

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

XXIII.

50. výročie vydania knihy „Osoba i czyn“

PAVOL DANCÁK – DANIEL PORUBEC
(eds.)



Prešov 2020

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXIII.

50. výročie vydania knihy „Osoba i czyn“

Vedeckí garanti:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
prof. US dr hab. Marek REMBIERZ

Vedeckí redaktori – editori:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
PhDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Recenzenti:

Mons. Dr. h.c. prof. ThDr. Jozef JARAB, PhD.
prof. ThDr. Peter VANSÁČ, PhD.
prof. US dr hab. Marek REMBIERZ

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
PhDr. Daniel PORUBEC, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

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

© Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov 2020

ISBN 978-80-555-2633-1

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 23-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.

OBSAH

Pavol DANCÁK

Historicko-filozofická a teologická reflexia diela

„Osoba i czyn“5

Tomasz GÓRKA

*A contemporary crisis of fatherhood and how to overcome
it reflections inspired by the thought of Karol Wojtyła*

– John Paul II.23

Renata DONIEC

*Cardinal Stefan Wyszyński's concern for society and family
in the times of communism in Poland (on the example of*

pastoral letters from 1946 -1974)46

Daniel PORUBEC

Zduchovenie osoby, ako predpoklad vytvárania kresťanskej

kultúry v diele I. A. Iljina70

Radovan ŠOLTÉS

Kresťanská spiritualita a ľudská zrelosť na pozadí

Berďajevovej metafyziky slobody87

Ivan ONDRÁŠIK

Substančno – relačné chápanie osoby v diele W. N. Clarka101

Štefan ŠROBÁR

Maurice Blondel – filozof činu112

Adresár prispievateľov128

HISTORICKO-FILOZOFICKÁ A TEOLOGICKÁ REFLEXIA DIELA „OSOBA I CZYN“

Pavol DANCÁK

Abstract: *Thinking about man has gained new intensity due to the terrible facts of the twentieth century. Currently, the greatest challenge for man is the development of new technologies which, in the event of a morally wrong decision, can lead to the destruction of human society on a global scale. Wojtyla accepts the exceptional position of man and his philosophy is based on the experience given to us in our consciousness. A Polish Philosopher analyzes participation as a condition for the development of man and society in the last chapter of his most important philosophical work Person and Act. Karol Wojtyla comes up with an innovative anthropological-ethical system, which is also referred to as Thomistic and phenomenological personalism.*

Hlavné filozofické dielo Karola Wojtyły *Osoba a čin* predstavuje základnú ideu Wojtylovho filozofického a teologického výkonu, ktorým je človek ako kantovská otázka subsumujúca intelektuálne úsilie ľudstva. Krakovský filozof prichádza s inovatívnym antropologicko-etický systémom, ktorý sa označuje aj ako tomisticko-fenomenologický personalizmus.¹ Zámerom článku je pri príležitosti 50. výročia publikácie diela *Osoba a čin* poukázať na filozofické a teologické prepojenie vo Wojtylovom úsilí nájsť praktické riešenie pre človeka ako obyvateľa rýchlo meniaceho sa sveta 20. storočia. Už z Wojtylovho existenciálneho zamerania ako filozofa a kňaza sa ukazuje, že cestou rozumu, teda *logu*, sa bude usilovať o priblíženie k skutočnosti, ktorú náboženstvo opísalo

¹ Porov. KOWALCZYK, S.: *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Lublin : KUL, 2010, s. 221.

slovom *teos*. V dejinách filozofie výsledok tohto intelektuálneho úsilia dostal názov teológia. V tomto zmysle sa Wojtyła podobá Platónovi, ktorý ako prvý toto slovo vymyslel a teológiu, ako novú formu racionálneho prístupu k nadľudskému svetu, urobil centrom všetkého filozofického myslenia.²

Uvažovanie o človeku dnes nadobúda na novej intenzite, nielen vďaka hrozným skutočnostiam dvadsiateho storočia, ale dnes najväčšou výzvou je rozvoj nových technológií, ktoré však v prípade morálne zlého rozhodnutia privedú ľudskú spoločnosť ku skaze v globálnom rozmere. Wojtyła akceptuje výnimočné postavenie človeka a vychádzajúc z jeho skúsenosti tak ako je nám daná v našom vedomí, cez reflexiu transcendencie a integrácie osoby v čine sa v štvrtej, poslednej, kapitole diela *Osoba a čin* dostáva k participácii ako podmienke rozvoja človeka aj spoločnosti.

Historicko-filozofický pohľad

Filozofické myslenie Karola Wojtyły, ktorý po zvolení za pápeža prijal meno Ján Pavol II., sa odvíja od ľudských záležitostí. V knihe *„Prekročiť prah nádeje“* spomína: „Prežívali sme povojnové obdobie a polemika s marxizmom bola v plnom prúde. V týchto rokoch sa pre mňa stali najdôležitejšími mladí, ktorí mi kladli otázky ani nie tak o Božej existencii, ale o tom, ako žiť, čiže o spôsobe riešenia problémov lásky a manželstva, ako aj problémov spojených so svetom práce... Z našich kontaktov, z účasti na problémoch ich života sa zrodila štúdia, ktorej obsah som zhrnul pod názvom *„Láska a zodpovednosť“*. Esej *„Osoba a čin“* prišla potom, ale aj ona sa zrodila z toho istého prameňa. Od chvíle, keď som prešiel do oblasti otázok o ľudskej existencii, bolo akosi nevyhnutné, aby som došiel k tejto téme, a to nielen vzhľadom na človeka našej doby, ale na človeka v každej dobe. Otázka dobra a zla človeka nikdy neopúšťa, ako o tom svedčí mladík, ktorý sa

² Porov. JAEGER, W.: *Humanizmus i teologia*. Warszawa : Pax, 1957, s. 45.

v evanjeliu pýta Ježiša: „...čo mám robiť, aby som obsiahol večný život?“ (Mk 10,17).³

Spôsob filozofického myslenia K. Wojtyły vychádza z dvoch smerov európskej filozofie, ktoré majú odlišné prístupy ku skutočnosti. Prvým smerom je klasická filozofia v aristotelovsko - tomistickom chápaní, alebo filozofia bytia, realistická a objektívna. Druhý smer európskej filozofie je filozofia novoveká, pokarteziánska, filozofia vedomia a subjektu, ktorá naväzuje na sokratovsko - augustínovskú tradíciu. Vo svojich skúmaníach používa fenomenologickú metódu, ale slávne Husserlovo heslo o návrate k veciam modifikuje na návrat k človeku ako k osobe. Túto modifikáciu Wojtyła realizuje s úmyslom „objektivizovať problém subjektivity človeka“,⁴ teda chce sa pozrieť na človeka ako na subjekt schopný poznania a bližšie určiť, v čom spočíva subjektivita. Wojtyłovi išlo o hľadanie takej filozofie, ktorá by zohľadňovala nové problémy a zároveň by vysvetlila subjektovo – prežívajúci aspekt skutočnosti, ktorý by poukázal na to, že v človeku je aj niečo neredukovateľné, čiže jeho osobný rozmer.⁵ Tomistická tradícia staticky upriamená na objekt by bez zohľadnenia fenomenologického aspektu nebola schopná čeliť aktuálnym výzvam.⁶ Karol Wojtyła chápal fenomenológiu takým spôsobom, ktorý bol charakteristický pre Romana Ingardena a Maxa Schelera, teda chápal ju ako metódu, ktorá môže byť použitá na skúmanie rôznych aspektov skutočnosti, vrátane morálnej problematiky.⁷

³ JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava: Nové mesto, 1995, s. 178.

⁴ WOJTYŁA, K.: *Podmiotowość i „to co nieredukowalne“ w człowieku*, WOJTYŁA, K.: In: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin : KUL, 1994., s. 435. (ďalej OIC).

⁵ Porov. PÓŁTAWSKI, A.: *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011. s. 235.

⁶ Porov. MODRZEJEWSKI, A. – GÁLIK, S.: *Od mystiky k fenomenologii*. Teologicko – filozofické inšpirácie Karola Wojtyły. In: *Theologos* 1/2016, s. 56-72. [10.12.2019]

⁷ Porov. POKRYWKA, M.: *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksja nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin : KUL, 2000, s. 31-32.

Fenomenológia však nie je uniformne jednoliata filozofická škola,⁸ ale je skôr metóda, ktorá kladie dôraz na opis ľudskej skúsenosti, teda toho, čo sa nám prezentuje vo vedomí, v našej skúsenosti a samotného prežívania. Opis skutočnosti z hľadiska fenomenológie začína bezprostrednou skúsenosťou konkrétneho subjektu, ktorú výnimočným spôsobom opísal Wojtyła vo svojom *opus magnum*, v antropologickom diele *Osoba a čin*.⁹

V dejinách filozofie vidíme mnohé definície človeka. Klasická Aristotelova definícia hovorí, že človek je animal rationale (rozumný živočích), kde animal označuje to, čo je spoločné a rationale je to, čo odlišuje. Wojtyła konštatuje, že táto definícia síce zodpovedá aristotelovskému definovaniu rodu prostredníctvom druhu a druhového rozdielu, ale všima si, že táto definícia v sebe skrýva presvedčenie o redukcii človeka na púhu súčasť sveta a dostatočne nezohľadňuje to, čo je v človeku „neredukovateľné.“ Takýmto spôsobom sa človek stal predovšetkým predmetom, teda jedným z mnohých predmetov sveta, ku ktorému viditeľne, fyzicky patríme. Uvedená definícia vyhovovala klasickej filozofii, ktorá vychádzala z metafyziky a z kozmológie, ale Wojtyła zdôrazňuje, že človek je subjekt, teda že je niečo viac ako len to, čo vyjadruje aristotelovská definícia. Človek sa nemôže vo svojej vlastnej podstate zredukovať a vysvetliť bezo zbytku prostredníctvom rodu, druhu a druhového rozdielu. To niečo neredukovateľné je subjektivita. Wojtyła sa usiluje nahliadnuť subjektivitu človeka objektívne,¹⁰ aby sa vyhol subjektivismu,

⁸ Porov. BUTTIGLIONE, R.: *Myśl Karola Wojtyły*. Lublin : KUL, 1996, s. 376.

⁹ WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*. In: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : KUL, 1994, s. 56.

¹⁰ In a further creative transformation of Husserlian phenomenology, he distinguishes between “subjectivity” (as a phenomenon of reflexion) and “subjectiveness” (rooted in the pre-reflexive unity of life). KOCHLER, H.: Karol Wojtyła’s Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order. In: BILLIAS, N. M., CURRY, A. B., McLEAN, G. F. (eds.): *Karol Wojtyła’s Philosophical Legacy*. Washington D.C : The Council for Research in Values and Philosophy, 2008 s. 165

a pomáha si definíciou od Boethia, ktorý osobu definoval ako *rationalis naturae individua substantia*. Človek je v nej chápaný ako substanciálne bytie, ktoré má rozumovú prirodzenosť a Wojtyła v tejto definícii vidí akoby „metafyzickú pôdu“, inými slovami, „dimenziu bytia, v ktorej sa realizuje osobná subjektivita človeka“.¹¹

Karol Wojtyła s pochopením konštatuje, že dôvodom redukcie človeka na súčasť sveta bola potreba pochopiť človeka a tvrdí, že sa nedá spochybniť užitočnosť Aristotelovej definície pre vznik mnohých exaktných vied o človeku chápanom ako animal s výraznou črtou rozumnosti. Celá tradícia vedy o zloženej ľudskej prirodzenosti, o duchovno-telesnom *compositum humanum*, ktorá od Grékov prostredníctvom scholastiky prešla ku Descartesovi sa pohybuje v hraniciach tejto definície a teda na pôde presvedčenia o podstatnej redukovateľnosti toho čo je podstatne ľudské do „sveta“. Na druhej strane Wojtyła, majúci na mysli sokratovsko-augustínovskú filozofickú tradíciu, hovorí, že presvedčenie o prvotnej originálnosti ľudskej podstaty a jej zásadnej neredukovateľnosti na „svet“ na prírodu je rovnako dané ako potreba redukcie vyjadrená v Aristotelovej definícii. Toto presvedčenie tvorí základ chápania človeka ako osoby, čo v dejinách filozofie má svoju dlhú históriu a v súčasnosti vytvára základ pre narastajúce chápanie osoby ako podmetu.¹²

¹¹ WOJTYŁA, K.: *Podmiotowość i „to co nieredukowalne“ w człowieku*, In: OIC, s. 438. Porov. McLEAN, G. F. Karol Wojtyła's Mutual Enrichment of the Philosophies of Being and Consciousness. In: BILLIAS, N. M., CURRY, A. B., McLEAN, G. F. (eds.): *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*. Washington D.C : The Council for Research in Values and Philosophy, 2008 s. 15.

¹² Porov. OIC, 34. Wojtyła accepts that the traditional, nonphenomenological point of departure of anthropology objectifies man; his own point of departure is a phenomenological description of experience. While Wojtyła objects to the cosmological point of departure as inadequate in anthropology, he does not limit anthropology to phenomenology, and points to a transphenomenological approach for a complete anthropology. Wojtyła rejects Husserl's idealistic turn, which leads to a subjectivist reflection and absolutization of consciousness. BUTTIGLIONE, R.: *The Phenomenology*

Svätý Tomáš Akvinský umiestňuje filozofiu človeka do filozofie prírody, čiže fyziky, keďže fyzika skúma to, čo je spojené s matériou, teda aj ľudskú dušu, nakoľko je spojená s telom. Človeka totiž vôbec nemožno definovať bez tela.¹³ Podľa Tomáša filozofia prírody postupuje tak, že skúma tie najvšeobecnejšie bytosti prírody, ktoré sa hýbu a hýbu iné, a aplikuje všeobecné princípy na pohybujúce sa telesá, medzi ktoré patria aj živé bytosti. Takto filozofia prírody skúma dušu, jej vzťah k telu, ale aj jednotlivé druhy rastlín a živočíchov.¹⁴ Skúma aj schopnosti duše, rozum a intelekt, pričom sa Tomáš odvoláva na Aristotela.¹⁵ Podľa tohto učenia filozofia prírody skúma formu nakoľko je v materii, aj keď takéto formy môžu byť od matérie odlúčené. Takou formou je aj ľudská duša, ktorá je v človekovi formou v materii.¹⁶ Nakoľko sa však duša môže aj oddeliť od tela, tak vtedy ju už neskúma filozofia prírody, ale metafyzika¹⁷ podobne ako aj schopnosti duše. Nakoniec nie je úplne jasné, či skúmanie človeka patrí podľa Tomáša iba do filozofie prírody alebo iba do metafyziky alebo do oboch. Isté je však, že aj Tomáš, podobne ako Aristoteles, primárne reflektuje človeka ako súčasť sveta.

Karol Wojtyła za východiskový bod svojho filozofického záujmu o človeka si vyberá skúsenosť človeka,¹⁸ pričom za

of Karol Wojtyła. On the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 42 (1982), s. 326-334.

¹³ "Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, neccesarium est, quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem, res naturalis est." ScG, I, IV, cap. 83, Nr. 5.

¹⁴ In De sensu, 1c. 1, Nr. 2.

¹⁵ In Post. Analyticorum, I, I, 1c. 44, Nr. 11.

¹⁶ In Physicorum, I, II, 1c. 4, Nr. 10.

¹⁷ In Metaphysicorum, I, VI, 1c. 1, Nr. 16

¹⁸ „Ide o to, aby sme sa dotkli ľudskej reality v tom najvlastnejšom bode - v bode, na ktorý poukazuje skúsenosť človeka a z ktorého človek nemôže nijakým spôsobom ustúpiť bez toho, aby nezničil seba samého.“ OIC, s.70.

základnú skúsenosť považuje skúsenosť činu, nakoľko práve v čine sa človek prejavuje ako človek a tak reflexia skutku je podľa neho kľúčom k poznaniu pravdy o človeku.¹⁹ „Skutki sú zvláštnym momentom zjavenia sa a skúsenosti osoby. Istým spôsobom predstavujú najvlastnejší východiskový bod na pochopenie jej dynamickej podstaty“.²⁰

V skutku je vyjadrená životnosť, rozumnosť, sloboda, ba aj viera. Hrdinský skutok musí vykonať Homérov bohatier a k hrdinstvu úzkej cesty je volaný aj Ježišov učeník. Viera bez skutkov je mŕtva. K. Wojtyła je aj osobne vnímavý na skúsenosť skutku. Jeho curriculum vitae je životopisom človeka činu. Ako robotník poznal chuť fyzickej práce, ako kňaz sa stretáva s ľudskými skutkami. Žil v období totalitného pestovania kultu práce. Najprv to bolo povestné „Práca oslobodzuje“ a potom to bol kult „hrdinu socialistickej práce“. Tieto totalitné koncepcie človeka vulgárne zredukovali skutok na kolektívnu produkciu a prácu povýšili nad osobu a tak deformovali myslenie aj konanie človeka. Práve preto K. Wojtyła vystupuje s vlastnou koncepciou človeka a ľudského činu s presvedčením, že človek sa môžeme rozvíjať len vtedy, ak je pozornosť sústredená na kladenie otázky, na túžbu po pravde a hlas svedomia, na povinnosť, na slobodu a zodpovednosť, hraničné situácie, utrpenie, smrť, vinu, nádej, starosti, stretnutia, prácu, atď., čo predstavuje základnú skúsenosť pomocou ktorej môžeme odhaliť podstatu človeka.²¹

Pri analýze subjektivity človeka, ktorá sa odhaľuje v čine, Wojtyła vychádza zo skúsenosti človeka so sebou samým. Skúsenosť je vždy skúsenosťou niečoho (objektu), v tomto prípade je to človek. Ale človek, ktorý má túto skúsenosť je zároveň subjektom. Človek v skúsenosti seba samého je zároveň subjektom i objektom.²² V skúsenosti, ktorú má človek so sebou samým, Wojtyła rozlišuje aktívnu a pasívnu formu (agere a pati), teda

¹⁹ Porov. STYCZEŃ, T.: *Być sobą to przekraczać siebie - O antropologii Karola Wojtyły*. In: OIC, s. 493.

²⁰ OIC, s. 60.

²¹ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, Praha : Zvon, 1994, s. 71.

²² Porov. WOJTYŁA, K.: *Osoba: podmiot i wspólnota*, In: OIC, s. 379.

rozlišuje to čo človek robí a to čo sa človeku prihodí. Aktívny dynamizmus zahŕňa všetky vedomé a slobodné činnosti človeka. Tvrdí, že klasická aristotelovská filozofia síce rozlišuje tento dvojaky dynamizmus, no napriek tomu nevyjadruje dynamiku bytia celkom presne, nakoľko ak človek koná (agere), zároveň sa niečo deje aj v ňom samom, teda nezohľadňuje subjektivitu.²³

Klasická filozofia prirodzenosť človeka videla nielen v animal rationale, ale zohľadňovala aj sociálny charakter človeka. Wojtyła preberá aj tento motív, ale aj tu vykonáva korekciu, nakoľko preňho človek nie je na prvom mieste obyvateľom polis, ale je to osoba, ktorá svojimi činmi buduje vzťahy s *ty* a s *my*.

Podľa Wojtyły byť sociálny znamená byť otvorený pre druhého. Osobné „ja“ bolo definované ako subjekt, ktorý – nakoľko je mu vlastné vedomie – je schopný uvedomiť si seba samého a – nakoľko je mu vlastná vôľa –, je schopný rozhodnúť sa pre seba samého; čo zároveň poukazuje na to, že osobné „ja“ seba samého aj vlastní. Je zrejmé, že „ja“ nemôže mať skúsenosť uvedomenia si seba samého, autodeterminácie a vlastnenia seba, ktoré sú vlastné nejakému „ty“, niekomu druhému. Nemožnosť takejto skúsenosti však ešte neznamená, že nie je možné to pochopiť. Človek dokáže pochopiť, že „druhý“ je utvorený podobne ako „ja“, čiže „druhému“ je vlastné vedomie seba, autodeterminácie a vlastnenie seba.²⁴ Z toho vyplýva, že schéma „ja – druhý“ nie je všeobecná, abstraktná, ale „druhý“ vždy predstavuje konkrétnu, individuálnu a neopakovateľnú osobu.

Byť v prirodzenosti sociálny pre Wojtylu znamená, že človek existuje a koná „spolu s druhými“.²⁵ Vo svojich úvahách sa nesústreďuje na spoločnosť, ale na spoločenstvo, na komunitu. Spoločenstvo pre jej členov znamená niečo esenciálne. Je to realita pre spolužitie a spoločnú činnosť ľudí. Ľudia v spoločenstve žijú

²³ WOJTYŁA, K.: *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*. In: OIC, s. 439.

²⁴ Porov. WOJTYŁA, K.: *Uczestnictwo czy alenacja?*, In: OIC, s. 450.

²⁵ Tejto téme venuje VII. kapitulu *Osoby a činu*.

vo vzájomných vzťahoch a to umožňuje rozlišovať medzi dvomi rovinami vzťahov: jednu rovinu vzťahov predstavujú interpersonálne vzťahy, ktoré charakterizuje symbolom „ja – ty“ a druhú rovinu vzťahov predstavujú sociálne vzťahy, ktoré charakterizuje symbolom „my“. Obe roviny vzťahov sú súčasťou skúsenosti človeka.

Skúsenosť s „ty“ je pre „ja“ veľmi dôležitá, hoci ešte nejde o vytvorenie nejakého spoločenstva. Na základe skúsenosti s „ty“ má „ja“ plnšiu skúsenosť seba samého. Práve tu má základ výchova a seba výchova, keď sa „ja“ snaží konať podobne, ako nejaké „ty“, ktoré je pre neho príkladom. Táto skúsenosť je nakoniec dôležitá pre uskutočnenie seba, ktorá má svoje korene v každej osobnej subjektivite. Okrem toho nesmieme zabúdať, že „ja“ je súčasne „ty“ pre druhé „ja“, ktoré je mojím „ty“. Znamená to, že človek sa cez vzťah „ja – ty“ prejavuje druhému vo svojej štruktúre vlastnenia seba a vlády nad sebou. Vo vzťahu „ja – ty“ sú dva subjekty s rovnakou štruktúrou. Z toho dôvodu používame „ty“ a nie „on“. Ak by sme druhého nazvali „on“, chápali by sme ho ako objekt. Pomenovanie „ty“ vyjadruje druhého ako subjekt. V interpersonálnych vzťahoch má počiatok aj uvedomenie si, že nielen „ja“ chce uskutočniť seba, ale rovnako aj „ty“. Tu pramení jednak povinnosť rešpektu a na druhej strane tu pramení aj zodpovednosť za druhé „ja“²⁶ a takto chápané interpersonálne vzťahy umožňujú hovoriť o *communio personarum*.²⁷

Interpersonálne aj sociálne vzťahy vyjadrujú to, čo je človekovi vlastné, pretože sú to dva spôsoby, ktorými človek uskutočňuje seba samého a zároveň poukazujú na to, že človek je bytostne otvorený pre druhých, že od nich bytostne závisí. Tieto dva spôsoby uskutočnenia osoby sú vyjadrením participácie

²⁶ Tejto téme venuje dielo *Láska a zodpovednosť*.

²⁷ Termín *communio personarum* Wojtyła chápe v zmysle *Gaudium et spes* 24, čím vyjadruje medziosobné vzťahy medzi ľuďmi a Bohom a tak isto medzi ľuďmi navzájom. *Communio personarum* vyjadruje spôsob bytia a konania osôb žijúcich v spoločenstve, ktorí sa cez spoločné bytie i konanie vzájomne afirmujú ako osoby.

(účasti). Podľa Wojtyły „participácia musí byť chápaná ako vlastnosť človeka, zodpovedajúca jeho osobnej subjektivite”.²⁸ „Človek konajúci „spolu s inými“, čiže „zúčastňujúci sa, odhaľuje nový rozmer seba ako osoby”.²⁹ Preto participovaním na spoločenstve neprestáva byť sám sebou a tak isto konaním neprestáva uskutočňovať sám seba.

Skúmanie historicko-filozofických súvislostí antropológie Karola Wojtyły ukazuje, že sociálna problematika je spojená s otázkou - Kto alebo čo je človek? - a je podmienená ideovými východiskami, ktoré nachádzame v dejinách filozofie, ale zároveň je zohľadňovaná aj konkrétna prítomná situovanosť človeka vo svete a napokon je tu vplyv otvárajúcej sa budúcnosti. Pre subjekt je nevyhnutné „pro futuro” porozumieť základnú požiadavku lásky,³⁰ byť "spolu s inými", konať "spolu s inými" a tak vytvárať spoločenstvo osôb, od čoho závisí uskutočňovanie a završovanie bytia subjektu. Láska sa objavuje na základe slobody človeka a je najvyšším kritériom dôstojnosti človeka. Wojtyla ako vášnivý ochranca ľudskej dôstojnosti, slobody a práv ľudskej osoby odkazuje človeka na lásku, ktorá je najdokonalejšou formou seberealizácie.

Karol Wojtyla vnímal bytostné ohrozenie človeka: „Sme dedičmi epochy, v ktorej 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”.³¹ Vo fenomenologickej filozofii našiel odpovede, ktoré boli schopné reagovať na výzvy,

²⁸ Porov. WOJTYŁA, K.: *Osoba: podmiot i wspólnota*. In: OIC, s. 410 .

²⁹ OIC, s. 302, poznámka 73.

³⁰ PILUŚ, H.: *Człowiek w filozofii Karola Wojtyły Jana Pawła II*. Warszawa : Wszechnica Polska 2002, s. 56

³¹ JAN PAWEŁ II.: *Meżczyznę i niewiastę stworzył ich*. Città del Vaticano : Liberia Editrice Vaticana, 1986, s. 94 – 95.

pred ktorými stál svet, Európa i Katolícka cirkev v druhej polovici 20. storočia.

Teologické konzekvencie

Vo všeobecnosti sa tvrdí sa, že filozofické spisy Karola Wojtyły boli ovplyvnené katolíckymi teologickými textami. Podľa Gregoryho R. Beabouta možno dielo *Osoba a čin* interpretovať ako meditáciu nad ľudským skutkom, ktorá bola inšpirovaná pastoračnou konštitúciou Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes*.³² V uvedenom kontexte nemožno preto nesúhlasiť s profesorom Alfredom Wierzbickim, ktorý v komentári k encyklike *Fides et Ratio* tvrdí, že kľúčom a podmienkou jej porozumenia je zohľadnenie skutočnosti, že autor encykliky ešte ako kardinál Karol Wojtyła sa venoval filozofickej antropológii.³³ Podobne uvažuje profesor Tadeusz Styczeń tvrdiac, že antropológickou osnovou i podstatou triptychu encyklík *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980) a *Dominum et Vivificantem* (1986) je skúsenosť človeka najvýstižnejšie preskúmaná a sformulovaná v diele *Osoba a čin*.³⁴

³² Porov. BEABOUT, G. R.: Review Essay [GREGG, S.: Challenging the Modern World: John Paul II/Karol Wojtyła and the Development of Catholic Social Teaching] In: *Journal of Markets & Morality*, Vol. 4, No. 2, Fall 2001, www.acton.org/publicat/m_and_m/2001_fall/beabout2.html. [11.12.2019]. On the influence of *Gaudium et spes* on Karol Wojtyła's philosophical work. Porov. FINNIS, J.: "The Fundamental Themes of *Laborem Exercens*." In: WILLIAMS, P. (ed.): *Catholic Social Thought and the Teaching of John Paul II: Proceedings of the Fifth Convention (1982) of the Fellowship of Catholic Scholars*. Chicago : Northeast Books, 1982, s. 20-31.

³³ Porov. A.WIERZBICKI: Zasada jednoczenia ludzkiego poznania. Antropologiczne implikacje syntezy wiary i rozumu. In: STYCZEŃ, T., CHUDY, W. (eds.): *Fides et ratio: tekst i komentarze*. Lublin 2003, s. 305—317.

³⁴ Porov. STYCZEŃ, T: Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły. In: STYCZEŃ, T: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin, 2001, s. 52.

Aj samotný Ján Pavol II. v príhovore k účastníkom kongresu „Cirkev v službách človeka“ 9. mája 2003 povedal: „V každom období môjho vysokoškolského života a pastoračnej služby bol pre mňa jedným z hlavných referenčných bodov záujem o osobu, ktorá je stredobodom celého filozofického a teologického výskumu“. Pápež sa predstavil ako personalista, pretože pojem „personalista“ je definovaný ako mysliteľ, filozof, etik, teológ, ktorý je presvedčený o zvláštnej dôstojnosti človeka ako osoby a je presvedčený o teoretickom a praktickom význame výskumu zameraného na problematiku ľudskej osoby.³⁵

Karol Wojtyła akceptujúc základné témy antropológie, ktoré boli vypracované na Druhom vatikánskom koncile a sú obsiahnuté v texte *Gaudium et spes* tvrdí, že človek je darom a bytosťou, ktorá je obdarovaná osobitnou hodnotou a dôstojnosťou, jediným stvorením na zemi, „ktoré Boh chcel kvôli nemu samému.“ Nakoľko je človek darom a osobitnou hodnotou, môže sa v plnosti nájsť a uskutočniť „iba v nezištnej samožertve“.³⁶ Darovať sa iným osobám môže len taká bytosť, ktorá je k tomu disponovaná, ktorá je schopná sebaurčenia, čiže osoba. „Osoba ... je vlastne sebaurčenie. Ono vlastne viaže a integruje rôzne prejavy ľudskeho dynamizmu na úrovni osoby. Ono tiež túto úroveň stále konštituuje, vyznačuje a zjavuje. Človek je daný v skúsenosti (predovšetkým v skúsenosti seba) ako osoba prostredníctvom sebaurčenia.“³⁷ Inak povedané, vzťahová koncepcia človeka ako bytia k iným osobám vytvára podstatný charakter ľudskej osoby.

Ján Pavol II. sústreďuje svoj pohľad na človeka v duchu kresťanského humanizmu. Už v prvej encyklike *Redemptor hominis* píše: „Cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je človek v plnej pravde svojej existencie a svojho osobného i spoloč-

³⁵ Porov. REMBIERZ, M.: Osoba ludzka w centrum dociekań filozoficznych i teologicznych Jana Pawła II. In: RÓŻYŁO, A., SZTABA, M. (eds.): *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II (wybrane aspekty adekwatnej antropologii)*. Lublin : KUL, 2014, s. 77-82

³⁶ *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes o Cirkvi v súčasnom svete*, č.24, s. 252.

³⁷ OIC, s. 153.

čenského bytia, človek v kruhu svojej rodiny, spoločnosti a iných veľmi mnohostranných prepojení, človek v rámci svojho národa (a možno aj kmeňa alebo klanu), jednoducho človek v rámci celého ľudstva. Človek je prvou a základnou cestou Cirkvi, cestou, ktorú určil sám Kristus a ktorá bez akejkoľvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vykúpenia a vtelenia.³⁸ Tento človek, ktorý v učení pápeža je cestou Cirkvi, je bytosťou stvorenou na Boží obraz, má odveké predurčenie a večné vyvolenie, a preto má takú veľkú dôstojnosť. Kristus prišiel na tento svet, aby sa zjednotil s človekom v konečnej dráme jeho existencie poznačenej hriechom, ktorá sa vinie od pádu prvých ľudí. Ľudská existencia na svete sa odohráva ako veľká dráma života a smrti. A tak kresťanský humanizmus Jána Pavla II. má svoj prameň v Kristovi, a nie v nejakej všeobecnej idei človečenstva.

