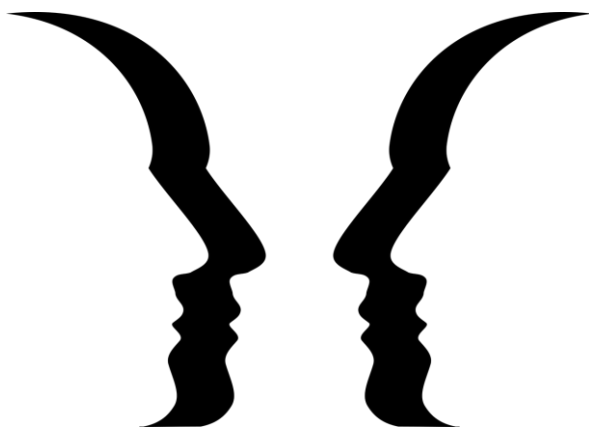


DISPUTATIONES
QUODLIBETALES
XXVIII. & XXIX.



Rôzne tváre súčasnej antropológie

*Antropológia poznania
&
Antropológia náboženstva*



(eds.)
PAVOL DANCÁK
RADOVAN ŠOLTÉS

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

XXVIII. & XXIX.

RÔZNE TVÁRE SÚČASNEJ ANTROPOLÓGIE

Antropológia poznania
&
Antropológia náboženstva

PAVOL DANCÁK – RADOVAN ŠOLTÉS
(eds.)



Prešov
2026

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXVIII. & XXIX.

Rôzne tváre súčasnej antropológie

Antropológia poznania & Antropológia náboženstva

Recenzovaný zborník Katedry filozofie a európskych štúdií
Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Vedeckí garanti:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
dr hab. Wiesław WÓJCIK, prof. UJD

Vedeckí redaktori – editori:

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

Recenzenti:

prof. Conf. Univ. Dr. Alexandru BUZALIC
prof. US dr hab. Marek REMBIERZ

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

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

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

Vydala: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Prešov 2026

© Prešovská univerzita v Prešove

ISBN 978-80-555-3706-1

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 29-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.



*W 2024 roku pojawiła się inicjatywa podjęcia badań nad zagadnieniami współczesnej antropologii filozoficznej w ramach współpracy polsko-słowackiej. W tym celu Katedra Filozofii Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie oraz Katedra Filozofii i Badań Europejskich Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie rozpoczęły realizację projektu „**Różne twarze współczesnej antropologii**”.*

Do projektu dołączyło Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Cieszynie. Miały miejsce już trzy wydarzenia naukowe (konferencje, seminaria): dwa w Preszowie i jedno w Częstochowie. Podjęto na nich kwestie antropologii wiedzy oraz antropologii religii. Niniejszy tom jest efektem tych naukowych spotkań.



OBSAH

<i>Pavol DANCÁK – Jozef MIŇO</i> <i>Od hľadania istoty k existenciálnej dôvere</i>	<i>6</i>
<i>Wiesław WÓJCIK</i> <i>Znaczenie wspólnot naukowych dla rozwoju naukowego</i> <i>w wymiarze indywidualnym i społecznym</i>	<i>17</i>
<i>Mariusz OZIEBŁOWSKI</i> <i>Funkcje wiedzy naukowej w ponowoczesnych koncepcjach</i> <i>antropologicznych</i>	<i>28</i>
<i>Ryszard MISZCZYŃSKI</i> <i>Współczesna potrzeba rozszerzenia sporu o źródła wiedzy</i>	<i>39</i>
<i>Michał PŁÓCIENNIK</i> <i>Chrysto-logicznie ufundowana specyficznie chrześcijańska</i> <i>antropologia wiedzy jako filozoficzne i epistemologiczne</i> <i>wyzwanie</i>	<i>46</i>
<i>Radoslav LOJAN</i> <i>Náboženská sloboda v súčasnej spoločnosti</i>	<i>82</i>
<i>Daniel PORUBEC</i> <i>P. A. Florenskij a S. Kierkegaard a ich teologicko-filozofická</i> <i>reflexia</i>	<i>88</i>
<i>Ivan ONDRÁŠIK</i> <i>Ludská zrelosť v kontexte Kierkegaardových štádi</i> <i>existencie</i>	<i>100</i>
<i>Radovan ŠOLTÉS</i> <i>Diskurzívna myseľ a problém identity človeka</i>	<i>113</i>

Marián AMBROZY

*Vybrané súvislosti štruktúry a obmedzení poznania
so vzdelávaním*..... 121

Daniel PORUBEC

*Stredovek a Renesancia ako protichodné antropológické
paradigmy formujúce politické základy Európskej únie*..... 134

Radovan ŠOLTÉS

Význam empatie v pomáhajúcich profesiách 146

Jozef MIŇO

*Manželstvo medzi tradíciou a súčasnosťou v teologickej
reflexii súčasných výziev na Slovensku* 155

Adresár prispievateľov 165

OD HEADANIA ISTOTY K EXISTENCIÁLNEJ DÔVERE

Pavol DANCÁK – Jozef MIŇO

Abstract: *The article subjects the phenomenon of the modern subject, which, as a result of the desacralization and hyper-rationalization of society, finds itself in a state of existential disorientation, to critical philosophical reflection. The work analyzes the limits of exact reason and scientism through Pascalian epistemology and shows that key existential categories, such as freedom, truth and love, are not reducible to empirically quantifiable data. Authentic faith, built on humility and self-transcendence, is presented as a radical opposite to the current "culture of narcissism". Pascal's wager can be helpful, but its mercantilist intoxicating danger is also reflected.*

Úvod

Súčasná civilizačná epocha, formovaná dedičstvom osvietenského racionalizmu a akcelerovaná technokratickým pragmatizmom, stavia moderného človeka do paradoxnej situácie. Na jednej strane disponuje bezprecedentnými nástrojmi na exaktnú deskripciu a technologické ovládnutie materiálnej reality, no na strane druhej čelí hlbokšej ontologickej kríze. Tento stav, ktorý švajčiarsky filozof a psychiater Max Picard¹ symptomaticky diagnostikuje ako „svet úteku“, vyvlastňuje individuum z autentického zakorenenia v zmysle a transformuje pravdu z normatívnej etickej kategórie na fluidný nástroj okamžitej diskurzívnej použiteľnosti. V prostredí determinovanom hyperracionalizáciou, redukcionizmom a scientizmom, kde sa viera, láska a transcendencia javia ako marginálne či anachronické fenomény, sa otázka možnosti dosiahnutia existenciálnej istoty stáva mimoriadne naliehavou.

