čo naozaj tvorí, je istý druh dejinnej kontinuity, ten, ktorý Gadamer označil ako „dejinné vedomie“, ktoré „...*nenaslouchá zbožné hlasu z minulosti, nýbrž premýšľa o ňom a zasazuje ho späť do kontextu, z nehož vyrastl, aby zjaskovalo jeho relatívny význam a hodnotu, jež mu prísluší. Toto reflexívni chováni vŕci tradícii nazývame interpretáci.*“⁵⁵⁵

Interpretáciou tradície je nielen podanie dejín perom historiografa, reflexia minulosti môže mať estetickú podobu. Človek vo svojich dejinách vytvára normy, ktoré rešpektuje, hodnoty, ktoré vyznáva. Umenie je ľudskou reflexiou človekom produkovaného, duchovná činnosť, ktorá raz potvrdzuje, inokedy zamietá/ neguje duchovné dedičstvo otcov či isté jeho prvky – konfrontuje zdedené s aktuálnou skutočnosťou. Platnosť niektorých hodnôt, súdov a interpretácií sa potvrdzuje, iné prehodnocujeme – a zmeny v spoločnosti inšpirujú a provokujú takéto pýtanie sa vždy znova, pretože „*Človeka /.../ od počiatku sprevádza ambícia pýtať sa nielen na svet, ale i na seba, preto si vytvára určité obrazy nielen o svete, ale i o sebe. Obraz má svoju poznávaciu úroveň, ktorá sa koncentruje do pojmov sebapoznania a sebauvedomenia. /.../ Taký obraz a priestor ľudského chcenia prameniaci z hĺbok ľudskej slobody a tvorivosti, navyše bez akéhokoľvek príkazu zvonku, môžeme nájsť v umení, ktoré stojí podstatne bližšie k porozumeniu života, ako je tomu v prípade vedy. /.../ špecifický režim umeleckej (literárnej) narácie poskytuje prostriedky i nástroje na odkrývanie mravného rozmeru človeka, ale predovšetkým jeho mravnej zmeny. Umenie sa stáva fenoménom, ktorý prináša nový obraz sveta a spolupodieľa sa dokonca i na tom, čo sa niekedy charakterizuje ako rozpad morálnych hodnôt.*“⁵⁵⁶ Treba dodať, že nielen rozpad hodnôt morálnych, ale i tých, ktoré sme v úvode označili ako hodnoty vysoké. Napokon, slovo rozpad so svojou evidentne negatívnou konotáciou možno nie je namieste – hodnoty a morálne postoje minulosti (ktoré literatúra vlastným spôsobom stvára) však získavajú nový obsah a iné

⁵⁵⁴ FARKAŠOVÁ, E.: Etudy o bolesti a iné eseje. Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, Bratislava 1998. s. 76.

⁵⁵⁵ GADAMER, H. G.: Problém dějinného vědomí. Praha: Filozofický ústav AV ČR, Praha 1994. ISBN 80-7007-062-5. s.8

⁵⁵⁶ BILASOVÁ, Viera – ŽEMBEROVÁ, Viera: *V prieniku filozofie a literatúry*. In: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis. Filozofický zborník 11 (AFPh UP 13/95) : slovenská a česká filozofia na prelome tisícročí / František Mihina, Viera Bilasová, Rudolf Dupkala (eds.). Prešov, 1999. ISBN 80-88885-66-3.s. 36 – 37.

poradie v hodnotovom rebríčku – absolútnu platnosť strieda v duchu tolerance relativita, jednoznačnosť postoja limitovaná istou optikou v nových podmienkach strieda vedomie možnosti a prípustnosti rôznych uhlov pohľadu, z ktorých každý (či: takmer každý) je rovnako ľudský a rovnako prípustný. Umenie a filozofia sú potom dve strany rovnakej mince – a nejestvujú izolovane, ale rozvíjajú sa vo vzájomnej interakcii. Témy hodnôt, morálnych postojov aj ľudskej identity sú rovnako témami umenia ako témami pojmového poznania. Vo svojich dejinách – aj pri téme histórie a zobrazení minulosti – umenie odráža aj zmeny vo vnímaní hodnôt – a môže sa stať materiálom, z ktorého aposteriori rekonštruujeme hodnotový systém.

Z hľadiska vysokej hodnoty národa a formovania postoja voči nej, ktorého rôzne podoby si všímame na literárnych dielach, ktoré pars pro toto zastupujú rôzne historické obdobia, sa ukazuje zrejma relativizácia absolútne platného. Témou na ďalšie úvahy zostáva otázka, čo je príčinou a čo následkom zmien, otázka kauzality či interakcie vôbec medzi zmenou spoločenskej skutočnosti a zmenou jej hodnôt. Postmoderné spochybnenie neotrasiteľných istôt vedie k výraznejšej sebareflexii – ona sa stáva aktom sebaopotvrdzovania s výraznou „pridanou hodnotou“: pripustením existencie toho druhého spolu s jeho právom na zdieľanie hodnôt vlastných. Relativizácia priorít vlastnej spoločnosti živí toleranciu k tým ostatným. V ideálnom prípade toto *tolerovať* neznamena *stripiť* či expresívnejšie: *so žatými zubami žniť*, ale akceptovať s vedomím práva na vlastnú interpretáciu sveta, ktoré prináleží aj *tým druhým*. Nároky na tolerantný postoj sa potom nezakladajú príslušnosťou k užšie špecifikovanej skupine, sú výrazom humanity, spoločne zdieľanej a vždy nanovo napĺňanej obsahom.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

1. BACHTIN, Michail Michailovič: DOSTOJEVSKIJ UMĚLEC. Praha: Československý spisovatel, 1971. s.
2. BĚLOHRADSKÝ, Václav: Tvůrčí čtení. Interpretace v epoše nadbytku komunikace. In: SPOLEČNOST NEVOLNOSTI. Eseje z pozdější doby. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2007. 304 s. ISBN 978- 80- 86429- 80- 9. s. 32.
3. BILASOVÁ, V. – ŽEMBEROVÁ, V.: V prieniku filozofie a literatúry. In: ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS. Filozofický zborník, 11: slovenská a česká filozofia na prelome tisícročí / František Míhina, Viera Bilasová, Rudolf Dupkala (eds.). AFPh UP. Prešov, 1999. ISBN 80-88885-66-3.

4. BÍLIK, Róbert: HISTORICKÝ ŽÁNER V SLOVENSKEJ PRÓZE. Bratislava: Kalligram – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008. 248 s. ISBN 978- 80- 8101- 137- 5. s.34.
5. FARKAŠOVÁ, E.: ETUDY O BOLESTI A INÉ ESEJE. Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, Bratislava 1998.
6. FORDINÁLOVÁ, Eva: Hollého duchovný epos Cyrillo-Metodiáda. In: VIERA a ŽIVOT, roč. XII. (2002), č. 3. s.206.
7. GADAMER, H. G.: PROBLÉM DĚJINNÉHO VĚDOMÍ. Praha: Filozofický ústav AV ČR, Praha 1994. ISBN 80-7007-062-5.
8. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: FILOSOFIE DĚJIN. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2004. 304 s. ISBN 80- 86559-19- X. s.47.
9. HOLLÝ, Ján: SVATOPLUK. Zlatý fond denníka SME 2009, spev 12. [cit. 10.10.2011]. Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/10/Holly_Svatopluk.
10. HURBAN, Jozef Miloslav: SVÄTOPLUKOVCI. Zlatý fond denníka SME 2010, [cit.10.10.2011]. Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1282/Hurban_Svatoplukovci.
11. IŠTOK, Robert: POLITICKÁ GEOGRAFIA A GEOPOLITIKA. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Fakulta humanitných a prírodných vied. Druhé, doplnené vydanie. 2004. ISBN 80-8068-313-1. S. 186.
12. KALINČIAK, Ján: MLÁDENEC SLOVENSKÝ. Zlatý fond denníka SME 2006, [cit. 12.10.2011]. Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/110/Kalinciak_Mladenec-slovensky
13. KOLLÁR, Ján: SLÁVY DCERA. Zlatý fond denníka SME 2007, [cit. 10.10.2011]. Dostupné zo: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/142/Kollar_Slavy-dcera
14. SLOVNÍK CUDZÍCH SLOV (AKADEMICKÝ). Druhé, doplnené a upravené slovenské vydanie, SPN 2005. [cit. 10.10.2011] Dostupné zo: <http://slovníky.korpus.sk/>
15. MACHOVEC, Milan: K filozofickým základům tolerance. In: PROBLÉM TOLERANCE V DĚJINÁCH A PERSPEKTIVĚ. Machovec, Milan (ed.). Praha: Academia, 1995. 280 s. ISBN 80-200- 0414- 9. s.251.
16. PEŠKOVÁ, Jaroslava, SCHÜCKOVÁ, Ladislava. JÁ ČLOVĚK. JAK DĚLAT VĚDU O ČLOVĚKU DNES A ZÍTRA. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-21766-4. s. 162- 163.
17. ROSENBAUM, Karol: Hollého epos o Cyrilovi a Metodovi. In: POÉZIA NÁRODNÉHO OBRODENIA. Bratislava: 1970, s. 159.

18. ŠMATLÁK, Stanislav: DEJINY SLOVENSKEJ LITERATÚRY. [cit. 10.10.2011] Dostupné zo: <http://www.litcentrum.sk/30564>.
19. VILIKOVSKÝ, Pavel: PES NA CESTE. Bratislava: Kalligram, 2010. 160 s. ISBN 978-80-8101-390-4.
20. VLČEK, Jaroslav: LITERATURA NA SLOVENSKU, JEJÍ VZNIK, ROZVOJ A ÚSPĚCHY. Zlatý fond denníka SME. 2009. Dostupné zo http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1140/Vlcek_Literatura-na-Slovensku-jeji-vznik-rozvoj-vyznam-a-uspechy/2#ixzz1axHeb8ZQ

OD „TOLERANCJI NEGATYWNEJ” DO AFIRMACJI. EWOLUCJA POJĘCIA TOLERNCJI

Krzysztof KAWĘCKI

Tradycyjne rozumienie tolerancji oznaczało, że jest ona cnotą pomocniczą względem cnót głównych, wyrażających – tak jak miłość – intencjonalność pozytywną, a nie – jak tolerancja - negatywną. „Tolerować” znaczyło znacznie coś nieskończenie mniej bogatego dla duchowości. Tolerancja oznaczała cierpliwe znoszenie czegoś, co samo w sobie jest ocenianie negatywne w sensie moralnym, estetycznym etc., ale dla jakis względów wyższego rzędu powinno być mimo wszystko , przynajmniej w pewnych objawach i do czasu, dozwolane. Tolerancja nie oznaczała ani wyrzeczenia się przekonania, że istnieje prawda obiektywna, jedyna i absolutna, ani rezygnacji z prawa dokonywania jasnej oceny poglądów i zachowań cudzych.

W tradycji klasycznej mieści się „polska szkoła” tolerancji rozwijana w teorii od XV wieku przez uczonych z Akademii Krakowskiej na czele ze Stanisławem ze Skarbimierza i Pawłem Włodkowicem. Myśliciele staropolscy nawiązywali do klasycznych ujęć prawa naturalnego. Dowodzili, że poganie mają prawo do terytorium, które zamieszkiwali. Głosili, że ich nawracanie winno dokonywać się poprzez głoszenie Ewangelii i dobry przykład a nie „ogniem i mieczem”.⁵⁵⁷

Jednym z najwybitniejszych twórców tej teorii był Paweł Włodkowic. Na początku lat dziewięćdziesiątych czternastego wieku studiował na Uniwersytecie Karola na Pradze a w latach 1414 – 1415 był rektorem Uniwersytetu Krakowskiego. Światową sławę przyniósł Włodkowicowi udział w sejmie w Konstancji, w którym bronił polskich racji w sporze z Krzyżakami.

Włodkowic podkreślał, że równa i naturalna godność z natury przysługuje wszystkim ludziom, a nie tylko ochrzczonym. Wobec substancjalnej równości ludzi również niewiernym przysługują takie same prawa naturalne i cywilne, jakie przynależą chrześcijanom. Mają zatem oni prawo do własności. Moralnie niedopuszczalne jest rugowanie i wypędzanie, bez słusznej przyczyny również innowierców, podobnie grabienie ziem i mienia należącego do pogan. Wiara jest cnotą i dlatego powinna być szerzona za pośrednictwem misji, a nie orężem.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Jacek Bartyzel, *Tolerancjawi*: Encyklopedia „Białych Plam”, t. XVII, Radom 2006, s.159-160.

⁵⁵⁸ Henryk J. Goryszewski, *Historia myśli ustrojowo – administracyjnej i ekonomicznej*, Płock 2011, s. 95-99.

Przełomowym wydarzeniem w dziejach Europy była rewolucja francuska z 1789 roku. Sformułowana wówczas (26 VIII 1789) Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela zapoczątkowała wzrost „świeckiej religii” praw człowieka. Rewolucja mimo odwoływania się do zasad wolności, rewolucji i braterstwa w praktyce nie miała nic wspólnego z ideą tolerancji.

Cóż wspólnego z hasłami Deklaracji miało prawo sankcjonujące rabunek majątków kościelnych? Dlaczego prawo swobody wyznań zostało złamane przez likwidację zakonów i zakaz noszenia przez duchownych sutanny? Jakie prawo dawało możliwość zabierania majątku kościelnego i oddawania go państwu?

W rewolucji francuskiej występuje skrajna sprzeczność między głoszonymi przez nią ideałami wolności i tolerancji oraz koncepcją człowieka rozumnego i cnotliwego z natury a zbrodniami i wzajemną nienawiścią, które ją cechują. Ideał równości został ograniczony do równości pod szafotem Według szacunków historyków, sympatyzujących z ideą rewolucji, terror rewolucyjny pochłonął 40 tysięcy ofiar.⁵⁵⁹

W okresie rewolucji – w imię wolności i tolerancji – zamordowano około 3 tysiące księży. Jawne i masowe modry oraz deportacje legitymizowano nowym, przyjętym przez rewolucjonistów prawem. Pierwszym krokiem była tak zwana konstytucja cywilna kleru. Wszystkich księży, którzy odmówili zaprzysiężenia na nową konstytucję deportowano do zamorskich kolonii. Zniesiono klasztory żeńskie i wypędzono 50 tysięcy zakonnic. Zakazano noszenia stroju duchownego. W samym tylko Lyonie przez cały okres rewolucji stracono 17 tysięcy osób, w Tuluzie 12 tysięcy a w Nantes 32 tysiące.⁵⁶⁰

Najbardziej wyrazistym przykładem radykalizmu rewolucyjnego były wydarzenia w prowincji Wandea, które doprowadziły do pierwszego w dziejach Europy ludobójstwa. Wybuch chłopskiego (choć pod dowództwem szlachty) powstania w Wandei – w obronie monarchii i wiary katolickiej – i fakt, że zdecydowana większość ofiar gilotyny stanowili przedstawiciele tzw. stanu trzeciego, przeczy szeroko rozpowszechnionej tezie, że to tzw. lud był inspiratorem rewolucji.

Rewolucja francuska doprowadziła do nowej, nowożytnej definicji państwa a przede wszystkim nowego rozumienia zasady tolerancji. Podzielić należy pogląd, że dziedzictwo rewolucji francuskiej doprowadziło do dechrystianizacji kultury i obyczajów, umieszczenia człowieka w miejscu Boga. Nastąpiła tym samym radykalna zmiana światopoglądu z teocentrycznego na antropocentryczny. Przede wszystkim doszło do sekularyzacji społeczeństwa i kultury urzeczywistnionego w hasło: wolność,

⁵⁵⁹ Jan Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 1974, s. 450.

⁵⁶⁰ Grzegorz Kucharczyk, *Czerwone karty Kościoła. Męczennicy – ofiary rewolucji*, Radom 2004, s. 73.

równość, braterstwo. Współcześnie „dziedzictwo rewolucji francuskiej” i jej kontynuacja – rewolucja bolszewicka – wyraża się w zamiarze sekularyzacji społeczeństwa i kultury, w dążeniu do zbudowania społeczeństwa laickiego na gruncie rozumu, techniki i dobrobytu.⁵⁶¹

Rewolucja francuska nie tylko odrzuciła tradycyjne pojęcie społeczeństwa – jako organizmu, ale przyjęła jego rozumienie w ujęciu Rousseau i wprowadziła je do swych ustaw i całego prawodawstwa. Ten indywidualizm prawny stał się wzorem dla ustawodawstwa cywilnego w krajach europejskich ale także na całym świecie. To z niego zrodził się tzw. „pozytywizm prawny” czyli roszczenie sobie pretensji przez państwo do wydawania praw według woli parlamentu, bez brania pod uwagę zarówno prawa naturalnego, jak pozytywnego prawa Bożego (Dekalogu). „Pozytywizm prawny” zapanował w naukach prawnych i politycznych XX wieku, zwłaszcza w teorii prawa Hansa Kelsena.⁵⁶²

Rewolucja francuska kontynuowała różne utopie – zgodnie z definicją niemożliwe do urzeczywistnienia. Stała się tym samym absolutną negacją idealów ewangelicznych, w tym wolności, równości i braterstwa.

Rewolucyjna przemiana pojęcia „tolerancja” wiązała się ze wzrostem niechęci do religii, zwłaszcza katolickiej. W ujęciu Voltera, Rousseau i innych religia została uznana za największe źródło nietolerancji. Nowa idea tolerancji została wypracowana przez myślicieli laickich, nawet jeśli formalnie byli protestantami, jak Hobbes czy Locke lub katolikami jak Bayle. Wyprowadzali oni ideę tolerancji z prawa natury, nie negowali wprost religii, ale faktycznie pozbawili ją zasady prawdziwości lub fałszywości.

Dla ukształtowania się współczesnego pojęcia tolerancji ważną była modyfikacja, której dokonał John Stuart Mill. Uznał on, że natura ludzka musi zostać gruntownie „przemodelowana” i „zredukowana” w duchu „tolerancji”. Zdaniem Milla oznaką człowieka prawdziwie tolerancyjnego nie jest samo tylko powstrzymywanie się od prześladowania kogokolwiek („tolerancja negatywna”) ale aktywne sprzyjanie wszystkim formom „ekscentryczności”. Warto zauważyć, że J. Locke, sztandarowy przedstawiciel liberalizmu, wyłączał spod tolerancji religijnej ateistów gdyż jego zdaniem nie można mieć zaufania do ludzi niewierzących. Podobnie jak i do katolików – bo są „z natury” nietolerancyjni i zależni od „obcego suwerena”, czyli papieża.⁵⁶³

Kościół katolicki nigdy nie zmierzał w kierunku cywilizacji sakralnej, nie dążył do ustroju teokratycznego, do „klerykalizacji” życia społecznego. Sakralizacja byłaby zaprzeczeniem tożsamości katolicyzmu i cywilizacji łacińskiej. Inaczej było w religiach pogańskich Babilończyków,

⁵⁶¹ Zob: Ks. Michał Poradowski, *Dziedzictwo rewolucji francuskiej*, Warszawa 1995.

⁵⁶² Ks. Michał Poradowski, *op.cit.*, s. 119

⁵⁶³ Jacek Bartyzel, *op.cit.*, s. 160

Asyryjczyków, Egipcjan, Persów czy Chińczyków, u starożytnych Greków i Rzymian. Tam religia była ściśle powiązana z państwem i od niego zależna. Podobnie jest w islamie, prawosławiu i wyznaniach protestanckich.

Nie ma jednak polityki (katolickiej), która byłaby odłączona od Idei Boskiej (Opatrzności). Święty Tomasz określa Opatrzność jako rozumny układ rzeczy w stosunku do ich celu. Człowiek ma dążyć do swego pozaziemskiego, nadprzyrodzonego celu przez doczesne cele – osiągane dzięki życiu w rodzinie, wspólnocie narodowej i państwowej. Chrześcijańska filozofia polityczna zbudowana była zawsze na zasadzie transcendentalnej władzy (władza pochodzi od Boga).

Wszystkie narody katolickie aż do rewolucji 1789 r., wierzyły, że Opatrzność rządzi dziejami i że wobec tego dla realizacji najbardziej naturalnych funkcji państwa potrzebne są *Boskie auxilia*, wsparcie Opatrzności. Stąd też fakty takie, jak Śluby Lwowskie Jana Kazimierza, pielgrzymki królów na Jasną Górę. Nasi biskupi złożyli w 1956 roku Śluby Narodu. Złożyli je w zastępstwie władzy publicznej. W listopadzie tegoż roku złożył je także ówczesny Prezydent Rzeczypospolitej na emigracji, August Zaleski. Do dziś Śluby te są nieodnowione i niezrealizowane.

Religią zajmować się powinno państwo nie tylko i nie przede wszystkim dla własnej korzyści, tzn. korzyści przyrodzonej obywateli. Bóg jest najwyższym celem każdego człowieka, a Łaska wiary jest czymś najlepszym, co ludzie, rodziny i narody mogą posiadać. Stąd *Civitas*, Rzeczpospolita powinna otwarcie swą wiarę przed światem wyznawać. Wielki naród – pisał przywódca polskiej Narodowej Demokracji Roman Dmowski – musi nosić wysoko sztandar swej wiary.

Pan Jezus Chrystus jest Królem i trzeba Mu służyć. Taka była wiara Kościoła od zawsze, gdy pouczał o obowiązkach książąt chrześcijańskich i namaszczał królów podczas koronacji. Taka jest nauka Rzymu, wyrażona szczególnie w encyklice *Quas primas* – o Chrystusie Królu, papieża Piusa XI i w liturgicznym święcie Chrystusa Króla. Boga trzeba czci dla Niego samego, ale trzeba Go dawać również ludziom. Zaprzeczeniem tej zasady jest polityczny naturalizm, prowadzący do wyłączenia życia państwowego i polityki spod wpływu prawa naturalnego. Zaprzeczeniem prawa Bożego jest także deizm, który nie neguje istnienia Boga, ale w praktyce prowadzi do pełnej autonomii człowieka, także w polityce. W miejsce „totalizmu etyki” pojawia się totalitaryzm państwowy, omnipotencja państwa. W tak urządzonym społeczeństwie „neutralnym światopoglądowo” doprowadza się do oficjalnego rozdziału Kościoła i państwa.

Klasyki konserwatyizmu politycznego potwierdzali prawdę zawartą w chrześcijańskiej filozofii politycznej o istnieniu praw będących dziełem Stwórcy, praw, które nie mogą być zmienione przez człowieka; prawdę że Pan Nasz - Jezus Chrystus jest Królem państw i narodów, że władza pochodzi od Boga i musi być sprawowana w odniesieniu do Jego autorytetu.

Konserwatyści występowali przeciwko oświeceniowej doktrynie podporządkowującej politykę woli ludzkiej i wyłączającej życie państwowe spod wpływu prawa naturalnego. Poglądy konserwatystów, że państwo winno mieć charakter chrześcijański, że oprócz należnych mu zadań przyrodzonych musi mieć cel metafizyczny, pomocny do eschatologicznej misji Kościoła, były dopełnieniem nauczania Kościoła. Odmienne stanowisko wyrażali tzw. katolicy liberalni z ks. de Lamennais na czele. Ich tezy „umowy społecznej” i „suwerenności ludu”, przejęte od Rousseau, zostały potępione przez Kościół.

Teoretycy katolickiej nauki społecznej, w imię obrony porządku będącego dziełem Boga, występowali przeciwko konspiracji rewolucyjnej. Przykładem – pisarstwo Zygmunta Krasińskiego, dla którego metafizycznym patronem rewolucji jest Szatan. Idea rewolucji została potępiona przez papieża Grzegorza XVI w encyklice *Mirari vos* (1832). Ojciec święty potępił też tezy o konieczności rozdzielenia Kościoła i państwa, odrodzenia Kościoła w duchu liberalizmu, nieograniczonej wolności prasy i słowa. Dwa lata później wydaje encyklikę *Singularis nos*, gdzie piętnuje doktrynalny liberalizm, nazywany indyferentyzmem. Potwierdzeniem tego stanowiska było ogłoszenie przez Piusa IX encykliki *Quanta cura* (1864) z dołączonym do niej *Syllabusem*, czyli wykazem błędów doktrynalnych i społecznych. Wśród nich znalazły się następujące tezy:

„77. *W czasach naszych już nie uchodzi, by religię katolicką uważano za jedyną religię państwa (...)*

80. *Papież może i powinien pogodzić się i ułożyć z postępem, liberalizmem i nowoczesną cywilizacją (...)*”.

Warto zasygnalizować poglądy ówczesnych polskich konserwatystów, wiernych katolickiej tradycji. I tak, Henryk Rzewuski w opublikowanym w „Dzienniku Warszawskim”, cyklu artykułów *Cywilizacja i religia* pisał: „*Nie narody powołują władzę ale są jakby do niej powoływane. Ich misja dziejowa jest także wyznaczona przez Opatrzność i to wyznaczona raz na zawsze, bowiem prawdy chrześcijańskie zostały raz wypowiedziane i nie ulegną żadnym zmianom*”. Również w piśmiennictwie stańczyków wyrażany był pogląd o jedności interesu polskiego z katolickim. Zarazem pojawiała się obawa, że świat bez Boga to świat, w którym Polska może nie odnaleźć swojego miejsca. Metafizyczny sens istnienia narodów podkreślali założyciele Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Dla księży Semenki i Kajsiewicza, naród to urzeczywistnienie myśli – idei Bożej, byt niezależny w swoim istnieniu od woli ludzkiej. Stąd każdy naród (katolicki) ma do spełnienia określoną misję. Właśnie nie wypełnienie przez Polskę jej misji i upadek wiary w XVIII w., to były zdaniem ks. Semenki, przyczyny upadku naszego państwa. Zaniku prawdziwej wiary katolickiej dopatrywał się nawet wśród episkopatu; zaś jezuitom i pijarom zarzucał nowinkarstwo religijne, a wielu duchownym, jak Kollątajowi i Staszicowi, wprost wyparcie się wiary.

Ksiądz Piotr Semenenko jeden z założycieli Zgromadzenia Zmartwychwstanców pisał, że katolicyzm jest najcenniejszą wartością narodu polskiego, a wszystko co z nim sprzeczne, prowadzi w konsekwencji do zguby w działaniach politycznych. Podstawowym fałszem jest oddzielenie narodu od religii, Kościoła i Boga. Rozbicie tej jedności powoduje analogiczne skutki, jak w rozłączeniu duszy i ciała człowieka, tj. utratę poczucia misji i zadań w dziejach zbawienia. Innym zagrożeniem, zdaniem księdza Semenenci, jest odwrócenie hierarchii spraw narodowych i Bożych, polegające na przedkładaniu celów narodowych nad eschatologiczne. I chociaż zasadniczo polityka ma charakter ziemski i jej punkt widzenia jest zasadniczo doczesny, to polityk katolicki nie może nie uwzględniać wymiaru transcendentnego.

Papieże często podkreślali, że nie można Kościoła i państwa oddzielać od siebie, że konieczne jest współdziałanie. Wyrzem tego powinno być uwzględnienie nakazów etyczno-religijnych w ustrojowych rozwiązaniach państwa. W encyklice *Immortale Dei* Ojciec Św. Leon XIII przypominał, że Bóg podzielił kierownictwo społeczeństwa ludzkiego między dwie władze: kościelną i państwową, z których jednej została powierzona troska o rzeczy Boże, drugiej zaś o doczesne. Każda z nich w swojej dziedzinie jest najwyższą (*maxima*), a przeto nie podlega żadnej innej władzy na ziemi, obie mają ściśle określone granice, a to z natury rzeczy i z ich celu płynące, tak że każda ma swoją sferę, w której na mocy samodzielnego prawa, może niepodzielnie władać.

Przeciwieństwem chrześcijańskiej filozofii politycznej jest filozofia Rousseau, która źródło władzy umieszcza w ludzie (teoria suwerenności ludu). W miejsce Boga pojawia się Lud (demoliberalizm), politykę podporządkowuje się woli ludzkiej. W XIX wieku ideologię tę przyswajają tzw. liberalni katolicy z księdzem Lamennais. Tezy te były potępiane przez papieży, poczynając od Grzegorza XVI (encyklika *Mirari vos*) aż do Piusa XII. W XX wieku poglądy Lamennaisa przyjął w dużym stopniu Maritain. Dla Maritaina demokracja to coś więcej niż forma ustrojowa, to pewna filozofia życia, pewien stan ducha. Poglądy te, zostały w dużym stopniu recypowane w okresie Soboru Watykańskiego II.

W encyklice rozpoczynającej się od słów „*Libertas*” z 1888 roku papież Leon XIII poświęcił uwagę zagadnieniu wolności i tolerancji. W encyklice przedstawił chrześcijańską koncepcję wolności, różnej od wolności głoszonej przez liberalistów. Papież omawia zagadnienie wolności religijnej, której nie należy mieszać z liberalizmem religijnym. Tolerancja nie może być identyfikowana z relatywizmem, odnoszącym się do prawdy i przekonań religijnych.⁵⁶⁴

⁵⁶⁴ Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 254-255.

W encyklikach *Immortale Dei* (1885) i *Libertas praestantissimum* (1888) przypomina, że władza jest niejako mandatariuszem Boga. Państwo nie może być bezbożne lub przyjmować linię postępowania wiodącą do bezbożności, tj. traktować różne religie na równi z katolicką i obdarzać je prawami i przywilejami.

Leon XIII zwraca uwagę, że nauka Kościoła nie zabrania aby władza publiczna znosiła (tolerowała) coś prawdziwe i sprawiedliwości obcego, po to, aby albo jakieś większe zło ominąć, albo dobro osiągnąć lub zachować. Jednakże prawo ludzkie, które z powodu dążenia do dobra wspólnego może, a nawet i powinno znosić cierpliwie (toleranter) zło, nie może i nie powinno go uznawać ani tym bardziej jako takiego chcieć.⁵⁶⁵

Papież Pius XII w *Summi pontificatus* naucza, że od tego, jak urządzone jest społeczeństwo, zależy czy ludzie oddychają życiodajnym powietrzem prawdy, czy trującymi zarazkami fałszu.

Współcześnie tradycyjne rozumienie „tolerancji” zastąpiła „ideologia tolerancjonizmu”, która została wypracowana w kręgu neomarksistowskiej Szkoły Frankfurckiej z Jürgenem Habermasem i Theodorem Adorno na czele. Herbert Marcuse, główny ideolog ultralewicy studenckiej z 1968 roku, sformułował pojęcie „tolerancji represywnej”, czyli takiej, która zakłada konieczność eliminacji z przestrzeni publicznej poglądów i zachowań „nietolerancyjnych” – czyli najogólniej rzecz ujmując – „prawicowych”, a dopuszczaniu do niej wyłącznie „lewicowych”.

Mamy zatem obecnie do czynienia z odejściem od tolerancji „negatywnej”, nawołującej do wzajemnego „znoszenia się”, do pokojowego współistnienia ludzi wyznających odmienne poglądy do afirmacji tolerancji „pozytywnej”, faktycznie „tolerancji represywnej”, która zyskała sobie nazwę „politycznej poprawności” (political correctness).⁵⁶⁶

Wybitny filozof, prof. Józef Bocheński OP, autor „100 zabobonów”, do jednego z nich zalicza zabobon laicyzmu. Współczesne państwo laickie („neutralne światopoglądowo”) ma faktycznie charakter religijny, co najmniej niechętny religii objawionej. Tymczasem państwo uznające prymat prawa naturalnego nad stanowionym nie może odnosić się nietolerancyjnie do tych obywateli, którzy nie chcą znać wartości chrześcijańskich. Tolerancja, podkreśla ojciec Bocheński, w przeciwieństwie do miłości, ma charakter wyłącznie negatywny. Nie można zatem czynić z tolerancji cnoty, z której wynika aprobatą dla postaw i poglądów odległych od norm prawa moralnego.⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ Leon XIII, *Libertas* (o wolności człowieka), Warszawa 2001, s.31

⁵⁶⁶ J. Bartyzel, op.cit., s.163; Tenże, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004, s.61

⁵⁶⁷ Zob. Józef Bocheński, *Sto zabobonów*, Krótki filozoficzny słownik zabobonów, Kraków 1994; J.Bartyzel, *Zawracanie kijem Wisły*, Gdańsk 1993, s. 59-61.

Religionistické a filozofické súvislosti

DIALÓG AKO ZÁKLADNÝ PREDPOKLAD A POŽIADAVKA HUMANIZMU

Dušan HRUŠKA & Katarína MAYEROVÁ

V súčasnosti sa dôležitosť a potreba *dialógu* v spoločnosti dá porovnať s nevyhnutnosťou prijímania potravy. a dokonca pred potrebu lásky a obydlia, čo sa môže javiť ako hyperbola, avšak preto, že sme sa bežne naučili vnímať dialóg ako niečo sterilné, vyprázdnené a nie ako niečo, čo je podmienkou bytia medzi ľuďmi. Dialóg tak pomáha udržať kontinuitu v priestore a v čase, avšak dokáže tiež rozumieť prenášanému z minulého do prítomného a tak vytvárať a predvídať budúcnosť, a tým participovať na utváraní medziľudských vzťahov. V rozhovoroch môžeme odkrývať súvislosť (aj keď zdanlivo nemožná) medzi osudmi každého z nás. Naše situácie sa ukazujú ako vzájomne príbuzné a k tejto kontinuite nás opäť privádza rozhovor.

Dialóg sa stane nástrojom, ale aj predmetom poznávania. Práve vďaka nemu môžeme k predmetom nášho záujmu pristupovať z rôznych uhlov pohľadu. Čím viac prístupov, tým viac perspektív. Skutočný dialóg garantuje pluralitu a poskytuje tak možnosť prejavu (všetkých) hlasov, čo vedie najskôr k možnosti prejavu a následne k tolerancii inakosti. Takýto rozhovor bude priestorom, kde bude možné formovať fantáziu, empatiu a intuíciu. Skutočný dialóg bude prejavom dôvery k inakosti, ba dokonca bude výzvou k tolerancii, k myšlienkevej spolupráci, je signálom ľudskej prítomnosti a spolubytia.

V súvislosti s prezentovanou problematikou sme sa zamerali na otázku dialógu v premýšľaní *M. Machovca* a *R. Rortyho*.

Milan Machovec sa už v predškolskom veku nadchol pre benediktínsky liturgický život v kláštore v Emauzách. Emauzský kláštor zlikvidovali v r. 1941 nacisti a Machovec stratil zázemie pre svoju vieru. Po celý zvyšok svojho života ho bude stále úporne hľadať. Ešte po r. 1945 navštevuje prednášky v katolíckom seminári. Vo februári 1948 (zrejme pod vplyvom Zd. Nejedlého) vstupuje do komunistickej strany. To, v čo dúfal sa dá označiť ako spojenie masarykovskej demokracie a socializmu. Rušenie mníšskych reholí a popravu Milady Horákovskej Machovec sleduje s pocitom úplnej bezmoci. V r. 1953 habilituje spisom *Husove učenie a význam v tradícii českého národa*. Machovcove presvedčenie bolo, že filozofia musí byť podložená solidným vedeckým bádateľstvom. Sklamanie z komunistického hnutia postupne silnie aj po odhalení stalinistických čistiek a represálií. Spolu s tým sa vracia Machovcov (dávny) záujem o náboženstvo. Táto zaujatosť pre otázku náboženstva sa stane Machovcovou celoživotnou „vášňou“. Vo vzťahu k marxizmu je možné Machovca označiť ako revizionistu. To, s čím

nesúhlasí, je Heglovská dialektika. Odmieťa nevyhnutný vývoj dejín, odmieta nadosobnú (teda neosobnú) dejinnú zákonitosť, ktorá by bez ľudskej vôle a bez ľudskej aktivity viedla k realizácii stále lepších zajtrajškov. Ako červená niť sa jeho knihami vinie akcent na ľudskú aktivitu. V týchto intenciách Machovec vždy kritizoval akýkoľvek strnulý (uzavretý) dogmatický systém ako náboženskej, tak marxistickej proveniencie. Od šesťdesiatych rokov sa Machovec pomerne intenzívne stretáva (najskôr na nepravidelných, neskôr na pravidelných) s vtedajšími teológmi. Začína protestantskou provenienciou, aby sa (na už pravidelných stretnutiach) fórum rozšírilo o teológov katolíckej a československej cirkvi. Tak sa dáva do pohybu slávny *marxisticko – kresťanský dialóg* šesťdesiatych rokov. Mená ako K. Rahner, Johann Baptist Metz, biskup Rudolph Graber; Jürgen Moltmann a Erich Fromm. Na jar r. 1967 usporiadala Československá akadémia vied a Spoločnosť sv. Pavla konferenciu v Mariánskych Láznach, kt. je chápaná ako pomyselný vrchol *marxisticko – kresťanského dialógu*. Machovec prednáša na Gregoriánskej univerzite v Ríme a pápež Pavol VI. mu udeľuje uznanie za dialóg medzi kresťanstvom a ateizmom. Po udalostiach 68-meho roku bol Machovec zbavený profesorského miesta na univerzite, bol vylúčený z komunistickej strany. Dvadsať rokov sa živil poskytovaním súkromných hodín latinčiny, nemčiny a klavíru. Pôsobil tiež ako organista v katolíckom kostole sv. Antona v Holešovičiach. V r. 1987 Machovec dostáva čestný doktorát evanjelickej teologickej fakulty v Berne. Od r. 1990 prednáša opäť na filozofickej fakulte UK v Prahe a pri príležitosti 70-tich narodenín dostáva od Evanjelickej teologickej fakulty UK v súvislosti s jeho dialogickým úsilím čestnú medailu. V r. 2003 Machovec vo veku 77 rokov zomiera a na pohrebe mu na vlastnú žiadosť znie modlitba z úst biskupa Václava Malého.⁵⁶⁸

Rorty bol predstaviteľom amerického novopragmatizmu, pričom základný rámce jeho filozofie určujú jeho postoje vymedzené predovšetkým rôznymi anti-izmami. Z tejto pozície zavrhuje tradičné chápanie úlohy filozofie a chce poukázať na jej užitočnosť v otázkach týkajúcich sa praktického života človeka (čiže nie filozofie, ktorá hľadá večné a nemenné pravdy). Rorty predstavuje svoj koncept kultúrnej konverzácie, v ktorej má dominantné miesto filozofia, resp. filozof. Práve v otázke rozhovoru ako takého Rorty ponúka vcelku inovatívny postoj súčasného filozofa. Dokáže pragmatickou optikou zdôrazniť miesto človeka v rámci spoločnosti, jeho schopnosť a potrebu spolubytia s inými, či nevyhnutnosť demaskovania povahy kultúry a zmysel, resp. zmysluplnosť udržať základné nádeje človeka a jeho presvedčenie o možnosti uplatnenia slobody, solidarity a kooperácie.

⁵⁶⁸ Porov. NOVÁK, T.: Životopis Milana Machovce. In: Jindrová, K., Tachecí, P., Žďárský, P. (eds.): *Mistr dialogu Milan Machovec*. Praha, Akropolis 2006, s. 11 – 27.

Dialóg ako forma spolubytia

Človek potrebuje človeka. Potrebuje kontakt s inými ľudskými bytosťami, pretože to je jediný spôsob ako môžeme, okrem práce, bytostne vyzrievať.

Dialóg má nesmierne dlhú prehistóriu. Človek sa od počiatku snaží organizovať do rôznych spoločenstiev - kmeňov, rodín, národov a postupne na ich rozvoji pracoval a robí tak dodnes. Výsledkom jeho snahy sú rôzne menšie spoločenstvá ako napr. pracovné kolektívy, vrstvy, ale aj gangy, štátne, umelecké a vedecké inštitúcie a pod. Avšak, ako zdôrazňuje M. Machovec, "*Kontakt* individuí však ešte ani zďaleka nemusí byť a nebýva dialógom; človek môže žiť nielen "s človekom", ale i "vedľa človeka" bez skutočného záujmu o toho druhého..." a ako dodáva, aj "pod človekom".⁵⁶⁹

V dnešnej dobe má človek nekonečné možnosti pre vzájomné odovzdávanie informácií. Avšak akýkoľvek kontakt človeka s človekom ešte nezaručuje skutočný dialóg. Nezaručuje človeku oslobodenie od pocitov osamelosti a z toho vyplývajúceho zúfalstva, opustenosti a zatratenia.

Nemali by sme zabúdať, že dialóg neznamená len púhu diskusiu, či výmenu názorov. Slovom Machovca, "Dialógom rozumieme najvyššiu formu vzájomnej ľudskej komunikácie, pri ktorej sa vo vzájomnom styku dvoch (či viacerých ľudí) z oboch strán *vedome* usilujeme o takéto *celkové roztvorenie človeka človeku*. Dialóg je teda akási *cieľavedomá komunikácia*, resp. je to *diskusia bytostná*, v ktorej sa "nasadzujú" *všetky* vnútorné schopnosti partnerov, nielen ich vedomosti, či názory".⁵⁷⁰ Ak chceme načúvať druhému, musíme na chvíľu poprieť vlastné ego, vlastné pocity a starosti, musíme dospieť nielen k sebaaprejavu, ale do istej miery aj k sebaopretiu.

Na základe toho, čo znamená a ponúka dialóg človeku, celej spoločnosti, môžeme ho považovať za cieľ, ale aj nástroj humanizácie. Naozaj, dialóg by mal byť základnou požiadavkou humanizmu. Človek by mal v rámci dialógu zapojiť všetky zložky osobnosti, teda nielen vedomosti, rozumové schopnosti, ale taktiež aj citovú a mravnú zložku. Mal by byť schopný otvoriť sa tomu druhému so všetkým, čo k nemu bytostne patrí (teda prejavíť nielen svoju silu, ale aj svoju slabosť). Dialóg je akýmsi fiktívnym zrkadlom, ktoré nastavujeme jednak sebe, ale zároveň aj tomu druhému. Ozajstný dialóg začína, keď sme ochotní prijímať aj vonkajšie, "iné", a nezavrhujeme to, čo je odlišné, resp. cudzie.

V dnešnej pretechnizovanej dobe (ktorou si chceme uľahčiť našu každodennosť) sa postupne obmedzujeme na púhe odovzdávanie si informácií. Naša vzájomná bezprostrednosť sa vytráca, postupne sa druhým odcudzujeme. Napr. do rozhovorov v rámci dnes dominujúcej (elektronickej) komunikácie vstupujeme ako čiastkové bytosti, bez priameho

⁵⁶⁹ MACHOVEC, M.: *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis 2008, s. 83.

⁵⁷⁰ MACHOVEC, M.: *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis 2008, s. 87.

kontakty s tým druhým, bez možnosti sledovať gestá a mimiku toho druhého, artikulujeme len časť svojich predstáv, túžob, myšlienok prispôsobujúc sa situácii, ba často aj požiadavke toho druhého, vtesnávame sa do vybraných dimenzií a pod. Snažíme sa silu vlastného citového rozpoloženia (či už pozitívneho alebo negatívneho) vložiť do zavedených znakov nahrádzajúcich skutočný úsmev, či smútok, ktoré v konečnom dôsledku nedokážu tak intenzívne zasiahnuť ako aktuálne prežívanie s druhým. Spejeme k dobe, v ktorej sa stiera rozdiel medzi obrazmi reality a realitou samotnou. Možno sa tak blížime ku karteziánskej požiadavke čistého rozumu (vedomia) zbaveného emócií, zmyslovosti a telesnosti. Aká však môže byť daň za tento "lepší" život? Dokážeme v ňom zotrvať ako ľudské (teda predmetné, vzťahové, sociálne) bytosti? Takáto sociálnosť (budovaná na neosobných vzťahoch) je vypreparovaná, vyabstrahovaná z celostnosti ľudskej existencie.