Okrem toho sa zdá, že sa obáva nebezpečenstva čisto horizontálnej antropocentrickej interpretácie ako učenia čisto o človeku. Vidí potrebu silnejšie zdôrazniť vzťah medzi človekom a Bohom. Zdôrazňuje teocentrický rozmer človeka, ktorý sa naplňuje v Kristovi a zjavuje ľudomilnosť Boha ako Otca, ako Lásku, ako Milosrdenstvo.³⁹ Ján Pavol II. nechce, aby sa oddeľoval vzťah človeka k iným ľuďom od vzťahu k Bohu. Jedno i druhé sa spája v Ježišovi Kristovi. Ich jednota znamená jednu zo základných zásad učenia Druhého vatikánskeho koncilu, o ktorú sa často opiera.⁴⁰ Vo svojom učení rôznymi spôsobmi objasňuje pravdu o Kristovi, ktorý je súčasne pravý Boh a pravý človek v tajomstve Vtelenia, ktoré predkladá ľudskej viere. Tajomstvo, ktoré presahuje ľudský rozum. Aby objasnil svoje učenie, neváha v Kristovi akoby spriahnuť dva vzájomne si protiviace pohľady, a tak často v súčas-

³⁸ JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*. 14. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptor-hominis> [15.12.2019]

³⁹ Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 145.

⁴⁰ *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes o Cirkvi v súčasnom svete*, č. 22, s. 248.

nosti používané pojmy: teocentrizmus a antropocentrizmus, aj keď ich mnohé rozdeľuje a stavia proti sebe. Humanizmus Jána Pavla II. je antropocentrický a teocentrický zároveň.

Prostredníctvom reflexie o obsahu termínov sa objavuje určitá konkurencia medzi antropocentrizmom a teocentrizmom. Pre svoje myslenie však človek nemôže mať dva stredy, iba v tom prípade, že by sa tie dva stredy zharmonizovali. A práve takúto harmonizáciu robí Ján Pavol II., keď píše: „Čím viac sa však poslanie Cirkvi obracia na človeka, t.j. čím viac sa tak povediac stáva antropocentrickým (považujúc za stred svojej činnosti človeka), tým viac sa musí upevniť a zdokonaľiť v teocentrickom zmysle (považujúc za svoj základ a stred Boha): musí byť totiž v Kristovi Ježišovi zamerané na Otca. Hoci sa vyskytli rozličné ľudské mienky a smery tak v minulosti, ako aj v novších časoch, ba i teraz jestvujú snahy, ktoré chce rozdeliť alebo priam uviesť do protikladu teocentrizmus a antropocentrizmus, Cirkev sa v dejinách ľudstva usiluje podľa Kristovho príkladu spojiť ich do vnútornej a súladnej jednoty. Toto je jedna zo základných myšlienok, azda práve tá najzávažnejšia v učení posledného Koncilu.“⁴¹ Myslenie Jána Pavla II. je antropocentrické i teocentrické zároveň a ohlasuje nový humanizmus, ktorý nebojuje s Bohom o jeho teritórium, ale odovzdáva Bohu, čo je Božie – teda všetko.

Z tohto dôvodu sa v učení Jána Pavla II. často vyskytuje problematika lásky, ktorá najlepšie harmonizuje teocentrizmus s antropocentrizmom. Pregnantne túto harmonizáciu opisuje sv. Ján: „Ak niekto povie: „Milujem Boha, a nenávidí svojho brata, je luhár. Veď kto nemiluje brata, ktorého vidí, nemôže milovať Boha, ktorého nevidí. A toto prikázanie máme od neho, aby ten, kto miluje Boha, miloval aj svojho brata.“ (1Jn 4,20-21, porov. Mk 12,28-33, Mt 22,34-40, Lk 10,25-28). Obe prikázania sú vrcholom a kľúčom a od začiatku až do konca Nového zákona vystupujú

⁴¹ JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*. 14. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptor-hominis> [15.12.2019]

vždy nerozlučne. Človek nemôže žiť bez lásky. Ostáva sám 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 spôsobom neosvojí, ak nemá na nej živú účasť. Práve preto Kristus v plnej miere zjavuje človeka samému človekovi. Kristova krv zjavuje, aká veľká je Otcova láska, a zároveň ukazuje, aký cenný je v Božích očiach človek.⁴²

Záver

Filozofické uvažovanie K. Wojtyły sa sústreďuje na odhalenie osobnej štruktúry sebaurčenia. Cestou, ktorá vedie k pochopeniu ľudskej osoby je opis a interpretácia skutku. V analýze skutku, ktorú uskutočňuje, sú dva ťažiskové body: vedomie a slobodná vôľa. „Osoba sa javí v skutku, vo vedomom konaní, ako špecifická jednota sebaurčenia a vedomia a spolu s tým ako svojská syntéza objektívneho a subjektívneho. Vezmúc do úvahy integrálnu skúsenosť človeka v jej obidvoch aspektoch (tak vonkajšom ako aj vnútornom), so zvláštnym zohľadnením morálnej skúsenosti, je možné usudzovať, že objektívne a subjektívne sa vzájomne dopĺňujú a voľajako vyvažujú.“⁴³

V konštitúcii *Gaudium et spes* čítame: "Tajomstvo človeka sa popravde naozaj vyjasňuje jedine v tajomstve vteleného Slova. Lebo Adam, prvý človek, bol predobrazom toho, ktorý mal prísť, to jest Krista Pána. Kristus, nový Adam, práve tým, že zjavuje tajomstvo Otca a jeho lásky, v plnej miere odhaľuje človeka človeku a dáva mu najavo vznešenosť jeho povolania. Niet sa teda čo čudovať, že všetky pravdy, o ktorých je reč, v ňom nachádzajú svoj zdroj a dosahujú svoje vyvrcholenie. On, - obraz nevidi-

⁴² Porov. JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*. 10. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptor-hominis> [15.12.2019], Porov. JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. 25. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae> [15.12.2019]

⁴³ OIC, s. 160.

teľného Boha (Kol 1,15, 2Kor 4,4) - je dokonalým Ľovekom, ktorý obnovil Adamovmu potomstvu podobu Boľiu, znetvorenú hneď prvým hriechom.“⁴⁴ Tieto slová Koncilu dosvedĽujú, ťe nemoľno si predstaviť Ľoveka v plnej dostoľnosti jeho prirodzenosti bez jeho úplného zamerania na Boha, a to nielen teoreticky, ale v celej jeho ťivotnej skutoĽnosti. Lebo Ľovek a jeho najvyľšie povolanie a hodnota sa ozrejmuľ v Kristovi skrze zjavenia tajomstva Otca a jeho ľásky.⁴⁵

ZOZNAM POUťITEJ LITERATURY

- BEABOUT, G. R.: Review Essay [GREGG, S.: Challenging the Modern World: John Paul II/Karol Wojtyła and the Development of Catholic Social Teaching] In: *Journal of Markets & Morality*, Vol. 4, No. 2, Fall 2001, www.acton.org/publicat/m_and_m/2001_fall/beabout2.html. [11.12.2019]
- BUTTIGLIONE, R.: *Myľ Karola Wojtyły*. Lublin : KUL, 1996.
- BUTTIGLIONE, R.: The Phenomenology of Karol Wojtyła. On the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 42 (1982), s. 326-334.
- CORETH, E.: *Co je ĽloveĽ?*, Praha : Zvon, 1994.
- CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II*. Trnava : Dobrá kniha, 1996.
- FINNIS, J.: The Fundamental Themes of Laborem Exercens. In: WILLIAMS, P. (ed.): *Catholic Social Thought and the Teaching of John Paul II: Proceedings of the Fifth Convention (1982) of the*

⁴⁴ *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes o Cirkvi v súčasnom svete*, Ľ.22, s. 248-249.

⁴⁵ Porov. JÁN PAVOL II.: Dives in misericordia. 1. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/dives-in-misericordia> [15.12.2019]

- Fellowship of Catholic Scholars*. Chicago : Northeast Books, 1982, s. 20-31.
- JÁN PAVOL II.: Dives in misericordia. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/dives-in-misericordia> [15.12.2019]
- JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae> [15.12.2019]
- JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptor-hominis> [15.12.2019]
- JAN PAWEL II.: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Città del Vaticano : Liberia Editrice Vaticana, 1986.
- JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Nové mesto, 1995.
- JAEGER, W.: *Humanizm i teologia*. Warszawa : Pax, 1957.
- KOWALCZYK, S.: *Nurdy personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Lublin : KUL, 2010.
- KOCHLER, H.: Karol Wojtyła's Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order. In: BILLIAS, N. M., CURRY, A. B., McLEAN, G. F. (eds.): *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*. Washington D.C : The Council for Research in Values and Philosophy, 2008.
- McLEAN, G. F. Karol Wojtyła's Mutual Enrichment of the Philosophies of Being and Consciousness. In: BILLIAS, N. M., CURRY, A. B., McLEAN, G. F. (eds.): *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*. Washington D.C : The Council for Research in Values and Philosophy, 2008.
- MODRZEJEWSKI, A. – GÁLIK, S.: Od mystiky k fenomenológii. Teologicko – filozofické inšpirácie Karola Wojtyły. In: *Theologos* 1/2016, s. 56-72.
- Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes o Cirkvi v súčasnom svete*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhyy-vatikansky-koncill/c/gaudium-et-spes> [10.12.2019]
- PILUS, H.: *Człowiek w filozofii Karola Wojtyły Jana Pawła II*. Warszawa : Wszecznica Polska, 2002.

- POKRYWKA, M.: *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksja nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin : KUL, 2000, s. 31-32.
- PÓŁTAWSKI, A.: *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?* Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- REMBIERZ, M.: *Osoba ludzka w centrum dociekań filozoficznych i teologicznych Jana Pawła II*. In: RÓŻYŁO, A., SZTABA, M. (eds.): *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II (wybrane aspekty adekwatnej antropologii)*. Lublin : KUL, 2014.
- STYCZEŃ, T.: *Być sobą to przekraczać siebie - O antropologii Karola Wojtyły*. In: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : KUL, 1994.
- STYCZEŃ, T.: *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* Lublin, 2001.
- WIERZBICKI, A.: *Zasada jednoczenia ludzkiego poznania. Antropologiczne implikacje syntezy wiary i rozumu*. In: STYCZEŃ, T., CHUDY, W. (eds.): *Fides et ratio: tekst i komentarze*. Lublin 2003, s. 305—317.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*. In: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : KUL, 1994.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba: podmiot i wspólnota*. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : KUL, 1994.
- WOJTYŁA, K.: *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : KUL, 1994.
- WOJTYŁA, K.: *Uczestnictwo czy alenacja?*, In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : KUL, 1994.

A CONTEMPORARY CRISIS OF FATHERHOOD AND HOW TO OVERCOME IT REFLECTIONS INSPIRED BY THE THOUGHT OF KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II.

Tomasz GÓRKA

Abstract: *The paper presents the transformation of the model of family, from the patriarchal, to the traditional, to the contemporary one based on the partnership of husband and wife in all the forms of their shared life. The causes of the contemporary crisis of fatherhood were discussed to formulate the claim that a more fundamental cause of the crisis lies in the crisis of the person himself. The crisis in question consists in the person's abandoning his freedom and rationality, as well as in denying the spousal and parental dimension of human corporeality.*

Based on the papal exhortations Familiaris Consortio and Redemptoris Custos, and on the drama Promieniowanie ojcostwa [Radiation of Fatherhood], the concept of fatherhood, as conceived of by Karol Wojtyła – John Paul II, is reconstructed. The foundation of fatherhood is the idea of imago Dei, i.e., of the similarity of man to God. Man as a person, as a being created in the image and likeness of God, is characterized by rationality, freedom, and the capacity to love. According to Karol Wojtyła – John Paul II, human fatherhood is grounded in the free and conscious choice, made by the father, of the love to the child and his or her mother. Fatherhood is also the path of the man's personal fulfillment.

A crisis of fatherhood is currently a generally recognized fact, studied by both social sciences¹ and humanities,² described by

¹ See, e.g., K. Pospiszyl, *Ojciec a rozwój dziecka*, Warszawa 1980; L. Bly, *Żelazny Jan – rzecz o mężczyznach*, Poznań 1993; E. Badinter, *X, Y tożsamość męczyzny*, Warszawa 1993; W. Eichelberger, *Zdradzony przez ojca*,

popular press,³ and debated on the Internet. A belief that fatherhood is in crisis is inseparably related to an equally widespread opinion that a crisis has affected also manhood and men themselves.⁴ It is obvious to make such a connection: a man marrying a woman and fathering a child builds with them a larger community, i.e., a family, and a crisis that hits fatherhood, necessarily hits also manhood and men who establish families. It is difficult to imagine that deficiencies in the functioning of a father in the family community were unrelated to deficiencies and malfunctions of man himself and his consciousness.

The crisis in fatherhood is usually described by indicating the following facts: men's avoiding commitment to their role of a father, weakening of the bond with their children and wives, frequent absences from home which undermine men's relationship with other family members, failure to participate in caring for and bringing up the children, loss of authority, aggressive behaviour towards the children and wife and using violence against them, and personal immaturity of men that results in the fear of marriage and having children. The crisis of fatherhood is also manifested in the denial of the need for a father; on this view, often proposed by the feminist movement, a father is dispensable, does not make any

Warszawa 1998; Z. Dąbrowska, *Ojcostwo jako wartość*, "Małżeństwo i Rodzina" 2003, no. 4(8), p. 3-13.

² See, e.g., C. Ververde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998; J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999; J. Cordes, *Zagubione ojcostwo*, Pelplin 2005; *Ojcostwo wobec wyzwań współczesności*, ed. D. Kornas-Biela, Lublin 2007; *Mężczyzna – Etyka – Ekonomia*, ed. E. Ozorowski, R.Cz. Horodeński, Białystok 2011; W. Kądziołka, *Kryzys macierzyństwa i ojcostwa w dobie współczesności*, w: *Rodzina i rodzicielstwo. Między tradycją a współczesnością*, Warszawa 2014, p. 177-208.

³ E.g., a popular Polish women's monthly magazine "Twój Styl."

⁴ See, e.g., K. Arcimowicz, *Męskość w kulturze współczesnej*, "Małżeństwo i Rodzina" 2004, no. 2(10), p. 17-23; Z. Melosik, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Kraków 2006; *Męskość jako kategoria kulturowa. Praktyki męskości*, ed. M. Dąbrowska, A. Radomski, Lublin 2010.

positive contribution to the family, frequently being a nuisance or a burden for the family.⁵ A motif most frequently referred to in descriptions of the crisis of fatherhood is the collapse of the traditional model of fatherhood which, in turn, is rooted in its patriarchal model.⁶

The patriarchal model of fatherhood was known from antiquity and persisted until the Industrial Revolution. In the Mediterranean Basin, and thus in Western culture the patriarchal system assumed a uniform character, spreading together with Christianity. Apart from Christianity, also Judaism, as well as the cultures of ancient Greece and Rome, exerted an influence on Western culture. In the patriarchal system, the father was a central figure, represented the family to the outside world, played the role of judge and priest, and exercised control over destinies of the family members and the family's material resources. However, patriarchal systems in different countries or nations differed according to their historical development.⁷ In Poland, the patriarchal system was also present, but took on a moderate form. This resulted from two causes: The first was a relatively late emergence and incomplete implementation of the feudal system (with its characteristic social system), while the second cause was the role of women who, in comparison to other countries, were considered to play a more important in the family, which significantly reduced the severity of patrocenrism.⁸

⁵ See Augustyn, op. cit., p. 26; M. Janukowicz, *Czy współczesne ojcostwo to ojcostwo nieobecne?*, "Małżeństwo i Rodzina" 2002, no. 1, p. 43-47; Kądziołka, op. cit., p. 194-200.

⁶ See K. Szczęśniak, *Mężczyzna, mąż, ojciec*, in *Mężczyzna – Etyka – Ekonomia*, p. 222. The author claims that the traditional division of roles in the family, where the father is a provider, while the mother's role is to care for children and household, is relatively new, as in the pre-industrial age it was the father who looked after the household and its members.

⁷ See K. Pospiszyl, op. cit., p. 62.

⁸ See ibidem, p. 64.

The traditional family model was based – like the patriarchal family – on the dominant role of the father. The father controlled the property and was the main provider, exerted power over the family and represented it outside. However, as the ways of earning income changed, i.e., time-consuming work done outside the home became the main source of income, the father could no longer allocate duties to household members nor participate in raising and educating children, those roles were taken over by the mother. The division of roles in the traditional family model, where the father secured the family's livelihood by paid work, while the mother kept the house and raised children. It should be emphasized that the model in question emerged with the Industrial Revolution, with mass production being introduced in agriculture. The rapid industrialization and urbanization, characteristic of this period, caused a vast migration from rural areas to cities and the emergence of a new social class: the proletariat.

The family structure in the new social class, like that in the patriarchal family, reflected the economic relationships of the time: the father who did paid work and provided for the family occupied a privileged position and had a decisive voice in all matters concerning the household.⁹

The unequal treatment of men and women in society was another factor to support the patriarchal and the traditional systems and the privileged role of the father in them. The dominant social system gave men, without any effort or commitment on their part, an advantage over women and subordinated them to men. The social inequality was manifested in that women were not allowed to take an active part in social and political life, had no access to education,¹⁰ and, if they worked, they were paid

⁹ See. T. Kasabuła, *Pozycja społeczna mężczyzny na ziemiach polskich w XIX wieku*, in *Mężczyzna – Etyka – Ekonomia*, p. 84.

¹⁰ The history of the Cracow Academy, Poland, includes a story of a certain Nawojka who, dressed as a boy, enrolled at the university and was a successful student. When she was eventually exposed, the court condemned her to a life-long confinement in a monastery.

less than men for the same job.¹¹ The inequality of men and women was also reflected in the sphere of morality and, most blatantly, in the approach to marital infidelity: committed by a man, it did not have grave consequences and was generally tolerated, while in the case of a woman, infidelity caused scandal and its perpetrator was socially stigmatized.¹²

The causes of the contemporary crisis of fatherhood

Looking for the sources of the contemporary crisis of fatherhood, it is impossible to identify the one crucial cause; rather, the current state of affairs has resulted from a complex of intertwined long-term processes and transformations of social, political, economic, cultural, and religious nature.¹³

The first among the causes of the crisis of fatherhood, and also of manhood, as such is the industrial-technological revolution based on industrialization and urbanization. As mentioned above, the diffusion of mass production and the requirements of its development, including the growth of cities, led to a great migration from rural areas to those new urban centres. A change of the place of residence, children freeing themselves from paternal power, and paid work as a new source of possible income, contributed to the collapse of the earlier, i.e., the patriarchal model of the family.

In such a context, the burden of housekeeping and caring for children was placed on the wife, which, in practice, led to her assuming power in the family.¹⁴ Wars, and especially the First and

¹¹ See Augustyn, op. cit., p. 28.

¹² See ibidem, p. 28f.

¹³ See ibidem, p. 39.

¹⁴ See *Historia ojców i ojcostwa*, ed. J. Delumeau, D. Roche, Warszawa 1995, p. 324; K. Arcimowicz, *Przemiany męskości w kulturze współczesnej*, in *Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce*, ed. M. Fuszara, Warszawa 2008, p. 27; A. Krajewska, *Konteksty ojcostwa*, in ibidem, p. 89.

Second World Wars, also affected the position of the father in the family. The wars caused migration and long-term absences from home of many men, including a great number of fathers. In that time, women had to cope with housekeeping and childcare on their own. When men lost their lives in war, this became permanent. The scale of the influence of the two world wars on the family and fatherhood is shown by the statistical data concerning the number of men killed: e.g., over 40% of all the First World War fatalities in France were married men at the age 29-39 years (one can rightly assume that most of them were also fathers).¹⁵ The statistics on the population of Poland after the Second World War are also eloquent. Before the war, the population of Poland was 38 million; it dropped to 23 million as a result of military operations, extermination, and forced migrations.¹⁶

The influence of the totalitarian system of government was identified by Fr. Józef Augustyn as also a factor important in shaping the male identity, and consequently also fatherhood.¹⁷ The totalitarian regime imposed by the Soviet Union after the Second World War on Poland and other Central-European states has collapsed, but its effect upon the psychological and moral spheres can still be felt and may persist for a long time.

Another factor that has contributed to the crisis of fatherhood is the cult of success and competition.¹⁸ The rise of this 'cult' is directly related to changes in the sources of income, i.e., with undertaking paid work by men. Together with the creation of many new jobs and positions, there emerged a hierarchy of their importance and the related prestige and higher revenues. Thus, professional and financial success became indicative of the value of a man; this resulted in creating the climate competition, which

¹⁵ See *Historia ojców i ojcostwa*, p. 326.

¹⁶ See W. Majkowski, *Czy kryzys rodzicielstwa?*, in *Rodzina i rodzicielstwo. Między tradycją a współczesnością*, ed. A. Skreczko, B. Bassa, Z. Struzik, Warszawa 2014, p. 164.

¹⁷ See Augustyn, op. cit., p. 44-47.

¹⁸ See *ibidem*, p. 41; see also Melosik, op. cit., p. 124.

sometimes took the form of brutal rivalry where a fellow worker was perceived as an enemy¹⁹ to be defeated. Failure produced negative emotions and a decreased self-esteem, but also exclusion from professional opportunities and marginalization. In this way, competition and the cult of professional success led to the degradation of men who showed any kind of ‘weakness.’²⁰

The pursuit of professional and financial success results in men devoting ever more time to their work at the cost of the time for their family and home. Consequently, family ties, especially the relationship to the wife and children, are loosened. Men have little time to care for their loved ones and do not to participate in the life of their families. Simultaneously, their value system undergoes a change; prestige and professional success become more important than their wife and children. Material goods prevail over personal relationships or leisure spent with family, for instance with children.²¹

Another factor contributing to the crisis of fatherhood is breaking the bonds between generations, and especially between fathers and children. This is caused by fathers’ lacking time for children, which, as it was mentioned above, leads to the weakening of family ties and men losing interest in their wives and children. At the same time, men tend to increase their expectations concerning their children’s school performance, behavior, and intellectual achievements.

Another cause of the crisis of fatherhood is the concept of God being progressively banished from human consciousness. As we have written earlier, the weakening of patriarchy occurred as a

¹⁹ See Melosik, op. cit., p. 128.

²⁰ See Augustyn, op. cit, p. 41f.

²¹ Zbyszko Melosik claims that despite the shortage of time due to their professional duties, men always find time to care for their cars, which are generally recognized symbols of success. He also quotes an advertisement slogan, according to which to indicate the measure of his success, the man should first give the make of his car and only then the name of his beloved woman. See Melosik, op. cit., p. 127.

result of, among other things, undermining the religious foundation of this system. In the 18th century, in the Age of Enlightenment, religion and faith in God were subjected to a frontal attack. The challenges posed to the principles of faith and the negation of the existence of God undermined the belief that there is the objective guarantor of the moral order; salvation was sought in man himself and the moral value of actions was judged according to the utilitarian criteria. Being elevated to the position and dignity of a creator, man was, at the same time, reduced to the level of animals, driven by instincts and desires.²²

The regress in the area of religious faith, initiated in the Enlightenment, was deepened by the 19th-century 'death of God' theology to take the form of moral relativism today. Denying the existence of God, his love to man and rejecting his moral precepts, we are bound to undermine the principles underlying marital life, fatherhood, and motherhood.²³

Among the sources of the crisis of fatherhood, there is also the process of men and women becoming equal in society, economics, and politics. The movement of women's suffrage, launched in the United States to claim the right of women to vote in elections, rapidly expanded all over Western Europe. In favor of the fight for the equal rights of women were the economic transformations, such as industrialization and urbanization, and the period of the 20th-century two world wars. Due to those changes (we have discussed them above), and especially during World War II, large numbers of women took paid jobs. The latter tendency was reinforced and led to financial independence of women from their husbands; sometimes it is the wife that works professionally, while the husband remains unemployed.

Women becoming financially independent and educated, as well as performing socially and politically significant functions, are currently exerting a great influence on the relationships between

²² See Augustyn, *op. cit.*, p. 47.

²³ See *ibidem*.

men and women and on the change of roles they played in the family and marriage. As a result of those transformations, men have lost their supremacy over women and experience difficulties in adapting to the new situation.²⁴ In addition, well-educated, resourceful, and highly professional women engaged in competition with men. In consequence, man must fight for their position both in the professional and social spheres and show that they are more capable and efficient than women.²⁵

The climate of rivalry between men and women is controlled, and sometimes radicalized, by feminist movements. They question all the roles played by men, and particularly the need of their presence on the family life, sometimes even claiming that men exert a pathological influence on it.²⁶ The popularity of such slogans is supported by the development of contraceptives, which helps women control their sexual life, and by the progress in the area of artificial procreation, where the role of men in engendering a new human being has been reduced to a minimum. This leads to breaking marital and parental bonds, making full motherhood and, even more so, full fatherhood more difficult to achieve.

Anthropological sources of the crisis of fatherhood

We believe that the generally recognized crisis of fatherhood is not a crisis in itself, i.e., does not concern fatherhood as such, but is a consequence, or an expression, of a more fundamental crisis, namely one that concerns the way the human being experiences

²⁴ Jerzy Witczak writes that the present situation of men is “nondescript” and “not fully defined.” See J. Witczak, *Ojcostwo bez tajemnic*, Warszawa 1992, p. 10.

²⁵ See Augustyn, op. cit., p. 29; Melosik, op. cit., p. 55.

²⁶ The problem of women making a free choice to start a family without men (as opposed to making it under constraint) was described by Katarzyna Władyka. See. K. Władyka, *Brak braku ojca. Samodzielne macierzyństwo a zagadnienie ojcostwa*, in: *Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce*, p. 245-296.

him - or herself as a person. If our diagnosis is correct, the crisis in question concerns both men and women, and is manifested in both being a father and being a mother, reaching also other spheres in which human beings look for fulfillment. Because of the subject-matter of this paper, however, we will focus on man, i.e., the person of a father.

In the first place, the crisis of fatherhood concerns men's lack of consciousness of or their difficulties in living through their masculinity and fatherhood. This is manifested mainly in immature ideas about how the role of a father should be played and what is the foundation of the marital relationship, as well as of the relationship of a father to a child or children. As a result, men fail to participate in household and parental duties, while choosing to remain 'eternal little boys' who are interested mainly in indulging their selfish whims, or in a never-ending play, and who wish to shape their emotional and erotic relationships in such a way that the consequences, such as a permanent relationship or conception of new human beings, could be avoided.

Such an attitude is also related to an erroneous understanding of human corporeality and sexuality; men fail to understand them as expressions, or signs, of the person, and to live them through as 'occasions' to make a gift of self to the other person, and especially to their spouse (we will discuss this theme more extensively below).

Similarly, the attitude in question is closely related to understanding and experiencing one's freedom which, on the one hand, is considered as freedom from everything, including freedom from responsibility for one's actions (a man engages in sexual intercourse with a woman without establishing any deeper ties with her and declines taking any responsibility for a child he might conceive); on the other hand, in this way, one denies one's freedom, by accepting that human beings have no control over their actions which, instead, are governed only by drives and instincts. Thus, men relinquish their freedom, refuse to shape themselves and develop as persons.

Apart from giving up one's freedom to undertake informed and responsible actions, to shape one's attitudes and to live through one's corporeality as a sign of the person and as a gift of self to others, men are frequently incapable of engaging in close relations with others, incapable of love – first to their wives and then to their children. Being incapable of love, of making a complete and free gift of self, cannot fulfill themselves as persons and thus achieve the fulness of their personal nature, which is the actual goal of every human being.

The concept of fatherhood in the thought of Karol Wojtyła – John Paul II.

I will now discuss the understanding of fatherhood by Karol Wojtyła – John Paul II. I will begin with the concept of *imago Dei* and its significance for the understanding of fatherhood by this author in order to proceed to an attempt at presenting the most important constituent elements of fatherhood which may be identified on the basis of his experience-grounded philosophical reflection, papal documents, and literary output.

The meaning and understanding of the concept of *imago Dei*

The idea of *imago dei*, i.e., of the similarity of man to God, is rooted in the description of the creation of man included in the Book of Genesis. The idea was developed by Christian thinkers: first by St. Augustin,²⁷ and next by the medieval scholastics.²⁸ Its renaissance in modern times was expressed in the documents of the Second Vatican Council, and in particular in the Pastoral

²⁷ See A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, particularly p. 102-110.

²⁸ See E. Wolicka, *O pojęciu "imago" u św. Tomasza i św. Bonawentury*, in Wolicka, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień filozofii scholastycznej*, Kraków 1997, p. 28-46.

Constitution of the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*,²⁹ co-authored by Wojtyła.³⁰ The teaching of Vaticanum II strongly emphasized the truth that – being a person, and also being capable of communion with other persons – man is similar to God. Man's capability of communion is a reflection of the perfect communion of the divine persons, i.e., the Holy Trinity.³¹

The image of God is also reflected in the human body, and different interpretations of the nature of this likeness were discussed over the ages. The Jewish tradition promoted the view that man's exterior aspect is similar to God. The tradition in question understood man as a spiritual-corporeal unity. In Christianity, the belief in the likeness between God and man was modified by the view that it concerns only the spiritual sphere of man.³²

In the Christian tradition, however, there was another, parallel interpretation of the similarity of man to God; according to this interpretation the similarity consists in man exercising power over the earth. Man is a representative of God on the earth and reigns over the whole creation instead of or in the name of God.³³

²⁹ On the development of the idea of *imago Dei* over the ages and the aspects of the likeness of man to God see J. Kupczak, OP, *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, in *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, ed. M. Grabowski, A. Słowikowski, Toruń 2009, p. 181-190; J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, p. 203.

³⁰ The participation of Karol Wojtyła in the Second Vatican Council, and particularly on his involvement in preparing the so-called Scheme XIII, i.e., the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, was discussed by Fr. Robert Skrzypczak. See R. Skrzypczak, *Sobór przyszedł we właściwym momencie*, in Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011, p. 11-174, particularly p. 105-113.

³¹ See Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, p. 216f.

³² See *ibidem*, p. 221f.

³³ See F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga*, "Communio" 19 (1999) no. 2(110), p. 38.

This special position of man in the world is grounded in the fact that he differs internally from other creatures and, according to the Book of Genesis, he is the only creature who has been given God's personal blessing to multiply and have dominion of the earth, together with an exhortation on how this human power should be exercised.³⁴

Undoubtedly, man through his being “differently” and “higher” (as it was described by T. Styczeń) than other creatures, i.e., through what distinguishes him from the other entities in the world, is similar to God. The scope of the “differently” and “higher” includes human consciousness (reason), freedom, and self-determination. On the other hand, one must not forget that man can exist, but in a body and it is only through a body that man can express himself as a person. To point to the “differently” and “higher” in the aspect of man's likeness to God is to indicate the structural dimension of *imago Dei*.³⁵

The concept *imago Dei*, along with its subjective dimension, includes also a relational one, which underscores the category of gift. In this respect, the work of the Second Vatican Council in which Wojtyła actively participated, seems extremely important.³⁶ Of particular significance is the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, and especially its Article 24 which states that man can fully find himself through a gift of himself.³⁷ The category of gift reveals the meaning of love and of the communion of persons in the vocation of the human being, i.e., the meaning of love modelled on the perfect love of the Holy Trinity founded on the mutual gift made by the divine

³⁴ See *ibidem*.

³⁵ See Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, p. 237.

³⁶ See Skrzypczak, *Sobór przyszedł we właściwym momencie*, p. 105-113.

