

PERSONALISTICKÉ PODOBY FILOZOFIE

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



Prešov 2013

Personalistické podoby filozofie

Vedeckí redaktori – editori:

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Recenzenti:

Mons. prof. ThDr. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.

prof. ThDr. PhDr. Amatus AKIMJAK, PhD.

doc. dr hab. Marek REMBIERZ

Recenzovaný zborník *Personalistické podoby filozofie* je súčasťou projektu VEGA reg. č.: 1/1355/12 *Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti*, riešený na Katedre filozofie a religionistiky GTF PU.

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

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Prešov 2013

ISBN 978-80-555-1015-6

OBSAH

Pavol DANČAK

O PRÍČINÁCH PERSONALISTICKEJ ORIENTÁCIE FILOZOFIE
EMMANUELA MOUNIERA.....4

Kamil KARDIS

DYNAMIKA MODERNITY A ZMENA
NÁBOŽENSKÝCH FUNKCIÍ13

Peter VANSÁČ

PERSONALISTICKÁ REFLEXIA O ČLOVEKU
V SOCIÁLNYCH ENCYKLIKÁCH JÁNA PAVLA II.
A BENEDIKTA XVI.....35

Dušan HRUŠKA

BOJ O SUBJEKT.....46

Radovan ŠOLTÉS

DLAŽOŽICKÝ ROZMER VIERY U JOLANY POLÁKOVEJ.....56

Simona Štefana ZETEA

ON THE KNIFE EDGE. THE RIGHT TO LIFE/THE RIGHT
TO DEATH. PRINCIPLES FOR USING SOME PROPORTIONATE
THERAPEUTIC MEANS.....65

Leon SZOT

WOLONTARIAT A ZASADA
SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ.....82

Matúš DEMETER

KRYPTOTEOLÓGICKÉ KONOTÁCIE V MYSLÉNÍ
MIRCEA ELIADEHO94

O PRÍČINÁCH PERSONALISTICKEJ ORIENTÁCIE FILOZOFIE EMMANUELA MOUNIERA

Pavol DANCÁK

Abstract: *The results of Mounier's work and the work of his followers created a new platform for spiritual and moral revolution needed in today's Western civilization. Mounier's personalism arose in the conditions of economic crisis at the turn of the twenties and thirties. For Mounier it was not only an economic crisis but also spiritual, as revealed disintegration of the classical understanding of man.*

Emmanuel Mounier sa narodil v roku 1905 v Grenobli, kde začal študovať pod vedením znalca Bergsonovej filozofie Jacquesa Chevaliera, čo neostalo bez vplyvu na Mounierov východiskový filozofický postoj. Chevalier, ktorý v talentovanom a pracovitom Mounierovi videl svojho najbližšieho spolupracovníka, a azda aj svojho nástupcu na katedre filozofie, zasväcoval mladého študenta do kresťanskej platonsko-augustianskej filozofie, ktorej Mounier zostal verný po celý svoj krátky život. Napriek tomu, že Mounier mohol začať vedeckú prácu na katedre filozofie, jeho živý filozofický a publicistický temperament a jeho angažovanie sa v spoločenskom živote zapríčinili, že dal prednosť spisovateľskej a organizačnej činnosti pred čisto vedeckou prácou. Vo svojej mladosti videl biedu francúzskych robotníkov a ich rodín a rozhodol sa prispieť k náprave sociálnych podmienok.¹

Mounier predkladá svoje personalistické úvahy v konkrétnej historickej situácii a v jej rámci poukazuje na postupne rastúce neporiadky v morálke, v ekonomike a v usporiadaní spoločnosti. Človek v snahe nadobudnúť ekonomický blahobyť, spoločenský úspech a politickú moc sa uzatvára sa do seba, odcudzuje sa svojim blízkym i prostrediu v ktorom sa nachádza. Podľa Mouniera hlavnou príčinou útlaku, ktorému je vystavená ľudská osoba, je kapitalistická ekonomika, ktorá ovláda súčasnú spoločnosť. Táto zo zisku robí posledný cieľ každého podnikania, a tak „má sklon organizovať sa úplne neosobne“. Nemá ohľad na nijaké svoje duchovné potreby, obetuje ich požiadavkám výroby. Pripomína však, že ani marxizmus nie je schopný umožniť modernému človekovi prekonať krízy, o ktorých je reč. Mounier ponúka personalistický humanizmus. Jeho základné línie podáva v diele „Personalizmus“.²

¹Porov. CZARNECKI, P.: *Historia filozofii*. Warszawa : Difin, 2011, s. 209.

²Porov. MONDIN, B.: *Dejiny filozofie (XIX. A XX. storočie)*. Spišská kapitula : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1994, s. 5.

Mounierov personalizmus vznikol v podmienkach ekonomickej krízy na prelome dvadsiatyh a tridsiaty rokov. Pre Mouniera to nebola iba kríza ekonomická, ale aj duchovná, pretože odhalila rozpad klasického chápania človeka.³

Osoba

Personalizmus sa usiluje využiť rôzne doktríny, ktoré rešpektujú osobu, jej dôstojnosť a exkluzivitu. Pod hlavičkou personalizmu sa od jeho zrodu stretávali rôzne doktríny a predstavitelia rozličných filozofických prúdov. V časopise *Esprit* nepublikovali len katolícki intelektuáli, ale aj existencialistickí a marxistickí autori, ktorým šlo o porozumenie človeka a humanistické hodnoty. Personalizmus nie je uzatvoreným filozofickým systémom, a o to sa neusilujú ani jeho reprezentanti.⁴ V *Manifeste personalizmu* v kapitole s názvom *Rozsah pojmu personalizmus* Mounier píše: „Personalistickým voláme každé učenie a každú kultúru, ktoré zdôvodňujú prvenstvo ľudskej osobnosti pred hmotnými procesmi a kolektívnymi sústavami, ktoré len udržiavajú rozvoj.“⁵

V diele *Čo je personalizmus?* ozrejmuje súvisť človeka a spoločenstva, ktorej reflexia tvorí základ Mounierovho revolučno-reformného úsilia. Pojem osoby nepredstavuje v metafyzickej izolácii, ale v kontexte skúsenosti a poznania autentickej kultúry, ktorú nazýva personalistickou. „Personalistická kultúra je taká kultúra, ktorej ustrojenosť i duch sú orientované k tomu istému vrcholu, ako je orientovaná osobnosť každého jej člena, ktorý ju tvorí. Prirodzené spoločenské celky sa v nej uznávajú vo svojom vlastnom zameraní. Posledným cieľom tejto kultúry je vytvárať také podmienky pre každého človeka, aby mohol žiť a rozvíjať sa ako osobnosť, t. j. aby mal maximum iniciatívy a priestoru na zodpovednosť a duchovný život.“⁶

Personalisti zdôrazňujú, že človek je bytie, ktoré si vytvára intencionálne vzťahy s ďalšími bytiami ako s objektmi, čo potvrdzuje podstatný rozdiel medzi ľudským bytím a inými objektmi.⁷ Mounier uvádza, že: „Osoba existuje iba tak, že sa obracia k druhému človeku, iba cez neho môže poznávať seba, iba v druhom sa môžeme nájsť. Prvotnou skúsenosťou

³Porov. SLOMSKI, W.: *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*. Prešov : Filozofická fakulta PU, 2006, s. 21.

⁴„Personalizmus, pokiaľ to bude záležať na mne, nebude nikdy systémom ani politickou doktrínou“ MOUNIER, E.: *Miesto pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad 1948, s. 8.

⁵MOUNIER, E.: *Miesto pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad 1948, s. 11.

⁶MOUNIER, E.: *Miesto pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad 1948, s. 65.

⁷Porov. VANSÁČ, P.: *Základy sociální a kulturní antropologie*. Prešov : ÚSVAZ bl. P. P. Gajdiča, 2012, s. 34.

osoby je skúsenosť druhej osoby“⁸. V protiklade k sv. Tomášovi a J. Maritainovi neuznáva osobu ako substanciu, odmietajúc jednoduchý dualizmus deliaci človeka na ducha a hmotu. Osoba sa síce skladá z ducha a hmoty, ale nie tak, že obidve tieto zložky sú spojené alebo zmiešané, ale je súčasne celá duchom a celá hmotou.⁹ Osoba samotná je vnímaná najskôr ako „niekto“ a až potom je „niečo“ a to ju oddeľuje od každej inej entity vo viditeľnom svete. Subjektivita sa stáva synonymom pre to, čo je v ľudskom bytí neredukovateľné. Podľa Mouniera definícia osoby môže mať len aproximatívny charakter, nakoľko osoba je nesmierne zložitá a bohatá skutočnosť, ktorú nie je možné vymedziť vyčerpávajúcim spôsobom. Možno podať parciálne definície osoby a priblížiť sa k jej pochopeniu, ale vždy zostane niečo nepomenované a neobjavené, čo však predstavuje výzvu k pokračovaniu a k neustálemu prehľbovaniu poznávania osoby. Pri objasňovaní problému nepoznateľnosti osoby uvádza Mounier príklad suseda, ktorého možno opísať rôznymi výrazmi, udávať jeho profesiu, vzdelanie, pôvod, psychické vlastnosti ap., ale nikdy tento opis nebude tak presný, aby úplne vystihol to, čím je práve tento konkrétny človek.¹⁰

Úsilie o presné definovanie osoby by bolo nezmyselné, pretože skutočnosť osoby je v podstate nepoznateľná, nakoľko v osobe je vždy niečo, čo nie je redukovateľné na objekt poznania,¹¹ čo znamená, že nie je možné rozumom preniknúť do jej samotnej podstaty. Problém nepoznateľnosti osoby a jej nedefinovateľnosti nie je v kresťanskom myslení ničím novým, pretože kresťanské myslenie tvrdí, že Boha môžeme poznať v jeho existencii, ale nie v jeho podstate. Kresťanský personalizmus postuluje, že Boh je Osobou, ktorá kreuje všetky jednotlivé osoby na svoj obraz. Z toho plynie, že ak nemožno určiť, kto je Boh, tak nie je možné úplné definovať ani to, čím je osoba stvorená na jeho obraz. Mounier tvrdí, že: „osoba je duchovná bytosť ustanovená existenciálne a nezávislá sama v sebe; túto svoju existenciu si udržuje tým, že ju spája so stupnicou hodnôt slobodne prijatých, osvojených a prežívaných vo vedomé zodpovednej záväznosti a ustavičného vzájomného pôsobenia; zjednocuje takto slobodne celú svoju aktivitu a nad to rozvíja tvorivými činmi jedinečnosť svojho poslania.“¹²

⁸MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Warszawa – Kraków : Biblioteka Wiedzy, 1964, s. 37.

⁹MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Warszawa – Kraków : Biblioteka Wiedzy, 1964, s. 37.

¹⁰Porov. MOUNIER, E.: *Personalism*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2001, s. 8.

¹¹Porov. WOJTYŁA, K.: Osoba: podmiot i wspólnota. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : TN KUL, 1994, s. 371-414.

¹²Porov. MOUNIER, E.: *Misto pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad, 1948, s. 65.

Mounier nevypracoval jasnú koncepciu vnútornej štruktúry osoby. Jeho názory oscilovali medzi akcentáciou osoby ako duchovného bytia a jej dočasným telesným charakterom. Jednoznačne však tvrdil, že človek je osobou od chvíle, v ktorej začala jeho najelementarnejšia existencia.¹³ Osoba je prežívanou aktivitou autokracie, komunikácie a príslušnosti, ktorá sa dá zachytiť a spoznať vo svojom akte ako pohyb k personalizácii. „Osoba sama nájde svoje poslanie a vytvorí si svoj osud. Nikto iný, ani človek, ani spoločnosť ju nemôže pripraviť o túto úlohu“.¹⁴

Mounier nechápe človeka izolovane v podobe čistého subjektu karteziánskeho racionalizmu, prípadne kantovského a hegelovského idealizmu. Mounierov človek je zasadený do spoločenskej štruktúry, do komunity, do interpersonálnych vzťahov. To však neznamená, že mu nehrozí nebezpečenstvo odcudzenia - v mounierovskej terminológii povedané – depersonalizácie. Apel na človeka, ktorý si toto nebezpečenstvo musí uvedomiť, aby sa mohol vystríhať rovnako pred nebadateľným upadnutím do sveta vecí, ako aj pred upadnutím do vlastnej subjektívnosti (subjektívizmu), je tým dôraznejší, čím väčšie je riziko existenciálneho odcudzenia.

Mounier poukazuje na späťosť chápania osoby a autenticity ľudskej existencie, pričom sa rozchádza s existencialistickým ponímaním tam, kde starosť o nezávislosť existencie privádza k negovaniu vonkajších a objektívnych hodnôt a tiež vtedy, keď existencializmus hľadá zdroj odcudzenia v metafyzickej štruktúre objektívneho bytia.

Podľa Mouniera sa osoba realizuje a komunikuje jedine tak, že sa vyjavuje v predmetnom svete prostredníctvom objektívizácie výtvorov svojej činnosti. Iba v spredmetnenej podobe začína existovať vnútorné prežívanie, zážitkovosť osoby pre druhých, nadobúda charakter čohosi, čo je intersubjektívne, komunikovateľné, čo možno odovzdať iným, podobne ako možno odovzdať vec, napriek tomu, že objektívizovaná a zvecnená podoba má svoje ohraničenia.

Osobný život človeka však nepredstavuje jednosmerný progres, ale sa rozprestiera medzi úplnou personalizáciou a úplnou depersonalizáciou, nakoľko osoba nie je iba zdrojom lásky a dobrých skutkov, ale aj zdrojom zlých skutkov. Prítomnosť zla v personalizačnom procese predstavuje neriešiteľnú antinómiu, ktorá zostane pre človeka nedostupným tajomstvom. Naš osobný život sa rozprestiera medzi dvoma pólmi: úplnou depersonalizáciou a úplnou personalizáciou. Ani jeden z nich však nie je celkom dosiahnuteľný (aspoň nie v tomto živote). Každý človek sa nachádza

¹³MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, 1964, s. 28.

¹⁴MOUNIER, E.: *Místo pro člověka. Manifest personalismu*, 1948, s. 72.

na voľajakom stupni rozvoja osoby, vyššom alebo nižšom, ale nikto nemôže dosiahnuť vrchol plnosti, ani prepadnúť absolútnej depersonalizácii.¹⁵

Sloboda

Medzi kľúčové témy personalistickej filozofie patrí problematika slobody, ktorá je najčastejšie predstavovaná na pozadí kritiky chápania slobody v existencializme, marxizme, tomizme či v rôznych formách liberalizmu. Osoba je *sui iuris esse* a zároveň je *alteri incommunicabilis*, teda nezameniteľná, neodstupiteľná, čo úzko súvisí so samostatným rozhodovaním, so slobodnou vôľou.¹⁶ Vychádzajúc z presvedčenia, že človek je stvorený na obraz Boha a aj jeho sloboda je podobná Božej slobode, v personalizme nachádzame afirmáciu slobody, ktorá nie je abstraktné absolútna, ale je to sloboda existenciálne situovanej osoby. V skutočnosti je súčasťou existencie osoby, nie je však existenciou autonómnou. Človek netvorí seba samého úplne ľubovoľným spôsobom, ale rozvíja sa v určenej situácii, nezávislej od svojej vôle, má istý objektívny charakter a vo svojej aktivite musí s týmto charakterom počítať. Táto situovanosť je vyjadrená v metafore J. Tischnera: „Človek je ako v čase plynúca pieseň. Kto hrá túto pieseň? Sám človek je inštrumentom aj umelcom“.¹⁷ Sloboda je v podstate podmienená a obmedzená našou konkrétnou situáciou. Podľa Mouniera byť slobodným znamená predovšetkým prijať túto podmienku a nájsť v nej oporu. Nie všetko je možné a nie všetko je možné v každej chvíli.¹⁸

Sloboda sa prejavuje v tvorivej činnosti človeka. Prostredníctvom tvorivého činu osoba vyjadruje seba samu a tak naplňa svoju slobodu. Život človeka nemôže riadiť strach ani autoritatívny nátlak. Ak má čokoľvek v živote a vo svete hodnotu, tak sa to môže uskutočniť jedine vďaka slobode. Čím väčšia sloboda je pri uskutočňovaní určitého aktu, tým hlbšie preniká život osoby. Sloboda poukazuje na spätosť s hodnotami, ktoré môžeme prijať alebo odmietnuť. Voľbou dobra narastá ľudská sloboda, stáva sa oslobodzujúcou slobodou, ktorá svojou vnútornou silou smeruje k Bohu a zdokonaľuje osobu. Iba od človeka závisí, či volí dobro alebo zlo a za túto voľbu je zodpovedný.¹⁹

¹⁵Porov. PLAŠIENKOVÁ, Niektoré súčasné kresťanské etické koncepcie. In: GLUCHMAN, V., DOKULIL, M. (Ed.): *Súčasná etická teória. Etika II.* Prešov : PVT, 1998.

¹⁶Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003, s. 21.

¹⁷TISCHNER, J.: *Etyka wartości i nadziei*. In : *Wobec wartości*. Poznań, 1982, s. 53.

¹⁸Porov. MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, 1964, s. 69.

¹⁹Porov. PLAŠIENKOVÁ, Z.: Emmanuel Mounier. In: REMISOVÁ, A. (Ed.): *Dejiny etického myslenia*. Bratislava : Kaligram, 2008, s. 494.

Reflexia slobody osoby, ktorá spolu s inými osobami tvorí *communio personarum*, patrí k podstatným znakom personalizmu, nakoľko ten kto nie je skutočne slobodný, nie je schopný uznať slobodu druhého. Spoločnosť osôb je spoločnosťou slobodných ľudí. Tradične bola spoločnosť založená na autoritatívnych inštitúciách a čerpala svoju moc zo zaväzujúcej tradície. Novodobá spoločnosť je založená na slobode každého jedinca, na slobode podľa pravidiel, teda nie na slobode niektorých jedincov, ktorá nevyhnutne vedie k totalite na súkromnej alebo štátnej rovine.

Personalizmus odmieta totalitarizmus každého druhu, objavuje sa v konkrétnej historickej situácii a upozorňuje na deviácie v chápaní slobody a ich dopad na hospodárstvo. Človek v snahe nadobudnúť ekonomický blahobyt a politickú moc sa uzatvára do seba a odcudzuje sa svojim blízkym aj prostrediu, v ktorom sa nachádza. Podľa Mouniera hlavnou príčinou ohrozenia ľudskej osoby je kapitalistická ekonomika. „Najzhubnejšie zlo kapitalistického a buržoázneho systému nespočíva v tom, že necháva umierať ľudí, ale v tom, že u väčšiny biedou alebo malomeštiackym ideálom zadúša možnosť, ba aj chuť byť osobou.“²⁰ Zo zisku sa stal posledný cieľ podnikania, a preto sa objavujú tendencie prijímať neosobné, alebo skôr protiosobné rozhodnutia a všetko sa podriaďuje požiadavkám výroby. Ani marxizmus nebol schopný umožniť modernému človeku prekonať krízu, ktorý „mystiku individua“, s ktorou prišla renesancia, chcel nahradiť „mystikou kolektívu“. Mounier ponúka riešenie. Namiesto meštiackeho humanizmu, založeného na egoizme a individualizme a namiesto marxistického humanizmu, založeného na násilí a kolektivizme, ponúka personalistický humanizmus, ktorý umožní ľuďom rozvíjať sa, formovať a žiť v súlade s nimi prijatou hierarchiou hodnôt a cieľov, v rámci spoločnosti vytvorenej na dosiahnutie spoločného dobra, kde princíp spojenec - nepriateľ ustúpi v prospech princípu civilizovaného, pokojného spoluzitá bez rozdielov, tam, kde je osobná sloboda prejavom úcty, dôstojnosti a odlišnosti. Kritizujúci kapitalistický systém a meštiacky spôsob chápania kresťanstva poukazoval Mounier na potrebu oddelenia kresťanstva od meštiackej civilizácie, ktorá ho zatŕažovala svojimi nedostatkami: bezohľadnou honbou za ziskom, ochladením medziľudských vzťahov, kultom bohatstva, zbavením človeka možnosti duchovného rozvoja, atď. Zároveň však nestrácal nádej, že je možné vytvorenie spoločného základu, ktorý by zjednocoval a zahrňoval všetky rozpory a predovšetkým všetky spoločenské ideológie a že tento spoločný základ by sa mal realizovať na základe kresťanstva. Sloboda hlásaná Mounierom si

²⁰MOUNIER, E.: *Místo pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad, 1948, s. 69.

vyžaduje osobitý spôsob výchovy k tolerancii, otvorenosti, ale aj ku kultúre spoločenského života.²¹

Slovenský filozof J. Letz upozorňuje, že podľa Mouniera človek rastie do slobody tým, že uskutočňuje najmä náboženské hodnoty.²² „Pre kresťana sloboda spočíva v prijatí viery, že človek je vo svojej prirodzenosti stvorený na Boží obraz a že je povolaný na to, aby dovŕšil tento obraz v čoraz väčšom účasťstve na najvyššej slobode svätých.“²³ Človek rastie vo svojej slobode tak, že sa zbavuje závislosti od všetkých predmetných skutočností a idolov, a to cestou cieľavedomého a slobodného začleňovania sa do spoločenstva duchovne vyspelých osôb, teda do spoločenstva *communio sanctorum*. Základom uskutočňovania tejto cesty slobody je osobný Boh.²⁴ Podľa Mouniera v tradičných koncepciách slobody je obsiahnutá zásadná chyba, ktorá vyplýva z toho, že sloboda je chápaná tak, akoby bola závislá od objektívneho sveta, a akoby bola predmetom, od ktorého sa môžeme distancovať. Sloboda však nie je predmetom, a preto nie je možné ju vidieť, je možné ju nanajvýš prežiť: „Sloboda je afirmáciou osoby, môžeme ju prežiť, nie vidieť.“²⁵

Sloboda umožňuje človeku odpovedať na jeho vlastné povolanie a uskutočňovať vlastný zámer osoby, čo vôbec nie je ľahké, lebo je tu stále prítomné určité dialektické napätie medzi duchovným životom človeka a materiálnymi podmienkami, v ktorých žije. Ukazuje sa tu určitá ustarostenosť o zabezpečenie vlastnej materiálnej existencie, ktorá pohlcuje celého človeka, a ktorá skôr či neskôr zabíja jeho ducha. Táto ustarostenosť môže mať podľa Mouniera dve príčiny. Po prvé, je možné, že sama štruktúra spoločnosti núti človeka sústrediť celý svoj záujem len na toto. V takom prípade je nevyhnutnou povinnosťou zmeniť spoločnosť. Po druhé, je možné, že človek vynakladá všetku svoju energiu bez výnimky v tejto oblasti nie preto, že ho tlačí potreba zaobstarat' si aspoň to najpotrebnejšie na prežitie, ale preto že sa ženie za nadmernou ekonomickou alebo osobnou mocou. Samotná obnova spoločnosti nemôže zmierniť tento sklon ľudskej vôle; môže však poukazovať na jeho nebezpečenstvo

²¹Porov. SŁOMSKI, W.: *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*. Prešov : FF PU, 2006, s. 21.

²²Porov. LETZ, J.: *Filozof – revolucionár: K storočnici Emmanuela Mouniera*. In: *Filozofia* roč. 61, 2006, č. 2, s. 147 -156.

²³MOUNIER, E.: *Miesto pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad, 1948, s. 67.

²⁴MOUNIER, E.: *Miesto pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad, 1948, s. 180.

²⁵MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, 1964, s. 65.

a predchádzať tomu, aby sa bohatstvo a moc dostali iba do rúk niekoľkých.²⁶

Mounier sa usiloval o vypracovanie úplne novej podoby civilizácie založenej na primáte slobodnej ľudskej osoby chápanej v súlade s najlepšou kresťanskou tradíciou. Celý Mounierov život bol intenzívnym úsilím o túto novú civilizáciu, v ktorej sloboda je funkciou zodpovednosti a povinnosti. Takáto sloboda pripúšťa obmedzenie vzhľadom na spoločné dobro jednotlivých osôb, ale zároveň predpokladá existenciu vnútornej nenarušiteľnej slobody. Správne riešenie vzťahov v spoločnosti nepredstavuje tolerancia, ktorá sa neraz spája so zvýhodňovaním, ale je to organická demokracia ako pluralizmus civilizačných a inštitucionálnych štruktúr, ktoré uľahčujú ľudským osobám rozvoj, formovanie a život v zhode s prijatou hierarchiou hodnôt v rámci spoločnosti zorganizovanej na dosiahnutie spoločného dobra.

Záver

Pohľad na Mounierovu reflexiu spoločenskej situácie v prvej polovici 20. storočia nás privádza k záveru, že personalistické myslenie E. Mouniera bolo inšpirované jeho osobnou skúsenosťou, poznaním a náboženskou vierou. Mounier bol politikom, sociológom, filozofom, polemistom, ale predovšetkým bol mužom viery, apoštolom. Z jeho početných spisov je možné vytvoriť zväzok náboženskej mystickej literatúry, ktorý by ho radil medzi najhlbších náboženských autorov našej doby. Medzi týmto náboženským rozmerom jeho tvorby a ostatnými rozmermi je úzka spojitosť. V roku 2005 na filozofickom kongrese v Ríme došlo vo všeobecnému konsenzu, že Mounier je jedným z najlepších intelektuálov svojich čias. Účastníci kongresu podpísali petíciu požadujúcu otvorenie beatifikačného procesu E. Mouniera. Výsledky jeho diela a diela jeho nasledovníkov vytvárajú novú platformu pre duchovnú a mravnú revolúciu potrebnú v dnešnej západnej civilizácii.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CZARNECKI, P.: *Historia filozofii*. Warszawa : Difin, 2012.
KUDEROWICZ, Z. (Ed.): *Filozofia XX wieku*. Warszawa : Wiedza
powszechna, 2002.
LETZ, J.: Filozof – revolucionár: K storočníci Emmanuela Mouniera. In:
Filozofia roč. 61, 2006, č. 2, s. 147 -156.

²⁶Porov. KUDEROWICZ, Z. (Ed.): *Filozofia XX wieku*. Warszawa : Wiedza
powszechna, 2002, s. 268-273.

- MONDIN, B.: *Dejiny filozofie (XIX. A XX. storočie)*. Spišská kapitula : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1994.
- MOUNIER, E.: *Misto pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad 1948.
- MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Warszawa – Kraków : Biblioteka Więzi, 1964.
- MOUNIER, E.: *Personalism*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2001.
- PLAŠIENKOVÁ, Z.: Emmanuel Mounier. In: REMIŠOVÁ, A. (Ed.): *Dejiny etického myslenia*. Bratislava : Kaligram, 2008.
- PLAŠIENKOVÁ, Niektoré súčasné kresťanské etické koncepcie. In: GLUCHMAN, V., DOKULIL, M. (Ed.): *Súčasná etická teória. Etika II*. Prešov : PVT, 1998.
- PREISNER, R.: „O svatě nenávisti k Americe aneb osobnost, tvorba a boj Emmanuela Mouniera." In: Preisner, R.: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno : Atlantis 1992, s. 307-349.
- SLOMSKI, W.: *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*. Prešov : Filozofická fakulta PU, 2006.
- TISCHNER, J.: Etyka wartości i nadziei. In : *Wobec wartości*. Poznań, 1982.
- VANSÁČ, P.: *Základy sociálnej a kultúrnej antropológie*. Prešov : ÚSVAZ bl. P. P. Gajdiča, 2012.
- WOJTYŁA, K.: *Łaska a odpowiedzialność*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003.
- WOJTYŁA, K.: Osoba: podmiot i wspólnota. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : TN KUL, 1994, s. 371-414.

DYNAMIKA MODERNITY A ZMENA NÁBOŽENSKÝCH FUNKCIÍ

Kamil KARDIS

Abstract: Nowadays society called post modern is characteristic far-going differentiation of particular life areas (Lužny 2009: s. 177-179). The economy, technique, science, politics, education, leisure time, healthcare, communication, culture, moral, religion etc. are form own structural subsystems with different structures of expectations and demands to connection with individuals and social groups, with own codes and laws, own behaviour logic and rationality. These several life spheres do not anymore form one homogeneity unit, they take new equal values and norms with one normative and authoritative institution, but we have in them to do with plurality, norms and behaviour example, which are often in endless conflict. That, what is reputable as important, substantial and characteristic in one sphere of social life it does not must to be significant and equally important in different sphere. The individual is more often looking for sense and fulfilment in material, consumption values. He is leaving realization of values, characteristic for traditional societies: the family values (marriage and family is often replaced by free union), religion (traditional religions are replaced by alternative religiosity, new religiosity or spirituality), patriotism.¹The aim of this study is sociological analyse of modernity results in different dimension of social and religion life.

Úvod

Sociológia ako veda nemá dlhú tradíciu. Ako veda sa vyvinula na začiatku 19. stor. ako odpoveď na meniacu sa spoločenskú situáciu. Klasické sociologické teórie, ktoré sú predmetom analýzy obsiahnutej v tejto časti monografie boli kľúčové pre vznik a formatívne obdobie jej vývoja. Ich prínosom bolo vytvorenie základného pojmového rámca a metateoretických predpokladov, metodologických princípov, interpretačných nástrojov, nárokov a cieľov. Konkrétnejšie, klasické teórie reflektujú a vysvetľujú dramatické premeny európskych spoločností: prechod od predindustriálnych spoločností k industriálnym kapitalistickým, formovanie národných štátov, triedne konflikty, sekularizácia, odcudzenie, sociálna evolúcia či revolúcia. Na túto situáciu reagovali zakladatelia sociológie: August Comte, Herbert

¹SZTOMPKA, P.: *Socjologia*. Warszawa, 2009, 563-564; KARDIS, M.: *Godność osoby ludzkiej jako podmiotu międzynarodowych stosunków gospodarczych*. In: Człowiek, granicepaństw, gospodarka. Ed. T.Guz, K.A.Kłosiński, P.Marzec, Lublin, 2008, 47-50. CIEKANOWSKI, Z.: *Determinanty podejmowania decyzji w warunkach ryzyka w sytuacjach kryzysowych*. In: Zarządzanie organizacjami a ryzyko. Ed. J. Toruński, H. Wyřbek. Warszawa, 2011, s. 195 – 199.

Spencer, Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Vilfredo Pareto. Aj keď máme dočinenia s rozdielnymi dielami a paradigmami, predsa môžeme u nich pozorovať spoločný referenčný rámec prechodu od jednej formy a typu spoločnosti k inému, novému.² Cieľom predkladaného článku je sociologická analýza procesov modernizácie a diferenciacie v kultúrnom a spoločenskom rámci teoretických konceptov náboženskej zmeny.

Trajektória sociálnej zmeny

Základnou otázkou sociológie je analýza formovania modernej spoločnosti, teda proces modernizácie. Predmetom sociológie je štúdium modernej spoločnosti. Sociológia sa od samého začiatku snažila pochopiť a vysvetliť historický posun od tradičnej k modernej spoločnosti a predovšetkým sa zaoberala procesom rozpadu feudálno–mocenského poriadku a vzniku industriálnej modernity.³

Štruktúru západnej modernity môžeme skúmať z pohľadu troch odlišných aspektov spoločenskej zmeny, v opozícii k tradičnej spoločnosti. Prvým je kultúrny aspekt zahrňujúci vedu a oslabovanie náboženstva, druhým je politický aspekt, ktorý sa prejavuje rozvojom štátu, občianskeho práva a ideí demokracie. Tretí aspekt sa dotýka spoločensko–ekonomickej sféry a znamená vzostup medzinárodnej kapitalistickej ekonomiky, industrializáciu a urbanizáciu, aspekty spoločenských zmien.

Veľmi stručne a zjednodušene tradičnú spoločnosť môžeme charakterizovať z pohľadu nasledovných premis: ⁴

- Jednoduchá a prehľadná organizácia. Vďaka menej zložitému charakteru týchto spoločností, máme dočinenia s určitým modelom pre naše kultúrne správanie. Pozorovanie sociálnych inštitúcií a kultúrnych foriem v týchto spoločnostiach je oveľa jednoduchšie než v prípade našej kultúry.

- Perfektná /maximálna/ znalosť svojej kultúry. Americká antropologička Ruth Benedict tvrdí, že znalosť vlastnej kultúry jej účastníkmi je neporovnateľne väčšia v prvotných spoločnostiach ako v západných. Jednotlivá rodina je schopná naučiť svoje deti všetky elementy svojej kultúry.

- Jednota mikro a makro kozmu. – Je zaujímavé, že neexistuje rozdiel medzi kultúrnymi vzormi a ich jednotlivými odzrkadleniami v sociálnom živote. Nestretávame tam pluralizmus svetonázorov alebo iných prvkov. Kultúra týchto spoločností je integrovaným celkom, všetky normy sú rovnako dôležité a sociálna kontrola zahŕňa celý život, všetky oblasti života

²ŠUBRT, J. – BALON, J.: *Soudobá sociologická teorie*. Praha, 2010, s. 9-11.

³ KELLER, J.: *Teorie modernizace*. Praha, 2007, s. 149

⁴ KARDIS, K.: *Základy sociologie*, 2009, s. 40.

jednotlivcov. Zásady správania sú prijaté raz a platia navždy ako niečo prirodzené a jedine možné, tzn. neexistuje v nich problém voľby zásad správania a nie je rozdiel medzi „je“ a „malo by to tak byť“. To všetko vyplýva z prevahy kolektívu, sociálnej skupiny nad jednotlivcom a samozrejme existuje v nich silná sociálna kontrola. Jednotlivci sa obávajú, že keď prekročia nejaké zásady, stretne sa to s odmietnutím, s negatívnou reakciou, zosmiešnením atď.

- Anonymita výtvorov kultúry. – Jednou z charakteristických črt tradičnej kultúry je anonymita tvorcov, ktorí dávajú nový prínos do existujúcej zásoby kultúry. Vvedenie inovácií a zlepšenia v oblasti nástrojov a techniky, vypracovanie nových vzorov atď. sa spája často s procesom objektivizácie, ktorý sa zakladá na tom, že určitá spoločnosť prisvojuje si individuálny výtvor alebo výrobok, ktorá sa stáva súčasťou kolektívneho vedomia. Výtvor je odtrhnutý od tvorca, stráca svoj individuálny charakter, splynie a je pohltý anonymnou kolektívnou tvorbou.