Predkladaná štúdia sa pokúša o kritickú reflexiu tohto moderného odcudzenia, a to prostredníctvom dialógu medzi epistemológiou, kultúrnou antropológiou a teologickou hermeneutikou. Prostredníctvom pascalovskej optiky konfrontujeme deduktívny „geometrický duch“ (*esprit de géométrie*) s intuitívnym „jemným duchom“ (*esprit de finesse*), pričom argumentujeme, že kľúčové dimenzie ľudského bytia sú prístupné výhradne skrze to, čo Blaise Pascal² konceptualizuje ako rozum srdca. Tým otvárame horizont pre prehodnotenie fenoménu intersubjektívnej lásky,

¹ Max Picard (1888-1965) švajčiarsky psychiater, filozof a spisovateľ.

² Blaise Pascal (1623-1662) francúzsky filozof, matematik, fyzik, prozaik, predchodca existencializmu.

ktorá v intenciách Maxa Schelera³ nereprezentuje len afektívny stav, ale dynamický epistemický pohyb odhaľujúci najvyššiu hodnotovú podstatu Druhého. Prechod od chladnej logiky k vulnerabilite vzťahu tvorí jadro hľadania ontologického ukotvenia v čase krízy. Ďalej je reflektovaná línia Eliadeho⁴ diagnózy moderného subjektu, trpiaceho „hrôzou z dejín“ v dôsledku prechodu z cyklického do lineárneho toku času, a je konfrontovaná s postsekulárnou hermeneutikou Tomáša Halíka. Halíkovo radikálne uchopenie Boha ako „analogie budúcnosti“ a viery ako „kroku do tajomstva“ nám umožňuje prekonať nielen historickú úzkosť, ale aj limity samotnej Pascalovej stávky, pokiaľ je táto redukovaná na čisto merkantilistický kalkul zisku a straty. Cieľom tohto textu je poukázať na to, že autentické uzdravenie zo súčasných pluralitných kríz a oslobodenie sa z determinizmu všadeprítomnej „kultúry narcizmu“ nie je realizovateľné skrze technokratické náhrady či lepšie povedané záplaty, ale skrze radikálnu metanoiu. Právě bytia sa totiž odkrýva iba v odvahe koexistovať s tajomstvom, v permanentnom hľadaní a v syntéze pokory pred vlastnou konečnosťou a vedomím absolútnej metafyzickej hodnoty.

Existenciálna dezorientácia a limity poznania

Moderný človek sa ocitol v stave existenciálnej dezorientácie, ktorý Picard označil ako svet úteku, pričom človek si často ani neuvedomuje možnosť alternatívneho spôsobu existencie. Tento svet však nie je výsledkom jeho vedomej voľby, lebo ho zdedil ho ako samozrejmu súčasť svojej životnej skúsenosti. Napriek tomu v človeku pretrváva prirodzená potreba zakorenenia, túžba po zmysle, identite a odpovediach na základné existenciálne otázky.⁵ Jedinec formovaný logikou úteku však nadobúda presvedčenie, že tieto hodnoty môže nájsť práve v tom, čo súčasná kultúra prezentuje ako najvyššiu istotu, teda v samotnom úteku. Všetky ostatné oporné body sa mu javia ako neisté a spochybniteľné a v dôsledku toho sa relativizuje aj pojem pravdy. Pravda a lož nie sú vo svete úteku etickými hodnotami, sú iba hodnotami prejavovania sa.⁶ V dôsledku tejto percepcie pravda a lož tak strácajú svoj normatívny charakter a redukujú sa na rozličné interpretácie skutočnosti, ktorých hodnota závisí predovšetkým od ich aktuálnej použiteľnosti. V takomto prostredí sa nevytráca

³ Max Scheler (1874 -1928) nemecký filozof, zakladateľ filozofickej antropológie, fenomenologickej axiológie a sociológie poznania.

⁴ Mircea Eliade (1907- 1986) rumunský filozof, religionista, historik, prozaik a esejista.

⁵ REMBIERZ, M.: *Kultura intelektualna, waptliwość metodologiczna i refleksja metapedagogiczna w rozwijaniu teorii i praktyki edukacji międzykulturowej*. In: Edukacja międzykulturowa. 2017, nr 2 (7) 37-66 pp.

⁶ PICARD, M.: *Útěk před Bohem*. Stará Říše na Moravě : Josef Florian, 1938, s. 33.

iba samotná pravda, ale aj akýkoľvek pevný referenčný bod, ktorý by človeku umožňoval orientovať sa vo svete a nachádzať existenčnú istotu.