Existenciálny rozmer dialógu

To, do akej miery je náš dialóg existenciálny, závisí od miery angažovanosti voči druhému. Závisí to od toho, do akej miery nám ide o človeka a nie o náš aktuálny osobný triumf, či presadzovanie vlastných presvedčení. Ak sme bytostne presvedčení o užitočnosti a prospešnosti toho, čo chceme druhému sprostredkovať, musíme sa občas zmieriť aj s tým, že niektoré naše zápasy skutočne na čas prehráme. Avšak naša osobná angažovanosť a snaha byť v dialógu s druhým človekom môžu len prehĺbiť náš záujem o toho druhého. Umením skutočne moderne žiť je umením dialógu a naša ochota a schopnosť preniesť riziko z toho druhého na seba samého. Pretože ľudský život je taký, že ak "neprebudím človeka", nezískam ani samotnú možnosť "nájsť človeka", pokiaľ pre svoje vlastné presvedčenie, pre "svoju vlastnú vec" a pre "toho druhého" neriskujem".⁵⁷¹

Zmysluplný dialóg sa môže viesť jedine v pluralitných spoločnostiach, ktoré sú otvorené (ako sme už spomenuli) inakosti a sú ochotné akceptovať a tolerovať názorovú a inú diferenciu. Nie je jednoduché prekonať akékoľvek pseudo-demokratické spoločenské zriadenia, v ktorých moc ešte stále dominuje či už otvorene, alebo vo svojej skrytosti. Ku skutočnému dialógu sa často dostávajú až ľudia na periférii, či v malých uzavretých skupinách a spoločenstvách so spoločnými záujmami, názormi a podobným životným pocitom.

Naše neustále snahy o zvyšovanie kvality všetkých sfér ľudského života môžu spieť k znefunkčneniu ľudskej schopnosti spolu komunikovať, spolu existovať. Moderná doba (do ktorej sa tak radi štylizujeme) prekypuje špecializáciou, organizáciou a súperením politických systémov a skutočný dialóg je zriedkavý, alebo žiadny. Paradoxom je, že dialóg v pravom slova

⁵⁷¹ MACHOVEC, M.: *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis 2008, s. 93.

zmysle sa udržiava v modernej spoločnosti v rámci jej zložiek, ktoré sú takpovediac nemoderné, resp. tradičné. Dokážu ho udržať uzavreté komunity, ale aj vyspelí a mysliví vedci, teda všetci, čo sa snažia poukázať (možno s tým aj bojovať) na nebezpečenstvo univerzalizácie, špecializácie. Naša doba sa pohybuje v príliš strnulých intenciách a snaží sa vylúčiť zo svojho priestoru to, čo je pre spoločnosť a ľudí blízke a potrebné - bytostný kontakt človeka s človekom.

Dialóg v konverzácii

Jednou z centrálnych ideí, na ktorých R. Rorty buduje novopragmatizmus je práve idea konverzácie. Jej úlohou nie je viesť rozhovor o nemenných problémoch. Predstavuje kultúrny žáner, je to rozhovor medzi ľuďmi v najširšom zmysle. U Rortyho je to "druh sociálnej praktiky, pre ktorú majú ľudia predpoklady, hoci nie sú dané "ľudskou prirodzenosťou".⁵⁷² Takáto sociálna praktika by mala smerovať k "povznášajúcemu" spôsobu života. Cieľom rortyovsky chápanej konverzácie nie je hľadanie pravdy v jej tradičnom zmysle, ba dokonca to nemusí nevyhnutne viesť ku konsenzu. Cieľom zmysluplného rozhovoru môže byť aj pôžitok z uvedomenia si našej možnosti a schopnosti hovoriť o všetkom, hovoriť spolu, viesť rozhovor.

Rorty bezprostredne spája filozofiu s konverzáciou, ba ju vníma ako základný rámec pre jej možné a zmysluplné (slovami pragmatizmu: praktické) uplatnenie. Je to filozofia ako konverzácia, ako rozhovor o problémoch a nie nárokovanie si na privilegovaný prístup k pravde a k hovoreniu o pravdivých veciach. V rámci filozofie, etiky, politiky, ale v konečnom dôsledku v rámci akejkoľvek inej disciplíny, či v rámci akejkoľvek sféry života človeka je najväčšou hrozbou zamieňanie *konverzácie* za *konfrontáciu*. Aby sa nám to však nestalo, musíme do konverzácie, do akéhokoľvek dialógu vstupovať s bytostným záujmom o toho druhého. Dialóg nie je neľudský, je rozhovorom človeka s človekom. Moja „pravda“ nie je odosobnená, aj napriek tomu, že je intersubjektívna. Uplatnenie moci a dialóg sa vzájomne vylučujú. Cieľom a zmyslom skutočného dialógu nie je vlastný úspech za každú cenu. Aj napriek tomu, že naše presvedčenie o sprostredkovaní vecí je bytostné, máme mravnú zodpovednosť za toho druhého, aj keby mal vystupovať v úlohe nášho odporcu. S takýmto presvedčením vstupujeme do dialógu, v ktorom by sme mali vnímať v tom druhom bezprostredne nášho potenciálneho spojencu.

Rorty pokladá filozofiu a konverzáciu za dve najdôležitejšie zložky kultúry. Do tejto kultúry patria predovšetkým sloboda a solidarita, sokratovské cnosti a „ochota hovoriť s ľuďmi, počúvať ich a zvažovať

⁵⁷² VIŠŇOVSKÝ, E.: Konverzácia musí pokračovať... In: *Kritika & Kontext*, 2007/34, roč. 12, s. 29.

dôsledky svojho konania na druhých“.⁵⁷³ V neposlednom rade však apeluje aj na potrebu neustáleho pretvárania slovníkov, multivariantnosť prístupov a spôsobov vyjadrovania, flexibilitu pravidiel a noriem v rámci akejkoľvek kultúrnej spoločnosti. Kultúru konverzácie však Rorty do detailov neopisuje. O jej konkrétnej podobe však rozhoduje konkrétna komunita, ktorá ju vedie a tak sa pravidlá danej komunity stávajú aj pravidlami konverzácie.

Kultúra nevyhnutne potrebuje konverzáciu ako nástroj pre ďalší rozvoj, pre akýkoľvek progres. Nejde o to, aby sa jej súčasťou stávali vedeckejšími, nie je nutný čisto vedecký prístup k poznávaniu a vytváraniu akýchsi právd o živote, ktorý žijeme. Potrebujeme „byť v rozhovore“ a stať sa senzitívnejšími k životu okolo nás. „Len tak môžeme vytvoriť kultúru nádeje v lepšom ľudskom svete, dosiahnuteľnú našimi vlastnými silami“.⁵⁷⁴ Fundamentálny rozdiel medzi vedou a napr. poéziou by sa mal definitívne zotrieť, dôsledkom čoho by bolo, že ľudia by k sebe začali byť vnímavejší, čestnejší, citlivejší. K takému „precitnutiu“ by podľa Rortyho mohla prispieť hlavne filozofia, pričom význam jej zásahov do praktického (každodenného) života človeka by nebol o nič menší ako význam akejkoľvek akademickej (resp. vedeckej) disciplíny, ktorá rozširuje naše poznanie.

Samozrejme, takáto predstava o spoločnosti, ktorej existencia je založená na dobre-fungujúcom dialógu má aj svojich kritikov, resp. tých, ktorí takúto myšlienku považujú za utopickú. Otázne však môže byť, či títo kritici nemajú skôr permanentne na zreteli ľudskú prirodzenosť, ktorej upierajú schopnosť zabezpečiť a udržať spomínaný stav. V istom zmysle môže Rortyho projekt kultúrnej konverzácie vyznieť utopicky, avšak nemôžeme túto ideu vyňať z jeho filozofie ako takej a vysvetliť si ju len takto skratkovito.

Rorty apeluje na potrebu *post-filozofickej* kultúry, v ktorej má filozof svoje významné miesto. Nevystupuje však v úlohe „strážcu racionality“, ani „kultúrneho dozorca“, ale je akýmsi „osvieteným diletantom“ a to v zmysle pragmatického sprostredkovateľa medzi rozmanitými spôsobmi rozhovoru. Ide o predstavu kultúry, ktorá je predovšetkým „ľudská, príliš ľudská“. V nej má teda dominantné miesto človek a všetko, čo sa v nej udeje je výsledkom zmysluplného „dialógu“, tolerance a uznania hodnoty toho druhého, uznania jeho užitočnosti. J. D. Caputo poukazuje na to, že ľudské bytie rovnako ako konverzácia nie sú ontologicky ukotvené v ničom, okrem seba samých.⁵⁷⁵ Sme odkázaní jeden na druhého, sme tým, čím sme vďaka druhým. Sme tým, čím nás robí naša kultúra prostredníctvom konverzácie, ktorá v nej funguje, alebo aj nie. Potom je úlohou filozofa hľadať

⁵⁷³ RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*. New York: Harvester Wheatsheaf 1982, s. 172.

⁵⁷⁴ VIŠŇOVSKÝ, E.: Konverzácia musí pokračovať... In: *Kritika & Kontext*, 2007/34, roč. 12, s. 31.

⁵⁷⁵ Porov. CAPUTO, J. D.: The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty. In: *Review of Metaphysics*, vol. 36, 1983, s. 672.

a ukazovať cestu. Je to „konverzačný terapeut“, ba dokonca „zametač“, ktorý pomáha odstraňovať haraburdie minulosti pre lepšiu budúcnosť.⁵⁷⁶ Filozofia nestráca svoj význam, pretože môže poukázať nielen na podobnosti, ale aj na vzácné odlišnosti medzi rozhovormi, ktoré sa rôznia.

Pre Rortyho je konverzácia nevyhnutná a musí pokračovať. No slovník, ktorým by mala narábať je zrekonštruovaným slovníkom, ktorý by sme mali uplatniť v kontexte základných otázok ľudstva ako sú sloboda, solidarita, tolerancia, šťastie a nádej.

Život ako rozhovor

V dnešnej dobe evidujeme v dialógu viac prekážok ako podnetov na jeho rozvíjanie. Prílišný individualizmus a egocentrizmus, ktorých hlavným zmyslom je vlastniť, mať, ovládať z pozície Ja, sú hlavnými príčinami duchovnej krízy našej doby.

Posledné desaťročia sa „postmoderne modernými“ stali skeptické tvrdenia o možnosti nadväzovať rozhovor s inými. Každý z nás sa uzatvára do vlastných príbehov, do vlastných životov a odcudzujeme sa navzájom. Dostávame sa do pozície, že nedokážeme prekročiť vlastné príbehy a nerozumíme si v komunikácii v rámci jazyka. Smrť subjektu každopádne znamená aj smrť rozhovoru. Prinajmenšom takého rozhovoru, ktorý dokáže spájať zdanlivo nespojiteľné, ale aj to nevyhnutne ľudské.

Dialóg a schopnosť viesť dialóg a otvoriť sa človeku považujeme za jeden z najdôležitejších a dovoľme si tvrdiť, že aj najnevyhnutnejších produktov ľudskej spoločnosti. Je to spôsob, akým môžeme prejaviť našu spoluprátnosť a spoluvzájomnosť. Dialóg (najmä dnes) je nevyhnutnou podmienkou ďalšieho vývoja v spoločnosti. Rortyovsky povedané, práve on predstavuje tú nádej, o ktorú sa môžeme oprieť. Potrebujeme stále viac hľadať spôsob oslobodzovania sa od mlčania a snažiť sa o vcit'ovanie, chápanie a utváranie vzťahov, či väzieb. Mali by sme začať hovoriť, ale aj dôsledne počúvať a tolerovať inakosť v akejkolvek podobe. Utvárame sa ako sociálne a kultúrne bytosti. Utvárame sa v rozhovore, žijeme v ňom, a dialóg je tak určujúcou podobou našej existencie. Akákoľvek vyjasňovanie našej situácie v tomto svete sa deje v dialógu. Alebo, ako hovorí M. Machovec – (úplne) jasno môže mať v tomto svete iba blbec.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Porov. RORTY, R.: *Philosophy and the Future*. In: Saatkamp, H. (ed.): *Rorty and Pragmatism*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press 1995, s. 200 - 202.

⁵⁷⁷ MACHOVEC, M.: *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis 2008, s. 29.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

CAPUTO, J. D.: The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty. In: *Review of Metaphysics*, vol. 36, 1983, s. 661-685.

MACHOVEC, M.: *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis 2008.

NOVÁK, T.: Životopis Milana Machovce. In: Jindrová, K., Tachecí, P., Žďárský, P. (eds.): *Mistr dialogu Milan Machovec*. Praha, Akropolis 2006, s. 11 – 27.

RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*. New York: Harvester Wheatsheaf 1982.

RORTY, R.: Philosophy and the Future. In: Saatkamp, H. (ed.): *Rorty and Pragmatism*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press 1995, s. 197-205.

VIŠŇOVSKÝ, E.: Konverzácia musí pokračovať... In: *Kritika & Kontext*, 2007/34, roč. 12.

RZECZ O TOŻSAMOŚCI OSOBOWEJ I EDUKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ – SZKIC PEDAGOGICZNY

Alina SZCZUREK-BORUTA

Abstrakt: *Thing about personal identity and cross-cultural education – a pedagogic sketch*

The aim of this study is to introduce the relational and communicational approach to education and to indicate some consequences arising from accepting of this approach. In the course of considerations I'll indicate the personal approach to education, the identity as the task to be performed, the elementary need for relations and interactions within human life, I'll show uniqueness of relations established during cross-cultural education carried out in conditions of multicultural society. Proper dimension and meaning of such understood education is determined by transcultural process of mutual learning and by the whole – life experience of each human being as a person and as a member of society. Developing the consciousness of possessing one's own, unique identity, multicultural education raises in the individual the sensitivity both to individual needs and to needs of other people, sensitivity to moral values and stimulates their conscious choice. During the process of cross-cultural education human being learns the responsibility for who is he, whom he is becoming and whom can be he, that is the responsibility for his own choices.

Kluczowe słowa: *tożsamość osobowa, wychowanie interkulturowe, edukacja międzykulturowa*

Wprowadzenie

Współczesne ujęcia wychowania akcentują perspektywę socjologiczną, psychologiczną, normatywną, eklektyczną⁵⁷⁸ lub interakcyjną⁵⁷⁹. Tej ostatniej poświęcę szczególną uwagę. Celem niniejszego opracowania jest bowiem przybliżenie relacyjnego i komunikacyjnego podejścia do wychowania oraz wskazanie konsekwencji wynikających z jego przyjęcia. W toku prowadzonych rozważań wskażę na osobowe podejście do wychowania, na tożsamość jako zadanie do wykonania, na elementarną potrzebę relacji i interakcji w życiu człowieka, ukażę specyfikę relacji, do których dochodzi w edukacji międzykulturowej realizowanej w warunkach społeczeństwa wielokulturowego.

Relacje i komunikacja międzykulturowa

⁵⁷⁸ Zob. Śliwerski B: *Cztery orientacje badawcze w teoriach wychowania*. W: Z. Kwieciński, B. Śliwerski: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T.2, Warszawa: PWN, 2003, s. 28-50.

⁵⁷⁹ Zob. Przeclawska A. (red.): *Relacje między ludźmi jako przedmiot badań pedagogicznych*. Warszawa: UW, 2003; Nowak M.: *Teorie i koncepcje wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Profesjonalne i Akademickie, 2008, s. 195-204.

Na gruncie pedagogiki nade często posługujemy się kategoriami podmiotowości, tożsamości, dialogu, spotkania, interakcji, komunikacji. Proces wychowania - pod wpływem filozofii życia, pedagogiki kultury, interakcjonizmu i egzystencjalizmu, a nade wszystko personalizmu - zaczyna być rozumiany jako związany z międzyludzką komunikacją i interakcją. Przy takim rozumieniu wychowania - jako działania zachodzącego w interakcji i komunikacji - koncentrujemy się wokół aktu komunikacyjnego przeniesionego w sferę transakcyjnego oddziaływania dwóch osób. Środowisko, w którym rozwija się komunikacja międzykulturowa nigdy nie jest systemem zamkniętym. Najwięcej aktów komunikacyjnych zachodzi w środowisku społecznym, w którym mogą funkcjonować inni ludzie oraz oddziaływać inne kręgi kulturowe. Zarówno wpływy osobiste, psychokulturowe, jak i społeczno-kulturowe, w których centrum znajduje się człowiek działają niczym filtr poznawczy, ograniczający proces postrzegania i oceny komunikatów⁵⁸⁰.

Występowanie swoistego sprzężenia zwrotnego oraz kolowy charakter procesu komunikacji w warunkach różnicowania kulturowego uwzględnia m.in. model komunikacji międzykulturowej W. Gudykunst i Y. Kima⁵⁸¹. Akcentuje on zmienność ról, w jakie wchodzić mogą wymiennie nadawca i odbiorca. Na osobiste standardy obu komunikujących się osób (także nauczyciela i ucznia), nakładają się różnice jakościowe - związane z charakterem środowiska życia, internalizacją wzorów społecznych zachowań i preferowanym systemem wartości, pielęgnowanych w płaszczyźnie socjalizacji rodzinnej i społeczno-kulturowej.

W społeczeństwach wielokulturowych istnieje potrzeba wychowania do właściwych relacji interakcyjnych i komunikacyjnych. Komunikacja międzykulturowa zakłada zawsze relację jednej osoby skierowanej na drugą, na pewne ty (drugiego człowieka), ale relacja ta dotyczy także treści (rzeczy), relacyjnej pozycji człowieka do innych ludzi (jaty).

Zdobycie tożsamości, wysilek samookreślenia zawsze odbywa się w relacji z drugą osobą. Interakcja staje się siłą sprawczą dalszego pedagogicznego działania. Ważną cechą wychowania jest jego związek z człowiekiem. Rzeczywistość wychowania jest jedną z wielu form wyrażania

⁵⁸⁰ Szerzej na ten temat: Szczurek-Boruta A.: *Komunikacja językowa na pograniczu polsko – czeskim (Ja – Inni w interpersonalnej przestrzeni społecznej)*. W: I. Bogoczová, J. Hubáček, H. Srpová (red.): *Naše a cizí v interetnické a interpersonální jazykové komunikaci. Svůj i obcy v interetnické i interpersonalnej komunikaci jazykové*. Ostrava: Ostravská Univerzita, 2001, s. 273–282; także: *Wybrane wyznaczniki komunikacji międzykulturowej*. W: J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk (red.): *Kultury tradycyjne a kultura globalna, konteksty edukacji międzykulturowej*. T. 1. Białystok; Wyd. „Trans Humana”, 2001, s. 125–134.

⁵⁸¹ Gudykunst W.B., Kim Y.Y.: *Communicating with Strangers. An Approach to Intercultural Communication*. MA: Addison Wesley Publishing Co., 1984. 60–61.

się człowieka. W tym kontekście ujmując wychowanie Klaus Schaller, jako: „sposoby i procesy dokonujące się w interakcjach, które istotnie ludzkiej pozwalają odnaleźć się w swoim człowieczeństwie”⁵⁸². Odwołuje się on do teorii interakcji i komunikacji. Podobny sposób myślenia prezentuje Marian Nowak. Jego pedagogika otwarta opiera swoje rozumienie procesu wychowania właśnie na teoriach interakcyjnych i podejściach badawczych badających podstawowe prawidłowości relacji międzyludzkich⁵⁸³. Wychowanie rozumiane jako relacja między wychowankiem a wychowawcą, wskazuje na wzajemne oddziaływanie na siebie obu podmiotów, które wchodzi ze sobą w interakcję społeczną. Między nimi – jak pisze M. Nowak – „zachodzi wymiana informacji, dotycząca treści przekazu wiadomości, uczuć, przeżyć, życzeń i potrzeb”⁵⁸⁴.

Wychowanie interkulturowe⁵⁸⁵ dokonuje się w kontekście społecznym, jest faktem społecznym jako fakt świadomy i dokonujący się w międzyludzkiej komunikacji oraz interakcji. Wymiar relacji i komunikacji międzykulturowej jako podstawa do zrozumienia wszelkiego rodzaju wychowania i rozwoju każdego człowieka niesie ze sobą potrzebę wkroczenia w życie z tendencją wyraźnego zgłaszania swoich oczekiwań i potrzeb, przez które manifestuje osoba swoją niewystarczalność i zależność od innych. W tym kręgu potrzeb, możemy wyeksponować właśnie potrzebę relacji i to takich, które potrafiłyby odpowiedzieć na jego potrzeby. Relacja wychowawcza, z tego powodu staje się okazją do promowania w wychowanku tych wszystkich pól aktywności, których potrzebę on zgłasza – wchodząc w interakcję i komunikując z otoczeniem. Wychowanie interkulturowe winno uwzględniać i nieustannie przewidywać wszystkie potrzeby: fizyczne, intelektualne, emocjonalne, społeczne, etyczne, religijne.

Wychowanie jako spotkanie osób

Bycie osobowe stanowi spełnienie powołania człowieka. Otwiera osobowy wymiar relacji społecznych. Tadeusz Gadacz twierdzi, że „Osobą staje się człowiek wówczas, gdy otwierając się na dobro, prawdę i piękno, uczestniczy w wartościach i je urzeczywistnia, dokonując preferencji zgodnej

⁵⁸² Schaller K.: *Erziehung*. W: *Wörterbuch der Pädagogik*. Bd. 2. Freiburg: Herder, 1977, s. 248.

⁵⁸³ Nowak M.: *Podstany pedagogiki otwartej*. Lublin: RW KUL, 1999, s. 287.

⁵⁸⁴ Nowak M.: *Teorie i koncepcje wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Profesjonalne i Akademickie, 2008, s. 197.

⁵⁸⁵ Szerzej na ten temat: Nowak M.: *Komunikacyjny i interakcyjny wymiar wychowania interkulturowego*. W: T. Lewowicki, J. Urban, A. Szczypka – Rusz (red.): *Język, komunikacja i edukacja w społecznościach wielokulturowych*. Cieszyn – Warszawa, UŚ – Filia w Cieszynie, WSP ZNP, 2004, s. 41–53.

z ich hierarchicznym układem: od wartości najniższych (materialnych), poprzez wartości duchowe ku wartościom absolutnym⁵⁸⁶.

Osoba, jak uczy personalizm⁵⁸⁷, we wszystkich swych aktach jest dla innych. Tym, co nie pozwala jej ani utracić swej godności ani stawiać własnego dobra nad dobro wspólne, są wartości, w których uczestniczy i które urzeczywistnia.

Papież Jan Paweł II, charakteryzując proces wychowawczy w kategoriach języka personalistycznego, pisze: „Wychowanie jest przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swoim człowieczeństwem dojrzałym nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które ze sobą przynosi na świat”⁵⁸⁸. Stwierdzenie to można odnieść do każdej relacji wychowania, w której wychowawcą obok rodzica jest nauczyciel, osoba znacząca, inne osoby w danym środowisku lokalnym.

Człowiek jeśli nieustannie przekracza siebie w kierunku wartości buduje swoje człowieczeństwo⁵⁸⁹. Nie tylko może formować i urabiać swą istotę aksjologiczną, ale może również tę istotę odkrywać w sobie i dla siebie wybierać⁵⁹⁰, uczestniczyć w procesie stawania się. U samego początku wyboru znajduje się akt identyfikacji (świadczą o tym m.in. wyniki badań w środowiskach zróżnicowanych kulturowo Jerzego Nikitorowicza⁵⁹¹), identyfikacja z wartościami rodziny, społeczności lokalnej oraz badania nad stanem realizacji zadań rozwojowych Aliny Szczurek – Boruty⁵⁹². Akt świadomego wyboru połączony z refleksją i akceptacją może się rozpocząć dopiero wówczas, gdy pierwotne determinacje zostaną postawione pod

⁵⁸⁶ Gadacz T.: *Wychowanie jako spotkanie osób*. „Znak” 1991, nr 9, s. 63-64. .

⁵⁸⁷ Nowak M.: *Pedagogika personalistyczna*. W: Z. Kwieciński, B. Śliwierski: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T.1, Warszawa: PWN, 2003, 232- 247.

⁵⁸⁸ Jan Paweł II: *List do Rodzin*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1994, s. 58.

⁵⁸⁹ Stróżewski W.: *O urzeczywistnianiu wartości*. W: Stróżewski W.: *W kręgu wartości*. Kraków: Wyd. „Znak” 1992, s. 41.

⁵⁹⁰ Stróżewski W.: *O byciu sobą*. W: Stróżewski W.: *Istnienie i wartość*. Kraków: Wyd. „Znak”, 1981, s. 243-256.

⁵⁹¹ Nikitorowicz J.: *Rodzina w zróżnicowanych wyznaniowo i etnicznie społecznościach Białostoczczyzny*. „Sprawy Narodowościowe”, T. 1, z. 1. Poznań: Zakład Badań Narodowościowych PAN, 1992; tenże: *Socjalizacja i wychowanie w zróżnicowanych wyznaniowo i etnicznie rodzinach białostoczczyzny*. Białystok: Wyd. UW, Filia w Białymstoku, 1992.

⁵⁹² Por.: Szczurek– Boruta A.: *Transmisja dziedzictwa kulturowego w rodzinie*. W: Lewowicki T., Ogrodzka – Mazur E. (red.): *Problemy pogranicza i edukacja*. Cieszyń: UŚ - Filia w Cieszynie, 1998, s. 43 – 61; też: *Oddziaływanie socjalizacyjno – wychowawcze w rodzinie w zróżnicowanym środowisku Pogranicza*. W: Lewowicki T., Suchodolska J. (red.): *Rodzina wychowanie wielokulturowość*. Cieszyń: UŚ - Filia w Cieszynie, 2000, s. 117–140; oraz *Zadania rozwojowe młodzieży i edukacyjne warunki ich wypełniania w środowiskach zróżnicowanych kulturowo i gospodarczo – studium pedagogiczne*. Katowice: Wyd. UŚ, 2007.

znakiem zapytania. Prędzej czy później dochodzi do konfliktu z systemami wartości innych ludzi. Konfrontacja tego, co się do tej pory uważało za słuszne i ważne, z tym co jest słuszne i ważne dla innych jest dobrą drogą do szukania człowieczeństwa w sobie. Rozdarcie między tym co w nas rzeczywiście jest, a tym co w nas powinno być, a wreszcie urzeczywistnienie dostrzeżonej powinności jest drogą do stawania się człowiekiem. Owo stawanie się okazuje się możliwe tylko dzięki rozdziałowi między jest – a powinno być. Stawanie się oznacza z konieczności otwartość na stawanie się innych ludzi tzn. współprzeżywanie, współodczuwanie w ich stawaniu się, dostrzeganie ich systemów wartości, służy i sprzyja osłabianiu uprzedzeń i stereotypów.

Tożsamość osoby jest przede wszystkim rezultatem jej ciągłego wysiłku, zmagania się o pewien wewnętrzny kształt, o życie według wartości. Jednostka zachowuje swoją tożsamość, dopóki do takiego wysiłku jest zdolna. Istotny udział w stawaniu się (kształtowaniu tożsamości) ma spotkanie, rozmowa z drugim człowiekiem. Spotkanie człowieka z człowiekiem jest fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji. Martin Buber jest np. przekonany, że spotkanie z samym sobą może dokonać się jedynie jako spotkanie z innym człowiekiem. M. Buber pisze dosłownie: „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty”⁵⁹³. W spotkaniu tym dochodzi do komunikacji w sferze wspólnej dla nich obu (M. Buber nazywa tę sferę „sferą między”), a zarazem wykraczającej poza obręb ich samych, sfera ta jest rzeczywistym miejscem i nosicielem międzyludzkiego dziania się. Kształtowanie i rozszerzanie tej sfery, która „odpowiednio do ludzkich spotkań konstytuuje się za każdym razem od nowa”⁵⁹⁴ – jak wskazują na to wyniki przeprowadzonych badań - jest zaniedbaniem i zaniechaniem współczesnej edukacji⁵⁹⁵. Poszerzanie promienia interakcji, jako wydarzenie spotkania, wydaje się rzutować na tożsamość w sposób bardzo istotny. „Spotkanie człowieka z człowiekiem – pisze Józef Tischner – niesie ze sobą taką siłę perswazji, że zdolne jest zmienić radykalnie stosunek człowieka do otaczającego go świata, ukształtować na nowo sposób bycia człowieka w tym świecie, zakwestionować uznawaną dotychczas hierarchię wartości. Spotkanie wprowadza człowieka w głąb wielkich tajemnic istnienia, gdzie rodzą się pytania o sens i bezsens wszystkiego, co jest”⁵⁹⁶.

Spotkanie z drugim człowiekiem może wywrzeć naprawdę głęboki wpływ na jednostkę, która szuka i próbuje określić samego siebie. Drugi

⁵⁹³ Buber M.: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wyd. PAX, 1992, s. 56.

⁵⁹⁴ Tamże, s. 41.

⁵⁹⁵ Szczurek-Boruta: *Zadania rozwojowe młodzieży i edukacyjne warunki ich wypełniania w środowiskach zróżnicowanych kulturowo i gospodarczo – studium pedagogiczne*. cyt. wyd., s. 265-270.

⁵⁹⁶ Tischner J.: *Bezdroża spotkań*. „Analecta Cracoviensia” 1980, T. 12, s. 142.

człowiek bywa pomocny jako świadek narodzin poczucia tożsamości, jako ktoś, kto pozwala poprzez swoją obecność odkryć mu swoje człowieczeństwo i własną odrębność. Drugi człowiek może być także swoistym i godnym naśladowania wzorem. Wtedy zapożyczamy od niego własną tożsamość. Taki człowiek potrafi niekiedy wskazać cel życiowy, potrafi pchnąć na drogę wielkich wysiłków. I nie musi to być osoba z najbliższego otoczenia, np. szkoły. Bogdan Nawroczyński podkreśla: „... to decydujące spotkanie nie daje się zorganizować w sposób urzędowy. To jest zdarzenie losowe (...). To spotkanie nie należy do planowanego wychowania i kształcenia. Takiego spotkania można pragnąć, można szukać, ale nie można go mieć przez zapisanie się do szkoły ani na zamówienie, ani za pieniądze⁵⁹⁷.”

Florian Znaniecki⁵⁹⁸ mając na myśli ten typ oddziaływania człowieka na człowieka mówi o „osobistym promieniowaniu” i uważa że bywa ono najsilniejsze w przypadku styczności osobistej; ale można odbierać go także poprzez pismo i druk (dziś powiedzielibyśmy, poprzez media audiowizualne), a także gdy się napotyka na szczególny podziw, a nawet kult danej osoby w swym najbliższym otoczeniu.

We współczesnych społeczeństwach wielokulturowych do spotkania dochodzi między reprezentantami odmiennych kultur, płci, ras, narodowości. Owo spotkanie, posługując się kategorią międzykulturowości, analizowane jest z kilku perspektyw: relacji między podmiotami będącymi nosicielami określonych cech kulturowych; statusu i społecznego wartościowania kultury w określonych warunkach; uznania i tolerancji dla odmienności kultury i jej reprezentantów; wymiany i wzajemnych zapożyczeń kulturowych; perspektywy psychospołecznej związanej z problemem definiowania tożsamościowego; filozoficznej koncepcji człowieka jako jednostki wolnej i odpowiedzialnej.

Uczestniczący w relacji aktorzy społeczni wnoszą własne systemy wartości i normy, z których korzystają w trakcie interakcji z innymi. Zdają sobie sprawę z istnienia określonych cech własnej kultury jako przeszkody w kontaktach lub jako łącznika w interakcjach kulturowych tego rodzaju. Każdy z podmiotów przyswoił sobie określoną kulturę i wyraża ją w subiektywnym odczuciu w sposób unikalny i swoisty. Istotna jest świadomość faktu, że wszelkie dane kulturowe należy rozumieć jako należące do kogoś. Zatem w procesach interakcji zwraca się uwagę na problemy zachowania własnej tożsamości, jej modyfikacji, transformacji, ustawicznych przemian i przeobrażeń, jednostka bowiem nie stanowi

⁵⁹⁷ Nawroczyński B.: *Dzieła wybrane*. Wybór przedmowa i wstęp A. Mońka – Stanikowa. Warszawa: WSiP, 1987, s. 315.

⁵⁹⁸ Znaniecki F.: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa: PWN, 1974, s. 331-333.

produktu swojej kultury, a jest jej twórcą i uczestnikiem jako element procesu socjalizacji i akulturacji.

Sytuacja wielokulturowości współczesnego świata jest dostrzegana i aktywnie podejmowana w środowiskach oświatowych. Prowadzone są dość liczne badania pedagogiczne nad zróżnicowaniami kulturowymi⁵⁹⁹.

Badania nad kulturami pograniczy, edukacji grup mniejszościowych, procesami kształtowania się tożsamości kulturowej, problemami edukacji regionalnej, edukacji wielokulturowej i międzykulturowej posiadają już bogate tradycje. Znane są raporty z badań prowadzonych w latach 1992-2009 pod kierunkiem Tadeusza Lewowickiego⁶⁰⁰, Jerzego Nikitorowicza⁶⁰¹ oraz Zenona Jasińskiego⁶⁰². W 2001 roku miał miejsce IV Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny PTP obradujący pod hasłem „*Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*”, na którym podjęto próbę określenia kierunków rozwoju edukacji międzykulturowej.

Stopniowo postępuje krystalizacja pedagogiki międzykulturowej w Polsce. Znaczącymi impulsami do jej rozwoju są procesy integracji europejskiej i aktywność polskich pedagogów. I tak np. z inicjatywy Tadeusza Lewowickiego powołano w 2004 roku Zespół Pedagogiki Kultury i Edukacji Międzykulturowej przy KNP PAN, a w roku 2008 Stowarzyszenie Wspierania Edukacji Międzykulturowej.

Tożsamość jako zadanie do wykonania

Pytanie o tożsamość rozstrzygane jest na gruncie wychowania i edukacji. W pedagogice ukazuje się różne konsekwencje procesu pierwotnej i wtórnej socjalizacji dla tożsamości. W sposób mniej lub bardziej wyraźny wskazuje się na proces transmisji kulturowej, w którym przekazywane są treści nowe lub obce dotychczasowemu doświadczeniu kulturowemu. Tożsamość okazuje się zadaniem w tym sensie, że wymaga ciągłego wysiłku, że skłania do tego, by własny kształt uczynić obiektem swej troski. Wymaga,

⁵⁹⁹ Zakład Pedagogiki Ogólnej Instytutu Nauk o Edukacji na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach prowadzi od 1990 roku, pod kierunkiem naukowym prof. zw. dr hab. Tadeusza Lewowickiego, interdyscyplinarne badania nt. „Społecznych, pedagogicznych i kulturowych uwarunkowań rozwoju i wychowania dzieci i młodzieży na Pograniczu”. W badaniach tych uczestniczą również członkowie innych ośrodków akademickich (z Białegostoku, Gdańska, Opola, Poznania, Warszawy, Zielonej Góry), skupieni w latach 1994-2004 w Społecznym Zespole Badań Kultury i Oświaty Pogranicza, a obecnie w Zespole Pedagogiki Kultury i Edukacji Międzykulturowej KNP PAN.

⁶⁰⁰ W serii prac „Edukacja międzykulturowa” od 1992 roku ukazało się już 37 publikacji.

⁶⁰¹ Publikacje pod redakcją Jerzego Nikitorowicza ukazujące się od 1995 roku.

⁶⁰² Por.: Jasiński Z., Lewowicki T., Nikitorowicz J. (red.): *Potencjał społeczno-kulturowy polskich pograniczy*. Opole: Wyd. UO, 1998; Jasiński Z., Lewowicki T., Nikitorowicz J. (red.): *Plany życiowe młodzieży z terenów pograniczy*. Opole: Wyd. UO, 2004.

z jednej strony, poszukiwania formy, która pozwalałaby na właściwe uchwycenie samego siebie i korygowania tej formy, co jakiś czas w miarę jak stajemy się coraz bardziej świadomi. Z drugiej strony, wymaga rozmaitych zabiegów samopodtrzymujących, wymaga swego rodzaju pielęgnacji i kultywowania czy mówiąc inaczej – poczucia odpowiedzialności za określony kształt samego siebie⁶⁰³.

Tożsamość jest zadana, a nie dana z racji zajmowania określonego miejsca w uporządkowanym świecie. Problem tożsamości aktualizuje się w momencie utraty bądź zmiany punktów odniesienia, pozwalających własną tożsamość określić. Jest zadaniem zarówno wychowawcy, jak i zadaniem wychowanka⁶⁰⁴.

Prekursorów ujmowania tożsamości jako zadania szukać można w filozofii. Inspiracją tego sposobu myślenia mógłby być Plotyn (204-269), który wskazywał, że głównym zadaniem człowieka jest zawsze „lepienie własnego posagu”. Podobną tezę stawia dziś Jonathan Glover, który sądzi, że „nasza tożsamość jest po części czymś, co sami tworzymy. Formowanie siebie okazuje się bardziej istotnym aspektem nas samych, niż zwykle się zazwyczaj przypuszczać”⁶⁰⁵.

Własna tożsamość jest nie tylko określoną potencjalnością (jak u Ericha Fromma, 1970), którą winniśmy najpierw sobie uświadomić, a następnie zrealizować. Okazuje się ona przede wszystkim zadaniem i zobowiązaniem, ponieważ jej zachowanie wymaga odniesienia do kategorii dobra i zła.

Drogę do odkrywania, jak i kształtowania własnej tożsamości pojętej jako zadanie do wykonania widział E. Fromm w aktywności produktywnej. „Dojrzały i produktywny osobnik czerpie, bowiem swe poczucie identyczności z przeżywania siebie, jako podmiotu utożsamiającego się ze swą siłą; to poczucie jaźni można wyrazić w formule „jestem tym, co robię”⁶⁰⁶. „Podczas gdy fizyczny wzrost dokonuje się sam z siebie, jeżeli zaistnieją odpowiednie warunki to proces narodzin w wymiarze duchowym nie postępuje automatycznie. Aby powołać do życia emocjonalne i intelektualne potencjalności, aby otworzyć drogę do narodzenia jego Ja –

⁶⁰³ Szerzej na ten temat: Szczurek-Boruta A.: *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości – szkice pedagogiczne*. Cieszyn-Kraków: Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Cieszyn, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2007.

⁶⁰⁴ O takim podejściu szeroko wypowiadałam się w pracy: *Zadania rozwojowe młodzieży i edukacyjne warunki ich wypełniania w środowiskach zróżnicowanych kulturowo i gospodarczo – studium pedagogiczne*. cyt. wyd.

⁶⁰⁵ Glover J.: *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*. London: Allen Lane, The Penguin Press, 1988, s. 111.

⁶⁰⁶ Fromm E.: *Niech się stanie człowiekiem. Z psychologii etyki*. Tłum. R. Saciuk. Warszawa – Wrocław: PWN, 1994, s. 65.

potrzebna jest aktywność produktywna”⁶⁰⁷. Fakt ten dostrzegał Jan Paweł II - „młodym trzeba stawiać wymagania trudne i jednoznaczne. Trzeba im dawać do wykonania zadania, mobilizować do działania, a potem razem z nimi podejmować refleksję nad tym działaniem”⁶⁰⁸. „Stale odnajduję w młodzi (Jan Paweł II) radość i entuzjazm życia, poszukiwanie prawdy i głębszego sensu egzystencji, jaka roztacza się przed nimi z całym jej powabem i ukrytymi możliwościami. (...) Te pytania młodzi ludzie zadają dziś wszędzie: pytania o sens życia, o właściwą drogę życia. O prawdziwą skalę wartości. (...) Pytania te kryją w sobie świadectwo waszych myśli, waszych sumień, waszych serc i pragnień. Te pytania mówią światu, że wy młodzi jesteście w sposób szczególnie otwarceni na wszystko, co jest dobrem i prawdą”⁶⁰⁹.

Narastający zamęt tożsamościowy współczesnego młodego pokolenia stanowi bardzo rzeczywiste wyzwanie dla wychowania. W sytuacji, kiedy życie traci naturalną ciągłość i rozsypuje się na epizody, tożsamość osobowa staje się przedmiotem szczególnych zabiegów wychowawczych. Poszukiwanie zagubionej tożsamości jest wyzwaniem dla wychowania. Punktem wyjścia jest niezmienna struktura kod genetyczny, właściwości, które do kogoś przynależą (w ujęciu Paula Ricoeura⁶¹⁰ charakter jednostki), a punktem kulminacyjnym zdolność do wierności sobie i odpowiedzialności (potrzeba wierności u E. Eriksona i odpowiedzialności u R. Ingardena⁶¹¹).

Emanuel Levinas mówi „bycie mną oznacza niemożność ucieczki przed odpowiedzialnością (...) Ten wybuch tożsamości w byciu dokonuje się jako wyrastanie odpowiedzialności (...) Jedyność *ja* – pisze dalej E. Levinas - polega na tym, że nikt nie może odpowiadać zamiast mnie. Odpowiedzialność (...) potwierdza moją tożsamość (...) Nie można uciec przed odpowiedzialnością”⁶¹². Idąc dalej tym tokiem myślenia wypada zauważyć, że jeśli zatem tożsamość traktujemy jako zadanie do wykonania przez jednostkę, zadanie, w którego realizacji może brać czynny udział, to jego wykonanie zależy od odpowiedzialności, z jaką traktuje jednostka siebie i swoje życie. E. Fromm pisze, „człowiek jest jedyną istotą, która może zrozumieć siły, jakim jest przyporządkowana i która dzięki temu może brać czynny udział w kształtowaniu swego losu. Wszystko zależy od

⁶⁰⁷ Tamże, s. 80.

⁶⁰⁸ Jan Paweł II: *Lekcje „Młodość”*. Oprac. A. Domosławski, M. Lizut. „Gazeta Wyborcza”, 29 IV 2005.

⁶⁰⁹ Jan Paweł II: *Kazanie na mszy św. w Bostonie 1 X 1979*. W: Jan Paweł II: *Lekcje „Młodość”*. Oprac. A. Domosławski, M. Lizut. „Gazeta Wyborcza” 29 IV 2005.

⁶¹⁰ Ricoeur P.: *Tożsamość osobowa*. W: Ricoeur P.: *Filozofia osoby*. Tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wyd. Naukowe PAT, 1992, s. 33-34.

⁶¹¹ Ingarden R.: *Człowiek i czas. Książeczka o człowieku*. Kraków: Wyd. Literackie, 1972.

⁶¹² Levinas E.: *Ślad innego*. W: *Filozofia dialogu*. Wybór. Opracował. B. Baran. Kraków: Wyd. „Znak”, 1991, s. 222-223.

odpowiedzialności, z jaką traktuje siebie i swoje życie, wszystko zależy od odwagi bycia sobą i bycia dla siebie”⁶¹³. Na tym tle pojawiają się zadania dla edukacji: budować, kształtować odpowiedzialność za siebie i swoje życie, pomagać jednostce, tak by jej nie wyręczać, zwalniać z odpowiedzialności, nie dopuszczać do odsuwania się od odpowiedzialności pedagogów, np. antypedagogika.

Niezwykły fenomen człowieka, który żyje wciąż zwrócony ku sobie, wnikliwej analizie poddał Karol Wojtyła – mało znany u nas jako antropolog. W przeżyciu – pisze Karol Wojtyła – „odslania się cała osobowa struktura samostanowienia, w którym człowiek odnajduje swoje *ja*. (...) Dynamiczna struktura samostanowienia mówi człowiekowi za każdym razem, o tym, że jest sobie samemu dany w swoich czynach, w wewnętrznych rozstrzygnięciach sumienia, jako ten, który stale sobie jest zadany, który musi stale potwierdzać, sprawdzać a przez to samo stale zdobywać dynamiczną strukturę swego *ja* daną mu jako *samo-posiadanie i „samo-panowanie”*”⁶¹⁴.