³⁷ It is to Article 24 that Karol Wojtyła referred in his reflection on love as *communio personarum*. See, e.g., Wojtyła, *Rodzina jako “communio personarum.” Próba interpretacji teologicznej*, “Ateneum Kapłańskie” 66(1974), vol. 83, p. 347-361; Wojtyła, *Rodzicielstwo a “communio personarum,”* “Ateneum Kapłańskie” 67(1975), vol. 84, p. 17-31.

persons. Such love is expressed by creating communities which may be described as *communio personarum*.³⁸

First of all, man is similar to God through his personal nature, through the fact that he is a person. Endowed with reason and free will, man-person can follow the guidance of the truth he discovers and thus can determine himself and achieve goals he sets for himself. Man is a subject of his actions and, as such, enters in personal relationships with other people and with God the Creator. The essence of man encompasses his corporeality, without which he would not be himself, as well as sexuality, which divides human beings into males and females. Both masculinity and femininity are the modes of being of the human person; these modes of being are equivalent and enjoy equal rights. The equality of persons – men and women – is strongly emphasized both in the first and in the second biblical description of creation.³⁹

The human person – as man and woman – is similar to God the Creator in that they are capable of love and, in particular, of spousal love. Having been given a selfless gift of existence by God the Creator and, after the fall, redeemed by Jesus Christ, the human being can fully actualize his likeness to God “except through a sincere gift of himself.”⁴⁰ The selflessness of such gift

³⁸ See *ibidem*; see also Kupczak, *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, p. 187.

³⁹ In the first description of creation, it is said clearly that God originally created man and woman. In the second description, however, creation is depicted as performed by stages: the woman was created from Adam’s rib, which by no means suggests any ontological inequality. Adam’s rapture at the sight of the first woman is caused by the woman’s similarity to him. In other words, Adam admires the woman, expresses his belief that she is, like him, a ‘self,’ another subject. See Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do “początku,”* in Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, vol. 1, ed. T. Styczeń, SDS, Lublin 1981, p. 36. See also Martin, *op. cit.*, p. 38-40.

⁴⁰ Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, no. 24.

makes it possible for the human being to establish with others the communities based on the principle of *communio personarum*. The ability of the human person to exist in communion with others reflects the communion of the divine persons in the Holy Trinity.⁴¹

Fatherhood as a free and conscious choice of love

Created in the image and likeness of God, man is – as we have said – his reflection (*imago Dei*). Thus, man is endowed with freedom and intelligence, which makes it possible for him to consciously discover and live through his nature and vocation. The human being is also endowed with a body and with sexuality, which allow him or her to express themselves as persons, build relationships with others, and establish communities based on the principle of communion. The human being can do this because, as a person, he or she is capable of love expressed in making a free and selfless gift of self to others, i.e., capable of spousal love. It is in marriage and family that this love achieves its full dimensions.

The man as a personal being fulfills himself in marriage and family. John Paul II writes about it in his exhortation *Familiaris Consortio*: “the man is called upon to live his gift and role as husband and father.”⁴²

In the considerations included in the exhortation, Wojtyła uses the concept of vocation which, in theological reflection, is complementary to the concepts of function and role present in our earlier psychological and sociological analyses of fatherhood. According to Wojtyła, one follows fatherhood understood as a vocation through love to one’s spouse and children; in this sense, love is for the man also “the natural way of understanding and

⁴¹ See T. Styczeń, SDS, “Początek” wyrazić “sercem,” in *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do “Mężczyzn i niewiast stworzył ich,”* ed. T. Styczeń, SDS, C. Ritter, Lublin 2009, p. 69.

⁴² See John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* on the Role of the Christian Family in the Modern World, no. 25.

fulfilling his own fatherhood.”⁴³ The man fulfills himself as a father by supporting equal development of all family members, which – as John Paul II writes – equals revealing and reliving on earth the fatherhood of God.⁴⁴ The man fulfills his fatherhood when he strives to accomplish tasks which confront him including, in particular, ensuring his family’s safety, especially by an appropriate attitude to a life conceived in his wife’s womb, by active participation (together with the wife) in bringing up their children, and undertaking work to safeguard the livelihood and social security of his family. It is important to note that the Pope complements this understanding of fatherhood by saying that the work in question must not endanger the unity and stability of the family. This is also emphasized by Rocco Buttiglione when he claims that creating a community in which all its members can fulfill themselves is one of the most important endeavors both in the working environment and in the family. Should one fail to create such a community, work and the relationships it involves lead to alienation, which is, in fact, a betrayal of love.⁴⁵ Therefore, as we have observed in the chapter addressing causes of the crisis of fatherhood, work cannot be given priority in the man’s life and override all other matters important to him, including his family. One of the tasks of the father is to give witness of an adult Christian life.⁴⁶

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ See ibidem.

⁴⁵ See *Europa nie żyje samym rynkiem. Z Rocco Buttiglione, Ministrem ds. integracji europejskiej w rządzie Republiki Włoskiej, rozmawia ks. Alfred Marek Wierzbicki*, in *Świadkowie Świadka*, ed. A. M. Wierzbicki, C. Ritter, J. Merecki SDS, series: Biblioteka “Ethosu,” vol. 8, ed. T. Styczeń SDS, Lublin 2013, p. 260-262.

⁴⁶ See Jan Paweł II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, no. 25. On this issue, see also: J. Pulikowski, *Wartość ojcostwa – ocalić ojcostwo – najważniejszą karierę mężczyzny*, in *Międzynarodowy Kongres “O godność ojcostwa,”* ed. by E. Kowalewska, Gdańsk 2000, p. 322. Fr. Bronisław Mierzwiński listed the following functions fulfilled by the man as a father:

In the exhortation *Redemptoris Custos*, John Paul II states that the fatherhood of Joseph was expressed in his “having made his life a service” and “having used the legal authority which was his over the Holy Family in order to make a total gift of self, of his life and work.”⁴⁷ One can say, using the terminology coined by Wojtyła, that Joseph gave Mary and Jesus his spousal love and thus fulfilled himself as a man and father. As the exhortation states, Joseph showed Jesus „all the affectionate solicitude that a father’s heart can know.”⁴⁸ Joseph’s love and solicitude was conveyed to us by Mary’s word reported by the Gospel in the account of the pilgrimage to Jerusalem and looking for Jesus on the way back home: “your father and I have been searching for you in great anxiety” (Luke 2:48). In the exhortation, John Paul II points to the fact that Joseph’s paternal love “has its origin in the Father ‘from whom every family in heaven and on earth is named;’”⁴⁹ the earthly fatherhood of Joseph is thus a reflection of the fatherhood of God.

Karol Wojtyła’s drama on fatherhood, entitled *Promieniowanie ojcostwa* [*Radiation of Fatherhood*] depicts the situation of a girl called Monica who lives with her mother, but does not know her biological father (one can guess that he is absent from the life of his child). Another character in the play, a man called Adam, has no family of his own (at least such a conclusion may be drawn from the drama). Adam and Monica establish a family relationship, namely that of being a father and being a child. It seems that by creating the world of his drama in such a way, Wojtyła wished to

taking the proper place in marriage and family, conception of a child, giving love to the child (children) and their mother, provide for the family members, education of children. See B. Mierzwinski, “Męczyzna jest powołany, aby żył w świadomości swego daru oraz roli męża i ojca” (FC 25). *Tajemnica ojcostwa*, in *Międzynarodowy Kongres “O godność ojcostwa,”* p. 75.

⁴⁷ John Paul II, Apostolic Exhortation *Redemptoris Custos* on the Person and Mission on Saint Joseph in the Life of Christ and of the Church, no. 8.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

emphasize the importance of subjective acceptance and lived through experience of family relationships. One may thus conclude that in accepting and fulfilling family roles, a lived experience is in a certain way more important than blood ties or, at least, that such an experience is necessary to personal fulfillment resulting from performing these roles. An objective state of affairs, namely, being a biological father, is insufficient to achieve the fullness of fatherhood. This fullness and fulfillment can be obtained only by combining the biological and the subjective dimensions.

The reflection included in the fourth section of the drama, entitled „The Father and the Child Embrace One Another by Means of the Word «Mine»”, belongs among the most important parts of the play, necessary to understand fatherhood as a conscious and free choice of love. In this section, Wojtyła describes the process of the awakening and growth of fatherhood in Adam and the similar process of Monica’s becoming a daughter. These relationships are reflected by the word “mine” and, subsequently, by the expression “my child.” Adam is gradually becoming aware that the word “mine” (and what is expressed by it) is endowed with an extreme and extraordinary power.⁵⁰ The word denotes a form of ownership, of having (a child, in this case), but also a gift of self to another person (to one’s child). This is – in my opinion – the most important moment in the process of the awakening of fatherhood, as well as in the emergence of other relationships. Their foundation is an individual, conscious, and free, and thus fully personal, choice.⁵¹

So understood, love is a process; love is dynamic; it is a continuous choosing of the other person in oneself, a continuous giving birth to her in oneself.⁵²

⁵⁰ K. Wojtyła, *Radiation of Fatherhood*, in: Wojtyła, *The Collected Plays and Writings on Theater*, trans. B. Taborski, Berkeley, Los Angeles, London 1987, p. 352f.

⁵¹ See A. M. Wierzbicki, *Karola Wojtyły “Promieniowanie ojcstwa” jako dzieło otwarte*, “Ethos” 28(2015) no. 4(112), p. 300f.

⁵² See Wojtyła, *Radiation of Fatherhood*, p. 355.

In Wojtyła's drama on fatherhood there is also another female character, that of a mother. It is worth noting that the relationships established in a family when a child is born are reflexive; one may say that children, as it were, give birth to fathers, allow fathers to return to their roots, or that fathers are fathers thanks to their children. The woman (Mother) in the play says that also motherhood is an expression of fatherhood, as without a woman in whom the child was conceived, there would be no father. She also observes that the child reinstates the bridegroom in the father; without the bridegroom, there would be no bride, without their love, there would be no child. Thus, the child points to the love thanks to which he or she was born. In this way, Wojtyła means to say that the child is a sign and expression of spousal love and that the spouses become parents, a mother and a father, thanks to the child. The child is fruit of their love, of their mutual gift of self at the personal and corporeal level. Being an embodied sign of their mutual love, the child is also a gift to their parents.

“One must choose to give birth even more”⁵³ – these words of Mother express one of Wojtyła's most important ideas. It is, in my opinion, the main thought present in the drama and the main characteristics of the essence of fatherhood, as understood by Wojtyła. He seems to say that, to achieve the fullness of fatherhood (as well as of motherhood and of being a child), external relationships and dependencies are insufficient and that they must be filled with personal content. It must be added that the choice to which Mother refers is the foundation of love. The man chooses in himself the love to the woman who becomes the wife, then the mother. As we have said, the relationship in question, is reflexive: both the woman and the child choose in themselves the love to the man as, respectively, husband and father.

Wojtyła characterizes love as a free and conscious choice which provides the foundation for fatherhood⁵⁴ with the words

⁵³ Ibidem, p. 341.

⁵⁴ See Wierzbicki, *Karola Wojtyły “Promieniowanie ojcostwa” jako dzieło otwarte*, p. 300f.

spoken by Adam: "We are born [...] through choice – then we are born from within, / and not at once but bit by bit... / So we are not born but rather become."⁵⁵ Wojtyła observes that love is a dynamic process which we are shaped. The essence of love consists in confirming, throughout our whole life, our choice of love to a given person, to the mother and to the child. The confirmation of one's choice, of one's own love, is accomplished in everyday life and manifested in ordinary, even most insignificant actions. We are convinced that it is in everyday life that our love to others is most fully revealed and our choice of others and of love to them are continuously confirmed.

BIBLIOGRAPHY

- Arcimowicz K., *Męskość w kulturze współczesnej*, "Małżeństwo i Rodzina" 2004, no. 2(10), p. 17-23.
- Arcimowicz K., *Przemiany męskości w kulturze współczesnej*, w: *Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce*, ed. M. Fuszara, Warszawa 2008, p. 21-60.
- Augustyn J., *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999.
- Badinter E., *X, Y tożsamość mężczyzny*, Warszawa 1993.
- Bly L., *Żelazny Jan – rzecz o mężczyznach*, Poznań 1993.
- Cordes J., *Zagubione ojcostwo*, Pelplin 2005.
- Dąbrowska M., Radomski A. (eds.), *Męskość jako kategoria kulturowa. Praktyki męskości*, Lublin 2010.
- Dąbrowska Z., *Ojcostwo jako wartość*, „Małżeństwo i Rodzina” 2003, no. 4(8), p. 3-13.
- Delumeau J., Roche D. (eds.), *Historia ojców i ojcostwa*, Warszawa 1995.
- Eichelberger W., *Zdradzony przez ojca*, Warszawa 1998.

⁵⁵ Wojtyła, *Radiation of Fatherhood*, p. 354.

- Europa nie żyje samym rynkiem. Z Rocco Buttiglionem, Ministrem ds. integracji europejskiej w rządzie Republiki Włoskiej, rozmawia ks. Alfred Marek Wierzbicki*, w: *Świadkowie Świadka*, eds. A. M. Wierzbicki, C. Ritter, J. Merecki, series: Biblioteka "Ethosu", vol. 8, ed. T. Styczeń, SDS, Lublin 2013, p. 260-262.
- Fuszara M. (ed.), *Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce*, Warszawa 2008.
- Grabowski M., Słowikowski A. (ed.), *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, Toruń 2009.
- John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* on the Role of the Christian Family in the Modern World. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.
- Jan Paweł II, Apostolic Exhortation *Redemptoris Custos* on the Person and Mission on Saint Joseph in the Life of Christ and of the Church. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_15081989_redemptoris-custos.html.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do "początku"*, w: tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, vol. 1, ed. T. Styczeń, Lublin 1981, p. 15-82.
- Janukowicz M., *Czy współczesne ojcostwo to ojcostwo nieobecne?*, "Małżeństwo i Rodzina" 2002, no. 1, p. 43-47.
- Kasabuła T., *Pozycja społeczna mężczyzny na ziemiach polskich w XIX wieku*, in *Mężczyzna – Etyka – Ekonomia*, ed. E. Ozorowski, R.Cz. Horodeński, Białystok 2011, p. 81-88.
- Kądziołka W., *Kryzys macierzyństwa i ojcostwa w dobie współczesności*, in *Rodzina i rodzicielstwo. Między tradycją a współczesnością*, ed. A. Skreczko, B. Bassa, Z. Struzik, Warszawa 2014, p. 177-208.
- Kijewska A., *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, p. 102-110.
- Krajewska A., *Konteksty ojcostwa*, in *Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce*, ed. M. Fuszara, Warszawa 2008, p. 67-114.

- Kupczak J., *Dar i komunia. Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga*, Kraków 2006.
- Kupczak J., *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, in *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, ed. M. Grabowski, A. Słowikowski, Toruń 2009, p. 181-190.
- Majkowski W., *Czy kryzys rodzicielstwa?*, in *Rodzina i rodzicielstwo. Między tradycją a współczesnością*, ed. ks. A. Skreczko, B. Bassa, ks. Z. Struzik, Warszawa 2014, p. 163-176.
- Martin F., *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga*, "Communio" 19(1999) no. 2(110), p. 37-41.
- Melosik Z., *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Kraków 2006.
- Mierzwiński B., "Mężczyzna jest powołany, aby żył w świadomości swego daru oraz roli męża i ojca" (FC 25). *Tajemnica ojcostwa*, w: *Międzynarodowy Kongres "O godność ojcostwa"*, ed. E. Kowalewska, Gdańsk 2000, p. 67-79.
- Ozorowski E., Horodeński R.Cz. (eds.), *Mężczyzna – Etyka – Ekonomia*, Białystok 2011.
- Pospiszyl K., *Ojciec a rozwój dziecka*, Warszawa 1980.
- Pulikowski J., *Wartość ojcostwa – ocalić ojcostwo – najważniejszą karierę mężczyzny*, in *Międzynarodowy Kongres "O godność ojcostwa"*, ed. E. Kowalewska, Gdańsk 2000, p. 317-348.
- The Second Vatican Council, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et Spes*, no. 24.
- Skreczko A., Bassa B., Struzik Z. (eds.), *Rodzina i rodzicielstwo. Między tradycją a współczesnością*, Warszawa 2014.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.
- Styczeń T., *Ciało jako "znak obrazu Stwórcy"*, w: *Styczeń, Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, p. 49-106.
- Styczeń T., Ritter C. (eds.), *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do VMężczyzną i niewiaścą stworzył ich*", Lublin 2009.
- Styczeń T., "Początek" wyrazić "sercem", w: *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do "Mężczyzną i niewiaścą"*

- stworzył ich”, ed. T. Styczeń, SDS, C. Ritter, Lublin 2009, p. 67-77.
- Szczęśniak K., *Mężczyzna, mąż, ojciec*, w: *Mężczyzna – Etyka – Ekonomia*, ed. E. Ozorowski, R. Cz. Horodeński, Białystok 2011, p. 217-228.
- Ververde C., *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998.
- Wierzbicki A. M., *Karola Wojtyła “Promieniowanie ojcostwa” jako dzieło otwarte*, “Ethos” 28(2015) no. 4(112), p. 291-310.
- Wierzbicki A. M., Ritter C., Merecki J. (eds.), *Świadkowie Świadka*, seria: Biblioteka “Ethosu”, vol. 8, ed. T. Styczeń SDS, Lublin 2013.
- Witczak J., *Ojcostwo bez tajemnic*, Warszawa 1992.
- Władyka K., *Brak braku ojca. Samodzielne macierzyństwo a zagadnienie ojcostwa*, in *Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce*, ed. M. Fuszara, Warszawa 2008, p. 245-296.
- Wojtyła K., *Rodzina jako “communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, “Ateneum Kapłańskie” 66(1974), vol. 83, p. 347-361.
- Wojtyła Kard. K., *Rodzicielstwo a “communio personarum”*, “Ateneum Kapłańskie” 67(1975), vol. 84, p. 17-31.
- Wojtyła K., *Promieniowanie ojcostwa*, w: *tenże, Poezje i dramaty*, Kraków 1979, p. 228-258.
- Wojtyła, *Radiation of Fatherhood*, in *Wojtyła, The Collected Plays and Writings on Theater*, trans. B. Taborski, Berkeley, Los Angeles, London 1987, p. 332-364.
- Wolicka E., *O pojęciu “imago” u św. Tomasza i św. Bonawentury*, in *Wolicka, Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień filozofii scholastycznej*, Kraków 1997, p. 28-46.

**CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI'S CONCERN FOR
SOCIETY AND FAMILY IN THE TIMES OF COMMUNISM
IN POLAND
(ON THE EXAMPLE OF PASTORAL LETTERS FROM 1946 -1974)**

Renata DONIEC

Abstract: *The aim of the article is to show the socio-moral condition of the family in times of real socialism in Poland, including the dangers from the state and ideology that threaten it in the context of contemporary living conditions. The basis of the research was Pastoral Letters of the Primate of Poland Cardinal Stefan Wyszyński from the period 1946-1974 regarding the family or phenomena closely related to it (e.g. raising young people). The research issues were included in the following questions: 1) What dangers were the family and young generation exposed to in the views of Cardinal Wyszyński? 2) In what direction should the policy of overcoming the threats to the family go according to Wyszyński? 3) What actions and forms of help should have been taken to protect the family from the influence of communist ideology and power? The research was carried out using the content analysis method. The article consists of an introduction, a description of the research method and three parts of the analysis. The first part outlines the threats to the family and society in the years 1946-1975 in the context of contemporary life. The second part shows the directions of overcoming the threats, and the third part presents the measures to protect the family in times of communism in Poland. In the conclusion section the sense and meaning given to the family during the period under consideration was emphasized.*

Introduction

The upcoming beatification of Cardinal Stefan Wyszyński encourages reflection on his thought regarding the condition of Polish society and family, which seems to be important event especially today, when their role and significance – similarly like in the times of real socialism – are weakened by various means, ideologies and money. The Pastoral Letters of the Primate of Poland from 1946-1974 are a new source of knowledge about the fate of Polish society and the situation of the family in the times of communist discontent, which covered all spheres of human life, although to a different extent in different periods of the system's life. In the following text, I would like to remind the most important threats and crises to which - in the opinion of Cardinal S. Wyszyński - the family was exposed in the People's Republic of Poland, and indicate his recommendations on the ways overcoming them and family defending against dangers from outside, i.e. from the state and ideology. Taking this approach to the subject, the presented text was divided into three parts. The first presents dangers to the family and society within the period 1946-1974 against the conditions of life in real socialism. The second shows the directions of overcoming threats to the family, and in part three, forms of activities and assistance to the family protection against communist ideology. The ending emphasizes the sense and importance given to the family in the analyzed period.

Research method

The research was based on the content of the Pastoral Letters of the Primate of Poland published in the period 1946-1974, issued in Paris in 1975, addressed to families and society in connection with the threats posed by the political system. Some phenomena were continuous and continued throughout the period of the Polish People's Republic, others were changed depending on the living conditions, the political situation and the phase of the

system. The research was carried out using the content analysis method. The analysis of the documents focuses primarily on the threats faced by the family and the young generation and the directions of overcoming them and forms of defense of the family. In the interpretation of the above phenomena, an important role was played by the social and political context of the then reality. It explained many social and family behaviors, although it did not determine them. It was assumed that even in the most difficult socio-political, material-living and psychological conditions, an individual or a group is able to gain and maintain autonomy and agency.¹

The material for the analyzes were three Memoranda of the Polish Episcopate from 1970, 1977 and 1978 concerning (i) biological and moral threats to the nation, (ii) the situation of the population and the Polish family, and (iii) policy of the state, addressed to the Government of the Polish People's Republic, signed by the Primate Cardinal Stefan Wyszyński. The analysis of the documents took into account the addressee of the letter, the year in which the text was written, the type of threat, the socio-political background, methods of overcoming crises and the forms of helping the family. The answers to the following questions were sought:

1. What dangers were the family and youth exposed in the times of real socialism in Poland according to Cardinal Stefan Wyszyński?
2. In what direction should the policy of overcoming threats to the family go?
3. What actions and forms of help should have been undertaken to protect the family from the influence of communist ideology and power?

¹ ACHER, M.: *Being Human: the Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 306-320.

When analyzing the socio-political context of the period in which S. Wyszyński's letters were written, i.e. the years 1946-1974, it was assumed that:

- The PRL was not an unchanging and homogeneous system - it took on different faces in different phases of its existence, e.g. in some periods it was more, and in others less repressive, but it always had common features, e.g. an ideology, a model of centrally planned economy, mono-partyism, etc.;

- Individual decades had their own specific character, conditioned by the socio-political and economic situation of the country, which shaped the life of families and the entire society. It can be roughly presented as follows:

- 1) The postwar period (1945-1948) is a time of post-war trauma, fears, apathy and ways of reacting to the tragedy of the Second World War;

- 2) The 1950s was the worst decade of the Polish People's Republic, with totalitarian features. Repressions against society were massive (rather selective in later periods). The private life of citizens, along with family life, was condemned. It was necessary to give up everything and build socialism with full dedication. The most important task of the family was to provide the state with the new builders of socialism and to care for them. The upbringing of children should be taken over by the school or institutions better prepared than the family. The daily life of the family became a source of enslavement and stress due to the ruthless replacement of the old value system with a new Marxist ideology and a new cultural code. The family, like society as a whole, has lost its stability, security, predictability and religious character.

- 3) The sixties began a fifteen-year period of relative satisfaction of society and reconciliation with fate, the so-called "low stabilization". There was a slight de-stress as a result of the liberalization of politics after 1956. The "golden age of communism" began. Despite the poverty, families began to create development routes for their children. Marginalized environments before the war were given the possibility of social advancement through

access to education, work and the use of culture goods. The state authorities, however, did not allow the genuine activity and subjectivity of citizens because of fear of disobedience. Poverty, intimidation, the lack of any goods on the market and the low standard of living were the visiting card of this period and gave rise to social discontent. It was greater because of consumption shortages than because of ideological reasons. In such conditions, parents, in pursuit of material security for their children, did not have the time and energy to raise them. It was a period of gray everyday life and lack of hope for a better future.

4) The seventies brought hope for a decisive change of life and modernization catching up with Western countries. The economic development of the country proceeded at a dizzying pace. Unfortunately, after few years of economic growth, the Polish attempt to imitate Western modernization, based on the model of a centrally planned economy and loans taken out, was stopped. From the mid-1970s, a violent economic crisis began and lasted until the end of the system. Society felt cheated. It was accompanied by such phenomena as: steadily increasing prices (reaching even 100% for basic products), queues in stores, an increase in income inequality, a decline in productivity and work culture, and deceptive propaganda of success. In everyday life, dissatisfaction, frustration, stress weakening the physical and mental strength of society, and finally rebellion increased. People focused mainly on meeting immediate needs, they lived in the present, and the concept of development was replaced with the concept of survival. The past was not useful, and the future no longer gave rise to hope for a good change. Society and the family were engulfed by a greater crisis and decline of socio-moral norms.

In such a political, ideological and social context, Pastoral Letters of the Primate of Poland, Cardinal Stefan Wyszyński, were created, the purpose of which was to defend the values of the family and the socio-moral condition of society. Their analysis and the conclusions drawn from it are presented below.

Threats to family and society in real socialism - analysis of letters

The Second World War meant the end of the old world and the beginning of the new one for Polish society. The country was devastated and the physical and mental health of its citizens was in poor condition. The post-war years (1945-1948) was a time of post-war trauma, fears, various kinds of tensions, apathy and ways of reacting to the tragedy of the Second World War.² According to the Primate, it was the most dramatic time in the post-war history of Poland, the period of restoring dignity to a man destroyed by war, which damaged his personality, religious aspirations, and destroyed his body and health. The atmosphere of that period and the condition of the post-war society were very faithfully and poignantly presented by S. Wyszyński in the Pastoral Letter On the Catholic Vision of Life from 1947: “Many people have lost their loved ones, property, family nests, and dear souvenirs. Many came into close contact with death, almost snapped out of its embrace, many emerged from the cellar dungeons, from bunkers where they were buried alive. Many people looked at the prematurely destroyed youth, the raped purity, abused youth ideals. How many children and youth did not have their spring of life, their smiling youth. How many young widows are among us, children who have not seen their fathers. And there is no shortage of bankrupts of all kinds, derailed, these living ruins, crushed by a hurricane of change that is so difficult to keep up with. How many sad and inconsolable people have placed all their hopes in the past, closed the history of their lives and look forward with reluctance; they are prematurely aged, distrustful, disappointed, bitter, passive. They often include lines of people, usually in their prime, returning from the so-called labor camps and prisons, harassed, sick, broken, incapable of another life. How difficult it is for them to liberate themselves spiritually from the past, from memories of

² ZAREMBA, M.: *Wielka Trwoga. Polska (1944-1947)*. Kraków: Wyd. "ZNAK", 2012, p. 92-118.

prison torment! >> What is left for us?" - they ask. "Too late to learn! We are not able to work, we do not have the strength and enthusiasm! So, follow the easiest line! Do not touch unhealed wounds! Daze with vodka, revel. Get to the end of this miserable life <<. And sometimes the temptation comes: "end yourself!" With this escape from hardship and the struggle with hard fate, they close their worldly torment, deluding that they have put an end to eternity."³ After the war, the most important thing was the moral reconstruction of man, restoring his virtues, rights and duties. Unfortunately, the 1950s turned out to be the worst of the decades of the Polish People's Republic in terms of mass repression and terror. In the following decades, they were more selective. During this period, every detail of the citizen's life was under scrutiny and private life was condemned. The family was to pursue only one goal, i.e. to provide the state with the new builders of socialism and provide livelihood. The upbringing of children was to be taken over by a school or institutions better prepared for this task than the "backward" parents. The rapid pace of the changes taking place, the descending of the old value system with the Marxist ideology, introduced disorientation, disorganization and enormous stress into the lives of families. As early as January 1, 1946, steps were taken to secularize marriage and family, following the Soviet pattern. A compulsory secular civil marriage was introduced, and in 1956, a law obliging one to enter into a civil union before a church wedding, which lost its state powers until 1998. Thus, all aspects of family life were made secular in line with the concepts of Marx, Engels and Lenin. There was a growing number of pathologies in society, among which **alcohol abuse** was in the first place.

³ WYSZYŃSKI, S.: Pastoral Letter On the Catholic Vision of Life from 1947, in: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975, p. 52.

The Primate repeatedly warned against this threat in his letters. In the Pastoral Letter *For the New Church Year* in 1946,⁴ he wrote about *Drunkenness madness* and *A nation that is constantly inebriated*. In the following years the situation continued to worsen, because in 1964, in the Pastoral Letter *On Combating Social Defects*,⁵ he spoke not only of the defeat of intoxication but also of smoking, which became a national threat or, in other words, a social defeat.⁶

The global amount of pure alcohol consumed in 1966 amounted to over 130,000,000 liters, on which over PLN 32 billion was spent annually, and that is on high-proof alcohol. On average in the country, there were 600,000 to 800,000 drunk people every day. According to the calculations, one and a half million people in Poland drank half of the total alcohol consumption.⁷

Poland was the best stocked with spirits country in Europe. On average, one monthly salary was spent on alcohol purchases per calendar year. For example, in the 1950s, alcohol was overused by about 1.5 million Poles, in the next decade by 2 to 3 million, in the next decade by about 5 million, and in the 1980s by over 8 million people. Another characteristic feature was an increased percentage of women consuming alcohol and an increase in drunkenness among adolescents. Central planning played a major role in spreading drunkenness in Poland.

⁴ WYSZYŃSKI, S.: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975, p. 40.

⁵ WYSZYŃSKI, S.: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975, p. 452-457.

⁶ He also wrote about it in his Lenten Letter to the Clergy and the Faithful *On the threat to the morality of the nation*, 1968 and many others in: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris 1975 and the Pastoral Letter of the Polish Episcopate "On drunkenness finally" (February 9, 1947) in: *Pastoral Letters of the Polish Episcopate 1945-1974*, Paris 1975.

⁷ WYSZYŃSKI, S.: Lenten Letter to the Clergy and Faithful *On the Threat to the Morality of the Nation*, 1968, in: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975, p. 575.

The stores were out of stock, but never out of alcohol. It was sold at any time of the day, all week-days, unlike bread, butter, or milk. In individual settlements, alcohol sometimes replaced means of payment. People drank everywhere and at any time, during working hours, at state and private celebrations, in the morning, in the middle of the day and in the evening, at construction sites (the saying was used there "let's take the glass and go to the scaffolding"), in factories, at office events.⁸ All this was the result of a state's deliberate alcohol policy, at the base of which was the most profitable enterprise in Poland, i.e. the State Spirit Monopoly. Profits derived from alcohol sales were among the most important in the state budget throughout the entire period of the Polish People's Republic. The then-propaganda for drunkenness always blamed individuals, citizens, but never the communist authorities and their policies. The principle of blaming individuals for problems and pathologies in society was a constant phenomenon evident in the propaganda of the time.

The issue of the growing alcoholism was also raised by the Primate at the Conference of Polish Bishops in an *Extraordinary Danger in the Moral Section* and in the Lenten Letter to the Clergy and Faithful *On the Danger to the Morality of the Nation* in 1968.⁹ He wrote: "We have the world's highest so-called alcohol intoxication, the largest number of drunken pranks and quarrels in the world, the lowest level of morality and the most advanced state of alcoholic ferocity. A symptom of particular concern is the increase in adolescent alcoholism." Wyszynski lamented the huge number of car accidents caused by the intoxication of drivers, the number of victims, including children, the number of accidents at workplaces, in factories, material losses, lost working days, loss of

⁸ KOSIŃSKI, K.: *Historia pijaństwa w czasach PRL*. Warszawa: Instytut Historii PAN, 2008, p. 8. Obtained from: http://rcin.org.pl/Content/63792/WA303_83286_III2552_Kosinski.pdf (access: 02.05.2020).