Otázka možnosti poznania pravdy a dosiahnutia istoty sa stáva mimoriadne naliehavou. Náboženstvo ponúka možnosť objaviť autentickú istotu návratom k Bohu. V súčasnom svete charakterizovanom fragmentárnosťou a mnohoznačnosťou, ale aj vo všeobecnosti, sa láska javí ako najschodnejšie cesta k Bohu. Keďže súčasný človek si často ani neuvedomuje Boha ako reálnu možnosť svojho života, môže k nemu dospieť najskôr skrze lásku k druhému človeku. V tomto kontexte nadobúdajú osobitný význam slová z prvého Jánovho listu: „Milovaní, milujme sa navzájom, lebo láska je z Boha a každý, kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha. Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska (1Jn 4, 7-8). Podľa zakladateľa filozofickej antropológie Maxa Schelera „Láska je pohyb, v ktorom každý konkrétny individuálny predmet, ktorý je nositeľom hodnôt, dosahuje podľa svojho ideálneho určenia svoju najvyššiu možnú hodnotu; alebo dosahuje ideálnu hodnotovú podstatu, ktorá je mu vlastná.“⁷ Pravá láska sa prejavuje schopnosťou a ochotou objasňovať vlastné pramene a neustále ich privádzať k väčšej zrozumiteľnosti. Namiesto skrývania sa za nejasnosť, mystifikáciu či tabu smeruje k pravdivému odhaleniu svojich dôvodov. Jej vnútorná dynamika vedie k čoraz jasnejšiemu seba porozumeniu, ktoré sa uskutočňuje prostredníctvom rozumového uchopenia a zároveň sa potvrdzuje v pevných charakterových postojoch a konkrétnych prejavoch každodenného života. Skúsenosť autentickej lásky prirodzene vedie k túžbe po hlbšom poznaní milovanej osoby a k snahe byť jej nablízku. Takéto poznanie si vyžaduje čas, trpezlivosť, pozornosť a vytrvalosť. Práve schopnosť zastaviť sa pri druhom človeku predstavuje radikálny protiklad k dynamike sveta úteku, ktorý je charakteristický neustálou rýchlosťou, povrchnosťou a rozptýlenosťou. Človek, ktorý sa usiluje porozumieť druhému a vstúpiť do autentického vzťahu, sa postupne oslobodzuje od týchto tendencií a otvára sa hlbšej dimenzii vlastnej existencie. V tomto procese môže opätovne objaviť aj prameň každej lásky, ktorým je Boh. Z tohto dôvodu možno lepšie porozumieť aj Pavlovmu presvedčeniu, podľa ktorého je láska najväčšou z troch teologálnych cností (1Kor 13, 4–8). Podobnú myšlienkovú líniu nachádzame aj u Pascala, ktorý tvrdí, že Boha nemožno poznať prostredníctvom rozumu samotného, ale iba srdcom. Hoci Pascal explicitne nehovorí o láske, jeho odkaz na srdce nemožno chápať náhodne, lebo práve srdce v kresťanskej tradícii predstavuje symbol vnútorného

⁷ SCHELER, M.: *The Nature of Sympathy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1954. s. 164.

poznania, otvorenosti a lásky, prostredníctvom ktorých sa človek stáva schopným stretnúť sa s Bohom.

Pascal konštruuje dualistický model ľudského kognitívneho aparátu, v ktorom striktno diferencuje medzi dvoma modmi apercpcie reality, medzi duchom geometrickým (*esprit de géométrie*) a duchom jemným, resp. intuitívnym (*esprit de finesse*).⁸ Geometrický duch operuje na báze rigorózne dedukcie, formálno-logických axióm i systematických konštruktov. Postupuje lineárne, pričom si nárokuje diskurzívnu a kumulatívnu platnosť, ktorá sa rozširuje ad infinitum. Jemný duch naopak predstavuje intuitívnu mohutnosť, schopnú holistického vnímania komplexných fenoménov bez potreby strednodobej logickej dekonštrukcie. Toto implicitné poznanie je síce fluidné, fluktuujúce a nepodlieha jednoduchej formalizácii, no disponuje schopnosťou artikulovať pravdy, ktoré zostávajú pre čistú racionalitu nespoznateľné.

Tieto dva prístupy reprezentujú komplementárne, avšak inkompatibilné modalítity rozumu. Racionalistická schéma, vyžadujúca verifikáciu a deskripciu, zlyháva pri konfrontácii s totalitou žitej reality, zatiaľ čo intuitívny postoj reflektuje pravdu bez bezprostredného nároku na dôkazový aparát.⁹

Súčasná epocha vykazuje symptómy hyperracionalizácie, kedy unilaterálne privileguje geometrické poznanie, scientizmus a technokratické modely ako exkluzívne epistemické kľúče k realite.¹⁰ Z pascalovskej perspektívy však každý dôsledný racionalizmus nevyhnutne konfrontuje inherentné limity vlastného rozumu. Až integrujúca dimenzia *esprit de finesse* umožňuje subjektu participovať na transcendentných fenoménoch, akými sú sloboda, etická pravda či láska, ktoré nie sú redukovateľné na kvantifikovateľné empirické dáta. Tento princíp je pregnantne vyjadrený slávnym Pascalovým vyhlásením: „Srdce má svoje dôvody, o ktorých rozum nič nevie.“¹¹ Pascal týmto nezavádza iracionalizmus, ale skôr upozorňuje na bipolárnu štruktúru samotného rozumu. Rozum srdca konštituuje sféru bezprostredného vnímania kľúčových axióm (priestor, čas, pohyb), zatiaľ čo formálny rozum slúži ako sekundárny nástroj na ich štrukturalizáciu a deriváciu. V rovine intersubjektivít sa táto pripravenosť na epistemický obrat manifestuje skrze radikálnu otvorenosť voči Druhému, čo otvára horizont pre autentickú transcendenciu a teocentrickú lásku.¹²

⁸ PASCAL, B.: *Myslenky*. Praha: Jan Laichter, 1937, s. 3–5 (1–4).

⁹ PASCAL, B.: *Myslenky* ... s. 3–5 (1–4).

¹⁰ WIELECKI, K. *Między różnorodnością kulturową i rozpadem tożsamości*. Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne. 2014/9, 41–52 pp.

¹¹ PASCAL, B.: *Myslenky* ... s. 163 (277).