W psychologii tożsamość także traktowana jest jako zadanie do wykonania przez człowieka. Dążenie do tożsamości i integralności można określić jako potencjał rozwojowy człowieka, jako jego witalność. Jej przeciwieństwem będzie słabość w postaci zamętu, dysfunkcji, dezintegracji czy anomii. Witalność oznacza bowiem zdolność do radzenia sobie z konfliktami, które nieustannie towarzyszą procesom rozwojowym i dążeniom do pełnego zrealizowania swojego człowieczeństwa. Dla pedagogów podejście takie oznacza gotowość budowania tożsamości na fundamentach (genetyczne wyposażenie, doświadczenia ze środowiska rodzinnego, kulturowe wzorce), przy aktywnym własnym udziale jednostki, która staje się, podejmuje trud tożsamościowy. Człowiek bowiem, obok swych cech indywidualnych, a w znacznej mierze od nich niezależnie, jest odbiciem i reprezentantem typu kultury własnego środowiska, własnej grupy terytorialnej jest, więc nosicielem postaw, społecznych wartości i innych cech ukształtowanych według obowiązującego wzoru kulturowego.

To, że jesteśmy zdeterminowani w jakimś zakresie cechami indywidualnymi i kulturą nie musi oznaczać, całkowitej determinacji, zdolność człowieka do działania powoduje, że podlega on nieustannym przemianom. Pozostaje pewien zakres wolności, który ludzie starają się poszerzać na różne sposoby pomimo naturalnych ograniczeń np. uczą się języków obcych, by przekraczać granice własnej kultury, poszerzają zdolności do działania. To pole wolności, choć nie tak rozległe, ma jednak charakter dynamiczny. „Tylko człowiek potrafi bowiem wyobrazić sobie

⁶¹³ Fromm E.: *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Tłum. R. Saciuk.. cyt. wyd., s. 203.

⁶¹⁴ Wojtyła K.: *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*. „Ethos” 1988, nr 2/3, s. 21-28.

siebie samego w innym kształcie, w innej postaci, niż ta, jaka została mu dana. I tylko człowiek może odkryć w sobie możliwości, których jeszcze nie zrealizował, możliwości potencjalne, które na swą realizację dopiero czekają. Może zatem odkryć, jaki jest, ale także, jaki mógłby być”⁶¹⁵. Pozwala mu to zrozumieć, że jego ostateczny kształt pozostaje do pewnego stopnia w jego własnym ręku, w jego własnej mocy, że jego tożsamość jest mu nie tylko dana, ale i zadana. „Ów możliwy kształt czy forma jaźni nie objawia się oczywiście od razu w całej pełni. Trzeba ją dopiero odnaleźć, trzeba ją dookreślić. Mówiąc inaczej – ów kształt musi się dopiero stać. Przyglądając się sobie samemu, można, zatem odkryć nie tylko względnie stałe właściwości swego bytu, czyli to, jak zostaliśmy sobie dani. Można chyba przede wszystkim odkryć siebie jako dążenie do pewnej postaci możliwej, jako pewien wysilek wzrastania”⁶¹⁶.

Nie posiadamy tożsamości, musimy ją wynaleźć – stwierdza antropolog Kirsten Hastrup⁶¹⁷ na podstawie eksperymentu, jakiemu poddała własną tożsamość stawiając się w roli „przedmiotu” badań. Tożsamość okazuje się zadaniem w tym sensie, że wymaga ciągłego wysiłku, że skłania do tego, by własny kształt uczynić obiektem swej troski. Wymaga, z jednej strony poszukiwania formy, która pozwalałaby na właściwe uchwycenie samego siebie i korygowania tej formy, co jakiś czas w miarę jak stajemy się coraz bardziej świadomi. Z drugiej strony, wymaga rozmaitych zabiegów samopodtrzymujących, wymaga swego rodzaju pielęgnacji i kultywowania czy mówiąc inaczej – poczucia odpowiedzialności za określony kształt samego siebie.

Interesujące próby określenia istoty wychowania i jego celów w aspekcie tożsamości można odnaleźć w dokonaniach Andrei Folkierskiej⁶¹⁸ i Andrzeja Tchorzewskiego⁶¹⁹. W ujęciu A. Folkierskiej „wychowanie rozumiane jest jako zdobywanie w wysiłku bycia tożsamości „ja”, jest pytaniem o to „ja”, o podmiotowość, o warunki, możliwości podmiotu jako podmiotu świadomego, kształtującego się w samowiedzy”⁶²⁰. A. Tchorzewski określa wychowanie jako szczególny byt społeczny, którego cechą konstytutywną jest relacja między podmiotami, w której podmiot wychowujący kierując się powszechnym dobrem umożliwia podmiotowi wychowywanemu zdążanie do uzyskiwania własnej tożsamości. Właśnie owo zdążanie i uzyskiwanie przez podmiot wychowywany swojej tożsamości

⁶¹⁵ Malicka M.: *Ja to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*. Warszawa: Wyd. „Żak”, 1996, s. 156.

⁶¹⁶ Tamże, s. 156.

⁶¹⁷ Hastrup K.: *Poza antropologią. Antropolog jak przedmiot przedstawienia dramatycznego*. „Konteksty” 1998, nr 2, s. 27.

⁶¹⁸ Folkierska A.: *Pytanie o pedagogikę?* Warszawa: Wyd. UW, 1990.

⁶¹⁹ Tchorzewski A. (red.): *Wychowanie w kontekście teoretycznym*. Bydgoszcz: Wyd. WSP, 1997.

⁶²⁰ Folkierska A.: *Pytanie o pedagogikę?* cyt. wyd., s. 240.

przez przyjęcie orientacji wartościującej stanowi cel tak pojętego wychowania.

Kwestię wysiłku kształtowania tożsamości podnoszą także Zbigniew Kwieciński, w ujęciu edukacji⁶²¹ i Jerzy Nikitorowicz, w kontekście edukacji międzykulturowej i życia w społeczeństwie wielokulturowym⁶²². Edukacja ujmowana jest przez Z. Kwiecińskiego „jako proces sprzyjający takiemu rozwojowi i wykorzystaniu posiadanych możliwości jednostek, aby w maksymalnym stopniu stały się świadomymi i twórczymi członkami wspólnoty społecznej, narodowej, kulturowej i globalnej oraz aby stały się zdolne do aktywnej samorealizacji własnej, niepowtarzalnej i trwalej tożsamości, zdolne do rozwijania własnego „ja” poprzez podejmowania „zadań ponadosobistych”, poprzez utrzymywanie ciągłości własnego „ja” w toku spełniania zadań dalekich”⁶²³. Podobne ujęcie proponuje Krzysztof Rubacha⁶²⁴ wskazując na to, że tożsamość wyszła ze sfery podświadomości w sferę świadomości i jest zadaniem współczesnej edukacji.

Kształtowanie tożsamości jako naczelny cel wychowania wsparty socjologiczną argumentacją przedstawia m.in. Piotr Sztompka⁶²⁵.

Pytania o tożsamość człowieka są pytaniami zasadniczymi z punktu widzenia człowieka, pytaniami ważnymi zarówno dla edukacji, jak i dla całego społeczeństwa. Tożsamość nie bywa nigdy zwyczajnie dana, tzn. mnie pojawia się automatycznie, ale stanowi rezultat trwałego wysiłku egzystencjalnego (takie stanowisko jest typowe dla filozofii, psychologii, ostatnio także dla pedagogiki).

Stawiane przed edukacją zadanie kształtowania tożsamości formułowane jest, z jednej strony, przez potrzeby jednostki, z drugiej natomiast - przez potrzeby państwa demokratycznego. Według Anny Wolff-Powęskiej „państwo demokratyczne wymaga zbiorowej tożsamości, oznaczającej m. in. poczucie solidarności i gotowości do wspólnotowego

⁶²¹ Kwieciński Z.: *Dziwienności edukacji (składniki i aspekty – potrzeba całościowego ujęcia)*. W: Jaworowska T., Leppert R.: *Wprowadzenie do pedagogiki*. Kraków: Oficyna Wyd. „Impuls”, 1996.

⁶²² Nikitorowicz J.: *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*. W: „Chowanna”. T.1. *Nauki o wychowaniu w ponowoczesnym świecie*. Katowice: Wyd. UŚ, 2003, s. 50-66.

⁶²³ Kwieciński Z.: *Sociopatologia edukacji*. Olesko: MWN, 1995, s. 13-14.

⁶²⁴ Por.: Rubacha K.: *Edukacja jako przedmiot pedagogiki i jej subdyscyplin*. W: Kwieciński Z., Śliwowski B. (red.): *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. 1. Warszawa: PWN, 2003, s. 21-33; tenże: *Nowe kategorie pojęciowe współczesnej teorii wychowania*. W: Kwieciński Z., Śliwowski B. (red.): *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. 2. Warszawa: PWN, 2004, s. 59-67.

⁶²⁵ Sztompka P.: *Czas społeczny, czas biograficzny, czas pedagogiczny*. W: Palka S., wybór i opracowanie: *Szanse naukowego rozwoju pedagogiki*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. DCCCXXV. Prace Pedagogiczne, z. 6, Kraków: UJ, 1987, s. 87-96.

wysiłku, twórczego tworzenia, ale i wspólnego znoszenia trudów i ciężarów budowy nowego systemu”⁶²⁶.

Związki między polityką i edukacją wyrażają się w celowym charakterze oddziaływań edukacyjnych i politycznych. Zasadniczym celem edukacji w społeczeństwie obywatelskim – jak twierdzi R. Meighan⁶²⁷ – jest nie tyle porządkowanie wiedzy i wyjaśnianie, co aktywizacja społeczna. Demokracja potrzebuje obywateli posiadających zdolność do zadawania pytań, twórczego krytycyzmu, kwestionowania opinii i umiejętności dialogu. Stąd tak ważne jest rozwijanie autonomii myślenia i działania. Zasadami edukacji w społeczeństwie obywatelskim - w ujęciu Z. Kwiecińskiego⁶²⁸ - są zasada wolności, otwartości na wiedzę oraz zasada wielostronnej aktywności (Z. Markocki⁶²⁹). Na dążeniu do przenikania się aktywności intelektualnej z „aktywnością” motywacyjną, emocjonalną i zewnętrzną - obywatelską szczególnie zależy rozwijającym się społeczeństwom demokratycznym. Instrumentem realizacji określonej ideologii edukacyjnej eksponującej równość wszystkich obywateli, ochronę praw człowieka, wolność jednostki uwzględniającą wolność innych osób (wolność w kontekście społecznym) i podmiotowość obywateli jest wychowanie. Takie zadania edukacji dostrzegli m. in. przez przedstawiciele pedagogiki krytycznej. Edukacja - według H. A. Giroux⁶³⁰ - oznacza dociekanie nad kruchością tożsamości, wraz z jej poruszaniem się po pograniczach, przekraczanych w różnaitości języków, doświadczeń i głosów.

Liczne dokumenty międzynarodowe określające cele i zadania edukacji z coraz większym nasileniem mówią o kształtowaniu tożsamości. Przykładowo w Artykule 29 Konwencji Narodów Zjednoczonych dotyczącej praw dziecka (UNICEF, dokumentacja nr 6) wśród różnych celów wychowania: pełny rozwój osobowości dziecka, jego duchowych i fizycznych zdolności; przekazywanie dziecku szacunku dla praw i wolności człowieka; przygotowanie dziecka do życia w wolnym społeczeństwie w poczuciu odpowiedzialności, w duchu zrozumienia, pokoju, tolerancji, równouprawnienia płci i przyjaźni między wszystkimi narodami; znalazło się

⁶²⁶ Wolff - Powęska A.: *Kryzys tożsamości w krajach Europy Środkowej w zakresie tożsamości*. „Przegląd Zachodni” 1997, nr 4, s. 4-5.

⁶²⁷ Meighan R.: *Socjologia edukacji*. Toruń: Wyd. UMK, 1993.

⁶²⁸ Kwieciński Z.: *Demokracja jako wyzwanie i zadanie edukacyjne*. W: Melosik Z., Przyszczykowski K. (red.): *Wychowanie obywatelskie. Studium teoretyczne, porównawcze i empiryczne*. Toruń-Poznań: Wyd. „Edytor”, 1998.

⁶²⁹ Markocki Z.: *Edukacja obywatelska młodzieży zintegrowanym procesem wychowania*. W: Żebrowski J. (red.): *Edukacja w społeczeństwie obywatelskim i system wartości*. Gdańsk: Wyd. GTN, 1996.

⁶³⁰ Giroux H. A.: *Pedagogia pogranicza w wieku postmodernizmu*. W: Kwieciński Z., Witkowski L. (red.): *Spory o edukację*. Warszawa: IBE, 1993, s. 140-162. [Tytuł oryginalu: *Border Pedagogy in the Age of Postmodernism*. Referat wygłoszony na seminarium UMK o nazwie “Nieobecne dyskursy”].

przekazanie dziecku szacunku dla środowiska, przekazywanie dziecku szacunku do rodziców, jego kulturowej tożsamości, języka, wartości a także kultur innych niż jego własna.

Zmiany dokonujące się na kontynencie europejskim, związane m. in. z rozszerzaniem granic Unii Europejskiej rodzą także nowe wymagania pod adresem edukacji. Od edukacji wymaga się by podejmowała zadania związane z kształtowaniem tożsamości europejskiej. Kwestie te dostrzegają różne raporty oświatowe. W raporcie dla UNESCO Międzynarodowej Komisji do spraw Edukacji dla XXI wieku, opracowywanym pod przewodnictwem Jacques'a Delorsa, zawarto m. in. takie wskazanie: (...) Wymóg solidarności w skali planetarnej zakłada przezwyciężenie tendencji do zamykania się w sferze własnej tożsamości na rzecz zrozumienia innych, opartego na poszanowaniu różnic. Odpowiedzialność edukacji w tym zakresie jest podstawowa i delikatna zarazem, albowiem pojęcie tożsamości można odczytywać w dwojaki sposób: afirmacja własnej różnicy, poszukiwanie podstaw własnej kultury, umacnianie solidarności grupy mogą stanowić dla każdej jednostki postawę pozytywną i wyzwalającą; lecz złe pojęty ten rodzaj rewindykacji utrudnia, a nawet uniemożliwia spotkanie i dialog z innymi”⁶³¹.

Współczesna młodzież – jak twierdzi R. L. Burden - musi uczyć się „jak uczyć się samodzielnie, jak poddawać krytycznej refleksji to, czego nauczyla się, jak dochodzić do odpowiednich wniosków w sytuacji podejmowania decyzji poznawczych, społecznych, etycznych. i politycznych”⁶³².

„Rola edukacji – czytamy w kolejnym raporcie „Przyszłość świata” opracowanym przez b. dyrektora generalnego UNESCO Federico Mayora – jest przede wszystkim przygotować obywateli odpowiedzialnych wobec przyszłości. To edukacja jest żywicielką postaw obywatelskich, bo uczy nas nie tylko, jak wiedzieć i działać, lecz również jak żyć wspólnie. Toteż odpowiedzialność UNESCO, podobnie jak wszystkich instytucji edukacyjnych, jest ogromna. (...) Edukacja oznacza przede wszystkim zwycięstwo panowania nad sobą i niezależności osobistej. Edukacja oznacza zdolność refleksji i samodzielnego podejmowania decyzji, bez ulegania wpływom. Oznacza nabytą zdolność do myślenia, a więc do pamiętania i porównywania. Pamięć i porównywanie stanowią dwa podstawowe wymiary etyki”⁶³³.

⁶³¹ Delors J.: *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb*. Warszawa: Stowarzyszenie Oświatowców Polskich, Wydawnictwo UNESCO, 1998.

⁶³² Burden R. L.: *Trends and Developments in Educational Psychology*. “International Perspective School Psychology International” 1994, Vol. 15, s. 293-347.

⁶³³ Mayor F. we współpracy z J. Bindém: *Przyszłość świata*. Warszawa: Fundacja Studiów i Badań Edukacyjnych, 2001, s. 491- 492.

W tym miejscu, z uwagi na własne doświadczenia badawcze oraz problematykę tego opracowania, pragnę odwołać się do edukacji międzykulturowej⁶³⁴, która jest koncepcją na tyle otwartą i dynamiczną, że wydaje się być możliwa na jej gruncie jednoczesna realizacja często sprzecznych celów i zadań zróżnicowanego społeczeństwa. Droga do uczestnictwa w kulturze europejskiej – stwierdza J. Nikitorowicz - prowadzi poprzez przeżycie własnej tożsamości i stąd potrzeba udzielenia jednostkom i społecznościom regionalnym wielorakiej pomocy w procesie wdrażania do dostrzegania „innego”, rozwijania własnej tożsamości kulturowej poprzez komunikację z innymi i w toku tej komunikacji do wzajemnego wzbogacania kulturowego.

Zadania edukacji międzykulturowej w tym kontekście obejmują:

- poznawanie i zrozumienie siebie, własnej kultury, świata zakorzenienia, ojczyzny prywatnej;
- przezwyciężanie tendencji do zamykania się w sferze własnych wartości, własnego kręgu kulturowego na rzecz otwarcia i zrozumienia innych, poszanowania różnic i traktowania ich jako czynnika rozwojowego;
- wdrażanie do zauważania i poznawania „innego”, kształtowanie wrażliwości i umiejętności współdziałania⁶³⁵.

Oszeekiwania te wzajemnie się wykluczają, oparte na przeciwnych paradygmatach różnicy i współistnienia, realizowane są jednak pod wspólnym sztandarem wolność, równość, odpowiedzialność i skuteczność.

Migracje i dokonujące się procesy demokratyzacji uruchomiły poczucie odrębności i kreowanie własnego Ja oraz spowodowały kształtowanie się tożsamości podwójnej, rozproszonej czy

⁶³⁴Problematyka edukacji międzykulturowej rozwijana i podejmowana jest m.in. w pracach Lewowicki T., Ogrodzka-Mazur E., Szczurek-Boruta A. (red.): *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*. Katowice: Wyd. UŚ, 2000; T. Lewowicki, A. Szczurek-Boruta (red.): *Szkoła na pograniczych*. Katowice, Wyd. UŚ, 2000; Lewowicki T., Ogrodzka-Mazur E., Urban J. (red.): *Spoleczne uwarunkowania edukacji międzykulturowej*. T.1. *Konteksty teoretyczne*. Cieszyn – Warszawa – Toruń: Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego – WSP ZNP w Warszawie – Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009; Lewowicki T., Szczurek-Boruta A., Grabowska B. (red.): *Spoleczne uwarunkowania edukacji międzykulturowej*. T.2. *Problemy praktyki oświatowej*. Cieszyn – Warszawa – Toruń: Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego – WSP ZNP w Warszawie – Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009; Nikitorowicz J.: *Edukacja międzykulturowa. Założenia i realizacja*. „Rocznik Pedagogiczny” 2004, nr 27; Nikitorowicz J.: *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*. Gdańsk: GWP, 2005; Nikitorowicz: *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009.

⁶³⁵ Nikitorowicz J.: *Idea i cel edukacji międzykulturowej*. „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1995, nr 6.

rozszczepionej”⁶³⁶. W sytuacji, gdy z jednej strony, ujawniają się nacjonalizmy i fundamentalizmy, nierówności i dominacja, z drugiej zaś mamy możliwość doświadczania wolności, podmiotowości, możemy modyfikować, działania w zależności od potrzeb, wybierać z różnorodnych ofert aksjologicznych i tym samym kształtować postawy otwartości, tolerancji, ustawicznego samodoskonalenia i samorealizacji szczególnie ostro rysują się pytania o możliwości, a raczej powinności edukacji w tym zakresie.

Zadania wynikające z edukacji międzykulturowej stale towarzyszą ludziom, wynikają z codziennych sytuacji życiowych, kontaktów społecznych. Wydaje się, że jednak, że w powszechnym odczytaniu sprawy edukacji międzykulturowej nie są zrozumiałe i realizowane zgodnie z przewodnimi ideami tej edukacji⁶³⁷.

Edukacja wielokulturowa opiera się na teorii pluralizmu kulturowego, który odrzuca ideę asymilacji i uznaje trwałość kultur grupowych. Zakłada, że można zrekompensować braki edukacyjne dzieci z grup mniejszościowych. Skupia się głównie na poznaniu Innego, modyfikacji stereotypów i uprzedzeń. Nie ogranicza się tylko do różnic rasowych, etnicznych czy religijnych, ale także do różnic wynikających z języka, płci, klasy społecznej, czy odmienności indywidualnej. Z kolei edukacja międzykulturowa przechodzi od zauważonej już wielości do interakcji kultur. Jej celem nie jest budowanie zunifikowanej kultury globalnej, lecz poszerzanie własnej tożsamości jednostkowej i społecznej przez kontakt z innymi kulturami oraz propagowanie postaw tolerancji i dialogu⁶³⁸. Jak pisze Tadeusz Lewowicki „(...) edukacja międzykulturowa prowadzić ma do otwarcia się na inne społeczności i kultury, do możliwie szerokiego poznawania Innych i ich kultur, do wzajemnego czerpania z dorobku, do wzajemnego wspierania kultur. Troska o własną kulturę i tożsamość ma więc być połączona z dążeniami poznawczymi, kształtowaniem pozytywnych postaw i kooperacją, wzajemnie wzbogacającą wymianą (w różnych dziedzinach życia) z ludźmi różnych narodowości, różnych ras, kultur, wyznań i religii. A zatem zamiast głównie „obok” ludzie (i ich kultury)

⁶³⁶ Nikitorowicz J.: *Wielopłaszczyznowa i ustawicznie kreująca się tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym a edukacja międzykulturowa*. W: Nikitorowicz J., Sobecki M., Misiejuk D. (red.): *Kultury tradycyjne a kultura globalna*. Białystok : Wydawnictwo Uniwersyteckie „Trans Humana”, 2001, s. 20.

⁶³⁷ Szerzej na ten temat wypowiadam się w moich pracach m.in.: Szczurek-Boruta A.: *Zadania rozwojowe młodzieży i edukacyjne warunki ich wypełniania w środowiskach zróżnicowanych kulturowo i gospodarczo – studium pedagogiczne*. cyt. wyd.; *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości – szkice pedagogiczne*. cyt.wyd.; *Cultural Identity of Youth and Multicultural Education – empirical study*. „*The New Educational Review*” 2007, Vol. 11, No. 1.

⁶³⁸ Szerzej na ten temat wypowiada się: Nikitorowicz J.: *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*. cyt. wyd..

powinni być i działać „razem”, wspólnie dla dobra uczestniczących jednostek, społeczności i ich kultur”⁶³⁹.

Zarówno edukacja wielokulturowa, jak i edukacja międzykulturowa mieszczą się w centrum zagadnień społecznych. Ich znaczenia dla przebiegu i jakości życia jednostek oraz społeczeństw nie sposób przecenić. Z perspektywy jednostki to szansa na umiejętne poruszanie się we współczesnym świecie, twórcze kreowanie przebiegu własnego życia, szansa na aktywne obywatelstwo postrzegane w wymiarze europejskim, a także czynnik warunkujący utrzymanie się na coraz bardziej wymagającym rynku pracy.

Edukacja międzykulturowa wykracza poza tradycyjny podział na edukację wstępną i dalsze kształcenie. Właściwy wymiar i sens tak rozumianej edukacji to transkulturowy proces wzajemnego uczenia się, doświadczenie calożyciowe zarówno w aspekcie poznawczym, jak i praktycznym każdego człowieka jako osoby i członka społeczeństwa, pozwalające uczącym się zdobyć narzędzia rozumienia, oddziaływać na środowisko, uczestniczyć i współpracować z innymi na wszystkich płaszczyznach działalności ludzkiej. Rozwijając świadomość posiadania własnej niepowtarzalnej tożsamości, edukacja międzykulturowa budzi u jednostki wrażliwość na potrzeby jednostkowe i na potrzeby innych ludzi, wrażliwość na wartości moralne, świadome ich wybieranie. W procesie edukacji międzykulturowej człowiek uczy się odpowiedzialności za to, kim jest, kim się staje, kim może być, a więc odpowiedzialności za własne wybory, jest to edukacja nastawiona na stałe samodoskonalenie się.

Konkluzje

Odwiecznym problemem było i jest zagadnienie relacji i komunikacji między kulturami, które albo wchodziły w konflikty albo rozwijały się dzięki wzajemnym zapożyczeniom. Określona kultura wytwarza tylko 10% swojego dziedzictwa kulturowego, pozostałe 90% zapożycza z innych kultur, przetwarza i wkomponowuje we własną kulturę poprzez ustawiczny dialog wewnętrzny i zewnętrzny⁶⁴⁰. Edukacja międzykulturowa pomaga wychodzić poza kanon własnej kultury, przekraczać granice kulturowe, normy i wzory kulturowe. Problemem było i jest zagadnienie relacji między kulturami, które rozwijają się dzięki zapożyczeniom albo ścierają się i wyniszczają.

⁶³⁹ Lewowicki T.: *O podstawowych warunkach pomysłnej pracy nauczycieli w sytuacji wielokulturowości*. W: Lewowicki T., Ogrodzka-Mazur E., Szczurek-Boruta A. (red.): *Praca nauczyciela w warunkach wielokulturowości - studia i doświadczenia z pogranicza polsko-czeskiego*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek, 2008, s. 21.

⁶⁴⁰ Linton R.: *Kulturowe podstawy osobowości*. Tłum. A. Jasińska-Kania. Warszawa: PWN, 2000.

Osobliwym wyzwaniem pedagogiki jest pomoc w kształtowaniu się tożsamości jednostki. Szczególną rolę w tym zakresie przypisuje się edukacji, która wspiera jednostkę w ustawicznym definiowaniu Ja. T. Lewowicki zauważa, że „odczuwana jest potrzeba ukształtowania spójnej koncepcji wychowania opartej na uniwersalnych wartościach wspólnych większości humanistycznych ideologii i wielkich religii współczesnego świata, a bardzo bliskich w różnych odmianach europejskiej myśli społecznej)”⁶⁴¹. Podstawową funkcją edukacji w tym zakresie jest – według Jerzego Nikitorowicza⁶⁴² – przygotowanie świadomych i odpowiedzialnych pokoleń do życia w dialogu rozumiejącym i współodczuwającym, pokoleń realizujących własną tożsamość i wspierających innych w tym zakresie, z jednoczesnym poszukiwaniem i realizowaniem wartości humanistycznych, wspólnotowych, ponadczasowych.

Powodzenie pedagogiki w wypełnianiu trudnych i coraz bardziej skomplikowanych funkcji i zadań zależy m. in. od umiejętności rozwoju własnej teorii i korzystania z dorobku wielu innych nauk, m. in. filozofii, psychologii, socjologii, antropologii kulturowej, a także ekonomii, polityki społecznej.

BIBLIOGRAFIA

- Buber M.: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wyd. PAX, 1992.
- Burden R. L.: *Trends and Developments in Educational Psychology*. “International Perspective School Psychology International” 1994, Vol. 15.
- Delors J.: *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb*. Warszawa: Stowarzyszenie Oświatowców Polskich, Wydawnictwo UNESCO, 1998.
- Folkierska A.: *Pytanie o pedagogikę?* Warszawa: Wyd. UW, 1990.
- Fromm E.: *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Tłum. R. Saciuk. Warszawa – Wrocław: PWN, 1994.
- Gadacz T.: *Wychowanie jako spotkanie osób*. „Znak” 1991, nr 9.
- Giroux H. A.: *Pedagogia pogranicza w wieku postmodernizmu*. W: Kwieciński Z., Witkowski L. (red.): *Spory o edukację*. Warszawa: IBE, 1993, s. 140-162. [Tytuł oryginału: *Border Pedagogy in the Age of Postmodernism*. Referat wygłoszony na seminarium UMK o nazwie “Nieobecne dyskursy”].

⁶⁴¹ Lewowicki T.: *Język – komunikacja – edukacja – tożsamość. Kilka tendencji i hipotez oraz uwag wstępnych*. W: Lewowicki T., Urban J., Szczypka –Rusz A. (red.): *Język, komunikacja i edukacja w społecznościach wielokulturowych*. cyt. wyd., s. 18.

⁶⁴² Szerzej: Nikitorowicz J.: *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*. cyt. wyd., s. 10-11.

- Glover J.: *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*. London: Allen Lane, The Penguin Press, 1988.
- Gudykunst W.B., Kim Y.Y.: *Communicating with Strangers. An Approach to Intercultural Communication*. MA: Addison Wesley Publishing Co., 1984.
- Hastrup K.: *Poza antropologią. Antropolog jak przedmiot przedstawienia dramatycznego*. „Konteksty” 1998, nr 2.
- Ingarden R.: *Człowiek i czas. Książeczka o człowieku*. Kraków: Wyd. Literackie, 1972.
- Jan Paweł II: *Kazanie na mszy św. w Bostonie 1 X 1979*. W: Jan Paweł II: *Lekcje „Młodość”*. Oprac. A. Domosławski, M. Lizut. „Gazeta Wyborcza” 29 IV 2005.
- Jan Paweł II: *Lekcje „Młodość”*. Oprac. A. Domosławski, M. Lizut. „Gazeta Wyborcza”, 29 IV 2005.
- Jan Paweł II: *List do Rodzin*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1994.
- Jasiński Z., Lewowicki T., Nikitorowicz J. (red.): *Potencjał społeczno-kulturowy polskich pograniczy*. Opole: Wyd. UO, 1998.
- Jasiński Z., Lewowicki T., Nikitorowicz J. (red.): *Plany życiowe młodzieży z terenów pograniczy*. Opole: Wyd. UO, 2004.
- Kwieciński Z.: *Nowe kategorie pojęciowe współczesnej teorii wychowania*. W: Kwieciński Z., Śliwerski B. (red.): *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. 2. Warszawa: PWN, 2004.
- Kwieciński Z.: *Demokracja jako nyzwanie i zadanie edukacyjne*. W: Melosik Z., Przyszczykowski K. (red.): *Wychowanie obywatelskie. Studium teoretyczne, porównawcze i empiryczne*. Toruń-Poznań: Wyd. „Edytor”, 1998.
- Kwieciński Z.: *Dziewięciościan edukacji (składniki i aspekty – potrzeba całościowego ujęcia)*. W: Jaworowska T., Leppert R.: *Wprowadzenie do pedagogiki*. Kraków: Oficyna Wyd. „Impuls”, 1996.
- Kwieciński Z.: *Socjopatologia edukacji*. Olesko: MWN, 1995.
- Levinas E.: *Ślad innego*. W: *Filozofia dialogu*. Wybór. Opracował. B. Baran. Kraków: Wyd. „Znak”, 1991.
- Lewowicki T., Ogródzka-Mazur E., Szczurek-Boruta A. (red.): *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*. Katowice: Wyd. UŚ, 2000.
- Lewowicki T., Szczurek-Boruta A. (red.): *Szkoła na pograniczach*. Katowice, Wyd. UŚ, 2000.
- Lewowicki T.: *Język – komunikacja – edukacja – tożsamość. Kilka tendencji i hipotez oraz uwag wstępnych*. W: Lewowicki T., Urban J., Szczypka –Rusz A. (red.): *Język, komunikacja i edukacja w społecznościach wielokulturowych*. Cieszyn – Warszawa; UŚ – Filia w Cieszynie, WSP ZNP, 2004.
- Lewowicki T.: *O podstawowych warunkach pomyślniej pracy nauczycieli w sytuacji wielokulturowości*. W: Lewowicki T., Ogródzka-Mazur E., Szczurek-Boruta A. (red.): *Praca nauczyciela w warunkach wielokulturowości - studia*

- i doświadczenia z pogranicza polsko-czeskiego*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek, 2008.
- Lewowicki T., Ogrodzka-Mazur E., Urban J. (red.): *Spoleczne uwarunkowania edukacji międzykulturowej*. T.1. *Konteksty teoretyczne*. Cieszyn – Warszawa – Toruń: Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego – WSP ZNP w Warszawie – Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009.
- Lewowicki T., Szczurek-Boruta A., Grabowska B. (red.): *Spoleczne uwarunkowania edukacji międzykulturowej*. T.2. *Problemy praktyki oświatowej*. Cieszyn – Warszawa – Toruń: Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego – WSP ZNP w Warszawie – Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009.
- Linton R.: *Kulturowe podstawy osobowości*. Tłum. A. Jasińska-Kania. Warszawa: PWN, 2000.
- Malicka M.: *Ja to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*. Warszawa: Wyd. „Żak”, 1996.
- Markocki Z.: *Edukacja obywatelska młodzieży zintegrowanym procesem wychowania*. W: Żebrowski J. (red.): *Edukacja w społeczeństwie obywatelskim i system wartości*. Gdańsk: Wyd. GTN, 1996.
- Mayor F. we współpracy z J. Bindém: *Przyszłość świata*. Warszawa: Fundacja Studiów i Badań Edukacyjnych, 2001.
- Meighan R.: *Socjologia edukacji*. Toruń: Wyd. UMK, 1993.
- Nawroczyński B.: *Dzieła wybrane*. Wybór przedmowa i wstęp A. Mońka – Stanikowa. Warszawa: WSiP, 1987.
- Nikitorowicz J.: *Rodzina w zróżnicowanych wyznaniowo i etnicznie społecznościach Białostockich*. „Sprawy Narodowościowe”, T. 1, z. 1. Poznań: Zakład Badań Narodowościowych PAN, 1992.
- Nikitorowicz J.: *Socjalizacja i wychowanie w zróżnicowanych wyznaniowo i etnicznie rodzinach białostockich*. Białystok: Wyd. UW, Filia w Białymstoku, 1992.
- Nikitorowicz J.: *Idea i cel edukacji międzykulturowej*. „Problemy Opiekuńczo–Wychowawcze” 1995, nr 6.
- Nikitorowicz J.: *Wielopłaszczyznowa i ustanowiona krenująca się tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym a edukacja międzykulturowa*. W: Nikitorowicz J., Sobczyk M., Misiejuk D. (red.): *Kultury tradycyjne a kultura globalna*. Białystok : Wydawnictwo Uniwersyteckie „Trans Humana”, 2001.
- Nikitorowicz J.: *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*. W: „Chowanna”. T.1. *Nauki o wychowaniu w ponowoczesnym świecie*. Katowice: Wyd. UŚ, 2003.
- Nikitorowicz J.: *Edukacja międzykulturowa. Założenia i realizacja*. „Rocznik Pedagogiczny” 2004, nr 27.

- Nikitorowicz J.: *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*. Gdańsk: GWP, 2005.
- Nikitorowicz: *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009.
- Nowak M.: *Podstawy pedagogiki otwartej*. Lublin: RW KUL, 1999.
- Nowak M.: *Pedagogika personalistyczna*. W: Z. Kwieciński, B. Śliwerski: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T.1, Warszawa: PWN, 2003.
- Nowak M.: *Komunikacyjny i interakcyjny wymiar wychowania interkulturowego*. W: T. Lewowicki, J. Urban, A. Szczypka – Rusz (red.): *Język, komunikacja i edukacja w społecznościach wielokulturowych*. Cieszyn – Warszawa, UŚ – Filia w Cieszynie, WSP ZNP, 2004.
- Nowak M.: *Teorie i koncepcje wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Profesjonalne i Akademickie, 2008.
- Przecławska A. (red.): *Relacje między ludźmi jako przedmiot badań pedagogicznych*. Warszawa: UW, 2003.
- Ricoeur P.: *Tożsamość osobowa*. W: Ricoeur P.: *Filozofia osoby*. Tłum M. Frankiewicz. Kraków: Wyd. Naukowe PAT, 1992.
- Rubacha K.: *Edukacja jako przedmiot pedagogiki i jej subdyscyplin*. W: Kwieciński Z., Śliwerski B. (red.): *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. 1. Warszawa: PWN, 2003.
- Schaller K.: *Erziehung*. W: *Wörterbuch der Pädagogik*. Bd. 2. Freiburg: Herder, 1977, s. 248.
- Stróżewski W.: *O byciu sobą*. W: Stróżewski W.: *Istnienie i wartość*. Kraków: Wyd. „Znak”, 1981.
- Stróżewski W.: *O urzeczywistnianiu wartości*. W: Stróżewski W.: *W kręgu wartości*. Kraków: Wyd. „Znak” 1992.
- Szczurek– Boruta A.: *Transmisja dziedzictwa kulturowego w rodzinie*. W: Lewowicki T., Ogrodzka – Mazur E. (red.): *Problemy pogranicza i edukacja*. Cieszyn: UŚ - Filia w Cieszynie, 1998.
- Szczurek– Boruta A.: *Oddziaływania socjalizacyjno – wychowawcze w rodzinie w zróżnicowanym środowisku Pogranicza*. W: Lewowicki T., Suchodolska J. (red.): *Rodzina wychowanie wielokulturowość*. Cieszyn: UŚ - Filia w Cieszynie, 2000.
- Szczurek-Boruta A.: *Komunikacja językowa na pograniczu polsko – czeskim (Ja – Inni w interpersonalnej przestrzeni społecznej)*. W: I. Bogoczová, J. Hubáček, H. Šrpová (red.): *Naše a cizí v internetické a interpersonalní jazykové komunikaci. Svůj i obcy v internetické i interpersonalnej komunikaci jazykovéj*. Ostrava: Ostravská Univerzita, 2001.
- Szczurek-Boruta A.: *Wybrane wyznaczniki komunikacji międzykulturowej*. W: J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk (red.): *Kultury tradycyjne a kultura globalna, konteksty edukacji międzykulturowej*. T. 1. Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie „Trans Humana”, 2001.

- Szczurek– Boruta A.: *Zadania rozwojowe młodzieży i edukacyjne warunki ich wypełniania w środowiskach zróżnicowanych kulturowo i gospodarczo – studium pedagogiczne*. Katowice: Wyd. UŚ, 2007.
- Szczurek-Boruta A.: *Cultural Identity of Youth and Multicultural Education – empirical study*. „*The New Educational Review*” 2007, Vol. 11, No. 1.
- Szczurek-Boruta A.: *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości – szkice pedagogiczne*. Cieszyn-Kraków: Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Cieszyn, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2007.
- Sztejnberg A.: *Podstawy komunikacji społecznej w edukacji*. Wrocław: ASTRUM, 2001, s. 60-61.
- Sztompka P.: *Czas społeczny, czas biograficzny, czas pedagogiczny*. W: Palka S., wybór i opracowanie: *Szanse naukowego rozwoju pedagogiki*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. DCCCXXV. Prace Pedagogiczne, z. 6, Kraków: UJ, 1987.
- Śliwerski B.: *Cztery orientacje badawcze w teoriach wychowania*. W: Z. Kwieciński, B. Śliwerski: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T.2, Warszawa: PWN, 2003.
- Tchorzewski A. (red.): *Wychowanie w kontekście teoretycznym*. Bydgoszcz: Wyd. WSP, 1997.
- Tischner J.: *Bezdroża spotkań*. „*Analecta Cracoviensia*” 1980, T. 12.
- Wojtyła K.: *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*. „*Ethos*” 1988, nr 2/3.
- Wolff - Powęska A.: *Kryzys tożsamości w krajach Europy Środkowej w zakresie tożsamości*. „*Przegląd Zachodni*” 1997, nr 4.
- Znanecki F.: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa: PWN, 1974.

A THOMISTIC-SOCIAL PROFILE OF KAROL GÓRSKI'S PERSONALISTIC PEDAGOGY

Janina KOSTKIEWICZ

Summary: *Karol Górski was the creator of personalistic pedagogy, which was introduced in the 1930s. The characteristic features of this are its Thomistic intellectualism and social aspects. The social aspect follows Górski's anthropological presumptions, namely that all powers inherent in man (intellect, will, emotions) and his entire spiritual dimension (especially freedom) not only enable him to function in society, but also appear as the source of the creation of social space. A socially profiled personalistic educationist embedded in tradition, supported by one's family and country, and orientated towards economic education. Górski draws upon the resolution of "the social question" to illustrate the basis for addressing other social issues with three basic principles (virtues) at its core: fairness, love and rightness.*

Key words: *Karol Górski, personalistic pedagogy, Thomistic sources, social determinants, personalistic education.*

The thought of personalistic education in Poland in 1918-1939 was characterised by an integral approach towards man and his existence, whilst it developed social questions. Karol Górski (1903-1988) was a co-ordinator of this movement, with his pedagogy influenced by Thomistic and social aspects.

Prior to constituting his personalistic pedagogy, Karol Górski explored Thomism; first at the Jagiellonian University with a philosophical and religious group called the "Revival" Academic Youth Association, where by listening to lectures of Konstanty Michalski, he learnt, as he says, to appreciate Thomism. Later, he developed his interest in Thomism by participating in "Revival" Social Weeks organized at the Catholic University of Lublin, where he took part in lectures of Jacek Woroniecki and Antoni Szymański. Regardless of his studies of Thomism at Polish universities, an encounter with J. Maritain in 1934 in Poznań, where they were both speakers during the International Congress of Thomistic Philosophy, significantly influenced his pedagogy.⁶⁴³ All these factors – from his first studies of Thomism, to the role played by his mentors – contributed to the formation of his opinions as well as his Thomistic-social approach.

⁶⁴³Section: *Kronika*, Ruch Katolicki, R. IV [1934], p. 351.

1. When human nature reveals its social aspects...⁶⁴⁴

Górski distinguishes between the sensual and spiritual worlds. Of what is significant, the spiritual world comprises into a world of human freedom. This **world of freedom** proves to be not only an important criterion determining the rules of educational practice, but also a foundation **in terms of a social dimension of life and education**. Assuming that the spiritual world is characterised by intelligence and free will, freedom is perceived by Górski as a consequence (result) of spirituality: intelligence exists to get to know a being, yet “no being other than the Absolute can satisfy it. Hence it is free in relation to everything that is not God, and so is will, which unreservedly desires or discards all that is not the Highest Good. This is the world of freedom.”⁶⁴⁵ Thus Górski outlines the scope of freedom, though he has yet to define it. This area of freedom for the human spirit can be perceived as an instance enabling freedom to exist in the social dimension. In fact, it could be said that the freedom of the human spirit is the source of social freedom, which finds its substantiation and origin in the spiritual world.

Man belongs to the world of matter and the spiritual world. According to Górski, man, subject to the laws of the matter, has to live within an organisation, within a society, in order to survive and develop culture. The good of the community (he does not use the term ‘the common good’ yet) will always prevail over the good of man as an individual in the earthly order. The reasons are pragmatic: man has to conform to the community and live for it as ‘part of it’. Diagnosing his times, Górski regretfully notes that in the earthly order, the largest organisation of the human community is the state; “below it there are occupations, as inherent groups, and, finally, the lowest level is occupied by family.”⁶⁴⁶ The contemporary role of family is insubstantial as it is placed at the very bottom of the social hierarchy. He also regrets to observe that the modern state (i.e. the time around 1935, in Europe) has no hesitation in utilising material and spiritual forces of man to serve its own purposes. **The area to which the state is denied access, however much it would desire it, is the world of man’s freedom.** After all, man is a person.⁶⁴⁷ Therefore, Górski considers the acquisition of freedom as the aim of personal development.

⁶⁴⁴ Some of reflections and elements of K. Górski theory are stated in lecture “Korol Górski personalistic upbringing theory as social thought” [Praha 2012].

⁶⁴⁵ K. Górski, *Rodzina a kultura współczesna*, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Poznań 1935, p. 6.

⁶⁴⁶ K. Górski, *Rodzina a kultura...*, op. cit., p. 6.

⁶⁴⁷ His definition of the concept of a person: “A person is a being that can decide about itself. It is a spiritual being, endowed with intellect and free will, completed by self-awareness.” [K. Górski, *Rodzina...*, op. cit., p. 6 – 7].

Consequently, freedom, and not dignity or any other spiritual dimension of man, should be the aim of educational development.