⁹ WYSZYŃSKI, S.: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975, p. 575.

health and the lives of many families destroyed by alcohol, including the lost childhood. The fate of a child in families at risk has always been strongly emphasized in his pastoral letters¹⁰.

The second failure highlighted by Wyszyński was **smoking**. In 1965, 54 billion cigarettes were smoked in Poland, which cost PLN 9 billion a year. They were smoked en masse and everywhere, including 10% of children aged 8-12, adolescents and pregnant women. In the opinion of the Primate, alcoholism and nicotine addiction - as mass phenomena - constituted a threat to the Polish *raison d'état*.

The 60. brought some improvement in the lives of families and started the fifteen-year period, the so-called "Low stabilization". There was a slight de-stress as a result of the liberalization of politics after 1956. Hunger was eliminated, although the phenomenon of "under-eating" still occurred due to very low wages, which only allowed for vegetation. The all-encompassing poverty, "housing ordeal" (the waiting period for a flat was 10-20 years), consumption shortages in every area, low material and living standard of everyday life, on the one hand generated parents' pursuit for material protection of children, struggle for the survival of families, on the other hand, resignation from one's own life, professional and personal development aspirations. The moral condition of the society deteriorated more and more, despite slightly better living conditions. The gray, crude reality and the lack of hope for a better future resulted in increasing demoralization.

In many Pastoral Letters, the Primate indicated the threat to the nation through **demoralization**. He associated its intensification with the change of the political system and new social and moral relations in Poland. In 1946, writing about restoring human dignity, he pointed to the sins of the body, widespread debauchery, slavery to the senses, degeneration. Despite the

¹⁰ He also pointed to pathologies in these families, e.g. violence or the drunkenness of young children (e.g. giving them alcohol to drink).

changes for the better in the surroundings of people's lives, they themselves kept getting worse. Here is an excerpt from the Pastoral Letter *For the New Year in the Church*: "It is enough to walk around hospitals, clinics, sanatoriums where millions are dying from bodily and venereal diseases." And he called: "So we must defend ourselves against degradation not only in the factory, in the office, at school, in prison or in the army, but above all, to defend ourselves against degradation in the soul and in our body".¹¹

In 1947, addressing young people on the occasion of the new school year in the Letter *To Catholic School Youth*,¹² Wyszyński once again - referring to the opinions of educators - mentioned the problem of drinking among youth also including girls, as well as unprecedented, even mass participation in crimes, i.e. in thefts, robberies, and even murders for the purpose of robbery. The above-mentioned behaviors, charged with aggression and violence, were also visible in the behavior of adults and passed on to adolescents and children through imitation.

The indicated threats were also valid in the 1960s. Wyszyński mentions them in letters from 1964, 1967 and 1968 and in the following decades.¹³ Theft, robberies, murders, blackmail, destruction of social good, and intoxication were still occurring to alarming degree, which proved the demoralization of society. Soon, there were other mass threats to family life, such as divorce, weakening the durability of marriage, a continuous decline in the birth rate, reduced sensitivity to moral principles in married life, devaluation of human life, mass termination of pregnancies,

¹¹ WYSZYŃSKI, S.: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975, p. 40.

¹² WYSZYŃSKI, S.: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975, p. 75.

¹³ S. Wyszyński, Pastoral Call to Lenten Work, *Over combating social vices*, 1964, Pastoral Letters of the Primate of Poland..., op. cit. pp. 452-457; Pastoral Letter, *On the social crusade of love*, 1967, *ibid.*, Pp. 550-552; Lenten Letter to the Clergy and Faithful, *On the Threat to the Morality of the Nation*, 1968, p. 575.

comfort and selfishness, as well as a large number of suicide attempts, more than half of which were committed by married persons.¹⁴

Along with the moral demoralization and brutalization of life, **the decline of the culture of everyday life** progressed, especially the decline of the culture of language, the culture of social life, the aesthetic culture, as well as the normal everyday manners. The head of the Church in Poland kept returning to this topic, treating the collapse of culture as a threat to the development of young people in Poland. Wyszyński wrote: "We are concerned about the growing ferocity and thickening of social forms. The street's screeching, scattered crayfish movements, scattered eyes, demonstrative bursts of laughter, hitting the elders, loss of courtesy and politeness, elbowing, cursing, insults, sloppy clothes and gait - this is a raid of brutality that our youth succumbs so easily, considering it to be a sign of modernity, progress, freedom and superiority."¹⁵

He also called for a fight against the collapse of everyday language culture: "(...) We have to break with the disgusting habit of cursing, vulgar insults, mocking and jokes, and maltreating with words and feathers. During the years of captivity, we were brutally shouted at that today we really want not to be shouted at by an office clerk, a labor manager, or a militiaman on the street. Let's talk to each other in human language! " ¹⁶ At the same time, the Primate urged young people to educate themselves, exercise their will, control their feelings and ennoble them. He warned the

¹⁴ WYSZYŃSKI, S.: Lenten Letter to the Clergy and Faithful, *On Threat to Morality of the Nation*, 1968 in: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975, p. 575. The letter cited data according to which in 1965 out of 2785 suicides as many as 1782 were committed by the spouses.

¹⁵ WYSZYŃSKI, S.: Letter of the Primate of Poland, *To Catholic School Youth*, 1947, in: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975.

¹⁶ WYSZYŃSKI, S.: Letter of the Primate of Poland, *To Catholic School Youth*, 1947, in: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975.

society against further dangers, which he described as threats to the nation by **programmed social hatred** and the **imposition of unbelief by the new totalitarian ideology**.

In the first case, he warned against enslaving the structure of the mind by the doctrine, the essence of which was "everyone's fight against everyone", and which was alien to Polish culture. He characterized the pre-war Polish culture as follows: "We have always been a Nation with qualities that enable us to coexist with mutual respect for our rights and human dignity, ready for harmony, peace and forgiveness, free from obstinacy and stubbornness, susceptible to all impulses to devotion and sacrifice for others."¹⁷ Meanwhile, communist propaganda was inspiring hatred in society, antagonizing social groups, professional categories, generations and genders, in short, everything that could be done without sparing the family. The feelings of hatred, anger and the will to retaliate that arose on this basis constituted a serious threat, leading to the destruction of national, social and everyday relationships between people. It created a sense of harm and injustice, deepened the decline of the culture of language, the culture of behavior, and, worst of all, it ultimately led to **the collapse of the culture of the heart**.

Similar were the effects of imposing unbelief through compulsory atheization, which also weakened the cohesion of society, its religious and moral unity, while destroying interpersonal bonds and social love. Also at the level of an individual's life, the imposed atheization reduced - according to the Primate - human development possibilities, lowering his thinking horizons of thinking, limiting personal and spiritual development. By weakening ties with other people, it also caused difficulties in communication in the society. Human development in such conditions was reduced to the level of passive conformism and adaptation, as well as deliberately distorted. The threats to the

¹⁷ WYSZYŃSKI, S.: *Lenten Letter On the Threat of Morals of the Nation*, 1968 in: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975.

development of children and adolescents from the late 1960s are presented in the following statement by Wyszyński: “Young people must overcome within themselves the attacks of callous atheization, or ideless secularization, and nihilistic indifferentism, which always leads to apathy and helplessness. Young people must overcome the temptations of the environment, sometimes drunk and dissolute, must be resistant to the pressure of devoid of ideals film and TV screens, which often ooze unbelief, the apotheosis of crime, criminal training (e.g. telling you how to steal a car), which has an extremely negative impact on children and young people, which is more and more often stated by teachers and educators.”¹⁸

The 1970s initially brought hope for a decisive life change, including modernization and catching up with Western countries. The initial economic leap raised the society's standard of living. The number of flats, hospitals, factories and workplaces increased. The lowest pensions, pensions and allowances were raised, the rural population received free medical care. Unfortunately, after several years of economic growth, the Polish attempt to imitate Western modernization, based on the model of a centrally planned economy and borrowings, failed to succeed. From the mid-1970s, a severe crisis began and lasted until the end of the communist system in Poland. People felt cheated. First they were promised and shown that they could live better, then hopes and opportunities were taken away. A substitute for consumption and wealth was created, and then people were subjected to such a huge economic crisis that they were unable to get out of it and live a normal life. It was accompanied by such phenomena as: constantly rising retail prices up to 100% for basic products, queues in stores, even higher prices on the black market, increased income inequality, decreased productivity and spoiled work culture, deceptive propaganda of success. Dissatisfaction, frustra-

¹⁸ WYSZYŃSKI, S.: Lenten Letter to the Clergy and Faithful. *On the Threat to the Morality of the Nation*, 1968, in: *Pastoral Letters of the Primate of Poland 1946-1974*, Paris, 1975.

tion, stress that weakened the physical and mental strength of society, and finally rebellion grew in everyday life. People focused mainly on meeting immediate needs, they lived in the present, and the concept of development was replaced with the concept of survival. Society and the family were engulfed by a greater crisis and decline of socio-moral norms. During this period, the Primate drew attention to the three greatest national threats, namely: **lack of respect for family life, the exploitation of human forces in productive work, and the internationalization and atheization of youth.**

Wyszyński believed that the greatest national and family disaster that took place in the People's Republic of Poland was the phenomenon of termination of pregnancy, to which he constantly returned in the Pastoral Letters, warning individuals, families, society and state authorities against the dire consequences of such a policy. The scale of the threat was also indicated by two Memorials of the Polish Episcopate to the Government of the Polish People's Republic, i.e. *The Memorial on the biological and moral threats of the Polish Nation* of June 18, 1970 and *The Memorial on the situation and population policy of the state* of January 21, 1977 signed by Stefan Cardinal Wyszyński and directed to the Government of the Polish People's Republic, which remained unanswered by the authorities. In the Pastoral Letter to the Clerks of Family Counseling *We focus on the family* (February 6, 1973) and in the Pastoral Letter for the XXIVth Week of Mercy, *Let's Save Life in the Family* (August 26, 1978), he pointed to the need to amend the Act of April 27, 1956 specifying conditions for terminating pregnancy and for presenting the family in the right light.¹⁹ He criticized,

¹⁹ The provisions of the Act of 1956 allowed for termination of pregnancy for: 1) medical reasons, 2) when the pregnancy was the result of a crime, e.g. incest, rape, 3) due to the difficult economic situation. According to historical studies, about half a million abortions were performed annually, most of them from the beginning of the 1960s in large cities, e.g. in Warsaw and Łódź, where the entire abortion industry existed. The first question asked by the doctor of the gynecologist was almost routine: do

among others, erroneous motives for the creation of the law permitting termination of pregnancy, which was to eliminate - as it was said - illegal abortion practices, saving the country from overpopulation and preventing the difficulties of social policy in the field of employment. Ultimately, no positive effect of this policy was achieved in any of these areas. On the contrary, the birthrate collapses, the family crisis and even greater social problems were caused.

The crisis of the family, initiated by the Permissive abortion law and erroneous demographic and social policy, was also mentioned in the *Memorial on the Polish family* of February 8, 1978. Its symptoms were: questioning and weakening the meaning of marriage, impermanence of marriages - a sharp increase in divorce, a decline in birthrate in the family, fear of a child, the disappearance of the culture of parenthood, an increase in the importance of sexuality and eroticism, an increase in selfish and consumer attitudes, isolation of the family from society, including its reluctance to establish broader social ties. Therefore, the bishops called for the adoption of a comprehensive program of active family and population policy and its implementation.

we leave or remove? Generally speaking, the act in this form was reduced to termination of pregnancy "on request". Importantly, women were completely unaware of what they were doing, which in the light of propaganda was supposed to be an ordinary procedure, almost "cosmetic" (as described in *"Przyjaciółka"*) and was considered by many women to be an effective method of birth control, used many times.

Moreover, in the minds of women, termination of pregnancy was less embarrassing than, for example, using contraceptives. The latter were used very rarely and there was little knowledge about them, despite educating women in this field in women's magazines (e.g. in *Przyjaciółka*) or in women's clinics. The most common method of regulating conception was intermittent intercourse and a marriage calendar. In married couples, men rarely used condoms.

Overcoming threats and protection of family life

According to the Primate, one of the most important tasks facing the society was **saving life in family**. The vision of family defense outlined by S. Wyszyński in 1978 was comprehensive and multi-faceted²⁰. It addressed all the problems of family life of that time, which had been brought about by communist ideology and mono-party politics. Saving life in family meant adopting a different family lifestyle and giving it proper meaning. The basis of this process was to overcome a number of threats to the family as an environment for shaping humanity. In this regard, it was necessary to:

- First, to combat all *family perversions*, that is, unfair practices that interfere with the realization of the vocation to parenthood, including, first of all, interruption of the conceived life.

- Secondly, it was advisable to choose such solutions in everyday life that would *allow to reconcile household duties with parenthood*. This case concerned mainly mothers who, in Wyszyński's opinion, were in a state of internal division and torn between work and home. Living in a constant hurry, anxiety about the child left in kindergarten or at home, they could not calmly devote themselves to neither work nor parenthood. The result was numerous nervous disorders of women, fatigue and a feeling of being unfulfilled, neither at work nor at home. Young children also suffered from being constantly away from home in overcrowded kindergartens, under the care of "officials" for many hours a day, deprived of warm contact with their mother. According to the Primate, such a state led to family conflicts, deprived the family of peace and mutual trust, and often ended in breaking it up. This resulted in delaying motherhood and limiting the number of offspring. Wyszyński wrote: "Factories in Poland grew, markets expanded, but families were destroyed." In line with the policy of

²⁰ This is also evidenced by the Memorial of the Polish Episcopate, *On the Polish family* from February 8, 1978, addressed to the Government of the People's Republic of Poland, AAN ref. 284.

the time, housing construction for young married couples developed, but it was filled with small and childless families. The Primate often defended the dignity of women-mothers, which - in his opinion - were used by the state. They worked a lot professionally, for insufficient wages, and then "on a second job" at home. The working hours of the women were not eight hours, but fifteen or more, which had negative health effects. He saw the attitude of the state towards women as their exploitation, which had a negative impact on the family environment and raising children for whom they no longer had the time and energy.

- The third threat to be overcome was *reducing the goals of marriage and family*. The consumptionist culture of Gierek's times led to the deferring of having a child in marriage until the house was supplied with modern appliances and equipment. In the context of such priorities, the child was started to be perceived as an obstacle to self-realization, or rather to the arrangement of the parents, that is, in the words of Wyszyński, „an obstacle in cultivating selfishness for two.”²¹ Its value was sharply lowered in the family in the 1970s.

- The fourth threat to the family resulted from the above, i.e. *the selfishness of parents*. It caused parents to put their own needs first, not their children. They willingly entrusted children to institutions in order to have time for their own affairs, e.g. were sending children en masse to summer camps to be able to spend "a lonely vacation for two". Free time, which families lacked in normal everyday life, during the holidays was – according to Wyszyński - wasted - on selfish behavior, instead of being devoted to rebuilding the family community. In turn, children were often reluctant to go to summer camps, where they felt lonely and missed their parents, with whom they had limited contact during the school year²². According to the Primate, the Parents seemed to

²¹ WYSZYŃSKI, S.: *Let's Save Family Life*, 26 July, 1978.

²² This remark concerned rather town children from intelligentsia families, as rural children rarely went on holiday due to field work, which meant that they had constant contact with their parents.

have forgotten that they had a duty to educate the young generation to the family and national community.

- The fifth threat belonged to the group of national disasters and required a decisive overcoming by the family, society and state authorities. It was *alcoholism*. For the family, it meant violence and poverty. If alcoholism affected a woman - mother, the fate of the children became tragic. Overcoming such a misfortune required help and cooperation from other families, the entire environment and the state. Wyszyński pointed to the need to limit the sale of alcohol, remove the habit of drinking from meetings and public places, and not combine it with celebrating ceremonials and festivities. Children from the above-mentioned families should have been given special social care. At the end of the 1970s, there were over 500,000 in Poland. families of alcoholics, over 5 million people at risk of alcoholism, including one million children and adolescents, and over 3 million people who are drunk every day.²³

- The sixth threat arose out of selfishness and misunderstanding of the meaning of family life by many people. Wyszyński always strongly emphasized that life in family is a service that requires *the spirit of sacrifice on the part of the spouses*. The spouses do not live for each other, but for the hearth they are to serve. Therefore, they must not spend their earnings to satisfy one's own addictions, fornication, or other selfish whims, at the cost of neglecting children or other family members. Unfortunately, men-fathers drinking their salary were among the frequent images of contemporary reality.

- The seventh threat concerned the *de-nationalization of young people*, i.e. losing their sense of national community, as well as losing the sense of family community. According to the Primate, the influence of the materialist doctrine, i.e. the Marxist ideology, was to "milling" the nation, society and youth into a "pseudo-proletarian mass" devoid of any ties with the nation, society, and family. Young people were to be deprived of sensitivity to Polishness,

²³ WYSZYŃSKI, S.: *Let's save life in the family*, August 26, 1978.

Polish culture and traditions. Such a danger touched the most rural youth, who were in the first place exposed to seduction by materialistic ideology, uprooted from their natural environment, from their native land and values. Its influence led to the proletarianization of rural youth, as well as other social strata, for which the only goal was to be work and the ever-longer service to the new ideology. Therefore, it was necessary to defend young people against its influence, to arouse sensitivity to national culture, to warn against hasty emigration leading to depopulation of the countryside, and to protect against a life in hypocrisy, i.e. in conditions of mental and moral dualism.²⁴

Directions for helping the family

In the context of the above threats, it was necessary to help the family. It was supposed to rely on restoring its dignity and giving proper meaning as the "mother of society" from which the nation arises and which is the most important school of humanity. Restoring dignity to the family was one of the important tasks both after the war and in later years. In the first period, it was about rebuilding the body and soul of a man battered by war and the attempts of a new ideology. In the subsequent years of the People's Republic of Poland, restoring the dignity of the family concerned giving it its proper place in the consciousness and system of values of Poles and in the social policy of the state. The point here was to understand the fundamental meaning of the family, i.e. that:

1. marriage is sacred and is indissoluble,
2. woman's dignity must be respected,
3. the dignity of the human body must be respected,
4. to respect the rights of the child, 5. to recognize the great importance of the family for the nation and the state.

²⁴ S. Wyszynski also pointed to the decline of young people's interest in the official doctrine in the 1970s and their expectation of "something new".

5. to strengthen the family as an economic, spiritual and moral community. As part of these fundamental principles, according to the Primate, efforts should be made to:

- protect the family from breakdown and build a new family lifestyle;
- make people aware of the dual nature of marriage: personal and social;
- to liberate marriage from a selfish and secular understanding;
- foster morality in marriage and family;
- protect a marriage from divorce;
- look after the welfare and peace in the family;
- evoke a cooperative and self-sacrificing spirit in the family;
- defend the life and rights of children in the family;
- fight harmful addictions (e.g. alcoholism, smoking);
- put the needs of the child first;
- save a woman's strength, protect her from exploitation;
- take care of the religious education of children in the spirit of friendship with God and with people;
- include children in the process of family life and prepare them for responsible life, work effort, fight consumption attitudes;
- foster language culture and cultural behavior, improve social mores, overcome impoliteness and rudeness;
- protect young people against secularization, atheization, and de-nationalization.

Ending

The letters of the Primate of Poland show how the communist system was destroying the condition of society through tolerance and the dissemination of pathological behavior harmful to the good of the family. Systemic "drunkenness" of society, moral demoralization, collapse of the culture of everyday life, increase in crime involving young people, propagating hatred in interpersonal

relations, antagonizing individual social groups, atheizing society, attempts to de-nationalise youth, exploitation of people (especially women) in productive work, and above all lack of respect for family life, were the most important threats to Polish society during the communist era. These were not temporary, transient threats, they lasted throughout the entire period of People's Poland (over 40 years), weakening the socio-moral condition of Poles. Attempts at shaping the "new man" and changing the family model were particularly dangerous. Political and ideological propaganda, which distorted the meaning and importance of the family and lowered its rank and value in social consciousness, had the greatest share in these activities. The family was treated instrumentally according to the short-term benefits and political goals of the party. It was required to conform and adapt to the existing reality. In addition to ideological and political influences, the condition of the family was shaped by the culture and conditions of everyday life, including difficult living conditions, poverty, lack of basic goods on the market, multi-shift work of mothers, poorly developed sphere of services, lack of appropriate family policy, uncertainty, and lack of hope for changes. All this shows that it was in a state of internal tear and confusion between ideology, politics and "everyday life". The Church in Poland has always supported the family and defended its right to a dignified life. Only thanks to his care and active struggle against the communist regime and its own resources from the period of the Second Polish Republic, it could survive such a difficult period in the post-war history of Poland. Paradoxically, communism weakened the family, but also "strengthened" it in its own way. For Poles, it was at that time the most important environment of life, a place where specific values were realized, a source of strength, a condition for stabilization and an asylum from the outside world.²⁵

²⁵ MARODY, M.: *System realnego socjalizmu w jednostkach. Co nam zostało z tych lat? Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*. Londyn: Wydawnictwo „Aneks”, 1981, p. 262. NOWAK, S.: *System wartości społeczeństwa polskiego*, in: *Studia Socjologiczne*, 1979, nr. 4, p. 155-173.

BIBLIOGRAPHY

- Acher, M. (2000). *Being Human: the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Doniec, R. (2018). *Oblicza codzienności a kondycja psychospołeczna rodziny w czasach socjalizmu realnego w Polsce*. W: B. Kiereś i M. Gromek (red.), *Rodzina – historia i współczesność*. Lublin: Department of Family Pedagogy, Institute of Pedagogy of the John Paul II Catholic University of Lublin, pp.37-60.
- Kosiński, K. (2008). *Historia pijaństwa w czasach PRL*. Warszawa: Instytut Historii PAN. Obtained from: http://rcin.org.pl/Content/63792/WA303_83286_III2552_Kosinski.pdf (access: 02.05.2020)
- Marody, M. (1981). *System realnego socjalizmu w jednostkach*. W: M. Marody (red.), *Co nam zostało z tych lat? Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*. Londyn: Wydawnictwo „Aneks”.
- Nowak, S. (1979). *System wartości społeczeństwa polskiego*. Studia Socjologiczne, nr 4, pp.155-173.
- The Memorial of the Polish Episcopate to the Government of the Polish People's Republic of June 18, 1970, *On the biological and moral threats to the nation*, AAN, ref. 284.
- The Memorial of the Polish Episcopate to the Government of the People's Republic of Poland of January 21, 1977, *On the situation and population policy of the state*, AAN, ref. 284.
- The Memorial of the Polish Episcopate to the Government of the Polish People's Republic of January 8, 1978, *Memorial of the Polish family*, AAN, file no 284.
- Wyszyński, S. (1975a). *Do referentek poradnictwa rodzinnego w Gnieźnie, 6 II 1973*. In: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-1974*. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1975b). *Do szkolnej młodzieży katolickiej, rok 1947*. In: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-1974*. Paris: Éditions du Dialogue.

- Wyszyński, S. (1975c). *Na nowy rok kościelny, rok 1946*. In: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1975d). *Nad zwalczaniem wad społecznych, rok 1964*. In: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1975e). *O katolickiej wizji życia, rok 1946*. In: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1975f). *O pijaństwie, 9 II 1947*. In: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1975g). *O społecznej krucjacie miłości, rok 1967*. In: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1975h). *O zagrożeniu moralności narodu, rok 1968*. In: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1975i). *Ratujmy życie w rodzinie*. In: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1975j). *Stawiamy na rodzinę*. In: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris: Éditions du Dialogue.
- Wyszyński, S. (1995). *Rodzina wychowująca*. Lecture of His Eminence Cardinal Stefan Wyszyński delivered to teachers' pilgrimage to Jasna Góra Monastery in 1957. *Wychowawca*, nr 9. Zaremba, M. (2012). *Wielka Trwoga. Polska (1944-1947)*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Zaremba, M. (2012). *Wielka Trwoga. Polska (1944-1947)*, Kraków: Wyd. "ZNAK".

ZDUCHOVNENIE OSOBY, AKO PREDPOKLAD VYTVÁRANIA KREŠŤANSKEJ KULTÚRY V DIELE I. A. ILJINA

Daniel PORUBEC

Abstract: *In the area of Russian religious philosophy, Ivan Alexandrovich Iljin is distinguished by his new and original interpretation of the philosophy of the representative of the German absolute idealism - Friedrich Hegel. In his philosophy, Iljin systematically develops the basic Hegel's intuition of "the Absolute Idea", "Absolute Spirit", God, as an absolute "Object" of our religious experience. Similarly to philosophy, the religious experience has, according to Iljin, a clearly defined field of application which provides its meaning. It is necessary, in the first place, to purify the soul by repentance, and then with a pure heart intuitively gain knowledge of the absolute Object - God and the divine foundations of the world.*

Úvod

Na poli ruskej náboženskej filozofie vzbudil Ivan Alexandrovič Iljin¹ nemalú pozornosť svojim novým a originálnym

¹ Ivan Alexandrovič Iljin sa narodil 28. 3. 1883 v Moskve. Po excelentnom absolvovaní štúdia na právnickej fakulte prijal ponuku vyučovať filozofiu práva na Moskovskej univerzite. Po príchode totalitného, bolševického režimu bol viackrát prenasledovaný a zatýkaný a dokonca odsúdený na trest smrti. Spolu s ostatnými, pre bolševický režim „nepohodlnými“ intelektuálmi, musel v roku 1922 opustiť svoju rodnú krajinu. Do roku 1938 spolupracoval s religiózno-filozofickou akadémiou v Berlíne, ktorú viedol Nikolaj Alexandrovič Berďajev. Istý čas sa venoval publicistike, ale zakrátko pod nemalým fyzickým i psychickým nátlakom nacistov, bol

výkladom filozofie predstaviteľa nemeckého absolútneho idealizmu Fridricha Hegla. Videl v ňom „jedného z najväčších intuitivistov vo filozofii.“² Iljin vo svojej magisterskej a dizertačnej práci „Filozofia Hegla, ako učenie o konkrétnosti Boha a človeka“ systematicky rozvíja predovšetkým základnú Heglovu intuíciu o „Absolútnej idei“, „Absolútnom duchu“, t.j. Bohu, ako absolútnom „Predmete“ našej religióznej skúsenosti. V autorových filozofických reflexiách je možné spozorovať aj zreteľnú pečať vplyvu ďalších nemeckých filozofov akými sú Husserl, Cohen a z časti aj Lipps. Jedná sa hlavne o Iljinov názor, kedy sám predmet poznania vyžaduje od poznávajúceho výnimočný, špecifický vzťah k tomuto predmetu.³ Sám autor dokonca s veľkou obľubou používa spojenie, kedy poznávajúci je doslova „posadnutý“ poznávaným predmetom.⁴

Iljin mienil touto, vo vtedajších filozofických kruhoch ojedinelou interpretáciou Heglovej filozofie o predmetnosti „Absolútnej idei“, vyvrátiť značne rozšírené tvrdenie, podľa ktorého je Heglova filozofia systém abstraktného panlogizmu. Mnohým ruským náboženským filozofom bol vlastný duch konkrétneho idealizmu. Preto neudivuje fakt, že Iljin ako jeden z mála heglovsky orientovaných náboženských filozofov s konečnou platnosťou stanovil, že idea je v Heglovej filozofii konkrétny princíp, t.j. konkrétno-ideálne bytie.⁵ „Heglova konkrétna špekulácia je intuícia, nasmerovaná na konkrétno-ideálne bytie.“⁶ Filozofia má tak jednoznačne vymedzené pole pôsobnosti, ktoré jej dáva zmysel, t.j. intuitívne

donútený presťahovať sa so svojou rodinou do Švajčiarska, kde v roku 1954 zomiera. Porov. ZENKOVSKIJ, V. V.: *Istorija ruskoj filosofii*, Raritet, Akademičeskij Proekt, Moskva, 2001, s. 778, Taktiež., ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad, 1997, s. 61.

² ILJIN, I. A.: *Filozofia Gegela, kak učeniye o konkretnosti Boga i čeloveka*, Nauka, Sankt-Peterburg, 1994, s. 21.

³ Porov. ZENKOVSKIJ, V. V.: *Istorija ruskoj filosofii*, s. 778.

⁴ Porov. ILJIN, I. A.: *Religioznij smysl filosofii*, Paríž, 1925, s. 45, 89, 92, 93.

⁵ Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Istorija ruskoj filosofii*, Progres, Moskva, 1994, s. 421.

⁶ LOSSKIJ, N. O.: *Istorija ruskoj filosofii*, s. 421.

poznávanie Boha a božských základov sveta, alebo inak povedané poznávanie princípov pravdy, dobra a krásy, ktorých zdrojom je Boh.⁷ Možno jednu z najvýstižnejších „praktických definícií“ Heglovho konkrétného ideal-realizmu vyslovil sám autor hneď v úvode svojej magisterskej a dizertačnej práce: „*Filozof sa musí snažiť iba o **vernosť predmetu**, pričom „jednota“ buď ostáva jednotou **náhľadu**, alebo sa vleje do náuky zo samého predmetu, zostúpia ako dar, ako šťastie, tak, že poznávajúci bude presvedčený, že ona nie je **od** neho, ale iba **prostredníctvom** neho.*“⁸

1. Duša človeka-posvätné „jadro“ osoby

To, čo podľa Iljina zdobí filozofa, teda spomínaná vernosť predmetu, má podobne zdobiť osobu každého kresťana, t.j. vernosť absolútnemu „Predmetu“ - Bohu. Ako sa filozof necháva nasýtiť v očiste svojho náhľadu jednotou, alebo darom pravdy, dobra a krásy, tak i kajúci kresťan zanecháva svoju seba - strednosť a otvára sa v pokání - duchovnej očiste jedinej Pravde, Dobru a Kráse – Bohu. Iljin termín osoby presne nezadefinuje. Hovorí skôr o duši človeka ako o „*posvätnom „jadre“ osoby, z ktorého žije religiózny duch.*“⁹ V prijímaní **božsko - hlavných** predmetov života vychádzajúc z **hlavného a podľa hlavného** smerujúc k absolútnemu „Predmetu“ – Bohu spočíva základ religióznej skúsenosti tohto posvätného „jadra“. V tejto Iljinovej perspektíve je „Predmet“, ako prostriedkom, tak aj cieľom náboženskej skúsenosti. Totiž božskohlavné predmety života zaplňajú dušu človeka svojim blahodarným obsahom, prenikajú ju svojimi lúčmi, započínajú v nej nové akty duchovného života, t.j. nový život a spätne z nej vyžarujú do okolitého sveta s novou nepominuteľnou silou.¹⁰ Duša

⁷ Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Istorija russkoj filosofii*, s. 421.

⁸ ILJIN, I. A.: *Filosofia Gegela, kak učenije o konkretnosti Boga i čeloveka*, s. 21.

⁹ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, Tom. I., TOO „Rarog“, Paríž-Moskva, 1993, s. 224.

¹⁰ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 223.