- Tradície – tradičné spoločnosti odovzdávajú svoje zvyky, mytológiu, dejiny, obyčaje prostredníctvom ústnej tradície. Celok kultúry sa týmto spôsobom odovzdáva prostredníctvom rečí, gest a bezprostrednej blízkosti, neformálnych vzťahov. S týmto ústnym a bezprostredným odovzdávaním sa spája ľahkosť jeho zapamätávania, lepšia pamäť. Ide o to, že náboženský obsah, idey, ktoré sa zakladajú na tomto odovzdávaní boli formované a vošli do psychiky oveľa silnejšie ako v prípade normálneho písomného podania.⁵

- Konzervativizmus – vyplýva z presvedčenia o večnosti a nemennosti kultúrnych vzorov. Tieto spoločnosti sa vyvíjajú veľmi pomaly v oblasti techniky, technológie, zvykov, obyčajov. Sú to spoločnosti odolné voči zmenám, pretože každá zmena nesie so sebou nebezpečenstvo chaosu, stavu pred kozmocreáciou. To sa týka taktiež roľníckych spoločností.⁶

Modernitu v porovnaní s tradičnou spoločnosťou preto v sociológii môžeme chápať ako súhrn sociálnych, právnych, hospodárskych, politických a kultúrnych zmien, ktoré zapríčiňujú: vytvorenie štruktúr národných štátov, s dôrazom na legislatívny rámec demokratických procedúr, rozvoj trhového hospodárstva založeného na racionalizme a ekonomizme, intelektuálno-vedeckú transformáciu opierajúcu o scientistický svetonázor a jeho aplikáciu v praxi, vo všetkých oblastiach ľudského života, rozvoj organickej solidarity a kontraktuálnych sociálnych väzieb, zvyšovanie úrovne edukácie a obyvateľských slobôd, dominanciu ideí ľudských práv a slobody jednotlivca, urbanizáciu atď.⁷

⁵SZYJEWski, A.: *Etnologia religii*. Kraków, 2001, s. 76-89.

⁶BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 396-405.

⁷BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 82-83. SZTOMPKA, P.: *Sociologia zmian społecznych*, Kraków, 2007, s. 81-85.

Kultúrny aspekt modernity

Ústrednou udalosťou intelektuálneho rozvoja západnej modernity je nástup prírodných vied a znovuoobjavenie matematiky; prejavom moderného vývoja bol konflikt G. Galilea s pápežskou stolicou v roku 1616. Galileo sa snažil dokázať pravdivosť svojej teórie, podľa ktorej Zem sa točí okolo Slnka. Odmietal totiž tvrdenie, že Zem je stredobodom vesmíru. Bola to tzv. *heliocentrická teória*, ktorá bola v rozpore s tradičným učením Cirkvi; túto teóriu ako prvý vyslovil astronóm M. Kopernik v 16. stor. Jednotliví predstavitelia sa snažili preukázať, že skutočné poznanie sa zakladá na empirickej skúsenosti a odkrytí prírodných zákonov. Podľa nich jedine metodické myslenie poskytuje základ pre poznanie skutočnosti, sveta. Mechanický pohľad na svet je v opozícii k teologickému pohľadu a stredobodom vesmíru je racionálne mysliace *ja, ego, subjekt*. V náboženskej sfére sa čoraz viac prejavuje sekularizácia ako úpadok moci a vplyvu náboženstva na spoločenský a politický život, jeho ústup zo sféry vzdelania, umenia, filozofie, politiky a verejného diskurzu.⁸

V tomto kontexte sa používa pojem Osvietenstvo ako kultúrne hnutie, filozofický smer, životný postoj a dejinné obdobie s cieľom nahradiť názory opierajúce sa o náboženskú a politickú autoritu názormi, ktoré sú výsledkom činností ľudského rozumu a zároveň obstoja pred jeho kritikou. Je to určitý spôsob myslenia, ktorý spochybňuje:

- tradičné systémy náboženstva – je spochybnená kognitívna hodnota posvätných textov, bez reflexívna viera; dôraz na negatívny vplyv cirkevných inštitúcií. Tento nový spôsob myslenia a poznávania odmieta historické náboženstvá založené na zjavení a hľadá nové, ktorého prameňom má byť ľudský rozum. Takýmto náboženstvom mal byť deizmus, ktorý z jednej strany prijímal existenciu Boha, ktorý však okrem stvorenia a stanovenia prvotných, základných práv, zákonov o tento svet a jeho epicentrum človeka neprejavoval záujem, nestaral sa. Začína sa formovať tzv. naturalistické náboženstvo, v ktorom idea Boha je podriadená logike ľudského rozumu. Zdrojom poznania sa stáva rozum a nie zjavenie;⁹

- autoritu tradície v sociálnom živote, jej posvätnosť a univerzálnu platnosť. Všetko je podriadené rozumnosti a užitočnosti;

- filozofické špekulácie, filozofiu systémov a metafyziku predchádzajúcich období;

- doterajšie sociálne a politické inštitúcie, najmä despotizmus a svojvoľu vládcov; desakralizácia týchto inštitúcií.¹⁰

⁸ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 50-51; DOBBELAERE, K.: *Sekularizacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków, 2008, s. 13.

⁹ SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*, s. 80-81

¹⁰ Tamtiež, s. 81.

Predstavitelia Osvietenstva boli presvedčení nielen o pravdivosti teórií, ale aj o tom, že ich teórie sa priaznivo odrazia na živote spoločnosti a vyriešia jej problémy. Podľa nich, vedecko–technická mentalita, prírodné vedy sú jedinou hybnou silou a determinantom pokroku spoločnosti. Predkladane nimi ideí a snahy mali viesť k generálnej rekonštrukcii ľudského sveta skrze: spochybňovanie tradičných náboženských systémov; spochybňovanie autority a tradície, tradičných inštitúcií formujúcich jednotlivca a jeho prosociálnu podstatu; spochybňovanie predchádzajúcej filozofie, filozofických systémov a vyzdvihovanie empirickej skutočnosti skúmanej prírodnými vedami – vzor Newtonovej fyziky;¹¹ spochybňovanie tradičných sociálnych a politických inštitúcií – desakralizácia sociálnych subsystémov.¹²

Modernizácia života predpokladala automatickú. V kontexte konceptu modernity mnohí sociológovia zdôrazňovali automatickú sekularizáciu a privatizáciu náboženstva. Pojem sekularizácia získal svoju popularitu v 50 tých rokoch 20. stor. Vo všeobecnosti sekularizácia znamená proces uvoľňovania sa vzťahov medzi spoločnosťou a náboženstvom, odchod od inštitucionálnych foriem religiozity, čo vedie postupne k vzniku čoraz viac svetského štátu, spoločnosti a inštitúcií. Náboženstvo stráca svoje dávne postavenie a vplyv na všetky oblasti ľudského života.¹³ Je to proces, ktorý podľa niektorých sociológov (P. Berger, T. O Dea, Wilson, Whutnow) sa uskutočňuje v novoveku a modernej spoločnosti, v dôsledku ktorého rôzne oblasti sociálneho života (politika, hospodárstvo, veda, filozofia, kultúra, školstvo, výchova) sa uvoľňujú spod kontroly náboženských inštitúcií.¹⁴ Sekularizácia ako jeden z kľúčových pojmov modernej spoločnosti zahŕňa tri aspekty:

- náboženstvo prestáva organizovať sociálny život;
- náboženstvo stráca niektoré svoje funkcie, ktoré sú postupne preberané štátom: oficiálne úkony spojené s narodením, svadbou alebo smrťou už nie sú v plnej miere zabezpečované Cirkvou, ktorá tiež prestáva byť výlučným zdrojom medziľudskej solidarity (tu však treba poukázať na

¹¹ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 47.

¹² BAUBÉROT, J.: *Pochodzenie i narodziny świeckości*. In: *Encyklopedia religiiświata* 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2102-2103; PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996, s. 76; MAJKA, J.: *Katolicka nauka społeczna*. Rzym, 1986, s. 185-186. *Velký sociologický slovník*, s. 662; KARDIS, M.: *Pojęciegrzechu w Biblii w kontekście nauczania Jana Pawła II*. In: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*. Ed. P. Marzec, J. Nikolajew, Tomaszów Lubelski-Lublin, 2009, s. 323.

¹³ *Słownik katolickiej nauki społecznej*, s. 152.

¹⁴ MARIAŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 24-27; HALÍK, T.: *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 95-96.

špecifiká jednotlivých krajín v európskom priestore, kde napríklad v stredovýchodnej Európe Cirkev stále zohráva dôležitú úlohu v oblasti vysluhovania jednotlivých náboženských úkonov);

- náboženstvo postupne prestáva byť verejnou záležitosťou a prechádza do súkromnej sféry života jednotlivca, dochádza tak k tzv. privatizácii náboženstva.¹⁵

F. X. Kaufmann poukazuje na indiferentizmus, spojený so zmenou, prebiehajúcou v modernej spoločnosti. Prejavuje sa medzi inými v podobe náboženskej ľahostajnosti alebo praktického nihilizmu. Autor hovorí o postupnom zániku *sacrum* v spoločnosti. Spoločnosť odmieta a popiera *sacrum*, sústreďuje sa na *profanum* a hodnoty s ním súvisiace, ktoré však nie sú schopné zaistiť správnu a skutočnú orientáciu vo svete a dať zmysel životu človeka.¹⁶

Politický aspekt modernity

V 16. stor. v období protestantskej reformácie v severnej Európe (Anglicko, Holandsko, časť Nemecka a Švajčiarska), katolícka Cirkev sústredená v Ríme dostáva sa do podriadeného postavenia voči novému politickému poriadku na európskej historickej scéne. Tým novým politickým prvkom je národný štát. Nástup štátu sa stal hlavným predmetom záujmu mnohých právnych a politických predstaviteľov v 16. a 17. stor. V kontexte hlbokých roztržiek medzi rôznymi spoločenskými frakciami a náboženských vojen, niektorí politickí filozofi, ako napríklad Niccolo Machiavelli alebo Thomas Hobbes, začali tvrdiť a poukazovať na myšlienku najvyššej zvrchovanosti štátu pri udržiavaní zákonov a poriadku.¹⁷

Neskôr sa objavila koncepcia tolerancie alebo štátnej ochrany slobody náboženského presvedčenia. V tomto období pozorujeme snahy o uskutočnenie ústavných reforiem a obmedzenia moci a vplyvu monarchie a Cirkvi. To všetko vyústilo a vyvrcholilo v roku 1789 počas Francúzskej revolúcie a zrušení monarchie. Jednotliví predstavitelia požadovali odluku cirkvi od štátu, tzn. zákonodarnej, výkonnej a súdnej moci. Odvolávali sa pritom na princípy zastupiteľskej demokracie, zvrchovanosť ľudu a páva človeka. Taktiež sa objavuje téza, podľa ktorej právo vládnuť nepochádza z božieho poriadku, ktorý uplatňuje pápež, monarcha alebo cisár, ale výhradne

¹⁵ MONTTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*. Praha, 2005, s. 306-307.

¹⁶ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*, s. 181-183.

¹⁷ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 51-52.

z vôle ľudu, národa. Čoraz častejšie sa presadzuje autonómia pozemskej skutočnosti – racionálne riadenie inštitúcií sociálneho života.¹⁸

Myšlienky zastupiteľskej demokracie a zvrchovanosti ľudu sa zrodili v konečnom dôsledku počas tzv. *veku rozumu* alebo *veku osvietenstva* v Európe 18. stor. Predstavitelia Osvietenstva (Kant, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, a iní) sa považovali za zástancov rozumového skúmania, bádania a predovšetkým kritiky.¹⁹ Obhajovali tézu, že pred zákonom sú si všetci rovní a dokiaľ im nie je preukázaná vina, sú nevinní. Trvali tiež na tom, že choroba alebo nešťastie nie je znamením božej klatby, ale má prirodzený charakter alebo spoločenské príčiny. V konečnom dôsledku bol vypracovaný projekt racionálneho riadenia inštitúcií sociálneho života, zakladania štátnych škôl, nemocníc, väzníc a policajných zborov.²⁰

Sociálno–ekonomická modernita

V oblasti sociálno–ekonomickej rozvoj prírodných vied (od 15.-16. storočia) sa stal zásadným činiteľom a hnacím motorom rozsiahlej politickej a ekonomickej expanzie západnej Európy.²¹ Kľúčovými prvkami sociálno–ekonomickeho pokroku boli: sociálny étos orientovaný na technické využitie vedeckých objavov; vznik kapitalistického hospodárstva; rozvoj obchodného loďstva, objaviteľské cesty, objavenie a kolonizácia Severnej a Južnej Ameriky, rozvoj medzinárodného obchodného systému, pôžičky kapitálu pre obchodníkov za príslušný úrok; zakladanie národných bánk, vznik zákonov podporujúcich súkromné vlastníctvo. V 18. a 19. stor. môžeme vymedziť päť základných faktorov, ktoré sa podieľali na vzniku rozvinutého kapitalistického hospodárstva v Európe: vznik súkromného vlastníctva; industrializácia: remeselnícke dielne boli nahradené továrňami, ktoré zamestnávali systematicky organizovanú pracovnú silu a využívali strojnú technológiu; rozvoj voľného obchodu skrze: odstraňovanie colných taríf na dovážané produkty, zavedenie peňazí, voľný obeh kapitálu; urbanizácia: rozvoj veľkých priemyselných miest; demografický vývoj.²²

Jedným z hlavných determinantov modernizačných procesov je industrializácia, proces rozvoja priemyslu a jeho spoločenské dôsledky, aplikácia priemyselných postupov vo výrobe. Súčasťou priemyselnej revolúcie bolo objavenie nových strojov a uplatňovanie nových zdrojov

¹⁸Tamtiež. CIEKANOWSKI, Z.: *Środki strategii bezpieczeństwa państwa*. In: Tożsamość bezpieczeństwa wewnętrznego – miejsce, rola i funkcje. Ed. R. Grosset. Warszawa, 2011, s. 10 – 13.

¹⁹PERROY, E., DOUCET, R., LATREILLE, A.: *Historia Francji*.t. I, s. 496-497.

²⁰HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 52.

²¹KELLER, J.: *Úvod do sociologie*, s. 14-18.

²²HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 53-54. CIEKANOWSKI, Z.: *State security formation*. In: Economics and Managment, 2/2009. Brno, 2009, s. 58 – 60.

energie, hlavne vody a pary, aplikácia vedeckých poznatkov vo výrobe.²³ Industrializácia a jej dôsledky sú zdrojom neskorších zmien v jednotlivých subsystémoch spoločnosti - sociálnej, ekonomickej a kultúrnej oblasti. V tomto kontexte, vyústením modernizačných procesov je aj postindustriálna revolúcia, ktorá sprevádza západný svet v 20. stor., aj keď toto paradigma nemá univerzálnu platnosť a kondícia postkomunistických európskych krajín poukazuje skôr na hybridizáciu modernizačných procesov a dezintegračné pôsobenie postindustriálnej kultúry.²⁴ Jednotliví klasici, ako napr. E. Durkheim, M. Weber kladú dôraz na deľbu práce, ktorá vo veľkej miere sprevádza industrializáciu a zapríčiňuje štrukturálnu, politickú a inštitucionálnu zmenu spoločnosti.²⁵

S konceptom modernej spoločnosti boli spájané predovšetkým procesy racionalizácie a funkcionálnej diferenciacie. Už Max Weber poukazuje na proces racionalizácie ako postupné vymaňovanie sa myslenia a správania človeka spod vplyvu mágie a podriadenie sa kalkulácii. Rozšírenie kalkulácie ako spôsobu myslenia súvisí s uplatňovaním trhových princípov na všetky sociálne významné sféry života spoločnosti. Tu vidíme, že racionálna kalkulácia je založená na peňažnej racionalite a kvalifikovateľnosti a to vedie k zjednodušeniu, prehľadnosti, vypočítateľnosti a efektívnejšiemu ovládaniu sveta. Legitimizačným faktorom takto usporiadaného obrazu sveta je prírodná veda a z jej poznatkov odvodená technika potvrdzujúca daný obraz sveta svojimi praktickými úspechmi.²⁶ V modernej dobe sa účelová racionalita stala dominantným faktorom, ktorý ovplyvňuje väčšinu života ľudí v spoločnosti a tvorila základ kapitalistického ekonomického systému. Vo všetkých spôsoboch sociálneho usilovania ľudí sa čoraz viac spoliehajú na zámerné hľadanie najefektívnejších prostriedkov, smerujúcich k dosahovaniu cieľov. Tieto prostriedky podľa neho optimalizujú ich úspechy a zaručujú čo najväčšiu predvídateľnosť nákladov a výsledkov. Už nie je najdôležitejší morálny význam samotných cieľov, ale výpočet najefektívnejších prostriedkov, vedúcich k žiaducemu cieľu.²⁷

S procesom racionalizácie je úzko spojená štrukturálno-funkcionálna diferenciacia, ktorá je založená na princípe emancipácie a sebareferenčnosti jednotlivých sociálnych subsystémov. Ľudské spoločnosti si môžeme predstaviť ako funkcionálne systémy zintegrovaných inštitúcií, takých ako hospodárstvo, právo, politika, náboženstvo.²⁸ Tieto systémy postupne

²³CSÁMPAI, O.: *Sociológia pre nesociológov*. Trnava, 2007, s. 55.

²⁴SOPÓCI, J.: *Teória sociálnej zmeny*, s. 82.

²⁵MÜLLER, K. B.: *Politická sociologie*. Praha, 2008, s. 120.

²⁶LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*, s. 10.

²⁷Tamtiež. BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*, s. 80-82.

²⁸BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*, s. 77-78; LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*, s. 10-11; HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 338-353.

začínajú vytvárať vlastné štrukturálne subsystemy, s odlišnými štruktúrami očakávaní a požiadaviek vo vzťahu k jednotlivcom a sociálnym skupinám, s vlastnými zákonmi, logikou správania a racionality. Tieto rôzne sféry už netvoria jeden homogénny celok, prijímajúci rovnaké hodnoty a normy, s jednou normotvornou a smerodajnou inštitúciou, ale máme v ňom dočinenia s pluralitou hodnôt, noriem a vzorov správania, ktoré sa často nachádzajú v neustálom konflikte. To, čo je uznávané za podstatné a charakteristické v jednej sfére sociálneho života, nemusí platiť a byť považované za rovnako dôležité v inej sfére.²⁹

Ekonomické a technické zmeny súvisiace s modernou spoločnosťou vždy vyvolávajú zmeny v mentalite ľudí, kultúre a štruktúre spoločnosti.³⁰ Všeobecne sa hovorí o troch činiteľoch, charakterizujúcich modernitu: subjektivizácia alebo individualizácia, sekularizácia a sociálno-kultúrny pluralizmus. Subjektivizácia alebo individualizácia znamená prechod od objektívneho k subjektívnemu svetonázoru, od vernosti k nevernosti vo vzťahu k náboženským inštitúciám, prechodu k privátnemu náboženstvu, chápanému v sociológii ako *mimo inštitucionálna religiozita*, *neviditeľná religiozita* alebo *anonymná religiozita*.³¹

Teória modernizácie je súčasťou lineárnych sociálnych teórií a evolucionistickej schémy, v zmysle ktorej všetky spoločnosti postupne prechádzajú rovnakými etapami až dosiahnu konečné štádium moderny. Procesom, ktorý determinuje modernizáciu je industrializácia a s ňou spojená dezintegrácia predchádzajúcich sociálnych inštitúcií. Teória modernizácie sa tak stáva akýmsi kultúrnym vzorom aj pre ostatné krajiny, nachádzajúce sa na nižšom vývojovom stupni. Procesy sprevádzajúce modernizáciu: liberalizácia trhu, voľný obchod, demokratické štruktúry národných štátov, globalizačné procesy vedú k vzájomnej komunikácii, nárastu vzájomnej prepojenosti štátov, difúzii hodnotových a normatívnych systémov.³² Takto postupne dochádza k šíreniu modernizačnej schémy aj do vzdialených od západu krajín. Tento proces je posilňovaný tzv. *časopriestorovou dezintegráciou*. V modernej spoločnosti došlo k oddeleniu priestoru od času, k vytvoreniu homogénneho prázdneho času a v nadväznosti na to tiež homogénneho prázdneho priestoru.³³ Táto dezintegrácia je primárnym zdrojom masovokomunikačnej revolúcie

²⁹ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007. s. 177-179; BRUCE, S.: *Fundamentalizm*. Warszawa, 2006, s. 26-27.

³⁰ PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*, s. 174-175; HALÍK, T.: *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*, s. 96.

³¹ SOPÓCI, J.: *Teórie sociálnej zmeny*, s. 78.

³² Tamtiež, s. 77.

³³ MÜLLER, K. B.: *Politická sociologie*, s. 120.

v druhej polovici 20. stor., revolúcii v doprave a zvýšenia sociálnej mobility.³⁴

Predstavená vyššie modernizačná teória je zaťažená určitými stereotypmi, ktoré sa týkajú idey neobmedzeného vplyvu a nevyhnutnosti prírodných vied pri interpretácii sveta a spoločnosti, pri riešení existenciálnych problémov človeka a sveta. Je preceňovaný dopad vedeckého poznania na bežné správanie jednotlivcov, skupín a celých spoločností modernej doby. Tieto teórie príliš preceňujú možnosti vedeckej regulácie spoločenského diania. Konceptia racionality modernej spoločnosti chápe sociálnu realitu ako sebestačný a autonómny celok, ktorý je vysoko adaptabilný vzhľadom k vnútorným potrebám a meniacemu sa vonkajšiemu prostrediu. Preceňuje sa taktiež schopnosť modernej spoločnosti účinne riešiť problémy. Pritom súčasná ekologická kríza, porušovanie ľudských práv, popieranie ľudského života a dôstojnosti, riziká nových foriem totalitnej moci sú odvráteným dôsledkom princípov, na ktorých od začiatku bolo založené fungovanie modernej spoločnosti: vykorisťovateľský vzťah k prostrediu, snaha maximalizovať mieru dohľadu a kontroly do vnútra spoločnosti, primitívna ekonomická kalkulácia akýchkoľvek hodnôt a pod. K tomu dochádza problém koexistencie tejto formy spoločnosti so spoločnosťami rozvojových krajín, ktoré predstavujú kombináciu modernej techniky s prežívajúcimi štruktúrami, vzormi správania a myslenia tradičných spoločností.³⁵

Na základe vyššie uvedených charakteristík poznamenať, že sociológia ako veda sa vyvíjala postupne a bola následkom dlhého procesu spoločenských, politických, kultúrnych a ekonomicko – hospodárskych zmien v Západnej Európe. Tieto zmeny vyvolávali nové podoby javov a procesov uskutočňujúcich sa v ľudských kolektívach. Kontextom týchto zmien je úpadok tradičnej a postupné formovanie sa modernej spoločnosti.³⁶ Jej dôsledky môžeme zhrnúť do štyroch podôb:

- Individualizmus - jednotlivec sa v procese individualizácie stáva aktívnym tvorcom svojho života. Môže, ale zároveň aj stále musí vyberať a rozhodovať sám za seba. Priamy vplyv skupín, ktorých je členom, na jeho rozhodovanie klesá. Znižuje sa význam tradície, respektíve inštitucionalizovaných nositeľov tradície, či už náboženskej alebo inej. Jednotlivec je nútený neustále voliť medzi rôznymi možnosťami a zvažovať dôsledky týchto rozhodnutí. Jeho život, myslenie a správanie musí byť neustále prehodnocované.

³⁴ LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*, 1999, s. 11.

³⁵ *Veľký sociologický slovník II.*, s. 1201.

³⁶ KOŠTA, J.: *Sociológia*, s. 6.

- Diferenciácia – je spojená s individualizmom a znamená rôznorodosť opcií vo všetkých oblastiach ľudského života: práce (prudká špecializácia, rôznorodosť profesií, ktoré vyžadujú rôzne kompetencie a schopnosti), konzumného spôsobu života (neobmedzený výber produktov, služieb), edukácii, politiky (rôznorodosť strán), kultúry (rôznorodosť vzorov správania, hodnôt, noriem, štýlov), náboženstva (sekty, nové náboženské hnutia, alternatívna spiritualita).

- Racionalizácia - v modernej dobe sa účelová racionalita stala dominantným faktorom, ktorý ovplyvňuje väčšinu života ľudí v spoločnosti a tvorila základ kapitalistického ekonomického systému. Vo všetkých spôsoboch sociálneho usilovania ľudia sa čoraz viac spoliehajú na zámerné hľadanie najefektívnejších prostriedkov smerujúcich k dosahovaniu cieľov. Tieto prostriedky optimalizujú ich úspechy a zaručujú čo najväčšiu predvídateľnosť nákladov a výsledkov. Už nie je najdôležitejší morálny význam samotných cieľov, ale výpočet najefektívnejších prostriedkov, vedúcich k žiaducemu cieľu.³⁷

- Ekonomizmus - tento princíp je charakteristický dvoma vlastnosťami, ktoré určujú formu a charakter modernej spoločnosti – výroba a spotreba. Hlavnú úlohu tu zohrávajú tovary a peniaze. Konzum sa stáva hodnotou, základom a hlavným cieľom života jednotlivca. Jednotlivec čoraz častejšie hľadá zmysel a naplnenie v materiálnych, konzumných hodnotách. Odchádza od realizácie hodnôt, charakteristických pre tradičné spoločnosti: hodnoty rodiny (manželstvo a rodina je často nahrádzaná tzv. slobodnými vzťahmi), náboženstva (tradičné náboženstva sú nahrádzané alternatívnou religiozitou, novou religiozitou alebo spiritualitou), vlastenectva.³⁸

Dôsledky spomínaných procesov pozorujeme aj v súčasnosti. Podľa mnohých odborníkov, ktorí sa zaoberajú kondíciou súčasnej spoločnosti, ľudia strácajú svoju sociálnu dimenziu, čo má za následok fakt, že sa stávajú „nesociálnymi“. Neskôr nasleduje „stav anómie“, ktorej dôsledky sa prejavujú v náraste stresových situácií, prejavoch agresivity, pocitoch neistoty, nedôvere medzi ľuďmi, osamelosti, zmätku v identite. Desocializácia pôsobí ako prostriedok na dosiahnutie atomizácie, odstupu a odlúčenia, izolácie, depersonalizácie a anonymity. *„Desocializácia tak v sebe zahŕňa výrazný proces hlbokej straty, vyvlastnenia. Problém nespočíva len v tom, že sa jednotlivec stáva náhlym podľahnúť, lebo bol zbavený spoločenstva, t.j. desocializovaný, ale i v tom, že celé sféry potenciality jeho vnútorného „ja“ sú v nebezpečenstve, že budú zničené skôr, než by sa mohli rozvinúť.“*³⁹

³⁷ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 47-48. KOŠTA, J.: *Sociológia*, s. 43-47.

³⁸ SZTOMPKA, P.: *Sociologia*, s. 563-564.

³⁹ FFORDE, M.: *Desocializácia, kríža postmodernity*. Bratislava, 2010, s. 34.

Takýto životný štýl má však za následok zmena hodnôt, tzv. axiologický chaos.⁴⁰ Tradične uznávané hodnoty, ktoré daná kultúra uznáva sa dostávajú do úzadia a v popredí sú hodnoty proklamované konzumom. Dalším dôsledkom je aj nepriaznivé prostredie pre plné rozvinutie etických hodnôt, ktorých formovanie si vyžaduje pestrosť životných situácií a zdolávanie prekážok aj za cenu, že by sme na „druhú stranu museli prejsť tou dlhšou cestou“.⁴¹

Dynamika modernity a náboženská transformácia

Vedecké bádanie fenoménu náboženstva začína popredný francúzsky sociológ É. Durkheim. Religia je, podľa neho, objektívnym sociálnym faktom, univerzálnym fenoménom vyplývajúcim zo samotnej podstaty sociálnej reality. Vo svojom diele *Elementárne formy náboženského života* definuje náboženstvo ako zintegrovaný systém viery a praktík, vzťahujúcich sa k posvätným veciam, k veciam oddeleným a zakázaným; systém viery a praktík, ktoré spájajú svojich prívržencov v jedinom morálnom spoločenstve nazývanom cirkev.⁴²

V kontexte vyššie uvedenej definície Durkheim⁴³ zdôrazňuje integračnú funkciu náboženstva, ktorou vplýva na spoločnosť. Náboženstvo teda je prejavom kolektívneho ducha, predstav spoločnosti.⁴⁴ Je významným determinantom zabezpečujúcim integritu a rovnováhu spoločnosti, tým že posilňuje kolektívne vedomie a zabraňuje takto anómii.⁴⁵ V kontexte uvedenej definície a holistického prístupu k skúmaniu sociálnej reality náboženstvo je prejavom kultu spoločnosti.⁴⁶ Podľa tohto autora, v modernej spoločnosti dochádza k deľbe práce a špecializácii činností, v dôsledku čoho sa stráca homogenita spoločnosti a pocit súdržnosti. Prevláda individualita a osobné preferencie členov spoločnosti, ktorá stráca svoj transcendentný charakter. Svoj priestor dostáva kult ľudskej dôstojnosti a jednotlivcov. V tejto situácii spoločnosť potrebuje náboženstvo, ktoré

⁴⁰ JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*. In: <http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696> (30.04.2013).

⁴¹ ĎUREK, S.: *Kríža hodnôt ako symptóm konzumnej kultúry*, <http://konferenciapresov2011.weebly.com/8/post/2011/06/urek-stanislav-krza-hodnt-ako-symptm-konzumnej-kultry.html> (02.01.2013). KUNA, M.: *Slovensko, materializmus a desocializácia*. Ružomberok, 2006.

⁴² DURKHEIM, É.: *Elementárne formy náboženského života*. Praha, 2002. s. 55-56. Porov. ADAMSKI, F.: *Sociológia religii*, s. 17.

⁴³ DURKHEIM, É.: *Elementárne formy života religijného*. In: *Sociológia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 15-22.

⁴⁴ Tamtiež, s. 15.

⁴⁵ *Veľký sociologický slovník*, s. 660.

⁴⁶ MONTOUSSÉ, M., RENOUD, G.: *Přehled sociologie*, s. 45-46.

obnovuje a upevňuje kolektívne vedomie. V tomto kontexte dochádza u Durkheima k prepojeniu a stotožneniu náboženstva a spoločnosti. Idea božstva je totožná s ideou kolektívu, spoločnosti. V konečnom dôsledku chápal náboženstvo a spoločnosť ako identické. Posvätno je idealizovaným klanom. Transcendentná sila je v svojej podstate silou spoločnosti; boh je zosobnenou a zbožštenou spoločnosťou, od ktorej je človek závislý. Náboženstvo preto predstavuje významný a špecifický druh sociálnych kolektívnych reprezentácií, v ktorých sa odrážajú všetky aspekty danej spoločnosti. Náboženstvo sa tak stáva kľúčom k pochopeniu samotnej spoločnosti. V kontexte modernej spoločnosti náboženstvo a sakrálny význam nadobúdajú také hodnoty ako: pokrok, vedecko – technická mentalita, humanita charakteristická deifikáciou človeka.⁴⁷ Náboženstvo a morálka, sú to pojmy, ktoré nadobúdajú v modernej spoločnosti enormný význam z ohľadu na to, že jedine tieto dve entity sú schopné stabilizovať spoločnosť a zabrániť stavu anómie. Durkheim tento stav charakterizuje nedostatkom hodnotovej a normatívnej regulácie v rôznych oblastiach spoločnosti. Jednotlivci prestávajú splňať požiadavky systému a snažia sa zabezpečiť len tie individuálne a egoistické záujmy.⁴⁸

Je preto presvedčený o pozitívnom vplyve náboženstva na spoločnosť. Zdrojom náboženstva je kolektív, ktorý je silou transcendujúcou jednotlivca a obmedzuje jeho vrodené egoistické sklony. Spoločnosť je niečím viac ako len súhrn jednotlivcov. Je skutočnosťou *sui generis*, samostatný tvor, ktorý sa riadi vlastnými zákonitosťami, vytvárajúci špecifické kolektívne väzby. Kolektívne vedomie a excitácia generujú náboženské systémy. Boh je jedine ideou, predstavou spoločnosti, výtvorom kolektívneho ducha. Rovnakú konštitúciu má aj morálka. Jej zdrojom je spoločnosť, ktorá rozhoduje a určuje, čo je dobré a zlé, správne a nesprávne. Neexistujú preto pravdy *a priori*, sú len kolektívne predstavy, ktoré človek nachádza v spoločnosti. Morálne reguly sú preto relatívne, nestále a podliehajú zmene. Ich zdrojom je spoločnosť, ktorá ich vytvorila a sankcionuje. V kontexte vyššie uvedených Durkheimových úvah môžeme hovoriť o pokuse deifikácie spoločnosti, ktorá nadobúda metafyzickú dôstojnosť. Neexistuje nič nad túto skutočnosť.⁴⁹ Janusz Mariański poukazuje na to, že u Durkheima máme dočinenia nie so sociológiou morálky, ale s morálnym sociologizmom, ktorý

⁴⁷ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, s.53-56; JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*, s. 26-27.

⁴⁸ KELLER, J.: *Úvod do sociologie*, s. 170. PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, s. 15. KOWALCZYK, S.: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin, 1996, s. 49 – 51. *Velký sociologický slovník*, s. 77.