Why freedom? It seems that this rationalization is derived from its social aspects. The determinant manifests itself in two orders of the social function of man: 1) social order as such (with the state being placed behind social life); 2) the order of the social development of personality (in order of importance – family, occupation and then state).⁶⁴⁸

Despite the omnipotent presence of the state in both orders, the innermost depth of a soul is beyond the reach of any violence or arsenal wielded by the state. No influence, whether material or spiritual, can violate “the temple of the human self, unless it willingly opens itself up.”⁶⁴⁹ Only love has such power; it can impel man to undertake continuous efforts and direct them. Górski sees love as the path to effectively influence man, as well as the method of developing social life and the feature of constructive social relations. However, love alone is not enough to form both social orders, which will be discussed later.

An individual lives in society and, apart from family, needs a wider circle that is one's homeland. Karol Górski writes about the need for educating the new man whom looks to the future. Even if things that at one time used to be an important part of human culture have died, we cannot save that which is irretrievably lost (by which he means the ‘dead’ national traditions, subdued throughout the Partitions). Therefore, he writes in the 1930s about the need for creating a new future and a new world. He thinks that Poland should have a clear and crystallized educational doctrine (Górski's term), which can only be constituted by personalistic education. He says: “For Poland to even exist amidst the two seas of evil (Soviet Communism and German National Socialism – JK) (...) the only, however difficult, warranty is a complete man.”⁶⁵⁰ By complete he means free, active, and aware of his identity and dignity. The role of intellect also reveals the social dimension of Górski's idea. He assumes that human intellect has an unlimited capability of knowing the being, and will has an unlimited capability of desire. Intellect can be satisfied by the unlimited being, and will by unlimited goodness – its only determinant is the thirst (desire) for God, whilst it remains free in relation to other goods.⁶⁵¹ This approach is

⁶⁴⁸ K. Górski, *Rodzina a kultura...*, op. cit., p. 7 - 9.

⁶⁴⁹ K. Górski, *Rodzina a kultura...*, op. cit., p. 9.

⁶⁵⁰ K. Górski, *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1936, p. 6. In forming his own educational system, Górski consciously based it on Thomism and its continuators, e.g. Gilson, Maritain, Gardeil. It should be noted that he writes about a conscious creation of an outline of educational doctrine called personalism. For Górski, it is not just the concept of education, it is also the concept of the world [Ibidem].

⁶⁵¹ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 15-16. He attributes two kinds of freedom to will: freedom of choice and freedom of autonomy. The former means the ability to

associated with a conviction that the judgment of a single individual can prove fallible. What is infallible is the entire humankind throughout its history, since its philosophy goes back to the laws instilled in the human soul by the Creator.⁶⁵² This turn towards the infallibility of judgments verified by the historical experience (knowledge) of society also makes one look for its justification in human nature. In personalism, the social character of man is derived from his nature, but at the same time there is a conviction that man, due to his desire for perfection, searches for a pure community, connected solely by intellect and love. From a personalistic point of view, social life, its organisation, technological development and distribution of work, should all serve one purpose - namely that a human person could develop and strive for contemplation as the highest level of human existence.⁶⁵³

In both types of social orders there is room for the methods of overcoming personal differences, designed for controlling experiences. If the result is the development of personality, it manifests itself in the release of intellect and will from the haze of emotions and moods (created in us by nerves – which seem to be a disputable statement on the part of Górski). This vortex of emotions and moods is perceived by Górski as ‘the hotbed of subjectivity’. He calls this dimension a bleak well, which a person can never get rid of. However, one can build over it an “immovable edifice of the life of personality that is solely the life of intellect and will, where everything should be clear and transparent. [...] Purification of the life of intellect from vapours coming from beneath, freeing the will of the spell cast upon it with the lower part of our nature – this is what the work on personal development is. [...] No hesitations, no concessions, no compromises or pacts with the swamp.”⁶⁵⁴ Such a radical approach to lower nature is rare among personalists. On one hand, it raises doubts concerning the personalistic nature of his idea; on the other hand, it allows one to feel its “coldness” (to be warmed by the category of “heart”). Assuming that intellect is necessary for personality development, drawing on his knowledge of mysticism, Górski draws attention to the disseminated opinions that allegedly mystics show disdain for knowledge, education or intellectual

incessantly choose between good and evil; the latter means freely doing what intellect indicates. Freedom of autonomy is not a stable attribute of man (as opposed to Kant's concept) but it can be acquired – as stated by Socrates, Plato, Aristotle and others.

⁶⁵² K. Górski, *Wychowanie...*, p. 19.

⁶⁵³ K. Górski, *Wychowanie...*, p. 20. In his concept of personal development Górski distinguishes between such elements as: 1) sources of weakness – weakness of intellect, instability of will, collapse of steady dispositions, cowardice; 2) knowledge of self and control of senses; 3) internal moderation; 4) heart; 5) memory; 6) imagination; 7) strong will; 8) education of intellect, 9) aesthetic education; 10) the concept of internal ‘government’ [with the distinction of consideration, judgment and realisation]; 11) religion and its significance for personal development [Ibidem and later].

⁶⁵⁴ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 44 – 45.

development as superfluous in terms of self-development. He claims that mystics perfectly developed intellect and any misunderstandings in this regard are the result of the inadequacy of the terms employed in philosophy and mysticism.⁶⁵⁵ He summarizes it in the following manner: who fails to cultivate intellect, and finds no pleasure in searching for the truth, will turn to vice, since man cannot live without pleasure – he says, following Saint Thomas Aquinas. S. Kunowski writes about an overly emphasized role of intellect in Górski's thought, referring to it as an intellectual-Thomistic personalism.⁶⁵⁶ This pedagogy is further characterised by a concern for people living without God, who despair when faced with death. Therefore, Górski believes that personalism without religion is not possible.⁶⁵⁷

2. The areas of social education and their personalistic dimension

Tradition. Any references to it should be sagacious. Given that tradition has certain rigid forms that could compromise sagacity, Górski favours sagacity and places it over tradition. He perceives tradition as an external custom, which fails to enrich personality but rather protects it from risky solutions. It is, in a sense, external armour – consequently, it shields and burdens one at the same time; it gives protection and restricts freedom.⁶⁵⁸ Górski distinguished three historical areas of the Polish educational tradition, connected with the gentry, the bourgeoisie and the peasantry – traditional education provided within each of them was based first and foremost on a set of virtues required for good and honest work in a chosen occupation. Górski's advice is to remain cautious about tradition – fighting it leads to the collapse of social life. Therefore, he advises to correct rather than eradicate tradition, and he believes that it is important to be able to grow out of the bonds of tradition so as to develop it by giving it new, more creative forms, thriving on freedom. They ensure the development of a person and the progress of the centres of tradition.⁶⁵⁹

Economic education. An integral perception of man was connected with the interest in his existence. This found its reflection in the development of social-economic education. Karol Górski's part of this movement, and in his attempt to define the essence of social education, he

⁶⁵⁵ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 46.

⁶⁵⁶ S. Kunowski, *Problematyka współczesnych systemów wychowania*, IMPULS, Kraków 2000, p. 52.

⁶⁵⁷ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 60.

⁶⁵⁸ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 114 – 115. In the same spirit the need for social education is explained by e.g. M. B. Wernerówna, *Postulat społecznego wychowania młodzieży*, *AteneumKaplańskie*, R.24 [1938], volume 41, p. 370 – 381.

⁶⁵⁹ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 116. Family is a special centre of tradition. Górski believes it to be a powerful lever of personal development. It provides support and thus ensures the continuity of family.

states that ultimately it comes down to instilling heroism and justice, applied above all to one's own life.⁶⁶⁰ Both are very important, even though many people will not be able to achieve them, and most will abandon both. However, according to Górski, if a handful will retain heroism and justice, the society will not disintegrate. He also indicates the common purpose and direction of social development: "The society should aim to transform itself into the unity of human beings who would give one another truth and goodness – like a family. This purpose cannot be achieved wholly, yet the mutual cordial relations among people can be achieved to some degree."⁶⁶¹ The foundation of such an approach to social existence is formed by egoism, altruism and love of your neighbour. Górski rejects the balancing of the whole issue by accepting the condition: a certain dose of <justified> egoism with a certain <degree> of altruism.⁶⁶² Altruism is not beneficial for the objectively perceived good. What distinguishes it from egoism is the direction of subjection, with human activity being subjected to the good of a group, for which everything has to be sacrificed. As he says, thus understood altruism sanctifies the egoism of a group, be it a family, a clique or a social group based on any given criterion. Altruism knows nothing about a person and his development, therefore it is frequently adapted by collective movements. Thus Górski claims that perceived altruism does not favour the love of others.⁶⁶³ Consequently, both egoism and altruism are questionable values of social life.

Górski associates the postulate of social love education with an issue of economic education. In 1936 [a time of intensive reconstruction of Poland after a century and a half of bondage] he warns against neglecting economic education, which could result in new calamities and disasters.⁶⁶⁴ Economic education should start with "presenting the society clear criteria of ethical conduct in the economic area, which are generally missing, and the formation of an ideal of universal affluence, rather than wealth, as the aim of the state's economic policy."⁶⁶⁵ Górski asserts that the entire economic life should serve the needs of people rather than be used to boost production and increase capital; he further accentuates that the idea of serving the needs of people has different meanings in particular ideologies. Górski rejects the liberal and Marxist approaches; he also attempts to rebut popular ideas of the evangelical principle of poverty and the negative picture

⁶⁶⁰ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 142.

⁶⁶¹ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 141.

⁶⁶² K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 143.

⁶⁶³ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 144 - 146. This point of view is compatible with, and simultaneously completed by, the position of Kazimierz Kowalski expressed in: „O społeczeństwie, władzy i autorytecie”, *Ruch Katolicki*, R. II [1932], p. 102 - 111.

⁶⁶⁴ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 180.

⁶⁶⁵ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 179.

of a wealthy man.⁶⁶⁶ The conclusion is rather obvious: there are no evangelical reasons why production, affluence and wealth should be frowned upon. It is only necessary to connect it with a respect for the rigid principles of personalism. The personalistic approach is unjustifiably described by individualists as anti-productive; personalism emphasises the importance of production, however, it also says that the producer needs to observe ‘the cult of poverty’, understood as a means to ensuring the use of goods by all people. The excess should be earmarked for social, charity and state purposes. Górski’s personalism clearly specifies that wealth is not evil; in fact, once a person (observing the above mentioned rules) can rise above the wealth he possesses, keep internal freedom, known as “the freedom of autonomy” and keep the desire to achieve full humanity, he will see the economic work in terms of service.⁶⁶⁷

Family education. Górski sees an aspiration to set up a family as an innate feature of man. Happy families are those that use love as a medium of co-existence. This conviction is derived by Górski from Thomism; he believes that no other philosophy could provide a better basis for education. Thomistic sources give him a conviction that blood ties or common economic foundations, significant as they may be, are of secondary importance. Love, as a medium of family interactions, renders it superior in the hierarchy of human relations in terms of education. He further asserts that in the order of education, family is preceded by the Church that knows the value of family and endeavours to strengthen it. In family education, bad inclinations of parents or wrong patterns can have a negative influence on the direction of activities, with authoritarian upbringing seen as particularly wrong.

National education. In a social dimension of Górski’s personalistic thought, national education is important insofar as it is related to the concept of a nation, nationality, the common good, fidelity, justice and the observance of law. Polemics carried out in the interwar period between the supporters of state and national education had various contexts, and was invariably a consequence of an ‘engaged’ attitude towards the fate of the society. Considering this issue, Górski bases his reasoning on the assumption that the common good is explicitly an intentional being⁶⁶⁸, as opposed to a real being. In consequence, he offers the following argument in relation to national and state education: “The antinomy of nation and state arises on the level of naturalism. It disappears at the point where we reach

⁶⁶⁶ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 172 – 174.

⁶⁶⁷ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 176 – 178.

⁶⁶⁸ Intentionality is associated by Górski with the mode of existence. Each thing can exist in three modes: in the mind of the Creator, materially and in the mind of man. The last mode of existence is called ‘intentional’. Cf. K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 187.

personalism.”⁶⁶⁹ Personalism can reconcile the love for one’s country with a friendly attitude towards other nations and the obligations to the state. He further declares that the existence of a nation without the country is not a natural phenomenon, and that since the idea of an order based on one nation came into being in the history of mankind, the state assumed the right to exist. Górski does not explicitly favour either the national or state movement, he tries to approach them integrally; nevertheless, his sympathies for state education come to the forefront more frequently. Placing love above justice, he is able to deal with an integral view of both. Also, the love of neighbour allows him to do so, given that – as he previously stated – it cannot surpass the love of oneself. However, there appears to be a gap that is significant in terms of social life; it is created by wrongs done to some nations and the domination, justified by various types of violence, of other nations. The submission of heart (emotions) and feelings to reason, advocated in philosophical foundations of Górski’s concepts, seems to have found its practical use.

What is missing in Górski’s personalism is the recognition of a person’s dignity– it was already discussed at this time in the writings of Zygmunt Bielawski the first, and later Jacek Woroniecki. Górski’s reflections on state and nation are quite revealing in this respect – he acknowledges family and its rights, but is rather reserved when it comes to issues of nation [as the family of families] and national education. Rather than expressing national drives through actions within the state, he promotes the mysticism of suffering for the cause to which the action could refer. The mysticism of suffering, as presented by him, is a means of nonviolent resistance. It may have its value, but it is not typical of the Catholic personalists of the interwar period. Górski thus writes about the state built on the social personalistic thought: here “the development of human personality will be the foundation. Such a state will be deeply homogeneous and cohesive if the external social homogeneity will correspond to another, invisible community: a mystic collective unit, living as if under the cover of a state organisation. [...] The world of mysticism [and though it is true, as said later – supplemented by JK] knows a powerful, terrifying and benevolent solidarity. Suffering borne by a pauper or a monk gives power to statesmen and army leaders”⁶⁷⁰; this proposal of mysticism is the proposal of the ‘act’ that can be achieved only by exceptional individuals. Thus perceived social dimension of personalism fails to find its confirmation in the thoughts of other personalists. Górski also mentions that the order of the fallen country gives rise to custom and tradition, which in turn leads to the radicalism of national movements. “The concept of the welfare of the nation is essentially

⁶⁶⁹ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 193.

⁶⁷⁰ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 192.

a certain order, where the past and the present extend a hand towards the future. Hence Jacek Woroniecki could see a custom as an essential feature of nationality.”⁶⁷¹ Górski seems not to fully approve of this position as he says that for the nations without states, a custom is a substitute for a more perfect order. Even a custom constitutes a certain social area of life and social education.

Górski’s criticism of state education based on communism, racial nationalism, or liberalism, where the interest as part of the “idea” becomes the basis of social relations within the state, is quite explicit.⁶⁷² A social inclination is also reflected in Górski’s commentary on the cultural crisis in the life of the state, caused by the partiality of individualism, which sees culture as a tool. The culture pervaded with individualism and based on the use leads to its own crisis⁶⁷³ and its impact is more visible in social life than in individual life.

3. A social dimension of the thought reflected in the relation to ‘the social question’

To reveal the social aspects of Górski’s pedagogical thought, it is also necessary to refer to the way he perceives social issues. It was already stated that the philosophy of man assumed by Górski determines the perception of social questions from the perspective of love. It should be added that he also points out the need for the obligatory presence of justice and fairness.⁶⁷⁴

Górski’s position regarding the question of solving social problems could be discussed by reference to the so called ‘social question’. According to Górski, the social question emerged when “liberalism of law deprived the working masses of protection.”⁶⁷⁵ However, he believes that it is not the lack of state care and material poverty that constitute the essence of the social question. The essence lies in the “moral relations between the states” and is constituted by “the destruction of moral connections within different social layers. [...] Where there is no trust, love and kindness between employees and employers, the social question arises. [...] It is the lack of love and mutual aversion between different social layers.”⁶⁷⁶ He says that its resolution is no longer conditional upon the lack of the intervention on the

⁶⁷¹ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 194. The concept of tradition and custom in the social sphere are further discussed in: idem, *Společnopedagogická kultura*, (Edition and preface by W. Piasek), Ed. UMK, Toruń 2006.

⁶⁷² K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 203 – 207.

⁶⁷³ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 182 – 183.

⁶⁷⁴ K. Górski, *Sprawiedliwość i miłość w życiu społecznym*, „Prąd”, 1929, v. 17, Lublin, p. 187–196.

⁶⁷⁵ K. Górski, *Sprawiedliwość...*, op. cit., p. 187.

⁶⁷⁶ K. Górski, *Sprawiedliwość...*, op. cit., p. 187. See also: idem, *Rodzina a współczesne prądy pedagogiczne*, *Ruch Katolicki*, R. V [1935], p. 475–479.

part of the state or the improved material status of workers. How, then, can the question be solved? – asks Górski. The set of answers includes such terms as harm, the good of others, justice, concession, and Christian love. Unilaterality fails to provide a good solution as the attempts to advocate the love of the opponent could in fact deepen the social question. Therefore, the issue is by no means simple.

Using the principles of Christian virtues, Górski advocates that the resolution of the social question be based on the implementation of the three of them, namely **justice, love and rightness**, located between the first two. Justice alone cannot resolve the social question, as it needs to be supported by love, which gives rise to the concessions of one's own good to the good of others. The solution to the question would be even more ill-suited if we would wait for love to prevail as the way to solve the problem. Love, not based on justice, even if possible, would only consolidate the evil. Consequently, Górski sees both of them, love and justice, as indispensable; however, the mode of their coexistence is not irrelevant. He recommends the following order: "justice is supplemented with love, in consequence the sacrifices are to be made not out of Christian love for the benefit of justice, but based on just laws for love, if those laws would be too harsh or rigid."⁶⁷⁷ However, even this arrangement of justice and love does not resolve the social question. What is needed here is rightness – its place is between justice and love. Its need is conditioned mainly by the changeability of social relations. From the Christian thought, one should "take factual relations as the basis for the system of justice, hence the need for a transitional virtue. [...] It is rightness, giving to each according to the deserts, needs and requirements of the collective life"⁶⁷⁸ – it gives all people what they rightly deserve, as Karol Wojtyła – John Paul II used to say.

*

Górski recommends his concept of resolving the social question to Catholic activists, and by so doing he stands in opposition to a philanthropic approach, in which the only reason and direction of any action is charity. He also defies socialists opting for a detached concept of justice. Górski makes his thought on the resolution of the social question alive by including references to various occurrences of practical social life and to the creators of the social thought of the Catholic Church (e.g. Le Play, considered to be its creator) or to the *Rerum Novarum* encyclical, sanctioning the social importance of organisational work among the working classes.

Karol Górski's personalistic pedagogy is completed and closed by a basic issue: the one of a mutual relation between personalism and religion. He poses a primary question here: "can personalism, as an educational and

⁶⁷⁷ K. Górski, *Sprawiedliwość...*, op. cit., p. 188.

⁶⁷⁸ K. Górski, *Sprawiedliwość...*, op. cit., p. 188.

philosophical doctrine, been visioned without religion.”⁶⁷⁹ Letting alone the extensive explanations provided by our author, it should be stated that he believes that personalism is not possible without religion – including in its social dimension.

⁶⁷⁹ K. Górski, *Wychowanie...*, op. cit., p. 210.

PREDPOKLADY EXISTENCIE HUMANIZMU V POSTMODERNEJ SITUÁCII

Tomáš GERBERY

Abstract: *The main objective of this article is the attempt to answer the question concerning the status, character and mainly the assumption of humanism in so called postmodern situation. The critics of postmodernism marking this approach like antihumanism and relativism, whereas the postmodernist criticize the modern position of enlightenment's humanism like the self-not-understanding of this era and its bearers, and its possible condition relative to progress of totalitarianism. The answer about the humanistic character of postmodernism is necessary to reformulate and take out this answer from bound of modernism depending on „either-or“ and subdue this delimitation of humanism to more deeply criticism.*

Humanizmus sa už klasicky považuje za pomerne jednoznačný a zároveň ambivalentný pojem par excellence. V klasickom a neskôr osvietenskom myslení sa považoval za akési teoretické vymedzenie fundamentu ľudskosti či formu narácie východiskovej pozície bytia-človekom. Druhá strana sporu týkajúca sa ambivalentnosti tohto pojmu bola klasickými mysliteľmi nie vždy dostatočne hlboko a jasne reflektovaná. Zatiaľ čo sa humanizmus v niektorých prípadoch považoval za teoretické vymedzenie toho, čo znamená byť vo svojej prirodzenosti ľudskou bytosťou, druhú stranu mince tvorili sociálno-politické snahy po naplnení tohto ideálu. Pokiaľ by však realita, o ktorej referoval humanizmus, bola jednoznačnou reprezentáciou onoho prirodzeného, a teda synkretickým preklenutím pôvodne z logocentizmu vychádzajúcej dichotómie fyzici a nomoi, programové snahy o konštituovanie humanizmu by neboli snahami, ale žitou realitou. Ukážka klasického myslenia, ktoré si cyklicky vmýšľalo človeka ako odôvodnenie dialektiky a subjektívnych procesov, napríklad v podobe historizmu či naturalizmu, nedospela vo svojom emancipačno-apologetickom pokuse ďalej než po problematizovanie nielen pojmu humanizmus, ale (skrz tento prístup) aj vlastného nároku referovať o realite ako takej. Hegelova dialektická syntéza sa nietzscheovsky sprofanovala a humanizmus zostal ak aj nie zmysluprázdny, tak aspoň nanajvýš problematickým, slovníkovým termínom, čo však nebránilo jeho rozsiahlemu a značne populárnemu nadužívaniu v takmer každodennej komunikácii ako aj odbornej spisbe. Najmä jeho negácia získala, z hľadiska zrozumiteľnosti a zároveň elasticity významu, mimoriadne efektívnu konotáciu pri označovaní smerov či spôsobov myslenia, ktoré začali prekračovať pôvodný rámec lineárnej, objektivistickej a bezzostatkovej reprezentácie, čím si vyslúžili nálepku „antihumanistické“.

Snahy postmodernistov spadajúce do posledného štvrt' storočia sa môžu pýšiť podobnou nálepkou či skôr vnúteným statusom vonkajškovej proveniencie. Otázkou je, nakoľko sa spreneverili (ak vôbec) pôvodnej dikcii či vymedzeniu pojmu humanizmus a nakoľko sa ich kritikov zmocnil afekt známy aj ako intelektuálny hon na čarodejnice v podobe exkomunikácie jednotlivých aspektov reality, ktoré sa neklasifikovali v rámci referenčného systému, ktorého fundament je možné nachádzať ešte v novovekej epistéme. Človek v podobe moderného subjektu, ako aj od neho odvodených konotácií, je až príliš metaforický⁶⁸⁰, respektíve je len výtvarom osvietenského racionalizmu⁶⁸¹, či dôsledkom nekriticky akceptovaného logocentrizmu (Derrida). Antihumanizmus je teda postoj problematický už z hľadiska svojej etymológie a vyvoláva otázku, nakoľko a či vôbec sa vymedzuje voči humanizmu negáciou jeho programového postoja, cieľov, východísk alebo dôsledkov jeho realizácie. Negácia každej z týchto sfér či základných koncepčných módov humanizmu by v skutočnosti znamenala, že sa nejedná o žiadny negativistický prístup k problematike človeka, ale o primárne narušenie neochvejného programového stanoviska klasického humanizmu a dynamizácie jeho východísk uvedomujúc si vzájomnú transgresiu jednotlivých koncepcií myslenia a prchavých výpovedí stojacich pri jeho vzniku.

Antihumanizmus by teda v rámci celostnej negácie termínu humanizmus znamenal v podstate nedostatok programových a objektívnu realitu referujúcich tendencií. Možno práve pri reflexii celoplošnej negácie humanizmu vyplýva to, čo popisuje aj J.-F. Lyotard, keď hovorí o postmodernom pokuse o prezentáciu neprezentovateľného⁶⁸². Nejedná sa o žiadny prázdny priestor, a daná negácia tiež nie je akousi reinkarnáciou pôvodnej dikcie vo forme novej hypotézy – jedná sa o interkontextuálny, sémanticky, a zároveň aj štrukturalisticky, nečitateľný priestor, v ktorom sa okrajové spektrá danej problematiky strácajú v absolútne. Aj po deestetizácii pôvodného stanoviska humanizmu však zostáva naďalej aktuálnou otázka, nakoľko sa dané ne(re)prezentovateľné absolútne stáva určitou formou hyperreálneho zdôvodnenia nielen celkového diskurzu, ktorý nesie pomenovanie humanistický, ale aj celkovej liberálnej politicko-ekonomickej základne, ktorá sa voči nejasnostiam vyššie uvedených konotácií zdanlivo precízne vymedzuje.

⁶⁸⁰ Porov. NIETZSCHE, F. 2010. *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha : Oikoymenh, 2010.

⁶⁸¹ Porov. FOUCAULT, M. 2000. *Slová a věci – Archeologie humanitních věd*. Bratislava : Kalligram, 2000.

⁶⁸² Porov. LYOTARD, J.-F. 2002. *Návrat k jiné eseje*. Praha : Herrmann a synové, 2002.

Lyotard napísal, že k tomu, aby mohlo byť umelecké dielo moderné, musí byť prvotne postmoderné⁶⁸³, z čoho vyplýva predpoklad dôslednej pozície modernizmu len na základe jeho kritického reflektovania z pozície postmodernizmu. Ak by sme teda chceli kriticky uvažovať o tom, čo znamenal humanizmus v moderne, a akým spôsobom je možné myslieť jeho (zdanlivú) negáciu v podobe antihumanizmu, musíme čítať dané kontexty, na základe ktorých sa konštituovali a následne konfigurovali isté skupiny výpovedí, ktoré ustanovili diskurz o humanizme, ako rovnocenné. To by však znamenalo automaticky, teda aspoň do určitej hĺbky, ako aj v závislosti od času, dispozícií a schopností, myslieť humanizmus prostredníctvom genealogickej metódy nielen ako vývoj istého termínu referujúceho prostredníctvom súcna o určitých intenciách reality v podobe vonkajškovosti, ale dokonca aj ako referenta vývoja dynamiky jeho (princiipiálne už ako svojho vlastného) pôvodu, čo automaticky odkazuje k celkovej histórii ideí týkajúcich sa problematiky človeka. Pri bližšom skúmaní sa však nejedná o znovučítanie určitého kontextu, ale vsadenie moderného kontextu a dodatočné prispôsobovanie určitých ideí moderným kategóriám. Práve vďaka vedomiu nutnosti dekodovania zlomov, diskontinuit či jednotlivých transgresií, je tiež nutné využiť archeologickú metódu vyzdvihovanú Foucaultom, pričom archeologický opis znamená práve opustenie dejín ideí, systematické odmietnutie ich postulátov a procedúr s úmyslom vytvoriť novú históriu toho, čo už bolo povedané.⁶⁸⁴

V tomto prípade však nejde o to, dopracovať sa ku konečnému záveru, ktorý by opäť premosť prázdný priestor medzi tézou (humanizmom), antitézou (antihumanizmom) a vytvoril akúsi syntézu v podobe metafyzickej konštrukcie transhumanizmu. Tento prístup môže pripomínať pokus o matematické nachádzanie problému skrz odvodzovanie existencie intervalu výsledkov, kde sa vzápätí zastavuje, aby neskĺzol od samotného skúmania a kritickej reflexie k výčtu jednotlivín. Pokiaľ by sa negácia jednotlivých aspektov prisudzovaných humanizmu, ukázala ako sebanegujúca, neznamenalo by to zároveň aj nefalzifikovateľnosť a teda zákonite aj neverifikovateľnosť humanistickej pozície? Či už teda vymedzujeme humanizmus ako 1) predstavu ideálu, ktorý si o klasickom svete antiky vytvorili jeho potomkovia, 2) myšlienkový systém predstavujúci obraz človeka, ktorý je schopný rozvinúť sa na dokonalého človeka vďaka slobodným okolnostiam a dobrému vzdelaniu či 3) systém spätý s istými predstavami o tom, aký by mal byť človek⁶⁸⁵, alebo ako predpokladu pre všestranný rozvoj dispozícií a síl ľudskej prirodzenosti vedúci

⁶⁸³ Porov. LYOTARD, J.-F. 1993. *O postmodernismu (Postmoderno vysvětlované dětem, Postmoderní situace)*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993.

⁶⁸⁴ Porov. FOUCAULT, M. 2002. *Archeologie vědění*. Praha : Herrmann a synové, 2002.

⁶⁸⁵ Porov. DELFOVÁ, H. a kol. 1993. *Lexikón filozofie*. Bratislava : Obzor, 1993.

k zušľacht'ovaniu ľudskejšti⁶⁸⁶, každý z týchto prístupov umožňuje radikálnu diferenciu fundamentu, z ktorého vyplývajú rôzne dôsledky v rámci odvodzovania danej línie humanizmu. Keďže sa však táto diferencia netýka humanizmu ako akejsi esencie či realistickej univerzálie, nie je možné hovoriť o líniách humanizmu a priori, ale skôr o myslení či diskurznom uchopovaní týchto línií. Rigorózne-objektivistická línia (myslenia) humanizmu chápe človeka (ako jednotlivca) zároveň ako objektívne zadefinovateľný subjekt. Smerovanie tejto línie myslenia humanizmu teda vyplýva z konvergenencie smerovania individuálneho a jednotlivého ku kolektívnemu a objektívnemu cieľu. Táto línia síce spĺňa základné nároky väčšiny definícií humanizmu, ale o samostatnom indivíduu tu nie je možné pojednávať nad rámec subjektivity, pričom cieľ jeho aktivity či smerovania vôle musí byť z hľadiska pozitivity a správnosti humanistickej orientácie zjednotený s inými indivíduami nevymedzujúcimi sa ničím zo subjektívneho rámca. Druhá línia myslenia humanizmu – subjektívne či presnejšie individuálne-relačná línia – predpokladá, že človek je jednotlivcom, ktorý zároveň participuje na objektívnej rovine subjektivity (ako biopsychosociálna bytosť), ale súčasne je nositeľom špecifickej zvnútornej a neobjektivizovateľnej dispozície. Smerovanie tejto línie myslenia humanizmu teda zákonite predpokladá divergenciu vôľového smerovania indivíduí k nadosobnému, interpersonálnemu a zároveň individuálne-progresívnemu cieľu, ktorý vo svojej rôznosti presahuje rigorózný rámec kolektívnej ideológie, dogmy či vedeckej pravdy až do tej miery, do ktorej nie je individuálne úsilie sprofanované či zobjektivizované. Po tomto vymedzení prístupov k problematike humanizmu, zostáva len zodpovedať otázku druhého typu, ktorú predpokladá názov tejto state - akým spôsobom je možné hovoriť o existencii humanizmu v postmodernej situácii? Táto otázka však predpokladá objasnenie niekoľkých rovín odpovedí týkajúcich sa vymedzenia postmodernity, jej situácie ako aj jej zástancov či teoretických mysliteľov známych pod termínom postmodernisti. Prvotne je možné zadefinovať postmodernizmus (prostredníctvom širšej definície) ako nový súbor literárnych a umeleckých praktík, ktoré sa začali v objavovať v druhej polovici 20. storočia, ktorý priniesol radikalizujúci sebareflexívny sklon k modernizmu alebo, prostredníctvom užšej filozoficky orientovanej definície, ako súbor filozofických propozícií, sústredených okolo odmietnutia realistickej epistemológie a osvietenského projektu, ktorý bol na nej postavený⁶⁸⁷. Pričom pokiaľ je postmoderna chápaná ako stav radikálnej plurality, postmodernizmus môžeme ponímať ako jej uchopovanie (Welsch), alebo ako pokus o zachytávanie toho, čo v modernom naznačuje

⁶⁸⁶ Porov. BRUGGER, W. 1994. *Filozofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994.

⁶⁸⁷ Porov. BERTENS, H. – NATOLI, J. 2005. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno : Barrister and Principal, 2005.

nereprezentovateľné v prezentácii samotnej (Lyotard). Postmoderná situácia môže byť definovaná ako stav svetovej kultúry pre ktorú je charakteristické odmietanie metafyzických príbehov (metanarácií), prípadne ako situácia, v ktorej pojmy ako pokrok, emancipácia západnej kultúry, štát, človek ako subjekt prestávajú platiť. Jedná sa o dynamický stav Západného myslenia, v ktorom prevláda prevaha živých ideí vstupujúcich do verejného priestoru nad autoreferenčnou logikou celého systému, zaznamenávajúci koniec kompenzačnej role kultúry a prechod k sociokultúrnej heterogenite. Taktiež sa jedná o situáciu, v ktorej je na úrovni existencie individua uchopený rozdiel medzi prekonávaním (Überwindung) a vymanením sa (Verwindung).

Myslitelia ako M. Foucault, G. Deleuze, J.-F. Lyotard či J. Derrida, ktorí sú označovaní ako postmodernisti, poukazujú na to, že v rámci súčasnej situácie sa mení predovšetkým chápanie diferencie, ktoré, na rozdiel od moderny, už nie je myslené ako to, čo je rozdielne (ako varianta toho istého), ale v rámci jeho uchopovania sa počíta so základným disenzom. Postmoderná situácia sa stala stavom všeobecného povedomia charakteristického pre objavovanie diferencie, čiže vzťahu „diferencie“ medzi diferenciou a protikladom. Referenčný rámec, ktorý premost'oval slová a veci sa sproblematizoval, pričom došlo k následnej dekonštrukcii autoreferenčného systému vo forme logocentrizmu, pričom sa vytvorili určité heterogénne kontexty-plošiny⁶⁸⁸, ktoré, respektíve čítanie ktorých, nie je možné (teda pokiaľ sa chceme vyhnúť totalitarizmu) podrobiť akejkolvek univerzálnej narácii.⁶⁸⁹ Podľa R. Rortyho sa postmoderná situácia sa stala charakteristickou z pohľadu prekonávania tradičného filozofického „vytvárania pravdy“, ktorej podliehala celá ontológia už od dôb platonizmu a donedávna aj takmer celá epistemológia. V tejto situácii je podľa Foucaulta charakteristické odhaľovanie epistémy, nie však ako akejsi štrukturálnej prapodstaty myslenia, ale ako transhistoricky fungujúcej eventuality spôsobu formulovania výpovedí, týkajúcich sa okrem iného aj myslenia problémov týkajúcich sa človeka a následne aj problému humanizmu. Táto kultúrna identita s epochou na základe ňou nielen akceptovaného, ale doslova aj postulovaného referenčného systému, korešponduje v konečnom prevedení s perspektívou sebaurčovania modernizmus prostredníctvom Wittgensteinovej metódy jazykových hier, ktoré anticipujú antidelegovanie diskurzu a teda aj mocenských praktík na vonkajšej, viditeľnej, úrovni. T. Hauer dodáva, že „neutralita a objektivita nejsou demokratickými hodnotami, protože nutně vedou k delegování moci specializovaným oligarchiím, které se pod jejich hlavičkou snaží prosadit monopol pro svůj

⁶⁸⁸ Porov. DELEUZE, G. – GUATTARI, F. 2010. *Tisíc plošín II – Kapitalismus a schizofrenie*. Praha : Herrmann a synové, 2010.

⁶⁸⁹ Porov. LYOTARD, J.-F. 1993. *O postmodernismu (Postmoderno vysvětlované dětem, Postmoderní situace)*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993.

hlas v chaotickém veřejném prostoru“⁶⁹⁰. Podľa Foucaulta je stav získaných poznatkov o človeku-subjekte výtvarom osvietenstva a to, čo sa v tomto kontexte pokladá za individualitu, je len odrazom určitej formy disciplinácie. Individualizmus vo forme objektivizovanej individuality je práve prostriedkom k delegácii moci a preto sú humanistické konotácie v mnohých súčasných ideológiách pseudodemokratického typu zneužívané na obhajobu tohto modu (re)prezetnacie subjektivity, ktorá sa ukazuje ako vysoko efektívna z pohľadu produkcie aj kontroly. Takže postmodernizmus sa nielenže nejaví ako antihumanistický, ale skôr ako odhaľujúci jednotlivé excesy legitimizácie prostredníctvom idey humanizmu, ktoré podrobuje dekonštrukcii a v rámci ich objektivisticko-progresívneho pôsobenia, nutne aj irónii. Tieto nuansy však nutne nedokladajú neexistenciu humanizmu, či sprofanovanie humanistickej idey v celospoločenskom rozsahu, ale skôr jej zneužitie a zahmlenie významovej kontradikcie jednotlivých termínov, z ktorých pozostáva daná definícia. M. Heidegger chápal humanizmus ako obrátenú ideológiu a transcendentálnu subjektivitu ako jediné absolútne súcno⁶⁹¹, zatiaľ čo G. Vattimo predpokladal krízu metafyziky a smrť boha za predpoklad príchodu nihilizmu predpovedaného Nietzsche, v porovnaní s ktorým sa humanizmus stával len zabúdaním na ontologickú diferenciu. Lyotardov návrh na formulovanie nového modelu legitimizácie nie na základe výkonnosti, ale na predpokladu vybudovania funkčného modelu diferencie, úzko súvisí s druhou líniou myslenia humanizmu, ktorá však nemôže akceptovať vlastný programovo-objektivistický charakter argumentácie a v konečnom dôsledku aj sebalegitimizácie bez toho, aby neskĺzla od oblasti prvej (rigorózne-objektivistickej) línie myslenia humanizmu. Postmoderný človek-subjekt sa tak podľa P. Virilia stáva píknoleptikom spájajúcim sekvencie reality za účelom dodania pravdepodobnosti danému diskurzu⁶⁹². A pokiaľ teda „filozofický talent spočíva väčšinou vo formulovaní takého množstva odlišností, vďaka ktorému človek unikne z dialektickej pasce“⁶⁹³, upadanie do objektivistickej pasce legitimizácie, je principiálne práve oným typom dialektiky prekonávania hegelovského typu, ktorý nevedie k progresu ducha a zdanlivej zmene modu existencie individua, ale k podpore diferencie pred diferencie, vedúcej v konečnom dôsledku k totalizmu. Práve v súčasnej neolibérálnej koncipovanej politicko-ekonomickej formácii zvanej kapitalizmus, kedy sa produkcia túžob stáva prostriedkom spoločenskej kontroly, a konzumácia pôžitkov aktivátorom subjektívneho sebapotvrdzovania na úrovni zdanlivo slobodnej individuality, dospieva problematika humanizmu k paradoxu –

⁶⁹⁰ HAUER, T. 2002. *S/krze postmoderní teorie*. Praha : Karolinum, 2002, s. 78.

⁶⁹¹ Porov. HEIDEGGER, M. 2006. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha : Oikymen, 2006.

⁶⁹² Porov. VIRILIO, P. 2010. *Estetika mízení*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010.

⁶⁹³ RORTY, R. 2006. *Filozofické orchidey*. Bratislava : Kalligram, 2006, s. 63.

zdanlivá akceptácia a sekundárne aj konfirmácia jednotlivých požiadaviek humanizmu nenavodila sľúbený individuálny progres, ale práve naopak, vyňala samú seba spod humanistickej definície a stala sa tým, čo určuje smerovania a vymedzovanie humanizmu. Foucaultovými slovami sa teda jedná o vyčleňovanie dominantného diskurzu pôvodne existujúceho v rámci jednotnej epistémy, a jeho podieľaní sa na konštitúcii nasledujúcej epistémy. V tomto prípade by sa priam navrhovalo poukázať na stotožnenie paradigmy a epistémy za účelom učinenia zadost' Occamovej britve, avšak na rozdiel od vonkajšej a kolektívne akceptovanej paradigmy, je epistéma predovšetkým kódom, cez ktorú sa daná paradigma prezentuje. V súvislosti s humanizmom, je možné povedať, že sa humanistická paradigma v Západnej kultúre navonok ešte nesprofanovala, zatiaľ čo epistéma sa do veľkej miery reštrukturalizovala, pričom na tomto procese mali postmodernisti svoj neprehliadnuteľný podiel. Každé dekódovanie, je kódovaním nového typu tvrdí v súvislosti s Lyotardom aj J. Baudrillard, avšak v súvislosti s humanizmom sa zdrojový jazyk či presnejšie referenčný rámec preformuloval na úrovni významu. Znak zostávajú totožné, ale význam sa rozrôznil a umožňuje koexistovať súvisle mnohým rovinám či kontextom. Ak aj mal byť humanizmus pôvodne istou formou metanarácie, ktorá by pôsobila transdiskurzívne, sám sa stal určitou formou diskurzu, ktorá sa nevyhla niekoľkonásobnému kódovaniu či multireferencii. Je teda otázne, nakoľko je možné (a vôbec nutné) „zachrániť“ humanizmus osvietenského typu, ktorý sa stal v rámci svojich požiadaviek de facto od prvej chvíle svojou dialektickou negáciou, ktorá však neťažila z enantiodrómie postmoderného typu, ale utiekala sa k prekonávaniu vo forme syntézy a opätovného nastoľovania antitézy. Tento prístup z humanizmu učinil dôstojného propagátora určitej formy modernej ideológie, ale nedokázala sa kvalifikovať na univerzalizmus všeobecne transsubjektívneho rozsahu, ako to pôvodne deklarovala, čo si uvedomil aj M. Gerboc: „Humanizmus je ilúzia. Humanizmus je najosvedčenejšia ilúzia. Prvé, na čo narazí uvedomenie pri uvažovaní o sebe samom, sú strašné protirečenia. Treba sa obrátiť a poprieť negatívny zmysel dezilúzie, preorientovať sa na nový systém: nehladať zmysel života tam, kde je, ale tam, kde ho nikto nepredpokladá hľadať“⁶⁹⁴.

Na záver je teda možné konštatovať, že postmodernizmus v zmysle presadzovania heterogenity vystupuje proti, prevažne proosvietensky deklarovanému, humanizmu prvého typu (humanizmu rigorózne-objektivistickej línie). Samotná postmoderná situácia a jej udržiavanie a rozvíjanie prostredníctvom postmodernizmu sa stáva predpokladom existencie humanizmu druhého typu (humanizmu subjektívne-relacionálnej línie). Postmodernizmus je teda možné súčasne označiť za antihumanistický

⁶⁹⁴ GERBOC, M. 1998. *Myslením ku kríze*. Bratislava : Print-Servis, 1998, s. 32.

v prvom prípade a antehumanistický v prípade druhom. Pre uchopovanie humanizmu platí principiálne tá istá zákonitosť ako pre umelecké dielo podľa Lyotarda – najprv sa musí stať postmoderným, aby sa mohol stať následne aj moderným. Práve tento paradox by sme teda mohli označiť za určujúci princíp (myslenia) humanizmu, ale do určitej miery aj ako dôsledok jeho pôsobenia.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BERTENS, H. – NATOLI, J. 2005. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno : Barrister and Principal, 2005. 323 s. ISBN 80-86598-26-8.
- BRUGGER, W. 1994. *Filosofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994. 640 s. ISBN 80-206-0409-X.
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. 2010. *Tisíc plošin II – Kapitalismus a schizofrenie*. Praha : Herrmann a synové, 2010. 591 s. ISBN 978-80-87054-25-3.
- DELFOVÁ, H. a kol. 1993. *Lexikón filozofie*. Bratislava : Obzor, 1993. 408 s. ISBN 80-215-0263.
- FOUCAULT, M. 2000. *Slová a veci – Archeológia humanitných vied*. Bratislava : Kalligram, 2000. 400 s. ISBN 80-7149-330-9.
- FOUCAULT, M. 2002. *Archeologie vědění*. Praha : Herrmann a synové, 2002. 320 s. ISBN neuvedené.
- GERBOC, M. 1998. *Myslením ku kríze*. Bratislava : Print-Servis, 1998. 104 s. ISBN 80-88755-82-4.
- HAUER, T. 2002. *S/kríže postmoderní teorie*. Praha : Karolinum, 2002. 228 s. ISBN 80-246-0545-7.
- HEIDEGGER, M. 2006. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha : Oikoymenh, 2006. 64 s. ISBN 80-7298-166-8.
- LYOTARD, J.-F. 2002. *Návrat a jiné eseje*. Praha : Herrmann a synové, 2002. 232 s. ISBN neuvedené.
- LYOTARD, J.-F. 1993. *O postmodernismu (Postmoderno vysvětlované dětem, Postmoderní situace)*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993. 177 s. ISBN 80-7007-047-1.
- LYOTARD, J.-F. 2001. *Putování a jiné eseje*. Praha : Herrmann a synové, 2001. 151 s. ISBN neuvedené.
- NIETZSCHE, F. 2010. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha : Oikoymenh, 2010. 60 s. ISBN 978-80-7298-428-2.
- RORTY, R. 2006. *Filosofické orchidey*. Bratislava : Kalligram, 2006. 264 s. ISBN 80-7149-830-0.
- VIRILIO, P. 2010. *Estetika mizení*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010. 110 s. ISBN 978-80-87378-21-2

SLOBODA PREJAVU A NÁBOŽENSKÁ SLOBODA V KREŠŤANSKEJ ETIKE

Radovan ŠOLTĚS

Abstract: *The theme of freedom of speech and related religious freedom has become actual in the Catholic Church up to the 20th century. It relates to the historical development of western society. Social paradigm is changing radically and it relates to turn from the medieval social system to the democratization of modern society. These ideas were reflected in the social doctrine of the Church and Christian ethics, which led to a theological turn from "right of truth" to the "right of person". A person, its value, dignity and freedom will become the key point for the official church statements, which was also reflected in the documents of Second Vatican Council. So the idea of tolerance cannot be regarded today as a foreign for the Church, although its implementation is only at the beginning.*

Etika je filozofickou disciplínou, ktorá sa zaoberá skúmaním a popisovaním morálneho konania človeka. Pri tom však vychádza z rozličných jazykových obrazov sveta, čo vytvára v samotnej etike pluralitu a dnes aj značnú diferencovanosť, prejavujúcu sa niekedy až protikladnými postojmi v zadefinovaní kľúčových etických pojmov ako je napr. dobro, zlo, slobodná vôľa a pod.