človeka je toho schopná vtedy, ak v sebe prekonala neslušnosť, nemravnosť, vulgárnosť (rus. пошлость) a tým že sa očistila od nemravnosti, je uspôsobená „nenakaziť obsah a neuhášať blahodarnú silu religióznych predmetov v prijímaní a prinavrátení.“¹¹ Atmosféra života a činnosti duše je vtedy „dôstojná Náboženského Predmetu. Ona je „hotovou“ a „zrelou“, aby uvidela Boha. Duša akoby bola „v práve“ obrátiť svoju pozornosť a svoju skúsenosť k religióznemu Predmetu. To ešte neznamená, že je jej daná religiózna zrejmosť, alebo že každé jej prijímanie bude správne a úplné („adekvátne“), ešte nie je uchránená od chyby, nedovidenia, ani od nepochopenia.“¹² Až očistené posvätné „jadro“ osoby – očistená duša je citlivá na Božie podnety, pretože súdi seba, stojac na stráži pred sebou samou, pamätajúc na svoju ľudskú krehkosť obťažujú neresťami, uvedomujúc si svoju hriešnosť, nehodnosť a neprestávajúcu možnosť upadnúť do slepoty.

Naproti tomu duša človeka, ktorá nie je očistená, už nie je schopná obrátiť svoju pozornosť k religióznym predmetom vychádzajúc z hlavného, podľa hlavného a s úmyslom nasmerovaným k hlavnému. Tento nedostatok spomínanej reflexie predmetu má za následok zrodenie a postupnú kumuláciu nemravnosti a nemravných obsahov. Posvätné „jadro“ osoby z ktorého žije religiózny duch sa tragicky prikláňa a stotožňuje s nie hlavným, pretože niet toho hlavného „Predmetu“. V duši takéhoto človeka, kde niet dôležitého, centrálného, hlavného, pretože všetko už nie je hlavné, už neexistuje vyšší sudca, niet duchovnej miery a religiózneho rangu. Postupne v duši zavládne zmätok vytrvalo javiaci sa ako najvznešenejšia cnosť, z ktorej pramení absencia akýchkoľvek princípov. Všetko je iba tendenčné, podmienené a relatívne a meria sa nižšími métami vulgárnosti akými sú užitočnosť, výhoda, vypočítavosť, zištnosť, strach, nebezpečenstvo, túžba po cti a moci, zloba a závišť.¹³ Duša zameraná a žijúca z nie hlavného, neuchováva v sebe duchovné poklady, niet v nej vnútorného

¹¹ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 223.

¹² ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 223.

¹³ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 224.

chrámu, duchovnej svätyne, či neporušiteľného oltára ako dosvedčuje sám autor: „Pre ňu nič nie je viac než všetko. Nemá hodnotový rebríček ani v nazeraní, ani v činoch ... nechápe, keď počuje od druhých o náboženských výsadách... Ona neverí ani v svedomie ani v česť. Všetky jej kritéria sú iba náhodné, podmienené, ničotné. Všetky jej rozhodnutia sú ziskuchtivé, slepé a bezpredmetné.“¹⁴

Všetky oblasti kultúry, či už je to veda, politika, hospodárstvo a umenie, čerpajú svoju silu a tak nachádzajú svoje opodstatnenie v silách ľudskej duše v silách spomínaného posvätného „jadra“ osoby. Avšak duša človeka sama zo seba, čisto zo svojich síl, nie je schopná vidieť hlavné a zakaždým, ako spomína Iljin, vo všetkom berie nie – hlavné, ktoré ju naplňuje nesmiernou prázdnotou spojenou s nezmyselným vnútorným trápením a chaosom. Duša nechápe, že najsamprv je potrebné nájsť opäť v sebe samej svoje Hlavné a z Hlavného (Boha) začať nové videnie, nový výber, či voľbu, novú perspektívu života. Svet sa jej bez Hlavného začne javiť ničotným a prázdny, život bezcieľným a pustým smerovaním k smrti. Naporúdzi sú jej mnohé extrémne riešenia počnúc nudou, večným pesimizmom, či rôznymi druhmi závislostí, končiac samovraždou. Predovšetkým nuda má podľa Iljina „na svedomí“ nevládne, bezmocné utápanie sa duše v zmyslu - prázdnom, nehodnotnom svete z dôvodu duši vlastnej nedostupnosti Hodnotného a Zmysluplného. Odtiaľ potom pochádzajú „náture“ problematické, úzkostlivé, či rozčarované. Nezriedka sú to ľudia ľahko podliehajúci zákonom masového efektu, masových emócií a činností. Ľahko sa dajú „strhnúť“ psychózou, nepostaviac sa kriticky k procesu sugescie a jeho obsahom, veľmi ľahko strácajú kontrolu nad sebou samými, ponížujúc seba na najnižšiu úroveň. Sama história, ktorá je učiteľkou života nám svedčí o tom, že ľudia spomínaného nízkeho náboženského rangu, paradoxne zmýšľajúci o sebe vysoko, ba dokonca s „puncom“ tej najvyššej kvality zvlášť vo vedúcom postavení, neraz spustošili a aj naďalej pustošia duchovnú kultúru

¹⁴ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 224.

ľudstva. Všetky spomínané stavy rozorvanej duše, či zmäteného posvätného „jadra“ osoby, nesvedčia o ničom inom, než o potrebe novej, živej, nepokrytekej náboženskej skúsenosti. Čo môže teda napraviť, či uzdraviť tieto neútešné stavy duše? Iljin má na spomínanú otázku jasnú odpoveď: „*To, čo ich môže uzdraviť je otvorenie ich tajomného duchovného oka, spozorovanie Božského a jeho úplné prijatie ako hlavného a podľa hlavného.*“¹⁵

2. Zduchovenie osoby – otvorenie duchovného oka *nous*

Upriamime našu pozornosť na Iljinom spomínané *duchovné oko*, či *duchovné „oko srdca“*, zodpovedajúce gréckemu slovu *nous*, ktoré sa zvykne prekladať termínmi *ľudská myseľ*, *zmýšľanie*, *rozum*, *duch*, *intelekt*, ako aj autorom používané slovo *Duch* (gr.*Pneuma*). Autor ich používa v spojení s náboženským očistením a považuje ich za kľúčové.¹⁶

Po prvýkrát sa pojem *nous* objavuje vo filozofii gréckeho filozofa Anaxagora (5 stor. p. n. l.), kde sa chápal ako princíp formovania a usporadúvania beztvarej hmoty, ako mysliaci, rozumný, všemohúci a pri tom neosobne myslený duch. *Nous* existuje úplne pre seba, nie je s ničím zmiešaný a je „najčistejší a najjemnejší zo všetkých vecí“.¹⁷ Je zaujímavé, že v poslednom spise Starého zákona v *Knihe Múdrosti*, v ktorej dáva autor odpoveď na mnohoraké otázky týkajúce sa nových pojmov o Bohu a predovšetkým prehĺbenej náboženskej koncepcie múdrosti, nachádzame aj isté náznaky stretu helenistickej kultúry a židovstva. V *Knihe Múdrosti* objavíme oslavný opis Božej Múdrosti, ktorá dosť nápadne korešponduje s Anaxagorovým *nous*: „*Ved' v nej je duch chápaový, ...prenikajúci všetkých duchov, obdarených umom, čistých, najjemnejších. ... Lebo múdrosť je pohyblivejšia než hocikaký pohyb. Pre svoju čírosť prechádza a preniká všetko. Ved' je výdych Božej moci a je čistý výron slávy Vševládneho (Múd 7, 22-25).*“ *Nous* dal popud

¹⁵ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 229.

¹⁶ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 224.

¹⁷ Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Zvon, Praha, 1993, s. 107.

k tomu, aby sa z pôvodného chaosu vytvoril krásny a účelne usporiadaný celok sveta. Týmto prvotným impulzom sa však u Anaxagora pôsobnosť ducha končí.¹⁸ Podľa Anaxagora ide teda o božskú príčinu usporiadania sveta uvádzajúcu všetko do pohybu.¹⁹ Rozum (nous) je prapríčina, presnejšie rozumná prapríčina existencie všetkého súcna. Príčina, ktorá všetky veci pozná a riadi ich. Mnohí filozofi videli v ponímaní Anaxagorovho pojmu Rozumu (nous) len akúsi transcendentnú skutočnosť, ktorá nepatrí do sféry chaosu a ani z neho nepochádza. Avšak veľká zásluha Anaxagora spočíva práve v tom, že bol prvým filozofom, ktorý Rozum (nous) pokladal za usporadujúci princíp všetkého súcna. Tento svet sa nedá vysvetliť iba prostredníctvom existencie častíc a ich deliteľnosti. Okrem spomínaných častíc je potrebné spomenúť aj existenciu nejakej nezávislej sily, ktorá uvádza tieto častice do pohybu. Vysoko si cenil Anaxagorove myšlienky filozof Aristoteles, ktorý zároveň podotýka, že Rozum (nous) chápe Anaxagoras ako „boha na stroji“. Anaxagoras si predstavoval Rozum ako najčistejší zo všetkých látok. Jeho Nous je teda zdrojom pohybu a sily a tak je do určitej miery podobný tomu, čo dnes bežne označujeme ako energiu.²⁰ Podľa Anaxagora je nous „svetový rozum“, ktorý je zdrojom všetkej krásy a poriadku, je „neohraničený (apeirón), samostatný (autokrates), nezmiešaný s nijakou inou vecou ale jeden pre seba samého, ... všetko vie a všetkému vládne“.²¹

Idealizmom poznačenú interpretáciu tohto pojmu nachádzame u Platóna a najmä u Aristotela, pre ktorého je *nous* formou všetkých foriem, ktorá ustavične nazerá seba samu. U novoplatonikov zasa *nous* predstavuje osobité nadzmyslové bytie, ktoré dáva

¹⁸ Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Zvon, Praha, 1993, s. 107

¹⁹ Porov. OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filosofických pojmů současnosti*, Vyšehrad, 2018, s. 251.

²⁰ Porov. HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie 1*. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, 1961, s. 291-292.

²¹ CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Serafin, Bratislava, 2008, s. 51-52.

zmysel a určitú formu celému svetu.²² Nasledovníci Anaxagora vytvorili z koncepcie poriadku a účelu (teleológie) filozofickú poučku, ktorá mala neskôr veľký vplyv najmä na tzv. prirodzenú teológiu, keď sa od zmysluplnosti a účelnosti povzniesla k myšlienke všemúdreho a božského ducha, ktorý stvoril celý kozmos.²³

Jednu z „najnovších“ teologických interpretácií pojmu *nous*, ktorá vychádza z idealistického Platónsko-Aristotelovského konceptu, poznáme vďaka učeniu svätého Gregora Palamu, ktorý vzťahuje Boží obraz v človeku predovšetkým na dušu. V človeku je dokonca silnejší, intenzívnejší ako v anjeloch. Ľudská duša dáva život k nej pripojenému telu. Vo všeobecnosti môžeme povedať, že duša je „na obraz Boží“ a ako Boh je trojzložený - Nous, Slovo a Duch - tak aj ľudská duša má tri sily - nous, slovo a ducha.²⁴ Odhliadnuc nateraz od Palamovej teologickej koncepcie duše stvorenej na Boží obraz, ktorá disponuje tromi silami, či energiami, nájdeme nemálo styčných plôch s nami reflektovaným termínom duchovného oka duše - nous, či slova *duch* používaných Iljinom.

Vnímavý čitateľ Iljinovho textu rýchlo spozoruje diametrálny rozdiel v používaní slova duša a duch (resp. Duch). Iljin je presvedčený, že duša (gr. *psyché*) znamená všeobecne životný princíp každého živého tvora. Je najzákladnejším princípom života v tele. Naproti tomu duch (*pneuma*) je princíp bytia a jeho činnosti, ktorý je nad každou telovosťou a látkovosťou. Duch človeka je potom vlastne duchovnou dušou. Z daného aspektu je duchovná duša najvyšším princípom ľudského ducha v ľudskom tele, ako poznamenáva profesor Letz:²⁵ „*Pneumou sa pre človeka otvára jeho*

²² Porov. *Filozofický slovník*, (Hlavný redaktor I. T. Frolov), Nakladatel'stvo Pravda, Bratislava, 1982, s. 319.

²³ Porov. HIRSCHBERGER, J.: *Krátke dejiny filozofie*. Dobrá kniha, Trnava, 1999, s. 18.

²⁴ Porov. NAFFAKTOS HIEROTHEOS.: *Orthodox Psychotherapy*, Theotokos monastery, Levidia, 1994, s. 103.

²⁵ Porov. LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, Edícia filozofickej sekcie ÚSKI a SKA, Bratislava, 1994, s. 39.

nadprirodzený rozmer. Ľudský duch, *pneuma*, je v človeku to, prostredníctvom čoho je človek schopný stretnutia s Bohom, konkrétne s Božím Duchom. *Pneuma* je s účasťou Božieho Ducha základom nesmrteľnosti človeka, ako aj zárodkom jeho zmŕtvychvstania.²⁶

V podobných intenciách sa vyjadruje aj páter Špidlík. Duch je akousi „dušou našej duše“. Kresťanský život je postupným zduchovňovaním duše a tela. Duch je jedinečný život zodpovedajúci ľudskej prirodzenosti, akú Boh stvoril.²⁷ Duša (*psyché*) ako princíp života a duch (*pneuma*), ako jeho prameň, sa od seba odlišujú v samom srdci človeka, tam kde má prístup iba Božie Slovo (porov. Hebr 4, 12).²⁸ Funkciou srdca je zasa cítiť všetko, čo sa týka našej osoby. Srdce je styčným bodom medzi človekom a Bohom.²⁹

Pod vplyvom origenizmu, otcovia štvrtého storočia ako aj neskorší byzantskí autori, uprednostnili výrazy *nous*, *duša* a *telo*. Maxim Vyznávač, chápe ľudskú myseľ (*nous*) do určitej miery ako „*element par excellence*“, článok spájajúci človeka s Bohom, ktorý je vnímaný ako stvorená funkcia stvorenej psychosomatickej jednoty človeka.

Nous tak nie je „časťou“ človeka ako skôr:

- ♦ schopnosť, ktorú človek vlastní, aby „transcendoval zo seba, aby mal účasť v Bohu“;
- ♦ jednota stvorenej ľudskej prirodzenosti, keď je postavená zočí voči jej konečnej destinácii (určeniu) v Bohu a vo svete;
- ♦ sloboda človeka, ktorá sa môže buď plne rozvinúť, ak nachádza Boha, alebo sa stane narušenou ak sama seba podrobí telu.

²⁶ LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, s. 45-46.

²⁷ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Ruská idea – jiný pohled na člověka*, Refugium Velehrad – Roma s.r.o., Velehrad, 1996, s. 12.

²⁸ LEÓN-DUFOUR, X.: *Slovník biblické teologie*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990, s. 247.

²⁹ ŠPIDLÍK, T.: *Ruská idea*, s. 13.

Maxim vyjadruje svoje presvedčenie, že v ľudskom živote existuje osobný, personálny aspekt (nous), ktorý akoby prekračuje svoju vlastnú prirodzenosť a reprezentuje jeho vnútornú jednotu, ako aj jeho vzťah k Bohu.³⁰ Práve na spomínaný osobný, personálny aspekt (nous) upozorňuje aj Iljin. Fenomenálne analyzuje degeneráciu náboženskej skúsenosti na základeneprirodzeného stavu duše v jej vnútornej nejednote nous, duše a tela, t. j. stavu duše zotročenej, rozdrobenej hriechom. V duši neprirodzenom stave postupne vyhasínajú prejavy Ducha, či schopnosti duchovného, mysliaceho „oka duše“ (nous) reflektovať najdôležitejší Predmet - Boha.

3. Zduchovenie osoby začína zbavením sa autizmu

Spomínané otvorenie (duchovného) „oka duše“ (nous), ktoré má schopnosť spozorovať Božské v každom predmete, vďaka Predmetu (Bohu) samému, je tak neprestajne, pokiaľ bude človek žiť, vystavené nebezpečenstvu oslepnutia. Iljin túto chorobu duchovnej slepoty, t.j. duše prebývajúcej v jej neprirodzenom stave hriechu, odhliadnuc nateraz od terminológie zaužíwanej v špeciálnej pedagogike, stotožňuje s autizmom. „*Pod autizmom rozumieme*

³⁰ MAYENDORFF, J.: *Byzantine Theology historical trends and doctrinal themes*, Fordham University Press, New York, 1983, s. 142. O tom, že Duch (nous) v ľudskej prirodzenosti najviac zodpovedá „osobe“, píše pravoslávny teológ Vladimír Lossky. Porov. Tamtiež. Ako ďalej uvádza Lossky, hriechom sa však človek odtrhol od Boha, jeho prirodzenosť sa stala neprirodzenou, protiprirodzenou. Rozum človeka je náhle zvrátený a namiesto toho, aby bol odrazom večnosti, odráža v sebe chaotickú hmotu. Prvotne stvorená hierarchia v človeku, ktorý bol predtým otvorený milosti, je teraz prevrátená. Duch má žiť z Boha, duša mala žiť z ducha a telo malo žiť z duše. Duch však začína parazitovať na duši, prijíma pokrm nebožských hodnôt, podobných autonómnemu dobru a kráse, ktoré had odhalil žene, keď jej pozornosť upútal na strom. Duša sa tak stáva parazitom tela, t.j. rozvíria sa vášne a potom telo sa stáva parazitom pozemského kozmu, aby ho pojedalo, zabíjalo a tak nachádza smrť. Porov. LOSSKY, V.: *Dogmatická teologie*, Praha, 1994, s. 56.

takú životnú orientáciu človeka, pri ktorej on sám pokladá seba a svoje nálady, potreby, záľuby, uspokojenia, úspechy i nepríjemnosti za najdôležitejšie v živote a za meradlo všemožnej cennosti.³¹ Takýto životný postoj je podvedome vlastný obrovskému počtu ľudí, v ktorých nezduchovnený pud sebazáchovy postupne prerastá do vedomého egocentrizmu, zištnosti, karierizmu a ctižiadosti. Autizmus odvádza ľudí od náboženstva, pretože náboženstvo vyžaduje od človeka duchovnosť, pokoru a sebazápor. Ak sa autizmus dostane do náboženstva zákonite dochádza k jeho degenerácii, pretože údajne „veriaci“ ľudia ako lační prosiaci očakávajú od Boha akúkoľvek intervenciu slúžiacu k ich prosperu a potrebe, „trhujú sa“ s ich obrazom boha. Repcú na svojho boha, ak nedosiahnu čo chcú, ba dokonca sa mu snažia pomstiť. Narábajú s náboženstvom ako s nástrojom svojho osobného úspechu, či kariéry. I keď sa sami pokladajú za veriach, veria však výlučne sebe.³²

Autizmus vo vnútri relígie má podľa Iljina aj ďalšie neprehliadnuteľné symptómy akými sú prílišný *voluntarizmus*, *komeracionalizácia* cirkvi a sviatostí, *pasionalizácia* (zbožštenie nerestí) a *sexualizácia* relígie známa najmä z antickej minulosti, ako aj *intelektualizácia* relígie, kedy veriť neznamená iba rozmyšľať o Predmete viery (Bohu), pretože veriť neznamená automaticky aj „chápať“. Je možné pochopiť mnoho náučných teórii, ale v nič neuveriť. Čisto abstraktná špekulácia, či dialektika založená výlučne na rozumovom úsudku bez možnosti akéhokoľvek jeho presahu, veľmi často povedú takzvaných „špekulatívnych teológov“ k definitívnemu skoncovaniu s ich vierou a náboženstvom.³³

Cesta zbavenia sa autizmu je teda cestou pokánia, cestou očistenia duchovného oka. Je však potrebné si uvedomiť, že problém nespočíva v predmete, pretože predmet sám o sebe je čistý a neškodný, t.j. niet ľudí, vecí, predmetov substanciálne zlých,

³¹ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 229.

³² Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 229.

³³ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 230.

nemravných, či absolútne zvrátených. Byť Boha - pustým nie je vlastnosťou predmetov, ale subjektov, a jedine subjektívnych aktov, či „zosubjektívnených“ (autistických) obsahov. „*Tma nie je v predmete, ale v subjekte.*“³⁴ Slovam Ježiša Krista povedané: „*Počúvajte a pochopíte: Človeka nepoškvrňuje to, čo vchádza do úst, ale čo vychádza z úst, to poškvrňuje človeka.*“ ... Ale to, čo vychádza z úst, pochádza zo srdca a poškvrňuje človeka. Lebo zo srdca vychádzajú zlé myšlienky, vraždy, cudzoložstvá, smilstvá, krádeže, krivé svedectvá, rúhanie (Mt 15, 11; 18-19).“ Podľa Iljina je potrebné naučiť sa vidieť - vnímať svet z obrátenej perspektívy, z pohľadu Predmetu-Boha, kedy všetok religiózny zmysel ukrytý v predmetoch čaká na to, aby ich naše očistené duchovné oko duše v jednote s dušou a telom, objavilo jemu vlastným religióznym videním - vnímaním. „*Práve k takémuto, múdremu a prezieravému prijatiu predmetov pripravuje ľudskú dušu náboženská katarzia.*“³⁵

Prvou úlohou náboženskej katarzie - očistenia je odhalenie a následné zbavenie sa nepravdivého subjektívneho stavu duše (negatívna katarzia). Tento stav spočíva v priznaní si vlastnej nemravnosti (zlo sídli vo mne, t.j. v subjekte a nie v predmete), ničotných cieľov, zdanlivých obsahov, spredmetnených „bezpredmetností“ slepých vášní. Kresťanské náboženstvo ponúka človeku, z tohto duši neprirodzeného stavu, najúčinnšie uzdravenie prostredníctvom Sviatosti pokánia. V spovedi vykonanej pred samým neviditeľne prítomným Kristom, je duchovný otec svedkom obrátenia a úprimného obnaženia duše i srdca kajúcnika pred tvárou samého Boha. K odpusteniu hriechov dochádza v Božom mene a pôsobením Božej sily. Samotnému vyznaniu hriechov predchádza vhlbenie sa do svojho vnútra, zdržanlivosť (pôst), spytovanie svedomia, priznanie si svojich nedokonalostí a svojej viny. Ak tento vnútorný postoj kajúceho, očisťujúcim ohňom zapáleného srdca a vidiaceho svoju hriešnosť chýba, stane sa vonkajší rituál spovede duchovne nenaplneným (bez pleromy)

³⁴ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 242.

³⁵ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 242.

a vo svojej podstate neuskutočneným. Iljin podotýka, že práve pri spovedi sa kresťan môže a musí presvedčiť o tom, že religiózny život je cestou slobodného výstupu človeka k Bohu a spomínaná cesta sa iba začína kajúcou spoveďou, alebo sa spoveďou znovu obnovuje, ale nikdy sa ňou nekončí, či nevyčerpáva. Zmysel sviatosti pokánia nespočíva v tom, aby sme „zhodili“ nakopené hriechy a vzápätí sa postarali o nové, tej istej kvality a ešte väčšej kvantity.³⁶ V spovedi sa má „počať“ nový človek vidiaci, ľúbiaci, poznávajúci, vnímajúci, túžiaci a konajúci novým spôsobom, s obnoveným svedomím, s novou zodpovednosťou, s novou silou, s novými modlitbami, s novým duchovným prístupom k ľuďom a k svetu „a čo je najdôležitejšie s novým vnímaním Boha a s novým postojom k Nemu. Vo svojej hlbokkej podstate je tajomstvo pokánia zahodenie „predchádzajúceho“ a začiatok „nového“. Práve preto sa kajúca katarzia nemôže limitovať do nasledujúcej spovede, ale v živote neprestajne pokračuje.“³⁷

Veľa ľudí však žije v naivnom presvedčení, že „dôležité“ a „významné“ je to, čo oni sami osobne pokladajú za dôležité a významné. Ich osobný záujem je tým prvým, „intímnym“, bytostne drahocenným, čo ľúbia, je tým „hlavným“. Nevidia ešte rozdiel medzi „subjektívno-dôležitým“ a „objektívno-významným“, nedokážu nájsť hlavné a preto nie sú schopní urobiť „objektívno-významné“ „subjektívno-dôležitejším“, t.j. bezvýhradne, obetavo slúžiť Božiemu dielu.³⁸ Každé duchovné očistenie je teda potrebné začať osvojením si rozdielu medzi tým čo je „podľa mňa“ a tým, čo je v skutočnosti, medzi tým čo je „moja výhoda“, „môj záujem“, „môj názor“ a tým čo je pravda, všeobecný úžitok, dobro pre svet. Inak povedané jedna vec je „obsah môjho vedomia“, „môjho života“ a druhá skutočnosť „predmet sám o sebe“, jedna vec je vyznávať „mne sa páči“, „mne je milý“ a druhá vec hľadať opravdivé dobro, či skutočnú dokonalosť. Prvé

³⁶ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 243-244.

³⁷ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 244.

³⁸ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 244.

nie je možné zredukovať na druhé. „Duchovná obnova sa musí začať priznaním si svojho „autizmu“ (naivného „samo – prvenstva“ v názo-roch, súdoch, v prijímaní bytia, v svojom výbere, v svojej povesti). Naivný autista sa musí „zobudiť zo sna“ a pochopiť, že človek nemá ani právo ani opodstatnenie „skoncentrovať predmety okolo samého seba“, pretože je pozvaný riadiť sa Predmetmi, „orientovať sa podľa hviezd“, ktoré kedysi priviedli mudrcov ku Kristovi, súdiť podľa svedomia, ktoré skutočne vidí „dobro samo o sebe“, domáhať sa samej pravdy, a nie sa zmieriť so vzdorom osobnej mienky; hľadať skutočne jestvujúceho, dokonalého Boha a nie si ho vymýšľať. Preto prvý akt katarzie pozostáva v tom, aby sme o sebe zapochybovali a prekonali v sebe naivnú autistickú proti-duchovnú intenciu.“³⁹

Podľa Iljina je prvý akt katarzie duše prostredníctvom sviatosti pokánia neúplný, pokiaľ sa naše duchovné oko duše iba očistí od predchádzajúceho, starého, hriešneho stavu, ale nezaľúbi si nový pohľad na svet v Božom svetle. Po očistení duše v spovedi má nasledovať jej zjednotenie sa s novými Božími obsahmi, prostredníctvom ktorých nadobúda duša, počas celého života až do momentu telesnej smrti, schopnosť slobodne prebývať v Bohu. „Religiózna katarzia sa zavŕši prostredníctvom pozemskej smrti v nadpozemskej nesmrteľnosti.“⁴⁰

Záver

Otvorenie duchovného oka, ktoré je spojené so znenávidením hriechu, zla, vášne, ktorá mnou nezriadené lomcuje, je teda iba prvé negatívne, predošlý, starý spôsob života, zapierajúce štádium očistenia duše (negatívna katarzia). Druhé, vyššie a pre duchovný život rozhodujúce štádium očistenia spočíva podľa Iljina v obrátení a stotožnení sa duše s božskými, duchovnými, posvätnými obsahmi života a vo vypracovaní tomuto stavu zodpovedajúcich duchovných aktov (pozitívna katarzia). Duchovné oko sa má

³⁹ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 244.

⁴⁰ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 243.

nielen otvoriť, ale aj objaviť radosť z božského. Vôľa človeka slobodne a húževnato zatúži po spomínanej radosti a srdce príľne a zjednotí sa so svätým a božským, aby si tak duša osvojila akt tohto duchovného stavu.⁴¹ V pozitívnej katarzii si Duša osvojuje ako „chuti“ stav zjednotenia s Bohom. *Nous*, v človeku nazerajúce seba samého, uvidelo, spoznalo a zaľúbilo si božské, hodnotné a hlavné predmety, no nie výlučne svojou silou, ale pôsobením „Predmetu“ - Boha. Iljin na tomto mieste dáva veľký dôraz na potrebu náboženskej skúsenosti, ako určitého spôsobu poznania, či zakúsenia Boha. *„Aby sme si zaľúbili duchovné, je potrebné ho uvidieť, aby sme zatúžili po svätom je potrebné ho zakúsiť. Nedá sa zjednotiť s božským neuvidiac ho, nezažijúc ho. Radosť zo svetla je nedostupná slepému, pretože nemôže postihnúť čaro farieb, ani všetko to, čo má farbu a formu. Radosť z hudby je nedostupná hluchému. Ako si môže hluchý obľúbiť očarujúce melódie a schopnosť harmonického zosúladenia, ak ich nemôže vnímať?“*⁴² Iljin si však na druhej strane uvedomuje, že filozofické termíny ako „poznanie“, „skúsenosť“, „videnie“ zďaleka nepostačujú pre ohraničenie duchovného „Predmetu“ - Boha a sú „viac než poznaním“, „viac než skúsenosťou“, „viac než videním“, inými slovami povedané sú tajomstvom zjednotenia Boha a človeka. Autor si pomôže zacitovaním Marka Askétu: *„Poznanie, čo do podstaty, predchádza vieru“*.⁴³ Avšak toto poznanie, ktoré je stotožniteľné na tomto mieste s nefalšovanou, náboženskou, duchovnou skúsenosťou, nepredstavuje akýsi abstraktný princíp ľudskej uvažujúcej mohutnosti, ku ktorému sa dopracovalo čisto ľudské *ratio*. To by sme mali dočinenia s gnosticizmom. Poznanie, o ktorom hovorí ako Iljin, tak aj Marek Askéta, je opäť darom Poznávaneého poznávajúcemu, je darom „Predmetu“ - Boha, predmetnému poznaniu človeka. Slovami Iljina povedané: *„Videnie božského, čo do podstaty, predchádza lásky k nemu“*. Totiž sama Láska sa ako prvá zjavila a preto, *„duchovná skúsenosť musí*

⁴¹ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 238.

⁴² ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 238-239.

⁴³ *Dobrotolubije*, Tom. I., Sankt Peterburg, 1877, s. 530.

tvoriť základ každého religiózneho očistenia.“⁴⁴ Už v rannom detstve je preto potrebné učiť dušu dieťaťa vnímať Božie svetlo, dávajúc mu zakúsiť chuť jeho pôsobenia, aby si tak zaľúbilo dobrotu zjavujúceho sa Boha v každom predmete jeho skúsenosti. Čím skôr sa otvorí jeho duchovné oko, tým hlbšie prenikne lúč Božieho svetla do duše a uchráni ho od povrchnej nemravnosti a degradácie religióznej skúsenosti a uvedomí si, že Božské je objektívne a nie je iba jeho ilúziou.⁴⁵ O to ľahšou a presvedčivou sa potom v dospelosti ukáže potreba očistenia duše, presnejšie jej duchovného oka, ako aj očistenie jej citu (srdca) a jej intencií a vôle. „Je potrebné nájsť duchovnosť v samom sebe a z nej hľadať Boha na nebi a Jeho lúče vo svete.“⁴⁶

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Serafin, Bratislava, 2008.
- Dobrotoľubije*, Tom. I., SanktPeterburg, 1877, s. 530.
- Filozofický slovník*, (Hlavný redaktor I. T. Frolov), Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1982.
- HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie 1*. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, 1961.
- HIRSCHBERGER, J.: *Krátke dejiny filozofie*. Dobrá kniha, Trnava, 1999.
- ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, Tom. I., TOO „Rarog“, Paríž-Moskva, 1993.
- ILJIN, I. A.: *Filosofia Gegela, kak učenije o konkretnosti Boga i čeloveka*, Nauka, Sankt-Peterburg, 1994.
- ILJIN, I. A.: *Religioznij smysl filosofii*, Paríž, 1925.
- ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultúry*, Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad, 1997.

⁴⁴ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 238.

⁴⁵ Porov. ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 238, 246.

⁴⁶ ILJIN, I. A.: *Aksiomy religioznogo opyta*, s. 230.