⁴⁹TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii*. Zv. III. Warszawa, 1990, s. 314. ZIMNICA-KUZIOŁA, E.: *Socjologia religii w Polsce i na świecie – tradycja i współczesność*, s. 108-127.

je vyjadrený v predvedení, že sociológia je jediným nástrojom pochopenia a vysvetlenia sociálnych faktov, filozofických problémov, či morálky.⁵⁰ E. Durkheim vo svojom spomínanom diele *Les formes élémentaires de la vie religieuse* vymedzuje základné funkcie náboženstva: regulatívnu, stabilizačnú a integračnú. Náboženstvo disciplínuje, učí solidarite, vzájomnej dôvery, altruizmu. Týmto ustanovuje sociálny poriadok, kohéziu a harmóniu. Aj keď v duchu holistickej vízií hlavný dôraz kladie na funkcie náboženstva v spoločnosti a kolektívnom vedomí, zdôraznil tiež individuálny rozmer náboženstva. V tomto kontexte veriaci človek je silnejší, vynesení nad vlastnú ľudskú situáciu, náboženstvo ho chráni pred zlom a ukazuje mu perspektívu života po smrti. Účasť na kulte (ktorý, aj keď prijíma rôzne formy, obsahuje čosi večné, dáva možnosť kontaktu s niečím, čo prekračuje hranice zmyslovej skúsenosti) je zdrojom radosti, eufórie a entuziazmu, umožňuje, pomáha v prekonávaní ťažkostí, kríz a drám (Durkheim, 1983: 11).⁵¹

Ďalším autorom klasickej sociológie, pre ktorého téma náboženstva bola dôležitá, bol Max Weber (1864-1920). Tohto autora nezaujímalá podstata náboženstva. Tvorca *chápajúcej sociológie* nevytvoril žiadnu definíciu náboženstva, avšak v svojich dielach analyzuje vplyv náboženských ideí na hospodárske štruktúry spoločnosti. Náboženstvo ako prostriedok ľudskej racionality determinuje životnú prax a je činiteľom sociálnych transformácií.⁵²

Hlavným výskumným problémom Webera bola otázka vzniku a podstaty modernej západnej kapitalistickej spoločnosti.⁵³ Náboženstvo je pre neho determinantom, ktorý ovplyvňuje jednotlivé subsystémy spoločnosti – štát, ekonomiku, politiku, kultúru. Východiskom sociológie pre Webera je sociálne konanie aktérov, jeho príčiny a dôsledky tohto konania. Weber pomocou konceptualizácie tzv. ideálnych typov sa snaží odhaliť vnútorný a subjektívny zmysel tohto konania. Pričom ideálne typy sú akousi konštrukciou, interpretačným nástrojom, pomocou ktorého skúma rôzne typy sociálneho konania a jeho významy. A spomedzi nich vyberá to, ktoré je najviac kľúčové. Max Weber tieto ideálne typy použil v svojom diele *Protestantská etika a duch kapitalizmu*, v ktorom prepojil ekonomickú štruktúru spoločnosti s náboženskými a etickými dimenziami. Moderný západný

⁵⁰MARIAŃSKI, J.: *Wprowadzenie do socjologii moralności*. Lublin, 1989, s. 14.

⁵¹ZIMNICA-KUZIOLA, E.: *Socjologia religii w Polsce i na świecie – tradycja i współczesność*, s. 113.

⁵²WEBER, M.: *Asceza i duch kapitalizmu*. In: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. 1983, s. 169.

⁵³Veľmi zaujímavú teóriu predstavil Troeltsch na tému spoločenského pôsobenia protestantizmu. Porov. TROELTSCH, E.: *Společné oddělování protestantizmu*. In: *Socjologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 228-250.

kapitalizmus podľa neho je podmienený určitým typom askézy a ideou rentability podnikania a života, obsiahnutá v kalvínskej teológii.⁵⁴

Základným cieľom Weberovej práce bolo objasniť špecifickú povahu kapitalizmu, ktorý sa rozvinul jedine v západnej kultúre a zásadným spôsobom určil podobu spôsobu života spoločnosti. Táto kapitalistická spoločnosť je v svojej podstate jedinečná, pretože v nej došlo k prepojeniu ekonomiky a morálky, čoho výsledkom je duch kapitalizmu. Ekonomické konanie zamerané na dosiahnutie zisku získalo charakter eticky zdôvodňovanej maximy spôsobu života. Dosahovanie zisku nie je samoúčelné, ale je regulované morálnymi princípmi. Zásadnou črtou tohto kapitalizmu nie je zarábanie, chamtivosť a získavanie čo najviac peňazí. Duch kapitalizmu je cieľavedomou starostlivosťou o zisk v procese racionálneho kapitalistického podnikania. Cieľom pre toto podnikanie nie je zisk, ale jeho obnova, zveľaďovanie teda rentabilita.⁵⁵

V kontexte vyššie uvedených úvah sa ukazuje, že podstatou moderného kapitalizmu nie je len nadobúdanie zisku, ale jeho prerozdeľovanie a obnova. Toto užívanie neznamena len uspokojovanie materiálnych životných potrieb, ale snaha o rozumné jeho zveľaďovanie. Podmienkou toho je vyhýbať sa každej neviazanej nestriednosti. Podstatou ducha kapitalizmu je teda získavanie peňazí a neobmedzené zvyšovanie zisku, ktoré však musí byť spojené s budovaním a udržiavaním dôveryhodnosti. Táto myšlienka stojí v opozícii k tzv. kapitalizmu dobrodruhov, v ktorom absentuje duch. Duch moderného kapitalizmu sa odráža v ideáli človeka, ktorým je čestný muž, ktorého cieľom a povinnosťou je zvyšovanie kapitálu a vyhýbanie sa okázalosti, plytvaniu a užívaniu akýchsi vonkajších znakov spoločenskej úcty. Naopak svoje bohatstvo neužíva pre vlastnú osobu, ale pre realizáciu idey dobre vykonanej povinnosti, ktorá vyplýva z jeho povolania. Povolanie to nie je chápané ako obyčajné vykonávanie zamestnania, ale je predurčením k niečomu vyššiemu. Je to zodpovedné plnenie rolí, ktoré mu zveril Boh. V tomto bode idea moderného kapitalistického podnikania sa spája s ideou nábožensky chápanej askézy a pôsobenia vo svete; je to tzv. vnútorné svetské (*innervertliche*). Svetské konanie v tomto zmysle je chápané ako asketické konanie. Cieľom človeka nie je mať, ale byť. Boh stvoril človeka na tento svet a dal mu zem, o ktorú sa má človek starať. Svet je jediným miestom, na ktorom môže preukázať, že je hoden Božej milosti. Človek má teda povinnosť pôsobiť vo svete a je povolaný k tomu, aby sa osvedčil vo svojom svetskom pôsobení. Svet nie je miesto pôžitkárstva a zmyselného

⁵⁴ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociológia náboženstva*, s. 56. CIEKANOWSKI, Z.: *Unarunkowania kształtowania bezpieczeństwa państwa*. In: *Zarządzanie bezpieczeństwem w sektorze publicznym i biznesie*. Gdynia, 2009, s. 308 – 312.

⁵⁵ MARTUCELLI, D.: *Sociologie modernity*. Brno, 2008, s. 158. NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociológia náboženstva*, s. 57.

užívania bohatstva, pomocou ktorého dochádza k zbožšteniu stvorenia, znamená odmietnutie Božieho daru spásy, teda toho, čo je najdôležitejšie a čo ako jediné má skutočnú hodnotu. Na základe pôsobenia človeka na svete je možné určiť či jeho činnosť zodpovedá Božím zámerom. Zisk a úspešné podnikanie je znakom Božieho požehnania. Človek je teda povolaný k tomu, aby zarábala peniaze, avšak zároveň má byť čestný, presný, usilovný, umiernený. Povolaním je teda čnosť asketická a racionálne striedma práca podľa princípov daných Bohom. A pretože Boh chce, aby vládol racionálny poriadok a zákon, svetský askéta je racionalista, ktorý metodicky ovláda svoj spôsob života a tým preukazuje svoju náboženskú kvalifikáciu.⁵⁶

Práve tieto myšlienky asketického kalvínskeho protestantizmu, podľa Webera, ovplyvnili jedinečnú podobu moderného kapitalizmu. Weber teda predpokladá, že prelomovou udalosťou nie je samotný vznik luteranizmu, ale vznik štyroch smerov asketického protestantizmu, tzn. kalvinizmu, pietizmu, metodizmu a zwinglianizmu. Táto protestantská askéza je podľa neho hlavným činiteľom, ktorý bol namierený proti neustarostenému využívaniu majetku a neobmedzenému konzumu. Jej dôsledkom bolo vytvorenie špecifického meštianskeho étosu práce. Meštiansky podnikateľ si uvedomoval pôsobenie milosti a Božieho požehnania a tento étos sa prejavoval aj v pracovnej morálke jeho zamestnancov.⁵⁷

Autorom nadväzujúcim na tradíciu Webera je Ernst Troeltsch (1865–1923), ktorý rovnako ako Weber v sociológii používal historicko – sociologickú metódu. Predmetom jeho záujmu sú náboženské skupiny: inštitucionálna cirkev, sekta a mystická skupina⁵⁸. Cirkev je inštitúciou s univerzálnou aspiráciou, otvorenou na vonkajší svet, zahŕňa svojim rozsahom veriacych, ktorý s rôznou intenzitou zúčastňujú v náboženskom kulte. Sekta je spravidla menšou skupinou ľudí, ktorí sa považujú za vyvolených, izolujú od spoločnosti a vytvárajú bezprostredné interpersonálne vzťahy. Tretiu skupinu charakterizuje silná spiritualita a subjektivita v prežívaní náboženských právd. Podľa J. Mariańského, Troeltsch bol odborníkom na protestantskú teológiu a kresťanstvo bolo pre neho najvyšším štádiom náboženského vývoja ľudstva.⁵⁹

⁵⁶WEBER, M.: *Asceza i duch kapitalizmu*. In: *Sociologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 221-227. NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociológia náboženstva*, s. 57-59.

⁵⁷ <http://www.religioznawstwo.amu.edu.pl/03wyklad-II.pdf>. (27.12.2013)

⁵⁸TROELTSCH, E.: *Kościół i sekta*. In: *Sociologia religii*. Wybór tekstów, 1983, s. 104-109.

⁵⁹ZIMNICA-KUZIOŁA, E.: *Sociologia religii w Polsce i na świecie – tradycja i współczesność*, s. 114.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ADAMSKI, F.: *Sociologia religii*. Kraków, 2011.
- AHMAD, M.: *Religious Resurgence in an Era of Globalization: Islam's Quest for Global Participation*. In: *Globalization*, 2005, Vol. 5 Issue 2, s. 1-13.
- AZRIA, R.: *Nowe ruchy wspólnotowe*. In: *Encyklopediarieligiíswiata 2*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2121-2129.
- BALÁZS, M.: *Cirkev v moderne a postmoderne*. In: *Domino fórum*, 44/2005, s. 11-15.
- BAUBÉROT, J.: *Pochodzenie i narodziny śmieckości*. In: *Encyklopedia religiiświata 2*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002.
- BAUMAN, Z.: *Szanseetyki w zglobalizowanym świecie*. Kraków, 2007.
- BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha, 2002.
- BAUMAN, Z.: *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty*. Praha, 2008.
- BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha, 2006.
- BECK, U.: *Riziková společnost*. Praha, 2004.
- BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006.
- BELL, D.: *The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion*. In: *British Journal of Sociology*. 1977, č. 28 (4), s. 419-449.
- BELLAH, R.: *Ewolucja religijna*. In: *Sociologia religii*. Ed. W. Piwowarski. Kraków, 2003, s. 207-227.
- BERGER, P., LUCKMANN, Th.: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*. Brno, 1999.
- BERGER, P. L.: *Kapitalistická revoluce*. Bratislava, 1993.
- BERGER, P. L.: *Pozvání do sociologie*. Praha, 1991.
- BERGER, P.: *Náboženství a globální občanská společnost*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 9-22.
- BERGER, P.: *Święty baldachim, elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków, 2005.
- BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, 1999.
- CASANOVA, J.: *Public Religions in the modern World*. Chicago, 1994.
- CASANOVA, J.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków, 2005.
- CIEKANOWSKI, Z.: *Uwarunkowania kształtowania bezpieczeństwa państwa*. In: *Zarządzanie bezpieczeństwem w sektorze publicznym i biznesie*. Gdynia, 2009, s. 307 – 322.
- CIEKANOWSKI, Z.: *State security formation*. In: *Economics and Management*, 2/2009. Brno, 2009, s. 52 – 60.
- CIEKANOWSKI, Z.: *Środki strategii bezpieczeństwa państwa*. In: *Tożsamość bezpieczeństwa wewnętrznego – miejsce, rola i funkcje*. Ed. R. Grosset. Warszawa, 2011, s. 7 – 33.

- CIEKANOWSKI, Z.: *Determinanty podejmowania decyzji w warunkach ryzyka w sytuacjach kryzysowych*. In: Zarządzanie organizacjami a ryzyko. Ed. J. Toruński, H. Wyřębek. Warszawa, 2011, s. 190 – 204.
- CSÁMPAI, O.: *Sociológia pre nesociológov*. Trnava, 2007.
- DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dneřním světě*. Brno, 2009.
- DAVIS, K.: *The Human Society*. New York, 1957.
- DOBBELAERE, K.: *Sekularizacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków, 2008.
- DURKHEIM, E.: *Elementární formy náboženského řivota*. Praha, 2002.
- DURKHEIM, E.: *Pravidla sociologické metody*. Praha, 1969.
- FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha, 2002.
- GIDDENS, A.: *Důsledky modernity*. Praha, 2010.
- GIDDENS, A.: *Ramy póžnej nowoczesności*. In: Współczesne teorie socjologiczne II. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektiv. Warszawa, 2006, s. 687-699.
- GIDDENS, A.: *Unikající svět*. Praha, 2000.
- HALÍK, T.: *Náboženství ve vřřahu k občanské společnosti a k pravdě*. In: Náboženství v globální občanské společnosti. Ed. J. Hanuš, J. Vyříral. Brno, 2008.
- HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006.
- HEJNA, D.: *Náboženství a společnost*. Praha, 2010.
- HUNTINGTON, S.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha, 2001.
- INGLEHART R.: *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. New Jersey, 1990.
- INGLEHART R.: *Modernization and Postmodernization*. New Jersey, 1997.
- INGLEHART R.: *The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-industrial Societies*. American Political Science Review, 1971.
- INGLEHART, R., NORRIS, P.: *Sacrum i profanum: Religia i polityka na řwiecie*. Kraków, 2006.
- JASIŃSKA - KANIA, A.: *Współczesne teorie socjologiczne I-II*. Warszawa, 2006.
- KARDIS, K.: *Sekularizácia a sekularizmus v kontexte sociologických teórií*. Disputationes quodlibetales. Eds. P. Dancák, D. Hruřka. Prešov, 2009.
- KARDIS, K.: *Koncept občianskeho náboženstva v kontexte sociologických teórií*. In: Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte. Ed. A. Slodička, Prešov, 2009.
- KARDIS, K.: *Základy sociologie*. Prešov, 2009.
- KARDIS, K., KARDIS, M.: *Przemiany wartości społecznych w warunkach globalizacji kultury. Studium socjologii wartości*. In: Roczniki teologiczne – pastoralne 6. Ed. G. Pařa. Limanowa, 2011.
- KARDIS, K.: *Human crisis and exhibitions of dehumanisation in the context of now a days society*. In: Christian churches in post-communist Slovakia: current challenges and opportunities. Salem, Center for religion and society, Roanoke college, 2012.

-
- KARDIS, K.: *Fenómén náboženstva v kontexte sociologických teórií*. In: Náboženstvo ako sociokultúrny fenomén v kontexte sociálnej zmeny. Prešov, 2012.
- KARDIS, M.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti*. In: *Náboženstvo a spoločnosť. Fenómén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte*. Prešov, 2009.
- KARDIS, M.: *Religijnosť alternatívna na tle spoločenstva konzumpcyjnego*. In: *Roczniki Teologiczno-pastoralne* 6/2012, Tarnów, 2012.
- KARDIS, M.: *Sekty a dôstojnosť ľudskej osoby*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- KARDIS, M.: *Christian churches in post-communist Slovakia: current challenges and opportunities*. Salem: Center for religion and society, Roanoke college, 2012.
- KARDIS, M. – KARDIS, K.: *Wartości a globalizacja na tle przemian społeczno-gospodarczych współczesnego świata*. In: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*. Społeczeństwo, kultura, wartości. Studium społeczne, tom II, Warszawa, 2011.
- KELLER, J.: *Nedomyšlená spoločnosť*. Brno, 1998.
- KELLER, J.: *Soumrak sociálního státu*. Praha, 2006.
- KELLER, J.: *Teorie modernizace*. Praha, 2007.
- KELLER, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2006.
- KEPEL, G.: *Pobudzenie religijne i niepokoje polityczne u progu XXI wieku*. In: *Encyklopedia religii świata*. Ed. F. Lenoir., Warszawa, 2002, s. 2417-2425.
- KRATOCHVÍLA, M.: *Analýza súvislostí medzi hodnotou rodiny a nekresťanskou mimocirkevnou religiozitou*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s. 285-295.
- KRIŠTOFOVIČ, K.: *Budovanie konzumizmu*. <http://nezavisli.blogspot.com/konzumizmus.htm/> (20.12.2013).
- KUNDRAČIKOVÁ, K.: *New Age ako prejav alternatívnej spirituality v kontexte globalizácie náboženstva*. In: *Globalizácia – náboženstvo – politika*. Prešov, 2013, s. 155 – 164.
- KUNDRAČIKOVÁ, K.: *Prejavy alternatívnej spirituality v postmoderne*. In: *Náboženstvo ako sociokultúrny fenomén v kontexte sociálnej zmeny*. Prešov, 2012, s. 46 – 68.
- KUNDRAČIKOVÁ, K.: *Základné východiská novej religiozity v kontexte transformácie spoločnosti*. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií* 1/2012. Prešov, 2012, s. 63-86.
- LE BRAS, G.: *Badanie żywotności katolicyzmu francuskiego*. In: *Socjologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 355-374.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, M.: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków, 2007.

- LUCKMANN, T.: *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków, 1996.
- LUHMANN N.: *Teoria polityczna państwa bez pieczęstwa socjalnego*. Warszawa, 1994.
- LUŽNÝ, D.: *Individualizace a modernizace náboženství*. In: *Moderné náboženstvo*. Bratislava, 2005.
- LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005.
- MACHAČKOVÁ, L.: *Faktor náboženstva a jeho význam pre politickú kultúru*. www.duch.sk/_docs/nabozenstvo%20a%20politika.rtf (10. 02. 2013).
- MARIAŃSKI, J.: *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*. In: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*. Ed. J. Mariański, S. Zaręba. Ząbki, 2002.
- MARIAŃSKI, J.: *Kryzys moralnyczy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin, 2001.
- MARIAŃSKI, J.: *Młodzież między radyką i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*. Lublin, 1995.
- MARIAŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006.
- MARTIN, D.: *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*. London, 1969.
- MARTUCELLI, D.: *Sociologie modernity*. Brno, 2008.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007.
- NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D.: *Průručka sociologie náboženství*. Praha, 2008.
- O'DEA, Th. F.: *Pięć dylematów instytucjonalizacji religii*. In: *Socjologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011.
- PACE, E. STEFANI, P.: *Współczesny fundamentalizm religijny*. Kraków, 2002.
- PACE, E.: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: *Encyklopedia religii świata*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2411-2412.
- PARSONS, T.: *Kategorie orientacji i organizacji działania*. In: *Współczesne teorie socjologiczne I*. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006, s. 376-382.
- PARSONS, T.: *Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States*. In: *Structure and Process in Modern Societies*. Ed. T. Parsons. Illinois, 1960.
- PEYROUSE, S.: *Islam in Central Asia: National Specificities and Postsoviet Globalisation*. In: *Religion, State & Society*, 2007, Vol. 35, No. 3, s. 245-260.
- PFAUTZ, H. W.: *The Sociology of Secularization*. In: *American Journal of Sociology*. 1955-1956, č. 61 (2), s. 121-138.
- PICK, D.: *The reflexive modernization of Australian universities*. In: *Globalisation, Societies and Education*. Vol. 2, No. 1, March 2004, s. 99-116.
- PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996.

-
- PODOLINSKÁ, T.: *Religiozita v dobe neskorrej modernity: prípad Slovensko*. In: Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 3–4/2008, s. 51–84.
- SCHLEGEL, J. L.: *Nowa dynamika religijności*. In: Encyklopedia religii świata 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2369-2374.
- SZACKA, B.: *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa, 2003.
- SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa, 2005.
- SZCZEPANSKI, J.: *Sociológia. Vývin problematiky a metód*. Bratislava, 1967.
- SZOT, L.: *Pojem a otázka súčasnej religiozity*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s.191-199.
- SZOT, L.: *Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych*. In: Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych. Ed. T. Zbyrad, Stalowa Wola, 2008, s. 151 – 167.
- SZTOMPKA, P.: *Socjologia*. Warszawa, 2009.
- ŠUBRT, J. – BALON, J.: *Soudobá sociologická teorie*. Praha, 2010.
- ŠUBRT, J. a kol.: *Soudobá sociologie I.(Teoretické koncepte a jejich autoři)*. Praha, 2007.
- ŠUBRT, J.: *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha, 2001.
- TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*. Bratislava, 2006.
- TROELTSCH, E.: *Kościół a sekta*. In: Socjologia religii, Kraków, 1983, s. 105 – 128.
- TROELTSCH, E.: *Společné oddziaľnywanie protestantyzmu*. In: Socjologia religii. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 228-250.
- TSCHANNEN, O.: *The Secularization Paradigm: A Systematization*. In: Journal for the Scientific Study of Religion. 1991, č. 30 (4), s. 395-415:
- TURNER, R. H.: *Koncepcja siebie i obrazu siebie*. In: Współczesne teorie socjologiczne I. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006, s. 272-284.
- VAN ARDENNE, A.: *From exclusive to inclusive development*. In: M. Spoor (red.), *Globalisation, poverty and conflict*, New York, Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 1-48.
- TUROWSKI, J.: *Socjologia. Wielkie truktury społeczne*. Lublin, 1994.
- VAŠEČKA, M.: *Miesto dôvery v modernej spoločnosti*. In: www.bih.sk/sk/sk/images/stories/vasecka_dovera.doc. (11. 02. 2013).
- Veľký sociologický slovník*. I., II., Ed. M. Petrusek, Praha, 1996.
- VOJTÍŠEK, Z.: *Konflikt nových náboženských hnutí a společnosti: jeho podoby a výzvy*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- VOJTÍŠEK, Z.: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno, 2009.
- WALD, K. D.: *Religion and Politics in the United States*. New York, 1987.
- WEBER, M.: *Politika ako povolanie*. Bratislava, 1990.

- WEBER, M.: *Asceza i duch kapitalizmu*. In: Socjologia religii. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 221-228.
- WEBER, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922.
- WEBER, M.: *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava, 1983.
- WEBER, M.: *Sociologie náboženství*. Praha, 1998.
- WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Köln – Opladen, 1964.
- WEBER, M.: *Staatssoziologie*. Berlin, 1966.
- WELLNER, A.: *K dialektice moderny a postmoderny – Kritika rozumu po Adornovi*. Praha, 2004.
- WIDL M.: *Křesťanství a esoterika*. Kostelní Vydří, 1997.
- WNUK-LIPINSKI, E.: *Świat między epoki. Globalizacja, demokracja, państwonarodowe*. Kraków, 2004.
- YINGER, M. J.: *Socjologiczna teoria religii*. In: Socjologia religii. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 46 - 61.
- ZIMON, H.: *Religie ludów pierwotnych*. In: Religia w świecie współczesnym. Ed. H. Zimon. Lublin, 2001.
- ZNANIECKI, F.: *Wstęp do socjologii*. Warszawa, 1988.

PERSONALISTICKÁ REFLEXIA O ČLOVEKU V SOCIÁLNYCH ENCYKLIKÁCH JÁNA PAVLA II. A BENEDIKTA XVI.

Peter VANSÁČ

Abstract: Jan Pavol II. And Benedict XVI in social encyclics elaborate on personalistic view on a man that way, that they join his life with a specific everyday activity. Work is the basic magnitude of a man and because of this, every work has its own dignity. Man participates on making God 's opus by work. Jesus Christ shows us, that also manual work has its dignity. Personal development of a man depends mainly on himself alone, whereas he has a brain and a free animus. That is why personalistic vision for a man, which is emphasized by social encyclics is, more to be a man than to have a material fortune. Thereby the man becomes more human, he is able to percieve other man with his worries and needs.

Úvod

Pápež Ján Pavol II. personalistický rozmer človeka opísal v knihe *Osoba a čin*, v ktorej sa dotýka najmä vnútorného sveta človeka. Život človeka je spojený s prácou, ktorej vtlačá osobný charakter. S prácou je zviazaný aj jeho osobný rozvoj a prácou sa podieľa na stvoriteľskom Božom diele. Preto prvým kapitálom, ktorý je potrebné chrániť je človek vo svojej integrite, zdôrazňuje pápež Benedikt XVI.

Človek podľa Karola Wojtyły - bl. Jána Pavla II.

Karol Wojtyła za východiskový bod antropológie pokladal skúsenosť človeka. V knihe *Osoba a čin* píše takto: „Ide o to, aby sme sa dotkli ľudskej reality v tom najvlastnejšom bode – v bode, na ktorý poukazuje skúsenosť človek, z ktorého nemôže človek nijakým spôsobom ustúpiť bez toho, żeby nezničil seba samého.“ Za základnú skúsenosť pokladá Wojtyła skúsenosť činu. Skúsenosť činu je základným kľúčom pravdy o človeku. Ak si dobre pozrieme na jeho životopis, vidíme v ňom človeka činu. Ako robotník poznal chuť fyzickej práce, aj ako duchovný pastier sa stretával s ľudskými činmi. Žil v období, keď sa oficiálne pestoval kult pracujúceho človeka. Namiesto kresťanského hrdinu sa začal stavať hrdina socialistickej práce. Nový systém pod vplyvom Marxistickej ideológie založil tento kult práce. Wojtyła si uvedomoval nebezpečenstvo marxistickej koncepcie človeka a jeho konania, kde práca bola zbožštená, povýšená nad osobu. Vystúpil s vlastnou koncepciou človeka a ľudského činu. V určitom zmysle je preto táto koncepcia polemikou s marxizmom. Kľúčová myšlienka knihy *Osoba a čin* je, že osoba

sa vyslovuje v čine a prostredníctvom činu prichádza človek k účasti na bytí, čin je najvyšším právom človeka, časťou jeho duchovného života.¹

Osoba nie je len jestvovaním (existens), ale predovšetkým podmetom. Podmetovosť osoby je centrálnym bodom vo Wojtylovej koncepcii, ktorá je spojená s reálnym jestvovaním. Možno to vyjadriť cez latinské termíny „subiectum“ a „suppositum“ – slovensky „podmet“. Keď sa vychádza u osoby zo strany „ja“, podmetovosť odovzdáva svetu poznanie, že ktosi je jestvujúci na spôsob podmetu. Osoba je vnútorným svetom s nekonečnými horizontmi. Základnými štruktúrami v osobe sú: jestvovanie v sebe, vedomie, celistvosť, ľudské svedectvo, autodeterminácia, naplnenie, vzťah k spoločenstvu a autotranscendencia. Takto v ľudskej osobe je svet poznávaný, rozvíjaný, aktualizovaný. Je to svet vnútornej i vonkajšej dynamiky. Človek prežíva seba samého ako jestvovanie seba a zároveň činného, vydáva svedectvo o jestvovaní a činnosti iného človeka. V aktivite sa ho dotýkajú všetky oblasti, čiže dynamizmus vnútorný (duchovný, rozumný, slobodný morálny) a taktiež dynamizmus vonkajší (tvorivosť, práca, kultúra, ekonómia). Osoba má vzťah k iným osobám a vzťah k Bohu, ale je to vzťah, ktorý je obdarený veľkou slobodou. Na podstate slobody a lásky rozvíja sa jej bytie, celistvosť a morálna dokonalosť, čo má súvis s náboženským rozmerom. Osoba je realita sama v sebe, ale jednoznačne potrebuje vytvárať vzťah k inej osobe alebo osobám, no predovšetkým k osobám nestvoreným. Človek je osoba a zároveň je obrazom Najsvätejšej Trojice. Po pozemskej línii zase ide o vzťah k spoločenstvu a v kresťanstve osoby vytvárajú cirkevné spoločenstvo. Personalizácia spoločnosti súvisí aj so socializáciou osoby.² Socializácia súvisí s výchovou, ktorá si podľa Jána Pavla vyžaduje sebaohraničovanie, ktorého podstata spočíva v orientácii na dobro. Morálny relativizmus prináša to, čo nie je dobro a čo je proti životu – terorizmus, vraždy, genocídy, neľudské podmienky, otroctvo, kupčenie so ženami, vykorisťovanie detí. Ján Pavol II. v encyklike *Centisimus annus* pripomína, že konzumizmus sľuboval slobodu celému ľudstvu, ale v skutočnosti zotročil národy.³ Ako odpoveď na túto situáciu postmoderného človeka Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium vitae* píše: „*Je nutné, aby človek uznal svoju prvotnú a nepopierateľnú kondíciu stvorenia, ktoré prijíma jestvovanie a život od Boha ako dar a úlohu: len akceptujúc tú prirodzenú závislosť*

¹ CSONTOS, L.: Základná antropológická línia v encyklikách Jána Pavla II. Dobrá kniha Trnava 1996, s. 57–58.

² BARTNIK, CZ. S.: *Historia filozofii*, STANDRUK, Lublin 2000, s. 480 – 481.

³ DANCÁK, P.: *Výchový rozmer personalizmu Jána Pavla II.* In: DANCÁK, P.: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. a európska integrácia*, medzinárodná vedecká konferencia konaná pod záštitou Jána Figeľu, VEGA č. 1/2479/05 Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka fakulta, Katedra filozofie a religionistiky, Prešov 2007, s. 156.

svojho bytia, človek môže realizovať v plnosti svoj život a slobodu, a tak aj chrániť dôkladne život a slobodu každej inej osoby“⁴

Personalistická reflexia encyklik Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus Jána Pavla II.

V sociálnych encyklikách Ján Pavol II. konkrétne s každodennou činnosťou človeka rozvíja personalistický pohľad na človeka. Život človeka je spojený s prácou, ktorá je základným rozmerom človeka a z tohto dôvodu každá práca má svoju dôstojnosť, etickú hodnotu a prácou sa človek posväcuje. Zmysel práce nie je v tom, že človek viac robí a preto aj viac vlastní, ale zmysel je, že človek cez prácu sa rozvíja a stáva sa viac človekom.

Práca je základným rozmerom existencie človeka.

Bl. Ján Pavol II. v encyklike *Laborem exercens* píše, že prameňom toho, že práca je základným rozmerom existencie človeka na zemi Cirkiev nachádza na prvých stránkach knihy Genezis. Keď človek bol stvorený „na Boží obraz... ako muž a žena“, počuje slová: „Plodte sa a množte, naplňte zem a podmaňte si ju.“ (Gn 1, 27). Tieto slová sa hoci nevzťahujú výslovne na prácu priamo, ale nepriamo poukazujú na ňu ako na činnosť, ktorú má človek vykonávať vo svete. Človek je Božím obrazom okrem iného aj preto, že dostal od svojho Stvoriteľa príkaz, aby si podmanil zem a vládol nad ňou.⁵ Kompendium sociálnej náuky Cirkvi v tejto súvislosti poznamenáva, že prvému ľudskému páru Boh zveruje úlohu podmaniť si zem a vládnuť nad každým živým bytím. Vláda človeka nad ostatnými živočíchmi nemá byť despoticke a nerozumná, naopak človek musí obrábať a strážiť (Porov. Gn 2, 15) dobrodenia, ktoré Boh stvoril. Tieto dobrodenia nestvoril človek, ale prijal ich od Stvoriteľa do svojej zodpovednosti ako vzácny dar. Obrábať zem, znamená vykonávať nad ňou vládu a mať o ňu starosť, tak ako sa múdry kráľ stará o svoj ľud a pastier o svoje stádo.⁶ Slová „podmaňte si zem“ majú nesmierny dosah. Poukazujú na všetky bohatstva, ktoré zem v sebe skrýva a ktoré môže človek svojou vedomou činnosťou objaviť a cieľavedome využívať. A tak slová vložené na samý začiatok Biblie, nikdy neprestávajú byť aktuálne.⁷

⁴JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*, Spolok svätého Vojtecha Trnava, 1995, čl. 96

⁵JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 4.

⁶PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 255.

⁷JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 4.

Etická podstata práce

Ľudská práca má etickú hodnotu, zdôrazňuje Ján Pavol II., lebo je priamo spätá so skutočnosťou, že ten, kto ju vykonáva je osobou, je vedomým a slobodným subjektom. Preto prvým základom hodnoty práce je sám človek. V súvislosti s povahou vykonávanej práce, píše Ján Pavol II., že starovek svojrázne roztriedil ľudí na stavy. Práca, ktorá od pracujúceho vyžadovala, aby dal k dispozícii svoje sily, prácu svalov a rúk sa považovala za nedôstojnú pre slobodných ľudí a preto na jej vykonávanie boli určení otroci. Kresťanstvo v tomto ohľade urobilo zásadnú zmenu zmýšľania, vychádzajúc z evanjeliového posolstva a nadovšetko z faktu, že Ježiš, ktorý nám bol podobným vo všetkom (Porov. Flp. 2, 5-8) zasvätil väčšinou svojho života telesnej práci v tesárskej dielni. Táto okolnosť podľa Jána Pavla II. je sama osebe najvýrečnejším „evanjeliom“ ktoré ukazuje, že základom definície hodnoty ľudskej práce nie je druh vykonávanej činnosti, ale skutočnosť, že ten kto ju vykonáva je osobou.⁸ Kto znáša namáhavú ťarchu práce v zjednotení s Ježišom, v istom zmysle spolupracuje na jeho vykupiteľskom diele a ukazuje sa ako Kristov učeník nesúci kríž každý deň v činnosti, ktorú je povolaný uskutočňovať. V tejto perspektíve možno prácu pokladať za prostriedok posväcovania.⁹

V novoveku píše Ján Pavol II. v encyklike *Laborem exercens* niektorí stúpenci materialistického zmýšľania pokladali prácu za istý druh tovaru, ktorý pracovník najmä robotník v priemysle predáva zamestnávateľovi, ktorý je zároveň vlastníkom kapitálu. Takéto chápanie práce bolo rozšírené najmä v prvej polovici devätnásteho storočia. Neskôr tieto formulácie zanikli a ustúpili ľudskejšiemu spôsobom zmýšľania. Napriek tomu je tu stále nebezpečenstvo považovať ľudskú prácu za tovar svojho druhu, alebo za anonymnú silu potrebnú na výrobu. Je to zmätok v spoločnosti, píše Ján Pavol II., ba priamo prevrátenie poriadku, ktorý bol určený na počiatku. S človekom sa zaobchádza ako s výrobným nástrojom, zatiaľ čo s ním jediným sa má zaobchádzať ako s tvorivým subjektom a pravým strojom a tvorcom. Takéto poňatie človeka a práce by malo mať ústredné miesto v celej sociálnej sfére a hospodárskej politike v rámci jednotlivých krajín ako aj v medzinárodných vzťahoch.¹⁰ Podľa Jána Pavla II. práca v subjektívnom rozmere práca je osobnou činnosťou „actus personae“. Z toho vyplýva, že sa

⁸ JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 6.