Aj kresťanská etika má ambíciu vstupovať do etického diskurzu s presvedčením, že jej jazykový obraz sveta a človeka má čo povedať dnešnej dobe a že v niektorých témach jej princípy zohrávajú zásadnú dôležitosť a význam. Keďže etika pri popise ľudskej praxe vždy vychádza z konkrétneho svetonázorového predporozumenia týkajúceho sa chápania človeka, aj kresťanská etika stavia na princípoch, ktoré ju oprávňujú nazývať sa kresťanskou, na rozdiel od pojmu kresťanská filozofia, ktorý môžeme používať skôr v obraznom zmysle, prípadne môžeme hovoriť o filozofii inšpirovanej kresťanstvom. Východiská kresťanskej etiky majú dejinný charakter, ktorý súvisí s filozoficko-právnym kontextom našej západnej civilizácie, siahajúcej ku gréckej filozofii, rímskemu právu a židovsko-kresťanskému náboženstvu, ktoré odkazuje na texty Svätého písma a tradíciu, v ktorej sa Písmo interpretuje. Tu však musíme zdôrazniť, že v priebehu kresťanských dejín dochádza k istým rozdielom, ktoré sa týkajú prístupu k zjaveniu, čo viedlo v západnej Európe k rozdeleniu kresťanov na katolíkov a protestantov. Preto aj pojem *kresťanská etika* zahŕňa obidva spôsoby realizácie viery.

Ak by sme zobrali do úvahy posledné 20. storočie, ktoré je pre kresťanskú etiku mimoriadne dôležité v súvislosti s rozvojom rôznych prístupov, tak pre katolícku etiku môžeme spomenúť z množstva

predstaviteľov mená ako napr. J. Maritain, E.H. Gilson, E. Mounier, J. Lacroix, K. Wojtyła. V protestantskej etike napr. K. Barth, P. Tillich, E. Brunner, D. Bonhoeffer, E. Wolf. Často dochádza k prelínaniu medzi teológiou a etikou, pričom sa zdá, že katolícky myslitelia viac akcentovali filozofické východiská (predovšetkým novotomizmus a personalizmus)⁶⁹⁵ a v protestantskom prostredí prevažuje teologický prístup.

V našom príspevku sa budeme rámcovo pohybovať v oblasti katolíckej etiky. Nebudeme sa však zaoberať jednotlivými mysliteľmi alebo prístupmi k problematike slobody prejavu a náboženskej slobody, ale poukážeme na istý zlom, ktorý dnes už „bežné“ pojmy voviedol do kresťanského myslenia. Cez stručný historický náhľad vo formovaní katolíckej teológie poukážeme na obrat v myslení, ktorý sa zavŕši na Druhom vatikánskom koncile. Teologická reflexia je totiž pre kresťanskú, katolícku etiku podstatná, pretože samotná katolícka etika sa formovala na jej pozadí a zároveň ju spätne ovplyvňovala.

„Kopernikovský obrat“ v teológii

„Kopernikovským obratom“⁶⁹⁶ nazýva Bernhard Sutor zmenu v katolíckej teológii, ktorá súvisí s pojmom *sloboda prejavu a náboženská sloboda*, ako zazneli aj v oficiálnych dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu. Samotná téma náboženskej slobody a slobody prejavu, ako výsledok humanizácie spoločnosti, bol v oficiálnych vyjadreniach Cirkvi spoiatku vnímaný s istou nevôľou, čo súviselo s historickým pozadím spoločensko-politickej situácie v Európe a istou formou teológie v Cirkvi.

Tento „kopernikovský obrat“ súvisí s obratom cirkevného učenia z „*práva pravdy*“ na „*právo osoby*“.⁶⁹⁷ To viedlo k posunom pri chápaní osoby a jej práv. Východiská tohto procesu však súvisia a s osvietenstvom modernej doby. Presadzovanie sa týchto osvietenských ideí sa však dostalo do konfliktu s oficiálnym postojom cirkevnej inštitúcie. Príčinou neboli len politické problémy súvisiace so vzťahom Cirkvi a štátu, ale aj zaužívaný spôsob myslenia v teológii, ktorý vychádzal z teológie formovanej už v rannom stredoveku.

Holandský teológ Ted Schoof vo svojej knihe *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj modernej katolíckej teológie*, analyzuje vtedajší stav teológie na pozadí vzťahu medzi teológiou a právom, ktoré sa v stredoveku značne ovplyvňovali.

V prvotnej Cirkvi a období patristiky cirkevní otcovia zdôrazňovali ako dôležitosť vieroučnej formulácie, tak aj jej reálne uplatnenie v praxi.

⁶⁹⁵ Porov. PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V.; DOKULIL, M. (eds.): *Súčasná etické teórie*. Prešov : LIM, 2000, s. 177.

⁶⁹⁶ SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 193.

⁶⁹⁷ Porov. SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 192.

V dogmatických formuláciách rozhodne nevideli konečný bod interpretácie viery, ale skôr jej bod východzí. Môžeme stručne povedať, že patristická literatúra netrpela tým, že by zužovala realitu zjavenia na čisto pojmové poznanie.⁶⁹⁸

K tomuto posunu dochádza až v stredoveku, keď sa stane rozhodujúcim *právny aspekt* dogmatických formulácií. Išlo predovšetkým o obdobie od 13. storočia, ktoré vytvorilo istú teologickú metodológiu siahajúcu až do neskoršej moderny. Tesné prepojenie teológie a práva súviselo s istou zastrešujúcou úlohou teológie na univerzitách, ktorá mala zaručovať náukovú jednotu ostatných disciplín.⁶⁹⁹ Samotná teológia dostáva striktno organizovanú formu, ktorá používa právne metódy na formulovanie vieroučných a teologických výrokov. V tomto období vzniká osobitný stav teológov a kanonických právnikov, ktorý preberá titul „*ordo doctorum*“. Toto označenie bolo do 13. storočia, s významom *učiteľ*, vyhradené predovšetkým biskupom v súvislosti s ich poslaním. Takto sa formuje teológia, ktorá sa stáva záležitosťou odborníkov, ktorých výroky získavajú istú „autoritu“. Ich vysokošpecializovaný pojmový aparát má silný vplyv na formuláciu viery, avšak neraz bez kontaktu s reálnym životom.⁷⁰⁰

Aj keď vo vrcholnom stredoveku teológovia nevidia svoju úlohu v stanovovaní premis, ktoré by obsiahli celú ľudskú skúsenosť, v neskorom stredoveku opäť dochádza k tendencii prehliadať jednotu a kontinuitu medzi realitou sveta a vierou, ako to zdôrazňoval napr. Tomáš Akvinský⁷⁰¹. Väčší dôraz sa opäť kladie na intelektuálny a pojmový aspekt viery (aj v reakcii na protestantizmus), bez jej vzťahu k dejinným súvislostiam. Stredoveký človek mal tendenciu *vidieť dejinné dáta neproblematicky*, ako vyjadrenie spôsobu myslenia, ktorý mu je blízky, ako zažívanie reality, ktorá zodpovedá jeho vlastnej skúsenosti. Na pomoc sa pribrala filozofia, v ktorej prevládal analytický spôsob myslenia neproblematizujúci spôsob poznávania a životné dianie. Teológovia tejto doby predpokladali, že viera a zjavenie sa zhodujú s jasne definovanými *pojmovými pravdami*, ktoré Cirkev predkladá ako

⁶⁹⁸ Porov. SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolícké teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 329.

⁶⁹⁹ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 42.

⁷⁰⁰ porov. SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolícké teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 329-331.

⁷⁰¹ V súvislosti s postavou Tomáša Akvinského Ted Schoof poukazuje na skutočnosť, že Tomáš nebol veľkým zástancom technického a „formálneho“ jazyka v teológii ani v porovnaní s jeho súčasníkmi, ako bol napr. Bonaventúra. Napríklad v jeho spise o viere najprv poznamenáva, že v Kréde nevyznávame: „*verim, že Boh je všemohúci*“, ale „*verim vo všemohúceho Boha*.“; a potom používa šťastnú formuláciu, že naša viera v konečnom dôsledku nesmeruje k vyjadreniu viery, ale k realite, o ktorej hovorí. Tomášovi sa podľa Schoofa podarilo v technickom scholastickom kontexte zachovať rovnováhu medzi reálnym a pojmovým poznaním. Porov. SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolícké teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 342-343.

predmet viery a ktoré nutne spočívajú na priamom Božom zjavení. To viedlo k fundamentálnemu rozdeleniu ľudského reálneho prežívania a kresťanskej viery. Dôsledkom bolo, že sa samotné *teologické formulácie začínajú chápať ako zjavenie* a nie ako niečo, čo sa môže reinterpretovať a meniť.⁷⁰² Reakciou na tento spôsob myslenia bolo aj odhrnutie mystickej teológie od teológie ako takej.

Takto formovaná teológia viedla ku *kresťanskému dogmatizmu*, ktorý v novovekom procese narazil na nové prúdy a smery vo filozofii, spoločenských a exaktných vedách. Požiadavka precíznejšej metodológie vnáša nové pohľady aj na samotnú teológiu, čo mnohí vnímali ako nepriateľský postoj, čo v niektorých prípadoch nebolo neoprávnené. Novoveký *obrat k subjektu* teda nastolil nové otázky o povahe ľudského poznania, čo sa dotýkalo aj teologického myslenia, preto sa oficiálna katolícka teológia v druhej polovici 19. storočia stále viac cítila ohrozovaná.

Isté prepojenie medzi modernou filozofiou a teológiou chceli vytvoriť tzv. *modernisti*⁷⁰³, avšak ich snahy boli odmietnuté⁷⁰⁴ vzhľadom k obavám o rozdrobovanie základov kresťanskej viery. Bola to aj istá reakcia na skúsenosť s francúzskou revolúciou a Napoleonovou érou (tyrania, prenasledovanie Cirkvi, sekularizmus, ohrozenie pápežstva), ako aj reakcia na snahy podriaďiť Cirkev štátu (galikanizmus a jozefinizmus), ktorých

⁷⁰² Porov. SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolícké teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 332-339.

⁷⁰³ *Modernizmus* – Ide o označenie emancipačných, vedeckých, filozofických a aj protináboženských postojov subjektu, vedy, spoločnosti 19. storočia. V Katolíckej cirkvi išlo o reformné hnutie, ktoré sa pokúšalo presadiť v rámci teológie niektoré vedecké a filozofické poznatky moderny, ktoré mali tendenciu racionalisticky interpretovať vieru, ale zároveň zohľadňovať nové výskumy v oblasti histórie a biblie. Úmyslom síce bola snaha zvestovať obsah kresťanskej viery ľudom svojej doby primeranejším spôsobom, ale často pre mnohé správne viденé problémy ponúkal i nesprávne riešenia. To, v niektorých prípadoch, vytváralo názory nezlučiteľné s teologickým myslením v Cirkvi. Išlo o obrat k človeku a vede, ktorý sa preniesol aj na chápanie náboženstva. Zdôvodnenie kresťanstva sa nezhadávala v historickej skutočnosti Kristovej osoby a v jeho diele, ale vo vnútri človeka, čím sa modernizmus kriticky staval voči zjaveniu ako takému. Porov. BILASOVÁ, V. – GREMEŠOVÁ, G.: *Malý slovník filozofie*. Košice : Pezolt, 2000, s. 117 – 118.; Porov. RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996, s. 184 – 185.

⁷⁰⁴ Oficiálne boli modernisti ostro odmietnutí pápežom Piusom X. v roku 1907 v dekrétu *Lamentabili* (DS 3401 – 3466), v ktorom sú vypočítané najvážnejšie tézy modernizmu a zaujíma voči nemu stanovisko a v encyklike *Pascendi dominici gravis* (DS 3475 – 3498), kde podáva obsiahly opis celého systému a sumarizuje hlavné teologické bludy a ich vyvrátenie. Nakoniec v roku 1910 Pius X. nariadil, že všetci duchovní musia pred prijatím vyššieho svätenia zložiť tzv. *antimodernistický sľub*, ktorého text zahŕňal základné cirkevné učenie a ostro odmietal učenie odporujúce tézy. Išlo o prísahu, ktorá obsahovala zavrhnutie všetkých podstatných modernistických ideí, ktoré relativizovali interpretáciu Zjavenia a Tradície. Odvolaná bola až v roku 1967. Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1991, s. 435; porov. NEUER, J. – ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 45 – 47.

následky značne poškodili celú Cirkev. To vyvolalo *konzervatívne, ultramontánne*⁷⁰⁵ reakcie na snahy *liberálne* orientovaného smeru, ktorý zastával isté prijatie moderny a konštruktívnu diskusiu s osvietenskými ideami.⁷⁰⁶

Problémom však bolo, že sa odsúdenie modernistických tendencií obrátilo aj voči úprimným snahám o nové pohľady a prístupy v oblasti teológie, histórie a interpretácie Písma, ktoré Cirkev neskôr prijala a dnes ich považujeme za samozrejmé.

Stredoveká paradigma týkajúca sa teológie bola spojená s víziou *jednej pravdy*, ktorá je pojmovovo uchopiteľná. S tým súviselo aj svetonázorové presvedčenie, ktoré bolo doménou cirkevne organizovaného kresťanského náboženstva. V súvislosti so skutočnosťou, že inkulturácia kresťanského náboženstva do feudálneho systému viedla nevyhnutne k feudalizácii Cirkvi, Cirkev a svetská moc sú prepojené a spoločne zaručujú cirkevno-náboženskú integráciu obyvateľstva. Preto idea náboženskej slobody je tejto dobe cudzia.⁷⁰⁷

Novoveký obrat k subjektu však nastolil požiadavky *ekonomickej a kultúrnej slobody*. Rozvoj ekonomiky a autonómia vied viedli k presadeniu *slobody podnikania, kultúrnej slobody*, zdôrazňovaniu *ľudských práv*, čo viedlo k potrebe *politickej slobody*.⁷⁰⁸ To umožnilo rozvoj plurality v myslení a v praktickom živote. Kresťanstvo tak stálo pred voľbou zotrvať pri historicky zaužívanom, tradičnom spôsobe myslenia, alebo prijať zmenu paradigmy v spoločnosti a pokúsiť sa ju dať do súladu s vlastnou vierou.

Na druhej strane obrat k literatúre a umeniu predkresťanskej antiky v renesancii a rozvoj humanizmu síce jasne ukazujú, ako sa kultúrna buržoázia pozvoľne vyvážovala a emancipovala z cirkevne sprostredkovanej a teologicky ovládanej jednotnej kultúry, avšak tento proces neprebíhal bez účasti Cirkvi, pretože mnohí humanisti boli veriaci a cirkevne integrovaní kresťania, pre ktorých dôležitú úlohu zohrávalo predporozumenie chápania človeka ako obrazu Boha a z toho vyplývajúceho neredukovateľného významu jeho rozumového a slobodného ducha.⁷⁰⁹ Oficiálny postoj Cirkvi však bol zdržanlivý. V súvislosti s *ľudskými právami*, ktoré vzišli z duchovného sveta humanizmu, racionálnej teórie prirodzeného práva a osvietenstva, bol postoj Cirkvi k ľudským právam negatívne poznačený, už spomínanou, proticirkevnou tendenciou francúzskej revolúcie, z ktorej vzišlo prehlásenie

⁷⁰⁵ Z lat. *ultra montes* – za horami, myslelo sa za Alpami, pretože išlo o tendenciu silného zamerania sa na Rím.

⁷⁰⁶ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 125 – 126.

⁷⁰⁷ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 40.

⁷⁰⁸ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 42 – 45.

⁷⁰⁹ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 45.

o ľudských právach (1789), inšpirujúce v 19. storočí ústavy ďalších štátov.⁷¹⁰ To viedlo k tomu, že v samotnej Cirkvi, z už dvoch spomínaných tendencií, *liberálnej* a *ultramontánnej*, prevládala *ultramontánna* tendencia, ktorá hájila zachovanie tradične zaužívaného stavu.

Ovplyvnilo to aj samotnú teológiu a s ňou súvisiacu filozofiu. Ešte koncom 19. storočia prevládala snaha znovuoživenia scholastického prístupu k filozofii a teológii, ktorý poznačil aj Prvý vatikánsky koncil (1870), na ktorom bola prijatá dogma o neomylnosti pápeža, čo vyplývalo z pokračovania zaužívaného teologického myslenia. Ako hovorí Schoof: „*Po prvom vatikánskom koncile, čiastočne následkom statického obrazu Boha, ktorý sa v pokoncilovej teológii chápal ako invariabilný počiatkový bod, sa stala nezmeniteľná prirodzenosť dogiem nenapadnuteľnou rovnako, ako nezmeniteľná prirodzenosť samotného Boha.*“⁷¹¹

K tomuto trendu prispela aj encyklika *Aeterni Patris*, vydaná 4. októbra 1879, ktorá poukázala na omyly doby (pozitivismus, materializmus a ateizmus) a na hodnoty spojené so scholastickou filozoficko-teologickou tradíciou. Encyklika vyzvala k znovuoobjaveniu a oživeniu diela Tomáša Akvinského ako učiteľa pravej múdrosti a vedy a zároveň výslovne poukázala na zameranie sa na filozofiu a teológiu Tomáša. *Aeterni Patris* sa stala základným dokumentom novoscholastiky.⁷¹² Od tejto encykliky sa datuje prednostné postavenie sv. Tomáša v rámci úradnej cirkevnej filozofie a teológie. Táto hlavná myšlienka encykliky prešla aj do vtedajšieho cirkevného zákonníka z roku 1917, Kán. 1366 § 2, ktorý hovorí: „*Vyučovanie racionálnej filozofie a teologické štúdiá sa majú diať v duchu a pod vedením anjelského doktora, to znamená sv. Tomáša.*“⁷¹³

Upriamanie sa na scholastiku orientovanú tomisticky bolo aj priamym pokračovaním záverov *Prvého vatikánskeho koncilu*, kde sa v súvislosti s pápežstvom presadilo scholastické presvedčenie, že cirkevná autorita stojí nad dejinami a môže prekonať všetky historické námietky. Vyjadrenie Leva XIII. bolo len završením procesu dominancie scholastiky nad ostatnými filozofickými prístupmi.⁷¹⁴

Na jednej strane mal tento prístup výhody, pretože priniesol jasnú orientáciu a vnútornú jednotu samotnej Cirkvi vo vtedajších, politicky

⁷¹⁰ Oficiálne tento pojem zaznieva prvýkrát až v encyklike Jána XXIII. *Pacem in terris* (1963), čl. 11 – 27, kde systematicky úvádza podrobný zoznam ľudských práv. Porov. PESCHKE, K.-H.: *Kresťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 218 – 219.

⁷¹¹ SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolícké teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 339.

⁷¹² Porov. CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 91.

⁷¹³ Porov. KRAPKA, E.: *Zasvätenie do filozofie*. Bratislava : TF TU, 2001, s. 56.

⁷¹⁴ Porov. SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolícké teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 247.

neistých a prevratných časoch. Na druhej strane to znamenalo isté ustrnutie v teológii a filozofii na teologických fakultách. Novoscholastika síce prináša nové premyslenie tém o dôstojnosti ľudskej osoby a jeho miesta v spoločnosti z pohľadu prirodzeného zákona, avšak novotomizmus a novoscholastika nemohli ostať jedinou alternatívou pre filozofiu a teológiu, hoci boli pomerne dlho prioritizované aj kvôli cirkevným sankciám, ktorým bol vystavený každý návrh alternatívnej teológie alebo akékoľvek zapochybovanie o scholastike.

Okrem znovuoživenia tomistickej tradície a premyslenia mnohých tém sa nutne otvárala potreba premyslieť problémy, cez metódy a myšlienkové východiská iných filozofických a teologických prístupov. Až do doby na prelome storočí prevládal skôr defenzívne apologetický postoj, ktorý sa bránil proti omylom doby a trval na „*vlastníctve*“ pravdy. Od 20. a 30. rokov 20. storočia sa presadzuje otvorený prístup, ktorý zohľadňuje poznatky a problémy modernej filozofie z hľadiska kresťanského myslenia. Medzi významné osobnosti patrili napríklad *Erich Przywara*, ktorý sa zaoberal Kantom, Kierkegaardom a Nietzsche. *Romano Guardini*, ktorý sa pokúšal novým spôsobom vnímať jedinečnosť osoby. *Joseph Maréchal* sa pokúsil myslieť metafyziku vychádzajúc z Kantovej transcendentálnej metódy, ktorá s Kantovou kritikou poznania bola dovtedy, v kresťanskom prostredí, považovaná za zdôvodnenie úplného subjektivismu a relativizmu. Môžeme spomenúť ďalších mysliteľov ako bol *Etienne Gilson*, *Reginald Garrigou-Lagrange*, *Johan B. Lotz*, *Emerich Coreth* alebo teológ *Karl Rahner*. Mnohí sa taktiež inšpirovali existencializmom alebo filozofiou Martina Heideggera.⁷¹⁵

Po Druhom vatikánskom koncile sa *tomizmus* už nemohol viac považovať za jedinú alternatívu kresťanský zmýšľajúceho filozofa ani teológa. Prevážila idea *dialogického prístupu*, ktorá bola oficiálne zavŕšená konštitúciou *Gaudium et spes* na *Druhom vatikánskom koncile*, ktorý charakterizovalo známe slovo, alebo aj heslo „*aggiornamento*“⁷¹⁶. To prispelo aj k už spomínanému „kopernikovskému obratu“ od *práva pravdy*, ktorá je viazaná logickými premisami, k *právu osoby*, ktoré zohľadňuje dynamický rozmer ľudského života.

Osoba ako kľúčový pojem kresťanskej etiky

Aj po metodologickom posune v katolíckej teológii a filozofii ostáva pojem „*osoba*“ pre kresťanskú etiku kľúčovým. Pri jej definícii sa však bude vychádzať nielen zo substanciálnej povahy, ale predovšetkým z jedinečnosti osoby, ktorá bola zdôrazňovaná vo filozofických smeroch 20. storočia –

⁷¹⁵ Porov. CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 96 – 97.

⁷¹⁶ *Aggiornamento* (tal. prispôsobenie dnešnému stavu) – program Druhého vatikánskeho koncilu o priblížení sa Cirkvi súčasnému životu.

existencializmu, personalizmu a dialogickej filozofii, z ktorých vzišli kľúčové impulzy pre kresťanských mysliteľov.

Tento posun v chápaní osoby sa prejavil aj napríklad v etike Wojtyły, ktorý sa svojou filozofickou koncepciou zaraďuje do personalistickej orientovaného tomisticko-fenomenologického myšlienkového smeru. Vychádzal z aristotelovsko-tomistickej filozofie a inšpiroval sa mysliteľmi ako bol Martin Buber, Gabriel Marcel a predovšetkým Max Scheler, kde ich vplyvom dochádza k Wojtyłovmu hlbšiemu zameraniu sa na personálny rozmer ľudskej osoby. Uvedomil si, že aristotelovsko-tomistická tradícia predstavuje vhodné spracovanie iba jednej z dvoch hlavných skúsenosti človeka, t. j. *vonkajšej skúsenosti*, nedocneňuje však *vnútornú skúsenosť*, ktorá poukazuje na personálny rozmer človeka.⁷¹⁷ To rozpracoval prevažne v diele „*Osoba i czyn*“.

Takto uchopený pojem „osoby“ sa stáva kľúčovým slovom jeho filozofického myslenia a poukazuje na podstatu človeka. Tá sa neukazuje bezprostredne, ale môžeme ju objavovať v ľudských *činoch* lásky, slobody a poznania, ktoré robia človeka otvorenou bytosťou voči svetu i sebe. Wojtyła takto reaguje aj na problém chápania človeka vo svete: „Vníma bytostné ohrozenie človeka, ktorý sa stáva skôr predmetom určitých techník, ako podmetom zodpovedným za svoje konanie. [...] Požaduje, aby rozvoj človeka nebol chápaný výlučne v ekonomickom zmysle, ale treba mať pred očami celého človeka.“⁷¹⁸ Preto vo Wojtyłovom diele „otázky späté s analýzou aktov vedomia, morálnej aktivity človeka, jeho prirodzenosti a vnútornej skúsenosti, osobnostnej dokonalosti, hlbokého prežívania, ale i ľudskej slobody, lásky a zodpovednosti, nakoniec vyústili do metafyzickej koncepcie osoby.“⁷¹⁹ Vychádza pritom zo známej definície osoby u Boetia, podľa ktorej je „*osoba jedinec rozumnej prirodzenosti*“, pritom však bude zdôrazňovať *tvorivú úlohu* človeka pri vytváraní seba samého, čo je inšpirované personálnymi a existenciálnymi mysliteľmi.

Kresťanská etika už nebude klásť výlučný dôraz na statické, racionálne uchopenie definície človeka, ale bude zdôrazňovať aj fenomenologický prístup.⁷²⁰ Vychádzajúc z charakteristiky, že *človek ako osoba patrí sebe a nedelí svoje bytie s nikým druhým*⁷²¹, čo je tiež scholastická definícia, v kontexte personalizmu a moderny, poukáže na dôležitosť osobných práv, s ktorými

⁷¹⁷ Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 61.

⁷¹⁸ DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia.* Prešov : GTF PU, 2009, s. 7.

⁷¹⁹ PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V.; DOKULIL, M. (eds.): *Súčasná etická teória.* Prešov : LIM, 2000, s. 211.

⁷²⁰ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk.* Praha : Zvon, 1996, s. 151 – 152.

⁷²¹ Porov. SOTONIAKOVÁ, E.: *Postavenie kresťana v tomto svete (študijné texty k predmetu Kresťanská sociálna náuka a základy politológie).* Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1999, s. 27.

súvisí aj právo na vlastný názor a náboženskú slobodu, ktoré sú výrazom ľudskej slobody a svedomia. Takto dochádza k zdôrazneniu špecifického charakteru osobného bytia človeka a jeho realizácie v interpersonálnych vzťahoch, ktoré spoluvytvárajú konkrétnu osobu.

Osoba je teda nezastupiteľnou a neredukovateľnou bytosťou, čo sformuloval Kant v kategorickom imperatíve: „*Konaj tak, aby si používal ľudstvo ako vo svojej osobe, tak i v osobe každého druhého vždy zároveň ako účel a nikdy iba ako prostriedok.*“⁷²² Tento imperatív preberá Wojtyła v inom znení, ktoré zaznelo aj v diele *Osoba i czyn*: „*Kol'ko ráz je v tvojej činnosti osoba predmetom konania, tol'ko ráz pamätaj, že ju nemôžeš používať len ako prostriedok na dosiahnutie cieľa, ako nástroj, ale počítaj s tým, že ona sama má alebo dokonca musí mať svoj cieľ. Tento princíp v takejto formulácii stojí pri základoch každej správne ponúkanej slobody človeka, ale najmä slobody svedomia.*“⁷²³

Druhý vatikánsky koncil a jeho konzekvencie pre kresťanskú etiku

Tieto idey našli svoje oficiálne zvršenie na Druhom vatikánskom koncile (1962 – 1965) v konštitúcii *Gaudium et spes* a deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae*. Cirkev sa v období koncilu a po koncile vyrovnala so skutočnosťou, že aj viera a celý ľudský život je neoddeliteľný od dejinného vývoja, čo sa prejavilo v otvorení pre kritické štúdium⁷²⁴ textov Písma a tradície, čo viedlo k rozširovaniu teologických smerov. Práve tieto predpoklady, vyplývajúce z dejinných a antropologických limitov, ako zdôrazňuje Karl Rahner, sú obsahom teológie založenej na Zjavení.⁷²⁵ Preto aj teológia musí byť *otvorenou pre neustálu transcenciu*. Konečný človek nikdy nemôže Boha uchopiť, iba sa k nemu „približovať“ cez interpretáciu dejinného zjavenia. Preto koncil vyzýva k takému štúdiu teológie, ktoré je neoddeliteľné od výsledkov humánnych a exaktných vied.

Koncil jednoznačne podporuje slobodu myslenia a bádania ako v empirických, humánnych, tak aj v teologických vedách, ktoré majú zohľadňovať aktuálne výsledky humánnych a exaktných vied: „...*dat' dovedna nové vedecké poznatky, nové teórie a najnovšie objavy s kresťanským spôsobom života a kresťanským učením. [...] Teologické štúdium nech sa snaží o hlbšie poznanie zjavenej pravdy a zároveň nech nezanedbá kontakt so svojou dobou, aby sa umožnilo dôkladnejšie poznanie viery vzdelancom rozmanitých odborov. Táto spolupráca bude veľmi blahodárne pôsobiť na výchovu budúcich duchovných, lebo budú vedieť vhodnejšie predkladať našim súčasníkom učenie o Bohu, o človeku a o svete, takže budú tým ochotnejšie prijímať ich slová. Ba je želateľné, aby si početní laici nadobudli primerané vedomosti v posvätných*

⁷²² KANT, I.: *Základy metafyziky mraví*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1976, s. 75.

⁷²³ WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003, s. 25.

⁷²⁴ Porov. *Dei Verbum*, 12.

⁷²⁵ Porov. RAHNER, K.: *Základy kresťanskej viery*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 63.

vedách a aby sa viacerí z nich zámerne venovali týmto štúdiám a ich prehlbovali. Aby však mohli plniť svoje poslanie, nech sa ponechá veriacim – tak duchovným, ako aj laikom – spravodlivá sloboda výskumu a myslenia i sloboda prejavu skromne a pritom smelo svoju mienku vo veciach, v ktorých sa dobre vyznajú. ⁷²⁶

To vysvetľuje aj existenciu plurality v samotnej teológii.⁷²⁷ Táto pluralita však neprotirečí kresťanskej jednote, pretože poznanie pravdy nikdy nie je vlastníctvom ani výsadou jednotlivcov, ale, ako zdôrazňuje Solovjov, odhaľuje sa v solidárnosti spoločenstva.⁷²⁸ Podobne uvažuje Jaspers: „Až v komunikácii sa uskutočňuje každá iná pravda, len v nej som sám sebou, nielen tým, že iba žijem, ale že žijem plným spôsobom. Boh sa ukazuje nepriamo a nie bez lásky človeka k človeku. ⁷²⁹

Pravda a omyl, ako hovorí Sutor, nejstávajú objektívne, vo vzduchoprázdne. Skôr ľudia hľadajú pravdu a môžu sa pritom aj myliť. Sú síce osoby schopné poznávania hľadať pravdu, ale žiadna vonkajšia inšancia nemá právo ich pritom nútiť, aby prijali určitú pravdu proti svojmu svedomiu.⁷³⁰

Túto myšlienku rozvinul koncil v deklarácii o náboženskej slobode⁷³¹. „Pravda, ako uvádza deklarácia, sa presadzuje jedine svojou vlastnou silou, vniká do mysli ľahodne a pritom dôrazne. ⁷³² „Pravdu však treba hľadať spôsobom, ktorý vyhovuje dôstojnosti ľudskej osobnosti a jej spoločenskej povahe, to znamená slobodným výskumom, pomocou vyučovania a vzdelávania, komunikáciou a dialógom, pri ktorom jeden druhému vykladajú pravdu, ktorú našli – alebo o ktorej sa nazdávajú, že ju našli –, aby si tak navzájom pomáhali hľadať pravdu. ⁷³³

Dialogický prístup deklarácia potom aplikuje na náboženský aspekt, týkajúci sa viery a jej šírenia. Zároveň zdôrazňuje veľkú toleranciu a úctu pred svedomím každého človeka. „Pri šírení viery a pri zavádzaní náboženských praktík je potrebné vždy sa vystrihať akýchkoľvek spôsobov, ktoré by mohli mať náter donucovania alebo nečestného, popripade nie priam náležitého nabovávania, najmä ak ide o menej vzdelaných alebo chudobných ľudí. Takýto postup sa má pokladať za zneužívanie vlastného práva a za porušovanie práva iných. ⁷³⁴ Nikto sa teda nesmie k viere nútiť proti vôli. Jedinou alternatívou je „pozývať ľudí, aby z vlastnej vôle prijali kresťanskú vieru a ju cez celý život aktívne vyznávali. ⁷³⁵ Príkladom je sám

⁷²⁶ *Gaudium et spes*, 62.

⁷²⁷ Porov. RAHNER, K.: *Základy kresťanskej viery*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 41 – 42.

⁷²⁸ Porov. SOLOVJOV, V.: *Duchovní základy života*. Velehrad : Refugium, 1996, s. 46.

⁷²⁹ JASPERS, K.: *Úvod do filosofie*. Praha : Oikymenh, 1996, s. 20.

⁷³⁰ Porov. SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 193.

⁷³¹ Okrem idey náboženskej tolerance a slobody, vyplývajúce z dôstojnosti ľudskej osoby, deklarácia hovorí aj o úlohách spoločnosti, štátu a rodiny voči náboženstvu a náboženským prejavom. V našom príspevku sa však týmito témami nemôžeme bližšie zaoberať.

⁷³² *Dignitatis humanae*, 1.

⁷³³ *Dignitatis humanae*, 3.

⁷³⁴ *Dignitatis humanae*, 4.

⁷³⁵ *Dignitatis humanae*, 10.

Kristus, ktorý sa nenechal strnúť mocou, ale „*trpezlivo požíval a získaval si učeníkov*.“⁷³⁶ „*Vydal svedectvo pravde, ale pritom ju nechcel násilu nanútiť tým, čo jej odporovali. Lebo jeho kráľovstvo sa nepresadzuje násilím, lež sa nastoľuje dosvedčovaním a počúvaním pravdy a vzráha sa láskou, ktorou Kristus povýšený na kríž priláhuje k sebe ľudí*.“⁷³⁷

Tieto koncilové idey ovplyvnili aj vývoj misiológie v pokoncilovom období⁷³⁸ a rovnako v nich pokračoval aj Ján Pavol II. V encyklike *Sollicitudo rei socialis* (1987) píše, v súvislosti s pomocou rozvojovým krajinám, že „*v nijakom prípade neslobodno pod zámienkou nutnosti rozvoja druhým vnucovať vlastný spôsob života alebo vlastnú náboženskú vieru*.“⁷³⁹ A v sociálnej encyklike *Centesimus annus* (1991) zdôrazňuje: „*Cirkev nezatvára oči ani pred nebezpečenstvom fanatizmu alebo fundamentalizmu tých, čo v mene údajnej vedeckej a náboženskej ideológie cítia sa oprávnení druhým ľuďom nanútiť svoju predstavu o pravde a dobre. Kresťanská pravda k takým nepatrí. Kresťanská viera, keďže nie je ideológiou, sa neusiluje vtisnúť pestrú spoločensko-politickú skutočnosť do ustrnutej schémy a uznáva, že ľudský život sa v dejinách realizuje v rôznych, a nie vždy bezchybných podmienkach. Preto rešpektovanie slobody patrí k metóde Cirkvi, ktorá neprestajne priznkuje transcendentnú dôstojnosť osoby*.“⁷⁴⁰ Napriek tomu, že sa kresťanské náboženstvo snaží neprestajne ponúkať svoje presvedčenie druhým, nesmie zabúdať, že „*v dialógu s druhými ľuďmi, všímavý ku každému zlomku pravdy, s ktorým sa stretá v konkrétnom živote a v kultúre jednotlivcov i národov, neprestáva potvrdzovať to, čo ho naučila o ľudskej osobe jeho viera a správne používanie rozumu*.“⁷⁴¹ Podľa slov Jána Pavla II. je to teda viera, ktorá si váži slobodu druhých a dokáže vstupovať do pluralitného dialógu a *nevnučuje* vlastný spôsob života, alebo vlastné presvedčenie druhým pod rozličnými zámienkami.

Z predchádzajúcej analýzy vidíme, že v 20. storočí došlo v teologickom myslení k veľkému posunu oproti minulosti, čo potvrdzuje aj text deklarácie, v ktorom sa píše, že „*boci v živote ľudu Božieho, putujúceho uprostred premenlivosti ľudských dejín sa občas vyskytli spôsoby menej zhodné alebo priam v protive s duchom evanjelia, predsa vždy zostalo v platnosti učenie Cirkvi, že nik sa nemá k viere nútiť*.“⁷⁴² Zároveň je dôležité aj konštatovanie o *hľadaní pravdy* a nie jej vlastní, a to na poli celého ľudského spoločenstva.

Takto sa koncil obracia aj na neveriacich. Odmietá síce ateizmus a formy náboženského útlatku, ale neodmieta dialogické riešenie a aj ateistov

⁷³⁶ *Dignitatis humanae*, 11.

⁷³⁷ *Dignitatis humanae*, 11.

⁷³⁸ Porov. BUČKO, L.: Globalizácia a misijná činnosť – Výzva na novú paradigmu? In: *Globalizácia a náboženstvo*. Zborník. Prešov : GTF PU, 2011, s. 8n.

⁷³⁹ *Sollicitudo rei socialis*, 32.

⁷⁴⁰ *Centesimus annus*, 46.

⁷⁴¹ *Centesimus annus*, 46.

⁷⁴² *Dignitatis humanae*, 12.

priateľsky pozýva k spolupráci.⁷⁴³ Pre tento dialóg vyzýva aj samotných predstaviteľov Cirkvi a veriacich: „*Nech si vytrvalým štúdiom nadobudnú schopnosť zúčastňovať sa na dialógu so svetom a s ľuďmi akejkoľvek mienky.*“⁷⁴⁴ To si vyžaduje ochotu vstupovať do diskurzov aj s inými formami racionality, ako len s tými, ktoré boli zaužívané. V bode č. 44 konštitúcie *Gaudium et spes* sa uvádza: „*Skúsenosti minulých storočí, vedecký pokrok, poklady skryté v rozličných formách ľudskej kultúry, ktorými sa výraznejšie prejavuje povaha samého človeka a klesnia sa nové cesty k pravde – to všetko osoží aj Cirkev. Sama sa totiž hneď od počiatku svojich dejín naučila vyjadrovať blahožesť Kristovu v pojmoch a jazykoch rôznych národov a okrem toho sa ju usilovala objasniť múdrosťou filozofov, a to za tým cieľom, aby primerane prispôsobila evanjelium chápatosti všetkých a požiadavkám múdрых. A táto prispôsobivosť v hlásaní zjaveného slova musí zostať zákonom každého šírenia evanjelia. Lebo takto sa u každého národa podnecuje schopnosť vyjadriť blahožesť Kristovu svojším spôsobom a zároveň sa napomáha živá výmena medzi Cirkvou a rozmanitými národnými kultúrami. Aby sa táto výmena zintenzívnila, najmä v našich časoch veľmi rýchlych zmien a krajne sa odlišujúcich názorov, Cirkev potrebuje zvlášť pomoc tých, čo žijú vo svete, sú zmlcami rozmanitých ustanovizní a disciplín a dobre chápajú ich ducha, či už ide o veriacich alebo neveriacich.*“

V širšom kontexte môžeme hovoriť aj o nových filozofických smeroch a prúdoch, ktoré sa rovnako podieľajú na vytváraní kultúry a zároveň sú istým zrkadlom dnešnej doby. „*Kresťania na ceste do nebeskej vlasti majú hľadať a chápať to, čo je hore. To však nielenže nezmenšuje, ale skôr zvyšuje význam ich povinnosti spolupracovať so všetkými ľuďmi na budovaní ľudskejšieho sveta.*“⁷⁴⁵ Samozrejme, že dialóg nebude vždy ľahký a môže narážať na odmietanie alebo na relativizovanie svetonázoru veriaceho. Napriek tomu koncil kladie na srdce, že „*tieto nedobré následky nevyplývajú nevyhnutne z modernej kultúry, ani nás nesmú uvádzať do pokušenia zapŕňať jej pozitívne hodnoty.*“⁷⁴⁶ „*Nech teda veriaci žijú v čím užšom spojení s ostatnými ľuďmi svojej doby a nech sa usilujú dokonale pochopiť ich zmyslenie a cítenie, prejavujúce sa v kultúre.*“⁷⁴⁷ To si vyžaduje vzájomný dialóg, v ktorom sa nielen hovorí, ale aj počúva. Preto konštitúcia na záver vyjadruje želanie: „*aby nik nebol vylúčený z tohto dialógu, vedeného jedine z lásky k pravde, rozumie sa s patričnou rozvážnosťou: ani tí, čo majú v úcte vynikajúce hodnoty ľudskeho ducha, hoci ešte nepoznávajú ich Pôvodcu, ani tí, čo sa stavajú proti Cirkvi a ju rozličným spôsobom prenasledujú.*“⁷⁴⁸

⁷⁴³ Porov. *Gaudium et spes*, 21.

⁷⁴⁴ *Gaudium et spes*, 43.

⁷⁴⁵ *Gaudium et spes*, 57.

⁷⁴⁶ *Gaudium et spes*, 57.

⁷⁴⁷ *Gaudium et spes*, 62.

⁷⁴⁸ *Gaudium et spes*, 92.

Záver

Spomínané idey súčasnej oficiálnej náuky Cirkvi, týkajúce sa slobody prejavu a náboženskej slobody, vznikli na pozadí novovekého procesu, ktorý podnietil slobodu a rozvoj myslenia vo všetkých oblastiach ľudského života. To ovplyvnilo kresťanských teológov a filozofov, ktorých myšlienkové úsilie posunulo Cirkev zo stredovekej paradigmy k súčasnému pluralitnému mysleniu, ktoré rešpektuje dôstojnosť ľudskej osoby a zároveň uznáva hranice ľudského myslenia. Presvedčenie o vlastníctve pravdy a jednoznačnom pochopení zjavenia ľudským myslením ustúpilo uznaniu vývoja ľudského myslenia, ktoré pravdu hľadá. Začína sa opäť viac zohľadňovať vzťah medzi pojmovým myslením a konkrétnym životom, čo sa prejavilo v samotnej kresťanskej etike. *Idea tolerancie* dnes už teda nemôže byť považovaná za cudziu Cirkvi, hoci sa v dejinnom kontexte nachádzame len na začiatku a preto v jej čo najúprimnejšej realizácii, ktorá chce byť ako tolerantnou, tak aj pravdivou, je pred nami ešte dlhá cesta.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*. Brno : CDK, 2004.
- BILASOVÁ, V. – GREMEŠOVÁ, G.: *Malý slovník filozofie*. Košice : Pezolt, 2000.
- BUČKO, L.: Globalizácia a misijná činnosť – Výzva na novú paradigmu? In: *Globalizácia a náboženstvo*. Zborník. Prešov : GTF PU, 2011.
- CORETH, E.: *Co je člověk*. Praha : Zvon, 1996.
- CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filozofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006.
- CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996.
- DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Prešov : GTF PU, 2009.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Dei Verbum*. Trnava : SSV, 1993.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.: *Dignitatis humanae*. Trnava : SSV, 1993.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Gaudium et spes*. Trnava : SSV, 1993.
- JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- JASPERS, K.: *Úvod do filozofie*. Praha : Oikymen, 1996.
- KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1976.
- KRAPKA, E.: *Zasvätenie do filozofie*. Bratislava : TF TU, 2001.