- LEÓN-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990.
- LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, Edícia filozofickej sekcie ÚSKI a SKA, Bratislava, 1994.
- LOSSKIJ, N. O.: *Istorija ruskoj filosofii*, Progres, Moskva, 1994.
- LOSSKY, V.: *Dogmatická teologie*, Praha, 1994.
- MAYENDORFF, J.: *Byzantine Theology historical trends and doctrinal themes*, Fordham University Press, New York, 1983.
- NAFPAKTOS HIEROTHEOS.: *Ortodox Psychoteraphy*, Theotokos monastery, Levidia, 1994.
- OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filosofických pojmů současnosti*, Vyšehrad, 2018.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Zvon, Praha, 1993.
- ŠPIDLÍK, T.: *Ruská idea – jiný pohled na člověka*, Refugium Velehrad – Roma s.r.o., Velehrad, 1996.
- ZEŇKOVSKIJ, V. V.: *Istorija ruskoj filosofii*, Raritet, Akademičeskij Proekt, Moskva, 2001.

KREŠŤANSKÁ SPIRITUALITA A ĽUDSKÁ ZRELOSŤ NA POZADÍ BERĎAJEVOVEJ METAFYZIKY SLOBODY

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *The presented paper outlines the concept of religious thinking of Nikolaj A. Berd'ajev and its significance for modern person's spirituality. Typical for Berd'ajev is a shift from the ontological understanding of God towards mysticism which goes beyond rationalist and dualistic ways of thinking. In the history of Christianity, these methods of thinking have brought different images of God that were aligned with human rationalistic and sociological categories which transferred onto God their own ways of self-interpretation resulting in sociomorphism and anthropomorphism. Berd'ajev asserts that philosophy of religion and theology cannot omit apophatic mystical theology that not only helps an individual have a more profound understanding of God's presence in the world but also understand the meaning of one's own existence and identity. Identity lies in freedom and inner creativity of spirit that are in opposition to power-hungry decadent efforts to manage the world and religion.*

1. Od filozofie bytia k metafyzike vzťahu

„Špecifickosť môjho filozofického typu spočíva predovšetkým v tom, že som do základu filozofie nepoložil bytie, ale slobodu.“¹

Tento citát z autobiografie výstižne charakterizuje Berďajevovu filozofiu a jeho prístup k človeku, ako aj k Bohu. Sloboda nie je pre Berďajeva *proprium*, cez ktoré sa odhaľuje ontologická podstata človeka, ale môžeme povedať, že je základom ontologickej podstaty vôbec. Ako píše „sloboda je pre mňa prvotnejšia než bytie.“²

¹ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 110.

² BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 67.

Takto sa Berďajev radí k existenciálnej a personalistickej filozofii, ktorá kladie dôraz na slobodu ľudskej osoby. Existencia sa stane jedným z jeho kľúčových slov, ktoré však nebude vzťahovať len na človeka, ale aj na Boha. Preto môžeme povedať že Berďajevove chápanie človeka a Boha opúšťa pomerne zúženú aristotelovsko-scholastickú interpretáciu a prekračuje ontológiu bytia smerom k existenciálnemu základu, v ktorého centre je „sloboda“ a znej vyplývajúci „čin“ človeka a Boha.

Sám o sebe hovorí: *„Súhlasím s označením seba ako metafyzika, ale vyhýbam sa označovať samého seba ako ontológa, pretože pojem bytia považujem za problematický. Bytie je pojem či predstava a nie existencia.“*³

Metafyzika Berďajeva je *metafyzikou slobody*, ktorá sa spája s personálnym prístupom k človeku a k Bohu. Racionálne poznanie Boha, typické pre klasickú, ontologickú metafyziku, znemožňuje vstúpiť do vzťahu s Bohom a v konečnom dôsledku Boha viac zakrýva ako sprístupňuje. To isté platí o poznaní človeka. Seba-poznanie nestačí postaviť len na intelektuálnych základoch alebo emocionálnej skúsenosti so sebou samým. Seba-poznanie musí smerovať k poznaniu vlastnej celistvosti, ktorá si vyžaduje skúsenosť so slobodou. Tá je v protiklade objektivizácie⁴, ktorá je odcudzením sebe samému a vlastnej existencii.⁵

³ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 366.

⁴ Pod výrazom „objektivizácia“ má Berďajev v tomto kontexte na mysli problematickosť poznania Boha, pretože ak ho budeme vnímať ako objekt, čo sa zdá, že je náš východiskový krok, dochádza nevyhnutne k jeho skresľovaniu a následne prispôbovaniu podľa „obrazov“, ktoré sú nám známe a blízke a ktoré pochádzajú z našej subjekt-objektívnej skúsenosti sveta. Nemyslíme tým len zameranie sa na materiálny svet, ale svet človeka v celej antropologickej perspektíve, ktorá odráža spôsob myslenia, kultúru a prežívanie vzťahov, raz naplnených láskou, inokedy postavených na seba-presadzujúcej sa moci. V tomto epistemologickom východisku spočíva problém *objektivizácie Boha*, so všetkými dôsledkami, ktoré so sebou prináša.

⁵ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 111.

Problém, na ktorý Berďajev upozorňuje je, ak naša kategória bytia sa zredukuje len na produkt myslenia a teda je určovaná našou racionalitou. Tu sa zásadne odlišuje od ontologicky orientovaných filozofických smerov. Pre Berďajeva je pojem bytia postavený na abstrakcii len pojmom, ktorý nevystihuje realitu. Ako hovorí: „*Realita pre mňa nie je totožná s bytím a ešte menej je totožná s objektivnosťou. Svet subjektívny a personalistický je jediný pôvodne reálny.*“⁶ Subjektívnosť predstavuje stav človeka, v ktorom sa aktuálne nachádza a len z pozície ktorej sa môže rozhodovať a uskutočňovať voľbu. Preto podľa Berďajeva je cestou k porozumeniu človeku cesta personalizmu, ktorý zdôrazňuje tvorivú činnosť jedinca otvoreného voči svetu a druhým ľuďom. Opak vedie k otroctvu, ktoré kladie na prvé miesto vlastné ja, ktoré hľadá sebapotvrdenie vo vlastnej činnosti, ba dokonca vo vyšších hodnotách. To vytvára typ človeka *farizeja*, ktorého oddanosť zákonu dobra a čistoty, vznešenej ideii sa zmenila v egocentrické sebapotvrdenie a sebauspokojenie. Dokonca aj svätosť sa môže zmeniť na istú formu egocentrizmu a sebapotvrdenia a stať sa falošnou.⁷ Všetky formy egocentrizmu, od tých najjednoduchších až po tie najvznešenejšie znamenajú vždy otročenie človeka sebe samému a tak i otročenie okolitému svetu. „*Nie je nič strašnejšie než človek posadnutý falošnými ideami, v ktorých hľadá svoje sebapotvrdenie, je to tyran seba samého i druhých ľudí.*“⁸

2. Personálny obraz Boha

V Berďajevovej filozofii je obraz Boha kľúčovým bodom jeho personalizmu. Porozumieť zmyslu ľudskej existencie je možné až z perspektívy transcendencie. Tá je však rovnako vystavená možnosti zotročenia ľudským myslením a tým pretvorená na obraz človeka. Tým sa človek vystavuje riziku, že *bytie* Boha mu

⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 121.

⁷ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 107.

⁸ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 107.

unikne a bude nahradené racionálnym konštruktom, ktorý vyhovuje ľudskej predstave o usporiadaní sveta.

V prvom rade sa preto kritika zmeriava na chápanie metafyzického pojmu „bytie“. „Bytie“ vtiahnuté do racionality je podľa Berďajeva poznamenané abstrakciou a stáva sa výlučne racionálnym konštruktom, ktorý je z podstaty apersonálny a preto s ním nie je možné vytvárať osobný vzťah. Z toho vyplýva, že pojem, ktorý vypracovalo ľudské myslenie a predstavivosť nie je možné aplikovať na Boha. Boha nie je možné zviazať s našimi racionálnymi kategóriami. Nakoniec aj z pohľadu zjavovania sa Boha v dejinách, sa Boh neprejavoval ako nehybný hýbateľ, absolútne nemenné bytie, ale ako živý duch v tvorivom akte. Túto duchovnosť Boha preto nie je možné redukovať na bytie, ktoré by bolo chápané ako objekt.⁹ Z toho pre Berďajeva vyplýva, že „nie je možné vybudovať ontológiu Boha. Boh nie je bytie, ktoré je výsledkom práce abstraktného myslenia. [...] Ponímanie Boha ako sebestačnej a nehybnej bytosti je obmedzenou a abstraktnou racionálnou myšlienkou.“¹⁰

Ontologické chápanie Boha totiž ide pomimo osobnej skúsenosti s Bohom, s ktorým sa človek nestretáva v bytí, o ktorom myslí v pojmoch, ale iba v duchu. Duch je pre Berďajeva „sloboda, tvorivý akt, osobnosť, spoločenstvo lásky.“¹¹ Paradoxne v Aristotelovej metafyzike je kategória *substancie* kľúčová a podstatná, avšak kategória *vzťah* je vnímaná len ako akcident. To, čo je pre človeka podstatnejšie je však podľa Berďajeva vzťah so sebou, druhými a s Bohom. Až skrze vzťah sa môže človek rozvinúť a stať sám sebou.

Vzťah s Bohom možno chápať len dynamicky a dramaticky. Preto sa Berďajev prikláňa k *apofatickej, mystickej teológii*, ktorá

⁹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, 2006, s. 12.

¹⁰ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 25.

¹¹ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 366.

popiera možnosť aplikovať kategóriu bytia na Boha.¹² Mystika má výslovne personalistický rozmer.¹³

S tým súvisí aj kritika chápania Boha ako *absolútneho*. Tento metafyzický pojem je podľa Berďajeva vyprázdnený od všetkého, čo sa spája s duchom – od *existencie*, prejavujúcej sa tvorivosťou a slobodou. Ani „*Absolútne*“ nie je záležitosť náboženského zjavenia, ako skôr produktom myslenia filozofie a teológie. „*Abstraktné Absolútne zdieľa osud abstraktného bytia, ktoré sa ničím nelíši od nebytia. K Absolútnu sa nie je možné modliť, nie je možné sa s ním dramaticky stretnúť. Absolútnom nazývame to, čo nemá vzťah k inému a nepotrebuje iné. Absolútne nie je bytosť, nie je osobnosť predpokladajúca vždy vykročenie zo seba a stretnutie sa s druhými.*“¹⁴

Boh Biblie nie je takýmto absolútnom. Vždy sa prejavoval ako Boh vzťahu. Z pozície vzťahu Boh vstupuje do drámy slobody a lásky, ktorá sa nedá interpretovať pojmom Absolútne. „*Boh je tajomstvo a poznávanie Boha je zoznámením sa s tajomstvom. [...] Racionálne poznávanie Boha je lživé poznávanie Boha, pretože odkrýva Tajomstvo, popiera tajomstvo Boha.*“¹⁵ Rozum sa v snahe všetko pochopiť snaží podriaďiť tajomstvo Boha svojej logike a schopnostiam, čo tajomstvo ruší a prispôsobuje Boha ľudskému mysleniu a predstavám. Preto sa Berďajev prikláňa k mystickej teológii a v jeho dielach môžeme stretnúť mnoho výrazov, odporujúcich klasickým ontologickým formuláciám, ako napríklad: *Boh nemá žiadnu moc; Boh nie je príčinou ničoho; Boh neriadi tento svet; Boh neexistuje ako nejaká predmetná realita nadomnou; Boh nie je Absolútne; Boha nemožno myslieť skrze analógiu a pod.*

Práve tendencia podriaďiť Boha ideám aristotelovskej filozofie viedla k tomu, že Boh bol zbavený všetkého vnútorného pohybu a všetkej tragickosti, ktorú prekonáva vo vzťahu k človeku

¹² Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, 2006, s. 12.

¹³ Porov. PORUBEC, D.: Duchovný prerod od marxizmu ku kresťanskému idealizmu v diele N. A. Berďajeva. In: MOJZEŠ, M. et al. (eds.): *V službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU, 2019, s. 144.

¹⁴ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 69.

¹⁵ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 113.

a k stvoreniu. Takéto myslenie vedie, podľa Berďajeva, k *monarchickému* chápaniu Boha, ktoré Bohu pripisuje absolútnu moc nad svetom a tým ho odosobňuje.¹⁶ Táto forma myslenia ničí tajomstvo zjavenia sa Boha a nevyhnutne vedie k „idey predurčenia“.¹⁷

Zjavenie sa Boha Otca vo svojom Synovi a Duchu Svätom je v antinómii voči chápaniu Boha ako absolútneho monarchu s absolútnou mocou. Zjavenie sa Božieho Syna, obetovaného, trpiaceho, ukrižovaného nie je zjavením sa absolútneho monarchu. „*Boh je Boh trpiaci spolu so svetom a človekom, je ukrižovaná Láska, Osloboditeľ; zjavil sa nie v moci, ale ako ukrižovaný. Vykupiteľ je Osloboditeľ a nie Boží účtovník evidujúci naše hriechy.*“¹⁸ Preto je podľa Berďajeva hlavnou vlastnosťou Boha *ľudskosť*¹⁹, nie všemohúcnosť, vševěduťnosť atď., ale ľudskosť, ktorá je schopná slobody, lásky a obeti. Ľudskosť je tak obrazom Boha v človeku. Obrazom Boha, ktorý je schopný trpieť, obetovať sa a milovať, pretože kde je láska, tam je otvorenosť pre vystavenie sa zraniteľnosti. Takýto Boh však už nie je Bohom monistickej teodicey, ktorá sa vzťahuje k Aristotelovej filozofii a nie k biblickému, zjavenému Bohu.²⁰

Úlohou teológie a filozofie je očisťovať naše chápanie Boha od sociomorfizmu, ktorý podriaďuje Boha spoločenským konvenciám a štruktúram, čo má pozitívny vplyv aj na chápanie samotného človeka. Do popredia sa dostáva skúsenosť vzťahu, ktorá zodpovedá tej forme antropológie, ktorá je postavená na slobode a čine človeka.

Vzťah medzi človekom a Bohom preto nie je „*vzťahom kauzálnym, ani vzťahom prostriedku a cieľa, ani vzťahom pána a raba, nie je podobný ničomu z predmetného sveta, prírodného a spoločenského.*“²¹ „*Nie je možné povedať, že by Boh bol cieľom a osobnosť*

¹⁶ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 69 – 70.

¹⁷ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 367.

¹⁸ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 70.

¹⁹ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 70.

²⁰ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 43.

²¹ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 33.

prostriedkom pre Osobnosť–Boha.“²² Boh nemôže byť iba prostriedkom pre človeka, ako ani človek nie je prostriedkom pre Boha. Boh je osobnosť a preto „*nechce človeka, nad ktorým by panoval a ktorý by ho musel oslavovať, chce človeka – osobnosť, ktorá odpovedá na jeho výzvu, s ktorým by bolo možné spoločenstvo lásky.*“²³ Človek sa má v tejto láske angažovať skrze svoju slobodu. Vzťah medzi človekom a Bohom je vzťahom postaveným na slobode. Boh, ktorý je slobodou a osloboditeľom, dáva pocit slobody a nie podriadenosti.²⁴ A práve to Boh, podľa Berďajeva, očakáva aj od človeka. Ako píše v *Ruskej idei*: „*Nie je to tak, žeby človek vyžadoval slobodu od Boha, ale naopak Boh od človeka a vďaka tejto slobode je zjavné, že človek bol stvorený na obraz Boha.*“²⁵ Len zotročený človek žije v otrockej predstave Boha a sám sa stáva jej otrokom.

Berďajev nadväzuje na východné učenie o „zbožštení človeka“, ktoré interpretuje ako vzájomný vzťah medzi človekom a Bohom. Vzťah, ktorý je dôležitý ako pre človeka, tak aj pre Boha. „*Idea Boha o človeku je nekonečne vyššia než tradičné ortodoxné chápanie človeka, ktoré vzniklo potlačeným a zúženým vedomím. Idea Boha je najväčšia ľudská idea. Idea človeka je najväčšia Božia idea. Človek čaká na narodenie Boha v sebe. Boh čaká na narodenie človeka v Sebe. [...] Milujúci (Boh) nemôže existovať bez milovaného (človeka) – o tomto nie je možné premýšľať v racionalistických pojmoch, na tomto nie je možné postaviť racionalistickú ontológiu.*“²⁶ Toto tajomstvo nie je možné myslieť logicky, len mystickou symbolikou. Je to jediná cesta, po ktorej je možné sa približovať k tajomstvu Boha a tvorí podstatu duchovnej skúsenosti. Myšlienka potreby človeka zo strany Boha je cestou *eschatologického kresťanstva*, ktoré chce byť verné mesiánskej idei.

²² BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 34.

²³ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 34.

²⁴ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 68.

²⁵ BERĎAJEV, N. A.: *Ruská idea*. Praha : Oikoymenh, 2003, s. 141.

²⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 255.

3. Sloboda a čin

Len v *slobode* sa vyjadruje osobné autentické prežívanie človeka. Nie je to len *voľba* medzi možnosťami, medzi dobrom a zlom, ale predovšetkým *vytváranie* dobra a zla.²⁷

V tejto súvislosti Berďajev rozlišuje pojmy *osoba* a *osobnosť*. Osoba vyjadruje substanciálnu charakteristiku, ale osobnosť vyjadruje jedinečnú individuálnosť. Toto „byť sám sebou“ však nie je samozrejmosťou, ale musí sa uskutočniť slobodným angažovaním. „Osobnosť nie je v žiadnom prípade hotovou danosťou, ale je úlohou, ideálom človeka.“²⁸ „Osobnosť môže mať vhodné rysy s druhými, ktoré umožňujú uskutočniť porovnanie. Ale tieto vhodné rysy sa netýkajú podstaty, ktorá z nej konečne robí osobnosť. [...] V každej ľudskej osobnosti je čosi všeobecné, univerzálne. V človeku je mnoho z toho, čo patrí ľudskému rodu, historického, tradičného, sociálneho, triedneho, rodinného, mnoho zdedeného a napodobňujúceho, „všeobecného“. Ale práve to všetko nie je „osobným“ v osobnosti. „Osobné“ je originálne, späté s prvotným zdrojom, je pôvodné. Osobnosť musí uskutočňovať svoje svojbytné originálne tvorivé činy a len to, čo nazývame osobnosťou, vytvára jej jedinečnú hodnotu.“²⁹

Osobnosť sa teda podľa Berďajeva prejavuje predovšetkým v kategóriách *slobody* a *tvorivosti*, ktoré odkazujú na ducha človeka. *Duch* a *sloboda* osobnosti takto tvoria dva základné ideové piliere Berďajevovej antropológie. Osobnosť sa môže prejavíť len v tvorivosti, preto človek nemôže splynúť s davom, systémom, ani sa izolovať do individuálneho spôsobu prežívania a uzavretosti. To všetko je pre osobnosť deštruktívne.

Sloboda sa v Berďajevovej teológii a filozofii stáva základnou metafyzickou ideou, ktorá je ideou *primátu slobody nad bytím*. Primát slobody nad bytím je zároveň primátom ducha nad bytím. Bytie je totiž statické, zatiaľ čo duch sa prejavuje dynamicky. Duch nie je substanciou, ale je životom v tom najvlastnejšom slova

²⁷ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 74.

²⁸ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 21.

²⁹ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 22.

zmysle, preto ho nie je možné poznať racionálne, ale len v skúsenosti *duchovného života*. Duch sa prejavuje v slobode i láske a preto aj duchovný život je spojený s duchovnou skúsenosťou, ktorá je „*najvyššou realitou v živote ľudstva. V nej sa nedokazuje, ale ukazuje Božstvo samé.*“³⁰

Sloboda sa tak stáva povinnosťou a poslaním človeka a je realizáciou Božej idey človeka ako aj odpoveďou na Božiu výzvu.³¹ Je poslaním človeka byť v tvorivom čine samým sebou, teda byť človekom v najplnšom zmysle slova. Opakom toho je vlastne otroctvo, ktorého podstata spočíva v konečnosti všetkého, čo je len relatívne, podliehajúce zmene a zániku, či už sa to týka falošných obrazov Boha, vzťahov, vecí, rôznych foriem úspechu a zaistovania sa v tomto svete pod.

Sloboda činu otvára dimenziu života, ktorú je možné nazvať duchovnou. Je otvorenosťou pre zrelý život, v ktorom dochádza k skúsenosti s Bohom. Duchovný život nie je preto možné chápať ako korešpondenciu medzi človekom a od neho oddelenou duchovnou realitou. Duchovný život má mystický charakter, ktorý preniká celý telesno-duchovný život človeka, avšak bez toho, aby sme upadli do monizmu alebo dualizmu, ktorých spirituálne konzekvencie v konečnom dôsledku ľudský život deformujú.³²

Falošné spirituálne postoje vychádzajú, podľa Berďajeva, z nepochopenia podstaty duchovného života, na ktorý sa často nazerá cez prizmu naivného naturalistického realizmu.³³ Totiž že Boh „*je vládca sveta, že On vládne v tomto prírodnom svete, vo svete fenoménov. [...] Ideu Božej vôle nie je možné chápať naturalisticky a fyzicky, je možné ju chápať iba duchovne a morálne, ona je prežívaná*

³⁰ BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství. Část 1.* Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009, s. 37.

³¹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 41.

³² Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství*, s. 36; 65 – 66.

³³ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství*, s. 34.

iba v osobnom osude.“³⁴ Berďajev upozorňuje, že „nemožno si myslieť, že Boh niečo v tomto svete spôsobuje podobne ako sily prírody, že riadi svet a vládne podobne ako králi a vrchnosti v štátoch, že determinuje život sveta a človeka. [...] Milosť nie je zvonku pôsobiaca sila, milosť je prejavenie sa božského v človeku.“³⁵

Boh nevstupuje do sveta tak, ako v ňom prebiehajú prírodné procesy. Nepôsobí nutnosťou sily a prísnej kauzality. Jeho pôsobenie je neoddeliteľné od slobody. Necháva voľnosť prejavom vonkajšej slobody prírody, ktorá sa kreuje do nekonečných foriem a pestrosti. A rovnako rešpektuje slobodu človeka, pre ktorú je skôr vnútornou motiváciou k tvorivosti než deterministickým programom. V tomto kontexte tvorivej dimenzie činu možno nakoniec porozumieť Berďajevovmu výroku: „Boh odhaľuje Seba svetu, odhaľuje Seba v prorokoch, v synovi, v Duchu, v duchovnej výške človeka, ale Boh neriadi tento svet.“³⁶ Otvorenie sa Boha svetu a jeho vzťah k svetu má podľa Berďajeva *eschatologický* charakter, zameraný na Božie kráľovstvo. Božie kráľovstvo sa však nielen očakáva, ale zároveň tvorí v slobodnom čine človeka.

4. Aktuálnosť Berďajevovho personalizmu pre kresťanskú spiritualitu

Berďajevová koncepcia duchovného života má široký záber, preto sa zastavíme len pri koncepte mystického chápania duchovného rozmeru života. Berďajev upozorňuje na problém prílišnej racionalizácie, ktorá vedie k tomu, že božské sa stáva produktom ľudského. Preto mu je bližší mystický jazyk, ktorý poodhaľuje tajomstvo transcendencie bez toho, aby sme narušili jeho hĺbku a vtiahli ho do nášho sveta. V knihe *Duch a realita* porovnáva koncept mystického, apofatického myslenia a katafatický prístup,

³⁴ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 385.

³⁵ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 30 – 31.

³⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, 2005, s. 210.

ktorý sa stal typický pre Západného človeka. Z toho sa zrodilo mnoho problémov.

V prvom rade ide o problém chápania Boha na pozadí takzvanej objektivizácie. *„Pravda mystického stretnutia sa človeka s Bohom v hĺbke duše naráža na pojem Boha ako absolútneho sebestačného bytia. Ale pojem Boha ako absolútneho a sebestačného bytia nevyjadruje božský život. Je to iba objektivizácia sledujúca ciele sociálnej organizácie náboženského života.“*³⁷ Stakým Bohom, ktorý skôr pripomína dokonalý do seba uzavretý princíp totiž nie je možné nadviazať vzťah. V súvislosti vzťahu medzi človekom a Bohom zdôrazňuje Berďajev hĺbku trojičnej teológie. V Bohu ako Trojici sa zjavuje Božia láska a blízkosť, ktoré majú personálny charakter. Takto, v kresťanstve chápaný Boh, je radikálne odlišný od pohanského chápania, čo sa prejavuje na oveľa intenzívnejšej a hlbšej dimenzii duchovného života a vzťahu človeka k Bohu.³⁸

Pre Berďajeva je spirituálna skúsenosť s Bohom otvorená pre jednotu Boha v človeku a naopak bez toho, aby došlo k redukcii osôb. Ide v prvom rade o vzťah, ktorý je založený na metafyzickom základe, ktorý sa vymyká racionalistickému, objektivistickému mysleniu a je ho možné objaviť a pochopiť len skrze otvorenosť duše pre lásku. Preto sa u Berďajeva často objavuje výzva k „zbožšteniu“ typická pre východnú spiritualitu. Zbožštenie znamená pochopenie prítomnosti Boha v človeku a objavenie vlastnej identity, ktorá je založená na živote Boha. Citujúc mystika východu sv. Simeona: *„Ďakujem ti, že Ty, ktorý si nad všetkým Boh, stal si sa jedným duchom so mnou bez splynutia, bez utvárania, bezo zmeny... Celý nečakane prišiel, nevypovedateľne sa zjednotil, nevyúslovne sa spojil so mnou ako oheň so železom, ako svetlo so sklom.“*³⁹

Takáto spiritualita má nutne praktické dôsledky. Odmietá akýkoľvek dualizmus, ktorý oddeľuje Boha od človeka v zmysle odcudzenosti, čo má v konečnom dôsledku tragické konzekvencie

³⁷ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, 2006, s. 124.

³⁸ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství. Část 1.*, 2009, s. 51.

³⁹ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, 2006, s. 125.

pre zdeformované obrazy Boha. Zároveň je kresťanská spiritualita v ostrom protiklade k mocenskému chápaniu Boha. Dôsledkom takéhoto myslenia je totiž *strach z Boha*, na ktorý často oprávnené reagujú kritici náboženstva. Paradoxom je, že mnohým táto objektivizácia „vyhovuje“. Buď si ňou zaisťujú moc, odvolávajú sa na moc Boha, alebo sa uspokojia s prijatím pravidiel hry, prostredníctvom ktorých sa s Bohom raz a navždy snažia vyrovnáť. Objektivizácia ducha podporuje násilie, cez ktoré človek interpretuje moc Boha a sám sa dáva do služby tejto moci, za ktorú, v mene Boha, skrýva svoje mocenské sklony presadzovať vlastné idey. Je to moc, ktorá si prisvojila duchovný zdroj a sama sa pokladá za posvätnú.⁴⁰ Objektivizácia Boha je tak previazaná s pokušením *teokracie*, ktorá vo svojej podstate nie je túžbou po prítomnosti Boha, ale po jeho *moci*, ktorá sa presadzuje svetskými prostriedkami. U týchto ľudí zostáva Boh vždy len niečím vonkajším. Obracajú sa k nemu ako k objektu, ale neprijímajú ho do svojho vnútra, nezjednocujú sa s jeho myslením a vôľou, ale podriaďujú ju svojej vôli a mysli.

Preto Berďajev nájstojčivo zdôrazňuje, že je potrebné „*vážne rozlišovať medzi Bohom a ľudskou ideou Boha, medzi Bohom ako bytosťou a Bohom ako objektom. [...] Objektivizovaný Boh bol predmetom otrockého ľudského uctievania. Ale paradox je v tom, že objektivizovaný Boh je Bohom človeku odcudzeným a človeku vládnucom a zároveň Bohom vytvoreným ľudskou obmedzenosťou a odrážajúcim túto obmedzenosť.*“⁴¹ Zaiste duchovný život ovplyvňuje sociálny život, ale zároveň formy duchovnosti nesú stopy sociálnych foriem, a to až po pojem Boha a dogmatické formulácie. Sú úzko späté s formami ľudskej kooperácie, so vzťahom človeka k človeku. Tieto vzťahy sa však môžu meniť a preto kresťanstvo sa mení tiež. Môže sa prejavovať ako humanizované prostredie, ale aj ako beštiálne prostredie, pretože toto prostredie závisí od sociálnych vzťahov medzi ľuďmi. Ak sú tieto vzťahy vlčie, keď človek utláča a vykorisťuje človeka,

⁴⁰ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, 2006, s. 60.

⁴¹ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, 1997, s. 67.

mení sa tým aj duchovný život ľudí a v ich myšliach aj poznávanie Boha.⁴²

Kresťanská spiritualita je teda pre Berďajeva nutne personalistická, pretože v jej základe spočíva vzťah. Vzťah človeka k človeku a Boha k ľuďom však nie je recipročným vzťahom alebo ekonomickou výmenou. Vzťah je podstatou našej identity a skúškou správnosti vnútornej slobody a zrelosti.

Záver

Súčasný kresťanstvo si žiada hlbšie rozvinutie a návrat k Trojičnej teológii, ktorá je jediným základom, na ktorom môže kresťanská spiritualita stavať. Boh, ako často zdôrazňuje Berďajev, nie je statickým absolútnym bytím, ale osobou, ktorá vstupuje do vzťahu s človekom. Ba možno povedať, že vzťah s Bohom je základom identity a plnosti života človeka. Nie je to však vzťah nejakej výmeny, ani neumocňuje dualistické oddelenie Boha a človeka. Takého formy vzťahov sprevádzajú náboženstvo, ktoré žije v zajatí dualizmu a monizmu. Vzťah s Bohom má mystický rozmer a premieňa človeka na podobu Boha. Východná tradícia v tomto kontexte používa výraz „zbožštenie“, ktorým chce vyjadriť vedomie prítomnosti Boha v človeku. V tomto kontexte Berďajev hovorí, že kresťanstvo môže byť vo svete personalistickou revolúciou⁴³, ktorá sa dokáže vymaniť z pokušenia moci a dualizmu. Potom sa môže duch človeka naplno rozvinúť a prejaviť v tvorivosti, čím sa stáva účastným na Božom pôsobení a tvorení vo svete. Druhý človek už nebude pre nás nepriateľom, ktorý by nás priamo alebo potenciálne ohrozoval. Takéto myslenie, založené na objektivizovanej pravde, je prekonané vnútornou slobodou, ktorá je prejavom vnútornej zrelosti a identity.

⁴² Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, 2006, s. 160 – 161.

⁴³ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, 2006, s. 55.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Filosofie svobody – Původ zla a smysl dějin*. Olomouc : Votobia, 2000.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství. Část 1. Červený Kostelec* : Pavel Mervart, 2009.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikymenh, 1997.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Ríša Ducha a říša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Ruská idea*. : Praha : Oikymenh, 2003.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Vlastní životopis*. Olomouc : Refugium, 2005.
- PORUBEC, Daniel: Duchovní prerod od marxizmu ku kresťanskému idealizmu v diele N. A. Berďajeva. In: MOJZEŠ, Marcel, et al. (eds.): *V službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU, 2019.

SUBSTANČNO – RELAČNÉ CHÁPANIE OSOBY V DIELE W. N. CLARKA

Ivan ONDRÁŠIK

Abstract: *The aim of the article is to analyze the substantive-relational understanding of a person in the work of William Norris Clark. Clark has succeeded in creatively unifying, within the framework of his conception of personal and existential tomism, the understanding of a person and his identity. He carries out an original synthesis of the understanding of the person of St. Thomas Aquinas and the dynamic understanding of the person, especially his relation in phenomenology, philosophy of existence and philosophy of dialogue.*

Úvod

V príspevku reflektujeme substančno – relačné chápanie osoby v kontexte personálneho a existenciálneho tomizmu Williama Norrisa Clarka SJ. Domnievame sa, že Clarke originálnym spôsobom interpretuje nielen dielo sv. Tomáša Akvinského, ale jeho snahou je prepojenie autentickej tomistickej filozofie s fenomenológiou, filozofiou existencie a filozofiou dialógu. Položíme si tieto otázky: Ako Clarke chápe osobu a jej identitu? Je možné prepojenie tomizmu s dynamickým fenomenologickým chápaním osoby?