¹² PASCAL, B.: *Myslenky* ... s. 163 (277).

V kontexte kultúrnej antropológie a religionistiky Mírcea Eliade v diele *Mýtus o večnom návrate* formuluje diagnózu moderného subjektu, ktorý sa ocitá v ontologickom vákuu v dôsledku desakralizácie sveta. Prechod od cyklického vnímania času (typického pre *homo religiosus*) k lineárnemu, historickému vnímaniu času vyvlastnil človeka z kozmického poriadku. Zatiaľ čo cyklický čas dokázal každú krízu a utrpenie zmysluplne integrovať prostredníctvom reaktualizácie mýtických archetypov, lineárny čas uväzňuje moderného človeka v profánnej historicite. Tento stav Eliade konceptualizuje ako „hrôzu z dejín“ (*la terreur de l'histoire*), úzkosť z nepredvídateľnej budúcnosti, v ktorej je človek degradovaný na pasívneho participanta atomizovaných udalostí. V takto svete sa sloboda scvrkáva na hraničné voľby medzi existenciálnym odporom, sebadeštrukciou či útekem do subhumánnej existencie.¹³ Jediné autentické prekonanie tejto historickej úzkosti vidí Eliade v kresťanskej soteriológii. Kresťanstvo ako historické, teleologické náboženstvo totiž redefinuje lineárny čas, dáva dejinnému procesu finálny, eschatologický zmysel, prostredníctvom dogmy o inkarnácii a utrpení Boha legitimizuje a spoluzdieľa ľudskú bolesť vo svete a napokon priznáva ľudskej individualite absolútnu hodnotu, keďže človek ako *imago Dei* je integrovaný do transcendentného plánu prozreteľnosti. Týmto krokom sa historická kontingencia premieňa na teologickú nádej, ktorá generuje vnútorný pokoj.¹⁴

Súčasná postsekulárna spoločnosť veľmi ťarbavo dekoduje tradičné teologické koncepty, a preto Tomáš Halík ponúka inovovaný hermeneutický prístup. Boha rekontextualizuje ako *analogiu budúcnosti*. Podobne ako Boh, aj budúcnosť predstavuje otvorený, nepredvídateľný a technologicky neuchopiteľný horizont, ku ktorému nemožno pristupovať z pozície moci, ale výhradne z pozície existenciálnej dôvery a eschatologickej nádeje. V tomto zmysle sa modlitba transformuje z magického sebeckého pragmatizmu na meditatívny dialóg a aktívnu kontempláciu, ktorá kultivuje vnímavosť subjektu voči skrytým možnostiam bytia, čím ho oslobodzuje spod diktátu historického chaosu. Nádej upretá do budúcnosti sa tak stáva biosférou slobody, ktorá oslobodzuje od determinizmu minulosti a pominuteľnosti prítomného momentu.¹⁵ Viera, nádej a láska vyžadujú primárnu kognitívnu a existenciálnu dôveru. Láska k transcendentii aj k alterite druhého nevyhnutne implikuje vulnabilitu. V teologickom diskurze je viera chápaná ako ontologický habitus, ktorý predchádza láske, pretože bez apriórnej dôvery nie je možné uskutočniť

¹³ ELIADE, M.: *Mýtus o večnom návrate (Archetypy a opakovaní)*. Praha: ISE, 1993, s. 126.

¹⁴ ELIADE, M.: *Mýtus o večnom návrate ...* s. 126.

¹⁵ HALÍK, T.: *Stromu zhybná nádej: Kríze jako šance*. Praha: Lidové noviny, 2009, s. 17.

sebadarovanie.¹⁶ Viera, definovaná Halíkom ako „krok do tajomstva“, nereprezentuje doktrínálny súhlas s propozíciami, ale odvahu koexistovať s neistotou a vstúpiť do sféry nevideného a nestvoreného.¹⁷

V súčasnej sociokultúrnej situácii sme svedkami transformácie historickej úzkosti do permanentného stavu globalizovaných kríz (klimatických, socioekonomických, politických, duchovných ap.), ktoré paralyzujú schopnosť človeka projektovať nádej.¹⁸ Halík porovnáva tieto civilizačné krízy s patologickými cyklami závislostí či onkologických malignít, kde sa symptomatická remisia nesmie zamieňať so skutočným uzdravením. Príčina krízy nespočíva len vo vonkajších mechanizmoch, ale v hlbokej vnútornej disharmónii civilizácie. Akákoľvek externá, čisto technokratická či politická terapia krízy je bez radikálnej metanoie odsúdená na zlyhanie. Absencia existenciálnej nádeje vedie k sociálnej apatii a energetickej insuficiencii, kedy spoločnosť nedokáže implementovať ani racionálne nevyhnutné opatrenia. Krízy však zároveň disponujú dynamizujúcim potenciálom, lebo zabráňujú stagnácii existencie.¹⁹ Na dosiahnutie rovnováhy je však potrebné vyvážiť krízu sviatkom, čo anticipoval už Demokritos svojím výrokom o ceste bez hostinca.²⁰

Ľudská existencia je determinovaná svojou polohou uprostred krajností, ako pripomína Pascal vo svojej úvahe o disproporcii človeka. Sme ohlušovaní prílišným hlukom a oslepaní prílišným svetlom.²¹ Autentické bytie sa preto nachádza v hľadaní ontologického streda, v schopnosti syntetizovať istotu s pochybnosťou, imanenciu s transcenciou a pokoru s vedomím vlastnej dôstojnosti. Tento eticko-duchovný postoj vystihuje múdrosť tradovaná Janom Sokolom o dvoch lístkoch vo vrecku, ktoré človeku pripomínajú jeho kozmickú mikroskopickosť („som prach a popol“) i jeho absolútnu metafyzickú hodnotu („kvôli mne bol stvorený svet“).²²

¹⁶ „Lebo v Kristovi Ježišovi ani obriezka nič neznamená, ani neobriezka, ale viera činná skrze lásku.“ (Gal 5, 6).