⁹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRÁVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 263.

¹⁰ JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 7.

na nej zúčastňuje celý človek telo i duch, bez ohľadu na to, či je to práca telesná alebo intelektuálna.¹¹

Sollicitudo rei socialis

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

Pavol VI. v encyklike *Populorum progressio* rozvrhuje súradnice integrálneho rozvoja človeka a solidárneho rozvoja spoločnosti. Na týchto dvoch témach spočíva štruktúra encykliky.¹² Čo sa týka rozvoja osobnosti, pápež píše, že: „*Každý človek je povoláný rozvíjať sa, lebo každý život je poslaním*“. Človek od narodenia dostal súhrn schopností a vlastností, aby raz prinášal ovocie. Úsilím svojho rozumu a svojej vôle každý človek má vzrastať v ľudskosti. Rozvojom má smerovať k transcendentnému humanizmu, ktorý mu dáva najväčšiu plnosť.¹³ Prvým a hlavným strojom „*úspechu či neúspechu*“ v osobnom rozvoji je každý človek sám pre seba. Je totiž obdarený rozumom a slobodnou vôľou a tie so sebou nesú aj zodpovednosť za vlastný rast. Hlavným kritériom pre kvalitu rozvoja nie je mať viac (hromadenie majetkov), ale byť viac človekom (zveľaďovanie ľudských hodnôt, ktorých súčasťou je aj hmotné zabezpečenie, no nie jedinou, ani rozhodujúcou).

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

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 24.

¹² PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej nauky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 98.

¹³ PAVOL VI.: *Populorum progressio*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 15, 16.

zúčastňovať sa na budovaní vlastného štátu, rôzne formy vykorisťovania a útlaku, ktorému je vystavená ľudská osoba.¹⁴

Ján Pavol II. na konci encykliky poukazuje na „*prednostnú lásku k chudobným*“. Ide o zvláštnu formu prvenstva v preukazovaní kresťanskej lásky. Táto láska sa vzťahuje na život každého kresťana a zaväzuje ho k sociálnej zodpovednosti. Sociálna otázka nadobudla celosvetové rozmery, kde vidíme zástupy hladujúcich žobrákov, bezprístrešných, chorých bez lekárskej pomoci a najmä ľudí bez výhľadu na lepšiu budúcnosť. Nemožno nepriznať, že táto skutočnosť jestvuje. Nevšimáť si ju, to by znamenalo napodobňovať „*bodujúceho boháča*“, ktorý sa tváril, že nevedel o žobrákovi Lazárovi, ktorý ležal pred jeho dverami (porov. Lk 16, 19-31). Náš každodenný život musí prihliadať na túto skutočnosť, ako aj naše rozhodnutia v politickej a hospodárskej oblasti. Podobne i zodpovední predstavitelia národov majú dbať vo svojich plánoch na všeobecné ľudské potreby, nesmú zanedbať uprednostnenie otázky rastúcej chudoby.¹⁵

Stredobodom pravého rozvoja podľa Benedikta XVI. je úcta k životu. Práve cez rozvíjanie otvorenosti voči životu môžu bohatšie krajiny pochopiť potreby chudobných. Túto skutočnosť Benedikt XVI. zdôvodňuje takto: „*keď sa spoločnosť zameria na popieranie a potláčanie života, skončí tak, že nebude nachádzať motiváciu a energiu potrebnú na to, aby sa vložila do služieb opravdivého dobra človeka*.“¹⁶

Z toho dôvodu je potrebné chrániť princíp ústredného postavenia ľudskej osoby ako subjektu, ktorý musí brať na seba úlohu rozvoja. Pápež dokonca dáva do súvisu aktuálny spôsob života človeka, teda ako zaobchádza so sebou samým, tak zaobchádza aj so životným prostredím, ktoré ho obklopuje.¹⁷ Ľudský zdroj - to je pravý kapitál, ktorý je potrebné nechať rásť, aby sa chudobným krajinám zaistila autonómna budúcnosť. Technologicky vyspelé spoločnosti nemajú zamieňať svoj technický rozvoj za domnelú kultúrnu nadradenosť.¹⁸

Centisimus annus

Ján Pavol II. v encyklike Centisimus annus, ktorú napísal z príležitosti stého výročia encykliky Leva XIII., kladie akcent na jeden zo základných pilierov sociálnej náuky, ktorý predstavil Lev XIII. a to *princíp solidarity*, Pius XI. ho nazval „*sociálna láska*“ a Pavol VI. „*civilizácia lásky*“. Sociálna náuka

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

¹⁵ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 42.

¹⁶ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 1, 3, 28.

¹⁷ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 51.

¹⁸ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 59.

Cirkvi, zdôrazňuje pápež, „*obieha okolo osi vzájomnosti medzi Bohom a človekom*“. Podmienkou pravého ľudského rozvoja je „*spoznať Boha v každom človeku a každého človeka v Bohu*“.¹⁹

Koniec 19. storočia prinieslo veľa „nových vecí“ do života človeka a spoločnosti:

1. nové poňatie spoločnosti a štátu a tým aj nové poňatie autority,
2. nový druh vlastníctva čiže kapitál,
3. nový druh práce – práca za mzdu.

Čiže bolo to iné chápanie vlastníctva a hospodárskeho života, ktorý požadoval nový politický a spoločenský poriadok.²⁰ Na vrchole tejto dramatickej situácie vystupuje Lev XIII. so svojim dokumentom. Otázku, ktorú si v tejto súvislosti kladie: „Z čoho teda pramenia všetky zlá, ktorým chce encyklika *Rerum novarum* čeliť, ak nie zo slobody, ktorá na poli hospodárskom a sociálnom rozchádza sa s pravdou o človeku?“ Ján Pavol II. v encyklike svojho predchodcu Leva XIII. vyzdvihuje, že v nej načrtol „štatút občianskeho práva“ kde poukázal na to, že mu ide o mravnú existenciu človeka a že metódou takého zásahu je „analyzovať sociálne skutočnosti, posudzovať ich a dávať návody na spravodlivé riešenie situácie človeka.“ Ján Pavol II. znovu v encyklike pripomína, že „mimo evanjelia nejestvuje riešenie sociálnej otázky.“²¹

V encyklike Ján Pavol II. píše o základnom omyle „socializmu“, ktorý má antropologický charakter. Socializmus pokladá jednotlivca len za obyčajný prvok, molekulu sociálneho organizmu tak, že dobro jednotlivca je celkom podriadené fungovaniu sociálneho a ekonomického mechanizmu. Človek sa tak redukuje na sieť sociálnych vzťahov a vytráca sa pojem osoby ako samostatného subjektu mravného rozhodovania. Z takého mylného pojmu osoby pochádza aj deformácia práva. Pápež Jána Pavol II. nastoľuje otázku: Odkiaľ pochádza falošná koncepcia ľudskej osoby? Odpovedá: „Hlavným žriedlom je ateizmus.“ Popieranie Boha zbavuje osobu jej základu a vedie k vzniku spoločenského poriadku, ktorý neberie do úvahy dôstojnosť a zodpovednosť ľudskej osoby.²²

¹⁹ PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompéndium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, čl. 103.

²⁰ JÁN PAVOL II. *Centisimus annus*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 4.

²¹ JÁN PAVOL II. *Centisimus annus*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 5.

²² JÁN PAVOL II. *Centisimus annus*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, čl. 13.

Personalistický rozmer lásky v encyklike Benedikta XVI. Deus caritas est

Encyklika *Deus caritas est* bola vydaná 25. januára 2005 v Ríme pápežom Benediktom XVI. ako jeho prvá encyklika. Na začiatku encykliky pápež odpovedá, prečo si vybral túto tému keď píše: „Vo svete, v ktorom sa s Božím menom spája neraz pomsta, či dokonca povinnosť nenávidieť a konať násilie, je toto posolstvo veľmi aktuálne a má veľmi konkrétny význam. Preto v mojej prvej encyklike by som chcel hovoriť o láske, ktorou nás Boh zahŕňa a ktorú my máme odovzdávať druhým.[...] Mojm priáním je položiť dôraz na niektoré základné prvky a tým vyvolať vo svete obnovený dynamizmus v úsilí dať ľudskou láskou praktickú odpoveď na Božiu lásku.“²³

Prvá časť encykliky je zameraná na lásku, ktorá podľa neho je základom, ktorá stojí v centre teológie, v centre celého kresťanského sveta. Láska je svetlom, ktoré stále prežaruje temný svet a dáva nám odvahu žiť a jednať. Ďalším hlavným cieľom encykliky je poukázat na kresťanský pojem lásky, ktorý dnes sa stal jedným z najužívanějších, ale aj najviac zneužívaných slov.²⁴ V súvislosti s pojmom osoba v prvej časti encykliky Benedikt XVI. uvádza, že človek sa stáva sám sebou, keď sa duša a telo stretnú v intímnej jednote. Keby človek chcel byť len duch a odmietal by telo ako živočíšne dedičstvo, vtedy by duch aj telo stratili svoju dôstojnosť. A keby na druhej strane popieral ducha a uznával hmotu a telo ako jedinu skutočnosť, rovnako by strácal svoju veľkosť. Ako príklad Benedikt XVI. uvádza keď Epikurovec Gassendi sa obracal na Descarta so žartovným pozdravom „Ó, Duša!“ Descartes mu nezostal nič dlžný a pozdravil ho: „Ó, Telo!“ Avšak nie je to ani telo ani duch čo miluje, ale je to osoba, ktorá miluje ako jediná bytosť.²⁵

Druhá časť je odlišná, ale vychádza z prvej časti. Benedikt XVI. chce ukázať, že táto láska k blížnemu zakotvená v láske k Bohu je úlohou predovšetkým každého jednotlivca, ale aj celého cirkevného spoločenstva a to na všetkých úrovniach: od miestneho spoločenstva cez partikulárnu cirkev, až po univerzálnu Cirkev v jej globalite. Dôsledkom toho je, že aj láska potrebuje organizáciu ako predpoklad usporiadanej služby spoločenstva. V tejto časti Benedikt XVI. apeluje na spolupracovníkov v charitatívnej službe, aby v ich praktickej činnosti bolo cítiť lásku. Čiže, keď inému človekovi dávam dar, musím byť v ňom prítomný ako osoba, aby ho

²³ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Spolok Svätého Vojtecha 2006, čl. 1.

²⁴ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Spolok Svätého Vojtecha 2006, čl. 39, 2.

²⁵ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Spolok Svätého Vojtecha 2006, čl. 5.

dar neponížil, čiže pápež to nazýva ako „Hlbokú osobnú účasť na potrebách a utrpeniach druhého“ človeka.²⁶

Personalizmus v encyklike Benedikta XVI. *Caritas in veritate*

V tejto sociálnej encyklike pápež dáva do súvisu slová láska a pravda. Lásku pápež charakterizuje ako „*mimoriadnu silu, ktorá podnecuje ľudí, aby sa odvážne a veľkodušne angažovali na poli spravodlivosti a pokoja*“. Láska je úzko spojená s pravdou a podľa pápeža je „*svetlo, ktoré dáva láske zmysel a hodnotu*“. Je to svetlo rozumu a viery, vďaka ktorému myseľ objavuje povahu lásky. Len s láskou v pravde možno dosiahnuť ciele rozvoja, ktorého výsledkom bude ľudskejšia spoločnosť. Stredobodom pravého rozvoja je podľa Benedikta XVI. je úcta k životu. Práve cez rozvíjanie otvorenosti voči životu môžu bohatšie krajiny pochopiť potreby chudobných. Túto skutočnosť Benedikt XVI. zdôvodňuje takto: „*keď sa spoločnosť zameria na popieranie a potláčanie života, skončí tak, že nebude nachádzať motiváciu a energiu potrebnú na to, aby sa vložila do služieb opravdivého dobra človeka*“.²⁷ Preto Benedikt XVI. zdôrazňuje, že: „že prvým kapitálom, ktorý treba chrániť a ceniť si, je človek, ľudská osoba vo svojej integrite: „Lebo tvorcom, stredobodom a cieľom hospodársko – spoločenského života je človek.“²⁸

Pápež dokonca dáva do súvisu aktuálny spôsob života človeka, teda ako zaobchádza so sebou samým, tak zaobchádza aj so životným prostredím, ktoré ho obklopuje.²⁹

Za extrém z druhej strany považuje Benedikt XVI. skutočnosť, ktorej sme svedkami, že príroda sa považuje za dôležitejšiu ako samotná ľudská osoba, to odporuje zdravému rozvoju človeka. Takýto prístup zavádza novopohanské postoje alebo panteizmus. Zo samotnej prírody nemôže byť spása človeka.³⁰

Pápež Benedikt XVI. (čl. 63) v encyklike *Caritas in veritate* píše, že jednou z príčin chudoby je to, že sa šliape po dôstojnosti ľudskej práce. Preto Benedikt XVI. sa odvoláva na svojho predchodcu Jána Pavla II., ktorý sa zasadzoval za vytvorenie koalície za slušnú prácu a potvrdil stratégiu Medzinárodnej organizácie práce. Benedikt XVI. si kladie otázku: „Čo znamená slovo „slušnosť“ použité v súvislosti s prácou? Znamená prácu, ktorá by v každej spoločnosti vyjadrovala:

1. základnú dôstojnosť muža a ženy,

²⁶ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Spolok Svätého Vojtecha 2006, čl. 34.

²⁷ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 1, 3, 28.

²⁸ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 25.

²⁹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 51.

³⁰ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 48.

2. prácu, produktívnu a slobodne vybratú, ktorá účinne spája pracujúcich mužov a ženy,
3. prácu, ktorá umožní pracujúcim, aby boli rešpektovaní a chránení pred každou diskrimináciou,
4. prácu, ktorá umožňuje uspokojiť potreby rodín a školskú výchovu detí bez toho, aby aj oni boli nútené pracovať,
5. prácu, ktorá dovoľuje pracujúcim slobodne sa organizovať a nechať počuť svoj hlas,
6. prácu, ktorá ponecháva dostatočný priestor na objavovanie vlastných koreňov osobnej rodinnej a duchovnej roviny,
7. prácu, ktorá zaisťuje pracujúcim dôstojný život, keď odídu do dôchodku.³¹

Záver

Pápeži Ján Pavol II. a Benedikt XVI. v sociálnych encyklikách reagovali na spoločenské a globálne problémy, ktoré pretrvávajú a v ktorých sa nachádza aj dnešný človek. Dotýkajú sa konkrétnych sfér života človeka, ktorý sa živí prácou svojich rúk, rozvíja svoje schopnosti, trápí ho nezamestnanosť a iné problémy. „*Každý človek je povolaný rozvíjať sa, lebo každý život je povolaním*“. (Pavol VI.)

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BARTNIK, CZ. S.: *Historia filozofii*, STANDRUK, Lublin 2000, ISBN 83-88458-82-8
- BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Spolok Svätého Vojtecha 2006, ISBN 80-7162-594-9
- BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, ISBN 978-80-7162-786-9
- CSONTOS, L.: Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II. Dobrá kniha Trnava 1996, ISBN 80-7141-132-9
- DANCÁK, P.: *Výchovný rozmer personalizmu Jána Pavla II.* In: DANCÁK, P.: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. a európska integrácia*, medzinárodná vedecká konferencia konaná pod záštitou Jána Figeľa, VEGA č. 1/2479/05Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka fakulta, Katedra filozofie a religionistiky, Prešov 2007, ISBN 978-80-8068-692-5
- JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*, Spolok svätého Vojtecha Trnava, 1995, ISBN 80 -7162 - 097 - 1

³¹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 63.

-
- JÁN PAVOL II. Centisimus annus, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6
- JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6
- JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPRAVODLIVOSŤ A POKOJ.: *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 2008, ISBN 978-80-7162-725-8
- PAVOL VI.: *Populorum progressio*, In: Sociálne encykliky, Konferencia biskupov Slovenska 1997, Spolok sv. Vojtecha Trnava 1997, ISBN 80-7162-203-6
- SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, ISBN 80-7162-236-2

BOJ O SUBJEKT

Dušan HRUŠKA

Abstract: Article deals with situation of case when the language is depriving of its fractionalism, renewing its unity and setting up in all its insistency own being. In this situation there is no space left where the human could be put in. Gadamer and Foucault started a discussion by their preaching that is still open and invokes impassionate feed back.

Na úvod

Na titulnej strane svojej autobiografie *Filozofické učňovstvo* z roku 1977 Hans-Georg Gadamer píše: „De nobis ipsis silemus. – teda - Chcem o sebe mlčať.“¹ Toto mlčanie súvisí s jeho snahou podporiť úsilie filozofie 20. storočia odpútať sa od karteziánskeho zdôrazňovania sebavedomia (resp. sebauvedomovania sa ako ja, teda ako subjektu). Namiesto toho, aby pri vnímaní všetkého Gadamer vychádzal z individuálneho ľudského ja, východiskovým bodom jeho uvažovania sa stane dialogická podstata filozofie a ľudského bytia (myslenie subjektu, teda ja, bude rezultovať, resp. bude pochádzať z takto chápaného fundamentu). Ľudí teda formuje tradícia. To, čím sme, je do veľkej miery ovplyvnené druhými v našom okolí. Druhí nás vyzývajú konať a rovnako uvažovať o svojom konaní.

To je dôvod, pre ktorý bude Gadamer chápať svoj život ako *učňovstvo*. Učeň je vlastne začiatok, ktorý sa učí na základe a podklade vzťahov s inými. Svoju fundamentálnu prácu *Wahrheit und Methode (Pravda a metóda)*² v tomto *učňovskom* duchu Gadamer vydáva vlastne v až neskorom období svojej učiteľskej kariéry. Dôchodok mu neskôr poskytne možnosť cestovať a ďalej rozvíjať úvahy o filozofickej hermeneutike.

Subjekt a jeho dejinné miesto v reflexii Gadamerovej filozofickej hermeneutiky

Zatiaľ čo Hegel a Heidegger pristupujú k mysleniu svojich filozofických predchodcov (a teda aj k dejinno-filozofickej problematike ako takej) výlučne filozoficky – tj. snažia sa ich názory aj za cenu interpretačného násillia včleniť do vlastného filozofického učenia, Gadamerov prístup k

¹ Porov. JOHNSON, P., A.: *Gadamer*. Prel. M. Kanovský. Bratislava, Vydavateľstvo PT 2005, s. 5.

² Toto Gadamerovo *opus magnum* vyšlo prednedávnom (konečne) po prvýkrát v českom preklade Davida Miku (GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda I. Nárys filozofickej hermeneutiky*. Prel. D. Mík. Praha, Triáda 2010).

dejinám filozofie je od začiatku jednoznačne *hermeneutický*. Pre Hegela, ako je známe, sú dejiny filozofie dejinami pohybu mysliaceho svetového ducha k sebe samému; pre Heideggera sa v dejinách filozofie premietajú priame i nepriame spôsoby pýtania sa na *bytie* a pre toto pýtanie sa je charakteristická snaha o *návrat* od Aristotela k Parmenidovi.

Gadamer situáciu vidí inak – napriek rôznym stupňom autenticity prekladu a interpretácie antických mysliteľov, to, čo bude skutočne evidentné, je úsilie o *nezanajaté a dobovo primerané posudzovanie* jednotlivých výrokov antických mysliteľov a vôbec celých filozofických koncepcií, ale vždy s vedomím, že každý pokus o dištancovanie sa jedinca od mysliteľskej tradície (dokonca aj záujme vlastnej slobody) je podľa neho vopred odsúdený na neúspech, pretože ruší kontinuitu dejinnosti, ktorá nás spája s vzdialenými dejinnými predchodcami. Tradícia teda pre Gadamera nebude nikdy nepredstavovať prekážku ľudského poznania. Stane sa (len) svojráznym zrkadlom odrážajúcim vnútorné nastavenie a potencionálnu reakciu poznávajúceho v kontakte s poznávaným. Tradície sa nemôžeme zbaviť, je v nás vždy až príliš hlboko na to, aby sme bez nej mohli existovať. Gadamer v tejto súvislosti píše – „Keď chceme dospieť k historickej hermeneutike, musíme v dôsledku toho začať riešením abstraktnej opozície medzi tradíciou a historickým bádáním, medzi dejinami a vedomím.“³ Tradícia na jednej a historický výskum na druhej strane takto tvoria v dejinách filozofie dialektickú jednotu na základe vzájomného pôsobenia. *Historické vedomie* Gadamer nepovažuje za nič novodobé a charakterizuje ho ako „revolučnú premenu vo vnútri toho, čo odjakživa tvorí správanie človeka voči jeho minulosti.“⁴

Zatiaľ čo Heidegger sa pokúša o prekonanie *metafyzickej tradície* (t. j. učenia o *jestvujúcne ako jestvujúcne*), Gadamer *metafyzickú tradíciu* do istej miery rehabilituje a priznáva jej tak dôležité miesto nielen v rámci dejín západného myslenia, ale aj v rámci poznávacieho procesu. Nenabáda k jej zrušeniu, ale skúma a prizvukuje jej *hermeneutickú hodnotu*. Gadamer tak síce pokračuje v základnom odkaze Hegelovej a Heideggerovej filozofie, avšak len do tej miery, do akej filozofiu vníma ako svojou podstatou permanentne historickú, teda ako v každom okamihu filozofovania sa vzťahujúcu k svojim vlastným dejinám. Dejinnosť sa pre Gadamera stáva základným metodologickým kritériom pre výskum názorov jednotlivých mysliteľov i komplexných filozofických učení. Preto Gadamer nielenže vidí, ale aj chápe filozofiu dejinne. Celú jeho tvorbu možno teda charakterizovať ako jeden veľký *dialóg* s významnými postavami západnej mysliteľskej tradície

³ GADAMER, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*. Prel. J. Němec a J. Sokol. Praha, Filosofie 1994, s. 30.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*. Prel. J. Němec a J. Sokol. Praha, Filosofie 1994, s. 30.

a *filozofickú hermeneutiku* ako ideové vymedzovanie sa voči filozofickým predchodcom a ich učeniam. Gadamer „filozofuje presne tak, ako by sme očakávali od predkladateľa dejinnej poučky. Zdá sa byť jasné, že vidí dôležité prepojenie medzi filozofiou a jej minulosťou.“⁵

Vždy dejinná odpoveď je spätá s Gadamerovým názorom na úlohu tradície v ľudskom porozumení, a ako väčšia časť jeho ďalších myšlienok má svoje korene v Heideggerovom *Bytí a čase*. Gadamer sa hlási k analýze pobytu (*Daseinsanalytik*) a tvrdí, že jeho vlastná práca je jej pokračovaním – jeho myslenie je založené na konečnosti a dejinnom charakte *pobytu*. Táto konečnosť a dejinnosť *pobytu* (*Dasein*) je zároveň jeho limitom a významnou prekážkou na ceste k pochopeniu predošlých filozofických učení. Nie je jednoduché porozumieť tradícii, ktorej sme súčasťou a ešte ťažšie potom je pochopiť myslenie mimo nej. Každé porozumenie sa nachádza v určitom čase a priestore a je tvorené na základe ako individuálnych tak aj kolektívnych skúseností a presvedčení vyjadrujúcich našu situovanosť vo svete. Gadamerov prínos tak spočíva hlavne v skutočnosti, že tieto zdanlivé nevýhody dokáže presvedčivo zúročiť vo svojej filozofickej *pozícii* a premeniť ich na základné východiská každého pokusu o porozumenie. Pojem predsudok potom získava pozitívny význam *predporozumenia*, ktoré musí byť (pre každého) dané vopred (vždy) konkrétnou situáciou a konkrétnou kultúrou. Platí to nielen o chápaní vo všeobecnosti ale aj o špecifickom filozofickom porozumení. Tradícia západného filozofického myslenia však v žiadnom prípade nie je súvislá.

Dejinne pôsobiace vedomie reflektuje dva významné zlomy, ktoré výrazne narušili kontinuitu západnej filozofie v jej dejinách. Prvým zlomom je *romanizácia gréckeho myslenia* (spojená s latinizáciou gréckych pojmov), druhým zlomom je *pokus novovekého myslenia o odtrhnutie sa od vlastnej tradície* prostredníctvom prenesenia latinského pojmoslovía do slovnej zásoby moderných jazykov.

Gadamer si veľmi jasne uvedomuje, že tieto dva zlomy, ktoré posunuli do popredia kontrast medzi súčasným a minulým a umožnili tak vzniknúť *tradícii*, sa nevyhnutne premietajú do všetkých ďalších pokusov o rekonštrukciu a interpretáciu antickej filozofie (keďže grécke pojmy stratili svoju *naiivnú* nevinnosť a ich pôvodné významy prešli od čias aténskej polis mnohokrakými zmenami). Preto vždy platí, že nech si už zvolíme akýkoľvek prístup k antickej filozofii (hegelovský alebo heideggerovský, gadamerovský alebo iný), musíme si byť plne vedomí skutočnosti, že sa k veľikánom gréckej filozofie môžeme vzťahovať iba permanentne fragmentárnym spôsobom.

⁵ PIERCEY, R.: „Gadamer on the Relation Between Philosophy and Its History.“ In: *Idealistic Studies*. Volume 35, Issue 1 – Spring 2005, s. 24.

Takýto prístup k dejinám filozofie v sebe skrýva aj isté úskalia, ktoré sa prejavia zvlášť v momente, keď Gadamer „vysvetľuje, ako sa 19. storočie odtrhlo od tradície tým, že ju uznalo ako tradíciu.“⁶ Kvôli svojmu zasadeniu sa za konečnosť *pohybu*, Gadamer neposkytuje priestor pre vyššiu syntézu, ktorá by prešla cez negácie negácií. Zodpovedajúc takémuto riešeniu nemôže negativitu nanovo zahrnúť do dialektiky. Nemá žiadnu cestu, aby vytvoril prechod k vyššiemu stanovisku, v ktorom by bolo možné vyriešiť napätie medzi kontinuitou a diskontinuitou. Gadamerovo zmyšľanie o dejinách filozofie je tak nutne ambivalentné vo vzťahu medzi filozofiou a jej minulosťou. Zdroj týchto ťažkostí spočíva v napätí medzi všeobecným cieľom Gadamerovej hermeneutiky a špecifickou povahou dejín filozofie. Gadamerovým cieľom je dať všeobecný význam práci duchovných vied (*Geisteswissenschaften*).

Je zrejmé, že až otvorená formulácia diskontinuity západného filozofického myslenia so sebou prinesie nové pokusy o znovunastolenie stratenej kontinuity zo strany Hegela a Heideggera. Gadamer sa však vydáva inou cestou. Neverí v obnovu nesúvislej tradície, ale akceptuje jej fragmentárnosť. Vnáša tak do dejinofilozofickej problematiky hlbšie pochopenie, keď vysvetľuje, v akom zmysle a prečo je filozofia historická a poukazuje na dôsledky ktoré z toho vyplývajú nielen pre našu existenciu vo svete, ale aj pre náplň a činnosť humanitných vied vrátane filozofie samej.

Michel Foucault – analýza identity subjektu

V roku 1966 Michel Foucault vydáva svoje *Slová a veci* a táto kniha sa stane kultúrnou udalosťou a na francúzskej intelektuálnej scéne ho okamžite vynesie na popredné miesto. Foucault sa tu predstavuje ako filozof, ktorý pozorne študuje dejiny, aby z nich vyvodil závery týkajúce sa moderného človeka. Na rozdiel od tradičných koncepcií vedy a vedenia, ktoré vychádzajú z predpokladu plynulého vzostupu, Foucault upozorňuje, že medzi jednotlivými dejinnými obdobiami sú diskontinuity a nedá sa hovoriť o prechodoch od nižšieho stupňa k vyššiemu.

Záverčným akordom svojej knihy Foucault ohlasuje skorú smrť človeka. Podľa jeho názoru sa blíži čas, keď sa rozplynú chiméry humanizmov a ukáže sa, že antropologická koncepcia ľudského bytia je nezlučiteľná s bytím jazyka. Týmto zvestovaním otvoril Foucault diskusiu, ktorá dodnes nie je uzavretá a vyvoláva vzrušené reakcie.⁷

V ďalších Foucaultových prácach je často reč o nátlaku, obmedzeniach a apriórnych podmienkach, takže myšlienka slobody sa zdá byť tomuto

⁶ PIERCEY, R.: „Gadamer on the Relation Between Philosophy and Its History.“ In: *Idealistic Studies*. Volume 35, Issue 1 – Spring 2005, s. 28 – 29.

⁷ Porov. FOUCAULT, M.: *Slová a veci*. *Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 13.

druhu filozofovania úplne cudzia. Pravda, len potiaľ, pokiaľ nezvážeme, odkiaľ Foucaultova reč prichádza.

V tej chvíli pochopíme, že tento filozof hovorí o nevyhnutnosti, aby deštruoval jej predpoklady už samým faktom svojho hovorenia. Jeho oslobodzujúca misia sa začala odhaleniami, ktoré prezrádzali spojenectvo novovekého vedenia o človeku s internančnými inštitúciami a jeho podiel na praktikách vylučovania a umlčovania, v tejto súvislosti snáď iba pripomenutie Nietzscheho, ktoré nás vždy upozorňovalo, že je tu aj reč, ktorá nebola umlčaná a môže sa v budúcnosti stať základom obžaloby moderného sveta.

Nasledovalo uzavretie jednotlivých modalít vedenia do epistemologických polí, ktoré neprípúšťali nijaké úniky za svoje hranice, pritom však predpokladali existenciu vonkajšieho miesta, odkiaľ sú opisované. Nakoniec prišli analytiki, ktoré vedenie vtiahli do súkolia mocenských mechanizmov a pravdu včlenili do špinavej politiky, aby vzápätí jedným a tým istým gestom moc zbavili čisto represívnej povahy a vedeniu priznali podiel na utváraní človeka a spoločenských vzťahov.

Boli sme navyknutí, že filozofi, ktorí verili v slobodu človeka, vo svojich úvahách ustavične poukazovali na tie ľudské činy, čo sa nedajú vysvetliť prírodnými alebo spoločenskými determináciami. Títo filozofi nám pripomínali skutky, v ktorých sa prejavuje niečo nezredukovateľné, niečo, čo svedčí o slobode vôle a o schopnosti transcendentovať daný stav. Naproti tomu, Foucault sa etabloval ako filozof precíznej analýzy násilných aktov, tých aktov, prostredníctvom ktorých bol v minulosti znemožnený slobodný pohyb a sloboda prejavu. Na tento typ analýz Foucault neskôr naviazal svojou *históriou vedenia*, ktorá si od ostatných vyslúžila obvinenia z totalitarizmu, z neuznávania úlohy tvorivosti a objavnosti, ba dokonca z násilia a teroru. A jednako bol aj v týchto prácach prítomný akt slobody, sama reč o nevyhnutnosti ho predpokladala, rovnako ako miesto, odkiaľ prichádzala, a rovnako ako budúcnosť, ktorú zvestovala.

Potvrdzovaním slobody sa preto stal diskurz o nevyhnutnosti. Sústredenie záujmu na problematiku moci Foucaultovi umožnilo nadviazať na tento diskurz tak, že mu otvorene pripíše rozkladnú, a tým vlastne osloboditeľskú funkciu. Foucault bude hovoriť o prejavoch moci, ktoré nás obmedzujú, disciplinujú, normalizujú. Bude hovoriť o tom, čo nás podmaňuje a udržiava v závislosti. V priebehu tejto reči sa však ukáže, že moc k nám neprichádza len zvonka ako k objektu pôsobenia, ale aj zvnútra, v príkazoch, zákazoch a normách, ktoré nás formujú a sú súčasťou nášho vedenia vedenia. Práve vtedy sa ukáže, že moc má schopnosť tvoriť a nemožno ju obmedzovať výlučne na represívne pôsobenie.

Takto pochopená, s vedením späť moc otvára perspektívy, ktoré síce nie sú víziou (možného) konečného oslobodenia, ale dávajú zmysel

(budúcemu) boju proti prejavom mocenských techník. Aby boj proti moci mal nádej na úspech, musel Foucault zdôrazniť aj jej produktívne účinky a vedeniu potom pripísať úlohu podieľať sa na nich.

Na tomto pozadí sa dala načrtnúť aj perspektíva individuálnej existencie: je tu možnosť stať sa iným a urobiť zo svojho života umelecké dielo. Tesne pred smrťou mohol Foucault cieľ svojho života vyjadriť vo svojich vlastných prácach ako jeden z ich záverov.⁸

V júni roku 1984 zomiera na chorobu, ktorá krátko predtým dostala svoje hrozivé meno: vo Francúzku ju začali volať *sida*, inde *aids*. Foucaultov život skončila táto novodobá pandémia. K tomuto strohému faktu sa hneď pridáva ďalšie konštatovanie: je úplne zbytočné uvažovať o tom, ako by sa bolo jeho myslenie vyvíjalo, rovnako ako na otázku, či by sa bol aj v nasledujúcich rokoch udržal svoje výnimočné postavenie na scéne francúzskeho intelektuálneho života, kde bol až do svojej smrti pokladaný za akéhosi majstra myslenia.

Nevieme a nebudeme vedieť či by stále vedel prebúdzat' pozornosť a sústredenosť verejnosti na politické a spoločenské problémy, či by pokračoval v spracúvaní svojej poslednej témy, ktorou boli dejiny sexuality, či by ho naďalej zaujímal morálka starých Grékov a či by jeho interpretácie tejto morálky boli stále rovnako prít'azlivé ako pre študentov na amerických univerzitách, kam v posledných rokoch svojho života často chodieval prednášať.