Osoba ako „bytie vo vzťahu“

Existenciálny tomista W. N. Clarke sa vo svojej knihe *Osoba a bytí* (2007) podujal tvorivým spôsobom domyslieť načrtnuté intuície sv. Tomáša Akvinského. Svoju analýzu opiera o chápanie aktu bytia pochádzajúceho od Tomáša Akvinského, ktorý tento dyna-

mizmus v diele *Suma proti pohanom* vyjadruje takto: „Tým, že niečo existuje v akte, je to i činné.“¹ Na inom mieste tvrdí: „Činná moc nasleduje súcno v akte. Všetko totiž koná na základe toho, že je v akte.“² V diele *Teologická suma* o tomto dynamizme bytia T. Akvinský píše: „Každá vec existuje kvôli svojej činnosti.“³ V 20. storočí to bol E. Gilson, ktorému sa podarilo pregnantne akcentovať existenciálny a zároveň dynamický charakter aktu bytia v diele sv. Tomáša Akvinského. „Rozhodne nie: byť, potom pôsobiť, ale: byť znamená byť činný.“⁴ Podobne sa vyjadruje aj Clarke: „Slovom existenciálne bytie je samo v sebe dynamické, nie statické.“⁵ Podľa Clarka samotná povaha každého reálneho súcna má dva neoddeliteľné a vzájomne doplňujúce sa póly: substanciálny a relačný. Substanciálna časť je zodpovedná za zachovanie identity reálneho súcna. „Schopnosť existovať v sebe – samom a nie ako súčasť iného súcna (čo je klasická definícia substancie) je, povedané s Bernardom Lonerganom, jednota – identita – celok, jednota – celok so všetkými časťami a identická v čase.“⁶ Komplementárny k substanciálnemu pólu každého reálneho súcna je jeho vzťahový pól, ktorý je zodpovedný za komunikáciu s druhými odlišnými súcni. Clarke odkrývajúc substanciálny a relačný aspekt reality tvrdí: „... byť, znamená byť substanciou vo vzťahu.“⁷ Možno povedať, že to, čo platí o každom reálnom súcne, sa dá aplikovať i na samotné chápanie ľudskej osoby.

Fenomén osoby dáva odpoveď na otázku Kto som? Ľudská prirodzenosť nám dáva odpoveď na otázku Čo som? Ľudská prirodzenosť (telesnosť a duchovnosť) sa konkrétne realizuje

¹ AKVINSKÝ, T.: *ScG I*, 43.

² AKVINSKÝ, T.: *ScGII*, 7.

³ AKVINSKÝ, T.: *ST I*, q. 105, a. 5.

⁴ GILSON, E.: *Bytí a někteří filosofové*. Praha: Oikymenh, 1997, s. 212.

⁵ CLARKE, W, N.: *The One and the Many*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001, s. 32.

⁶ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 23.

⁷ CLARKE, W, N.: *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008, s. 104.

v jednote osoby. „Osoba je realizácia ľudskej prirodzenosti.“⁸ Clarke nadväzujúc na sv. Tomáša Akvinského ponúka definíciu osoby: „Osoba je súcno aktuálne existujúce (t.j. so svojím aktom bytia), odlišné od všetkého ostatného, ktoré má rozumovú prirodzenosť, takže si je vedomé seba samého a je zodpovedným zdrojom svojich činností.“⁹ Prvá časť tejto definície osoby implikuje fundamentálnu metafyzickú štruktúru osoby. Druhá časť odkazuje k prejavu tejto ontologickej konštitúcie v poriadku činnosti a nachádza svoj výraz v etike.

Ľudskú prirodzenosť (vychádzajúc z tomizmu) chápeme ako jednotu duchovnej duše, ktorá je subsistentná a zároveň je substanciálnou formou tela – *anima forma corporis*. Sv. Tomáš Akvinský o tom píše: „Je zjavné, že to, čím žije telo, je duša ... Duša je totiž to, prostredníctvom čoho má ľudské telo svoje aktuálne bytie... Ľudská duša je formou tela.“¹⁰ Duchovná duša a hmota – telo nie sú v človeku ako dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jedinú ľudskú prirodzenosť.¹¹ E. Coreth potvrdzuje: „Duchovná duša má funkciu životného princípu a spolu s telom tvorí substanciálnu jednotu, totiž jednotu jedného a celého človeka.“¹² Ľudská prirodzenosť v sebe zahŕňa spirituálnu dimenziu vďaka duchovnej duši a obsahuje aj materiálnu zložku – telo, v ich podstatnej jednote. „Spojenie duše a tela nie je žiadnym trestom duše, ale pozitívnou väzbou (spojením), ktorou ľudská duša dosiahne úplnú dokonalosť.“¹³ Človeka v tomto kontexte možno chápať ako „vteleného ducha“ zapusteného do rôznorodých horizontov jeho prirodzeného sveta. T. Machula ku Clarkovmu pojmu „vtelený duch“ poznamenáva: „Clarke sa v tejto súvislosti domnieva, že táto cesta ku zdroju vlastnej existencie

⁸ CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 49.

⁹ CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 37.

¹⁰ AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009, s. 23.

¹¹ Porov. *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava: SSV, 1998, s. 98.

¹² CORETH, E.: *Co je člověk?*. Praha: Zvon, 1993, s. 136.

¹³ GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, s. 190.

a zmyslu je pre ľudský život natoľko dôležitá, že výraz „vtelený duch“ zasadzuje človeka do širšej perspektívy než je iba materiálny horizont bytia, a tak ľudské bytie vystihuje lepšie ako výraz „živočích rozumový.“¹⁴ Ľudská duša je ontologickým princípom identity osoby, ako tvrdí aj P. Volek: „Individuálna substanciálna forma je jednoduchá, nemateriálna, zabezpečuje jednotu vedomia a je zároveň princípom identity osoby. Je iným označením pre racionálnu dušu v človekovi, ktorá tak predstavuje princíp diachrónej identity ľudskej osoby. Predstavuje postačujúcu podmienku identity ľudskej osoby.“¹⁵

Človek má svoj vlastný rozum, prostredníctvom ktorého smeruje k uchopeniu inteligibilného súcna, ktoré je jeho adekvátnym objektom. Prostredníctvom vôle je mu darovaná schopnosť slobodne sa rozhodovať a zároveň i zodpovedne konať. Ľudská vôľa v súčinnosti s rozumom je nasmerovaná k svojmu konečnému naplneniu v nekonečnom Dobre, ktorým je Boh ako najhlbší prameň zmysluplnosti života. Skrze telesnosť je človek hlboko ponorený do rozmanitých kontextov materiálneho sveta a je povolaný pretvárať a kultivovať ho svojou činnosťou. Človek však presahuje svoj materiálny svet. Vďaka tomu, že je aj bytosťou vzťahovou, je bytostne otvorený pre realizáciu sociálnych vzťahov a sociálnej komunikácie, ktoré sú založené na autentickej láske. Zároveň človek je i bytosťou putujúcou: je pútnikom smerujúcim ku konečnému cieľu vlastného života a jeho bytostného zmyslu. V podstatnej miere je i dejinnou bytosťou: prostredníctvom daru slobody uskutočňuje vlastné dejiny. V dejinách môže človek kreatívnym spôsobom objavovať a realizovať vlastnú zmysluplnosť prostredníctvom každodennej činnosti a tak môže aktívne

¹⁴ MACHULA, T.: Člověk jako živočích rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva. In: *Filozofia*, roč. 66, 2011, č. 1, s. 49 – 58.

¹⁵ VOLEK, P.: Princíp diachrónej identity ľudskej osoby. In: Volek, P a kol. *Problém identity osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii*. Ružomberok: Verbum, 2010, s. 89 -112.

participovať na utváraní svojho kultúrneho bytia a realizovať kultúrne artefakty umeleckého alebo technického charakteru.

Osoba ako sebastvlastníctvo, sebazdieľanie a sebatranscendencia

Sebastvlastníctvo Clarke najskôr chápe ako vedomie seba samého – týka sa to nášho sebapoznania a vedomia vlastného „ja“. K prebudeniu vedomia seba samého dochádza u osoby prostredníctvom kontaktu s druhými osobami. Sebauvedomovanie je dlhší proces. U dieťaťa k nemu dochádza cez jeho intímny vzťah s najbližšími. Možno však povedať, že proces sebauvedomovania je celoživotný a niekedy nebýva skúpy ani na rôzne prekvapenia. Duchovné sebapoznanie osoby má svoje hranice. Preto naše bytostné „ja“ v jeho skutočnej hĺbke zostáva veľkým tajomstvom.

Ďalší spôsob sebastvlastníctva prináležiaci personálnej existencii je jej sebaurčenie, ktoré sa dotýka poriadku činnosti a podstatne súvisí so slobodnou vôľou a eticko-morálnou zodpovednosťou za vlastné životné rozhodnutia a skutky. „Ľudská osoba samozrejme nemôže prevziať zodpovednosť za ovládanie celého stvorenia. Môže však svojim ľudsky obmedzeným spôsobom napodobňovať Boha prijatím zodpovednosti za malý kúsok sveta, ktorý jej bol zverený.“¹⁶ Človek nemôže uniknúť voľbe medzi zlom, ktoré zmysluplný život prekrýva a radikálne ho zatemňuje, a rozhodnutím orientovať sa na transcendentné potenciality dobra, ktoré otvárajú nové, často netušené horizonty zmysluplnosti v jej pozitívnom význame.¹⁷ Na to, že zmysel života u človeka sa hlbšie naplňuje uskutočňovaním potencialít dobra, poukazuje i J. Grondin.¹⁸ V hĺbke našej existencie nás k dobru pobáda svedomie, ktoré

¹⁶ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 57 – 58.

¹⁷ Porov. COTTINGHAM, J.: *On The Meaning of Life*. London: Routledge, 2003, s. 36.

¹⁸ Porov. GRONDIN, J.: *Vom Sinn des Lebens*. Göttingen: Van den Hoeck and Ruprecht GmbH, 2006, s. 82.

vyzýva nie k pasivite, ale k autentickému, angažovanému a zmysluplnému životu v perspektíve slobody a zodpovednosti. Neustále odhodlanie rozhodovať sa, neutralizovať zlo a vyhýbať sa mu (ako niečomu nezmyselnému), a naopak, uskutočňovať dobro (ako niečo bytostne zmysluplné), vytvára najvyšší možný súlad spôsobu života s vytýčeným zmyslom života. To človeka naplňa, robí ho šťastným a privádza ho k prežívaniu bytostnej radosti. Svedomie bytostne súvisí nielen s autentickosťou života, ale za predpokladu, že si ho patrične kultivujeme, prispieva i ku koherentnému spôsobu objavovania a realizovania zmysluplnosti.

Chápanie osoby v kontexte jej duchovného sebaurčenia podstatne súvisí s naším jedinečným životným príbehom, s celostnou zmysluplnosťou života a našou personálnou identitou. „Krátko povedané, naša osobná identita je v existenciálnom poriadku činnosti neoddeliteľná od nášho príbehu, ktorý nemôžeme odmietnuť, ale musíme ho interpretovať a integrovať, dať mu úplnejší význam.“¹⁹ Ide tu o naratívnu identitu osoby, ktorá súvisí s našimi presvedčeniami a preferovanými hodnotami, prostredníctvom ktorých objavujeme a realizujeme parciálnu a celostnú zmysluplnosť života. Podobne uvažuje aj Ch. Taylor, ktorý tvrdí, že človek interpretuje svoj život v naratívnych termínoch. Zmysel vlastného života chápe ako odkrývajúcu sa históriu, ktorá dáva význam minulému, uschopňuje nás pre život v prítomnosti a udáva nám smer do budúcnosti. Človek môže seba samého spoznať vo vlastnej histórii svojho dozretia, úpadku, výhry a porážky.²⁰ Toto naratívne hľadanie nie je svojvoľným ani naivným ľudským hľadaním. Je to hľadanie bytostnej zmysluplnosti života, preto pre osobnú existenciu a jej identitu je existenciálne významným aktom, v ktorom ide o odhalenie celostnej zmysluplnosti života smerom k horizontu absolútneho

¹⁹ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 63.

²⁰ Porov. TAYLOR, CH.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, s. 50.

dobra a konečného cieľa človeka. Do tohto naratívneho hľadania²¹ zmysluplnosti a konštituovania osobnej identity sa podstatne zapája náš cnostný život, hľadajúci bazálnu jednotu nášho života. „Preto je osobná identita práve tou identitou, ktorú predpokladá jednota postavy vyžadovaná jednotou príbehu...Práve v hľadaní koncepcie takéhoto dobra, ktoré nám umožní usporiadať dobrá ostatné, takého dobra, ktoré nám umožní prehĺbiť naše porozumenie účelu a obsahu cností, takého dobra, ktoré nám umožní porozumieť úlohe integrity a stálosti v živote, spočíva život, ktorý na počiatku definujeme ako hľadanie dobra.“²²

Chápanie osoby cez duchovné sebaopoznanie a sebaurčenie sa týkalo najmä introvertného pólu osoby. Človek, ak chce naplno objavovať a následne realizovať zmysluplnosť, je povolaný uskutočniť ju v bytostnej otvorenosti voči druhým ľuďom. V tomto aspekte sa osoba prejavuje svojou vzťahovosťou v exteriorite sveta najmä vo vzťahu k druhým ľuďom. „Pozitívne tak zisťujem, čo som a kto som, aktívnym a receptívnym rozvíjaním medzi-osobných vzťahov s inými ľuďmi, ktorí sa ku mne obracajú ako k „Ty“ v interpersonálnom spoločenskom vzorci „Ja-Ty-My“.²³ Ide o bytostné sebazdieľanie osoby vo vzťahu k druhému človeku, založené na autentickej láske. Je to nesmierne dynamický proces, prostredníctvom ktorého personálne rastieme a existenciálne dozrievame počas celého života. Rozvinutá relačnosť osoby smerom k druhým ľuďom na základe lásky nás chráni pred neudhmi našej doby, ktorými sú individualizmus, egoizmus a ľahostajnosť. Človek sa musí lásku naučiť najskôr prijímať, aby ju potom mohol odovzdávať.

Poslednou charakteristikou osoby je jej sebatranscendencia. Človek, ak chce autentickým spôsobom objavovať a realizovať zmysluplný život, nemal byť sústredený len na vlastnú

²¹ Naratívnu identitou osoby sa v kontexte svojej hermeneutickej koncepcie zaoberá i P. Ricoeur. Porov. SIVÁK, J.: K Ricoerovej hermeneutickej fenomenológii osoby. In: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 8, s. 571 – 581.

²² MACINTYRE, A.: *Ztráta cnosti*. Praha: Oikoymenth, 2004, s. 254 – 255.

²³ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 71.

sebarealizáciu, ale skôr by mal rozvíjať skryté potenciality sebatranscendencie – sebaapresahu k iným ľuďom a k Bohu. Takto sa sebaapresahovanie môže komplementárne rozvíjať v horizontálnom smere na základe lásky k druhým ľuďom, a tak rozvíjať interpersonálne vzťahy s blízkymi a blížnymi. Sebaapresah sa môže uskutočňovať i vo vertikálnom smere vo vzťahu k transcendentnej skutočnosti, k Bohu ako absolútnemu bytiu a najvyššiemu dobru nášho života, ktorý je zároveň prameňom zmysluplnosti. Sebatranscendencia človeka má svoj bytostný pravzor v živote, smrti a vzkriesení Ježiša Krista. Tento moment obdivuhodne vystihol J. Ratzinger: „Byť kresťanom znamená prejsť od bytia pre seba k bytiu pre druhých ... Podľa toho základné kresťanské rozhodnutie znamená odpútanie sa od sústredenosti na seba a pripojenie sa k existencii Ježiša Krista otvorenej voči celku ... Človek tým, že zanechá svoju uzavretosť a uspokojenie so sebou samým, vyjde zo seba, aby v takomto prekřížení svojho ja nasledoval Ukrižovaného a žil pre druhých ... Každý je povolaný neprestajne uskutočňovať exodus sebaaprekračovania.“²⁴ Fenomén lásky, ktorá v našom živote prekračuje kontexty sebarealizácie smerom bytostnému, otvorenému horizontu sebatranscendencie je opravdivým zmyslom života. Potvrďuje to aj J. Maritain, keď píše: „... láska nie je pominuteľným zážitkom alebo citom, ale skutočným zmyslom bytia.“²⁵

„Osoba ako každé iné reálne súcno je živou syntézou substanciality a vzťahovosti, kde vzťahová časť je rovnako dôležitá ako substanciálna časť, pretože ja ako substancia môže aktualizovať svoju potencialitu a naplniť tak svoje určenie iba skrze vzťahovosť.“²⁶ Pre porozumenie integratívnej sily fenoménu zmyslu života je nevyhnutné vnímať človeka nielen ako substanciálnu

²⁴ RATZINGER, J – BENEDIKT, XVI.: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007, s. 200 – 201.

²⁵ MARITAIN, J.: *Existence and the Existent. The Modern Classic of Philosophy*. New York: Paulist Press, 2015, s. 68.

²⁶ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 71.

jednotu tela a duchovnej duše (v perspektíve ktorej sa zvyrazňuje seba vlastníctvo osoby ako vedomie seba, naše sebaurčenie – teda ovládanie poriadku činnosti prostredníctvom rozumu a slobodnej vôle), ale rovnako je významný i rozmer vzťahovosti o otvorenosti osoby voči svetu, čo má nepochybne veľký význam pre nadväzovanie dialogických medziľudských vzťahov a vzťahu k Bohu. Substancialita spolu s relačnosťou konštituuju identitu osoby. Osoba človeka je preto charakterizovaná nielen svojou individualitou, interioritou a subjektivitou, ale komplementárne k tomu i vzťahovosťou, otvorenosťou k exteriorite sveta, socialitou a bytostnou transcendenciou smerom k osobnému Bohu.

V perspektíve objavovania a realizovania zmyslu života (Boha) je zdrojom bytostnej radosti a zdravého optimizmu a posilňuje aj našu osobnú identitu. Výstižne to vyjadruje i W. Norris Clarke: „Na najhlbšej úrovni bytia a identity musí byť koniec koncov osoba definovaná v termínoch svojho trvalého vzťahu k Bohu, zdroju všetkého bytia, lebo je ako posledné dielo stvorenia jeho obrazom. Porozumieť na tejto najhlbšej úrovni tomu, kto som, je možné iba pomocou vzťahových termínov: som obraz Boží, privedený do bytia láskou a povolaný k premene a konečnému zjednoteniu so svojím Pôvodom...osvietiť a prejasniť ma môže na najhlbšej rovine môjho bytia a zmyslu iba najžiarivejšie Svetlo.“²⁷

Záver

Originalita prístupu W. Norrisa Clarka tkvie v jeho substancialno-relačnom chápaní Boha, bytia a identity osoby. Podarilo sa mu do jednej koncepcie komplementárne skĺbiť zdanlivo nespojiteľné filozofické tradície, filozoficko-teologickú koncepciu sv. Tomáša Akvinského a moderné fenomenologické analýzy Boha a osoby (ako ich nachádzame u predstaviteľov filozofie existencie, filozofie dialógu, v personalizme a hermeneutike). Možno povedať, že sv. Tomáš Akvinský pregnantne analyzoval substancialitu

²⁷ CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s 74.

Boha, bytia a osoby, no menej rozvinul ich vzťahový rozmer. Ako však dokazuje Clarke, ani ten v jeho diele (aspoň v náčrte) nechýba. Fenomenológom sa podarilo prenikavým spôsobom priblížiť vzťahový rozmer Boha a osoby, ale nedostatočne rozpracovali metafyzický rozmer týchto skutočností, ba niekedy ho i odmietali.

Clarkovi sa podarilo vo vlastnej koncepcii originálne sklbiť a zapracovať substanciálno-relačné chápanie Boha, bytia a identity osoby, v ktorom vedľa seba stojí sv. Tomáš Akvinský jednote s fenomenologickými analýzami M. Heideggera, G. Marcela, M. Bubera, E. Levinasa. Podľa nášho názoru v tom spočíva veľká originalita jeho filozofického projektu a odkazu pre nás. Našu domnienku potvrdzuje aj D. Svoboda, ktorý v knihe *Metafyzika vzťahů* ponúka dôkladnú analýzu pojmu vzťah v metafyzickom, logickom a antropologickom kontexte naprieč celou tomistickou tradíciou. O W. N. Clarkovi píše: „Ako veľmi podnetný sa mi ďalej zdá Clarkov postreh, že vzťahovosť je nutným sprievodným rysom celku bytia, vrátane ľudskej osoby, a že tento fakt je konečnom dôsledku zakotvený v samotnej povahe Božieho bytia.“²⁸

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009.
- AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům. Kniha I*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.
- AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům. Kniha II*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.
- AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. Olomouc: Dominikánska edice Krystal 1937-1940.
- CLARKE, W, N.: *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- CLARKE, N.W.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007.

²⁸ SVOBODA, D.: *Metafyzika vzťahů*. Praha: Krystal OP, 2017, s. 172.

- CLARKE, W, N.: *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas, Essays in Thomistic Philosophy. New and Old*. New York: Fordham University Press, 2009.
- CLARKE, N. W.: *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- CLARKE, W, N.: *The Philosophical Approach to God. A Neo – Thomist Perspective*. New York: Fordham University Press, 2007.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon. 1993.
- COTTINGHAM, J.: *On The Meaning of Life*. London: Routledge, 2003.
- GILSON, E.: *Bytí a někteří filosofové*, Praha: Oikymenh, 1997.
- GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- GRONDIN, J.: *Vom Sinn des Lebens*. Göttingen: Van den Hoeck and Ruprecht GmbH. 2006.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava: SSV, 1998.
- MACHULA, T.: Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva, In *Filozofia*, roč. 66, č.1, 2011, s. 49-58.
- MACINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikymenh, 2004.
- MARITAIN, J.: *Existence and the Existent. The Modern Classic of Philosophy*. New York: Paulist Press, 2015.
- METZ, T.: *Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2013.
- RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Úvod do křesťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007.
- SIVÁK, J.: K Ricoeurovej hermeneutickej fenomenológii osoby. In: *Filozofia*, roč. 57, č.8, 2002, s. 571 – 581.
- SVOBODA, D.: *Metafyzika vztahů*. Praha: Krystal OP, 2017.
- Sväté Písmo Starého a Nového zákona*. Řím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- TAYLOR, CH.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge Harvard University Press, 1989.
- VOLEK, P.: Princíp diachrónej identity ľudskej osoby. In Volek a kol. *Problém identity osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii*. Ružomberok: Verbum, s. 89 – 112, 2010.

MAURICE BLONDEL – FILOZOF ČINU

Štefan ŠROBÁR

Abstract: *Maurice Blondel – A Philosopher of Action. Blondel researches human activity, especially acting in relation to being. Blondel reveals human beings' actions in their innermost intentions as actions demanding infinity and longing for it. Since human beings cannot meet it in the world, they absolutize the relative. One may overcome this metaphysical failure by recognizing in his or her very self the truest heading of their actions to the infinity, and this can be done only if the absolute internally acts in the very basic of such actions. Human being's freedom will never reach the fullness of human life. According to Blondel, the basic attitude of immanence is that one can only accept and involve in his or her life what is implicitly contained in his or her self, what corresponds to one's inner desire for improvement. The truths about the God do not approach us from the outside, but from the inside by their gradual implanting into the activity of the entire human being. The distinction between superficial and deep desire is typical of the Blondel's method.*

1. Úvod

Blondelizmus možno považovať za značne autonómny myšlienkový (najmä filozofický a teologický) smer. Najbližšie má k novokantizmu a k novoaugustinizmu. Charakterizuje ho konštituovanie spirituálneho „cogito“ cez intuitívno – reflexívne poznávanie konania, a to nielen v jeho priebehu a cieľov, ale aj vnútorných intencií. Operuje tromi aspektmi interiority:

- bezprostredná sebareflexia človeka v jeho činnosti, najmä v konaní, ktoré je personálnym jadrom jeho činnosti,
- utváranie praktického a žitého „cogito“,

- živé myslenie, cez ktoré je *Boh prítomný v duši* a stále na človeka pôsobí.¹

A. Schopenhauer tvrdí, že *metafyzickou podstatou sveta je vôľa k životu*. Je to univerzálna sila, ktorá tlačí každú vec *k pretrvávaniu*, oná energia, ktorá je *aktívna* v každej časti prírody, nielen v živočíšnej ríši, ale aj v ríši rastlín, dokonca aj v nerastnej ríši.² Podľa P. Teilharda de Chardina Boh a svet sa pred našim zrakom *spojili v oblasti činnosti*. Nie, Boh neodvádza predčasne náš pohľad od diela, ktoré *nám sám uložil*. Sám sa nám totiž ukazuje ako *dosiahnuteľný* práve prostredníctvom *tohto diela*. V jeho silnom svetle neblednú podrobnosti našich *pozemských cieľov*. Lebo dôvernosť nášho spojenia s ním závisí na tom, ako *dôkladne plníme* aj tie najmenšie úlohy. Živý a vtelený Boh nám nie je vzdialený, ale očakáva nás v každom okamihu našej činnosti. Posledný cieľ, ku ktorému *v hĺbke* smeruje moja vôľa, dosiahnem tým, že *dokončím to*, čím som práve zamestnaný. „Božia príťažlivosť pôsobí na naše krehké túžby a najnepatrnejšie zámery tým, že im dáva vyšší život. Nepôsobí na ne rušivo ani ich nepotláča (...). Uvádza do nášho duchovného života vyšší princíp jednoty. Boží špecifický účinok spočíva (...) v posväcovaní ľudského úsilia alebo v zľudšťovaní kresťanského života.“³ Blondelizmus charakterizuje tzv. *imanentná metóda*. Jej podstatou je spôsob odhaľovania najhlbšej existenciálnej intencionality a finality a tým aj zmyslu *ľudskej činnosti*. Tým sa blondelizmus priblížil ku Kierkegaardovej a Newmanovej filozofii *reálneho*. Nadväzuje predovšetkým na francúzske filozofickú tradíciu tzv. *konkrétnej filozofie* 19. storočia predovšetkým na myslenie L. Oleé-Laprune a Charlesa Renouviera. Tvorivo s v ňom rozvinula najmä tradícia biranizmu.⁴

¹ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 244-245.

² UBALDO, N.: *Obrazové dejiny filozofie*. Praha, 2011, s. 402.

³ DE CHARDIN, P. T.: *Chuť žít*. Praha, 1970, s. 27-28

⁴ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 245.

2. Život a dielo

Maurice Blondel pochádzal zo starobylej meštianskej, prísne katolíckej rodiny. Narodil sa v Dijone 2.11.1861. štúdium literatúry, prírodných vied a práva zakončil bakalaureatom. Pomýšľal na kňazstvo, ale na radu duchovného otca sa rozhodol, že bude slúžiť cirkvi intelektuálnym apoštolátom. Na Sorbone poznal inteligenciu voči náboženstvu odcudzenú a indiferentnú. Skoro spoznal, že nestačí transformovať katechizmus do novšej reči, ale že sa musí preniknúť do hĺbky *spôsobu myslenia* súčaníkov. Ich indiferentizmus vychádzal z pohodlného životného postoja, ktorý bol dodatočne racionalizovaný *idealistickou a pozitivistickou* filozofiou. Tú však už vtedy účinne prekonával Blondelovi učítelia Léon Ollé-Laprune a Emile Boutroux. V tejto atmosfére Blondel napísal tézy *L'Action*. Jeho zámer bol apologetický: z *imanentných* podmienok ľudskej aktivity dospieť k nutnosti *Transcendencie*.⁵ Zámer a cieľ svojej práce Blondel formuloval už 22.3.1887 počas svojich filozofických štúdií v liste, v ktom žiada o záznam témy doktorskej práce: „Čo je činnosť (franc. action)? Čo je potrebné, aby sa zo zámeru stal skutok? Ako je možná táto činnosť (franc. operation) ad extra a čo je jej výsledkom? Už niekoľko rokov uvažujem o týchto otázkach, na ktoré by som chcel odpovedať vo svojej dizertácii (...). Zdá sa mi, že činnosť je osvetlená a podmienená myslením, myslenie zas je osvetlené a podmienené činnosťou (...). Je pravda, že správny čin predpokladá správne myslenie. Ale ešte pravdivejšie je, že k správnenému mysleniu treba správne konať. In operibus lux.“⁶

Profesor Boutroux, ktorý prevzal patronát nad touto prácou však stále nabádal Blondela, aby sa varoval všetkých presahov do *apologetiky* a vypracoval svoju tému výlučne *filozoficky*.⁷ Blondelovo dielo je svojho druhu obranou viery, či skôr *úvodom do viery*. Saint

⁵ ŘÍHA, K.: Maurice Blondel. In: *Teologické texty*, 1999, r. 10, č. 4, s. 144.

⁶ LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava, 1992, s. 55.

⁷ ŘÍHA, K.: Maurice Blondel. In: *Teologické texty*, 1999, r. 10, č. 4, s. 144.

Jean, ktorého cituje Lencz píše: „Blondel ako kresťan nemohol strpieť, že filozofi označili svet nadprirodzena biľagom iracionality. Nechcel sa však znemožniť ako filozof, preto nepoužíval teologické argumenty. Ako kresťan nemohol zracionalizovať Zjavenie. Medzi veriacim, ktorý prijíma nadprirodzeno a medzi neveriacim, ktorý neprijíma nijaké vonkajšie kritérium jestvuje jediný sprostredkovateľ: rozum. Preto celá apológia Blondela je od začiatku filozofická. Chce dokázať, že tvrdenie nadprirodzena je nevyhnutné a to aj vtedy, ak sa človek zdržuje tohto tvrdenia. Že nadprirodzeno je nevyhnutné a zároveň nedosiahnuteľné: že každý človek musí rozriešiť zmysel svojho bytia, ktorý je napokon náboženský; že filozofia na nerozriešené otázky nájde odpoveď iba v náboženstve; že veda a svetonázor (franc. *croyance*) rozum a viera, immanentné a transcendentné sa stretávajú v činnosti.“⁸ Ako môže hovoriť filozof o nadprirodzene? Blondel odpovedá *hypoteticky*. Nehovorí o nadprirodzene ako o fakte, ale ako o *hypotéze*.⁹ Blondel svoju tézu počas dvanástich rokov päť ráz prepracoval. Veľké dielo (3. vydanie má 495 strán) svojou originalitou sa stalo podnetom rôznych *nedorozumení*. Pri obhajobe 7. júna 1893 bola téza síce *schválená*, ale stretla sa aj s *výhradami* a *odmietavou kritikou*. Preto Blondel nedostal miesto vysokoškolského učiteľa. Až po dvoch rokoch sa stal lektorom v Lille a o ďalší rok v odľahlom provinčnom meste Aix en Provence, kde od roku 1899 bol *titulárnym profesorom*.