¹⁷ „Viera je základom toho, vo čo dúfame, dôkazom toho, čo nevidíme. Ňou si predkovia získali dobré svedectvo.“

Vierou chápeme, že Božie slovo stvárnilo svety tak, že z neviditeľného povstalo viditeľné.“ (Heb 11, 1–3).

¹⁸ WIELECKI, K. *Między różnorodnością kulturową i rozpadem tożsamości*. Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne. 2014/9, 41–52 pp.

¹⁹ HALÍK, T.: *Stromu zbyvá nádeje ...* s. 40–45.

²⁰ SOKOL, J.: *Člověk a náboženství*. Praha: Portál, 2016, s. 76.

²¹ PASCAL, B.: *Myslenky*, s. 38–39 (72).

²² SOKOL, Jan. *Člověk a náboženství ...* s. 25.

Stavme sa

V hľadání odpovede na význam viery v Boha nám môže veľmi napomôcť Pascalova stávka, ktorá patrí medzi najdiskutovanejšie časti jeho diela *Myslenky*. Jej cieľom bolo predovšetkým ukázať aj striktné racionálne uvažujúcim jednotlivcom, že náboženská viera môže predstavovať rozumnú voľbu. Pascal prirovnáva rozhodnutie o viere v Boha k stávke, kde človek si môže zvoliť jednu z dvoch možností. Na rozdiel od bežnej stávky, ktorej sa možno vyhnúť tým, že sa jej nezúčastníme, v otázke viery neutralita nie je možná. Aj nečinnosť predstavuje rozhodnutie, a to v prospech nevery. V situácii, keď rozum sa nedokáže s istotou rozhodnúť medzi dvoma alternatívami, ktoré sa javia ako rovnako možné, vzniká otázka, na základe čoho sa rozhodnúť. Podľa Pascala nemožno otázku Božej existencie vyriešiť prostredníctvom rozumu, keďže ten nedisponuje dostatočnými dôkazmi ani pre existenciu, ani pre neexistenciu Boha, a preto je potrebné rozhodnúť sa iným kritériom rozhodovania, ktorým je miera možného zisku alebo straty.

Z perspektívy očakávaného výsledku je výhodnejšie prikloniť sa k viere. Ak Boh existuje, veriaci získava nekonečnú blaženosť, ale ak Boh neexistuje, jeho strata je minimálna. Navyše, život vedený podľa náboženských zásad prináša morálne hodnoty a cnosti, ako sú vernosť, česť, pokora, vďačnosť, láskavosť či úprimnosť.²³ Z toho vyplýva, že človek na ceste viery v podstate nemá čo stratiť, zatiaľ čo potenciálny zisk je nekonečný, a preto rozumný človek, podľa Pascala, by mal „staviť“ na Boha.²⁴ Ak sa totiž ukáže, že Boh neexistuje, veriaci napriek tomu prežije zmysluplný a morálne hodnotný život. Ak však Boh existuje a človek v neho neverí, pripraví sa o večnú blaženosť. Argumentácia tak smeruje k presvedčeniu, že voľba viery je z pragmatického hľadiska najracionálnejšou možnosťou, ale napriek tomu Pascal nepovažoval stávku za definitívny dôkaz ani za dostatočný základ viery, lebo vieru chápal ako dar Božej milosti, ktorý nemožno vysvetliť iba rozumovou úvahou. Veľkú úlohu zohráva osobná vnútorná skúsenosť človeka s Bohom. Ako uvádza: „Boha cíti srdce a nie rozum; toto je viera: cítiť Boha v srdci, nie v rozume.“²⁵

Univerzálnou charakteristikou ľudskej existencie je túžba po šťastí. Všetky ľudské činy, rozhodnutia a životné snahy sú v konečnom dôsledku motivované úsilím dosiahnuť stav naplnenia a blaženosti. Procesuálny

²³ PASCAL, B.: *Myslenky*, s. 141–142 (233).

²⁴ PASCAL, B.: *Myslenky*, s. 132–149 (233–241).

²⁵ PASCAL, B.: *Myslenky*, s. 164 (278).

charakter šťastia potvrdzujú aj prírodné vedy. Človek túži po šťastí, ale nemôže byť nikdy dlhodobo šťastný, lebo príjemný pocit uspokojenia by v prírode bol veľmi nevýhodný, resp. nebezpečný. Šťastie je skôr motiváciou pre opakovanie funkčne dôležitých činností. Náš mozog je prispôsobený na to, aby neustále túžil po pokojnejšom živote, teda aby sme sa neprestali starať o naše zázemie, potravu, bezpečie, domov či pokračovanie rodu.²⁶ Táto neustála orientácia na šťastie však zároveň odhaľuje hlbší problém ľudskej prirodzenosti. Človek totiž žije v stave straty pôvodnej dokonalosti, ktorá mu kedysi poskytovala úplnosť a vnútornú harmóniu. Dôsledkom tejto straty je trvalý pocit nedostatku a nenaplnenosti, ktorý sa jednotlivci usilujú prekonať prostredníctvom rozmanitých cieľov a hodnôt. Keďže človek presne nevie, čo by mohlo tento vnútorný deficit odstrániť, obracia sa k rozličným náhradným objektom, od materiálnych statkov až po moc a spoločenské uznanie i osobné úspechy. Každá z týchto skutočností sa môže javiť ako potenciálny zdroj šťastia a nadobudnúť charakter dobra, pretože ľudia majú prirodzenú tendenciu považovať za hodnotné to, k čomu smerujú svoje túžby a očakávania. Takéto riešenia však poskytujú iba dočasné a zdanlivé uspokojenie, keďže sa týkajú pomimuteľných skutočností. V centre Pascalovej argumentácie stojí presvedčenie, že ľudské srdce v sebe nesie nekonečnú túžbu, ktorú nemožno uspokojiť ničím obmedzeným. Vnútrná prázdnota človeka nepredstavuje iba čiastkový nedostatok, ale hlbokú existenciálnu priepasť, ktorá presahuje možnosti materiálneho sveta. Z tohto dôvodu môže byť naplnená jedine vzťahom k Bohu ako absolútnej skutočnosti. Len Boh je schopný odpovedať na nekonečnú túžbu človeka, pretože iba nekonečno môže primerane naplniť to, čo je svojou povahou otvorené nekonečnu. Pascal dospieva k záveru, že všetky pokusy nájsť definitívne šťastie mimo Boha sú odsúdené na neúspech. Hoci môžu prinášať čiastočné uspokojenie, nedokážu odstrániť základnú existenciálnu nenaplnenosť. Skutočné a trvalé šťastie nachádza iba ten, kto objaví Boha a nadviaže s ním osobný vzťah, keďže práve v Bohu sa naplňuje najhlbšia túžba ľudského srdca.²⁷