Jeho posledná väčšia práca, viacvázkové *Dejiny sexuality* ostala nedokončená. No zatiaľ čo pokračovanie tohto podujatia a všetkých ostatných Foucaultových aktivít takto definitívne prešlo z oblasti histórie do oblasti neuskutočnených plánov, jedna iná história, história recepcie jeho diela, sa rozvíjať neprestala. Nezačala sa však pri jeho posledných prácach, ale prekladom jeho prvej knihy *Slová a veci*.

Centrovanie pozornosti na človeka ako subjekt – zdroj moderného subjektu –

V predslove k anglickému prekladu *Slov a veci (The Order of Things)*⁹ Foucault kladie otázku subjektu: „Dá sa hovoriť o vede a jej dejinách (a teda o podmienkach jej existencie, o jej zmenách, o omyloch, akých sa dopustila, o náhlych pokrokoch, čo jej otvorili nové cesty) bez odvolávania sa na samého vedca – a nemyslím tým len konkrétneho jednotlivca

⁸ Porov. MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stat' sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005, s. 143.

⁹ Pôvodný názov Foucaultovej knihy *Les Mots et les choses*, t. j. *Slová a veci*, sa v anglickom preklade musel zmeniť na *The Order of Things*, t. j. *Poriadok vecí*, pretože už predtým W. V. O. Quine vydal prácu s veľmi podobným názvom – *Word and Object*.

reprezentovaného vlastným menom, ale aj jeho dielo a zvláštnu podobu jeho myslenia?¹⁰

Na túto otázku dáva Foucault odvážne pozitívnu odpoveď. Skôr či neskôr budeme vedu skúmať bez odvolávania sa na vedca. A podľa Foucaulta to nebude trvať dlho. On totiž chce podnieť ten „najpravdivejší“, t. j. ten „najmocnejší“ diskurz.

Viaceré desaťročia veda praktizuje tzv. puzzle výskum. To znamená, že ak je daný nejaký cieľ, niekedy veľmi tajný, vytvárajú sa postupne všetky príslušné súčasti. O konečnom celi výskumu konkrétny vedec možno nič nevie. Pri takomto podujatí je ťažké povedať, do akého miesta je situovaný vedecký subjekt, dá sa však hovoriť o vedeckej funkcii.

Pred koncom *Slov a vecí* Foucault zhrňa úvahy, ktoré ho priviedli k tomu, že o vede uvažoval bez jednotlivého vedca – „Pred koncom 18. storočia človek neexistoval – ako neexistovala ani sila života, plodnosť práce a historická hrúbka jazyka (...) Dalo by sa pravdaže, povedať, že všeobecná gramatika, prírodná história a analýza bohatstiev boli v istom zmysle tiež spôsobmi poznávania človeka, treba však rozlišovať. Prírodné vedy nepochybne chápali človeka ako druh alebo rod: svedectvom toho je diskusia o rasách v 18. storočí. Okrem toho gramatika a ekonómia používali pojmy ako potreba, túžby, pamäť a obrazotvornosť. Epistemologické uvedomenie si človeka ako takého však nejstovalo.“¹¹

Pre pochopenie tejto súhrnnej poznámky nám pomôžu tri témy. Týkajú sa prechodu od človeka ako druhu alebo rodu k agensovi jazyka ako systému usporadúvania a štúdia života ako produkcie bohatstva. V klasickom období sa ľudská prirodzenosť nekládla „vedľa“ prírody. Človek bol jednou z kategórií súcna a takto bol zaradený pod všeobecnú rubriku prírody. Ako sa rozvíjali vedy a objavovali sa nové disciplíny, strácali čisto deskriptívne kategórie užitočnosť. Foucault v tejto súvislosti pripomína vývin kategórie rasy v 19. storočí.

V prúde moci bolo dôležité, aby sa ľudské bytosti začlenili do klasifikácií spôsobom, ktorý by *zodpovedná* časť populácie mohla pokladať za vedeckú. Číra deskripcia umožňovala klasifikácie, ktoré sa dali ľahko použiť pre záujmy mocenských diskurzov. Najdôležitejšia zmena spočívala v tom, že klasifikácie sa prestali chápať ako vyznačovanie hraníc totožností z vopred existujúcej prírody, ale začali sa chápať ako samostatné myšlienkové reprezentácie. Keď sa pozrieme na biológiu, človek prestal byť kategóriou, ktorá je vybraná z mnohých ostatných živých bytostí, stal sa historicky

¹⁰ BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 17.

¹¹ FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 316.

konštituovanou kategóriou, ktorú vytvorili autonómni jednotlivci na reprezentáciu seba samých. To človeka oddlenilo od všetkých ostatných predmetov v *prírode*. Slovo *človek* potom začalo označovať iný druh *vecí*.

Jazyk sme dlho chápali ako systém, v ktorom slová zodpovedajú predmetom. Teórie pravdy sa pokúšali chápať tento systém ako hľadanie správnych korešpondencií medzi slovami a predmetmi. Keď sa z človeka stal organizátor vecí, prestal byť súčasťou tohto poriadku a lingvistické teórie jazyka sa radikálne zmenili. Genézu začali lingvisti chápať ako postupnosť tvorivých aktov, a nie ako striktné usporadúvanie vecí pod stabilnými pojmami.

Napokon sa spolu s takto pochopenými a takto kreovanými myšlienkovými systémami zmenila aj ekonómia ich používania. V súvislosti s tým, že produkcia hodnôt sa začala chápať ako výsledok tvorivej ľudskej práce a plody tejto práce sa čoraz pevnejšie zväzovali s osobou, ktorá ju vykonáva, prestávala ekonómia vystupovať ako veda, ktorá určuje miesto človeka. V klasickej dobe ekonomické práce prinášali vymedzenia správneho ľudského stanoviska vzhľadom na harmonickú a organickú spoločenskú funkciu. Mužom i ženám, vlastníkom i nevoľníkom, všetkým pripisovali oddelené súbory cností a funkcií. Keď však každú osobu začali chápať ako producenta hodnoty, a nie ako prijímateľa podielu, ktorý im pripisuje spoločenské postavenie, ekonómia už nemohla každej skupine ľudí pripisovať rovnaký súbor cností.¹²

Človek sa potom fundamentálne ukazuje ako spoločenský konštrukt, takže na to, aby sa v priebehu času vytvorila ahistorická doktrína ľudskej identity, sa museli spojiť viaceré ideológie. Všetci ľudia sa stali navzájom morálne rovnými. Každé rozumnej bytosti priznali schopnosť racionálneho myslenia, slobodu a napokon aj právo na existenciu.

Foucault tvrdí, že v súčasnosti sa mocenské diskurzy odkláňajú od tejto doktríny identity. Ak tento trend bude pokračovať – čo Foucault predpokladá – človek prestane byť potrebný.¹³

Podporiť obrat od tradičného (personalistického) chápania človeka ako subjektu, k Foucaultovmu historickému chápaniu človeka ako jazykom podmieneného, teda spoločensky modulovaného konštrukt, pomôže konkrétny príklad vstúpenia subjektu na scénu. V *Zrode kliniky* Foucault opisuje, ako sa jednotlivec so svojou jedinečnosťou stal predmetom diskurzu: „Pohľad už nie je reduktívny, ale funduje jednotlivca v jeho nezredukovateľnej kvalite. A takto sa umožňuje, aby sa okolo neho organizovala racionálna reč. Objektom diskurzu môže byť aj subjekt bez

¹² Porov. BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava: Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 74.

¹³ Porov. BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 73-74.

toho, aby sa tým zmenili figúry objektívnosti. Klinickú skúsenosť neumožnilo odmietnutie teórií a starých systémov, ale táto formálna a hlbková reorganizácia, to ona zrušila starý aristotelovský zákaz: konečne sa dal o jednotlivcovi dať rozvinúť vedecký štruktúrovaný diskurz.“¹⁴

Keď lekári pozorujú pacienta, odlišujú ho od všetkých ostatných pacientov. Zaisťujú sa odhalit' spoločné trendy, no lekárske pohľad sa nezameriava na to, aby v jednotlivcovi videl nejaký druh objektu. Inými slovami, na jednotlivca sa dá pozerat' ako na objekt (ako v predchádzajúcich diskurzoch), no aj ako na subjekt s jeho jedinečnými túžbami, fóbiami, prániami a problémami. Jednotlivec takto vystúpil ako objekt teórie, ktorá uznávala, že aj teoretik je jednotlivec. Keďže sa zrodil iba nedávno, mnohí sa (možno) čudujú, prečo Foucault ohlasuje jeho (tak skorú) smrť.¹⁵

Záver

Myšlienka o smrti subjektu, ktorá sa po vydaní *Slov a vecí* stala takou známou témou vo filozofických a politických kruhoch, nie je činom, ktorý by chcel spáchať nejaká skupina intelektuálov. Subjekt zomiera v momente, keď sa samotný *pojmem subjektu* stane pre diskurzívne praktiky zbytočným. Podľa Foucaulta je *človek ako subjekt* výsledkom vzájomne si protirečiacich mocenských diskurzov a zmizne, keď prestane byť užitočný pre všetky mocenské mechanizmy! Marx napísal, že keď „proletariát ohlasuje rozklad existujúceho svetového poriadku, iba tým vyslovuje tajomstvo svojho vlastného bytia, pretože on je fakticky rozkladom tohto svetového poriadku.“¹⁶ Táto reč a jej zodpovedajúca teória nachádza u Foucaulta odzvu: Smrť človeka by nás nemala nijako mimoriadne znepokojovať. Táto smrť nekorešponduje so *smrťou Boba*, ale znamená *smrť subjektu* – subjektu s veľkým S, subjektu ako počiatku a fundácie vedenia, slobody, jazyka a dejín. Dá sa povedať, že celá západná civilizácia je tomuto procesu podrobená, upozorňuje Foucault, a filozofi tento fakt iba potvrdzovali pripisovaním každej myšlienky a každej pravdy vedomiu, vlastnému Ja, teda v konečnom dôsledku Subjektu. „V búrke, ktorá nami teraz otriasa, by sme azda mohli rozpoznať zrod sveta, kde subjekt nevystupuje ako jednotný, suverénny a absolútny počiatok, ale ako rozštiepený, závislý a ustavične modifikovaný funkciami.“¹⁷

¹⁴ BROWN, A. : *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 10.

¹⁵ Porov. BROWN, A. : *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 74-75.

¹⁶ MARX, K.: *Úvod ke kritike Hegelovej filozofie práva*. Praha, Pravda 1956, s. 414.

¹⁷ Porov. LOTRINGER, S. (Ed.): *Foucault Live. Collected interviews 1961 – 1984*. New York 1989, s. 61.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004.
- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002.
- Marx, K.- Engels, F.: *Spisy*. Praha 1956.
- FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003.
- FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
- FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
- GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Sokol. Praha, Oikoymenth 1999.
- GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Prel. D. Mik. Praha, Triáda 2010.
- GADAMER, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*. Prel. J. Němec a J. Sokol. Praha, Filosofia 1994.
- GRONDIN, J.: *Úvod do filosofické hermeneutiky*. Prel. B. Horyna a P. Kouba. Praha, Oikoymenth 1997.
- HORYNA, B.: *Filosofie posledních let před koncem filosofie – kapitoly ze současné německé filosofie*. KLP, Praha 1998.
- JOHNSON, P., A.: *Gadamer*. Prel. M. Kanovský. Bratislava, Vydavateľstvo PT 2005.
- LOTRINGER, S. (Ed.): *Foucault Live. Collected interviews 1961 – 1984*. New York 1989.
- MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005.
- MARX, K.: *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Praha, Pravda 1956.
- Marx, K. - Engels, F.: *Spisy*. Praha, Pravda 1956.
- PIERCEY, R.: „Gadamer on the relation between philosophy and its history.“ In: *Idealistic Studies*. Volume 35, Issue 1 – Spring 2005.

DIALOGICKÝ ROZMER VIERY U JOLANY POLÁKOVEJ

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *The Czech philosopher Jolana Polakova tries to look at the man and his relationship to God through dialogue. The dialogue is the space in which it is not possible to submit the other man same as God to our ideas, but it is the art of listening and understanding. Faith in God becomes the finding of Him and as the same time the struggle with many images that a person carries with him. Dialogic faith helps to decode these images and pushes the man towards the truer image of himself and of God, which becomes an active participant in this dialogue.*

Česká filozofka Jolana Poláková (1951) patrí k mysliteľom, ktorí sa inšpirovali filozofickou fenomenológiou a existencializmom, skrze ktoré sa pokúšali nahliadnuť na problém medziľudských vzťahov, ako aj vzťahu medzi človekom a Bohom. Jolana Poláková sa zvlášť inšpirovala hermeneutickou responzornou filozofiou Franza Rosenzweiga a Emmanuela Lévinasa. Na ideovom pozadí týchto mysliteľov predkladá svoju koncepciu dialogickej filozofie, ktorá reflektuje dialogický charakter ľudského života. Dialóg ako „spôsob verbálnej i neverbálnej komunikácie, ktorý je bytostne podmienený *spoluúčastou* druhého, či druhých“, prechádza horizontálnou i vertikálnou rovinou ľudského myslenia a konania.

Dialóg nie je len empirickým vzájomným poznaním alebo psychologickou schopnosťou empatie, ale je predovšetkým *bytostne vzájomnou otvorenosťou*. Dialóg je tak „vzťahovým dianím, ktorého zmysel sa nevyčerpáva prenášaním informácií alebo vytváraním konsenzu; týka sa ľudí, nie ako spredmetnených a zastupiteľných jednotiek, ale ako jedinečných osôb s vlastnou zodpovednosťou. Ich *vzájomné porozumenie* je cieľom dialógu.“²

Na pozadí dialogického chápania človeka Poláková rozvíja dialogickú teológiu. Vzťah medzi človekom a Bohom sa pokúša predstaviť, aj na pozadí osobnej skúsenosti, ako koreláciu vzťahu k nepodmienenému volaniu.³ Takto sa vzťah medzi človekom a Bohom vytvára ako na pozadí ľudskej skúsenosti s druhými, ako stretnutie „*tváre s tvárou druhého*“, tak aj na, môžeme povedať, *mystickej skúsenosti* s Bohom, ktorá napriek tomu, že je

¹ POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2008, s. 8.

² POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu*, s. 8.

³ Porov. CASPER, B.: [Úvod ku knihe *Bůh v dialogu*]. In: POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 13.

tento vzťah vsadený do ľudských dejín, odhaľuje v teologicky symbolickej reči prítomnosť zjaveného a zároveň skrývajúceho sa a tajomného Boha. Preto transcenciu preto nechápe ako jasné racionálne vymedzenie, ale ako neustále hľadanie Boha.

Človek ako dialogická bytosť

V stúpiť do dialógu s Bohom, predpokladá porozumieť dialógu s druhým človekom, ktorý sa ukazuje vo svojej *tvári*. V tomto zmysle sa Poláková inšpiruje Lévinasovou koncepciou vzťahu ako otvorenosti pre druhého bez nároku na zisťnosť. Nejde však o znížovanie vlastnej hodnoty kvôli druhým, ale o otázku: *Čo spôsobuje, že je človek schopný obetovať sa pre druhého?* Nárok druhého, ktorý pred nami stojí a ktorý nás vyzýva k zodpovednosti za vzťah a za druhého bez toho, aby sme niečo očakávali je možný len v reflexii a inšpirácii hlbšou dimenziou, v ktorej je táto náročná a možno aj ľudsky nemožná úloha postavená.

Pre Lévinasa je druhý vo svojej podstate iný, cudzí a tajomný. „Druhý ako druhý nie je iba *alter ego*; je tým, kým nie som ja. Nie je ním vzhľadom k svojej povahe, fyziognómii alebo psychológii, ale vzhľadom k samotnej svojej inakosti.“⁴ Tá nezahŕňa len vonkajšiu rozdielnosť, ale dotýka sa podstaty druhého, ktorá sa zjavuje v jeho *tvári*. Je neobsiahnuteľná ani zmyslovo, ani myšlienkovy a siaha za hranicu uchopiteľného. „Tvár, čiže osoba druhého si tak zachováva svoju slobodu a nezávislosť, nie je len zrkadlovým obrazom mojej vlastnej vnútornej skúsenosti, *alter ego*, ako u Husserla, pretože druhý sa vôbec nekryje s predstavou, ktorú by som si o ňom vytvoril. Jeho výraz ma neustále prekvapuje a vo vzťahu vždy viac dostávam než dávam.“⁵ Preto sa nemôžeme druhého vo vzťahu nikdy zmocniť. Jeho „Ty“ nezávisí na nijakej vonkajšej kvalite. Ináč sa nachádzame vo vzťahu k druhému iba akoby „po boku, ale nestretávame sa s ním, nestojíme mu priamo tvárou v tvár. Priamy vzťah k druhému totiž neznamena druhého tematizovať a nazerať naň spôsobom, akým nazieram na nejakú známu vec.“⁶

Vonkajšia skúsenosť sa odohráva iba na povrchu, nie však tak, akoby bolo možné neskôr, alebo iným spôsobom preniknúť do vnútra, k tajomstvu druhého. Tajomstvo je tajomstvom práve pre svoju neuchopiteľnosť. Tvár ako vyjadrenie najhlbšieho vnútra nie je prístupná zvonku. Táto neprístupnosť otvára veľkú tému *zodpovednosti*. Budovať vzťah s druhým preto nie je možné na prospešnosti, ale na obetovaní sa pre druhého. Túto tému Lévinas vážne zdôrazňuje. Vzhľadom k neuchopiteľnosti druhého

⁴ LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha : Dauphin, 1997, s. 139.

⁵ SOKOL, J.: *Filosofická antropologie : člověk jako osoba*. Praha : Portál, 2002, s. 175.

⁶ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha : Oikymen, 1994, s. 170.

musí byť vzťah postavený na otvorenosti a zodpovednosti voči nemu i sebe samému. Jeho prítomnosť nás zaväzuje. Náš záujem odpovedať na tento záväzok je láskou. „Milovať znamená mať strach o druhého a pomáhať mu v jeho slabosti.“⁷ V tomto zmysle je vzťah v prvom rade našou osobnou záležitosťou, osobným *poslaním*. Niečo, čo nemôže za nás nik urobiť. Nik nás nemôže v odpovedi na prítomnosť druhého nahradiť.

Lévinas ide až tak ďaleko, že zodpovednosť, ktorá je preň kľúčovým slovom vzťahu, nie je len vyjadrením postoja voči výzve druhého, ale je zodpovednosťou za milovaného: „To ja mám druhého na bedrách, ja som zaň zodpovedný.“⁸ V tejto zodpovednosti sme povinní chrániť prítomnosť druhého, voči ktorému vstupujeme do milujúcej služby. V tom spočíva Lévinasova nesymetrickosť vzťahu, odvolávajúc sa na Dostojevského vetu: „Všetci sme vinní voči všetkým a za všetkých pred všetkými, a ja viac než tí druhí... Všetci sme zodpovední za všetkých a za všetko pred všetkými, a ja viac než tí druhí.“⁹

To, či nám druhý odpovie, je jeho slobodným rozhodnutím. Naše konanie vo vzťahu nesmie byť zaťažené podobným očakávaním. „Som za druhého zodpovedný bez toho, že od neho očakávam to isté, i keby ma to malo stať život. Reciprocita je *jeho* vec.“¹⁰

Zodpovednosť ako starosť o druhého je najvyšším prejavom ľudskosti. V postoji k druhému spoznáваме, kto sme a kým môžeme byť. Spoznáваме svoje možnosti, schopnosti i slabosti. Sme konfrontovaní s vlastnou sebazaujatosťou, prejavujúcou sa v konfliktných situáciách. Stojíme pred výzvou obrátenia, ktoré spočíva v znovuoobjavení „svetla“ v sebe a v druhom. Takáto zodpovednosť za druhého je však možná len v nádeji, že obetavosť má zmysel. V tomto bode má svoje miesto reč o Bohu, ktorý je v pozadí celého dialogického konania. Je tým, ktorý nás, skrze vieru v zmysel toho všetkého, dokáže udržať v dialógu i za cenu vlastného utrpenia a ohrozenia života.¹¹

Táto koncepcia chápania vzťahu ako kľúčového aspektu života človeka sa stáva dominantnou inšpiráciou Polákovej dialogickej filozofie a teológie. Človeku môžeme porozumieť práve skrze tento dialogický prístup. Bez dialógu je poznanie priam nemožné. Preto je jednou zo základných otázok vo filozofii dialógu otázka: *Ako možno poznať bytie osoby?* Dialogický prístup k osobe bude pred empirickým, ontologicko-logickým, fenomenologickým alebo hermeneutickým prístupom uprednostňovaný vzhľadom k tomu, že

⁷ LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 228.

⁸ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*, s. 184.

⁹ Porov. LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*, s. 183 – 184.

¹⁰ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*, s. 183.

¹¹ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu*, s. 22 – 23.

osoba sa necháva spoznať iba do tej miery a tým spôsobom, ako sama chce.¹²

Monologická a dialogická viera

Dialóg je rozhodujúcim aspektom ľudského života. Na druhej strane nie je ničím, čo je samozrejmé. O dialogický postoj je potrebné zápasiť. Život človeka sa totiž vyznačuje tendenciou podriaďovať vzťahy, či už k druhým alebo k Bohu, vlastným záujmom, predstavám, moci. Niekedy sú takéto postoje podmienené aj sociálnym prostredím, ktoré človeka od detstva vedie k mysleniu, v ktorom je sám sebe jediným stredom a centrom pozornosti.¹³ Ľudský život sa tak stáva zápasom a neustálou voľbou medzi dialogickým a monologickým myslením. Monologický a dialogický princíp teda určuje postoj človeka k svetu, druhým a k Bohu.

Monologický prístup k Bohu je charakteristický tým, že Boh je len prostriedkom náboženskej aktivity človeka. „Potom sa môže (človek) – i zo svojou ideou Boha – stále cítiť dokonale pri sebe.“¹⁴ Človek sa stáva sebaistý svojou „teóriou“ o Bohu a vtesnáva ho do vlastného myslenia, logiky, zákonov, symbolov..., ktoré sa týmto stávajú božské.

Dialogický vzťah s Bohom nepostupuje len od človeka k Bohu, ale necháva sa vtiahnuť do božej logiky a myslenia. Ako hovorí Poláková: „Východiskom potom už nie je to, čo sme my schopní myslieť a hovoriť o Bohu, ale to, čo nám o sebe hovorí svojím vlastným spôsobom on sám.“¹⁵ Prepracovať sa k takejto viere nie je jednoduché, pretože viera je neoddeliteľná od myslenia a teda od obrazov, ktoré môžu vystupovať ako symboly – Boha približujúce, deformujúce, či zahŕňujúce.

a) Monologický prístup ako objektivizácia dialógu s Bohom

Pretože božstvo bolo vždy spájané s transcenciou sveta skúsenosti, bolo odjakživa snahou priblížiť si ho obrazom. Dat' mu *konkrétnu, zrozumiteľnú formu*, ktorá preklenie „medzeru“ medzi konečnosťou človeka a transcenciou Boha. Avšak práve kvôli tomu má systém vytvárania obrazov sklon k *sebestačnosti* a oddelení sa od toho, čo zobrazuje. Vzťah k obrazu nie je skutočným vzťahom k „veci“, ktorú obraz zastupuje, ale naopak ruší pravý vzťah prepadnutím sa do seba samého.¹⁶

Človek si vždy môže voľiť medzi istotou a vierou, medzi vzťahom k Bohu alebo k idei Boha. V tejto súvislosti Berďajev výstižne zdôrazňuje, že

¹² Porov. VAŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava : Iris, 2012, s. 81.

¹³ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu*, s. 11.

¹⁴ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 16.

¹⁵ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 20.

¹⁶ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendence*. Praha : Zvon, 1996, s. 49.

ateizmus, ktorý sa zrodil ako protest z objektivistického chápania Boha, zohral aj kladnú úlohu v tom zmysle, že v ňom došlo k *očisteniu ideí Boha* od falošného sociomorfizmu, od ľudskej neľudskejšnosti, objektivizovanej a prenesenej do transcendentnej sféry, že Feuerbach nemal pravdu vo vzťahu k Bohu, ale k idei Boha.¹⁷ Preto je v záujme budovania vzťahu s Bohom nevyhnutné *nevyhýbať* sa kritickému diskurzu, ale tvorivo ho reflektovať.

Človek sa totiž môže stretnutiu s Bohom *vyhýbať*, aby nemusel prehodnocovať produkty svojej činnosti. Ako to opisuje Poláková: „Prejav Božej blízkosti sa môže stať takmer „korist’ou“ psychologických, sociálnych a intelektuálnych potrieb a záujmov, a paradoxne posilniť ich tendenciu k samoúčelne chápanej ľudskej istote, prestíži, možnosti nového „poznania“ a pod. Emócie, predstavy a úvahy, ktoré vstúpili medzi človeka a Boha, namiesto toho, aby boli skôr odsunuté alebo slúžili ako obyčajný materiál k sebaodovzdávajúcej ľudskej odpovedi, sa stávajú oporou spontánneho pokusu o privlastnenie neprivlastniteľného.“¹⁸ Môže dochádzať aj k akémusi *náboženskému „hedonizmu“*, v ktorom človek hľadá vo vzťahu k Bohu psychické uspokojenie a miera uspokojenia sa preň stáva mierou kvality duchovného života. Božia prít’azlivosť je vnímaná len cez prizmu vlastného uspokojenia. Dochádza len k uspokojeniu ľudskej túžby, nie k naplneniu túžby po Bohu.

Zobrazovanie Boha je teda na jednej strane akousi podmienkou vzťahu k Bohu, ale zároveň neustálym pokušením povýšiť obraz za celok, realitu, ktorú obraz vyjadruje. Obrazy tak môžu začlniť náš obzor až k úplnej neprehľadnosti, čo môže vyústiť do *ideologickej lži*, pre ktorú sa obraz stáva *absolútnym merítkom* pravdivosti reality, ktorú zastupuje.¹⁹

Človek sa nezaobíde bez *symbolov* a *obrazov*, ale je dôležité uvedomiť si ich relatívnosť vzhľadom k reprezentovanej skutočnosti, ktorá z tohto dôvodu bude vždy zahalená a transcendujúca. Symbol je totiž *miestom komunikácie* v priestore a čase, ktorý ponecháva otvorené dvere slobode človeka. Na jednej strane je človek prostredníctvom symbolu povolaný k jeho *interpretácii*, pretože „význam symbolu spočíva v symbole samotnom a prostredníctvom hmatateľného rozmeru vecí *realita* sa zjavuje, zdieľa a vt’ahuje poznávajúceho cez svoj „vonkajší“ rozmer.“²⁰ Na druhej strane sa kvôli tejto mnohoznačnosti symbolu otvára možnosť odmietnuť

¹⁷ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 70.

¹⁸ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 42 – 43.

¹⁹ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendence*, s. 51 – 52.

²⁰ RUPNIK, M.: *Vybrané otázky z antropologie – člověk a vzkříšení*. Olomouc : Refugium, 2003, s. 142.

komunikáciu s Bohom skrze symbol, ktorý môže byť zatŕažený rozličnými interpretáciami Boha, neraz viac zahaľujúcimi ako približujúcimi. Preto zdôrazňuje Poláková, že východiskom skutočnej *orientácie k pravdivosti* je vedomie, že každý obraz (nielen pojem, ale i symbol, metafora, slovo, i neverbálna expresia, každý viac alebo menej vedomý zážitok) nás oddeľuje od toho, čo sa môže skrze neho javiť. Oddeľuje tým viac, čím viac sme i filozoficky presvedčení, že nás k tomu približuje. Čím viac totiž zabúdame na predmet obrazu, tým viac lípeme na samotnom obraze. Takto sme zvädzaní žiť vo svete obrazov, ktoré považujeme za autentické sebayjadrenie bytia a práve preto nás obrazy od bytia oddeľujú.²¹

Dalším nebezpečenstvom pre duchovný život je jeho sploštenie v nevyhnutnú funkciu vonkajšieho prežitia a spoločenského prispôsobenia. Objektivizácia vzťahu s Bohom vedie ku *spoločenskému konformizmu*, ktorý pomáha prežiť v sociálnej skupine. Hlásenie sa k náboženstvu má výlučne pragmatický a psychologický charakter, ktorý oddeľuje vieru v Boha od vzťahu s Bohom. Človek takto stráca vnútornú slobodu a stáva sa akýmsi „automatom“, ktorý ideu Boha používa pre určité sebazabezpečenie. Môžeme to vidieť v politickom, ako aj v osobnom živote mnohých ľudí. Podľa Polákovej takéto „spovrchnenie duchovného života vedie k duševnej patológii.“²² Človek stráca sám seba a tým, že zotročil Boha svojou predstavou pripravil istú formu otroctva vlastnému životu.

Odolať pokušeniu podriaďť Boha našim kategóriám je podľa Polákovej možné len pomocou *otázky po pravdivosti* celého nášho duchovného života: „Položiť si otázku znamená obnovovať vzťah spochybnením každého obrazu. Je to o to ťažšie, že obrazy majú vskutku zdanlivo autonómny život.“²³ Samotný obraz, ktorý je produktom človeka, začína nad človekom dominovať, a to práve preto, že vytvára ilúziu jedinej správnej interpretácie. Dochádza k *fascinácii symbolom* bez vzťahu k tomu, čo sa za symbolom skrýva. „Takto symbol uzatvára človeka vo svete obyčajných obrazov Boha a fascinuje jeho videnie evokovaním obyčajných archetypových predstáv. Človek je zaslepený produktmi svojho najhlbšieho Ja.“²⁴ Preto bez kritickej otázky po *pravdivosti symbolu* ostaneme vystavení duchovnému vyprázdneniu a odcudzeniu.

b) Božia blízkosť v skrytosti

Podľa Polákovej Boh vstupuje do ľudského života dialogickým spôsobom. Ak voláme k Bohu, obraciame sa k niekomu, o kom – napriek všetkej novej temnote – predpokladáme, že nás počuje. Táto nádej je

²¹ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendencie*, s. 50.

²² POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendencie*, s. 83.

²³ POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendencie*, s. 50.

²⁴ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 28.

základom istoty, na ktorej stojí viera, ale, môžeme povedať, zároveň „*pokladom, ktorý máme v hlínených nádobách*“: (2 Kor 4,7) Celý vzťah sa preto nesie v duchu slobody, ktorá je základom dialógu. Jeho prekážkou je zvečnenie druhého, v prípade vzťahu s Bohom úsilie zmocniť sa slov, v ktorých je tento vzťah vyjadrený.²⁵

Dialogickosť viery – vzťahu medzi Bohom, ktorý sa obracia k človeku a človekom, ktorý sa obracia na Boha – sa tak prejavuje v úplnej slobode, ktorá nie je zo strany Boha rušená. Preto napriek neustálym pokušeniam vytvárať si obraz Boha podľa sociologicko-antropologických kategórií, je zjavné, že *nás* Boh nevstupuje do ľudského života násilne, aby zdeformované obrazy rekonštruoval. „Pokiaľ sa človek vo svojom zobrazovaní Boha – či v pozitívnom alebo v negatívnom zmysle – týmto spôsobom uspokojí so súhrou svojich autonómnych tendencií (prianií, potrieb, záujmov...) a im komplementárnych projekcií (predstav, pojmov, ideálov), potom Boh zjavne rešpektuje túto voľbu; dialogický mlčí.“²⁶ Je paradoxom, že práve v tejto skrytosti je Boh najviac *bezbranný*, ale zároveň i najviac *nedotknuteľný*.

Boh je aj pre Pascala skrytým Bohom a preto poznamenáva, že „*žiadne náboženstvo, ktoré nehovorí, že Boh je skrytý, nie je pravdivé; a žiadne, ktoré to nerysvetľuje, neposkytuje poučenie*.“²⁷ Skrytosť Boha umožňuje odhaľovať pravdu o postoji človeka k Bohu tým, že vytvára existenciálne napätie, ktoré človeka vyrušuje v jeho náboženskom živote. Ukazuje, že Boha nie je možné „vypočítať“. Že ho nemôžeme jednoznačne vtessať do našich pojmov, pretože je pre nás často nepochopiteľný a cudzí. V tejto tajomnosti nás vrhá späť do osamelosti.²⁸ Skrytosť tak vnáša do vzťahu medzi Bohom a človekom istú *dynamiku*, ktorá tvorí dejiny vzťahu medzi Bohom a človekom. Ak by si bol človek Bohom istý, nemusel by sa ani modliť, ako výstižne poznamenáva Bernhard Casper.²⁹

Preto je skrytosť Boha svojím spôsobom *darom*, ktorý sa stáva pre človeka výzvou k prehodeniu obrazu a vzťahu k Bohu. Skrytosť Boha privádza človeka k zamysleniu sa nad významom symbolov, ktoré sa môžu stať prekážkou, ak živého Boha viac zakrývajú, ako sprítomňujú. Ako hovorí Poláková: „Unikajúca Božia skrytosť teda umožňuje človeku (konfrontovanému s celou zjavnou skutočnosťou) dospieť k vlastnej istote, že chce na prvom mieste (pred všetkým ostatným) nadviazať vzťah k Bohu a že je ochotný odsunúť všetko ostatné, aby sa v tomto vzťahu vyvaroval

²⁵ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu*, s. 72.

²⁶ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 17.

²⁷ PASCAL, B.: *Myslenky*. Praha : Odeon, 1973, s. 132.

²⁸ Porov. BOROS, L.: *Osvobození k životu*. Praha : Zvon, 1994, s. 11.

²⁹ Porov. CASPER, B.: *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*. Praha : Oikoymenh, 1998, s. 116.

akejkoľvek zámeny či omylu a aby si k nemu uvoľnil cestu.³⁰ Oslobodzuje od prílišnej sebestačnosti, v ktorej má človek dojem, že si vystačí sám a že nemusí od nikoho nič čakať, ani od Boha. Takto motivuje človeka k dialogickému hľadaniu Boha.