V intelektuálnych kruhoch získal postupne *uznanie a ocenenie*. Bol však *kritizovaný* od *teológov scholastikov*, lebo vraj nezachoval podstatný rozdiel medzi poriadkom *prirodzeným* a *nadprirodzeným*. Táto polemika sa zostrovala rozšírením *modernizmu* a jeho odsúdením roku 1907. Blondel jasne a *odôvodnene* vyjadril svoje *odmietavé stanovisko* k modernizmu. Aj napriek tomu bol Blondel ďalej *terčom útokov* a musel sa *brániť*. Časopis, ktorého bol vydavateľom – *Annales de la Philosophie Chrétienne* – musel v roku 1913 *zastaviť vychádzanie*. Naproti tomu pápež Pius X. ocenil

⁸ LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava, 1992, s. 56.

⁹ Tamže, s. 56.

Blondelovu pravovernosť. Roku 1926 sa Blondel musel vzdať vyučovania kvôli chorobe zraku.¹⁰ Blondel vo svojej slávnej trilógii *La pensée* (Myslenie), *L'Être* (Bytie) a *L'Action* (Konanie) z rokov 1934/1937 novým spôsobom rozvinul myšlienky svojej dizertácie. Ukázal, že konanie človeka i všetku jeho ľudskú činnosť preniká *duchovná aktivita*. V myslení rozoznáva aspekt *noetický*, prihliadajúci na intelektuálne zjednotenie a aspekt *pneumatický*, ktorý je základom inteligibilnej rozmanitosti a duchovného bohatstva. V diele *Bytie* ukázal, že ontológia má byť ontológiou konkrétnou, dynamickou a integrálnou, t.j. *ontogéniou*. Boh vložil do stvorených súcien iba základnú normu, ktorá je vlastne *intencionalitou* vzťahu každej entity k Bohu. Súbor týchto noriem tvorí *dynamický normatív*, ktorého realizáciou sa bude postupne naplňať *harmónia* Stvoriteľa a Jeho diela.¹¹

3. Princíp imanencie a autonómie

Blondelovo myslenie je dôslednou aplikáciou princípov *imanencie a autonómie*, ktoré sú modernému mysleniu vlastné. Princíp imanencie vychádza z toho, že „do človeka nemôže vstúpiť nič, čo nepochádza z neho a čo nejako nezodpovedá jeho potrebe seba-uplatnenia (...) a že nie je pre človeka závažná pravda a prijateľné pravidlo, ktoré by nebolo nejakým spôsobom autonómne a ľudsky autochtónne.“ Tento metodologický princíp dostáva význam ontologický. „Veci nesú sami v sebe svoje vysvetlenie a ospravedlnenie len tým, že ich možno znova začleniť do celku, ktorý ich objíma“. Súvislosť celku však nie je obsiahnutá v špekulatívnom myslení klasickej metafyziky, ktorá je *nevyhnutne abstraktná*. Ukazuje sa, že naše myslenie poukazuje na druhý komplementárny spôsob našej aktivity, ktorým je *chcenie*. Myslenie a *chcenie* vzťahujúce sa – vzájomne opačne – k *bytiu* sú tri momenty nášho *konania*. Konanie je *nezrušiteľné* – aj keby sme sa pokúsili ho zamedziť, bol by aj tento

¹⁰ ŘÍHA, K.: Maurice Blondel. In: *Teologické texty*, 1999, r. 10, č. 4, s. 144.

¹¹ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 246-247.

pokus konaním – a nevyhnutne konkrétny, t. j. obsahujúci všetky podmienky svojej *možnosti a súvislosti*, ktorý siaha do nekonečna v priestore a čase. Tak je ľudské konanie napojené na *univerzálnu akciu*.

Proti každému spôsobu *monizmu* alebo *panteizmu* Blondel tvrdí, že ľudské *chcenie a konanie*, ktoré sa realizuje len vo vzťahu k *obmedzeným objektom*, túto univerzálnu súvislosť síce implikuje, ale v nej *nezaniká* aj keď si ju nemôže osvojiť. Ako *myslenie* sa nedokáže pochopiť *ako bytie*, tak ani *objektívne chcenie* sa nemôže vyrovnáť *nekonečnu*, ale *prázdnomu rozpätiu* chcejúcej vôle.¹² Podľa Blondela si človek osvojuje len to, k čomu *smereje* vo svojej túžbe a vo svojom *hľadaní*: „Dôkaz, ktorý je len logickým argumentom, zostáva vždy abstraktný a čiastočný; nevedie k bytiu, nedotlačí myšlienku k reálnej nutnosti. Naproti tomu dôkaz, ktorý pochádza z celkového pohybu života, dôkaz, ktorý je celé konanie, bude mať túto donucovaciu silu.“¹³ Tak síce „kritika života a veda praxe“ (podtitul *L' Action*) spočíva v tom, „nechať ľudí konať, čo skutočne chcú, rovnako ako dať im poznať, čo vždy už vedia.“ Ale ťažkosť je v tom, „skutočne“ a „vždy“. Autentické bytie človek *nemôže dosiahnuť vlastnou silou*, pretože *vôľa*, ktorá sa môže realizovať len vo vzťahu ku *konečným objektom*, *nemôže byť žiadnym objektom naplnená*. Vo *vôli* samej je rozpor. Predsa však *chcenie* pokračuje. Je to možné len tým, že je v ňom nejaká *sila*, ktorá *nie je z neho*. Blondel ju nazýva jediné potrebné. Voči nemu sa človek musí rozhodnúť. Buď sa *uzavrieť* a obmedziť sa na svet *konečných javov*, alebo sa odovzdať *absolútnej Transcendencii* a prijať svoju identitu ako *dar*. Toto odovzdanie, ktoré sa vopred javí ako *strata seba*, môže človek uskutočniť len v spojení s *Kristom*, v ktorom je *zvrchovaná aktivita* zároveň *absolútnou pasivitou* a v jeho konaní teda nejde len o obmedzené objekty, ale o jeho *samotné bytie*. Súhlas s ním je zároveň súhlas s *bytím* a zároveň s *nadprirodzenom*. Je to *blondelovský kristo-centrizmus*, implikovaný vo *všetkom konaní*. „Blondelova filozofia

¹² ŘÍHA, K.: Maurice Blondel. In: Teologické texty, 1999, r. 10, č. 4, s. 144.

¹³ BLONDEL, M.: Logika činu. Svitavy, Rím, 2001, s. 43

ľudskej nedostatočnosti je schopná integrovať každý myšlienkový smer, ale nemožno ju na žiadny z nich redukovat'. Je skutočnou syntézou moderného myslenia a predchádza námietkam postmoderny."¹⁴

Blondel dospel k záveru, že človek vo svojom myslení, konaní i bytí sám sebe zásadne *nepostačuje*. A z existenciálnej skúsenosti tejto svojej nedostatočnosti sa zrodilo jeho volanie a vzývanie druhej, *vyššej skutočnosti*, od ktorej môže dúfať v naplnenie svojich túžob. Prirodzená túžba *po blaženosti*, presahujúca všetko, čo vo svete nachádzame, dáva základný rozmach všetkému nášmu *chceniu a konaniu*. V tejto situácii zakúsenej a uvedomenej *nedostatočnosti* našej existencie pristupuje k nám v ústrety *Boh* a ponúka nám *svoje riešenie*, na ktoré by človek sám *nikdy neprišiel*. Tento moment znamená *zásadný obrat* v celom našom duchovnom postoji a myslení. „*Dochádza k akejsi konverzii od metafyziky rozumovej dostatočnosti k metafyzike rozumovej nedostatočnosti (...). Blondelova metafyzika nie je len metafyzikou konverzie, ale aj metafyzikou kristovskej inkarnácie.*"¹⁵ Toto nové riešenie však neznamená násilné obmedzenie, deštrukciu ľudskej prirodzenosti, ale naopak dáva *nové smerovanie, integráciu a zmysel* všetkým prirodzeným tendenciám aj medzným situáciám, i zdanlivo tragickým udalostiam.¹⁶

4. Analýza ľudskej činnosti

V rozsiahlych rozboroch rozvíja Blondel *ľudskú činnosť* v celej svojej šírke. Rad radom preberá charakteristické oblasti činnosti: veda, umenie, rodina, vlasť, ľudstvo. Skúma vedomé a podvedomé *zdroje a podmienky* činnosti, organické rozvinutie *slobodného činu*, realizáciu zámeru, spoluprácu s inými ľuďmi. Nakoniec analyzuje *náboženstvo*, smerovanie človeka *k absolútnu*. „*Všade konštatuje zásadný rozpor (franc. inadéquation) medzi základným dynamizmom a skutočným výsledkom. Ľudská činnosť je vždy nekonečná. Človek sa*

¹⁴ ŘÍHA, K.: Maurice Blondel. In: *Teologické texty*, 1999, r. 10, č. 4, s. 144.

¹⁵ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 247.

¹⁶ Tamže, s. 247.

nikdy neuspokojí chcením konečných vecí.“¹⁷ Voľba (option) je základom filozofie činnosti. Voľbou sa Boh a nadprirodzeno, o ktorých filozof hovoril dosiaľ iba *hypoteticky* ako o *idei* stane *skutočnosťou*. Prijímam tým seba, súhlasím so stvorením, prijímam vôľu Druhého. Ak však človek odmietne Boha, proti odbojnej vôli ani Boh nič „nemôže“.

Podstatou Blondelovej koncepcie teda je: „*Fenomenologickým popisom činnosti ukáže, že človek je odkázaný na niečo, čo ho nekonečne prevyšuje. Hypoteticky označí nadprirodzeno ako jediné možné a jediné potrebné naplnenie človeka. Tým postaví človeka pred voľbu: prijať alebo zamietnuť Boha a nadprirodzeno.*“¹⁸

5. Metóda imanencie

V čom spočíva podstata metódy tzv. *metódy imanencie*, ktorou Blondel skúma ľudskú činnosť. Blondel rešpektuje princíp a postulát (predpoklad) súčasnej filozofie: „*Do človeka nemôže nič vstúpiť, čo nejakým spôsobom nezodpovedá jeho tendenciám a snahám.*“ Inými slovami, ľudská činnosť je v istom zmysle *autonómna*, nezávislá od zvonka prichádzajúcich nesúrodých prvkov. Preto hovorí o *metóde imanencie*. Ak máme prijať *nadprirodzeno* a Boha, treba ukázať, že *nadprirodzeno* zodpovedá „*imanentným*“ tendenciám človeka. Metóda *imanencie* teda nie je v rozpore s katolíckym učením o *transcendencii* *nadprirodzena* a Boha. Práve naopak, dokazuje, že človek svojím *najhlbším vnútrom* je *odkázaný* na transcendentno, na Boha. Túto odkázanosť nenachádzame v povrchnom chcení každodennosti, ale v „*hlbokej vôli*“, ktorá pôsobí v tajomných hĺbkach nášho bytia. „*Vo vedomí sa stretáva to, čo zdanlivo robíme, chceme a myslíme, s tým, čo skutočne robíme, chceme a myslíme. Takto v predstieraných popieraníach a v hľadaní umelo vykonštruovaných cieľov objavujeme hlboké tordenia a neodolateľné*

¹⁷ LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava, 1992, s. 57.

¹⁸ Tamže, s. 58.

nároky, ktoré sú skryté v našej činnosti,” píše Blondel v jednom liste.¹⁹ Toto rozlíšenie medzi *povrchným a hlbokým* chcením je pre Blondelovu metódu *typické*.

Metóda v Blondelovom diele je veľmi dôležitá, pretože nechcel vytvoriť novú filozofiu, chcel nájsť iba *novú metódu*.²⁰ Podľa teológa Paula Tillicha *hlbka* je rozmer priestoru, ale zároveň symbol *duchovnej kvality*. Prečo ľudia od nepamäti hľadajú *pravdu*? Je to preto, že ich sklamal povrch vecí a už vedia, že pravda, ktorá nesklame sa nachádza *hlboko* pod povrchom? Preto ľudia odkrývajú jednu vrstvu za druhou. To, čo sa jeden deň zdá ako pravdivé, sa nasledujúci deň ukáže ako povrchné. Vo svetle týchto ohromných a smelých krokov *do hĺbky* nášho sveta by sme mali prehodnotiť názory, ktoré sme doteraz považovali za *samozrejmé*. A mali by sme si uvedomiť, koľko je v nich *predsudkov* získaných z našich individuálnych preferencií a zo spoločenského prostredia. Malo by nás šokovať, keď zistíme aká malá časť nášho *duchovného sveta* smeruje *hlbšie* pod povrch. Pozrime sa na nevzdelaného robotníka, ktorý denne vykonáva mechanické úkony, ale zrazu si kladie otázku: „Čo znamená, že vykonávam túto prácu? Aký význam to má pre môj život? Aký je *zmysel* môjho života?“ To, že si tento muž kladie podrobné otázky, znamená, že smeruje *do hĺbky*, zatiaľčo ten, ktorý si ich nekladie zostáva *na povrchu*. Hĺbka myslenia patrí k *hlbke života*. Väčšina našich životov zostáva na povrchu. Sme skôr *ľahaní*, než aby sme sami *niekam smerovali*. Nezastavujeme sa, aby sme sa pozreli *do výšin*, alebo *do hĺbín*. Až keď sa obraz, ktorý máme sami o sebe, rozpadne, až keď zistíme, že sme sa zachovali celkom inak, než by sme na základe tohto obrazu očakávali, až keď sa povrch nášho sebazoznania otrasie a naruší ho, vtedy sme ochotní nahliadnuť *hlbšie* do svojho *vnútra*. Názov tejto *nekonečnej nevyčerpatelnej hĺbky* a základu nášho bytia je *Boh*. Hĺbka je to, čo znamená slovo *Boh*. A pokiaľ pre vás toto slovo žiadny veľký význam nemá, skúste *hovoriť o hlbke svojho života*,

¹⁹ Tamže, s. 57.

²⁰ Tamže, s. 57.

o zdroji svojho bytia, o tom, čo považujete za veľmi závažné. „Keď viete, že Boh znamená hĺbku, viete o ňom dosť (...). Už nemôžete povedať: Život nemá žiadnu hĺbku. Život je povrchný. Samo bytie je povrchné (...). Ten, kto poznal hĺbku poznal Boha.“²¹

Pierre T. de Chardin tvrdí, že Boh nás musí v istom zmysle vyhlbiť a vyprázdniť, vytvoriť pre seba priestor, keď má do nás definitívne preniknúť. A aby nás mohol asimilovať, musí nás znovu a znovu brať do ruky, musí nás pretaviť, musí rozbiť molekuly nášho bytia. Otvoriť nás až na dno je úlohou smrti.²² Máme sa slobodne rozhodovať či chceme dosiahnuť plnú a zrelú realizáciu svojho ľudského bytia, alebo zostať len torzom, ktoré síce môže byť v tej či onej dielčej oblasti prepracované, ale zostalo nehotové, fragmentárne a v konečnom dôsledku bez zmyslu a nenaplnené vo svojom celku, ktorý dáva vlastný zmysel. Je to zverenie slobodnému rozhodovaniu. V tom spočíva zmysel slobody.²³ Imanentná metóda neuvažuje o nadprirodzenom len ako o skutočnosti dejín, z čoho čerpá teológia, ale aj ako o niečom, čo je zakotvené v intencionalite človeka, v jeho skrytom osobnom zmysle pre nekonečno. Na základe toho sama dejinná skutočnosť a tradícia neposkytujú pôvodnú a platnú pravdu či predpis, ktoré bezprostredne ovplyvňujú ľudskú prax. Inak povedané filozofia sa nemá zaoberať rozpracovaním princípov viery a nemôže z Absolútnej a priori odvodzovať dajaké podstatné pravdy, ktoré môžu účinne ovplyvniť prax. „Pravdy o Bohu nepristupujú k nám zvonka, prostredníctvom nášho rozumu, ale zvonútra tým, že sa postupne implantujú do činnosti celého človeka. Až touto implementáciou sa utvorí priestor pre širšiu reflexiu týchto pravd, t.j. aj pre ich prípadné intelektuálne osvojenie zvonku.“²⁴ Kresťanský filozof Gabriel Marcel tvrdí, že nadprirodzený život musí mať svoje záchytné body, svoj základ v prirodzenom živote – čo však neznamená, že by bol jeho výtvorom, alebo naopak. Keď sa pozrieme hlbšie aj na základný kresťanský pojem stvorenej prirodzenosti, mám

²¹ TILLICH, P.: *Otřásání základů*. Praha, 2014, s. 50-55.

²² DE CHARDIN, P.T.: *Chut' žít*. Praha, 1970, s. 51.

²³ CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha, 1994, s. 110.

²⁴ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 246.

dojem, že objavíme napokon *v samej prirodzenosti* aj v rozume jej prispôsobenom akúsi základnú nezrovnalosť, ktorá ako by bola nesmým tušením iného *poriadku*, konštatuje Marcel. Poznanie *ontologického tajomstva*, čo je pre Marcela akési jadro všetkej *metafyziky*, je v skutočnosti akosi podmienené *plodnými lúčmi*, ktoré vyžaruje *Zjavenie*, ale rovnako dobre je dosiahnuteľné aj pre človeka, ktorému je akékoľvek náboženstvo cudzie. Na druhej strane k nemu dochádza cez akýsi *vyšší spôsob ľudskej skúsenosti*. To však vôbec neznamená, že človek, ktorý toto *poznanie* dosiahol, by sa musel prihlásiť k určitej viere, dovoľuje mu to však hľadiť na *možnosť Zjavenia* celkom iným spôsobom, než je to možné človeku, ktorý neprekročil hranice *problémového* a nedosiahol *bod*, v ktorom môže byť *tajomstvo bytia* videné a vyhlásené. „*Preto smeruje taká filozofia nezadržateľne k stretnutiu s tušeným svetlom, ktorého pôsobenie a akoby pálčivé predznamenanie v sebe cíti.*“²⁵

Človek sa namáha a pachtí, lebo je bytosť, ktorá si je vedomá svojej *konečnosti, pomínutelnosti, nebezpečenstva života a tragickej povahy bytia*. Strach a úzkosť zakusujú všetci ľudia. Videl to už apoštol Pavol na židoch a pohanoch. Človeka celý život sprevádza nepokoj, vedel to už Augustín. Skryté zrnko *zúfalstva* je vo vnútri každého človeka ako objavil veľký mysliteľ Kierkegaard. Niet jediného náboženského génia, jediného vnímavého pozorovateľa priepasti ľudského vnútra, jediného človeka schopného načúvať hlasu svojho srdca, ktorý by nemal podobný pohľad na *podstatu človeka a ľudského bytia*. V každom človeku sú *priepasti*. Napríklad vieme, že sme *viac než prach*, ale zároveň vieme, že *na prach sa obrátíme*. Vieme, že patríme do *vyššieho poriadku* než je poriadok našich biologických potrieb a túžob, ale napriek tomu vieme, že sa *vyššiemu poriadku spreneveríme*, aby sme vyhovelí svojej *nižšej prirodzenosti*. Vieme, že sme len malou súčasťou *duchovného sveta* a predsa vieme, že sa snažíme ovládnuť *celok* a stať sa *stredom sveta*. Taký je človek.²⁶ Kategória *náboženskej skúsenosti* vstupovala do

²⁵ MARCEL, G.: *K filosofii naděje*. Praha, 1971, s. 41.

²⁶ TILLICH, P.: *Otrášení základů*. Praha, 2014, s. 92.

teológie veľmi pomaly. Bola pripravovaná napríklad *neoplatonizmom*, mysticizmom *Dionýza Areopagitu*, *Majstra Eckharta* či *Jána Tanlera*. Nakoniec paradoxne vznikla z *osvietenstva*. Náboženská skúsenosť je totiž zvláštnou kategóriou skúsenosti, ktorá dáva zmysel veciam vo svete a umožňuje ich. Mysliteľ, ktorý inauguroval obrat k skúsenosti v teologickom kontexte je predstaviteľ romantizmu *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834), ktorý odpo-roval skepticizmu a racionalizmu osvietenstva tak, že posunul dôraz na vieru vychádzajúcu z ľudskej skúsenosti. Schleiermacherova teologická metóda je založená na ľudskej náboženskej skúsenosti, podľa ktorej všetci ľudia podliehajú pocitu závislosti na niekom alebo niečo väčšom. Tento pocit závislosti je univerzálny u všetkých ľudí a je základom pravého náboženstva. „Náboženstvo je pre neho primárne záležitosťou intuície a záležitosťou doktríny je iba sekundárne. Ešte skôr než sa stane doktrínou náboženstvo je skúsenosťou.“²⁷ Schleiermacher argumentuje proti náboženstvu charakterizovanému ako „vedieť“ alebo ako „konať“ a kladie dôraz na pocity, čo je vnútorná či osobná skúsenosť vnímaná spolu s prvkom nepoznatelným a tajomným. Ako sa Boh zjavuje človeku skrze jeho interakcie s konečným, človek sa stáva čoraz viac vedomým si svojej úplnej a totálnej závislosti na Bohu a tento pocit závislosti je nakoniec to, čo určuje náboženskú skúsenosť. Vo svojej najzákladnejšej podobe to poukazuje na spoločný pocit zdieľaný väčšinou ľudí, že človek neexistuje ako jeho vlastné bytie, ale ako závislý na niečom väčšom mimo neho.²⁸

6. Poznanie Boha

Keď si človek myslí, že sa dotkol Boha dôsledným myslením, uniká mu, keď ho nehľadá konaním. Všade tam, kde sa zastavíme, Boh nie je. Ale všade, kde kráčame ďalej Boh je. Je nutné stále

²⁷ ŠIRKA, Z.Š.: *Hermeneutika skúsenosti a možnosti jej výkladu*. In: ŠIRKA, Z.Š., JANDEJSEK, P., PANAITESCU, C. (eds.): *Hermeneutika zkušnosti v křesťanské tradici*. Praha, 2014, s. 17-18.

²⁸ Tamže, s. 18-19.

postupovať, lebo Boh je *vždy ďalej (au dela)*. Keď nad ním už *nežasneme*, ako nad nevýslovnou *novosťou*, keď na neho pozeráme zvonku ako na *predmet poznania*, alebo len ako na príležitosť *špekulatívneho myslenia*, bez *nepokoja lásky*, uniká nám a zostáva nám v rukách len *fantóm a idol*. Všetko čo sme z neho zazreli alebo pocítili je len *prostriedok*, ktorý nám pomáha *ísť ďalej*. Je to *cesta* na ktorej sa nezastavíme, len vtedy, keby nepokračovala. Myslieť na Boha je konanie. Ale môžeme konať, len keď s ním *spolupracujeme* a dovoľujeme mu, aby *spolupracoval* s nami, *božskou energiou (théergia)*, ktorá *integruje ľudskú činnosť Božím pôsobením*, aby priviedlo *konanie vôľe (l'action volontaire)* k vedomému vyrovnaniu sa so sebou samým. *Vôľové konanie (l'action volontaire)* je základné duchovné úsilie v ktorého sile chceme, čokoľvek chceme. Toto *základné snaženie* sa však môže konkretizovať len v *konečných predmetoch*, t. j. v obmedzených dobrách, ktoré nám predkladá rozum vo svojom pojmovom poznaní. Žiadny obmedzený predmet však nestačí tomuto *nekonečnému rozpätiu*. Len v oddanosti tomu, čo nás *presahuje* (transcenduje) nachádza „*vôľa chcená*“ vyrovnanie s „*vôľou chcejúcou*“. Je to možné len s *Božím spolupôsobením*.

Práve preto, že *konanie* je *syntéza* človeka s Bohom je v stálom vznikaní a dianí akoby hnaná túžbou po nekonečnom raste. Myšlienka usadená sama v sebe a spokojná sama so sebou je príšerná. Je *plodom života* len preto, aby stala zárodkom *nového života*. Preto teda myšlienka *transcendentna* nevyhnutne vyžaduje *transcendentný charakter* pre konanie. Poznať Boha znamená niesť v sebe *jeho ducha, jeho vôľu, jeho lásku*. Boh nemôže byť v plnosti poznaný, keď nie je *dokonale milovaný*. Keď sa Boh ponúka človeku v podobe *sebazničenia*, človek sa mu nemôže ponúknuť inak než *sebazničením*, aj keby to bolo len preto, aby mu vrátil jeho *božské privilégium*. Obeta je riešenie metafyzického problému *experimentálnou metódou*. A keď sa konanie v priebehu svojho rozvoja zdalo byť novým zdrojom jasu, nutným pre dosiahnutie *cieľa, poznania*, ktoré sa nám otvára v dokonalom *sebazaprení*, bude obsahovať plnšie *zjavenie bytia*. Poznanie už nevníma bytie len

zvonku, *uchopilo ho, vlastní ho, nachádza ho v sebe*. Pravá filozofia je sviatosť rozumu. Vôľa nás *odcudzuje* nám samým a pripodobňuje svojmu cieľu. Rozum naopak nám *pripodobňuje* a získava svoj predmet. Preto, keď sa *odovzdáme Bohu* v úplnej oddanosti, môžeme ho lepšie vnímať *duchovným zrakom*. Čistota vnútornej odlúčenosti je orgánom *dokonalého videnia*. Nemôžeme Boha vidieť a *nemať ho*, mať ho a nemilovať ho, milovať ho, a nepriniesť mu ako svoj hold *všetko, čo je*, aby sme vo všetkom nachádzali len *jeho vôľu a jeho prítomnosť*. „To, čo je, chceme, aby bolo, nech nás to čokoľvek stojí, a tak to, čo je v sebe bude v nás.“²⁹ Podľa K. Říhu Blondel rozlišuje „*poznánie bytia*“ a „*bytie v poznaní*“. Oddaním sa Bohu sa vnútorne *zjednocujeme* so všetkým, čo je a môžeme o tom mať *vnútornú skúsenosť*. Nie je to intuícia v plnom zmysle, ale skôr to, čo Tomáš Akvinský nazýva „*cognitio per connaturalitatem*“ (poznánie podľa vnútornej spriaznenosti). V podobnom zmysle novší myslitelia hovoria o „*transcendentálnej skúsenosti*“ (K. Rahner, J. B. Lotz, W. Kasper). Podľa Kaspera, ktorého cituje Říha sú aj „*nepriame skúsenosti*“, totiž „*skúsenosti, ktoré robíme so svojimi skúsenosťami*“. Dosvedčujú pravdu viery v Boha s evidenciou „*len pre toho, kto je ochotný sa im zveriť a zmeniť svoje zmýšľanie*.“³⁰ Postmoderná doba vytvára pre hľadanie *transcendencie* špecifické podmienky. Samotné toto hľadanie je však určitou *antropologickou konštantou* – je súčasťou ľudského života vo všetkých dobách a zemepisných oblastiach. „Boh“, „*nadprirodzeno*“, „*mimo svet*“ sú základné a všeobecne používané slová k vyjadreniu toho, čo sa *filozofia* pokúša na úrovni svojho pojmového aparátu spracovať v termínoch *transcendencie*. Robí tak v stálom *dialógu* nefilozofickými spôsobmi vzťahu k tejto inštancii. „*Charakterom svojho preniknutia do problému (resp. tajomstva) transcendencie filozofia často rekonštituuje*

²⁹ BLONDEL, M.: *Poznání Boha*. In: *L' Action*, Paris, 1950, s. 351-352 a 442. In: ŘÍHA, K.: *Teologické texty*, 6, 1995, r. 6, č. 6, s. 217.

³⁰ ŘÍHA, K.: *Maurice Blondel. Poznání Boha*. Preklad a poznámky. In: Tamže, In: Tamže, s. 217.

samu seba doteraz neobvyklým spôsobom. Možno preto hovoriť o vývoji sebaaponímania filozofie tvárou v tvár transcendencii."³¹

7. Záver

Blondelovo dielo stojí v znamení *veľkosti a slabosti* filozofie. *Veľkosti*, lebo filozofia všetko chce pochopiť, každú skúsenosť môže skúmať. *Slabosti*, lebo filozofia nie je *sebestačná*, lebo svojou podstatou je *neukončená*. Ak človek má večné poslanie, ak zmysel bytia sa *dovrší v Bohu*, potom filozofia kladie otázky, ktoré *nie je schopná plne zodpovedať*. Veď *dovršenie človeka v Bohu je dar, milosť*. Filozofia teda kladie otázky, ale úplná odpoveď *nie je v jej kompetencii*. „*Takto ostáva otvorenou sústavou, lebo si je vedomá svojej neukončenosti. Filozofia činnosti sa takto stáva filozofiou náboženstva.*“³² Blondelovo myslenie ovplyvnilo vo filozofii *Josepha Maréchala* a v teológii *Henriho de Lubaca* a iných. Odozva jeho ideí sa prejavila na *Druhom vatikánskom koncile*. Napríklad jeho chápanie tradície v porovnaní s dogmatickou konštitúciou *Dei Verbum*. Encyklika *Fides et ratio* hodnotí jeho prínos slovami: „*filozofia, ktorá vychádzala z rozboru imanencie a otvárala cestu k transcendencii.*“ Podľa *Říhu* táto charakteristika zrejme platí o Blondelovom myslení. „*Taká filozofia zodpovedá modernému človekovi, ktorý hľadá svoju identitu. Staví výrazne a solidne podložené mravné imperatívy a naliehavo vyzdvihuje nutnosť konverzie otvárajúcej oblasť novej skúsenosti a prístup k viere. Je to však vlastne poslanstvo evanjelia v reči dnešnej doby.*“³³

³¹ POLÁKOVÁ, J.: *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*. Praha, 1995, s. 19.

³² LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava, 1992, s. 59.

³³ ŘÍHA, K.: *Maurice Blondel*. In: *Teologické texty*, 1999, r. 10, č. 4, s. 144.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BLONDEL, M.: *Logika činu*. (recenzia) Svitavy, Rím: Trinitas, Křesťanská akademie, 2001. ISBN nemá. In: SPRUNK, K.: *Teologické texty*, r. 12, č. 4, 2001. ISSN 0862-6944.
- BLONDEL, M.: *Poznání Boha*. In: *L'Action*, Paris, 1950. In: *Teologické texty*, r. 6, 1995, č. 6. ISSN 0862-06944.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2.
- DE CHARDIN, P. T.: *Chuť žít*. Praha: Vyšehrad, 1970. ISBN nemá.
- LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava: Nové mesto, 1992. ISBN 80-85487-08-X.
- LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2009. ISBN 978-80-8082-259-0.
- MARCEL, G.: *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. ISBN nemá.
- POLÁKOVÁ, J.: *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 80-7021-150-4.
- ŘÍHA, K.: *Maurice Blondel*. In: *Teologické texty*, r. 10, č. 4, 1999. ISSN 0862-6944.
- ŘÍHA, K.: *Maurice Blondel. Poznání Boha*. In: *L'Action*, Paris, 1950. Preklad a poznámky. In: *Teologické texty*, 1995, r. 6, č. 6. ISSN 0862-06944.
- ŠIRKA, Z. Š.: *Hermeneutika skúsenosti a možnosti jej výkladu*. In: ŠIRKA, Z. Š., JANDEJSEK, P., PANAITESCU, C. (eds.): *Hermeneutika zkušnosti v křesťanské tradici*. Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, 2014. ISBN 978-80-260-7183-9.
- TILLICH, P.: *Otřásání základů*. Praha: Kalich, 2014. ISBN 978-80-7017-203-2.
- UBALDO, N.: *Obrázové dějiny filozofie*. Praha: Euromedia Group, k.s. – Knižní klub, 2011. ISBN 978-80-242-3206-5.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

dr Renata DONIEC

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Jagiellońskiego

dr Tomasz GÓRKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Instytut Jana Pawła II, Lublin

Mgr. Ivan ONDRÁŠIK, PhD.

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN, Ružomberok

Ústav klinickej hematológie a transfuziológie

PhDr. ThDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

ThDr. Radovan ŠOLTĚS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Ing. Štefan ŠROBÁR, CSc.

Česká křesťanská akademie, Praha