Na zaludnosť pragmatického zdôvodneniam náboženskej viery založeného na kalkulácii výhod a nevýhod upozorňuje Tomáš Halík. Takéto prístupy sa usilujú preukázať racionálnosť viery prostredníctvom jej výhodnosti, čím však redukujú náboženské presvedčenie na formu účelového rozhodovania. Ak sa človek rozhoduje pre vieru predovšetkým preto, že mu prináša materiálny, psychologický alebo existenciálny úžitok, tak potom hrozí veľké nebezpečie, že otázka pravdy sa odsunie do úzadia,

²⁶ HARARI, Y. N.: *Sapiens: Stručné dejiny ľudstva*. Voznice: LEDA, 2018, s. 81.

²⁷ AUGUSTIN, A.: *Vyznania*. Trnava: SSV, 1942, (1–1).

pričom vieme, že iba pravda oslobodzuje.²⁸ Viera sa tak stáva predmetom kalkulu podobnému rozhodovaniu o vstupe do zamestnania alebo záujmového združenia, čo je nezlučiteľné s autentickým hľadaním pravdy.²⁹ Viera v Boha nie je stratégia maximalizácie zisku ani recipročný či merkantilistický vzťah, v ktorom človek očakáva odmenu za svoju náboženskú angažovanosť. Jej základom je dôvera v pravdivosť toho, čomu človek verí, a to bez ohľadu na bezprostredné výhody či nevýhody, ktoré z takého presvedčenia vyplývajú. Viera nepredstavuje iracionálne alebo slepé prijatie určitého učenia, ale existenciálne zakotvenie v skutočnosti, ktorú človek rozpoznáva ako pravdivú a ktorá formuje jeho životné postoje a konanie.

Filozofická antropológia ukazuje človeka ako bytosť, ktorá sa neustále vzťahuje k niečomu, čo prekračuje hranice jej bezprostrednej skúsenosti. Ak človek ignoruje orientáciu k transcendentnej skutočnosti, tak potom si často vytvára náhradné objekty uctievania v podobe ideológií, moci, úspechu, konzumu alebo vlastného ega. Namiesto oslobodenia človeka od závislostí, ktoré predpokladali kritici náboženstva, sa objavila nová forma neslobody spočívajúca v prehnanej orientácii na seba samého. Problémom pritom nie je samotné vedomie vlastnej individuality, ale postupné uzatváranie sa do sebastačnosti a redukovanie identity na povrchné seba projekcie, ktoré vedú človeka k presvedčeniu, že nepotrebuje nijakú vyššiu autoritu než seba samého. Ateizmus nie je primárne dôsledkom vedeckého racionalizmu alebo materialistického svetonázoru, ale skôr je zapríčinený absolutizovaním individualizmu. Osobitný význam nadobúda táto úvaha v kontexte súčasnej kultúry, ktorá v odbornom diskurze je často vnímaná ako „kultúru narcizmu“.³⁰ Náboženská viera preto zostáva aktuálnou výzvou aj v súčasnosti, pretože môže človeka viesť k pokore, seba prekročeniu a kritickému odstupu od vlastného ega.³¹ Práve v tomto zmysle nepredstavuje únik od reality, ale možnosť hlbšieho porozumenia sebe samému a svojmu miestu vo svete.

Záver

Kritická reflexia existenciálnej situácie moderného človeka, uskutočnená skrze syntézu pascalovskej epistemológie, eliadeovskej antropológie a postsekulárnej hermeneutiky, odhaľuje hlbokú diskrepanciu medzi

²⁸ „Ak ostanete v mojom slove, budete naozaj mojimi učeníkmi, poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí“ (Jn 8, 31-32).

²⁹ HALÍK, T.: *Stromu zblývá nádej* ... s. 217.

³⁰ HALÍK, T.: *Stromu zblývá nádej* ... s. 218.

³¹ HALÍK, T.: *Stromu zblývá nádej* ... s. 213–219

kognitívnymi možnosťami exaktného rozumu a skutočnými potrebami ľudskej existencie. Ukazuje sa, že Picardov „svet úteku“, v ktorom sa pravda redukuje na efemérnu utilitárnu hodnotu a ľudské individuuum upadá do apatie vyvolanej permanentným stavom globalizovaných kríz, nie je riešiteľný nástrojmi, ktoré ho zrodili. Hyperracionalizácia a scientizmus, hoci nenahraditeľné v doméne prírodných vied, zlyhávajú pri pokuse o generovanie zmyslu, nakoľko odmietajú participovať na transcendujúcich fenoménoch, akými sú sloboda, nádej a autentická láska.