Toto hľadanie je sprevádzané Božím oslovením v jeho *prítlačlivosti*. Prítlačlivosť Boha však ide za len obyčajné uspokojenie, ktoré sprevádza monologický prístup k Bohu. Prítlačlivosť Boha akoby otriasa ľudskou zakotvenosťou v imanencii sveta, ale aj formami, ktoré vytvárajú náboženský svet. Nie je to násilné pôsobenie. „Človek si vždy úplne slobodne *môže* a *nemusí* spomenúť práve na Boha.“³¹

V konfrontácii s Božou prítlačlivosťou človek obracia pozornosť od príliš vlastného k Bohu. Začínajúci dialóg s Bohom sa deje vždy na pozadí komunikačných štruktúr, do ktorých je človek vsadený, či už na základe vrodenej výbavy, kultúrnej tradície a individuálnej skúsenosti. „Zmyslové vnímanie, logika, jazyk, interpretačné vzorce – všetky ľudské vzťahové apriori, od antropologických konštánt cez určité kultúrou vypestované prístupy až po individuálne komunikačné východiská – to všetko môže byť Božou prítlačlivosťou preniknuté alebo vyradené.“³² Svojou prítlačlivosťou nás vtáhuje do odstupu od všetkého vlastného a vyjadruje predovšetkým to, že je nekonečne viac než čokoľvek, čo nim nie je a požaduje od nás, aby sme tomu prispôbili svoju hierarchiu hodnôt. Preto je rozhodujúcim kritériom jeho prítlačlivosti *absolútna inakosť*, ktorá vždy oslovuje človeka. Prítlačlivosť Boha teda ide často proti všetkým našim záujmom alebo aj potrebám a pritahuje nás tak ako chce Boh a nie ako by sme chceli my.³³

„Vstúpiť do dialógu s *Bohom* teda znamená stretnúť sa s tým, kto – na rozdiel od tých osobných i neosobných inštancií, ktorými kedy bol a je monologickým myslením *udelený* status božstva – sa sám určuje a necháva poznať ako Boh.“³⁴ Takto sa viera v Boha stáva jeho hľadaním a zároveň zápasom s mnohými obrazmi, ktoré človek so sebou nesie. Dialogická viera pomáha tieto obrazy dešifrovať a posúva človeka k pravdiviejšiemu obrazu o sebe samom ako aj o Bohu, ktorý sa stáva aktívnym účastníkom tohto dialógu. Dialogická filozofia si preto podľa Polákovvej už nekladie otázku, typickú pre tradičnú filozofickú teológiu, o „Božej podstate“ ale zdôrazňuje, že o Božom tajomstve v jeho absolútnosti môžeme mať iba jediný poznatok, kedy ho v slobodnom dialógu spoznávame ako *lásku*.³⁵

³⁰ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 25.

³¹ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 18.

³² POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 19.

³³ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 20.

³⁴ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 15.

³⁵ Porov. VAŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*, s. 83 – 84.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- BOROS, L.: *Osvobození ke životu*. Praha : Zvon, 1994.
- CASPER, B.: *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*. Praha : Oikoymenh, 1998.
- LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha : Dauphin, 1997.
- LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1994.
- LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- PASCAL, B.: *Myslenky*. Praha : Odeon, 1973.
- POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendence*. Praha : Zvon, 1996.
- POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2008.
- RUPNIK, M.: *Vybrané otázky z antropologie – člověk a vzkříšení*. Olomouc : Refugium, 2003
- SOKOL, J.: *Filosofická antropologie : člověk jako osoba*. Praha : Portál, 2002.
- VÁŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava : Iris, 2012.

ON THE KNIFE EDGE. THE RIGHT TO LIFE/THE RIGHT TO DEATH. PRINCIPLES FOR USING SOME PROPORTIONATE THERAPEUTIC MEANS

Simona Ștefana ZETEA

Abstract: *What should be a doctor's attitude when speaking about a cureless patient? Why some doctors tend to use euthanasia and how legitimate is their understanding regarding this? How can a doctor respect the fundamental principle of his profession to defend and save his patient's life without using, extremely, some therapeutic means? These are the questions I would like to answer to in this article, proposing, as the only solution, the respect of every person's right to live and, the same time, the right to death. Without pretending I can offer recipes, I hope to outline in my next ideas, from a theological point of view, a series of ways of reflection regarding the principle of using some proportionate therapeutic means for cureless patients, being convinced that – if the optional anticipation of death is an objective bad thing, the therapeutic insistence is not legitimate. And this because – if each ill person has the right to medical nursing and each doctor has the duty to give it – he does not have to accept the continuation of his life at any risk and in any circumstances. Without doing something or asking to die sooner, the ill person can ask for the breaking of his treatment or can refuse an intervention if these ones are not proportionate with the real and the hoped results or the prognostic of the illness and the doctor can act in the same way after a careful analysis of the case and of the perspectives and after an honest discussion with the patient, after a discussion with the family and with the colleagues who nurse him (medical assistants, psychologists, clerics, priests, maybe), involving in each case with all the professional competence and ethic responsibility.*

Introduction

As I showed in another study¹, the right to life is a fundamental right because it is the foundation for all the other rights of the human being and this is the right from which the laic persons and the Christians ask if euthanasia is legitimate or not. The foundation of ethics itself is the respect for the truth of human being. If the human being is not respected for what he is, he can be a victim of any oppressive regime and of any individualistic person. "To respect the person's truth when he is born means to respect the human being's meeting with God, his return to the Creator, expelling any other power coming from another human being; expelling his power to anticipate this death (euthanasia), expelling his power to block this meeting

¹ See *Beyond Talking at Cross Purposes. From Legitimizing Euthanasia to its Legitimacy?* Proposed for publication to *The Romanian Magazine of Bioethics*.

using any form of biological tyranny (therapeutic insistence). In this perspective the frontier between <euthanasia> and <death with dignity> can be marked. To trespass this frontier means to trespass any objective foundation of the right, of the ethics itself and, at the same time, of the identity of medical profession”.²

Starting with these ideas, I shall try next to make a parallel between two distinct aspects: the right to life and, even if such an expression could seem strange coming from a theologian, the right to death. I shall talk briefly about the objective character of the doctor's temptation to end a cureless patient's life, without insisting on the idea of euthanasia, because I talked largely about it in another article, taking care only to underline once more the real fundamental right to life and the necessity to let a person go normally on his way to death and to the after-life. This study will focus on what the title of this article said, meaning the right to death or, in another words, the refusal of the therapeutic insistence. I shall show that, if any person, no matter how serious his illness is, has the right to medical nursing – without being a subject for euthanasia because he is a dying person, because he became useless for the society, because the medicines could cost too much etc. – that person does not, however, have to suffer some treatments or interventions which would extend his life, but, at the same time, would aggravate his suffering, would reduce his consciousness and, implicitly, his capacity to communicate with those around him and to prepare for death or would bring excessive expenses for him and his family. The healthy alternative between these two extremes – euthanasia and the therapeutic insistence – is giving the proportionate medical nursing for each case, taking into consideration the patient's condition, the prognostication of illness, the patient's answer to the treatment, his power to fight, the risks of a certain intervention or treatment, the extent of his family support etc. The limit between the attenuation of the therapeutic means and the acceleration of death, the limit between the continuation of some treatments and the therapeutic insistence is thin and not always easy to discern. Without pretending to solve this difficult matter because I am not specialized in the medical field, I shall try to propose next, from a theologian's point of view, a series of principles that could move the reflection on the using of some balanced therapeutic means. It is not about a recipe, because every case has its own features and, more than overall valid criteria, there is a perception

² Elio Sgreccia, Dignità della morte ed eutanasia, in *Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia. Atti del 54° corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica* (Roma 2-7 settembre 1984), Milano: Vita e pensiero 1985, p. 146.

that implies ethical responsibility and the medical staff's competence and, at the same time, the patient and his relatives' attitude.

The right to life/the right to death: euthanasia – therapeutic insistence – the acceptance of death

The acceleration of death, an objective bad thing

The church defines euthanasia as “an action or an omission that, through itself or intended, brings death in order to remove any pain”. In this definition they talk about the proper euthanasia and not about what it was someday called, even in some magisterial documents, “the indirect euthanasia”, meaning the involuntary anticipation of the patient's death using the therapeutic means to ease his pain (in fact, “the therapy of pain”). The church asserts that when euthanasia is used out of pity – in order to end a cureless patient, an old person or an agonizing person's pain, or in order to avoid a handicapped new born or a young/adult with psychic problems to live unhappily a long life - it is not a justified action even when euthanasia is used to end the costs of the society and of the family to maintain alive such persons, and it always means an “infringement of the divine law, an insult brought to the human being's dignity, a crime against life, an attempt against humanity”. No one (not even a common authority) and nothing can ask or approve such an action; even a person's wish does not give him the right to break his own life. Showing the matter in this way, the Church says that euthanasia is an objective bad thing – “a grave infringement of God's law” and of natural law, as Pope John Paul II says, because it is equal with “virtuously unacceptable deliberately killing of a human being” - and does not judge (see condemn) the human beings. This does not mean that the Church can or could ever say that “bad” means “good”.³

In front of a person's prolonged suffering, some people (doctors and relatives) can think that the situation is desperate and the continuation of life – without any meaning and consequently, euthanasia – is justified; but from a Christian point of view these kinds of situations that are thought to be desperate and negative can have a meaning which is not directly accessible to

³ It remains valid what Saint Augustin said centuries ago: “It is never allowed someone's killing, not if that person wants it or ask for it, being between life and death, asking to be helped to free his soul who fights against the bonds with his body and who wants to detach from them; this thing is not allowed even when the ill person can not live anymore”. John Paul II, *Evangelium vitae*, http://www.vatican.va/edocs/ITA1217/_PN.HTM, 65-66 (continuing EV); Sacra congregazione per la dottrina della fede, Dichiarazione sull'eutanasia (05.05.1980), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_it.html (continuing Dichiarazione sull'eutanasia); Elio Sgreccia, Dignità della morte, p. 134-135; 144-145.

us, but which comes from the Heaven's plan. We often are not able to understand the value of our own suffering... How could we then measure the price of a human being's suffering, a human being who seems to be reduced to a vegetal condition? How could we know if that pain in those moments is not fruitful and that person can in those moments to measure his own life and – if he did not do it in his happy moments – go to God realizing the uselessness of his life? What right could we have, being simple spectators more or less implied in the human being's suffering, to end what it could be called maybe his last earthly meeting with God, maybe his last chance to conversion, even if we can not see it? If some people would want the breaking of a person's life, that person being in a vegetative condition, starting from "charitable" reasons, a Christian will invoke love, to defend life (no matter its condition), knowing well that when a person comes to a decision, the respect for human life and the wish for it to fulfill following a divine plan come in the first place.⁴

The so-called "therapeutic insistence"

Beyond the disputes about the legitimacy or illegitimacy of euthanasia, when the medical technique is more advanced than ever, in the last decades of the last century there were discussions and reflections on the idea of when the fight for life, giving medical nursing, should stop because it could become the so-called "therapeutic insistence". The term "insistence" is quite ambiguous and, at least in another languages, it is very pejorative, meaning even the way an animal rush upon a prey (see the French word "acharnement"), and that is why it is preferable to talk rather about the therapeutic means or excessive and out of all proportion medical nursing. The reflection on the content of this phrase is more important than the terminology. We could say firstly that the doctors find it hard to admit in any circumstance that they have that "insistence" and even from outside it is not easier to establish the limits between using some proportionate means and some out of all proportion, the more so sometimes the same means (used in certain circumstances and on certain patients) prove to be beneficent while others – excessive and useless; in the first case the patient's family and those around him think that the doctor realized wonders and in the second case they think that the doctor insisted in vain even if in both cases he only did his duty. This kind of evolution of events in apparent similar circumstances is possible only because the medical science is not an exact one and the doctor can not predict exactly the results of the medical mechanisms that he makes to work; he can take care to act for the patient's well being, but he

⁴ Siro Lombardini, Condizioni sociali ed economiche per il sostegno alla vita, in *Il valore della vita*, p. 123-124.

can not fully control the evolution of illness and the patient's answer to the treatment. The problem of the limit between giving the medical nursing and its conversion into excessive therapeutic means is delicate and it has unknown points and hues, having as benchmark the concern for a real respect for life. Virtually, as the administration of death (using euthanasia) is not illegal, it is not advisable to use some out of all proportion therapeutic means in fight with death, because often all the "therapeutic insistence" does is to extend the patient's suffering and agony; at the same time, they have to admit that through reanimation, through keeping a person alive using different devices, through giving a certain treatment, or making a certain intervention, the medical staff can often manage, today, to solve apparently desperate cases. That is why it is necessary for the decision to be taken by the medical staff, in every case, with much competency and moral responsibility and after they have talked with the patient (if it is possible), with his relatives and, maybe, with other persons who take care of him (psychologists, theologians etc). It is sure that, as a moralist – without knowing all the medical resorts, the advantages and the risks of an intervention – can not express his opinion regarding the legitimacy or illegitimacy, regarding using or not using an intervention or a medical technique, in a certain circumstance or in general, at the same time the decision regarding this can not be taken only by the doctor, especially when a good ethic attitude is missing (in fact, this attitude is advisable and proposed in the medicine faculties). In the avalanche of the opinions showed in the deliberations about euthanasia and the "therapeutic insistence", some doctors could pretend to be let to act according to their consciousness. This idea could not be wrong in itself if a person's action, coordinated by his consciousness would be, in many cases, conditioned by a series of factors like partiality or recent experience. Thus, it is hard to presume that, after a series of failures, a medical team would invest enough efforts in a case similar to the lost ones, even if, maybe, that one would be successful and we could presume that, after many efforts of the medical team in order to save a patient's life, that team should become so close to the patient and should continue to invest efforts and resources even when these become unreasonable; the same reaction, rather emotional than rational, can appear in assisting a patient when it happens for him to face a professional mistake. Maybe a balanced answer could come from the reflection on some principles of action and on each case apart within an ethic board of a hospital, a board made of medical staff, psychologists, theologians (or specialized chaplain churchmen). It is sure that, without pretending the results of this kind of reflection to be totally accepted and automatically applicable to all the similar cases, we need a permanent and always new ethic reflection upon this matter. It is equally necessary an open

dialogue because the doctors' opinions can be different from those belonging to the priests and because these opinions can change along the years, according to certain experiences. If during the 90's most priests refused using the medical means to lengthen the lives of those they took care of in the hospitals, feeling that those means were experimental and often inhuman, unfamiliar, a kind of grimness in front of death (maybe for fear that one day they could be in the same situation, to depend on this kind of nursing and devices), and the doctors were pleading rather in favour of all the devices that the progress gave them, the fear in front of death arising often the "therapeutic activity" (and because the doctor can not be indifferent in front of the patient's and his close ones' fear, and, at the same time, because of the temptation to think that their profession became all-powerful in its fight with illness and death, for a doctor, the death of a patient is, professionally speaking, a failure and, emotionally speaking, a frustration), the things seem to change in times of a wider opening to the practice of euthanasia and its drawing off the penalization, the doctors being more open to the abandoning the fight with illness and the theologians more open to defend life. Probably the principle for an honest attitude in these kinds of situations would be the respect for life and, at the same time, would be the acceptance of death. Beyond this, because of the complexity of situations, it is difficult to establish universal valid criteria; however, I shall try next to outline a few principles linked to the limitation of the therapeutic grimness and the utilization of some proportionate therapeutic means.⁵

⁵ Patrick Verspieren, *Face à celui qui meurt. Euthanasie, acharnement thérapeutique, accompagnement*, Paris: Desclée de Brouwer 1984, p. 13-22; 29-32; 56; 142. I do not know if in Romania there are many inquiries regarding euthanasia. I shall mention below the results of two studies on this topic, made in the medical field.

A study belonging to dr. Cristina Deaconescu, whose results are partially accessible in a number of *The Romanian Magazine of Bioethics*, shows a quite wide opening of the doctors towards the legalization of euthanasia in our country; thus, from the results concisely presented by Cristina Deaconescu, it can be noticed that, in her inquiry, even only 25% of the questioned doctors accept euthanasia (while 50% do not agree with it), 35% would accept its legalization in Romania (57% presuming that it will be legalized in developed countries). See Cristina Deaconescu, *Eutanasia în proiectarea sa multidisciplinară*, *Revista română de bioetică*, vol. 3, no. 4, October – December 2005, <http://www.bioetica.ro/bioetica/ie2/info.jsp?item=9948&node=1498>.

Another research on euthanasia topic, made between 2000-2003 by George Cristian Curca in the medical field, too, having as subjects practicing persons and students, shows that the most questioned doctors (mainly surgeons and less the internists and those specialized in intensive care) and around one hundred from 353 students at the Faculty of Medicine are for euthanasia and its legalization, even though they do not say that they would put it into practice; thus, most of them say that they would not give a lethal substance that is not in the treatment scheme and they would want to

From the fight for life to the acceptance of death

Some people say that the only law of the medicine is to lengthen life even with a second using any mean that the doctor has. Even if this principle seem, at first view, simple and clear and it is a logical consequence of the basic principle of our civilization – that of respecting life – unilaterally cried out, it tends to be restrictive, even because thinking that respecting life is the same with its lengthening and it is rather a materialistic perspective. More, the rights and the duties of a doctor can not be seen and practiced abstractly, but quite close with those of the patient. The things are like this because the patient is the person who suffer the consequences of using or not using a certain therapy or intervention; for example, even if reanimation can sometimes lead to a recovery without consequences, in many cases a series of moral and physical, hard to endure pains appear, often without any result but the total breakdown and the delay of death which the patient bears and which, in certain circumstances, especially when the anticipated result is meaningless compared to the endeavour to fight with death, he could refuse.

This patient's right has a connection with something that the doctors sometimes pass over in their fight with illness and death, meaning the significance of death. In fact, this can be, for some people, the most important action of their lives, the action they prepare for along their whole life on earth. And, living death consciously (as much as they can), and assumed is a fundamental right of the human being and respecting it means respecting the human being's liberty. In fact, in this light, living death

respect their medical oath, by not abandoning the illness (at the same time they want to be free to respect the patient's wish of not being resuscitated; the surgeons are excluded). Between the motivations regarding accepting euthanasia, the one that appear more frequently in this inquiry is the compassion for the patient; the author of the study shows that, while for the practicing persons the patient's suffering is the determining factor in accepting euthanasia, for the students the dependence on the medical device for the artificially maintaining of life is more important. Although the most questioned persons of the study are for euthanasia when the patient is dependent on the devices for the artificially maintaining of life, at the same time, the most of them would agree with the artificially lengthening of life if the material resources were not limited. Regarding the persons who can influence the doctors to practice euthanasia, the study shows that for the doctors close to the patients' relatives and for the students, the persons mentioned above play a quite important part in making the decisions, which is strange as long as the doctor is educated to respect the patient's right to self-determination. See George Cristian Curca, Eutanasia: o radiografie in interiorul profesiei medicale – a comparative study for the students at the Faculty of Medicine and for the doctors, *Revista română de bioetică*, vol. 6, no. 2, April – June 2008, <http://www.bioetica.ro/bioetica/ie2/info.jsp?item=10385&node=1735>

consciously is much superior to lengthen the biological life with a few seconds, days, weeks etc. It is essentially equal that when choosing the therapeutic means, the doctors should respect the rights of the families at not to be crushed by the irresponsible lengthen of their close one's agony; when the illness is serious, the family members are caught inevitably between concern and hope and the doctors do not have the right to lengthen the dying person's agony and the suffering of his relatives in the name of their obligation to do anything in order for life to last as long as it can. To these patient's rights there can be added those of the medical staff, who can not be driven to a hopeless fight, to the detriment of giving the right attention to other cases. Finally, even if this not a number one criterion, when choosing the therapeutic means and the medical mechanisms involved in a patient's nursing, one has to take into consideration the economical resources. Even if our society could have the possibility to give the necessary capital for the medical nursing, we can not deny the difficulties of the system and, therefore, it is necessary for responsible choices to be made. So, the doctor can not act in front of a person's death applying the veritably principle of respecting life using the insistence to lengthen every patient's life at any cost. Thus, it is necessary for doctors, in some cases, without doing anything in order to shorten life, to withhold from using some exceptional and disproportionate therapeutic means which would lengthen life in unwanted conditions. To affirm this and to act in this way it not a proof of cynicism, but a proof of realism and wisdom because often, behind the therapeutic insistence there is, in fact, the claim of the medicine and the doctors' demand to be all-powerful and there also is the idea of the capability to defeat death. But, we can not forget that "human being is mortal. To respect a person's life means to respect a mortal person's life. When the fight against death changes in the temptation to renegade death, this means the denial of the human being and it can lead to inhuman attitudes. The most apparently noble and generous principle can become abnormal when it becomes a distant rule applied without judgment. Only the person who accepts death proves a real respect for life".⁶

A few guiding principles for reflection on using some proportionate therapeutic means

Criteria for discerning some proportionate therapeutic means

The principle of using the therapeutic means should apply differently, according to each case, taking into consideration the complexity of the situation after such criteria shown concisely below, and the decisions should be ultimately taken by the ill person or by those who can decide instead of

⁶ Patrick Verspieren, *Face à celui qui meurt*, p. 22-28.

him, meaning the medical staff, but taken into consideration the moral duties and the case itself. We start from the idea that, it is not necessary or unrightfully for all the possible remedies to be always used to that effect if every person has the right and the duty to take care of himself and to receive care. A fundamental principle is that of using some proportionate means and for their diagnostic the criteria shown below should be carefully weighed by the patients and/or their representatives and by the doctor and the whole staff who take care of the patient (medical staff and other qualifications: theologians, psychologists).

1. The risk that a certain kind of treatment brings is the first element upon which it is necessary responsible reflection in each single case. It is obvious that, generally speaking, not all the patients respond in the same way at a certain treatment, their evolution being conditioned by a series of facts, among them being their physical and mental state meaning their optimism regarding the success of the treatment. When we speak about some treatments with an ambiguous prognostic, the doctor will take into consideration the patient's degree of acceptance to follow them. In this way, the doctor can not force his patient to accept a treatment which was not tested enough if the patient refuses to take the associated risks. On the contrary, it is legal for a patient to choose such a treatment when other means are missing; he can do it to improve his state (assuming the risks of failure) or to generously serve the humanity.

2. The results will be the second criterion from which the doctors will decide together with the patient or with his representatives if a treatment will or will not be continued. In this way, the decision made by a patient to stop a treatment at the doctor suggestion or even at the patient's simple demand can be legal when the results are not the expected ones, meaning it brings discomfort without guaranteeing the improvement of the patient's state or it is very expensive compared with its efficiency; in this case the interruption of the treatments is not the same thing with suicide, the interruption letting the illness to advance naturally. If it is legal for the patient to give up to a treatment in order not to excessively burden his family or not to spend too much money from the society, he can not be forced to give up to the treatment from economical reasons. Even if the doctors can decide when speaking about the relation between the benefit of the treatment and the associated expenses, it is necessary to take into consideration the patient's wish or, possibly, his family's wish: the financial criterion must not, in any circumstance, prevail over the human being's life.

3. A third element which is worth taking into consideration is, definitely, the patient's physical and, maybe, his mental state. Thus, when a sudden death occurs or when the doctors declare an irreversible coma with all their moral and professional responsibility, beyond the continuation of a

treatment which will lengthen the suffering and the vegetative life, the decision to stop the treatment is allowed; when a patient does not have the mental power to fight anymore and the efforts for his salvation are in vain, because of his physical resources, together with him, the doctors can stop some special treatments. In all these cases, the interruption of the treatment does not have anything to do with the normal nursing such as feeding or hydration even if they are artificial (not when the body can not assimilate them anymore), such as the cleaning of bed-sores, the aspiration of the bronchial secretion etc.

4. Finally, we have to take into consideration the expenses for a treatment when we talk about some balanced treatments. On one hand, a patient can not be forced to accept a treatment which is very expensive for him, for his family and even for the society; in this case, when the treatment is refused, we can not speak about suicide, but the acceptance of the human condition, namely the patient's wish to stop the running of a disproportionate medical mechanism and to stop making his family and friends to spend large amounts of money. On the other hand no medical or legal resort can decide if, because of the costs to maintain a patient alive, he has to die; of course, the doctors can express their opinion when talking about an inadequacy between the investment – in material resources and energy – and the results of the treatment, but the decision regarding life and death does not belong to them.⁷

So these are the four elements which could lead the reflection of those implied in establishing certain balanced treatments when the patients are close to death; as we could see, it is not about some elements that start an automatism and ensure the facility of the decisions, but it is rather about as many double-bladed cutters that fully engage the responsibility of all the involved factors in such a decision. These elements could also be managed following a basic principle, but not a superficial one, that of cherishing life and, at the same time accepting natural death.

The decision regarding the balanced therapeutic means, a serious and... shared responsibility

Who could be responsible for the decision of using or not some therapeutic means? Certainly, the first person implied in taking the decision regarding using (or stop using) the therapeutic means is the doctor; he is the first, not because the decision would affect him more than the patient, but because he can decide on the efficiency or lack of the efficiency of a certain treatment or of a certain intervention. In present-day conditions, when the medical techniques are much more diversified than in the past, when the

⁷ Dichiarazione sull'eutanasia; EV 65; Elio Sgreccia, Dignità della morte, p. 146-150.

doctor takes such a decision (which is not easy at all because of the more or less efficiency of some medical techniques and their secondary consequences), he should ask himself not only if he has the right or not to hold back using some therapeutic means, but he should also ask if he has the right to use them in a certain case. And this because no medical technique is good in itself, but it becomes good only if it is properly used, applicable to a certain situation. Going further, we could say that it is moral for a doctor to use particular therapeutic means when, after a good reflection, he understands that it is reasonable to act, and, also, it is moral to hold back from using those means when, after the same good reflection, he understands that it is not rational or human to act. Holding back from using some out of proportion therapeutic means can not be compared, in this case, with euthanasia, provided that it is a rational and responsible decision both from a professional point of view and an ethical one.⁸

When making the decision, the doctor has to take into consideration the patient's will, respecting his dignity and liberty. Sometimes the patient can explicitly speak and it is easy for the doctor to come to an understanding with the patient regarding the interventions, the advantages and the risks of a certain therapy, regarding the comparison between the anticipated result of the intervention and the risks of the non-intervention, made after showing the diagnostic. The things are not so simple when the patient can not express his will anymore (he is unconscious) or he is not free to do that (his approval for a certain therapy or intervention depends on his fear for bigger and new sufferings and the doctor has to be very careful in these cases) or, when the patient depends on certain therapies, the doctor do not even think to ask his approval for the continuation of those therapies. It is clear that the circumstances are complex, but, virtually, the doctor should not act paternalistically with the patient and he should respect the patient's liberty: sometimes the medical staff persuades the patient to accept an intervention in order to keep him alive even at a price (see, for example, the amputation of his legs, the saving from a fire when there are severe, disfiguring burnings, the coercion to live in an invalid chair after an operation) or they help him to want again to fight with the suffering, after a crisis, establishing a peaceful, close climate, negotiating and sometimes nursing him against his apparent will; in other cases the medical staff will have to accept the patient's will to live consciously his last period of life, among his loved ones, refusing any treatment to lengthen his life or asking for his treatment to be reduced to a minimum if the price is the decrease of his lucidity. We have to take into consideration that it is possible for the patients not to wish to lengthen their lives, but to live intensely their last moments. When the patient refuses such

⁸ Patrick Verspieren, *Face à celui qui meurt*, p. 32-33.

treatments that could lengthen his life when the death is close, it is obvious that we do not speak about euthanasia because neither the doctor, nor the patient is responsible for the occurrence of death; they just let it go naturally. In order the patients' wish to be well understood - very old people or cureless patients - it is necessary for the medical staff to have had listened to them before the critical moments. For example, some patients could declare that they want to die only because they can not bear the pain; and, if a doctor uses euthanasia in this circumstance it means that he can take the patient seriously to no avail, proving that he do not know the degrees of the illness, answering to a cry for help using a homicide action (because asking for euthanasia can be translated as cry for help by someone in pain). Finally, when the patient can not express his will, the persons around him have to take into consideration with realism and full responsibility his possible will because the patient's perspective on life and death, on the suffering and illness, his philosophy of life, his values, can be built and can be expressed along a whole life. The persons close to the patient can largely testify in this matter and, more, they can translate the possible signs which the patient can give in a critical situation, when he can not express explicitly. Again, the prudence is necessary because, on one hand, only a very close family could know adequately his opinion and, on the other hand, their affection for the patient could make them wish for his suffering to end. Anyway, the people close to the patient can not be fully and totally responsible for taking some decisions because an eventual failure could excessively blame them; more, it necessary for the medical staff to respect the family's sorrow. This belongs to the decisions equation from another point of view too, that of its capacity to sustain the patient later. Thus, when the family takes on the responsibility to take care of the patient if he is addicted after the treatment for lengthening his life, the medical staff could choose to go on the treatment even if there could be high risks; when a patient does not have a family to support him, the balance can bend down towards the refusal of such a treatment. This does not mean that a person's life has a greater value than another person's life, it just means that they take into consideration the patient's actual situation; we speak about the quality of life that the doctor has to attend to because, although life is a supreme gift, death can sometimes seem a deliverance. Another criterion which is often taken into consideration by the doctors when giving or not giving some interventions or nursing is the age, because, generally, it is easier to use some therapeutic means on young persons than on old ones. However, sometimes the old patients react better than the young ones when using certain treatments, depending on the evolution of the illness and the power of the body to fight with it. When making a decision, the medical staff has consequently to keep away from such discriminations and has to take care of the patient's well

being, beating any possible subjective-emotional pressure. When making the decisions some other members of the medical staff may be involved, such as medical assistants and - why not? – spiritual assistants who, because of their profession, are closer to the patients and their family than the doctors themselves. Because these assistants can express their opinions, the decision is more human than when we talk about the medical technique (which the doctor is tempted to adopt unilaterally). In this way, although the doctor's responsibility is the biggest, he is not involved alone in making the decision; even if finally the doctor is responsible in making the decision whether to give or not a treatment, he has to be helped by the whole team that nurses the patient because they are colleagues. More, the decisions must, in general, be prepared in time, and not postponed for the moments of crisis, when there is the risk for them to be taken quickly, arbitrary and in accordance with emergency medical problems, maybe taken by a third person (the doctor from the intensive care unit, the ambulance doctor for the non-hospitalized patients etc.), who does not know at all the patient or who does not know him enough.⁹

The discovery of truth, the background for the patient's veridical accompaniment

Another moral problem that appears in the cureless patients' cases – the problem very close to that of the consent for a treatment or another – is that of the necessity or non – necessity to discover the diagnosis and the prognosis of the illness. Approaching this aspect, again, from a Christian point of view, we could say that the truth is the moral criterion of everything, so, virtually, the patient has to know the truth about his illness. In accordance with the medical-psychological research, knowing the truth makes the patients to have a serene, positive attitude, open psychologically and spiritually, giving them the possibility to prepare for a respectable death and this is more useful than the lying for the patient's relatives; the lying can be easily exposed by someone's mistake, someone who is close to the patient or it is the case when the cureless patients feel the approaching of death or at least they feel the diagnosis, and the oscillation between assumption and hope does not help them. To know and tell the truth is – despite the tendency to hide it from the patient in order to protect him – a patient's right and an obligation to him. So, this could be the ground rule, which does not exclude some hues, though. Thus, when telling the truth, it has to be taking into consideration the patient's power to face it; depending on the patient's power to find out the truth, it can be said gradually, after a period of time (in order to avoid the accentuation or occurrence of a depression)

⁹ Patrick Verspieren, *Face à celui qui meurt*, p. 33-41; 54-59; 101; 104; 146-147; 156-157.

or it can never be totally said (because in some cases, on one hand, the human being can not accept the whole truth and, on the other hand, there is always space for hope because, in the medical field, the previsions are never 100% sure). When making he decisions on this subject, one has to take into consideration every person's necessity to prepare for death. Another fundamental principle is that telling the diagnosis has to be made in a human environment, with dialogue and communication, this thing implying listening to the patient, too; thus, in these cases there can not be a simple technical meeting when the patient finds out his illness and how long he is supposed to live, being necessary a real meeting between the doctor and the patient who has to be accompanied by someone closed because, according to the professional studies, he needs solidarity in such circumstances and he needs to feel that he is not alone. Often, a good communication between the doctor and his family makes some periods to be easy, instead of rather being heavy, bringing loneliness and isolation and, sometimes, really dramatic. The ill person needs to be accompanied by his closed ones on his last part of the way on the earth, he needs to be let helped to communicate, to resume or fathom some relationships, being aware, together with those around him, that they have the last such chances. When the situation is getting worse, the ill person needs also the presence of his closed ones and the staff who nurses him. The slightest things, from a handshake to making his toilet, can be the occasions for him to feel accompanied, helped, understood, not abandoned. The dying person needs also a real spiritual help, under different modes, from a prayer to a biblical reading made by his closed ones, by someone from the hospital staff or by a volunteer and he also needs the sacraments, according to his religious belief and his own delicacy. It has to be noticed that neither the Christians, nor the non-Christians need a real catechization on their dying bed, but they firstly need the possibility to feel helped and emboldened to initiate, to keep and, maybe, to fathom the bind with the others and with God. This is the circumstance that allows the finding and re-finding the meaning of life (and death), the finding and re-finding God by some persons. The last part of life can be very important for an ill person and it can be essential for his family too, because they can accept the last presence of one of their members, his passing by and his physical absence. The finding of the truth regarding the imminence of death, which we saw that it is more useful than lying does not have to become an obsession for death for those around the ill person; the medical staff and the relatives still have a living person with them, who has to be helped to live to the full, humanly and veridical his last part of his life on earth. Anyway, it is true that being next to an ill person it is not always something easy and ideal for his family and for the team who takes care of him. Thus, like the patient, the family can face, when confronting with the reality of illness, a series of

phases, from negation to revolt, from aggressiveness to sadness. Despite the fact that they can act professionally and can hide their feelings, even the medical staff, being attached by the patient, feels many times his suffering like his closed ones. Being close to a patient humanly and professionally until his death, investing any act of solidarity and any work with religious value, means to really respect his dignity and recognize the beauty of life until its end.¹⁰

Conclusions

We saw that, as the deliberate anticipation of a patient's death is an objective bad thing, the so-called therapeutic insistence is not an appropriate way to approach the cureless patients. And this because, if there is something wrong in our days people's assertion to do anything as they wish, including using life and death, it is not legal that the doctors assume the right to kill or, on the contrary, to lengthen life artificially and unlimitedly. The choosing of some proportionate therapeutic means is no easy; beyond any recipes, reflecting on this problem, the doctor should take into consideration the following things, in every case: the level of risk of the treatment and of the intervention proposed to the patient, the expected results, the patient's physical and mental state, the costs of the treatment. The medical decision to choose a treatment or another, to give, to go on, to stop a therapy or not to make an intervention are not at all an automatism which can be reduced to the formula: the doctor studies the case, he proposes the treatment, he gets the patient's approval, he gives the treatment; on the contrary, this thing has to become something like a piece of art, the doctor taking into consideration scientific reasons and a series of factors more or less objective, but, nevertheless, much more human. "This is because physiology does not totally answer for what means a healthy person or for the pathology of an ill person. The human fact is far beyond the area of the medical knowledge, and the medical decision has to take into consideration the irreducible character of the human subject and – if not – the medical decision might prove itself unmatched and inefficient or, in the end, to despise the human dignity and freedom". This "art of the therapeutic decision" is different from the simple medical science exactly because it takes into account the characteristics of the human being which make him who he is: from his expectations and wishes to his psychic and psychological characteristics, from his own values to his family life etc. To reach the knowledge of this reality which allows making a good decision, the doctor needs, evidently, more than simple medical knowledge, meaning he needs to have a bond

¹⁰ Elio Sgreccia, *Dignità della morte*, p. 150-151; Patrick Verspieren, *Face à celui qui meurt*, p. 94-95; 169-181; 199.

with the patient. Only the patient will ensure making a good and a human decision, especially in complex situations, when death is imminent, when there are not many hopes for cure, when the survival is presumed to be accompanied by severe invalidities etc, briefly, when the decision is not easy. “We saw that the doctor has to give up when a patient refuses a treatment consciously, directly and after a mature reflection; we saw that someone the patient’s will can be misunderstood. If it is not so, all they can do is to decide for patient and for his own good. Then it is necessary to take into consideration multiple elements, hard to be considered objective, elements accessible not only to those with a scientific attitude, but to those who can pay attention, to listen as best as they can to what the patient wants to say; the doctor can be among these persons, but he is not the only one. The agreement between the doctors and those who take care of the patient and his family is all-important for preparing a rational and human decision, although in the end the medical team is the only one responsible for giving the treatment and for its interruption” and although the decision is proven, at a certain moment, to be wrong. This is a risk that appears anytime, much more in a so sensible field like that of life and death. The fear of being wrong does not have to make the doctor to insist or, on the contrary, to give up in front of illness. Being well-intentioned, acting with all the moral responsibility and with all the professional competence, taking into consideration the patient and his family’s will and, mainly, the patient’s welfare confers legitimacy to any of his actions – beyond any result.¹¹

BIBLIOGRAPHY

- Elio Sgreccia, Dignità della morte ed eutanasia, in *Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia. Atti del 54° corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica* (Roma 2-7 settembre 1984), Milano: Vita e pensiero 1985.
- John Paul II, *Evangelium vitae*, http://www.vatican.va/edocs/ITA1217/_PN.HTM, 65-66 (continuing EV); Sacra congregazione per la dottrina della fede, Dichiarazione sull'eutanasia (05.05.1980), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_it.html (continuing Dichiarazione sull'eutanasia)
- Siro Lombardini, Condizioni sociali ed economiche per il sostegno alla vita, in *Il valore della vita*, p. 123-124.