- NEUER, J. – ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V.; DOKULIL, M. (eds.): *Súčasná etické teórie*. Prešov : LIM, 2000.
- PESCHKE, K-H.: *Kresťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 1999.
- RAHNER, K.: *Základy kresťanskej viery*. Svitavy : Trinitas, 2004.
- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996.
- SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? – Vývoj moderní katolické teologie*. Praha : Vyšehrad, 2004.
- SOLOVJOV, V.: *Duchovní základy života*. Velehrad : Refugium, 1996.
- SOTONIAKOVÁ, E.: *Postavenie kresťana v tomto svete (študijné texty k predmetu Kresťanská sociálna náuka a základy politológie)*. Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1999.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Praha : Zvon, 1991.
- SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha, 1999.
- WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003.

HUMANISTICKÉ ASPEKTY V LITERÁRNO-FILOZOFICKEJ REFLEXII SO ZAMERANÍM NA DIELA SLOVENSKÝCH REALISTICKÝCH AUTOROV

Anna ŠVECOVÁ

Abstract: *The humanism can be apprehended as summary of opinions, which include the preservation of human dignity and in addition the critical self-reflection on the specifically level of human kind. This work is focused on recognition the meaning and positions of the humanistic tendencies in the works of Slovak realistic authors in literature and its philosophical reflection. We try to refer on the readability on these texts and their present contribution too and also point on their possibility of re-actualization in the context of postmodern era with their wide interpretation range enriching the common reader in the term of humanism.*

V kontexte súčasnej postmodernej doby sa problematika humanizmu respektíve antihumanizmu vyskytuje čoraz častejšie v rôznych vedeckých oblastiach – filozofia, psychológia, právo, literatúra, teológia atď. ako aj v každodennom živote. „Termín humanizmus vznikol z latinského homo, humanus, humanitas, teda človek, ľudský, ľudskosť. Týmto termínmi boli označované v latinskom jazyku atribúty týkajúce sa človeka ako špecifického druhu medzi živými bytosťami, zobrazovali len jemu prináležiace osobitosti.“⁷⁴⁹ Relevancia konečnej definície pojmu humanizmus je pochybná a to z toho dôvodu, že v rámci jednotlivých historických epoch tento pojem nadobúdala ďalšie významy vzhľadom na dobový kontext a taktiež na neustály duchovný vývoj či rast človeka: „Ideál humanizmu je v dejinách jeden z najčastejších, ale i najpodivnejších: človek sa v ňom kladie za vzor a ideál človeku. V tomto je implicitne obsiahnuté východisko, že človek vlastne ešte nie je „hotový“ a dosiaľ neexistuje „plne“. Humanistické požiadavky potom často vychádzajú z „plnosti človeka“, „celého človeka“, prípadne „človeka skutočne ľudského“.“⁷⁵⁰ Humanizmus môžeme ponímať ako súbor názorov, ktoré vzhľadom k ľudskej bytosti zdôrazňujú princípy zachovania dôstojnosti človeka, zahŕňujú ochranu práv človeka, snahu o vytvorenie vhodných podmienok pre kvalitný vývoj a rozvoj ľudskej bytosti a zušľachtľovanie ľudského konania. Vzhľadom na historický kontext môžeme o humanizme hovoriť ako o myšlienkovom hnutí, ktoré sa formovalo v období renesancie v 14. – 16. storočí. V tomto období sa hlásali myšlienky o slobode ľudského individua, ktoré má právo na plnohodnotný

⁷⁴⁹ BRIŠKA, F. 2000. *Problém človeka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava: Iris, 2000, s. 119.

⁷⁵⁰ BRIŠKA, F. 2000. *Problém človeka a humanizmu v politickej filozofii*, s. 120.

pozemský život. Taktiež sa dával dôraz na oslobodenie človeka spod úplnej nadvlády náboženského asketizmu. Tento myšlienkový prúd vrcholí v dobe osvietenstva, konkrétne v 18. storočí hlásaním hesla: sloboda, rovnosť, bratstvo.

Pojem realizmus a jeho vznik sa spája s maliarskym umením: „Pôvodcom názvu realizmus bol francúzsky maliar Gustave Coubert, ktorý v roku 1855 takto označil svoj pavilón na svetovej výstave v Paríži.“⁷⁵¹ Napriek tomu, že spomínaný pojem sa objavuje až v roku 1855, to čo predstavuje, konkrétne pravdivé zobrazovanie reality môžeme badať už v skorších obdobiach. Samozrejme ide len o prvky reality a tie sú prítomné už v prvotných formách umeniach. Prvky reality ako umelecká forma, respektíve umelecká metóda však nachádzame v histórii až v období renesancie u autorov akými sú Shakespeare či Cervantes. V rozsiahlejšej forme sa realizmus rozvíjal až v 19. storočí. Samozrejme svetový realizmus mal pre svoj vznik viac stimulov ako slovenský realizmus: „V dejinách inonárodných literatúr uvádza sa celá séria sociálnych a kultúrnych dát, ktoré podmienili vznik a rozvoj slovesného realizmu. U nás týchto mimoliterárnych predpokladov pre novú slovesnú orientáciu takmer nebolo. Slovenský život neohol sa normálne vyvíjať, znemožňovali ho v tom interné a vonkajšie prekážky.“⁷⁵² Jednou z najväčších prekážok pre rozvoj realizmu na Slovensku bola stále prítomná maďarizácia, ktorá mala eliminujúci vplyv až do konca svetovej vojny a s tým ďalšie súvislosti na poli vzdelania, priemyslu, obchodu... Realizmus na Slovensku sa po týchto retardujúcich podmienkach začína plnohodnotne rozvíjať až v 80. rokoch 19. storočia: V sedemdesiatych rokoch hlavný literárny orgán Orol je ešte v rukách staršej, romanticky orientovanej generácie, r. 1880 časopis tento zaniká a nasledujúceho roku Svetozár Hurban a Jozef Škultéty obnovujú vydávanie Slovenských pohľadov. Oba tieto dejatelia cez desaťročia mali najprenikavejší vplyv na vývin našej literatúry a na našu literárnu kultúru.“⁷⁵³ V tomto období bolo dôležité oprostieť sa od vplyvov romantizmu, ktorý preferoval bohatú fantáziu a obrazotvornosť a sústrediť sa na pravdivé zobrazovanie reality. Samozrejme nešlo o radikálny proces v ktorom sa autori preorientovali a zanechali doterajšiu tvorbu, išlo skôr o postupné presadenie sa mladšej generácie na čele so spomínaným Svetozárom Hurbanom a Jozefom Škultéty: „V oblasti tematickej, výrazovej a kompozičnej realizmus radikálne prevrstvuje štruktúru predchádzajúceho smeru, prikloniac sa k námetom zo súčasného života, aktualizujúc reč bohatými vrstvami hovorovými a kompozične diferencujúc prostriedky umeleckej

⁷⁵¹ PIŠŤÚT, M. a kol. 1984. *Dejiny slovenskej literatúry*. Bratislava: Obzor, 1984, s. 314.

⁷⁵² MRÁZ, A. 1948. *Dejiny slovenskej literatúry*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení, 1948, s. 202.

⁷⁵³ MRÁZ, A. 1948. *Dejiny slovenskej literatúry*, s. 205.

výstavby.⁷⁵⁴ Aké boli kritériá pre určovanie umeleckosti spomínaných diel? „Mieru umeleckej hodnoty diela určuje vzťah medzi umelcovým svetonázorom, prejavujúcim sa vo výbere faktov zo skutočnosti, v ich hodnotení, a životnou skúsenosťou.“⁷⁵⁵ Spisovateľ v tomto období zobrazuje spomínanú pravdivosť či každodennú realitu a spracúva ju v svojom literárnom diele. Dôležitou ostáva skutočnosť akým spôsobom prezentuje jednotlivé reálne fakty, akú umeleckú hodnotu a úroveň udržiava pri jednotlivých umeleckých realizáciách. Slovenskí realistickí autori často siahajú po dedinskej tematike, ktorá je v tomto období značne spracovávaná do literárnej podoby: „Nediferencovaný spoločenský organizmus neposkytuje mu síce pestrejší a zložitejší materiál, no ten si niektorí autori vytvárajú v zmysle svojej slovesnej kultúry a ideovej orientácie (Vajanský), iní stávajú sa epikmi javov, aké vidia pulzovať v slovenskom dedinskom spoločenstve a príklon k témam sedliackym a k vitálnym hodnotám tejto vrstvy tvorí charakteristickú črtu nášho realizmu.“⁷⁵⁶ Jednou z mnohých autorov, ktorí zobrazili sedliacku tematiku patrí Ľudmila Podjavorinská. Vo svojej novele *Žena* autorka zobrazuje mravnú silu hlavnej hrdinky Ivy. Iva sa vydá za Štefana Zat'ka a spolu s ním prichádza päť detí, ktoré mu ostali po prvom manželstve s nebohou prvou ženou. Štefan Zat'ko je však lenivý otec, ktorý rád popíja a svoje rozhodnutia a budúce konanie nepremýšľa vopred. Iva si napriek ohováraniam zo strany susedov a Štefanovým obavám zachováva svoje hodnoty a apeluje na manžela, aby začal pracovať, pretože sa im finančne nepodari prežiť zimu. Aby presvedčila svojho manžela o dôležitosti rodiny a starostlivosti o jej existenciu, ako prostriedok volí aj klamstvo a dokonca krádež. Aby deti nehladovali, rozhodne sa ukradnúť manželovi peniaze a minie ich na stravu pre deti a pracovnú obuv pre manžela, aby mohol chodiť v zime do práce. Tu sa však naskytá otázka. Je humanistické keď volíme klamstvo a krádež pre vyššie dobro? Je v rámci ideí humanizmu zachovaná ľudská dôstojnosť hlavnej hrdinky? A čo ľudská dôstojnosť jej manžela? Zat'ko sa zo ženiných napomenutí nepoučil. Po celoletnej práci jeho cesta smeruje do krčmy napriek upozorneniam Ivy. Počas tejto cesty príde o celoletný zárobok, ktorý mal rodine zabezpečiť existenciu počas dlhej zimy. Zat'kov najväčší ideál bol nasledovný: „Vypit' si, čo pod mierou, a najesť sa i vtedy, keď preležal deň pod pecou na lavici, to bol preňho ideál nepredstihnuteľný, najväčšou, jemu pochopiteľnou mravnou dokonalosťou...“⁷⁵⁷ Po tejto skúsenosti so stratou finančných prostriedkov sa pred rodinou naskytá existenciálna hraničná skúsenosť, ktorej konečným dôsledkom môže byť hladovanie celej rodiny počas zimy.

⁷⁵⁴ MRÁZ, A. 1948. *Dejiny slovenskej literatúry*, s. 209.

⁷⁵⁵ PIŠŮT, M. a kol. 1984. *Dejiny slovenskej literatúry*, s. 314.

⁷⁵⁶ MRÁZ, A. 1948. *Dejiny slovenskej literatúry*, s. 209 – 210.

⁷⁵⁷ PODJAVORINSKÁ, Ľ. 1954. *V otroctve*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956, s. 49.

Iva však neupúšťa zo svojej pracovitosti a zo svojich zásad a naďalej svojím konaním pôsobí na manžela u ktorého sa začínajú objavovať výčitky svedomia. V závere novely sa vyskytuje nasledovné zhodnotenie: „Musí uznať, že len žena ho spravila iným človekom. Stavala ho, stavala ani prázdne vrece, raz dobrotou, raz fortieľom a keď bolo treba, i po zlotky.“⁷⁵⁸ V tomto prípade môžeme badať mravný obrat v zmýšľaní Štefana. Je však morálne správne konanie Ivy keď využila na „prerod“ svojho manžela nemorálne dôsledky? Naštrbilo toto konanie ľudskú dôstojnosť Ivy? Ak zhodnotíme konanie Ivy ako humanistické, neohrozujúce jej vlastnú dôstojnosť i dôstojnosť jej manžela, kde určíme hranicu využitia nemorálnych prostriedkov na humanistické účely ako prijateľné? Môžeme v tomto prípade hovoriť o zachovaní ľudskej dôstojnosti, ľudskej slobody či práva, keď ich za dobrým účelom „pošliapeme“ pomocou zlých prostriedkov?

Otázkou humanizmu sa môžeme zaoberať aj v dielach Boženy Slančíkovej-Timravy. Napríklad v známej novele *Ťapákovci* môžeme zamerať pozornosť na postavu Anče-zmyje. Táto vnútorne veľmi emotívna a citlivá postava sa navonok prejavuje ako zatrpknutá a negatívna. Ak sa však pozrieme na túto postavu s použitím hlbšej optiky, uvedomíme si viac aspektov. V tejto postave mrzáčky sa okrem spomínaného kontrastu vnútornej citlivosti a prejavovanej vonkajšej drsnosti objavuje viac kontrastov. Spomeňme napríklad fakt, že vyšiva svadobné čepce pre nevesty napriek tomu, že ona sama nikdy nevestou nebude. A práve táto skutočnosť ju robí čím ďalej tragickejšou postavou. Aké je však postavenie Anče-zmije v spoločnosti? Mohli by sme prístup dedinskej society voči Anči nazvať humanistickým? Je vonkajším svetom rešpektovaná ako ľudské individuum so svojimi špecifickými znakmi? Je postihnutie, ktorým trpí reflektované ako skutočnosť, za ktorú nemôže a ktorá patrí k nej? Nie, zaobchádzanie s Ančou, by sme dnes nenazvali ani humanistickým, ani citlivým. Kolektív ju „vyčleňuje“ a navyše ju nevníma ako rovnocennú, jej individualizmus, ktorý je v súčasnej dobe vyzdvihovaný, nie je realizovaný: „na rozdiel od primitívnej spoločnosti, postmoderná spoločnosť si navonok zakladá na individualizme čoraz dôraznejšie.“⁷⁵⁹ Ďalšou otázkou, ktorá sa naskytá je skutočnosť či bolo humanistické od neviest dať vyšívať svadobné čepce žene, ktorá vlastnú svadbu mať nikdy nebude hoci ľúbí?

Pre túto prácu sme sa rozhodli demonštrovať humanistické aspekty na dielach literárnych realistov z nasledovných dôvodov: V prvom rade by sme chceli poukázať na počet výpožičiek niektorých autorov v slovenských knižniciach. Napríklad Ľudmila Podjavorinská sa v rebríčku najčítanejších

⁷⁵⁸ PODJAVORINSKÁ, Ľ. 1954. *V otroctve*, s. 53.

⁷⁵⁹ GERBERY, T. 2010. Metafyzika konca metafyziky. In: *Personalizmus a súčasnosť*. (eds.) Dancák, P a. i. GTF PU : Prešov, 2010, s. 64-65.

kníh v roku 2010 podľa prieskumu Slovenskej národnej knižnice umiestnila na 32. mieste s počtom výpožičiek 1144.

Dôležitú úlohu tu podľa Germuškovvej zohráva aj motivujúci charakter literárnej tvorby slovenského realizmu: „Slovenský realizmus je vnútorne diferencovaný (viacprúdový) literárny smer a tvorba jeho pilierových reprezentantov je aj v súčasnosti inšpiratívnou lektúrou. Vzhľadom na súčasný spoločenský, sociálny, ekonomický a literárny kontext možno hovoriť o recepcnej reaktualizácii diel slovenských realistov (či už zakladajúcej generácie realizmu alebo generácie neskorého realizmu) a symbolistov, čo je nesporným znakom kvality ich tvorby, pravdaže s poznámkou, že ide o hodnotovo diferencovanú umeleckú kvalitu, a to dokonca v rámci tej istej autorskej dielne.“⁷⁶⁰

Podľa Hníka je „recepcná reaktualizácia diel“, vhodná v literárnom vzdelávaní a učiteľia by k nej mali žiakov viesť: „Podstatným cieľom literárneho vzdelávania budoucích učiteľů je vést studenty k interpretačným aspektům díla a ukázat, že při odhalování smyslu uměleckého textu nemůžeme uplatňovat ani bezbřehou libovůli, ani jediný výkladový rámec. Každá interpretace se mění v čase a prostoru a tato zkušenost by se měla konečně promítnout do školní výukové praxe.“⁷⁶¹

Ďalší dôvod vhodnosti prepojenia filozofickej a literárnej reflexie uvádza L. Rákayová vo svojej práci *Mytopoetika v postmodernej narácii*: „Spoločným menovateľom týchto dvoch zdanlivo nezlučiteľných vedných disciplín je práve ľudský element, teda činy človeka a jeho reakcie na situácie, jeho súvisť a znenie sa v inteligibilnom univerze, jeho zaradenie sa do sociálnych a historických štruktúr.“⁷⁶² Neprehliadnuteľnou je taktiež prítomnosť textov realistických autorov v učebniciach literatúry na základných a stredných školách. Už v prvom a druhom ročníku ZŠ sa žiaci stretávajú s textami Ľudmily Podjavorinskej v šlabikári a v prvej čítanke. V ďalších ročníkoch pribúdajú autori ako Hviezdoslav, Kukučín, Vajanský, Timrava, Šoltésová a ďalší. Počas štúdia na strednej škole sa čítajú taktiež diela od spomínaných realistických autorov. Dôležitou úlohou však ostáva interpretácia realistických textov v kontexte postmodernej doby s vhodnou reaktualizáciou vybraných problémov, ktoré by zaujali ďalšie generácie.

⁷⁶⁰ GERMUŠKOVÁ, M. 2008. *Slovenský literárny realizmus a symbolizmus*. Ostrava: Spoločnosť Leopolda Vrtly, 2008, s. 8.

⁷⁶¹ HNÍK, O.: *Inovativní snahy nejen v didaktice literární výchovy*. In: Český jazyk a literatura, roč. 60/2009-2010, č. 3, s. 134.

⁷⁶² Porov. RÁKAYOVÁ, L. 2010. *Mytopoetika v postmodernej narácii*. Dubnica nad Váhom : Dubnický technologický inštitút, 2010, s. 21.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BRIŠKA, F. 2000. *Problém človeka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava: Iris, 2000. 148 s. ISBN 80-88778-97-2.
- GERBERY, T. 2010. Metafyzika konca metafyziky. In: *Personalizmus a súčasnosť*. (eds.) Dancák, P a. i. GTF PU : Prešov, 2010. ISBN 978-80-555-0135-2. s. 61-69.
- GERMUŠKOVÁ, M. 2008. *Slovenský literárny realizmus a symbolizmus*. Ostrava: Spoločnosť Leopolda Vrly, 2008. 300 s. ISBN 978-80-904070-2-2.
- HNÍK, O.: *Inovativní snahy nejen v didaktice literární výchovy*. In: Český jazyk a literatura, roč. 60/2009-2010, č. 3, s. 130-134.
- MRÁZ, A. 1948. *Dejiny slovenskej literatúry*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení, 1948. 328 s. ISBN – neuvedené.
- RÁKAYOVÁ, L. 2010. *Mytopoetika v postmodernej narácii*. Dubnica nad Váhom : Dubnický technologický inštitút, 2010. 115 s. ISBN 978-80-89400-10-2.
- PODJAVERNINSKÁ, I. 1954. *V otroctve*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. 215 s. ISBN – neuvedené.
- PIŠŮT, M. a kol. 1984. *Dejiny slovenskej literatúry*. Bratislava: Obzor, 1984. 904 s. ISBN – neuvedené.

PRVKY TOLERANCIE V DIELE SV. BAZILA VEĽKÉHO

Tomáš PEŠEK

Abstract: *The term „toleration“ became the focus of attention in the time of reformation (16. –th century) and especially in the next century after it.. The reason was connection between religion and politic power. But it does not mean, that we can not speak about toleration in the period before. We can find some elements of tolerartion also in writings of patristic fathers. One of them, st. Basil the Great and his work is subject of our zeal in the next paper. We will try to show on Basil's works, that st. Basil had some sense for toleration.*

Význam slova „tolerancia“: lat. **tolerare** – znášať, niesť, trpieť, strpieť, vydržať. Termín tolerancia (slovník cudzích slov) – znášanlivosť, rešpekt, akceptácia, nevnučovanie svojich pohľadov iným, schopnosť prijať. Predpokladom tolerancie je teda inakosť, rozdielnosť, niečo, čo sa nezhoduje. Tolerancia je potom jeden z možných postojov voči tejto inakosti, ktorý ale neznamená, že tolerantný človek je zástancom veci, ktorú toleruje. Tolerantný človek tak musí mať na danú vec vlastný názor, musí zastávať vlastný postoj. Človek bez vlastných názorov a postojov nemôže byť ipso facto tolerantný, pretože tu chýba bod, na základe ktorého by sa inakosť konštitovala. A keďže hodnoty, postoje, názory patria k tomu, čo tvorí identitu človeka, a minore ad maius možno povedať, že ďalšou podmienkou tolerancie je človek, ktorý si je vedomý vlastnej identity.

O tolerancii sa začína hovoriť s príchodom novoveku najmä v oblasti politickej a náboženskej, ktoré boli dovtedy úzko prepojené. S procesom reformácie zahájeným v 16. storočí Martinom Lutherom v Nemecku bolo spomenuté prepojenie spochybnené, jeden štát zahŕňal odrazu ľudí konfesiónálne nehomogénnych. Na túto skutočnosť reagujú myslitelia vtedajšej doby vo svojich dielach venujúcich sa politickej filozofii. Ako príklad možno uviesť Johna Locka a jeho Listy o tolerancii, v ktorých požaduje oddelenosť politickej moci od záležitostí náboženských.

Hoci sa o tolerancii začalo písať a hovoriť až s príchodom novoveku, neznamená to, že by sa tento fenomén nenachádzal už predtým v ľudských dejinách, aj keď nebol vyslovene označený týmto termínom. Predmetom môjho záujmu na nasledujúcich stranách budú momenty tolerancie, ktoré sa nachádzajú vo vybraných spisoch sv. Bazila Veľkého (*329/30 +379) v dvoch oblastiach. Tou prvou je oblasť kultúrna, druhou náboženská (mám na mysli sféru cirkevnú).

V rámci každej oblasti bude potrebné načrtnúť kontext v ktorom sa Bazil nachádzal, či už kontext kultúrny (v prvom prípade) alebo kontext

vnútrocirkevný (v prípade druhom), následne pristúpim k textom z Bazilovho diela svedčiacich o Bazilovej vlastnosti, ktorú by sme mohli nazvať tolerancia.

A) Tolerancia kultúrna

Kresťanstvo sa zrodilo a šírilo v určitom kultúrno spoločenskom kontexte. Šírilo sa v prostredí, ktoré bolo určované istou náboženskou, filozofickou, literárnou tradíciou. Kresťania prvých storočí sa voči týmto fenoménom viac či menej vymedzovali. Jednou z týchto oblastí je teda oblasť filozofická (literárna) voči ktorej mohli prví kresťania zaujať tri základné postoje: 1) **absolútne odmietnutie** – kresťanom pohanská literatúra, či filozofické náuky nemajú čo povedať, preto pravý kresťan musí tieto plody antickej kultúry odmietnuť a nesmie sa nimi zaoberať. 2) druhým typom postoja je pravý opak predošlého – **možno prijímať všetko**, čo ponúkajú dochované diela gréckych či rímskych filozofov a mysliteľov. Výsledkom boli heterodoxné eklektické systémy a náuky. 3) tretí typ možného postoja k pohanskej učenosti sa vyznačoval **čiastočnou akceptáciou s istou dávkou reflexie**.

Práve tento tretí postoj je typickým pre Bazila v súvislosti s jeho vzťahom k plodom gréckej kultúry, ktorý je najzreteľnejší v jeho homílii K mladým ako získať úžitok z čítania kníh pohanov (PG 31,564-589, Ad adolescentes quomodo possint ex gentilium libris fructum capere), ktorého pôvod sa kladie do rokov 362/3 alebo 370-375. Adresáti sú jeho synovci ale aj širšia vzdelaná verejnosť. Toto dielo je označované za manifest kresťanského humanizmu. Bazil sa v ňom obracia na kresťanských mladíkov a nabáda ich, aby sa venovali štúdiu pohanských klasikov.⁷⁶³

V tomto spise Bazil prezentuje svoj postoj k pohanskej literatúre a približuje ho pomocou príkladu farbiarov. Tí si vždy najprv určitými postupmi pripraví látku na to, aby bola schopná prijať farbiaci roztok, a iba potom ju vkladajú do farby... ten istý postup použijeme aj my, ak chceme, aby pojem dobra a krásna v nás pretrvával ako nezničiteľný. Najprv sa budeme dokonale venovať týmto svetským štúdiám a až potom sa započívame do svätých náuk a mystérií. Keďže už budeme privyknutí hľadiť takpovediac na slnko vo vode, vtedy vrhne svoje pohľady priamo na zdroj svetla.⁷⁶⁴ Pri štúdiu cudzích náuk môžu nastať dve situácie: buď medzi náukami svetskými a svätými môže existovať vzájomná spriaznenosť, potom ich poznanie nám môže byť na prospech. V opačnom prípade, ak medzi nimi

⁷⁶³ Šesták, C.: Život a dielo svätého Bazila Veľkého in: Svätý Bazil Veľký: Povzbudenie mladým, Listy I., preložil Škoviera D., Prešov 1999, str. 12

⁷⁶⁴ Ad adolescentes (PG 31, 568 A-B), preložil Škoviera, D. in Svätý Bazil Veľký: Povzbudenie mladým, Listy I., Prešov 1999, str. 27

takáto spriaznenosť neexistuje, budeme môcť ich porovnať a upevniť sa v tom, čo je lepšie.⁷⁶⁵

Vzťah medzi svätými a svetskými náukami sa podobá vzťahu medzi rastlinou a jej plodom na jednej strane a listím rastliny na strane druhej. Hlavným účelom rastliny je prinášať plody, ale ona prináša i čosi navyše, na ozdobu, vrátane listia. Profánna múdrosť môže hlavnému plodu duše, pravde, poskytovať záštitu a pôsobivý pohľad podobne ako listie plodom.⁷⁶⁶ Paralelu takéhoto postoja Bazil nachádza v postave Mojžiša, ktorý sa najprv vzdelával v egyptských náukách a až potom pristúpil ku kontemplovaniu Toho, ktorý je.⁷⁶⁷

Dôvodom, pre ktorý je dobré venovať sa dielam pohanských autorov je cnosť, ktorú títo autori ospevovali. Cnosť teda tvorí spoločného menovateľa v prípade svätých a profánnych náuk. Preto je správne venovať sa práve takýmto dielam básnikov, prozaikov a filozofov. Pred tým ale ešte Bazil uvádza všetko to, čo odmieta a s čím nesúhlasí v spisoch antických autorov. Nemáme teda venovať všetkému rovnakú pozornosť, treba sa vyhnúť zobrazovaniu nemravných mužov, podobne aj cudzoložstvá bohov a ich ľúbostné vzplanutia treba prenechať tým, ktorí vystupujú na javiskách divadiel. Podobne je odmietnuté aj napodobňovanie rečníkov v ich umení klamať. Od svetských (pohanských) mysliteľov máme preberať chválu cnosti a zavrhovanie neresti.

Na príklade včiel je vysvetlené ako treba postupovať pri čítaní týchto diel. Na rozdiel od ostatných živočíchov, ktoré vychutnávajú iba vôňu a farbu kvetov, včely z nich vedia vyťažiť aj med. Takýmto včelám sa podobajú tí, ktorí pri čítaní spisov netúžia iba po čomsi zábavnom a príťažlivom. Včely nelietajú na všetky kvety bez rozdielu a ani sa z kvetov na ktoré si sadli nesnažia odniesť všetko, ale berú si na spracovanie iba toľko, koľko potrebujú.⁷⁶⁸ Tak máme pooberať z uvedených diel iba to, čo je užitočné, no pred škodlivým sa chrániť podobne, ako keď trháme kvety ruží, trňom sa snažíme vyhnúť.⁷⁶⁹

O kladnom vzťahu autora dielka *Ad adolescentes* k antickej učenosti svedčí aj skutočnosť, že na pomerne malom priestore spomína až tridsať historických či literárnych postáv z gréckych dejín a to v drvivej väčšine v pozitívnych súvislostiach či už ide o Homéra, Odysea, Sókrata, Platóna, Alexandra Macedónskeho, Solónu, Perikla, Hérakla, Eukleida, Diogéna, Pythagora a ďalších.

⁷⁶⁵ Porov. *Ad adolescentes* (PG 31, 568 B)

⁷⁶⁶ Ibid.

⁷⁶⁷ *Ad adolescentes* (PG 31, 568 C); porov. Sk 7,22: Tak Mojžiša vyučili vo všetkej egyptskej múdrosti a bol mocný v slovách i vo svojich činoch.

⁷⁶⁸ *Ad adolescentes* PG 31, 569 B-C

⁷⁶⁹ Ibid. PG 31, 569 C

Bazil teda nepatrí k tým, ktorí a priori zavrhovali pohanskú učenosť a diela na poli literárnom či filozofickom. Jeho vzťah je vyložené kladný aj keď jedným dychom treba dodať, že prijímanie plodov gréckej kultúry je proces, ktorý v Bazilovom prípade neprebícha automaticky bezmyšlienkovito. Je to proces, ktorého neoddeliteľnou súčasťou je reflexia a skúmanie užitočnosti, Bazil nepreberá síce všetko, jeho postoj je ale viac než len tolerantný. On nemusí so zamlčovanou nevôľou strpieť či znášať čosi čo je odlišné od kresťanstva, on nachádza porozumenie a do určitej miery i súlad medzi prvkami kresťanstva a antickou múdrosťou a práve to prijíma za svoje aj napriek tomu, že v spomenutých dielach sú veci, ktoré sú Bazilom jasne odmietnuté. Tento nesúlad však nemá za následok ani vzdanie sa snahy nachádzať čosi pozitívne u opozitnej strany, ani apriórne odmietnutie všetkého.

B) Tolerancia náboženská (vo sfére vnútrocirkevnej)

Bazilov pozemský život spadá do obdobia medzi prvými dvoma všeobecnými koncilmi (Nicea 325 a Carihrad 381) takže kappadócky biskup sa nemohol zúčastniť ani jedného z nich. To však neznamená, že by nemal vplyv na utváranie ortodoxnej doktríny cirkvi prvých storočí, práve naopak, jeho vplyv je nezanedbateľný.

Na nasledujúcich riadkoch zameriame svoju pozornosť na Bazilov spis O Svätom Duchu (De Spiritu Sancto, ďalej DSS). Pre lepšie pochopenie Bazilových postojov je však najprv potrebné načrtnúť situáciu v cirkvi štvrtého storočia. Kappadócky biskup napísal tento spis okolo rokov 373/374 teda v dobe po prvom ekumenickom koncile v roku 325, do carihradského koncilu ostávalo ešte niekoľko rokov. Bazil rieši otázku vzťahu Svätého Ducha na jednej strane a Otca a Syna na strane druhej. S touto otázkou veľmi úzko súvisí problém, ktorý zamestnával cirkev od Ariovho vystúpenia v roku 318, totiž vzťah Syna k Otcovi. Arios na otázku po Synovej prirodzenosti odpovedal, že Boh je natoľko jedným, že Syn už nepatrí na stranu Boha, ale na stranu stvorenia. Božia jednota v žiadnom prípade neznesie členenie na rôzne hypostázy. Syn nepochádza z Otcovho bytia, ale je jeho stvorením, hoci najdokonalejším a prvým. Syn, rovnako ako všetko stvorenie, je stvorený z ničoho, a preto je Otcovi nepodobný, nie je tiež bez počiatku.

Na Ariovo učenie reagoval prvý ekumenický koncil (325), ktorý však nepriniesol očakávané upokojenie a uzmiernenie medzi rôznymi názorovými prúdmi a pozíciami. Tieto názorové prúdy a pozície by sme mohli s istou dávkou zjednodušenia rozdeliť do niekoľkých tried. Skupina **homoúsianov** (názov odvodený od slova - ὁμοούσιος) – zástanci súpodstatnosti Syna s Ocom. Veľkou postavou tejto skupiny bol Athanasios, biskup Alexandrijský. Ďalšou skupinou boli **homoioivia**. K nim patrili najmä biskupi pri dvore, podľa ktorých je nastolenie jednotnej viery

v ríši možné iba za predpokladu zrieknutia sa výpovede o vlastnej podstate Krista. Podľa ich názoru by boli úplne postačujúce formulácie ako: Kristus „podobný (ὅμοιος) v každom ohľade“, alebo ako „podobný podľa bytia“ alebo „podobný podľa Písma svätého“. V záujme mieru v cirkvi boli proti každej precíznej výpovedi o Kristovi. Išlo skôr o politickú než teologickú pozíciu. **Anhomoiovia**, označovaní tiež ako neoariáni, sú proti výrazu ὅμοιος (podobný). So všetkou rozhodnosťou popierali súpodstatnosť Syna s Otcom. Vedúcimi osobnosťami neoariánov boli Aëtios a Eunomios. Biblické výroky kde Kristus hovorí o svojej jednote s Otcom (napr. J 14,9 nn) musíme podľa nich chápať ako jednotu vôle, nie ako jednotu bytia. Do skupiny **homoiusiánov** môžeme zaradiť postavy ako Eusebios z Emesy, Cyril Jeruzalemský, Meletios z Antiochie, Eustathios zo Sebasty a iných. Nemali ani tak problém s obsahom výrazu ὁμοούσιος, ako skôr s formulou ako takou. Okrem iného im vadilo, že nejde o biblický termín a že v tradícii nebol doložený zmysel tohto výrazu tak, ako bol chápaný koncilom. Vymedzovali sa proti arianizmu ale rovnako ostro odmietali každú formu sabellianizmu. Boli viac menej prívržencami tradičnej kristológie, ὁμοούσιος im však znelo priveľmi sabelliánsky, to znamená, že podľa ich názoru „súpodstatnosť“ natoľko stierala rozdiely medzi Otcom a Synom, že bolo problematické udržať Otca a Syna ako dve rôzne osoby. S prijatím nicejských záverov mali problémy predovšetkým kvôli identifikácii οὐσία a ὑπόστασις v anatheme.⁷⁷⁰ Práve táto identifikácia im znemožňovala sformulovať rozdielnosť medzi Otcom a Synom.⁷⁷¹ **Sabelliáni** v snahe udržať Božiu jednotu tvrdili, že Boh je iba jedna jediná osoba, pričom Syn a Duch predstavujú len rôzne spôsoby zjavovania tohto jedného Boha. Na základe týchto tvrdení bol Sabellius prehlásený za heretika. Od skupiny homoiusiánov sa v druhej polovici 4. storočia oddelila skupina **pneumatomachov** (tých, ktorí popierali božstvo Svätého Ducha), ktorú viedol Eustathios zo Sebaste a Eleusis zo Zizyku. Svoj postoj vyjadrili na synode v Antiochii v roku 367.⁷⁷² Táto náuka bola odsúdená carihradským

⁷⁷⁰ Sieben, H. J.: Einleitung in: Basilius von Cäsarea, De Spiritu Sancto, Freiburg im Breisgau 1993, str. 15-20

⁷⁷¹ Sieben, H. J., Einleitung in: Basilius von Cäsarea, De Spiritu Sancto, Freiburg im Breisgau 1993, str. 20. Bazil však túto formuláciu nevnímá ako identifikáciu pojmov οὐσία a ὑπόστασις. Ep. 125: Otcovia nepovedali, že hypostaza a usia sú jedno a to isté. Keby výrazy označovali jeden a ten istý pojem, potom jeden alebo druhý výraz by bol nepotrebný. ... zavrholi to, keď jedni popierajú, že Syn je z Otcovho bytia, i to, keď iní hovoria, že nie je z jeho bytia, ale z akejsi inej hypostazy.

⁷⁷² Οὐ γὰρ ταυτὸν εἶπον ἐκεῖ οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν. Εἰ γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐδήλουν ἔννοιαν αἱ φωναί, τίς χρεῖα ἦν ἐκατέρων; Ὅτι, ὡς τῶν μὲν ἀρνούμενων τὸ ἐκ τῆς οὐσίας ἀλλ' ἐξ ἄλλης τινὸς ὑποστάσεως...(PG 32, 548A)]

⁷⁷² Karfíková, L.: Řehoř z Nyssy, Praha 1999, str. 170

koncilom. Približne takto vyzerala situácia na cirkevnom vieroučnom poli, do ktorej Bazil píše svoje dielo.

Spis *De Spiritu Sancto* (ďalej DSS) je namierený jednak proti názorom radikálnych ariánov (eunomiánov), ktorí zo skutočnosti, že v Písme sa nachádzajú rozdielne výroky o Otcovi, Synovi a Svätom Duchu, vyvodzujú ich ontologickú rozdielnosť, zároveň však i proti pneumatomachom, ktorí síce nemali problém uznať rovnosť Otca a Syna avšak túto rovnosť Svätému Duchu upierali. Hoci sa Bazil pokúša vyvrátiť pneumatologické predstavy oboch skupín, predsa len neučí otvorene o „súpodstatnosti“ Ducha s Otcom a Synom („súpodstatnosť“ bol termín pomocou ktorého nicejská terminológia vyjadruje plné božstvo), ale sa obmedzuje na výklad o jeho rovnnej dôstojnosti. Túto opatnosť mu jeho teologickí kolegovia neváhajú vytknúť.⁷⁷³ Napr. Gregor Naziánsky v jednom zo svojich listov adresovaných Bazilovi opisuje svoje stretnutie s mníchom, ktorý sa rozmrzel, keď na Bazila počul chválu a obdiv z úst Bazilových známych. Dôvodom jeho rozmrzelosti bola skúsenosť, ktorú zažil na slávnosti mučeníka Eupsychia, kde počul Bazila rozprávať o božstve Otca i Syna tak vynikajúco, ako by to vedel málokto, avšak znevažoval Ducha.⁷⁷⁴ Podobne aj list sv. Atanáza z Alexandrie, ktorý adresoval presbyterovi Palladiovi svedčí o podobných výčitkách, Atanáaz však Bazila obhajuje odkazujúc na biblický verš 1Kor 9,22 (pre slabých som sa stal slabým, aby som získal slabých).⁷⁷⁵

Je totiž pravdou, že v celej knihe DSS sa výraz *ὁμοούσιος* nenachádza ani raz. Niektorí, berúc do úvahy tento fakt vyvodzujú, že DSS nie je bojovým spisom, ktorý by mal vymedziť a odôvodniť zreteľnú deliacu líniu medzi cirkvou na jednej strane a herézou na strane druhej, ale že ide o spis „propagačný“, ktorý má spornú tému presvedčivo predstaviť.⁷⁷⁶⁷⁷⁷ Tento názor, ako sa zdá, je celkom v súlade s Bazilovým listom, ktorý je adresovaný kňazom v Tarze⁷⁷⁸ a je napísaný pravdepodobne ešte v čase pred traktátom

⁷⁷³ Karfiková, L.: Studie z patristiky a scholastiky II, Praha 2003, str. 93

⁷⁷⁴ Porov. sv. Gregor z Nazianzu, *Ep. 58 (ad Basilium)* (PG 37, 116A): Ἐκ τῆς κατ' Εὐψυχίου τοῦ μάρτυρος, ἔφη, συνόδου νῦν ἦκω (καὶ γὰρ εἶχεν οὕτως), κακεῖσε ἤκουσα τοῦ μεγάλου Βασιλείου θεολογοῦντος τὰ μὲν Πατὴρ καὶ Υἱοῦ ἀριστά τε καὶ τελεώτατα, καὶ ὡς οὐκ ἂν τις ἄλλος ῥαδίως εἰποι, τὸ Πνεῦμα δὲ παρα-σύροντος ...

⁷⁷⁵ Sv. Atanáaz z Alexandrie: *Ep. ad Palladium* (PG 26, 1168 D):

Αὐτὸς μὲν γὰρ, ὡς τεθάρρηκα, τοῖς ἀσθενοῦσιν ἀσθενὴς γίνεται, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσῃ.

⁷⁷⁶ Drecoll, V. H., Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basiliius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, Göttingen 1996, str. 265

⁷⁷⁷ Súčasne však treba dodať, že v spomenutom traktáte možno nájsť i miesta vyjadrujúce božskosť Svätého Ducha. Napr. DSS XIII,30 kde je reč o „spoločenstve prirodzenosti“ (ἀλλὰ διὰ τὴν ἐκ φύσεως κοινωνίαν συν-τέτακται τῷ Θεῷ), či DSS XXIII,54 kde je zmienka o božskej prirodzenosti Ducha (θεῖον τῇ φύσει).

⁷⁷⁸ Sv. Bazil Veľký, *Ep. 113* (PG 32, 525-528A)

DSS. Po úvode listu, kde jeho autor prirovnáva stav cirkvi k chatrnému, starému plášťu, ktorý sa ľahko páre i z najmenšej príčiny a kde zaznie i povzdych nad tým, že časy žienú cirkvi plnou silou do záhuby a niet nijakého lieku – ani takého, čo by liečil chorobu, ktorá vypukla už predtým, ani takého, čo by predišiel hroziacej chorobe.⁷⁷⁹ Za tejto situácie je žiaduce vykonať pre cirkvi osožné činy, ktoré spočívajú v zjednotení toho, čo ostáva doposiaľ roztrieštené.⁷⁸⁰ Takéto zjednotenie je možné dosiahnuť prímknutím sa k položeniu tých najslabších v tom, v čom sa dušiam nespôsobí žiadna škoda.⁷⁸¹ A keďže sa v poslednom čase otvorilo mnoho úst proti Svätému Duchu, Bazil vyzýva adresátov, aby znížili počet rúhajúcich sa na čo najmenší a prijali do svojho spoločenstva tých, ktorí aspoň to netvrdia, že Svätý Duch je stvorený.⁷⁸² V súvislosti s nasledujúcimi slovami sa zdá, že ide o Bazilovu rafinovanú taktiku, keďže podľa jeho vlastných slov možno takto dostať rúhačov do izolácie a tí sa potom budú zahabovať vrátiť k pravde, alebo zotrvať v blude, ale stratia všetku sebadôveru vzhľadom na svoju početnú slabosť.⁷⁸³

Avšak do úplne iného svetla stavia daný problém vyjadrenie v závere listu, kde pisateľ prehlasuje: *som totiž presvedčený, že pomocou dlhšie trvajúceho spolunažívania a cez dialóg, ktorý neobľubuje skriepky, ak by aj prípadne bolo treba ešte dačo prijať na vyjasnenie, že to Pán daruje.*⁷⁸⁴ Kľúčovými v tejto pasáži sú výrazy συνδιαγωγή a συγγυμνασία. συνδιαγωγή možno preložiť ako súžitie, zdieľanie rovnakého spôsobu života, spoločný život⁷⁸⁵ (Škoviera prekladá ako spolunažívanie).⁷⁸⁶ Α συγγυμνασία zas ako spoločná skúsenosť,

⁷⁷⁹ Ibid. preklad Škoviera, D. in: Sv. Bazil Veľký, Povzbudenie mladým, Listy I (r. 357-374), Prešov, 1999, str. 195

⁷⁸⁰ Porov. ibid. PG 32, 525C:

Ὡς οὖν ἐν καιρῷ τοιούτῳ, μεγάλης χρεῖα τῆς σπουδῆς καὶ πολλῆς τῆς ἐπιμε-λείας εὐεργετηθῆναι τι τὰς Ἐκκλησίας. Εὐεργεσία δε ἔστιν ἐνωθῆναι τὰ τέως δισπασμένα.