V tomto kontexte nadobúda Pascalovo rozlíšenie medzi geometrickým a jemným duchom naliehavú aktuálnosť. Prekonanie súčasnej „kultúry narcizmu“ a s ňou spojenej historickej úzkosti si vyžaduje radikálnu rehabilitáciu „rozumu srdca“ ako kognitívneho orgánu schopného bezprostrednej apercpcie hodnôt a tajomstva. Ako sme demonštrovali na kritike utilitárneho výkladu Pascalovej stávky, viera a láska nemôžu byť výsledkom pragmatickej kalkulácie výhodnosti. Sú existenciálnym postojom, sebadarováním, ktoré v intenciách Tomáša Halíka vyžaduje prijatie vlastnej vulnerability a odvahu vykročiť do neznámeho horizontu budúcnosti.

Záverom možno konštatovať, že autentická terapia civilizáčnej krízy nespočíva v povrchných technokratických či politických záplatách, ale v hlbokej vnútornej premene, teda v metanoii subjektu. Výzvou pre moderného človeka zostáva opustenie deštruktívnych extrémov, v ktorých sa bezmocnosť strieda s iluzórnou sebestačnosťou. Cesta k integrite a vnútornému pokoji vedie skrze opätovné objavenie a integráciu ontologického streda. Je to permanentné úsilie žiť v napätí medzi pokorným vedomím vlastnej pomínutelnosti, kde sme len „prach a popol“, a súčasným vedomím našej absolútnej metafyzickej hodnoty a dôstojnosti, v ktorej pre nás „bol stvorený svet“.

BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTIN, A.: *Vyznania*. Trnava: SSV, 1942.
ELIADE, M.: *Mýtus o večném návratu (Archetypy a opakování)*. Praha: ISE, 1993.
HALÍK, T.: *Stromu zbyvá nádeje: Krize jako šance*. Praha: Lidové noviny, 2009.
HARARI, Y. N.: *Sapiens: Stručné dějiny lidstva*. Voznice: LEDA, 2018.
PASCAL, B.: *Myslenky*. Praha: Jan Laichter, 1937.
PICARD, M.: *Útěk před Bohem*. Stará Říše na Moravě : Josef Florian, 1938.

REMBIERZ, M.: *Kultura intelektualna, wątpliwości metodologiczne i refleksja metapedagogiczna w rozwijaniu teorii i praktyki edukacji międzykulturowej*. In: *Edukacja międzykulturowa*. 2017, nr 2 (7) 37-66 pp.

SCHELER, M.: *The Nature of Sympathy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

SOKOL, J.: *Člověk a náboženství*. Praha: Portál, 2016.

WIELECKI, K.: *Między różnorodnością kulturową i rozpadem tożsamości*. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*. 2014/9, 41–52 pp.

Článek je parciálním výstupom v rámci projektu VEGA č. 1/0404/25:
„Predpoklady a kompetencie duchovného líderstva v kontexte ignaciánskej pedagogiky“

ZNACZENIE WSPÓLNOT NAUKOWYCH DLA ROZWOJU NAUKOWEGO W WYMIARZE INDYWIDUALNYM I SPOŁECZNYM

Wiesław WÓJCIK

Abstract: *The article examines the philosophical significance of community as a foundation for individual and collective scientific development. Drawing on the works of Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, and other phenomenologists, it contrasts authentic dialogical communities—based on freedom, responsibility, and reciprocity—with pseudo-communities created by totalitarian ideologies. Particular attention is given to research communities as environments where moral and intellectual cooperation fosters creativity and scientific progress. Historical examples, including Plato's Academy and the Polish School of Mathematics, illustrate the transformative power of communal inquiry. The author concludes that revitalizing such research communities can counteract contemporary civilizational crises, support human autonomy, and renew core anthropological and humanistic values.*

1. Fenomen wspólnoty

Filozoficzna refleksja nad fenomenem wspólnoty ma kluczowe znaczenie dla uchwycenia sposobu tworzenia nowych idei w zakresie kultury, edukacji i nauki oraz rozwoju instytucji istotnych dla rozwoju cywilizacji. Filozofia wspólnoty jest zaniedbanym obszarem badań, chociaż od pewnego czasu pewna liczba myślicieli podjęła się tego wyzwania, głównie w ramach filozofii społecznej i filozofii kultury ale również w ramach antropologii filozoficznej czy filozofii języka. Można wskazać kilku myślicieli badających to zagadnienie: Ernst Cassirer, Paul Ricoeur, Helmuth Plessner, Jürgen Habermas, Roberto Esposito, Antoni P. Cohen, Max Scheler, Edyta Stein, Dietrich von Hildebrand, Karol Wojtyła, Józef Tischner i inni.

Koncepcje wspólnoty przywołanych wyżej filozofów są w dużej mierze odpowiedzią na radykalne ruchy społeczne (socjalizm, komunizm, faszyzm), które uczyniły z pojęcia wspólnoty naczelną narzędzie swoich ideologii, w których jednostka traciła swoje znaczenie i wartość. *De facto* te ideologie mówiły o pseudo-wspólnotach i takie też budowały.

Pytanie o wspólnotę wiąże się też ściśle z pytaniem o jednostkę, wchodzi w zagadnienia filozofii podmiotu oraz filozofii moralności.

Pojawia się zagadnienie tożsamości i autonomii jednostki w ramach wspólnoty oraz relacje między moralnością jednostki a moralnością grupy.