¹¹ Patrick Verspieren, *Face à celui qui meurt*, p. 63-65; 150-151.

-
- Patrick Verspieren, *Face à celui qui meurt. Euthanasie, acharnement thérapeutique, accompagnement*, Paris: Desclée de Brouwer 1984.
- Cristina Deaconescu, Eutanasia în proiectarea sa multidisciplinară, *Revista română de bioetică*, vol. 3, no. 4, October – December 2005, <http://www.bioetica.ro/bioetica/ie2/info.jsp?item=9948&node=1498>.
- George Cristian Curca, Eutanasia: o radiografie în interiorul profesiei medicale – a comparative study for the students at the Faculty of Medicine and for the doctors, *Revista română de bioetică*, vol. 6, no. 2, April – June 2008, <http://www.bioetica.ro/bioetica/ie2/info.jsp?item=10385&node=1735>

WOLONTARIAT A ZASADA SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Leon SZOT

Abstract: *In Sociology is long time running discussion about basis of social changes in nowadays high developed societies of Western Europe. According to some sociologist western societies are entering new stage of development called post modernity, for others is still just continuing new developed radical reflexive late modernity. For somebody is post modernity sign of deep crisis and its values. Globalization seems to be a temper mark of human kind. Nowadays world of people, though dos not work as global mankind society, but produce some ventures between which belongs also poverty. Technical processes get us to position which are unpredictable and with out control. The globalization seems to be as way to higher output of world economy, but no as acquisition to get better standard for every person. In the context of nowaday time which is more and more characteristic by social and economic inequality growing in the world (contrast between rich and poor contries, social differences inside contries) the first elementary value should be solidarity which should be contacted with another value social justice, what means not just giving poor from redundancy but help through dynamic feed of civilisation and economic development. The main aim of this report is to show social dimension of the justice which is the base of building society and relative human relationship.*

Aktywność człowieka oparta o zasadę bezinteresowności jest obecna w życiu społecznych od czasu jego egzystencji na ziemi. Przesuwały się jedynie akcenty motywacyjne i stosowana terminologia, natomiast główny kierunek wspierania człowieka w potrzebie był i jest zawsze aktualny. Istotnym impulsem w promocji postaw i zachowań bezinteresownych było ogłoszenie przez Organizację Narodów Zjednoczonych roku 2001 Rokiem Wolontariatu. Poglębiona refleksja nad aktywnością społeczną, opartą o aksjomat pomocy osobom potrzebującym wielorakiego wsparcia, przyjęła postać determinanty w sytuacji słabej kondycji instytucjonalnej opieki państwa. W ten nurt zaradzenia problemom społecznym wpisuje się zasada sprawiedliwości społecznej. Główny strumień pomocy człowiekowi, motywowany w przeciągu wieków racjami nadprzyrodzonymi, płynącymi ze źródeł objawienia i ksiąg świętych istniejących systemów religijnych zostaje wsparty logistycznymi rozwiązaniami struktur społecznych. Należy jednak pamiętać aby współdziałać, a nie konkurować, pomagać, a nie zastępować, wzmacniać motywację, a nie ją osłabiać lub dewaluować. Nikomu nie powinny przeszkadzać słowa, że prawdziwa miłość czynna, czyli caritas lub wolontariat, wymaga trwałych podstaw i niezawodnych motywacji chroniących

przed sezonowością i akcyjnością w pomocy potrzebującym. Dla wielu mogą nimi być wartości nadprzyrodzone płynące z przesłania ewangelicznego¹. Podobnie w posłudze wolontariatu nie powinny przeszkadzać motywacje pozareligijne.

1. Od zrzeczeń chrześcijańskich do wolontariatu

Współczesny wolontariat jest zjawiskiem klasyfikowanym jako jedna z form zrzeczeń społecznych. Z socjologicznego punktu widzenia wskazuje się na zrzeczenia naturalne, oparte na więzach krwi i pochodzenia, oraz konwencjonalne, których podstawę stanowią relacje czysto funkcjonalne, związane ze współdziałaniem w sferze materialnej. Wolontariat, nie mając charakteru naturalnego, zdecydowanie mieści się w zrzeczeniach konwencjonalnych².

Wśród wielu typologii zrzeczeń najczęściej wylicza się: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy³. Stowarzyszenie powstaje i działa w oparciu o statut, zawierający opis struktury, podział funkcji, formy przynależenia, sposoby przyjmowania i wydalania członków, modele współpracy z innymi zrzeczeniami i strukturami samorządowymi.

Grupę charakteryzuje spontaniczność przynależenia i trwania określonej liczby członków oraz obrona przed anonimowością i depersonalizacją masy. Grupa odznacza silne poczucie autonomii, wzajemny szacunek i współodpowiedzialność w realizacji założonych celów. Zawiązuje się ona spontanicznie dla realizacji przyjętych zadań, a jej trwałość jest względna. Z socjologicznego punktu widzenia grupy dzieli się na: pierwotne, zwane niekiedy podstawowymi. Będąc niewielkimi liczebnie, umożliwiają bezpośrednie kontakty interpersonalne, wyzwalają spontaniczność i przyczyniają się do autoformacji. Wtórne charakteryzują się znaczną liczbą członków, relacje w nich są bardziej formalne, racjonalne, bez partycypacji we wzajemnych wewnętrznych przeżyciach, lecz ograniczone zasadniczo do określonego zadania.

Wspólnota buduje na wcześniejszych doświadczeniach uczestnictwa w innych formach zrzeczeń. Motywy przynależenia do niej to obrona przed umasowieniem i depersonalizacją masy, a zarazem twórcze ubogacenie własnej osobowości. Istotnym elementem wspólnoty jest doświadczenie braterstwa, w miarę organiczne i stabilne, a jej spoiwem – wartości o charakterze wewnętrznym.

¹ *Program Duszpasterski Archidiecezji Krakowskiej 2001-2004*. Kraków, 2001, s. 12.

² KALINOWSKI, M.: *Wolontariat w życiu rodziny*. In: *Roczniki Teologiczne* 51: 2004, s. 151-163.

³ CHMIELEWSKI, M., JEZIEŃSKI, J.: *Duchowość współczesnych zrzeczeń chrześcijańskich*. In: *Teologia duchowości katolickiej*. Ed. M. Słomka. Lublin, 1993, s. 390-391.

Ruch w języku socjologicznym oznacza zjawisko zbiorowych zachowań charakteryzujące się między innymi obecnością jednej lub wielu wybitnych osobowości, które na różny sposób go animują i są jego przewodnikami. Ta forma zrzeszania się rozwija się wokół mniej lub bardziej ustrukturyzowanych idei. Niejednokrotnie zrodziły się one wskutek osobistego doświadczenia charyzmatycznej jednostki, dojrzewającej w jego świadomości. Ruch charakteryzuje twórczy dynamizm, profetyzm i elastyczność, dzięki którym dostosowuje się do zmieniających się okoliczności i kondycji społeczeństwa, bez utraty własnej tożsamości. Posiada on charakter wybitnie ekspansywny i inkluzyjny, nie ogranicza się do własnego środowiska⁴.

Wolontariat według powyższej typologii zrzeszeń mieści się w kategoriach grupy i ruchu. Dominują w nich relacje funkcjonalne, określone wokół konkretnych zadań, natomiast pewna doza ustrukturyzowania czerpie z doświadczeń funkcjonowania stowarzyszeń. Cechą obecną we wszystkich rodzajach zrzeszeń jest zasada dobrowolnego wyboru. Właśnie taki wybór przynależenia odgrywa dla człowieka bardzo ważną rolę⁵. Ze względu na osobistą decyzję człowiek jest otwarty na idee zrzeszenia, z którym się utożsamia. Każde środowisko ma wpływ na człowieka, a jeżeli jest to otoczenie wolontarystyczne, to rozwija ono w nim postawę etosu wolontariatu. Czynniki instytucjonalne, w odróżnieniu od środowiskowych, mają mniejszy wpływ na skuteczność powstawania inicjatyw wolontarystycznych⁶. Instytucje państwowe i eklesjalne mogą jednak w tym zakresie spełnić bardzo ważną funkcję opartą na zasadzie pomocniczości. Chodzi, więc o inspirowanie, pobudzanie inicjatywy, wspieranie oraz koordynowanie grup wolontariatu. W ich funkcjonowaniu ważne jest nie tylko stwarzanie warunków do ich rozwoju, ale również szacunek dla ich autonomii i niezależności w działaniu, o ile wypełniają je zgodnie z obowiązującym prawem⁷.

Ostatnia dekada przywraca termin wolontariat, zmieniając zasadniczo zakres jego funkcjonowania i jednocześnie wypierając utrwalone w tym względzie wzorce⁸. Stowarzyszenie Centrum Wolontariatu definiuje tę formę

⁴ KALINOWSKI, M.: *Małe wspólnoty religijne Kościołem jutra?* In: Problemy współczesnego Kościoła. Ed. M. Rusecki. Lublin, 1996, s. 177-180.

⁵ MACIULA, M.: *Piękny przejaw wolności.* In: Wolontariat, nr 3 (14) 2001, s. 8-9.

⁶ KALINOWSKI, M.: *Postawy wolontarystyczne wśród rodzin podopiecznych hospicjum.* In: Czym jest prawda. Ed. C. Rogowski. Olsztyn, 2004, s. 289-300.

⁷ *Wolontariat w polskim systemie prawnym.* In: Wolontariat, nr 4 (15) 2001, s. 2-3.10.

⁸ Wolontariat (łac. voluntarius, dobrowolny, chętny). W Słowniku Języka Polskiego z roku 1993 wolontariat określono jako: bezpłatna forma stażu w szpitalu lekarza zdobywającego specjalizację; wolontariusz: praktykant pracujący bez wynagrodzenia dla zaznajomienia się z zawodem. Warszawa 1993 s. 750; Słownik Wyrazów Obcych: ochotnik w wojsku, zaznaczając jednak, że jest to wyrażenie przestarzałe. Warszawa: PWN 1980, s. 810.

aktywności społecznej jako bezpłatne, świadome, dobrowolne działanie na rzecz innych, wykraczające poza więzi rodzinno-koleżeńsko-przyjacielskie⁹. Pomoc w potrzebie może być realizowana za pośrednictwem organizacji społecznych, wówczas występuje wolontaryzm formalny, lub spontanicznie i bezpłatnie przez jednostkę, tzw. wolontaryzm nieformalny¹⁰.

Centralnym zadaniem wolontariatu jest zaplanowane, systematyczne i bezinteresowne poświęcanie czasu dla dobra społeczeństwa, to znaczy ofiarowanie go opuszczonym, samotnym, niepełnosprawnym, cierpiącym i wszystkim będącym w potrzebie. Z zaangażowania wolontariuszy korzystają stowarzyszenia, organizacje, fundacje, ruchy, grupy apostołskie, parafie, przedsięwzięcia i inicjatywy o charakterze społecznym, a także służby publiczne i instytucje, które bez chęci zysku chcą współpracować z wolontariatem¹¹.

2. Społeczny wymiar wolontariatu

W wymiarze społecznym wolontariat stanowi jeden z elementów próby łagodzenia trudnych i kryzysowych sytuacji, tak w życiu jednostkowym jak i wspólnotowym. Niewydolne państwo socjalne stwarza i poszerza obszar nędzy społecznej. Marginalizowane i opuszczone przez instytucje państwowe grupy osób stały się polem aktywności wolontariatu. Cechuje go charakter inkluzyjny, w orbicie jego działań znajdują się wszystkie obszary, w których człowiek lub społeczność sobie „nie radzą”. Żywa obecność człowieka ofiarującego czas i zdolności, poniekąd siebie samego, stanowi jądro aktywności opartej o zasadę wolontariatu.

Społeczne funkcje wolontariatu nie ograniczają się jedynie do stref niesprawiedliwości i nierówności społecznej, w których podejmuje działania wiele organizacji rządowych i pozarządowych. Jego aktywność wykracza daleko poza domenę materialną. Dynamika, elastyczność, entuzjazm oraz wewnętrzna natura wolontariatu sprawiają, iż staje się on nośnikiem wartości wychowawczych¹². W centrum jest człowiek, zwłaszcza najsłabszy i najbiedniejszy. Wolontariat dowartościowuje sens służby bliźnim, buduje postawę odpowiedzialności za kształt życia społecznego, przywraca blask

⁹ GAWROŃSKI, S.: *Ochotnicy miłości bliźniego. Przewodnik po wolontariacie*. Warszawa, 1999, s. 10 n.

¹⁰ ZYCH, A.: *Słownik gerontologii społecznej*. Warszawa, 2001, s. 61.

¹¹ BETTIN, G.: *Pomoc publiczna i przyjacielska*. Cyt. Za: S. Gawroński. *Ochotnicy miłości bliźniego. Przewodnik po wolontariacie*. Warszawa 1999, s. 11.

¹² SKOROWSKI, H.: *Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem życia człowieka wiary*. In: *Roczniki Naukowe Caritas* 5:1996, s. 60 n.

etosu miłości solidarnej¹³. Do podstawowych zadań wolontariatu należy zaliczyć:

a) stymulowanie instytucji publicznych i domaganie się praw dla najsłabszych od państwa, które winno pomagać potrzebującym ze względu na równą godność obywateli

b) wyprzedzanie odpowiedzi państwa na nagłe potrzeby, przez wytyczanie linii interwencji i modeli pozytywnych dla działalności struktur publicznych

c) tworzenie nowej świadomości u osób, które zazwyczaj nie martwią się trudną sytuacją innych, odbudowując tkankę obywatelską i moralną społeczeństwa

d) integracja służb publicznych w sektorach, w których interwencja państwa jest niewystarczająca (np. wspólnoty terapeutyczne dla osób uzależnionych od alkoholu lub narkotyków)

e) ukazywanie sensu służby społecznej w sytuacji obojętności w wielu strukturach publicznych, kiedy działania pomocowe są nieadekwatne do potrzeb, zbiurokratyzowane i często spóźnione¹⁴.

Wolontariat winna cechować działalność przemyślana, zaplanowana, zorganizowana i koordynowana. Powyższe parametry powinny dominować nad żywiołową i improwizowaną aktywnością. Spontaniczność jest bardzo pomocna, ale najczęściej w pierwszej fazie dotyczącej podjęcia inicjatywy wynikającej z nagłych potrzeb czasu.

Organizacje i stowarzyszenia wolontarystyczne prowadzą, skierowane do swoich członków, rozbudowane programy edukacyjno-szkoleniowe. Centra Wolontariatu i struktury opieki hospicyjnej posiadają największe infrastruktury, podejmujące permanentne programy¹⁵. Takie centra funkcjonują obecnie w 17 regionach w Polsce. Zakres i formy ich aktywności są znacząco szerokie: od ośrodków pośrednictwa pracy dla wolontariuszy, do prowadzenia dla nich szkoleń i kursów. Powyższe placówki pełnią swoistą misję pośrednictwa społecznego, w którym spotykają się osoby szukające wsparcia i te, które pragną pomóc¹⁶.

¹³ PRZYGODA, W.: *Wolontariat chrześcijański w życiu i działaniu Kościoła*. In: Roczniki Naukowe Caritas 5: 1996, s. 42.

¹⁴ GAWROŃSKI, S.: dz. cyt., s. 26-27.

¹⁵ DRYGAŁA, M.: *Wolontariat w ruchu hospicyjnym w aspekcie współpracy wolontariuszy z zespołem pracowników*. Lublin 2002, s. 1-6. PSZENNY, S.: *Uwarunkowania motywacyjne u wolontariuszy pracujących w organizacjach społecznych*. Lublin, 2003, mps.

¹⁶ PIĘTROWSKI, D.: *Wolontariat w Polsce – nowe spojrzenie na pracę społeczną*. In: Roczniki Naukowe Caritas 5: 1996, s. 37-38.

3. Chrześcijański wymiar wolontariatu a bezinteresowność

Termin wolontariat, posiadając krótką historię, swoim zakresem wpisuje się w nurt aktywności wyrosłej z ewangelicznej postawy miłości bliźniego. Wolontariusze o inspiracji ewangelicznej istnieli od początku Kościoła i nie brakowało ich nigdy w całej jego historii¹⁷. Wolontariat oparty na powszechnie przyjętych wartościach humanistycznych cechuje wymiar ekumeniczny i ponadreligijny. Nie znaczy to, że nie istnieje naturalny i ścisły związek pomiędzy tą formą pomocy potrzebującym a wiarą w Boga. Wśród wielu organizacji wolontariackich, nie związanych z żadną denominacją religijną, pracują wolontariusze podkreślający inspiracje i motywacje religijne swojego zaangażowania¹⁸.

Wolontariat w swej istocie koreluje ze wspólnotową i apostołską naturą Kościoła, dowartościowując poczynania służące każdemu i całemu człowiekowi. Kościół, proklamując Ewangelię rodziny, poprzez szkołę Nazaretu ucząc miłości, jedności i otwarcia się na życie, wspiera służbę człowiekowi jako podstawowe dobro społeczeństwa¹⁹. Inicjowanie, organizowanie i promowanie aktywności opartej o zasadę wolontariatu jest wypełnieniem ewangelicznego nakazu służby bliźniemu. Podjęcie zadania pomocy potrzebującym z wykorzystaniem istniejących grup wolontariuszy, a szczególnie ich kościelnych odpowiedników, posiada jasny rys apostołski. „*Wolontariat – pisze Jan Paweł II – przeżywany w jego prawdzie jako bezinteresowne służenie ludziom, zwłaszcza najbardziej potrzebującym i zapomnianym przez struktury opieki społecznej, należy określić jako ważny wyraz apostołstwa, w którym święci mężczyźni i kobiety pełnią rolę pierwszoplanową*” (ChL 41).

W świetle powyższej wypowiedzi, wolontariat jest formą nieodpłatnej aktywności ludzi, mającej charakter zorganizowany i stanowiącej przejaw apostołatu miłości. Uzasadnienia nadprzyrodzone stanowią konsekwencję autentycznego życia religijnego. Osobiste przemyślenia i pogłębione wewnętrzne motywacje tworzą fundament do bezinteresownej posługi. Chronią przed bezduszością, akcyjnością i zniechęceniem, zwłaszcza gdy działania nie są społecznie zauważane i doceniane. Bezinteresowność w wymiarze materialnym stanowi wyjściowy element w refleksji nad wolontariatem. Doświadczenie wskazuje, że pojęcie bezinteresowności jest jasne i przejrzyste. Istnieje tendencja do zastępowania terminu *bezinteresowność*

¹⁷ *List pasterski biskupów polskich o wolontariacie „Od miłosierdzia słów do miłosierdzia czynów*. In: Materiały z Konferencji w Lublinie „W służbie człowiekowi – hospicjum”. Lublin 2002, s. 85; CHRAPEK, J.: *Dzielimy się miłością – Wolontariat*. In: Roczniki Naukowe Caritas 5:1996, s. 16-18.

¹⁸ CHRAPEK, J.: s. 15.

¹⁹ Jan Paweł II.: *Przemówienie w czasie modlitwy Anioł Pański w dniu 28 grudnia 2003 roku*. In: Wiadomości KAI 2004 nr 1, s. 20.

określeniem *bez wynagrodzenia*, jako wyrażeniem bardziej czytelnym. Bezinteresowność bywa kwestionowana np. w sytuacji wystawiania zaświadczeń o pracy w charakterze wolontariusza, dla celów awansu zawodowego.

Wolontariat, stanowiąc formę apostolatu miłości, sprawia, że w łonie Kościoła *powstają i są coraz liczniejsze grupy wolontariuszy, które starają się otoczyć opieką osoby pozbawione rodziny, ludzi zmagających się ze szczególnymi problemami oraz tych, którzy muszą się znaleźć w odpowiednim środowisku wychowawczym, aby przezwyciężyć zgubne nalogi i odzyskać wiarę w sens życia* (EV 26). Wolontariat chrześcijański posiada znaczące zadania w budowaniu cywilizacji miłości. Dokonuje się to poprzez opcję preferencyjną na rzecz ubogich, promocję praw człowieka, pogłębienie ducha solidarności, dowartościowanie pojęcia służby społecznej, integracji i usuwania barier.

W perspektywie chrześcijańskiej wolontariat jawi się jako jedna z najbardziej szlachetnych postaw człowieka, a zarazem wzniosłe i bezcenne dzieło jego ducha²⁰. Tak pojmowany jest on jest jedną z praktycznych form wyrażania wiary w Chrystusa i budowania Jego Kościoła. Zaangażowanie społeczne, w tym praca wolontariuszy, otrzymuje na gruncie chrześcijaństwa wysoką dystynkcję, miejsca nastania Królestwa Bożego. Staje się ono rzeczywistością wszędzie, gdzie pojawia się wspomagające, wspierające, uzdrawiające zatroskanie o ubogich i słabych²¹.

Wolontariat chrześcijański, jako jedna z form realizacji funkcji diakonii Kościoła, nie może być ograniczany do horyzontalnej wizji wspierania struktur opieki socjalnej państwa. Koniecznym faktorem jest dowartościowanie perspektywy wertykalnej, dostrzegającej w Bogu źródło natchnienia i motywacji. Perspektywa wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej zmienia punkt ciężkości wolontariatu z uzupełniania służby socjalnej państwa na duchową odnowę środowiska rodzinnego i społeczności ludzkiej.²²

4. Zasada sprawiedliwości społecznej²³

Dochodzimy do niewrażliwego punktu niniejszej refleksji, korelacji zachowań społecznych opartych o aksjomat bezinteresowności a zasadą

²⁰ CHRAPEK, J.: *Dzielmy się miłością. Wolontariat*. In: List pasterski biskupa radomskiego na temat wolontariatu, Radom, 2001 nr 4, s. 5.

²¹ PRZYGODA, W.: *Wolontariat chrześcijański w życiu i działaniu Kościoła*. RNC 5: 2001, s. 44.

²² MOJEK, S.: *Wolontariat chrześcijański wyrazem czynnej miłości bliźniego*. In: Roczniki Teologiczne 47 (2000) z. 3, s. 202.

²³ Encyklika Piusa XI „*Quadragesimo Anno*” (1931), nazwana encykliką sprawiedliwości społecznej, podejmuje w sposób integralny omówienie poruszanej reguły działania społecznego.

sprawiedliwości, jako regułą działania społecznego. O ile pierwszy element został już przedstawiony, obecnie zwróci się uwagę na zasadę sprawiedliwości, a szczególnie jej aplikacje w ustawodawstwie polskim odnoszące się do ludzi korzystających z placówek opieki medycznej.

Prawa człowieka wypływając bezpośrednio z jego godności, nie zależą ani od woli osób sprawujących władzę, ani też nie są wytworem stosunków społeczno-gospodarczych. Zadaniem władzy politycznej jest natomiast ich artikulowanie, afirmacja i ochrona służąca temu, aby człowiek mógł nimi dysponować w stosunkach z innymi osobami, grupami społecznymi i instytucjami publicznymi²⁴. Zatem istotną funkcją zasady sprawiedliwości społecznej jest zabezpieczanie uprawnień jednostki ludzkiej na płaszczyźnie publiczno-prawnej w taki sposób, aby zapewnić jej przywileje wynikające z naturalnej godności²⁵.

Funkcja ochronna sprawiedliwości społecznej posiada istotne znaczenie w przypadku osób, które nie potrafią samodzielnie bronić swojego statusu. Dlatego dość często zdarza się, że osoby takie doświadczają naruszenia godności i praw w wyniku zaniedbywania obowiązków nałożonych na opiekunów, na skutek uprzedmiotowienia czy też ograbienia z posiadanego majątku.

Oslabiona zdolność osoby w zakresie dbałości o własne interesy decyduje o tym, że państwo w szczególny sposób jest zobowiązane do ich ochrony. Podstawowe zabezpieczenie stanowią prawa pacjenta, na które składają się zarówno normy konstytucyjne, jak i przepisy rangi ustawowej. W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej zawarte są dwie dyrektywy chroniące pacjentów. Pierwsza z nich głosi, że każdy ma prawo do ochrony zdrowia (art. 68 ust. 1). Natomiast w drugiej jest zawarta dyspozycja równego dostępu do świadczeń opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych (art. 68 ust. 2). Uszczegółowienie norm konstytucyjnych w zakresie ochrony praw umierających pacjentów znajduje się przede wszystkim w trzech ustawach: z 30.08.1991 r. o zakładach opieki zdrowotnej, z 5.07.1996 r. o zawodach pielęgniarzy i położnej²⁶, z 5.12.1996 r. o zawodzie lekarza²⁷.

Wymienione powyżej dokumenty polskiego prawa zawierają przepisy składające się na katalog uprawnień pacjenta, który swoim zakresem obejmuje: prawo do świadczeń zdrowotnych odpowiadających wymaganiom

²⁴ MAZUREK, F.: *Prawo do pracy w encyklice*. In: Jan Paweł II. *Laborem exercens*. Powołany do pracy. Ed. J. Krucina. Wrocław, 1983, s. 201.

²⁵ MAJKA, J.: *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław 1982, s. 29-30. BORUTKA, T., MAZUR, J., ZWOLINSKI, A.: *Katolicka nauka społeczna*. Częstochowa, 2004, s. 50-51.

²⁶ Dz.U. 1996 Nr 91 poz. 410.

²⁷ Dz.U. 1996 Nr 28 poz. 28.

wiedzy medycznej, a w sytuacji ograniczonych możliwości ich udzielenia – do korzystania z rzetelnej, opartej na kryteriach medycznych procedury ustalającej kolejność dostępu do świadczeń (art. 19 ust. 1 pkt 1, art. 20 ust. 1, pkt 1 i art. 26 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej). W sytuacji gdy pomimo decyzji uprawnionego lekarza o potrzebie niezwłocznego przyjęcia do szpitala chory nie może być do niego przyjęty, należy mu udzielić niezbędnej pomocy i przewieźć do innego szpitala (art. 21 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej). Udzielenie świadczeń zdrowotnych powinno odbywać się przez osoby do tego uprawnione, w pomieszczeniach i przy zastosowaniu urządzeń odpowiadających określonym wymaganiom fachowym i sanitarnym (art. 9 ust. 1 i art. 10 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej). Osoby uprawnione do udzielania świadczeń zdrowotnych – lekarz i pielęgniarka – powinny je wykonywać zgodnie ze wskazaniami aktualnej wiedzy medycznej, dostępnymi lekarzowi i pielęgniarcze metodami, zgodnie z zasadami etyki zawodowej oraz z należytą starannością (art. 4 ustawy o zawodzie lekarza; art. 18 ustawy o zawodach pielęgniarki i położnej). Pacjentowi przysługuje również prawo do wypisania z zakładu opieki zdrowotnej na własne żądanie i uzyskania od lekarza informacji o możliwych następstwach zaprzestania leczenia w tym zakładzie (art. 22 ust. 1 i 3 oraz art. 26 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej).

Prawo do dodatkowej opieki pielęgnacyjnej sprawowanej przez osobę bliską lub inną osobę wskazaną przez siebie (art. 19 ust. 3 pkt 1 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej).

Prawo do informacji. Chory powinien uzyskać od lekarza przystępne wiadomości o stanie swojego zdrowia, rozpoznaniu, proponowanych oraz możliwych metodach diagnostycznych, leczniczych, dających się przewidzieć następstwach ich zastosowania albo zaniechania, wynikach leczenia oraz rokowaniu (art. 31 ust. 1 ustawy o zawodzie lekarza). Osoba może również żądać, aby lekarz wcześniej uprzedził ją o zamiarze odstąpienia od jej leczenia i wskazania jej realnych możliwości uzyskania określonego świadczenia zdrowotnego u innego lekarza lub w zakładzie opieki zdrowotnej (art. 38 ust. 2 ustawy o zawodzie lekarza). W przypadku, gdy pacjent ma wątpliwości dotyczące sposobu prowadzenia terapii, może wnioskować do lekarza o zasięgnięcie przez niego opinii właściwego specjalisty lub zorganizowania konsylium lekarskiego (art. 37 ustawy o zawodzie lekarza). Osoba może również pozyskać informacje o stanie swojego zdrowia od pielęgniarki, w zakresie związanym ze sprawowaną przez nią opieką pielęgnacyjną (art. 20 ust. 2 ustawy o zawodach pielęgniarki i położnej). Chory ma również uprawnienie do wskazania osoby lub instytucji, którą zakład opieki zdrowotnej obowiązany jest powiadomić o pogorszeniu się stanu jego zdrowia powodującego zagrożenie życia albo w

razie jego śmierci (art. 20 ust. 2 i art. 26 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej)).

Prawo do zachowania tajemnicy. Pacjent może żądać od osób wykonujących świadczenie zdrowotne zachowania w tajemnicy informacji związanych z jego wykonywaniem (art. 40 ust. 1 ustawy o zawodzie lekarza; art. 21 ust. 1 ustawy o zawodach pielęgniarstwa i położnej). Ponadto ma on prawo do wyrażania zgody lub odmowy na podawanie przez te osoby do publicznej wiadomości danych umożliwiających jego identyfikację (art. 40 ust. 4 ustawy o zawodzie lekarza; art. 21 ust. 4 ustawy o zawodach pielęgniarstwa i położnej). Choremu przysługuje również uprawnienie do decydowania o osobach, którym lekarz może udzielać informacji związanych z wykonywaniem świadczenia zdrowotnego (art. 31 ust. 2 ustawy o zawodzie lekarza). Z prawem do zachowania tajemnicy wiąże się również zagadnienie dotyczące danych znajdujących się w dokumentacji medycznej. Pacjent z jednej strony może żądać zapewnienia ochrony tego rodzaju danych (art. 18 ust. 2 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej), a z drugiej – może zdecydować o udostępnieniu tego rodzaju dokumentacji jemu lub wskazanej przez niego osobie (art. 18 ust. 3 pkt 1 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej).

Prawo do wyrażenia zgody albo odmowy na umieszczenie w zakładzie opieki zdrowotnej. W przypadku udzielania określonych świadczeń zdrowotnych osoba może skorzystać z tego rodzaju uprawnienia po uzyskaniu od lekarza odpowiedniej informacji o celach, sposobach i warunkach podejmowanych działań oraz ryzyku i spodziewanych korzyściach leczniczych. Prawo do wyrażenia zgody jest szczególnie istotne w przypadku zabiegu operacyjnego, zastosowania metody leczenia lub diagnostyki stwarzającej podwyższone ryzyko lub w przypadku udziału w eksperymencie medycznym (art. 19 ust. 1 pkt 3, art. 21 ust. 1, art. 26 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej; art. 24 ust. 1, art. 25 ust. 1, art. 27 ust. 1, art. 34 ust. 1 i 2 ustawy o zawodzie lekarza).

Prawo do intymności i poszanowania godności w czasie udzielania świadczeń zdrowotnych (art. 19 ust. 1 pkt 4 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej; art. 36 ust. 1 ustawy o zawodzie lekarza). Prawo do kontaktu osobistego, telefonicznego lub korespondencyjnego z osobami z zewnątrz (art. 19 ust. 3 pkt 2 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej). W placówce przeznaczonej dla osób wymagających całodobowych lub całodziennych świadczeń zdrowotnych chory posiada: Prawo do zapewnienia środków farmaceutycznych i materiałów medycznych oraz pomieszczenia i wyżywienia odpowiedniego do stanu zdrowia (art. 20 ust. 1 pkt 2 i 3, art. 26 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej).