⁷⁸¹ Porov. ibid. PG 32, 525 D:

Ἐνωσις δ' ἂν γένοιτο, εἰ βουλευθῆμεν, ἐν οἷς μηδὲν βλάπτομεν τὰς ψυχὰς, σὺμπεριενεχθῆναι τοῖς ἀσθενεστέροις.

⁷⁸² Ibid. PG 32, 528A:

καὶ τοὺς μὴ λέγοντας κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δέχεσθαι εἰς κοινωνίαν, ...

⁷⁸³ Porov. ibid. PG 32, 528A:

ἵνα μόνοι καταλειφθῶσιν οἱ βλάσφημοι, καὶ ἡ καταισχυνθέντες ἐπανέλθωσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἣ ἐπιμένοντες τῇ ἁμαρτίᾳ ἀναξίωπστοι ὥσι διὰ τὴν ὀλιγότητα.

⁷⁸⁴ Ibid. (PG 32, 528A):

Πέπεισμαι γάρ, ὅτι τῇ χρονιωτέρᾳ συνδιαγωγῇ καὶ τῇ ἀφιλονείκῳ συγγυμνασίᾳ καὶ εἰ τι δεῖο πλέον προστεθῆναι εἰς τράνωσιν, δώσει ὁ Κύριος ὁ πάντα συνεργῶν εἰς ἀγαθὸν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

⁷⁸⁵ Lampe, G. W. H. (ed.): A patristic greek lexicon, Oxford: Clarendon press, 1961, heslo συνδιαγωγή, str. 1311

⁷⁸⁶ Sv. Bazil Veľký: Povzbudenie mladým, Listy I (r. 357-374), preložil Škoviera D., Prešov, 1999, str. 195

cvičenie, najmä intelektuálne cvičenie⁷⁸⁷ (u Škovieru dialóg).⁷⁸⁸ Tento dialóg má navyše prívlastok ἀφιλονεικος - teda taký, ktorý nemá rád sváry (Škoviera uvádza „škriepky“).⁷⁸⁹ Je však treba pripomenúť, že v tomto prípade je dialóg podmienený prijatím nicejského vierovyznania.

V istom kontrapunkte k tejto Bazilovej ústretovosti voči neistým či kolísajúcim v pravdách viery stoja jeho vyjadrenia v poslednej kapitole DSS namierené do vlastných radov. Stav v cirkvi tu Bazil opisuje pomocou príkladu námornej bitky.⁷⁹⁰ Z jeho riadkov zaznieva ostrá kritika voči heretikom, avšak bez reakcie neostanú ani súverci. Kappadócky episkop doslova píše: *ak nás nezraní náš súper, ranu nám spôsobí náš sused v bojovom šíku. A keď ranený klesneš z zeme, tvoj spolubojovník nohami sliapa po tebe.*⁷⁹¹ Terčom kritiky je aj „kresťanská svornosť“: *vzájomné spoločenstvo medzi sebou udržujeme len dovtedy, kým svorne nenávidíme nepriateľov. Akonáhle sú naši spoloční nepriatelia preč, opäť sa k sebe správame ako nepriatelia.*⁷⁹² S touto nesvornosťou sa snúbi i karierizmus: *okamžité napĺňanie ťažiadostivosti sa cení viac než neskoršia mzda, ktorá je skrytá. ... panuje neopísateľná tlačienica v honbe za vyššími miestami. Každý kto chce niečo dosiahnuť, siaha po násilí, len aby sa dostal do vyššieho úradu.*⁷⁹³ Opísaný morálny úpadok má vplyv i na Boží ľud: *v dôsledku tejto túžby po moci vypukla medzi Božím ľudom strašná anarchia. A skutočne, napomenutia predstavených ostávajú bez účinku a úspechu, pretože si každý myslí na základe svojej nadutosti prameniacej z nevedomosti, že už nie je povinný počúvať iných, ale skôr vládnuť nad inými.*⁷⁹⁴ Dôsledkom tohto bezútešného stavu, kedy láska všade vychladla a slovo

⁷⁸⁷ Lampe, G. W. H. (ed.): A patristic greek lexicon, Oxford: Clarendon press, 1961, heslo συγγυμασία, str. 1266

⁷⁸⁸ Sv. Bazil Veľký: Povzbudenie mladým, Listy I (r. 357-374), preložil Škoviera D., Prešov, 1999, str. 195

⁷⁸⁹ Ibid.

⁷⁹⁰ Sv. Bazil Veľký, De Spiritu Sancto XXX., PG 32, 209D-217

⁷⁹¹ Ibid. XXX., 77, PG 32, 213A:

Κἂν μὴ φθᾶσῃ βαλὼν ὁ πολέμιος, ὁ παραστάτης ἔτρωσε. Κἂν πέσῃ βληθεὶς, ὁ συνασπιστὴς ἐπένεβη.

⁷⁹² Ibid. PG 32, 213A:

Τοσοῦτον ἀλλήλοις κοινωνοῦμεν, ὅσον κοινῇ τοὺς ἐναντίους μισεῖν. Ἐπειδὴν δὲ παρέλθωσιν οἱ πολέμοι, ἀλλήλους ἤδη βλέπομεν πολεμίους.

⁷⁹³ Ibid. PG 32, 213C.216A:

οἷς τὸ παραυτίκα τῆς φιλοτιμίας τερπνὸν τῶν εἰς ὕστερον ἀποκειμένων μισθῶν προτιμότερον... ἀμύθητος ὠθισμὸς ἐπὶ τὰς προεδρίας ἐστὶ, τῶν φανητιῶντων ἐκαστοῦ ἑαυτὸν εἰσποιεῖν τῇ προστασίᾳ βιαζομένου.

⁷⁹⁴ Ibid. PG 32, 216A:

Ἀναρχία δὲ τις δευνῇ ἀπὸ τῆς φιλαρχίας ταύτης τοῖς λαοῖς ἐπεκώμασεν· ὅθεν ἄπρακτοι παντελῶς καὶ ἀργαὶ τῶν ἐπιστατούντων αἱ παρακλήσεις, οὐ μᾶλλον ἀκοῦειν τινὸς ἢ αὐτῷ ἄρχειν ἐτέρων ὀφειλόμενον εἶναι ἐκάστου διὰ τὸν ἐξ ἅμα θίᾱς τύφον λογιζομένου.

svornosť sa stalo neznámym je, že *už niet nikoho, kto by stál pri slabom vo viere*.⁷⁹⁵

Celý spis DSS môžeme chápať ako Bazilovu odpoveď na situáciu, kedy už niet nikoho, kto by stál pri slabom vo viere. Prostredníctvom tohto diela jeho autor podáva pomocnú ruku slabým vo viere, nepristupuje k nim s násilím a s použitím moci, ale na základe Písma a logickej argumentácie sa snaží objasniť pravdy viery.

Záver

Na uvedených príkladoch zo spisov kappadóckeho episkopa som sa snažil demonštrovať vlastnosť ich autora, ktorú by sme snád mohli nazvať tolerancia, vychádzajúc z krátkej úvahy v úvode tohto príspevku. Musíme si byť totiž vedomí toho, že hovoriť o tolerancii so všetkými jej dnešnými konotáciami v dobách raného kresťanstva by bol anachronizmus. To, čo nazývame tolerancia, sa môže prejavovať iba vo vzťahu k určitej inakosti.

Tou inakosťou bola v našom prípade jednak pohanská učenosť a jednak pozícia prezentovaná kresťanmi odmietajúcimi nicejské vyznanie viery. Predložené ukážky boli ilustráciou Bazilovho postoja k pohanskej kultúre v časti A s názvom „Tolerancia kultúrna“ na jednej strane a na strane druhej postoja ku kresťanom zastávajúcim heretické stanoviská v časti B, ktorá bola veľmi voľne pomenovaná „Tolerancia náboženská (vo sfére vnútrocirkevnej)“.

Oba postoje sú charakterizované určitou dávkou ústretovosti, v prvom prípade prijatím všetkého, čo nie je v rozpore s kresťanským učením. Bazil neodmieta možnosť, že aj veľkí muži antiky mohli byť vzorom určitých cností. Druhý prípad (rozdielnosť vieroučných názorov) je o čosi chúlостivejší, keďže sa týka otázok základov viery, ide o rozpory v rámci jednej cirkvi, ktorých riešenie narysuje deliacu líniu medzi ortodoxiou a heterodoxiou. Aj napriek tejto skutočnosti možno u Bazila badať ochotu k diskusií a argumentácii, nikoho vopred neostrakizuje.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Primárna:

Athanasius: Epistola ad Palladium presbyterum (PG 26, 1168 CD).

Basilius Magnus: Ad adolescentes (PG 31, 564-589).

Basilius Magnus: De Spiritu Sancto (PG 32, 67-218).

Basilius Magnus: Epistola (113) ad praesbyteris tarsensibus (PG 32, 525-528A).

⁷⁹⁵ Ibid. PG 32, 216A:

Οὐκ ἔστιν ὁ τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνομενος...

Gregorius Nazianus: Epistola (58) Basilio (PG 37, 113).

Sekundárna:

Drecoll, V. H.: Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea.

Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, Göttingen 1996.

Karffíková, L.: Studie z patristiky a scholastiky II, Praha 2003.

Sieben, H. J.: Einleitung in: Basilius von Cäsarea, De Spiritu Sancto, Freiburg im Breisgau 1993.

Slovníky:

Lampe, G. W. H. (ed.): A patristic greek lexicon, Oxford: Clarendon press, 1961.

PROBLÉM TOLERANCIE A INTOLERANCIE V SPOLUŽITÍ GRÉKOV A TURKOV NA CYPRE

Ivana ČECHOVÁ

Cyperský konflikt je jedným zo závažných problémov našej doby so zainteresovanosťou Organizácie Spojených národov.⁷⁹⁶ V súčasnosti nie je medializovaný ako vypuklý problém, pravdepodobne vzhľadom na veľkosť ostrova a terajšie status quo. Do pozornosti sa dostáva pri analýzach politickej a sociálnej situácie v spoločnosti, kedy prinajmenšom zaráža, že v našej spoločnosti, často titulovanej ako veľmi tolerantná, je členom Európskej únie krajina, kde žijú oddelene a pod medzinárodným dohľadom dve etnické a náboženské skupiny obyvateľstva. Príspevok poukazuje na to, aké sú praktické dôsledky neakceptovania „toho druhého“, keď z rôznych pohnútok abscentuje zmýšľanie a konanie v rámci zásad tolerancie. Toleranciou rozumieme znášanosť k iným náboženstvám, vyznaniam, kultom a svetonázorom vedľa tých, ktoré v štáte vládnu. Ide o umožnenie slobodného výkonu náboženských obradov a otvoreného priznania sa k svetonázorovému presvedčeniu a tiež poskytnutie všetkých občianskych práv ich stupenom.⁷⁹⁷ V tomto kontexte možno vidieť „Cyperský problém“ z dvoch uhlov pohľadu: netolerancie, v ktorej tkvejú korene konfliktu a tolerancie ako jedného z rozhodujúcich faktorov vyriešenia situácie.

1 Cyprus

Cyprus bol dlho križovatkou medzi Európou, Áziou a Afrikou⁷⁹⁸ a stále v ňom poznat' stopy po sebe nasledujúcich civilizácií – rímske divadlá a vily, byzantské chrámy a kláštory, križiacke hrady, či prehistorické obydlia. Bol domovom mnohých národov a i dnes je pestrou zmesou kultúr. Z toho

⁷⁹⁶OSN – United Nations (UN)

http://search.un.org/search?ie=utf8&site=un_org&output=xml_no_dtd&client=UN_WebSite_English&num=10&lr=lang_aen&proxystylesheet=UN_WebSite_en&oe=utf8&q=Cyprus&Submit= (5.11.2011)

⁷⁹⁷ *Filozofický slovník*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1985

⁷⁹⁸ Nachádza sa v severovýchodnej časti Stredozemného mora, 33° východnej dĺžky a 35° severne od rovníka, 75 km južne od Turecka, 105 km západne od Sýrie, 380 km severne od Egypta a 380 km východne od Grécka (Rhodos).⁷⁹⁸ Je ostrovom o rozlohe 9 251 km². Dve hlavné pohoria sú Pentadaktylos na severe a Troodos v strednej a juhozápadnej časti ostrova. Medzi nimi leží úrodná nížina Messaoria.

<http://www.cyprus.gov.cy/portal/portal.nsf/All/9E78C19E842F1DD9C2256ED60038B3BA?OpenDocument&a=1&z=> (7.11.2011)

vyplývajú výhody, aj zraniteľnosť ostrova. Zároveň sa to premieta do výsledného zloženia i situácie obyvateľstva.

Od tureckej okupácie severnej časti ostrova v roku 1974 sú cyperská a turecká komunita oddelené tzv. zelenou líniou. Politickým zriadením je Cyprus republikou, ktorá vstúpila do Európskej únie v roku 2004. Má 0,8 mil. obyvateľov. Hlavným mestom je Nikózia. Úradnými jazykmi sú gréčtina a angličtina.⁷⁹⁹ Hospodársky sa zameriava na cestovný ruch, vývoz textilu a remeselných výrobkov a námorný obchod.

1.1 História Cypru

História Cypru je veľmi bohatá, zahŕňa viac než 10 tisíc rokov.⁸⁰⁰ Najstaršie stopy po lovcoch a zberačoch sú z doby 8 tisíc rokov pr. n.l., z doby kamennej (polostrov Akrotiria).⁸⁰¹ Grécki usadlíci v dorazili na ostrov v niekoľkých vlnách v 2. tisícročí pr. Kr., v polovici 2. stor. pr. Kr. to boli mykénski Gréci, po nich Acháji. Gréci kolonizovali západné a severné pobrežie, východ a juh udržiaval styky s Feníciou.⁸⁰² Malý ostrov sa nedokázal ubrániť mocným ríšam. Okolo r. 1500 pr. Kr. bol pod nadvládou Egypta, v 8. stor. pr. Kr. Asýrie, v 6. stor. pr. Kr. Peržanov.⁸⁰³ V r. 333 pr. Kr. sa ho zmocnil Alexander Macedónsky. Po jeho smrti pripadol Ptolemaiovcom a po prvý krát sa politicky zjednotil. V r. 58 pr. Kr. bol Cyprus začlenený do rímskej ríše. Tu konal v r. 45/46 n. l. misionársku cestu apoštol Pavol. V r. 391 sa kresťanstvo stalo rímskym štátnym náboženstvom. Pohanské kulty boli zakázané.⁸⁰⁴ Krátko na to došlo k deleniu rímskej ríše a ostrov sa stal súčasťou Východorímskej (Byzantskej) ríše.⁸⁰⁵ Arabské vpády ho v 7. stor. od Byzancie odtrhli. Ostrovania asi 300 rokov platili Arabom i Byzantíncom tribút. Neskôr, keď porazili Byzantínci Arabov, bol k nim Cyprus znova začlenený. Od r. 1185 do r. 1191 bol

⁷⁹⁹ http://europa.eu/abc/european_countries/eu_members/cyprus/index_sk.htm (12.12.2010)

⁸⁰⁰

<http://www.cyprus.gov.cy/portal/portal.nsf/All/595281B5458CAD9FC2256EBD004F3BDC?OpenDocument> (14.12.2010)

⁸⁰¹ http://www.mzv.sk/servlet/content?MT=/App/WCM/main.nsf/vw_ByID/ID_DD6F67735A1B6F80C12576350033486B_SK&OpenDocument=Y&LANG=SK&MENU=s taty_sveta-

staty_podla_abecedy&TG=BlankMaster&URL=/App/WCM/karta_statov.nsf/%28vw_ByID%29/ID_654E242088F5F88FC125707A003F07D7#bookZaklInfo (7.11.2011)

⁸⁰² FIALKOFF, A. B.: *Etnické čítky*. Praha: Práh, 2003, s.155, ISBN 80-7252-070-9

⁸⁰³ DENIS, P.: *Foreign exchanges: throughout the ages, artists in cyprus have transformed foreign aesthetic influences to create their own highly original artforms*,

<http://search.proquest.com/docview/199583310?accountid=14716> (10.10.2011)

⁸⁰⁴ BOTIG, K.: *Kypr*. Praha: Jan Vašut s.r.o., 2003, s. 108, ISBN 80-7236-244-5

⁸⁰⁵ FIALKOFF, A. B.: *Etnické čítky*. Praha: Práh, 2003, s.155, ISBN 80-7252-070-9

Cyprus samostatným kráľovstvom. V priebehu tretej krížovej výpravy dobyl ostrov Richard levie srdce. Dostal sa do rúk francúzskemu šľachticovi Guyi de Lusignanovi. Následne sa Cyprus vyvíjal ako hybrid, nominálne nezávislé byzantské kráľovstvo, ktorému vládla francúzska dynastia. V r. 1489 ostrov získali Benátčania. Okupovali ho do r. 1571, kedy ho dobyli Turci, ktorí na ňom ostali ďalších 300 rokov. V r. 1878 postúpili Turci vládu bez suverenity Britom. Británia ho okupovala od r. 1914 do 16. augusta 1960, kedy sa Cyprus stal nezávislou republikou.

2 Cyperský konflikt

Súčasný konflikt má svoje počiatky v r. 1570, keď sa na ostrove vylodili turecké jednotky a narazili na tvrdý odpor. Útok začal vo Famaguste, v Nikózii zahynulo 20 tis. ľudí.⁸⁰⁶ Gréci sa so zmenou vlády zmierili (prispela k tomu malá lojalita benátskej vláde, ktorá neuznávala ich „schizmatickú“ grécku cirkev; turecké úrady obnovili ortodoxné arcibiskupstvo a zrušili feudálny systém).⁸⁰⁷ Do krajiny prichádzali tureckí osadníci. Problémy nastali v 20-tych rokoch 19. stor., kedy Gréci bojovali na pevnine proti Turkom. Za podporu povstania bol popravený arcibiskup a niekoľko biskupov tureckými úradmi. V r. 1878 Osmanská ríša prenajala ostrov Britom.⁸⁰⁸ Vtedy žili cyperskí Gréci i cyperskí Turci v pospolitosti. Keď Grécko získalo nezávislosť, objavil sa plán na *enosis* – spojenie Cypru s Gréckom, čo si priali cyperskí Gréci. Avšak pre Britov bol ostrov strategicky príliš významný. Až v r. 1915 ponúkla Británia Cyprus Grécku (za jeho vstup do vojny na strane spojencov), Grécko odmietlo. U cyperských Grékov došlo v r. 1931 k výtržnostiam, Britmi potlačeným. Zrušili cyperskú ústavu, zakázali politické strany, zakázali vyvesovať grécke a turecké vlajky, došlo až k zákazu vyučovania gréckych a tureckých dejín.⁸⁰⁹ K zmene došlo po II. svetovej vojne, kedy Británia ponúkla Cypru autonómiu. Grécka strana ponuky odmietala z obavy o znemožnenie *enosis* (v plebiscite v r. 1950 hlasovalo za spojenie s Gréckom 96% cyperských Grékov).⁸¹⁰ Turecká strana z rovnakých dôvodov ponuku prijala. V r. 1955 začala Národná organizácia cyperského boja (EOKA) teroristickú kampaň, ktorej cieľom boli vojenské základne, rozhlasové stanice, stali sa nimi i vládni úradníci i civilisti.⁸¹¹ Väčšinou obetí boli Gréci, čo poukazuje na charakter občianskej vojny, ktorá zasiahla i tureckú komunitu. Bolo zničených viac než 30 tureckých obcí. Dôsledkom bol vysoký počet utečencov a turecká odozva. V r. 1959 zástupcovia Británie a oboch komunít

⁸⁰⁶ FIALKOFF, A. B.: *Etnické ústky*. Praha: Práh, 2003, s.155, ISBN 80-7252-070-9

⁸⁰⁷ FIALKOFF, A. B.: *Etnické ústky*. Praha: Práh, 2003, s.156, ISBN 80-7252-070-9

⁸⁰⁸ BOTIG, K.: *Kypr*. Praha: Jan Vašut s.r.o., 2003, s. 7, ISBN 80-7236-244-5

⁸⁰⁹ FIALKOFF, A. B.: *Etnické ústky*. Praha: Práh, 2003, s.157, ISBN 80-7252-070-9

⁸¹⁰ tamtiež

⁸¹¹ Odpoveďou tureckých Cyperčanov bolo vytvorenie tureckej obrannej organizácie TMT. ČECH, L.: *Cyprus*. IN: *Vojenská osveta*, 2/2009

došli k riešeniu: „*Kypr se stane nezávislou republikou a obě etnické komunity budou mít ve vnitřních záležitostech autonomii. Prezidentem bude Řek, viceprezidentem Turek a oba budou mít právo veta. Poměr v ústřední vládě měl být 7:3 a v armádě 6:4, což bylo pro Turky příznivé, protože tvořili necelých 20% obyvatelstva.*⁸¹² Došlo k odmietnutiu enosis a rozdeleniu ostrova. Dňa 16.8. 1960 bola vyhlásená nezávislosť Cypru. Dohodli sa na tom Veľká Británia, Grécko a Turecko.⁸¹³ Cyperčania, neboli prizvaní. Nepokoje pokračovali a v r. 1963 prišli prvé mierové zbory OSN, vznikli turecko-cyperské enklávy, ktoré vytvárali štáty v štáte. V tomto roku sa dostala k moci v Grécku vojenská chunta. Grécko-cyperská vláda vedená arcibiskupom Makariom III. sa vzdala myšlienky na enosis, nie však extrémisti.⁸¹⁴ Problémy predstavovali dane, vytvorenie etnicky oddelených radníc, obava z rozdelenia ostrova, vzájomné ozbrojovanie, 13 dodatkov prezidenta republiky arcibiskupa Makaria, ktoré by zbavili tureckú menšinu časti právnej ochrany, ktoré turecká strana odmietla. Grécki Cyperčania zaútočili 21.12.1963 na turecko-cyperské obyvateľstvo v snahe prevziať na ostrove moc.⁸¹⁵ Došlo k otvoreným násilnostiam medzi oboma komunitami. Minorita Turkov bola postihnutá viac, tisíce ich utekali zo zmiešaných obcí do oblastí výlučne osídlených tureckým obyvateľstvom. Cyperskí Turci odišli zo štátnych úradov, Gréci zablokovali mnohé turecké enklávy.⁸¹⁶ Po gréckom útoku na tureckú dedinu Kofinou pri Larnake v r. 1967 zriadili Turci svoju provizórnu vládu. Násilné akcie sa rozšírili na celý ostrov.⁸¹⁷ Proti Makariovi bol zorganizovaný puč v r. 1974, ktorý sa nezdaril. Makarios ušiel do Londýna. Túto príležitosť využilo Turecko, ktoré beztak už dlhšiu dobu bolo rozhodnuté obsadiť ostrov, 20.7.1974 začalo vyloďovať svoje jednotky.⁸¹⁸ V polovici augusta Turci mali obsadené takmer 40% územia ostrova (s asi 70% ekonomického potenciálu ostrova) a 200 tis. Grékov sa valilo na juh, 1619 cyperských Grékov ostalo nezvestných. Turecká invázia ostrov rozdelila. Turecko priviezlo na Cyprus 65 tis. usadlíkov.⁸¹⁹ Na severe Cypru sa etabloval samostatný štát, diplomaticky uznaný len Tureckom.⁸²⁰ Medzi oboma časťami ostrova neexistuje takmer žiadny obchodný styk.

⁸¹² FIALKOFF, A. B.: *Etnické čistky*. Praha: Práh, 2003, s.158, ISBN 80-7252-070-9

⁸¹³ BOTIG, K.: *Kypr*. Praha: Jan Vašut s.r.o., 2003, s. 8, ISBN 80-7236-244-5

⁸¹⁴ *tamtiež*

⁸¹⁵ ČECH, I.: *Cyprus*. IN: *Vojenská osveta*, 2/2009

⁸¹⁶ FIALKOFF, A. B.: *Etnické čistky*. Praha: Práh, 2003, s.158, ISBN 80-7252-070-9

⁸¹⁷ *tamtiež*

⁸¹⁸ FIALKOFF, A. B.: *Etnické čistky*. Praha: Práh, 2003, s.159, ISBN 80-7252-070-9

⁸¹⁹ FIALKOFF, A. B.: *Etnické čistky*. Praha: Práh, 2003, s.159, ISBN 80-7252-070-9, 80 tis. podľa BOTIG, K.: *Kypr*. Praha: Jan Vašut s.r.o., 2003, s. 108, ISBN 80-7236-244-5

⁸²⁰ 1983 Northern Cyprus (TRNC). State and Church in CYPRUS.

<http://www.euresisnet.eu/Pages/ReligionAndState/CYPRUS.aspx> (10.10.2011)

2.1 Riešenie konfliktu

Na základe rezolúcie Bezpečnostnej rady OSN, na Cypre pôsobí Misia UNFICYP. Je jednou z najdlhších nepretržite trvajúcich pôsobení micrových síl vo svete.⁸²¹ Ostrov je rozdelený na 2 časti: Cyperskú republiku, ktorá sa naraz aj so Slovenskou republikou stala v r. 2004 členom EU, a medzinárodne neuznanú tzv. Severocyperskú tureckú republiku. „*Nikózia je v súčasnosti jediným rozdeleným hlavným mestom na európskom kontinente.*“⁸²² Ostrov pretína demarkačná čiara, zabezpečená trojitou líniou vojenských stanovišť. Na juhu držia Gréci a cyperskí Gréci stráží proti severu, na severe chránia územie pred nebezpečenstvom z juhu Turci a cyperskí Turci. Vojaci micrových síl OSN dozerajú uprostred, aby každý zostal na svojej strane a nedochádzalo k nedorozumeniam, či násilným akciám.⁸²³ Sily UNFICYP majú veliteľstvo v Nikózii a pôsobia v troch sektoroch. Od r. 2001 v misii pôsob aj slovenský kontingent, ktorého vedenie sa nachádza v tábore gen. M. R. Štefánika vo Famaguste. Pozostáva z dvoch strážnych čiat v nárazníkovej zóne, ženijnej jednotky v Nikózii, jednotky rezervy veliteľa, vojenských policajtov, slovenských vojakov v štábe misie, maďarskej čaty, chorvátskych pozorovateľov. Zvyšné dva sektory zabezpečuje argentínsky a britský kontingent.⁸²⁴

Politické rozdelenie Cypru:



825

⁸²¹ ŽIAK, J.: *Slovensko na Cypre*. In: Obrana, ročník č. 5/2007, s. 10

⁸²² ŽIAK, J.: *Slovensko na Cypre*. In: Obrana, ročník č. 5/2007, s. 10

⁸²³ BOTIG, K.: *Kypr*. Praha: Jan Vašut s.r.o., 2003, s. 7, ISBN 80-7236-244-5

⁸²⁴ ŽIAK, J.: *Slovensko na Cypre*. In: Obrana, ročník č. 5/2007, s.10

⁸²⁵ <http://geography.about.com/library/cia/nccyprus.htm> (11.12.2010)

Turecká republika Severného Cypru, nárazníková zóna – UN buffer zone s hlavným mestom Nikózia, Cyperská republika, a 2 suverénne Britské časti – označené šrafované

Nárazníková zóna (Buffer zone, Zelená línia)

Nárazníkovú zónu, či zelenú líniu volajú grécki Cyperčania „*nekri zoni*“ (mŕtve pásmo), tureckí Cyperčania „*arabolge*“ (rozložené teritórium medzi líniami prímeria), UN⁸²⁶ vojaci ju nazývajú „*the buffer zone*“ (nárazníková zóna).⁸²⁷ Väčšina ju nevidí ako oblasti konfliktu. Niektorí si sťažujú, že je v miestach ich bývalej obživy, pod správou jednotiek OSN. Na druhej strane je tiež upokojujúcim nárazníkom medzi nimi a bolestnou, ustupujúcou, no nie zabudnutou minulosťou. Vstup do tejto zóny je zakázaný. Je prirodzené, že ľudia vidia v nárazníkovej zóne potenciál na zhodnotenie pozemkov a majetkových hodnôt po 33 rokoch. Avšak nemožno odložiť bezpečnostné aspekty, kvôli vyhoveniu individuálnym potrebám. Je to cena, ktorú musia Cyperčania platiť.⁸²⁸ Samozrejme, nejde len o nárazníkovú zónu.

Status quo

Najproblematickejší je fakt osídlenia pozemkov a domov pôvodných gréckych vlastníkov tureckými prisťahovalcami. Pretrvávajú pocity krivdy a smútku za vlastným rodiskom a majetkom generácií predkov, rodičovských domov, v ktorých sa narodili. Pochopiteľne sú namieste obavy zo stiahnutia medzinárodných kontrolných síl pred ďalšími útokmi a násilnosťami. Cyperskí Turci by bez vojenskej ochrany podstupovali riziko. Taktiež grécki Cyperčania nemôžu čeliť Turkom. Preto sa udržiava status quo. Dalším faktom sú aj nové väzby. UN sprostredkovali priame rozhovory medzi vodcami cyperských Grékov a cyperských Turkov k dosiahnutiu dohody o znovu zjednotení ostrova, pričom cyperskí Gréci odmietli plán OSN osídlenia v r. 2004 referendum. Právne predpisy EU po vstupe krajiny do EU sa nevzťahujú na sever Cypru.⁸²⁹ Problém tureckých Cyperčanov spočíva v tom, že žijú v podstate mimo zákonov svetového poriadku – v republike, ktorú nik okrem Turecka neuznal. Majú hranice, vynútený mier, oficiálne však neexistujú. Na juhu je Cyperská republika, člen EU, ktorá tak ťaží určité výhody. U severných obyvateľov došlo k určitému stereotypu „odvrátenia sa od nepriateľa“. Väčšina zainteresovaných nevidí skoré vyriešenie cyperského problému.

⁸²⁶ United Nation – Spojené národy

⁸²⁷ *Buffer Zone Perspectives*. In: The Blue Beret, february 2007, s. 2

⁸²⁸ *tamtiež*

⁸²⁹ <http://geography.about.com/library/cia/blccyprus.htm> (11.12.2010)

Súčasná situácia na ostrove		
Politické rozdelenie	južná časť – Cyperská republika	severná časť – Severocyperská Turecká republika
		
Počet obyvateľov	cca 772 tis.	cca 264 tis.
Zloženie obyvateľstva	70% grécki Cypčania 24% tureckí Cypčania 6% ostatní	44% tureckí Cypčania 55% pevninských Turkov 1% grécki Cypčania a ostatní

2.2 Religiozita na Cypre

Cyprus figuruje už v mytológii ako miesto zrodu bohyne lásky a krásy, Afrodity.⁸³⁰ Neskôr sa stáva súčasťou Byzantskej ríše v r. 325 do r. 1191. Kresťanstvo bolo štátnym náboženstvom ostrova. V r. 1191 až 1489 bol v bol vo francúzskej držbe (rímsko-katolíkov popri gréckej pravoslávnej cirkvi). Po benátskom období (1489 - 1571) nasledovali viac ako tri storočia osmanskej nadvlády (1571 - 1878). Počas tejto doby a za britskej okupácie (1878 - 1960) zohrávala najdôležitejšiu úlohu pravoslávna cirkev (ako náboženská organizácia ortodoxných kresťanov i ako zjednocujúci prvok).⁸³¹

Islam sa na ostrove začal výraznejšie usadzovať po r. 1570, kedy osmanské vojsko po asi ročnom obliehaní Famagusty pripojilo Cyprus k Osmanskej ríši. Štátnym zákonom sa stala *šarí'a*⁸³², uplatňovaná súdmi na všetkých obyvateľov, bez ohľadu na ich náboženstvo. Výnimkou bol zákon o osobnom stave a rodinných vzťahoch členov ortodoxnej cirkvi. Cirkevné súdy ortodoxnej cirkvi ostali príslušné pre rodinné vzťahy. Zostatok rímskych katolíkov navonok vystupoval ako ortodoxný.⁸³³

⁸³⁰ i v súčasnosti patria Afrodite skaly medzi najnavštevovanejšie miesta ostrova.

⁸³¹ *State and Church in CYPRUS*.

<http://www.euresisnet.eu/Pages/ReligionAndState/CYPRUS.aspx> (10.10.2011)

⁸³² „cesta hodná nasledovania“ – súbor právnych noriem, celok Bohom zjavených nariadení a zákazov, býva chápaná ako jednota koránu, tradície a právnej vedy. Slovník Judaïsmus, kresťanství, islám. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003, s. 632, ISBN 80-7182-165-9

⁸³³ ČECH, L.: *Cyprus*. IN: Vojenská osveta, 2/2009

Od r. 1960 nastáva výrazný posun v náboženskej problematike, kedy prostredníctvom novej ústavy uznal štát právo plnej moci všetkým piatim hlavným náboženstvám spoločnosti (ortodoxné kresťanstvo, islam, maroniti, arméni, rímsko katolíci). V zmysle platnej legislatívy nebolo určené väčšinové, alebo štátne náboženstvo. Bikomunálny ústavný rámec republiky neprispel ku konečnému riešeniu „cyperskej otázky“ nepomohol, skôr sa stal zdrojom etnického napätia a nepokojov, do ktorých vstúpila i OSN.

Právne postavenie islamu na Cypre po prijatí novej ústavy ovplyvňoval viac inštitút *wakfov* – náboženských nadácií.⁸³⁴ Majetok spravoval *kádí*, ktorého rozhodnutia vychádzali zo šari‘e a bol považovaný za ochrancu verejného záujmu všetkých, ktorí nemajú inú možnosť právnej ochrany (siroty, nesvojprávní). V súčasných podmienkach islamského kádího nahrádza ministerstvo wakfov. Kodifikáciu islamského právneho a náboženského inštitútu zabezpečoval čl. 110 § 2 cyperskej ústavy z r. 1960 – získanie výhradnej legislatívnej právomoci v náboženských záležitostiach, vzdelania, kultúry a osobného štatútu členov tureckej komunálnej entity znamenalo pre veriacich moslimov na Cypre obrovský prínos.

Do konfrontačných udalostí v r 1974 bolo možné hovoriť o cyperskom islame – ktorý sa v tomto špecifickom prostredí do istej miery prispôsobuje a koexistuje s inými náboženstvami. V následnom období je islam na Cypre viac ako v minulosti naviazaný na jeho turecký variant. „Neúspech cyperskej ústavy v súvislosti s nerealizovanými ambíciami rozdeliť politickú moc medzi dve aritmeticky nerovnocenné komunity, rovnako aj neúspech medzinárodného spoločenstva toto rozdelenie riešiť cez hlavných aktérov (Turecko a Grécko), malo za následok mimoriadne vyostrenie cyperskej otázky.“⁸³⁵

Ortodoxia a islam mali v dejinách k sebe pri spolužití bližšie ako islam a katolicizmus. Na Cypre neboli zaznamenané výhrady kresťanského obyvateľstva proti tomu, aby si moslimovia na ostrove spravovali svoje náboženské záležitosti, vzdelanie, kultúru, duchovné a manželské otázky.⁸³⁶

Etnické rozdelenie ostrova po r. 1974 sa negatívne poznamenalo charakter náboženského súžitia. Oba národy sa dôsledne oddelili a nimi ovládnuté teritória sa etnicky homogenizovali.

Cyperskí Turci mali vždy blízko k pevninským Turkom. Väčšina preto vždy uprednostňovala sekulárny štát ako prejav „kemalizmu“. Štátoprávne zásady Mustafu Kemala Atatürka:⁸³⁷ republikanizmus, etatizmus v ekonomike,

⁸³⁴ náboženský (výnos na výstavbu, údržbu mešít), filantropický (podpora chudobných, fondu pre knižnice, vzdelanie, zdravotné služby), rodinný (rodine zakladateľa wakfu, nadbytok chudobným)

⁸³⁵ ČECH, L.: *Cyprus*. IN: Vojenská osveta, 2/2009

⁸³⁶ tamtiež

⁸³⁷ zakladateľ a 1. prezident Tureckej republiky

racionalizmus, laicizmus, presadzovanie sekularizácie spoločnosti.⁸³⁸ V 1924 bol v Turecku zrušený chalifát, odstánení ulamá a vytvorený Úrad pre náboženské záležitosti (DIB – Diyanet Isleri Baskanligi) s cieľom presadzovať nový islam, rešpektujúci princípy sekularizmu. Podstatný je vplyv tureckého Diyanetu⁸³⁹ na tureckých Cyperčanov z hľadiska fungovania kultových zariadení, bohoslužieb i vyučovania. V neuznanej Severocyperskej tureckej republike na zastupiteľskom úrade Turecka pracuje pridelenec s postavením *muftiho* – ktorý poskytuje náboženské služby a má oprávnenie vydávať na požiadanie dobrozdanie v otázke náboženského práva. Väčšina tureckých Cyperčanov je stúpencami sunnitského islamu. Dbajú na ramadán, primeranú účasť na piatkových modlitbách, dodržiavanie svätých dní, avšak mnohí sa prispôbili stredozemným zvykom. Na severe Cypru sú i aleviti (pod 10%).⁸⁴⁰ V islame na Cypre došlo k vytvoreniu 4 prúdov: kemalizmus (kultúrny zlom, odklon od predkemalovského Turecka, prúd zastúpený najmä armádskymi kruhmi), liberálno-demokratickí reformátori (zdôrazňujú kontinuitu osmanskú-anatólskej kultúry, posilňovanie občianskej spoločnosti, demokratizácie, ide o oficiálne kruhy), politický islam (odmieta kemalizmus, udržiava intenzívne kontakty s arabsko-islamským svetom), náboženské hnutie Fethullah Gulena (presadzujú dvojakú kontinuitu: osmanská tradícia a konzervatívci brániaci existujúci štát a presadzujúci status quo, zásady tolerancie, jasných strategických cieľov v oblasti vzdelávania a výchovy mladej generácie).

Ústava Cyperskej republiky zaručuje slobodu náboženského vyznania. Základným zákonom v tureckej časti Cypru komunita poskytuje tiež slobodu vyznania. Ústava Cyperskej republiky určuje, že grécka autokefálna cirkev má výhradné právo regulovať a spravovať svoje vnútorné záležitosti a majetok v súlade s jej kánonom a charakterom. V tureckej časti, ktorá je takmer výlučne islamská, Vakf (orgán pre reguláciu moslimských náboženských aktivít pre cyperských Turkov) má výlučné právo regulovať a spravovať svoje vnútorné záležitosti a majetok v súlade s právnymi predpismi Vakf. V Ústave sú uznané ďalšie náboženské skupiny: arménska, ortodoxná cirkev, maronitskí a rímsko katolíci. Po invázii došlo u

⁸³⁸ V Turecku štát pevne prevzal riadenie náboženského života do svojich rúk (1923).

Špecifiká tureckého laicizmu boli v tom, že sa nekonala odluka náboženstva od štátu, ale pokus o vyvedenie islamu zo sféry politiky a pokračovanie osmanskej tradície priameho zasahovania štátu do náboženských záležitostí.

⁸³⁹ Diyanet mal za cieľ vychovávať dobrého občana a vlastenca, ktorý pracuje poctivo, miluje svoju vlasť, rešpektuje tureckú armádu.

⁸⁴⁰ uctievať prorokovho bratranca a zať'a Alího, no neradíme ich k ší 'tom (sú skôr synkretickým náboženstvom s prvkami islamu, šamanizmu, kresťanstva, zoroastrizmu. Žijú v uzavretých komunitách, nekonajú púť do Mekky, nepostia sa za ramadán, veria v reinkarnáciu, liturgický jazyk používajú turečtinu. Na pevnine i ostrove sú ťažko akceptovateľní. ČECH, L.: *Cyprus*. IN: Vojenská osveta, 2/2009

niektorých ortodoxných chrámov k pretransformovaniu na mešity. Väčšina obyvateľstva ostrova patrí ku gréckym ortodoxným 78%, moslimovia 18%, maroniti, arménska apoštolská cirkev a ďalšie 4%. Asi 96% populácie vo vládu kontrolovanej oblasti patrí ku gréckej pravoslávnej cirkvi, približne 0,5% sú Maroniti a rímsko katolíci, pod 0,5% je arménska ortodoxná cirkev, 3% do inej skupiny (protestanti na Cypre a cudzinci všetkých náboženských presvedčení). Grécke ortodoxné náboženstvo je vyučované na verejných základných a stredných školách.⁸⁴¹ 99% turecko-cyperskej populácie je nominálne moslimských. Väčšina nemoslimov na severe sú cudzinci zo západnej Európy (často rímsko katolíci a anglikáni).⁸⁴² Misijná činnosť nie je zákonom zakázaná, ale je dosť výnimočná a starostlivo sledovaná orgánmi z tureckej časti Cypru.

V r. 1997 došlo k dohode o vzájomných návštevách náboženských miest. Od r. 1998 turecká časť zaviedla pre cyperských Grékov poplatky za hraničný prechod v Nikózií. Gréci umožnili cyperským Turkom púť do moslimskej svätyne. V septembri a novembri 1998 umožnili cyperskí Turci púť cyperským Grékom do pravoslávneho kláštora na severe bez poplatku. V oboch vládu kontrolovaných oblastiach nie sú správy o náboženských zadržaných väzňoch, ani o nútených náboženských konverziách. Panujú zdvorilé vzťahy medzi cyperskými Grékmi pravoslávnej cirkvi a príslušníkmi iných náboženských spoločenstiev na juhu. Na severe je niekoľko nemoslimov, no nedochádza k problémom medzi nimi a moslimskou populáciou.⁸⁴³

2.3 Mentalita Cyperčanov

Cyprus sa pýši bohatou minulosťou a rozmanitosťou obyvateľstva. Ak sa pozrieme na jeho históriu, vidíme, že cezeň prešli kultúry ako egyptská, sýrska, perzská, helenistická, byzantská, arabská, zažil križiakov, francúzskeho vlastníka, benátsku nadvládu, tureckú, britskú... To nepredstavujú len pamiatky ostrova. Ide tu aj o vplyvy kultúrne, náboženské, národnostné. Je prirodzené, že nie len na základe toho, ale aj výhodnej polohy, ostrovanov neprekvapovala inakosť. Aj dnes je najvýznamnejším ekonomickým hýbateľom turizmus. Etnické skupiny Cypru sú grécke 77%, turecké 18%, ostatné 5% (2001).⁸⁴⁴ Okrem cyperských Grékov a cyperských Turkov, tu existujú dve samosprávne britské oblasti, ktoré sa riadia zákonodarstvom Veľkej Británie. Okrem týchto sú tu menšie počty Rusov, vinárov z Francúzska a pod.. Mentalita cyperských Grékov je temperamentná. Oslavy a slávnosti nie sú súkromnou záležitosťou.

⁸⁴¹ Na požiadanie rodiča nie je pre dieťa povinné.

http://atheism.about.com/library/world/AJ/bl_CyprusIndex.htm (10.12.2010)

⁸⁴² je nepatrný počet tureckých Cyperčanov bahájskeho spoločenstva

⁸⁴³ <http://geography.about.com/library/cia/blccyprus.htm> (11.10.2011)

⁸⁴⁴ http://atheism.about.com/library/world/AJ/bl_CyprusIndex.htm z 10.12.2010

Napríklad osláv zberu, alebo svadieb sa zúčastňuje celá obec, niekedy aj 3 tis. ľudí. V tureckej časti sa môžeme stretnúť aj so špecifickým ponímaním žien, vyplývajúcim z arabskej mentality. Obyvateľstvo grécke aj turecké dobre vychádza aj s UN zložkami.