Ostatnie dwa uprawnienia odnoszą się do opieki duszpasterskiej (art. 19 ust. 3 pkt 3 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej) oraz dostępu do

informacji o prawach pacjenta, przy czym szczególny obowiązek w zakresie informowania chorego o jego uprawnieniach spoczywa na pielęgniarkach (art. 19 ust. 6 ustawy o zakładach opieki zdrowotnej; art. 20 ust. 1 ustawy o zawodach pielęgniarki i położnej).

Przedstawiony katalog przekonuje o tym, że realizacja praw osoby odbywa się na płaszczyźnie związku zachodzącego pomiędzy jego prawami i zobowiązaniem określonych podmiotów do uznania i spełniania tych uprawnień. Tylko wówczas, gdy tego rodzaju obowiązek będzie spełniony, można mówić o urzeczywistnianiu praw chorego, a tym samym o spełnianiu funkcji ochronnej przez zasadę sprawiedliwości społecznej²⁸.

Uogólniając zagadnienia dotyczące sposobów zabezpieczania uprawnień pacjentów, należy podkreślić, że podstawowe znaczenie w tym względzie spełniają normy prawa stanowionego rangi konstytucyjnej i ustawowej. Natomiast fundamentem dla etyki służenia drugiemu człowiekowi – zwłaszcza najbardziej bezradnemu – jest podejście personalistyczne. Bowiern nakazuje ono afirmować osobę ze względu na jej godność²⁹. W kontekście bezinteresownej pomocy podejmowanej przez ludzkie społeczności, należy skonstatować iż winna ona być budowana na fundamencie realizacji uregulowań prawnych świadcząc uzupełniającą pomoc dla niewydolności struktur państwowych. Wiele aktywności adresowanych do osób chorych lub innych potrzebujących wsparcia podejmowanych w duchu wolontariatu winno być wypełnione z racji gwarancji prawnych przez instytucje państwowe. Korelacja między wolontariatem a sprawiedliwością społeczną będzie zawsze z większym nasileniem w stronę bezinteresowności w społeczeństwach o znaczących tradycjach pluralistycznych i stabilnej sytuacji ekonomicznej, niż w zbiorowościach początkujących na tej drodze.

BIBLIOGRAFIA

- BORUTKA, T., MAZUR, J., ZWOLIŃSKI, A.: *Katolicka nauka społeczna*. Częstochowa, 2004.
- CHMIELEWSKI, M., JEZIEŃSKI, J.: *Duchowość współczesnych zrzężeń chrześcijańskich*. In: Teologia duchowości katolickiej. Ed. M. Słomka. Lublin, 1993.

²⁸ Jan Paweł II.: *Pręszanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym*. Rzym, 5.01.2004; STRZESZEWSKI, dz. cyt., s. 392; MAZUREK, dz. cyt., s. 205.

²⁹ KACZYŃSKA, W.: *W poszukiwaniu normatywnych i aksjologicznych podstaw niesienia pomocy*. In: O etyce służb społecznych. Ed. W. Kaczyńska. Warszawa, 1998, s. 183-206.

-
- CHRAPEK, J.: *Dzielmy się miłością – Wolontariat*. In: Roczniki Naukowe Caritas 5:1996.
- CHRAPEK, J.: *Dzielmy się miłością. Wolontariat*. In: List pasterski biskupa radomskiego na temat wolontariatu, Radom, 2001 nr 4.
- DRYGALA, M.: *Wolontariat w ruchu hospicyjnym w aspekcie współpracy wolontariuszy z zespołem pracowników*. Lublin 2002.
- GAWROŃSKI, S.: *Ochotnicy miłości bliźniego. Przewodnik po wolontariacie*. Warszawa, 1999.
- Jan Paweł II.: *Przemówienie w czasie modlitwy Anioł Pański w dniu 28 grudnia 2003 roku*. In: Wiadomości KAI 2004 nr 1.
- KACZYŃSKA, W.: *W poszukiwaniu normatywnych i aksjologicznych podstaw niesienia pomocy*. In: O etyce służb społecznych. Ed. W. Kaczyńska. Warszawa, 1998.
- KALINOWSKI, M.: *Małe wspólnoty religijne Kościołem jutra?* In: Problemy współczesnego Kościoła. Ed. M. Rusecki. Lublin, 1996.
- KALINOWSKI, M.: *Postawy wolontarystyczne wśród rodzin podopiecznych hospicjum*. In: Czynem i prawdą. Ed. C. Rogowski. Olsztyn, 2004.
- KALINOWSKI, M.: *Wolontariat w życiu rodziny*. In: Roczniki Teologiczne 51: 2004.
- MACIUŁA, M.: *Piękny przejaw wolności*. In: Wolontariat, nr 3 (14) 2001.
- MAJKA, J.: *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław 1982.
- MAZUREK, F.: *Prawo do pracy w encyklice*. In: Jan Paweł II. Laborem exercens. Powołany do pracy. Ed. J. Krucina. Wrocław, 1983.
- MOJEK, S.: *Wolontariat chrześcijański wyrazem czynnej miłości bliźniego*. In: Roczniki Teologiczne 47 (2000) z. 3.
- PIETROWSKI, D.: *Wolontariat w Polsce – nowe spojrzenie na pracę społeczną*. In: Roczniki Naukowe Caritas 5: 1996.
- Program Duszpasterski Archidiecezji Krakowskiej 2001-2004*. Kraków, 2001.
- PRZYGODA, W.: *Wolontariat chrześcijański w życiu i działaniu Kościoła*. In: Roczniki Naukowe Caritas 5: 1996.
- PRZYGODA, W.: *Wolontariat chrześcijański w życiu i działaniu Kościoła*. RNC 5: 2001.
- PSZENNY, S.: *Uwarunkowania motywacyjne u wolontariuszy pracujących w organizacjach społecznych*. Lublin, 2003.
- SKOROWSKI, H.: *Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem życia człowieka wiary*. In: Roczniki Naukowe Caritas 5:1996.
- ZYCH, A.: *Słownik gerontologii społecznej*. Warszawa, 2001.

KRYPTOTEOLOGICKÉ KONOTÁCIE V MYSLÉNÍ MIRCEA ELIADEHO

Matúš DEMETER

Abstract: *The aim of this paper is to present some points of criticism of Mircea Eliade, a specifically the critique of his a hidden theological agenda which is purportedly included in his famous works. Our paper in the first point, briefly highlights the problem with ontologization or theologization of Eliade's concept of the sacrum/profanum. In the second point, paper presents summary of Olson's critical analysis of some thoughts of Eliade which autor called as Eliade's theology of nostalgia.*

Viacerí súčasní autori poukazujú na to, že v pozadí Eliadeho metodológie ležia teologické a ontologické premisy odkazujúce k transcendentálnej realite.¹ Otázka, do akej miery je Eliadeho religionistické dedičstvo poplatné teologickým premisám, je záležitosťou neutichajúcej akademickej debaty. Eliade sa nikdy netajil svojou inšpiráciou teológov ako R. Otto, P. Tillich či R. Bultmann, no dôrazne odmietal spájať svoje interpretácie náboženských fenoménov s teologickým (či theologizujúcim) prístupom.² Na druhej strane nemožno poprieť, že Eliadeho idey a koncepty boli a dodnes ostávajú inšpiratívnym zdrojom (svetovej) ekumenicky orientovanej teológie či teologicky modelovaného štúdia náboženstiev.³ Aj tento fakt môže byť, v istom zmysle, známkou blízkej konceptuálnej náklonnosti Eliadových myšlienok a teologického diskurzu.⁴

¹ Pozri napríklad C. Olson (*The Theology and Philosophy of Eliade*, 1992), D. Cave (*Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, 1993), Mac L. Ricketts (*Mircea Eliade: The Romanian Roots 1907–1945*, 1988) D. Wiebe (*The Politics of Religious Studies*, 1999), R. Segal (*Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue*, 1992).

² Pozri napríklad jeho doзнание v *Obrazoch a symboloch*: „Teraz nevravíme ako teológovia, k tomu nemáme zodpovednosť ani kompetenciu.“ ELIADE, M.: *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symboloch*. Brno : Computer Press, 2004, s. 159.

³ Príkladom môže byť protestanský teológ T. Altizer, ktorý konštatuje (*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 1963): „Teológia sa môže učiť od Eliadeho, že paradoxne práve voľba profánneho jazyka môže byť autentickou cestou k posvätnu v našich časoch.“ BOLDIȘOR, A.: A Controversy: Eliade and Altizer. In: SCARLAT, C. (eds.): *Mircea Eliade: Once Again*. Romania : Lumen, 2011, s. 266. Ako špecifický príklad nezájmu slovenskej teológie o Eliadeho pozri: ŽIDEK, P.: Mircea Eliade očami slovenskej teológie. In: *Kritika & Kontext*, roč. 3, 1998, č. 1, s. 30 – 32.

⁴ Napríklad jeho esenciálne a autonómne postulovanie kategórie náboženstva, užívanie termínu posvätna ako ontologickej kategórie, odmietanie redukcionistického

Jeden z popredných komentátorov a obhajcov Eliadeho, Bryan Rennie konštatuje (*Reconstructing Eliade*, 1996): „Napriek jeho opakovanému dôrazu, že nebol teológ [...], býval [kritizovaný] za skrytú teologickú agendu, alebo v konkrétnejšej podobe z vytvárania apriórnych tvrdení ohľadne ontológie posvätna, ktoré ho diskvalifikujú zo serióznej akademickej Religionswissenschaft.“⁵ To, že sa tieto obvinenia objavili a dodnes objavujú, je jednak dôsledkom Eliadeho príznačnej nejasnosti v metodológii a termínoch, ktoré používal, a jednak dôsledkom osobného *náboženského sentimentu* prenikajúceho jeho práce a prejavujúceho sa okrem iného v rozvíjaní úvah o „renesancii náboženskej skúsenosti“ či v soteriologických koncepciách a víziách „spásy moderného človeka“.

Americký religionista David Cave upozorňuje, že v Eliadovom hermeneutickom programe „*nový humanizmus*“ jasne prebleskuje jeho spirituálna dimenzia, ktorú vnáša do hermeneutiky a ktorá ho odlišuje od iných humanitných a sociálnych vedcov a od mnohých historikov náboženstiev. Eliadov *nový humanizmus* je z pohľadu Cavea vymedzený ako „spirituálna, humanistická orientácia k totalite schopnej modifikovať kvalitu samotnej ľudskej existencie.“⁶ *Orientácia k totalite* pritom zahŕňa oboznámenosť s pluralitou náboženských foriem a svetonázorov, čo s osvojením hermeneutickej pozície vedie – v snahe po „novom svetovom humanizme“ – k zapájaniu sa do dialógov s týmito formami a svetonázormi.⁷ Táto snaha však podľa Cavea odzrkadľuje „rozhodne kresťanské hľadisko (Christian slant)“.⁸

Kanadský religionista Donald Wiebe vidí v Eliadeho hermeneutickej metóde – t. j. vysvetľovať náboženstvo náboženským spôsobom – *skrytú teologickú agendu*. Podľa neho Eliadovi nejde ani tak o pochopenie náboženských tradícií, ako „o znovunadobudnutie opustených transcendentálnych hodnôt a významov, ktoré boli kedysi dané svojim vyznávačom skrze tradície.“⁹ Tento názor podporuje Eliadeho tvrdenie, že archaické a prírodné formy náboženstiev sú paradigmatické pre náboženský život vo

prístupu k náboženstvu reprezentuje klasický model konceptualizácie náboženstva ako kategórie *sui generis* s celým jej teologickým, západoeurópskym pozadím.

⁵ RENNIE, B. S.: *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. State University of New York Press, 1996, s. 191.

⁶ CAVE, D.: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York : Oxford University Press, 1993, s. 27.

⁷ Porov. ELIADE, M.: A New Humanism. In: *The Quest: History and Meaning in Religion*, 1984, s. 2 – 3.

⁸ CAVE, D.: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, 1993, s. 40.

⁹ WIEBE, D.: *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. London: Macmillan, 1999, s. 60. In: COX, J. L.: *A Guide to the Phenomenology of Religion*, 2006, s. 218.

všeobecnosti, pretože odkrývajú „základné existenčné situácie, ktoré sa priamo vzťahujú k modernému človeku.“¹⁰ Eliade koncipuje svoju dichotómiu *sacrum/profanum* s dôrazom, že sakrálna sféra je apriórne pozitívne zhodnotená ako tá „pravá“, „skutočná“, „zdravá“ a „spásonosná“. V tomto zmysle zahŕňa náboženstvo „nedotknuteľnú ríšu čistoty a osobného morálneho náhľadu, ktorý je opozíciou a spásou chaotických verejných oblastí politiky a ekonomiky.“¹¹ Pre Eliadeho je idea posvätna (ako esencie každého náboženstva) ontologickou konštantou, transcendentnou reprezentáciou, „pravým a reálnym Bytím“, a súčasne Ottovým *das ganz Andere* (úplne Iné), ktorá kvalitatívne prevyšuje profánnu, chaotickú skutočnosť. Takéto dichotomické zhodnotenie reality s jasnou preferenciou v hodnotách a tradíciách referujúcich k *náboženskému sentimentu* odzrkadľujú Eliadeho vlastnú náboženskú *nostalgiu* za akýmsi „strateným rajom“ (Olson, 1989).

Eliadovská metóda totálnej hermeneutiky nielenže v plnej miere anticipovala metafyzickú akontextuálnu ideu posvätna, ale dopomohla (skrže hegemonne postavenie chicagskej „eliadovskej školy“ v americkom religionistickom prostredí v druhej polovici 20. storočia) k jej dominantnému vedeckému zaužívaniu rozpracovaním koncepcie „dialektiky posvätna“. Podľa predného amerického religionistu-metodológa Jonathana Z. Smitha eliadovský model paradigmatickej duality posvätný/profánnu reprezentuje fundamentálny opak „durkheimovského sociálneho kantovstva“.¹² Ontologizácia dialektiky *posvätné/profánné* – v kontraste k pôvodnému durkheimovskému modelu dichotómie *sacré/profane* ako deskriptívnemu, analytickému nástroju – sa u Eliadeho stáva prejavom dvoch dištinktívnych módov bytia vo svete. Eliade reinterpretuje Durkheima optikou R. Otta a posvätno sa z neutrálnej durkheimovskej kategórie stáva numinóznym, „úplne iným“ (*ganz Andere*), „Bytím samo o sebe“, „silou“, ktorá kreuje kozmos z primordiálneho Chaosu (z profánnosti). Eliade sa na prvý pohľad drží postkantovského chápania času a priestoru, no na druhej strane „implikuje úplný opak. Kreácia sveta a založenie sveta nie sú [u Eliadeho – pozn. autora] antropologické kategórie, prejav ľudskej slobody. Naopak, bývajú chápané ako ontologické (možno dokonca teologické) kategórie. Základným ľudským módom nie je sloboda a kreativita, ale skôr repetitívnosť. Alebo možno ešte vhodnejšie, ľudskou kreativitou je

¹⁰ ELIADE, M.: *The Quest: History and Meaning of Religion*, 1984, s. [ii – iii].

¹¹ McCUTCHEON, R.: *Critics Not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press, 2001, s. 131 – 132. In: COX, J. L.: *A Guide to the Phenomenology of Religion*, 2006, s. 228.

¹² Durkheimovo sociálne kantovstvo odkazuje ku koncepcii spájať pôvod apriórnych kategórií percepcie a kognície nie s bohom alebo so štruktúrou mysle, ale so spoločnosťou.

repetitívnosť.¹³ Pre Eliadeho je dualita posvätný/profánný nielen univerzálnou a absolútnou kategóriou, ale predovšetkým „ontogenickou silou, ktorá umožňuje vznik reality, priestoru a času.“¹⁴ Teda kategória posvätna nadobúdala status *transcendentnej sily*, ktorá svojím *bytím* presahuje (Kantovu) časopriestorovú dimenziu bytia. Postihovať túto *silu* na fenomenálnej úrovni možno iba skrze modalitu náboženskej skúsenosti. U Eliadeho sa posvätno manifestuje skrze posvätný čas a posvätný priestor (*Le mythe de l'éternel retour*, 1957). Obe kategórie sú pre Eliadeho módy transcendentného *peniknutia* (do homogénneho priestoru) a *opakovania* (repetitívnosti) primordiálneho aktu reprezentovaného v mýte. Americký religionista Russell McCutcheon na margo Eliadeho včlenenia idey posvätna do koncepcií posvätného času a priestoru lakonicky poznamenáva, že ide z jeho strany o pokus „historizovať“ všetky ahistorické tvrdenia.¹⁵ Eliadeho model „morfológia posvätna“ - v univerzalistických ontologických kategóriách s istou referenciou k transcendentnu – je od 80. rokov 20. storočia, vo svetových religionistických kruhoch, predmetom zvýšenej kritickej reflexie ako implicitne teologický, resp. metafyzický zaťažený konštrukt. Eliadovská *ontologická* klasifikácia totiž odtrháva koncept posvätna od sociálnej matrice a znemožňuje tak jeho serióznú sociálno-kritickú analýzu. Posvätno je u J. Z. Smitha v prvom rade racionálnou konštrukciou, ktoré spolu s konceptom náboženstva slúžia k usporiadaniu vzťahov moci v rámci spoločnosti, t. j. nie je ontologicky *unikátnou* kategóriou *sui generis*. Inými slovami posvätno je kultúrne (a sociálne) konštruovaná symbolická kategória, skrze ktorú sa klasifikuje a interpretuje okolitá realita, v zmysle oddeľovania, organizovania a zhodnocovania sociálnych hraníc a hierarchií.¹⁶

Eliadeho kresťansko-teologický rozmer myslenia možno výrazne zaznamenať predovšetkým v jeho filozoficky koncipovaných úvahách, napríklad dotýkajúcich sa hľadania riešení problémov existenčnej krízy moderného sekularizovaného človeka, koncipovania paradigmatického

¹³ SMITH, J. Z.: The Wobbling Pivot. In: *The Journal of Religion*. vol. 52, 1972, no. 2, s. 138; pozri tiež: *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago : The University of Chicago Press, 1993, s. 92.

¹⁴ VÁSQUEZ, M. A.: *More than Belief. A Materialist Theory of Religion*. New York : Oxford University Press, 2011, s. 265.

¹⁵ COX, J. L.: *A Guide to the Phenomenology of Religion*, 2006, s. 228.

¹⁶ Podobne Richard Comstock (*A Behavioral Approach to the Sacred*, 1981) vyzýva pristupovať ku konceptualizácii posvätna ako k „teoretickému konštraktu, nie ako kategórii s nadprirodzeným či transcendentným referentom. Narábajúc s posvätnom, ako s metodologickým nástrojom, sú vedci lepšie vybavení k tomu, aby vysvetlili prečo „majú ľudia schopnosť správať sa podľa istých špecifických predpísaných spôsobov v závislosti na ich prostredí.““ Zdroj: ANTONEN, V.: Sacred (heslo). In: BRAUN, W. – MCCUTCHEON, R. (eds.): *Guide to Study of Religion*. London and New York : Cassell, 2000, s. 274.

modelu kozmického náboženstva, výziev k prebudeniu (archetypálneho) symbolického myslenia či vízií o *novom humanizme* a *novej religionistike*.¹⁷ To všetko v snahe po dosiahnutí (návratu?) ideálu archaického homo religiosus – celistvého a autentického človeka.

Americký profesor religionistiky Carl Olson vo svojom príspevku *Theology of Nostalgia* (1989) konštatuje, že Eliadeho (1) interpretácie tykajúce sa ľudskej existenčnej situácie/krízy, (2) jeho chápania boha, (3) konceptu *kozmickeho náboženstva*, (4) a idey *nostalgie za rajom* (nostalgia for paradise) sú v zásade teologického a filozofického charakteru.¹⁸

1) Eliade v duchu Tillichovej *metódy korelácie*¹⁹ chápe náboženstvo ako riešenie všetkých existenčných kríz v ľudskom živote, pretože náboženstvo poskytuje transcendentálne vzory a príklady. Táto kríza je dôsledkom absencie významu existencie. Eliade vníma ľudské postavenie a objavenie sa náboženstva v súradniciach *pádu* (fallenness)²⁰, odpadnutia od raja, straty primordiálnej dokonalosti.²¹ „Ako produkt desakralizácie ľudskej existencie a sveta, profánne bytie zabudlo, že je stále produktom náboženstva, niečoho, čo *homo religiosus* nikdy nezabudlo.“²² Eliadeho predstava o *homo religiosus*²³

¹⁷ Pozri napr. *Obrazy a symboly* (2004), *A New humanism* (1984), *Posvätné a profánni* (2006).

¹⁸ Olson následne vydal k tejto problematike monografiu *The Theology and Philosophy of Eliade*. London and Basingstoke : Macmillan, 1992.

¹⁹ Podľa Tillicha sa teologické uvažovanie vyvíja medzi dvoma pólmi: (1) *pravda* kresťanského posolstva a (2) interpretácia tejto pravdy zohľadňujúca kontext (existenčnú situáciu), v ktorom sa nachádza adresát tohto posolstva. Metóda korelácie je vnímaná ako nástroj na prenesenie kresťanského posolstva do konkrétnej situácie, teda ustanovuje „vzájomnú závislosť“ medzi dvoma nezávislými faktormi: existenciálnymi otázkami a teologickými odpoveďami. Porov. GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 75 – 76.

²⁰ Eliade používa metaforu *pádu* v rozmanitých významoch. Napríklad ako stratu schopnosti prežívať posvätno na vedomej úrovni, a teda presunutie tejto skúsenosti do podvedomia. Ďalším ukazovateľom pádu je Eliadov koncept historicity (linearity) času. Pád do časovosti vedie k sekularizovanému chápaniu práce. Podľa Eliadeho sú to dejiny, ktoré vytvárajú prekážky pre moderného človeka v ceste za spásou, existenčné problémy, ktoré sú vyjadrené ako *brôza z dejín* (terror of history). Porov. ELIADE, M.: *Mýtus o večnom návratu*. Praha : Oikymen, 2009. s. 91 – 102.

²¹ Porov. OLSON, C.: *Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work*. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989, s. 99.

²² OLSON, C.: *Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work*. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989, s. 101.

²³ Eliade používa termín *homo religiosus* s referenciou k celému ľudstvu. Homo religiosus označuje istú *kvalitu* ľudského bytia. Rovnako túto kategóriu chápal aj G. van der Leeuw, hoci na rozdiel od neho, Eliade tvrdí, že táto kvalita ostáva v skrytej podobe prítomná aj v *sekularizovaných* jedincoch. Homo religiosus sa u nich

reprezentuje nostalgiu po tzv. archaickom náboženskom bytí a „teologizujúci sklon, pretože sa odvoláva na archaické a orientálne kultúry, aby demonštroval biedu modernej náboženskej skúsenosti.“²⁴ D. Wiebe na margo Eliadeho záujmu v tzv. archaických tradíciách poznamenáva, že tento záujem nepramení z akademickej snahy vedecky študovať náboženstvá, pretože to by pre neho znamenalo redukcionistické *skomolenie* „náboženskej pravdy“, ale z jeho dokazovania pravdy o náboženstve.²⁵

2) Podľa Olsona nie je Eliade tradičným teológom alebo filozofom. Skôr reprezentuje predstaviteľa negatívnej (apofatickej) teológie, t. j. smeru dôslednej negácie akýchkoľvek predstáv a konceptov o Bohu.²⁶ Ak by sme podľa Eliadeho jasne definovali Boha, stratili by sme mystérium. Ak teda Eliade reflektuje ideu Boha, vyjadruje sa skrze koncept *coincidentia oppositorum*, t. j. koexistencie protikladov.²⁷ Táto symbolická reprezentácia jednoty protikladov sa stáva nostalgickou túžbou ľudského bytia po znovuzískaní stratennej jednoty, nostalgie za strateným rajom.

3) Pád a následná strata jednoty znamená v Eliadeho myslení ontologickú separáciu od posvätna. Smrťou Boha, respektíve jeho „vzdialením“ (ako *deus otiosus*) je bytie neschopné vedome zažívať skúsenosť s posvätnom. Východisko z tejto situácie vidí Eliade v tzv. *kozmickej náboženstve*,²⁸ v ktorom je nostalgia za mystériom Boha utíšená

manifestuje skrze sny, ambície, iniciácie či politické hnutia. Porov. CAVE, D.: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, 1993, s. 92.

²⁴ HAMILTON, K.: *Homo Religiosus and Historical Faith*. In: *The Journal of Bible and Religion*, no. 33, 1965, s. 220. In: OLSON, C.: *Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work*. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989, s. 102.

²⁵ WIEBE, D.: *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. London: Macmillan, 1999, s. 60. In: COX, J. L.: *A Guide to the Phenomenology of Religion*, 2006, s. 218.

²⁶ Porov. OLSON, C.: *Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work*. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989, s. 105.

²⁷ Podľa Eliadeho je *coincidentia* základný mýtický vzorec, ktorý je prítomný takmer v každej náboženskej skúsenosti a je jedným z najarchaickejších spôsobov vyjadrenia paradoxu božskej reality. Sila *coincidentia oppositorum* spočíva v „zmierení všetkých protikladov“ a v „transcendencii všetkých atribútov“. Porov. RENNIE, B. S.: *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, 1996, s. 35, 39.

²⁸ Eliade teda nachádza návrat k jednote bytia v objavení posvätnosti prírody, ktorá ako božský *Svet* „odhaľuje rozmanité modality posvätného a teda Bytia. Svet predovšetkým *existuje*, je *tu*. Má tiež určitú štruktúru: nie je to Chaos, ale Kozmos. Predstavuje sa teda ako stvorenie, ako výtvar bohov. [...] Nebo zjavuje priamo, „prirodzene“, nekonečný odstup, transcendenciu boha. A Zem je „transparentná“: sprítomňuje sa ako univerzálna matka a živiteľka. Kozmické rytmy zjavujú poriadok, harmóniu, trvalosť, plodnosť. Kozmos je vo svojom celku zároveň skutočný, žijúci a posvätný organizmus: odкрýva súčasne modality Bytia a posvätnosti. Ontofánia a hierofánia spadajú v jedno.“ ELIADE, M.: *Posvätné a profánné*, 2006, s. 81.

posvätnosťou prírody. Podľa Olsona Eliade v tomto svojom koncepte – koncepte kozmického kresťanstva²⁹ – „zdiera nostalgie rumunských sedliakov. Vedel samozrejme, že kozmické kresťanstvo neexistuje iba v oblastiach ako vidiek Rumunska, ale taktiež sa nachádza v Indii, v mediteránnych náboženstvách, v černošskej spiritualite (Negro spirituals) a dokonca v mestských centrách, pretože hoci mestá už dlhšie nezdierajú hodnoty agrikultúrnej spoločnosti, rytmus prírody [...] stále pretrváva. Preto kozmické náboženstvo ostáva podielom u moderných jedincoch.“³⁰ V kresťanskej teológii je príkladom takto chápaného kozmického náboženstva Teilhard de Chardin, ktorý svojimi prácami odkazuje na znovu posvätenie sveta a života. Eliadeho koncept kozmického kresťanstva sa stáva paradigmatickým modelom a riešením existenčného relativizmu modernej sekularizovanej doby. V tomto zmysle je Eliadeho nostalgická reflexia jednak formovaná jeho víziou vidieckej idyly, kde ľudia žijú v harmónii a mystickej jednote s prírodou a jednak ideou o archaickom homo religiosus žijúcom v permanentnej prítomnosti/skúsenosti posvätna, tak povediac v istom druhu raja.

4) Podľa Eliadeho jedinci v modernej profánnej spoločnosti túžia znovuzískať a znovuprežiť stratený rajsý stav. „Návrat k primordiálnemu obdobiu a pôvodnej plnosti, slobody a blaženosti je vrúcnu túžbou moderných bytostí premožených bezvýznamovosťou profánnej existencie.“³¹ Carl Olson je presvedčený, že Eliade rozvíja svoju koncepciu *nostalgie za rajom* na základe jeho osobnej skúsenosti s rumunským *kozmičným kresťanstvom*. Táto nostalgia je podľa Eliadeho v skutočnosti prastarým archetypom ukrytým v ľudskej mysli. A tak s pomocou novo chápanej religionistiky – akési metapsychoanalýzy – ktorá by viedla k prebudeniu archaických symbolov, je podľa autora možné „zrodiť nového človeka, autentickjšieho a celistvejšieho. [...] Táto maieutika, realizovaná za pomoci náboženskej symboliky, by rovnako prispela k tomu, že by moderného

²⁹ „Podľa Eliadeho môžeme nájsť svoje centrum v kozmickom kresťanstve, priestore, kde na rozdiel od *deus otiosus*, nie je Ježiš vzdialený. Kozmické kresťanstvo, (chápané ako) prirodzené náboženstvo, ktoré sa vyvinulo z interakcie medzi kresťanstvom v centrálnej a západnej Európe a ľudovými náboženstvami vidieckych oblastí. V harmónii s kozmickými rytmi, toto populárne náboženstvo vníma prírodu ako dobrý skutok Boha, a nie ako sféru zla.“ OLSON, C.: *Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work*. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989, s. 106.

³⁰ OLSON, C.: *Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work*. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989, s. 107.

³¹ OLSON, C.: *Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work*. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989, s. 109.

človeka zbavila jeho kultúrneho provincializmu a najmä historizujúceho a existencialistického relativizmu.“³²

Carl Olson tak dospieva k záveru, že „Eliadeho teologické reflexie poukazujú na to, že sú produktom jeho náboženskej imaginácie formovanej jeho chápaním archaických náboženstiev a súčasne nostalgiou za rajom.“³³ Tieto Eliadeho náboženské imaginácie podľa Olsona jasne favorizujú kresťanstvo, a to v jeho ahistorickej „kozmickej/prírodnej“ podobe. David Cave vidí v Eliadeho myslení taktiež výrazný podiel kresťanskej imaginácie. Na rozdiel od Olsona sa však kloní k presvedčeniu, že v prípade Eliadovho zhodnocovania hierofánií ide o superiorizáciu kresťanstva v jej *historickej* podobe. „Eliadeho pozornosť voči problému histórie a jeho zhodnotenie hierofánií limitujú jeho morfológiu (smerom) ku kresťanskej orientácii, keďže kresťanstvo sa pýši najhistorickejšou komplexnosťou inkarnácie „posvätna“.“³⁴

Či už sú tieto otázky ohľadne Eliadovej skrytej teologickej agendy adekvátne, alebo presahujú mieru flexibilnej dištinkcie objektívne/subjektívne (D. Allen, B. Rennie), je problémom dotýkajúcim sa rozmanitých kritérií verifikácie.³⁵ Nič to však nemení na tom, že námietky, siahajúce od kritiky Eliadovej metodológie až k obvineniam z implicitnej teologizácie či ontologizácie religionistiky, sú dôsledkom špecifickej „spirituálnej dimenzie“ obsiahnutej v jeho odborných religionistických prácach.³⁶

³² ELIADE, M.: *Obrazy a symboly*, 2004, s. 34.

³³ OLSON, C.: Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989, s. 110.

³⁴ CAVE, D.: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, 1993, s. 195. Pozri tiež s. 53: „Eliadeho teória dejín a hierofánií zostáva nakoniec provinčná v kresťanstve.“

³⁵ Pozri kritické zhodnotenie Olsonových a Caveových analýz z pera R. McCutcheona. McCutcheon kritizuje ich analýzy (predovšetkým Olsonovu) ako akontextuálne a esencialistické. Porov.: McCUTCHEON, R. T.: *Manufacturing Religion*, 1997, s. 88 – 100. Pozri tiež: RENNIE, B.: A Response to Carl Olson's "Mircea Eliade, Posmodernism, and the problematic nature of representational thinking". In: *Method & Theory in the Study of Religion*, 12/2000.

³⁶ Kritika sa venovala problémom týkajúcich sa napríklad: (1) prílišných abstrakcií pri interpretáciách kultúrneho a náboženského života, (2) prílišnej nacionalizácie, (3) výraznej mystizácie v hermeneutike, (4) prílišného sociálneho a kultúrneho elitárstva, (5) výraznej ortodoxie a (6) šovinizmu. Porov.: CAVE, D.: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, 1993, s. 195.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANTTONEN, V.: Sacred (heslo). In: BRAUN, W. – McCUTCHEON, R. (eds.): *Guide to Study of Religion*. London and New York : Cassell, 2000.
- BOLDIȘOR, A.: A Controversy: Eliade and Altizer. In: SCARLAT, C. (eds.): *Mircea Eliade: Once Again*. Romania : Lumen, 2011.
- CAVE, D.: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York : Oxford University Press, 1993
- COX, J. L.: *A Guide to the Phenomenology of Religion*. Great Britain : Biddles Ltd., 2006
- ELIADE, M.: *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symboloch*. Brno : Computer Press, 2004.
- ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*. Praha : Oikymenh, 2009
- ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. Praha : Oikymenh, 2006
- GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999
- OLSON, C.: Theology of Nostalgia: Reflection on the Theological Aspects of Eliade's Work. In: *Numen*. Vol. 36, fasc. 1, 1989
- RENNIE, B. S.: *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. State University of New York Press, 1996
- SMITH, J. Z.: The Wobbling Pivot. In: *The Journal of Religion*. vol. 52, 1972, no. 2, s. 138
- VÁSQUEZ, M. A.: *More than Belief. A Materialist Theory of Religion*. New York : Oxford University Press, 2011
- WIEBE, D.: *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. London : Macmillan, 1999. In: COX, J. L.: *A Guide to the Phenomenology of Religion*. Great Britain : Biddles Ltd., 2006.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

dr hab. Leon SZOT prof. UKSW

*Uniwerytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Instytut Socjologii*

doc. Mgr. Kamil KARDIS, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

ThDr. Peter VANSÁČ, PhD.

*Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave
Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove*

Ph. D Lect. Simona Ștefana ZETEA

*„Babeș-Bolyai” University, Cluj
Greek – Catholic Faculty of Theology*

Mgr. Matúš DEMETER

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*