Požiadavky v edukácii

*„Bohaté kultúrne a náboženské dedičstvo spolu s ťažkými skúškami, ktorými ostrov prešiel dôsledkom koloniálnej vlády, tureckej okupácie a expanzionistických zámerov – ovplyvňovalo vývoj štátneho stredného školstva od ťažkých začiatkov až po jeho súčasný kvalitatívny a kvantitatívny štatút. So zreteľom na sociálne, ekonomické, kultúrne a národné potreby Cypru poskytuje štátne stredoškolské vzdelávanie rovnaké vzdelávacie príležitosti pre všetkých. Usiluje o posilňovanie priateľských vzťahov a o spoluprácu medzi rôznymi spoločnosťami, ktoré v krajine žijú.“*⁸⁴⁵ Medzi základné vzdelanostné princípy patria:

1. Asimilácia národnej identity a kultúrnej hodnoty
2. podpora univerzálnych ideálov slobody, spravodlivosti a pokoja
3. živienie lásky a úcty k blížnemu s cieľom podporiť vzájomné porozumenie a demokraciu
4. rozvoj zručností a schopností pre potreby a požiadavky moderného sveta
5. rozvoj zručností a kompetencií pre celoživotné vzdelávanie, pre akademické štúdie a pre svet práce.⁸⁴⁶

Školstvo je oblasťou, ktorá má dopad na profilovanie vnímania problémov v danej spoločnosti a práve tu sa vo výraznej miere prejavuje snaha korigovať vzájomné negatívne postoje Cyperčanov, konkrétne pri tvorbe edukačného procesu.

2.4 Nádej do budúcnosti...

Príkladom tolerantného spolunažívania cyperských Grékov a cyperských Turkov je zmiešaná obec Pyla. V Pyle sa v blízkosti pravoslávneho kostola nachádza mešita. Pravoslávni i islamskí veriaci spolu nažívajú pokojne a berú vzájomne ohľad sviatky, či pôst tých druhých. Napríklad počas smútku pravoslávnych, islamskí muzeíni sťušujú, alebo obmedzujú zvolávanie na modlitby, a naopak, pravoslávni obmedzujú zvonenie a pod.. Vo vzdialenosti niekoľkých metrov od seba stoja turecká i grécka krčma. Dvojmo tu sú aj cintoríny, športové kluby, kaviarne, obchody, školy, čerpacie stanice, autoservisy, trhoviská... Pravdou však je, že aj úzkostlivo pozorujú počínanie toho druhého.⁸⁴⁷ Zároveň treba pripomenúť, že obec je

⁸⁴⁵ EURYDICE: *Dodatok k publikácii Štruktúra systémov vzdelávania a odbornej prípravy v Európskej únii*. Bratislava: Slovak EURYDICE Unit: 2000, s. 143, ISBN 80-7098-252-7

⁸⁴⁶ *The Development of Education National Report of Cyprus by The Ministry of Education and Culture*. Nicosia: International Bureau of Education, 2001, s. 19

⁸⁴⁷ ŽIAK, J.: *Slovensko na Cypre*. In: Obrana, ročník č. 5/2007, s. 8

pod dohľadom Turkov z ich vojenskej pozície mimo obce a vojenskou pozíciou cyperských Grékov, ktorá sa nachádza na opačnej strane nárazníkovej zóny. V dedine, ktorá sa nachádza v nárazníkovej zóne sa pohybujú len vojenské zložky OSN, ktoré dohliadajú na status quo. Na gréckej strane je voľný pohyb pre cyperských Turkov, okrem nárazníkovej zóny, turecká strana nie je pre cyperských Grékov prístupná, len s pasom a povoleniami, vízami. Pozdĺž nárazníkovej zóny je zakázané budovať múry, cesty, ploty, pestovať, pásť dobytok, nemožno nič opraviť ani zbúrať. Taktiež pozdĺž zelenej línie sa tiahnu aj mýtné polia, položené tureckými vojskami v minulosti z tureckej strany línie. V súčasnej dobe sa časť mýtných polí odstránila po vzájomnej dohode medzi cyperskými Grékmi a cyperskými Turkami. Je predpoklad, že v budúcnosti sa odbúrajú všetky a prístupnia sa znova územia na strane cyperských Turkov všetkým obyvateľom Cypru.

V r. 2007 v hlavnom meste Nikózia bol urobený 1. krok k mieru, zbúrala sa časť múru, ktorý Nikóziu rozdeľoval na polovice: grécku a tureckú a otvoril sa nový hraničný prechod pre civilné obyvateľstvo.

Môžeme konštatovať, že na Cypre sa stretávame so zložitým problémom, ktorý sa dosiaľ nepodarilo vyriešiť a je výrazne naďalej kontrolovaný OSN. Problémom je, že ide o dlhoročný konflikt, citlivú tému. Dnes by cyperskí Gréci na otázku: „Kto spôsobil konflikt?“ odpovedali, že to boli Turci a Turci by odpovedali opačne.

Netolerancia v minulosti vyústila do komplikácií, ktoré nie je ľahké dnes rozuzliť. OSN sprostredkováva priame rozhovory medzi predstaviteľmi cyperských Grékov a cyperských Turkov k dosiahnutiu dohody o znovu zjednotení ostrova, pričom cyperskí Gréci odmietli plán OSN osídlenia v r. 2004 referendom. Právne predpisy Európskej únie, po vstupe krajiny do EÚ, sa nevzťahujú na sever Cypru. Jedným z možných scenárov riešenia patovej situácie by mohlo byť stiahnutie blokády jedného alebo viacerých prístavov a letísk „tureckej časti“ výmenou za to, že by členské štáty EÚ mohli používať severocyperské letisko Ercan, a teda ekonomické výhody by mohli plynúť i pre túto časť ostrova. Proti otvoreniu takéhoto dopravného uzla sa postavili grékokyperskí diplomati s argumentom, že by šlo o oblasť v blízkosti ich hraníc a bez ich kontroly. Cyperská republika by bola za sprístupnenie prístavu Famagusta (momentálne v správe Turkov) obchodným lodiam z EÚ s podmienkou, aby kedysi turisticky populárna štvrť mesta Famagusta Varoša, ktorá je dnes takmer úplne opustená a nazývaná „mestom duchov“, prešla pod správu OSN.

„Všetci predstavitelia zúčastnených strán, t.j. dva cyperské štáty, Grécko a Turecko, oficiálne deklarujú podporu zjednoteniu ostrova v bi-zonálnej, bi-komunálnej federácii s rovnakými právami pre všetkých obyvateľov a s jednotnou suverenitou republiky, tak ako ju definujú rezolúcie OSN. Rokovania o zjednotení sa v súčasnosti zaoberajú hlavne

*zložitou otázkou majetkových práv. Po tom, ako sa na severe ostrova k moci dostal nacionalista Eroğlu, sa však spoločné riešenia nachádzajú ešte ťažšie.*⁸⁴⁸ Rokovania v podstate stagnujú.

Ideálnym by pravdepodobne bolo umožnenie väčšej voľnosti v pohybe po ostrove.⁸⁴⁹ Určite by boli potrebné prísne bezpečnostné predpisy. Nezanedbateľným faktorom sú aj nové väzby. Samozrejým je prijatie určitých kompenzácií a kompromisov cyperskými Grékmi a cyperskými Turkami a snaha nažívať podobne ako v zmiešanej komunite v Pyle. Problém je skôr politický, dlhodobý, veľmi citlivý, a bohužiaľ, u niektorých ešte pretrvávajú animozity.⁸⁵⁰ Tolerancia je jednou z primárnych podmienok riešenia situácie.⁸⁵¹ Konflikt v súčasnosti je skôr v postojoch politických predstaviteľov Cypru a nie medzi cyperskými Turkami a cyperskými Grékmi, ktorých možno v budúcnosti budeme nazývať len Cyperčanmi. Vlajka Cyperskej republiky je biela s medenou siluetou ostrova⁸⁵² a olivovými ratolesťami, ktoré symbolizujú nádej pre mier a zmierenie medzi gréckou a tureckou komunitou.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BOTIG, K.: *Kypr*. Praha: Jan Vašut s.r.o., 2003, 128 s., ISBN 80-7236-244-5
EURYDICE: *Dodatok k publikácii Štruktúra systémov vzdelávania a odbornej prípravy v Európskej únii*. Bratislava: Slovak EURYDICE Unit: 2000, 198 s., ISBN 80-7098-252-7

FIALKOFF, A. B.: *Etnické čítky*. Praha: Práh, 2003, 328 s., ISBN 80-7252-070-9

Filozofický slovník. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1985, 481 s.

PRŮCHA, J.: *Interkulturní psychologie*. Praha: Portál, 2004, 200 s., ISBN: 80-7178-885-6

Slovník Judaismus, křesťanství, islám. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003, 661 s., ISBN 80-7182-165-9

Buffer Zone Perspectives. In: The Blue Beret, february 2007

ČECH, I.: *Cyprus*. IN: Vojenská osvěta, 2/2009

⁸⁴⁸ *Rokovania o Cypre stále v slepej uličke, nádeje upadajú.*

<http://www.euractiv.sk/rozsirovanie/clanok/rokovania-o-cypre-stale-v-slepej-ulicke-nadeje-upadaju-016330> (5.10.2011)

⁸⁴⁹ Stiahnutie vojenskej kontroly patrilo k podmienkam v rokovaníach o prípadnom prijatí Turecka do EU

⁸⁵⁰ PRŮCHA, J.: *Interkulturní psychologie*. Praha: Portál, 2004, s. 172-173, ISBN: 80-7178-885-6

⁸⁵¹ netolerancia spôsobuje rozdelenie územia i ľudí navzájom

⁸⁵² Cyprus – z gr. slova med' (Turecká vlajka má horizontálny červený pruh hore a dole, medzi ktorými je červený polmesiac a hviezda na bielom poli.)

The Development of Education National Report of Cyprus by The Ministry of Education and Culture. Nicosia: International Bureau of Education, 2001, 87 s.

ŽIAK, J.: *Slovensko na Cypre*. In: Obrana, ročník č. 5/2007

Agnosticism / Atheism.

http://atheism.about.com/library/world/AJ/bl_CyprusIndex.htm
(10.12.2010)

DENIS, P.: *Foreign exchanges: throughout the ages, artists in cyprus have transformed foreign aesthetic influences to create their own highly original artforms,*

<http://search.proquest.com/docview/199583310?accountid=14716>
(10.10.2011)

Cyprus

http://europa.eu/abc/european_countries/eu_members/cyprus/index_sk.htm (12.12.2010)

State and Church in Cyprus.

<http://www.euresisnet.eu/Pages/ReligionAndState/CYPRUS.aspx>
(10.10.2011)

Cyprus. <http://geography.about.com/library/cia/nccyprus.htm> (11.12.2010)

About Cyprus.

<http://www.cyprus.gov.cy/portal/portal.nsf/All/9E78C19E842F1DD9C2256ED60038B3BA?OpenDocument&a=1&z=> (7.11.2011)

Culture / Heritage.

<http://www.cyprus.gov.cy/portal/portal.nsf/All/595281B5458CAD9FC2256EBD004F3BDC?OpenDocument> (14.12.2010)

Cyprus.

http://www.mzv.sk/servlet/content?MT=/App/WCM/main.nsf/vw_ByID/ID_DD6F67735A1B6F80C12576350033486B_SK&OpenDocument=Y&LANG=SK&MENU=staty_sveta-staty_podla_abecedy&TG=BlankMaster&URL=/App/WCM/karta_statov.nsf/%28vw_ByID%29/ID_654E242088F5F88FC125707A003F07D7#bookZaklInfo (7.11.2011)

Cyprus.

http://search.un.org/search?ie=utf8&site=un_org&output=xml_no_dtd&client=UN_Website_English&num=10&lr=lang_aen&proxystylesheet=UN_Website_en&oe=utf8&q=Cyprus&Submit= (5.11.2011)

Rokovania o Cypre stále v slepej uličke, nádeje upadajú.

<http://www.euractiv.sk/rozsirovanie/clanok/rokovania-o-cypre-stale-v-slepej-ulicke-nadeje-upadaju-016330> (5.10.2011)

RENEŠANCIA HUMANIZMU AKO PREDPOKLAD TOLERANCIE V PLURALITNOM SVETE

Pavol Dancák

Abstrakt:

Tolerancia, pluralizmus a humanizmus sú často používané slová, čo však neznamená ich bezproblémové používanie, ale skôr vnímame vyprázdňovanie ich vlastného obsahu vo vulgárnej politickej transparentizácii, ktorá zneužíva ich nejednoznačnosť. Tolerancia neraz sa zamieňa za totalitu, humanizmus za hominizmus a v mene pluralizmu sa vyžaduje uniformný postoj. Devalvácia významu vyvoláva potrebu renesancie, ale vo svete, kde hlavné slovo má ľudská sloboda, sa nástojčivo a legitímne núka otázka, čo bude mierou žiadanej revalvácie?

Dnes skutočne žijeme nielen vo svete, ktorý je globalizovaný, ale aj vo svete, ktorý je pluralitný, čo znamená, že je svetom mnohých názorov, predstáv a spôsobov života, v ktorom nie každý názor, predstava či spôsob života vyvolávajú súhlasnú odozvu. Pluralitný svet, ak má v ňom byť rešpektovaná sloboda človeka, si nevieme predstaviť bez tolerancie, ktorá však nemôže byť absolutizovaná.

Tolerancia je len nedokonalou ľudskou odpoveďou na ľudskú nedokonalosť.⁸⁵³ Je pokorným priznaním absencie poznania, aj keď to nepoznanie v značnej miere je zavinené nami samotnými. Tolerancia znamená predovšetkým znášanie, strpenie, a vždy obsahuje záporné hodnotenie toho, čo tolerujeme.⁸⁵⁴ Napríklad je možné tolerovať manžela, respektíve voľajaký jeho zlovyk, alebo niekoľko minútové meškanie, ale len veľmi malé meškanie. „Tolerovať znamená toľko ako neublížiť, neotráviť niekoho, jedným slovom nepoužiť „násilie“. Režim tolerancie je režimom ľahostajnosti, ba ignorancie. Tolerujeme, keď nemilujeme. Aj láska robí tolerantnosť zbytočnou. Do akého sveta sa teda hodí tolerantnosť? Predsa do sveta, ktorý je nejednotný, do sveta ľudí, ktorí sa ignorujú. Len sa nikoho a ničoho nedotknúť! Tolerujúci, tolerantný človek ponecháva toho, koho toleruje, znáša, na neho samého a niekedy aj jeho osudu. V rámci tolerancie sa nepoučuje, ale ani neindoktrinuje ...“⁸⁵⁵

⁸⁵³ WIECZOREK, K.: Tolerancia – szacunek dla odmienności. In: *Świat i Słowo* nr 1(12) 2009, Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biala, 2009, s. 67 – 78.

⁸⁵⁴ SOKOL, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha : Vyšehrad 1998, s. 252.

⁸⁵⁵ SIVÁK, J.: O tolerantnosti vo svetle rozpravy o cnostiach. In: *FILOZOFIA* 65, 2010, No 4, p. 337

Genéza tolerancie sa spája so začiatkom osvietenstva, kedy v kultúre myslenia dominujúcimi paradigmami bol skepticizmus a relativizmus. Nie je ťažké postrehnúť, že postoj tolerancie je spojený s ideou axiologického relativizmu. Ak jestvuje veľa rovnoprávných systémov hodnôt a hodnotové sudy sú podstatným spôsobom závislé od osoby a okolností, vtedy sú možné len dva modely spoločenského života – alebo všetkých zaväzuje jeden hodnotový systém zvolený osobami s najvyššou mocou a vyžadovaný násilím, a to aj napriek všeobecnej vôli občanov, alebo zaväzuje všetkých rovnosť pred zákonom, ktorej súčasťou je sloboda vyznávania vlastnej hierarchie hodnôt. Občianska spoločnosť je spoločnosť otvorená pre slobodných občanov, ktorí sú rozhodnutí pracovať pre spoločné dobro a majú zmysel pre komunitu. Združovať sa, vytvárať rôzne formy sociálnej činnosti a prijímať výzvy života v spoločnosti vytvára základ pre celkový rozvoj, ale aby to bolo možné, je potrebné tolerancia.⁸⁵⁶ Dejiny novovekej Európy sú neustálym empirickým testom verifikujúcim efektívnosť fungovania obidvoch modelov a vidíme, že doposiaľ víťazstvo sa výrazne nakláňa k druhému modelu. Svedčí to v každom prípade o tom, že princíp tolerancie generuje efektívnejší a trvalejší model občianskeho spoluzitia. Podmienkou jeho efektívnosti je fungovanie tolerancie v oblasti istých, výrazne určených hraníc.⁸⁵⁷ „Čo teda tolerovať? Vraha detí, názor či filozofiu druhého, lož druhého? Dôležitú úlohu tu hrajú okolnosti: Nielen čo, ale aj za akých okolností a pokiaľ tolerovať?“⁸⁵⁸ Tolerancia čohokoľvek by bola autodeštruktívnym princípom, pretože by musela tolerovať aj protispoločenské postoje nasmerované tak proti spoločnému dobru, ale aj proti dobru jedinca.

Názov príspevku obsahuje požiadavku renesancie humanizmu ako predpokladu tolerancie v pluralitnom svete. Nebudeme etymologicky analyzovať termín *humanizmus*, ale pomôžeme si tvrdením, že „humanizáciou rozumieme udeľovanie ľudského rozmeru, formovanie podľa kritérií ľudskosti, poľudšťovanie pomerov, v ktorých sa nachádza človek, formovanie stavu, ktorý by bol hodný človeka. Intuitívne tomu rozumieme, ale tušíme, že narážame na bariéru možných dezinterpretácií, ak si predtým neujasníme, čo predstavuje onen ľudský rozmer, poľudšťovanie. Tu je však skrytý nemalý problém! Navyše, problém, ktorý sa prehlbuje neochotou prijať potrebné a *sub specie futurum* vhodné nástroje jeho riešenia.“⁸⁵⁹ Dnes sa

⁸⁵⁶ STACHEWICZ, K.: In: Przyczynki do ejdetyki tolerancji. In: *Świat i Słowo* nr 1(12) 2009, Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biala, 2009, s. 67 – 78.s. 102

⁸⁵⁷ WIECZOREK, K.: Tolerancja – szacunek dla odmienności. In: *Świat i Słowo* 1(12) 2009, Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biala, 2009, s. 67 – 78.

⁸⁵⁸ SIVÁK, J.: O tolerancji w świecie rozprawy o cnościach. In: *FILOZOFIA* 65, 2010, No 4, p. 336

⁸⁵⁹ MIHINA, F.: Ontológia humanizmu. In: Zborník, Idea humanizmu a tolerancie v kontexte etnokultúrnej identity. (Eds. J. Šipko – V. Dančišin), Filozofická fakulta PU, Prešov 2010, s. 63.

stretávame s názormi, ktoré nivelizujú všetko, čo sa spája s človekom, a preto tu ma miesto apel na renesanciu humanizmu. Človek je bytostne ohrozený, nakoľko sa ocitol vo svete, v ktorom „integrálna vízia človeka v dôsledku postupu mnohých vied ľahko môže byť popretá a nahradená inými len čiastočnými pohľadmi, ktoré zdôrazňujú len určité aspekty „*compositum humanum*“, ale nevšímajú si „*integrum*“ človeka alebo nechávajú ho mimo svojho uhla pohľadu ... Človek sa tak stáva skôr predmetom určitých techník ako podmetom, ktorý je zodpovedný za svoje konanie“.⁸⁶⁰

Novoveká koncepcia humanizmu sa odvolávala na grécky ideál ľudskej kultúry, ale tento ideál nebol prezentovaný len v jednej - sofistckej podobe. Antinómie novovekého kultúrneho vedomia, ktoré si uchovali vplyv do dnešných dní, majú pôvod vo vzájomnej vojne ideálov kultúry v starovekom Grécku. Oproti sofistom a rétorom, v ktorých má svoj zdroj relativistický druh novovekého humanizmu, vystúpili Sokrates, Platón a Aristoteles. Vo svetle sokratovských dialógov Platón predstavuje humanizmus sofistov ako symbol úpadku gréckej civilizácie, a nie ako jej vrchol. Sofisti začali obdobie spoločenskej aj intelektuálnej dezintegrácie. Prirodzene, že nielen oni sami boli zodpovední za postupujúci úpadok náboženskej a etickej tradície, ale oni boli dedičmi, ktorí likvidovali majetok veľkej minulosti. Náboženské základy života dávnych Grékov sa v priebehu 5. stor. rozpadávali na ruiny. Werner Jaeger krivku tohto intelektuálneho procesu sleduje v dielach veľkých majstrov antickej tragédie - Aischila, Sofokla a Eurípida. Na začiatku 5. stor. pred Kr. stojí Aischilos, tvorca tragédií, ktorého vedomie je hlboko zakorenené v náboženskej tradícii jeho národa. Podobá sa zápasníkovi, ktorého gigantická sila má zdroj v neochvejnej dôvere v božskú múdrosť, ktorá riadi život človeka napriek jeho tragickej prirodzenosti, ktorá u poetu vzbudzuje bázeň a ľudské spolicenie. Sofokles zanechal vo svojom diele dokonalú rovnováhu medzi božským a ľudským aspektom života. V mlčaní sa klania pred nedostupným majestátom toho, čo je nadľudské, ale z celou svojou silou sa venuje ľudským záležitostiam. Jeho umenie sa koncentruje okolo utrpenia a tragickej veľkosti bohatera tejto tradície - človeka. Tretí z klasických autorov - Eurípides - predstavuje svet úplne len ľudský a relativistický, bez absolútneho. Je skeptikom, a tak je skutočným rovesníkom Protagora. Aj historik Tukidides hovorí, že peloponézska vojna priniesla úpadok nielen slávy a moci Atén, ale aj viery a etiky. Tento podklad musíme vidieť, ak rozmýšľame o sofistoch a ich rozpačitej myšlienke ľudskej kultúry, ktorá robí človeka mierou všetkých vecí.⁸⁶¹

⁸⁶⁰ JAN PAWEL II.: *Meżczyzna i niewiasta stworzył ich*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1986, s. 94 – 95.

⁸⁶¹ Porov. JAEGER, W.: *Humanizm i teologia*, prel. M. Plezia, Warszawa 1957, s. 41 – 42.

Keď Sokrates, Platón a Aristoteles začali svojím spôsobom obnovovať ľudský život, boli si vedomí slabej stránky svojho storočia, ale aj napriek tomu cítili, že riešenie môžu dosiahnuť len vtedy, keď sa budú opierať o ten istý základ, na ktorom stávalo aj sofistické osvietenstvo, tj. keď sa budú opierať o racionálne myslenie. V tomto štádiu sa už nemohli vrátiť k mytológii, ale aj v tejto dobe kultúra archaického veku mala predsa len výhodu pred odstredivými myšlienkami sofistov, nakoľko ľudský život bol stále koncentrovaný okolo viery v to, čo je vyššie ako človek. Keď Platón a Aristoteles idúc za Sokratom nanovo nadobudli istotu, že Boh je najvyšší princíp spoločenského a prírodného poriadku, nemohli uvažovať o návrate do mytologického obdobia, ale chceli odhaliť nezničiteľný obsah skutočnosti, ktorý náboženstvo vo svojom mytologickom štádiu symbolizovalo vo forme mýtov. Cestou rozumu, teda cez *logos* sa priblížili k skutočnosti, ktorú náboženstvo opisovalo slovom *teos*.⁸⁶² Výsledkom tohto intelektuálneho úsilia o uchopenie človeka je teológia. Relativizácia tradičných životných noriem a rezignácia na možnosť vyriešenia náboženských otázok, čo je charakteristické pre Protagora, sa spája s vysokými nárokmi na človeka. Tieto nároky sa však ukázali ako neopodstatnené bez ukotvenia v zdroji, ktorý je mimofľudskej povahy.

Racionálna reflexia vzťahu človeka k božstvu predstavuje vrchol gréckeho myslenia, vrchol, na ktorý bol človek schopný vystúpiť svojimi vlastnými silami. Avšak ani toto odvolanie sa na nadľudský zdroj samo v sebe ešte nutne nezabezpečuje správne chápanie človeka. Platónova koncepcia výchovy, kultúry a civilizácie, v ktorej "mierou všetkého je boh" je pre kresťanské myslenie veľmi sympatická a láka ho k identifikácii svojho názoru s Platónovými myšlienkami. Jeho výklad je sugestívny do takej miery, že aj nekresťanskí myslitelia ho interpretujú kresťansky. Platónovo úsilie o dokonalé usporiadanie života však skrýva v sebe nebezpečie totalitného správania. Jeho filozofovanie, aj keď chronologicky je veľmi vzdialené, predsa má čo povedať dnešnej dobe. Platónska filozofia sa objavuje v čase, keď zaniká svet *polis* a na miesto tohto pasívneho univerza nastupuje náš ľudský svet slobody a zodpovednosti. Ale táto sloboda nie je pochopená ako absolútna voľnosť a bezbrehá nezávislosť, lebo sloboda nie je božstvo, ale je cestou za niečím božským.⁸⁶³ Filozofia si začína uvedomovať pozitívny význam hranice a celku, čo umožňuje reflektovať skutočný humanizmus.

V snahe porozumieť *humanizmu* je mimoriadne dôležité, aby sme otázku *zmyslu* položili *správne*, teda aby sme si boli od začiatku vedomí, že ak myslíme na *humanitas*, nie sme jeho *pôvodcami*, jeho zmysel neurčujeme my,

⁸⁶² Porov. JAEGER, W.: *Humanizmus i teológia*, s. 45.

⁸⁶³ Porov. PATOČKA, J.: *Platón*, s. 24.

my ho iba *bládame*; najmä preto, aby sme sa usilovali „dať mu jeho miesto v realite“.⁸⁶⁴

Prijatie a uznanie Boha, ktorý stvoril človeka z lásky, a nie z nutnosti, umožňuje človeku odhaliť vlastnú hodnotu, ktorá je v istom zmysle hodnotou absolútnou. Boh predstavuje nutne potrebný vzor pre budovanie života aj pre formáciu samotného človeka. Vedie k plnej realizácii ľudskej osoby, ktorej humanizácia sa stáva spiritualizáciou a nakoniec divinizáciou.⁸⁶⁵ „Buďte teda dokonalí ako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48).

Biblické posolstvo prináša posolstvo spásy, ktoré je určené konkrétnemu človekovi, žijúcemu v dejinách a v týchto dejinách má človek vydať svedectvo o naddejinnom svete, ku ktorému patrí⁸⁶⁶. Kresťanská viera patrí do sféry slobodného a personálneho diania, ktoré sa odohráva medzi človekom a Bohom ako dejiny spásy. Kresťanské chápanie prezentuje presvedčenie, že svet nepochádza zo všeobecnej a nutnej zákonitosti, nie je nutne večný, neமானoval sa z voľajakého božského princípu, nie je kozmickou katastrofou, ale pochádza zo slobodného rozhodnutia Boha. Aj samotný človek má svoj pôvod v slobodnom rozhodnutí: „Urobme človeka na svoj obraz a podobu.“ (Gn 1,26). Dôležitý optimizmus dáva kresťanskému humanizmu aj skutočnosť, že zlo na svete nemá pôvod v metafyzickom a teda nutnom praprincípe, ale jeho pôvod je v slobodnom a osobnom rozhodnutí človeka, ktorý odmietol príkaz Boha. Aj keď sú dejiny ľudstva od samého začiatku poznačené kľatbou hriechu, sú zároveň preniknuté láskyplným pôsobením Boha, ktorý sa v slobode zľutúva nad človekom. Stvorenie, vtelenie a vykúpenie nemá pôvod v nutnosti, ale v slobodnom rozhodnutí Boha. Syn Boží sa stáva človekom, aby ako človek v osobnom stretnutí s človekom a spoločenstvom ľudí vykonal „slobodné sebazjavenie Boha, priniesol spásu a nakoniec slobodne prijal vykupiteľskú smrť na kríži.“⁸⁶⁷

Pre kresťanstvo je charakteristické, že pristupuje k človeku ako k osobe, k jednotlivcovi a zároveň oslovuje každého človeka a vyžaduje od neho vnútorný a osobný postoj, ktorý má byť prejavom slobody, prejavom slobodného obrátenia sa k Bohu, ktorému zodpovedá viera a láska ako odpoveď človeka na zjavenie Lásky a Pravdy. Týmto rozhodnutím človek otvára svoje vnútro Božiemu výchovnému vplyvu. Podobnú charakteristiku

⁸⁶⁴ PATOČKA, J.: Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 12. Češi. Praha : Oikoymenth 2006, s. 891 – 892.

⁸⁶⁵ POROV, ZDYBICKA, Z. J.: *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*. In: JAN PAWEŁ II.: *W iara a kultura*, s. 25.

⁸⁶⁶ POROV, MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*, Praha 1947, s. 254.

⁸⁶⁷ CORETH, E.: *Co je člověk?*, Praha 1994, s. 26.

vidíme aj u Sokrata, ale s tým rozdielom, že v jeho výchove sú badateľné aristokratické vplyvy,⁸⁶⁸ kresťanská *paideia* chce vychovávať všetkých.

Najdôležitejšou úlohou Ježišovho učeníka je poznávanie Boha. Táto úloha predstavuje najvyšší nárok v živote človeka: „Človek jestvuje preto, aby poznával Boha.“⁸⁶⁹ Boh pre Klementa Alexanrijského nie je len princípom alebo podstatou, ale je to je Boh Starého a Nového zákona. „... je v našej sile ukázať pred všetkými herezami Boha Jediného, Pantokratora, ohláseného pravdivým spôsobom prostredníctvom Zákona, Prorokov a Evanjelia.“⁸⁷⁰ Boh v podobe osobného Logu prišiel na zem. Boh je Stvoriteľom, Demiurgom, Pantokratorom, ktorý chce vykúpiť nielen človeka, ale aj celý svet.⁸⁷¹ Boh preniká celý svet a je svetlom, ku ktorému nikto nemá prístup⁸⁷² a má silu, ktorá nikdy nepozná únavu. Kristus je Kirios, ktorý má moc od Otca. Je to Logos, ktorý má moc odpúšťať hriechy. O Bohu hovorí ako o Absolútne, ktoré je ľudským jazykom nevyssloviteľné ...“⁸⁷³

Mravne čistý život kresťanov, ktorý zdôrazňuje slobodu a zodpovednosť, sa stáva argumentom pre správnosť kresťanskej viery a pomáha im získavať nových veriacich aj v nepriateľskom prostredí⁸⁷⁴ a ukazuje zmysluplnosť ich výchovy, ako čítame v Liste Diognetovi z 2. storočia: „Kresťania sa nelíšia od iných ľudí ani miestom bývania, ani jazykom, ani oblečením. Prijímajú všetky povinnosti ako občania a znášajú všetky ťažkosti ako cudzinci. Každá cudzia zem je im vlast'ou a každá vlast' je im cudzou. Ženia sa ako ostatní a plodia deti, ale nemluvnátá neodhadzujú. Stôl majú spoločný, ale lôžko nie... Vydané zákony poslúchajú, a svojím životom prevyšujú zákony... Jedným slovom: čím je duša v tele, tým sú kresťania vo svete.“⁸⁷⁵

Napriek obrovskému rozvoju exaktných vied človek aj dnes jestvuje v permanentnom stave neistoty a túži po „definitívnom riešení“ otázok: Kto som? Odkiaľ prichádzam a kam idem? Prečo je na svete zlo? Čo bude po tomto živote? Vtedy často podlieha pokušeniu racionalistickej redukcie a odvracajúc sa od celku bytia petrifikuje svoju situáciu a to sa symptomaticky prejavuje vo fragmentácii poznania. Táto fragmentácia, ale najmä rozšírená kultúrna tendencia interpretovať ju podľa potreby ochudobňuje život človeka a znižuje jeho úroveň. V. E. Frankl vo svojich filozoficko – existenciálnych úvahách upozorňuje na nebezpečenstvo

⁸⁶⁸ Porov. JAEGER, W.: *Paideia II.*, s. 108-110.

⁸⁶⁹ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, Warszawa 1994, VI. 65, 6, VI. 79,2.

⁸⁷⁰ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, IV. 2,2.

⁸⁷¹ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, VII. 12,2.

⁸⁷² KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, VI. 32,4.

⁸⁷³ O Bohu hovorí podobne ako Platón v dialógu *Faidros* (272c), *Kobierce* V. 89,7.

⁸⁷⁴ Porov. OKO, D.: *Laska i wolność*, Kraków 1997, s. 83.

⁸⁷⁵ *List Diognetovi*, Liturgia hodín II. Typis polyglotis Vaticanis 1988, s. 813 – 814.

redukcionizmu, ktoré prichádza zo strany neoprávnenej generalizácie špecialistov, ktorí ľudské fenomény vydávajú za epifenomény dakej subhumánnej úrovne. Prejavuje sa to vo výrokoch typu: „človek nie je nič viac ako...(počítač, opica ap.)“.⁸⁷⁶ K. Wojtyła varuje pred nebezpečím a zdôrazňuje, že „človek, ktorý sa prejavuje v kultúre a prostredníctvom kultúry, je jeden, celý a nedeliteľný“.⁸⁷⁷ Zároveň vyjadruje presvedčenie o možnosti ochrany ohrozeného ľudstva. „Človek nemôže stratiť svoje vlastné miesto uprostred tohto sveta, ktorý sám vytvoril.“⁸⁷⁸ V encyklike *Fides et ratio* uvádza: „Hľadanie pravdy, aj keď sa týka ohraničenej skutočnosti sveta alebo človeka, sa nikdy nekončí, ale vždy vedie k niečomu, čo je nad bezprostredným predmetom štúdia, k otázkam, ktoré otvárajú prístup k Tajomstvu.“⁸⁷⁹

Karol Wojtyła si uvedomoval, že filozofická antropológia má svoje hranice, a teda nemôže vyriešiť posledné slovo o človeku. Plné a celostné porozumenie človeka nie je možné bez viery a Zjavenia. V knihe *Prekročiť prah nádeje* tvrdí: „Evanjelium je najplnším potvrdením všetkých ľudských práv. Bez neho sa veľmi ľahko môžeme vzdialiť od pravdy o človeku. Evanjelium naozaj potvrdzuje božské pravidlo, ktoré udržiava morálny poriadok vesmíru a osobitným spôsobom ho potvrdzuje skrze samotné Vtelenie. Kto je človek, ak Syn prijíma na seba ľudskú prirodzenosť? Kým má byť ten človek, ak Boží Syn platí najvyššiu cenu za jeho dôstojnosť? Liturgia Cirkvi každý rok vyjadruje hlboký úžas pred touto pravdou a týmto tajomstvom tak v období Vianoc, ako aj vo veľkonočnej vigílii. O *felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptor!* (Ó, šťastná vina, pre ktorú k nám prišiel taký vznešený Vykupiteľ!, Exultet) Vykupiteľ potvrdzuje práva človeka jednoducho preto, aby ho privedol k plnej dôstojnosti, ktorú prijal vtedy, keď ho Boh stvoril na svoj obraz a podobu.“⁸⁸⁰

S A. Schweitzerom môžeme konštatovať, že „ťažké problémy, s ktorými máme do činenia, i tie ktoré patria do materiálnej a hospodárskej oblasti, možno riešiť v konečnom dôsledku iba cez myslenie. Aj to najúčelnejšie reorganizovanie zostáva na polceste. Nie je mysliteľný iný druh skutočnej obnovy nášho sveta ako ten, pri ktorom sa najprv v starých pomeroch staneme novými ľuďmi a vytvoríme spoločnosť, ktorá s novým zmýšľaním vyrovná protiklady medzi národmi a v národoch, takže sa obnovia kultúrne pomery. Všetko iné je viac-menej zbytočná námaha, pretože sa pri tom nevychádza z ducha, ale z toho, čo je vonkajšie.“⁸⁸¹

⁸⁷⁶ Porov. FRANKL, V.E.: *Vúle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii*, Cesta, Brno, s.102.

⁸⁷⁷ JAN PAWEŁ II.: *W imię przyszłości kultury, Przemówienie w UNESCO Paryż, 2 czerwca 1980*. In: *Wiara i Kultura*, Rzym 1986, s. 68.

⁸⁷⁸ WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin : KUL 1994, s. 70.

⁸⁷⁹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, Bratislava 1998, 106.

⁸⁸⁰ JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, s.175-176.

⁸⁸¹ SCHWEITZER, A.: *Kultúra a etika*. Slovenský spisovateľ 1986, s. 50.

Ján Pavol II. encykliku *Fides et ratio* začína slovami: „VIERA A ROZUM sú ako dve krídla, ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii o pravde. Túžbu poznať pravdu a nakoniec poznať Boha, vložil do srdca človeka Boh, aby človek tým, že bude poznať a milovať Boha, mohol dospieť aj k plnej pravde o sebe samom.“⁸⁸²

Renesancia humanizmu spočíva v pokornom prijatí bytostnej situácie, v ktorej sa človek nachádza s vedomím, že všetko môže, ale nie všetko je mu osožné.⁸⁸³ „Všetkých prosím, aby sa intenzívne zaujímal o človeka, ktorého Kristus spasil v tajomstve svojej lásky, aj o jeho trvalé hľadanie pravdy a zmyslu. Rozličné filozofické systémy ho klamali a presviedčali, že on je absolútnym pánom seba samého, že môže autonómne rozhodovať o svojom osude a o svojej budúcnosti dôverujúc len sebe samému a svojim vlastným silám. V tomto nikdy nebude môcť byť veľkosť človeka. Určujúcim pre jeho uplatnenie bude len jeho rozhodnutie včleniť sa do pravdy, zrobiť si svoj príbytok v tieni múdrosti a bývať v ňom. Len v tomto horizonte pravdy dospeje k plnému uplatneniu slobody a svojho povolanía v láske, ako aj k poznaniu Boha. V tom je jeho najvyššia sebarealizácia.“⁸⁸⁴

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

- CORETH, E.: *Co je človek?*, Praha 1994.
FRANKL, V.E.: *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii*, Brno : Cesta 1994.
JAEGER, W.: *Humanizmus i teologia*. Warszawa 1957.
JAEGER, W.: *Paideia II.*, Warszawa 1964.
JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, Bratislava 1998.
JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Nové mesto 1995.
JAN PAWEŁ II.: *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1986.
JAN PAWEŁ II.: W imię przyszłości kultury, Przemówienie w UNESCO Paryż, 2 czerwca 1980. In: *Wiara i Kultura*, Rzym 1986.
KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, Warszawa 1994.
List Diognetovi, Liturgia hodín II. Typis polyglotis Vaticanis 1988.
MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*, Praha 1947.
MIHINA, F.: Ontológia humanizmu. In: *Idea humanizmu a tolerance v kontexte etnokultúrnej identity*. (Eds. J. Sipko – V. Dančíšin), Filozofická fakulta PU, Prešov 2010.
OKO, D.: *Łaska i wolność*, Kraków 1997.

⁸⁸² JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, Bratislava 1998, 1.

⁸⁸³ REMBIERZ, M. Czy filozof powinien być tolerancyjny? In: *Świat i Słowo* nr 1(12) 2009, Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała, 2009, s.S. 113 – 132.

⁸⁸⁴ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, Bratislava 1998, 107.

- PATOČKA, J.: *Platón*. Praha 1992.
- PATOČKA, J.: *Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 12. Češi*. Praha : Oikoymenth 2006.
- REMBIERZ, M. Czy filozof powinien być tolerancyjny? In: *Świat i Słowo* nr 1(12) 2009, Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała, 2009.
- WIECZOREK, K.: Tolerancja – szacunek dla odmienności. In: *Świat i Słowo* nr 1(12) 2009, Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała, 2009.
- SCHWETZER, A.: *Kultúra a etika*. Bratislava : Slovenský spisovateľ 1986.
- SIVÁK, J.: O tolerantnosti vo svetle rozpravy o cnostiach. In: *Filozofia* 65, 2010, No 4.
- SOKOL. J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha : Vyšehrad 1998.
- STACHEWICZ, K.: In: Przyczynki do ejdetyki tolerancji. In: *Świat i Słowo* nr 1(12) 2009, Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała, 2009, s. 67 – 78.s. 102
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin : KUL 1994.
- ZDYBICKA, Z. J.: *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*.

AUTORI:

Dr Stanisław Ciupka

*Akademia Techniczna – Humanistyczna
Bielsko - Biala*

prof. dr hab Paweł Czarnecki

*Wyższa Szkoła Menedżerska w Warszawie
Warszawa*

Mgr. Ivana Čechová

*Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov*

PhDr. Alžbeta Čuriková

*Klinika pediatrie
Fakultná nemocnica s poliklinikou J. A. Reimana
Prešov*

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

*Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov*

ThLic. Daniel Demočko

*Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Košice*

Dr. h. c. prof. PhDr. Rudolf Dupkala, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Prešov*

ThLic. Daniel Galajda

*Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov*

Mgr. Tomáš Gerbery

*Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici
Filozofická Fakulta
Banská Bystrica*

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Prešovská univerzita

Gréckokatolícka teologická fakulta

Prešov

Dr Renata Małgorzata Ilnicka

Karkonoska Państwowa Szkoła Wyższa

Jelenia Góra

Mons. Dr. h. c. ThDr. Jozef Jarab, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Prešov

Dr Krzysztof Kawęcki

Wyższa Szkoła Menedżerska w Warszawie

Warszawa

Ing. Jaroslava Kmecová, PhD.

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety

Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča

Prešov

Dr hab. Janina Kostkiewicz, prof. UJ

Wydział Filozoficzny

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Kraków

MUDr. Ján Kovaľ, PhD.

Klinika pediatrie

Fakultná nemocnica s poliklinikou J. A. Reimana

Prešov

Dr Alexy Kowalski

Instytut Teologiczny w Częstochowie

Częstochowa

ThLic. Peter Laca

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Prešov

PhDr. Katarína Mayerová, PhD.

*Univerita Pavla Jozefa Šafarika v Košiciach
Filozofická fakulta
Košice*

Lic. Maria Misik

*Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Nauk Społecznych
Katowice*

Dr Agnieszka Nowicka

*Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra*

Mgr. Tomáš Pešek

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov*

Dr Monika Podkowińska

*Wydział Nauk Społecznych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Lublin*

Mgr. Mária Poliaková, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov*

doc. ThDr. Ing. Inocent-Mária V. Szaniszló OP, PhD.

*Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Košice*

Dr hab. prof. UŚ Alina Szczurek-Boruta

*Uniwersytet Śląski w Katowicach
Zakład Pedagogiki Społecznej i Edukacji Międzykulturowej
Katowice*

Dr hab. prof. UR Beata Szluz

*Uniwersytet Rzeszowski,
Wydział Socjologiczno-Historyczny,
Rzeszów*

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov*

PhDr. Ondrej Štefaňák, PhD.

*Katolícka univerzita v Ružomberku
Pedagogická fakulta
Ružomberok*

Mgr. Anna Švecová

*Prešovská univerzita v Prešove
Filozofická fakulta
Prešov*

Mgr. Ivana Valková

*Univerzita Pavla Jozefa Šafarika v Košiciach
Filozofická fakulta
Košice*

ThDr. Peter Vansáč, PhD.

*Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave
Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gajdiča v Prešove
Prešov*

prof. PAN dr hab. Wiesław Wójcik

*Polska Akademia Nauk
Instytut Historii Nauk
Warszawa*

PhDr. Anna Zákutná

*Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave
Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gajdiča v Prešove
Prešov*