Kluczowe w zakresie filozoficznego badania wspólnoty jest dzieło Dietricha von Hildebranda z roku 1930 *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty* (*Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*)¹. Hildebrand w swoim dziele nie podejmuje się bezpośrednio krytyki systemów totalitarnych, lecz w oparciu o narzędzia wypracowane szkole fenomenologii realistycznej analizuje fenomen wspólnoty. Otrzymany w wyniku tych analiz model wspólnoty przeciwstawia się „wspólnotom” (*de facto* pseudo-wspólnotom) budowanym w ramach politycznych systemów totalitarnych. Wspólnota to nie kolektyw dominujący nad jednostką, lecz element ludzkiego doświadczenia i wspólne dzieło jednostek, które wzmacnia ich wartość i tożsamość. W modelu który proponuje Hildebrand nie mamy więc redukcji jednostki do kolektywu jak w systemach totalitarnych. Przy okazji analizy Hildebranda pokazują siłę racjonalnego i krytycznego myślenia w zwalczaniu antyludzkich systemów społecznych i politycznych. Jego praca jest kontynuacją rozważań innych fenomenologów: Maxa Schellera i Edyty Stein. Tutaj kluczowa jest praca *Individuum und Gemeinschaft* (Jednostka a wspólnota) Edyty Stein, napisana przez nią w latach 1918–1919², w której kontynuuje rozważania Schellera nad różnymi rodzajami zbiorowych całości (masa jednostek, wspólnota życia, społeczeństwo i osoba zbiorowa jako najdoskonalsza forma jedności zbiorowej). Stein zauważa, że istniejące wspólnoty (rodziny, narody, grupy religijne) są analogią osobowości indywidualnych (struktura osoby przenosi się na strukturę wspólnoty) i są na indywidualach ufundowane. Jednostka może wchodzić we wspólnotę przeżyć z innymi, staje się częścią wspólnoty jako podmiotu ponadindywidualnego, nie tracąc swojej indywidualności. Stein wskazuje na różne rodzaje wspólnot: doświadczenia, badawcza, życiowa. Zwraca uwagę na to, że można mówić o wspólnotcie życia, ale również o wspólnotcie substancji i o duszy (duchu) wspólnoty, ponieważ we wspólnotcie można odnaleźć duchowe wnętrza tworzących ją osób. Wspólnota trwa jako całość, mimo że zmienia się, gdy następuje wymiana jej członków³.

¹ D. Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*,

² E. Stein, *Jednostka i wspólnota*, w: *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. P. Janik, M. Baran, J. Gaca, Kraków 2016.

³ Por. R. Godek, *Fundamenty wspólnoty w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, Stępińska, Rzeszów, Kraków 2020, s. 99–105.

2. Wspólnota rozumiana dialogicznie

Wspólnota jest więc fenomenem tworzonym przez jednostki. Chciałbym jednak wykorzystać kategorie dialogiczne, aby pełniej opisać jej fenomen. Możliwość jej tworzenia świadczy bowiem o realizacji wartości dialogicznych, a same te wartości tkwią u podstaw tworzenia wspólnoty. Wśród tych wartości mamy: otwartość na drugiego, odpowiedzialność, ufność i nadzieję, ale również wiarę w przyszłość, wierność, wzajemność i wolność. Ta ostatnia jest fundamentem spotkania, gdyż tylko wolni ludzie mogą tworzyć prawdziwą wspólnotę. Wartości dialogiczne ujawniają się wówczas, gdy dochodzi do **spotkania** człowieka z człowiekiem.

Do uchwycenia fenomenu wspólnoty potrzebne jest też nowe myślenie (w rozumieniu Franza Rosenzweiga), czyli myślenie otwarte w sposób radykalny na to, co inne, nowe, a przede wszystkim na doświadczenie i rzeczywistość drugiego. Chodzi przede wszystkim o doświadczenia antropologiczne i aksjologiczne, w horyzoncie których może nastąpić spotkanie z drugim i przyjęcie gotowości do świadczenia o prawdzie swoim życiem i działaniem. Świadczę o tym, co doświadczyłem, co przeżyłem, co zrozumiałem, czym się zachwyciłem, świadczę o sobie i o drugim.

Czasami boimy się jednak samego aktu myślenia. Jest to zarazem ucieczka od prawdy i odpowiedzialności, do których myślenie zobowiązuje. Jednak, jak zauważył Heidegger, coraz bardziej powszechny brak (myślenia), którego doświadczamy, prowadzi do radykalnego zdziwienia nad człowiekiem i jego kondycją. Ten współczesny filozoficzny akt zdziwienia rodzi nadzieję na odnowienie myślenia, gdyż brak myślenia „daje do myślenia”. To zarazem daje nadzieję na nowy, początek filozofii.

To nowe myślenie może dokonać się przede wszystkim we wspólnotocie. Relacje wspólnotowe są oparte na następujących kategoriach i wartościach: wolności, odpowiedzialności świadczenia, uczestnictwa, logosu, jedność i braterstwo, sprawiedliwość oraz umiejętności transcendowania swoich ograniczeń, schematów i nawyków. Jedną z ważniejszych jest kategoria uczestnictwa, która pozwala na budowanie jedności bez dążenia do posiadania i podporządkowania.

3. Moralność jednostki a moralność wspólnoty

Przy budowaniu wspólnoty kluczową rolę odgrywają wartości moralne. Jednak pojawia się tutaj nieuchronny konflikt między polityką a moralnością, czyli między wartościami moralnymi realizowanymi w ramach społeczności, a działaniami moralnymi jednostki. Ten spór nie pojawia się

jednak w przypadku autentycznej wspólnoty, którą tworzą (i to w podwójnym sensie: jako jej elementy i jej kreatorzy) wolne jednostki. Nie ma więc zewnętrznego przymusu działania zgodnie z przyjętymi wartościami i normami. Są one w naturalny sposób odkrywane, tworzone, przyjmowane i uznawane przez członków wspólnoty. Zagrożenie istnieje jednak na poziomie budowanych więzi, które mogą zdominować interesy poszczególnych członków wspólnoty – powstaje nieformalna lub formalna struktura zbudowana z relacji międzypersonalnych, a poszczególne jednostki są jedynie węzłami tych relacji.

Aby uniknąć tej dominacji należy zachować równowagę między zasadami etyki a zasadami polityki (w tym przypadku polityki wspólnoty). Jak zauważa Władysław Witwicki, istota etyki polega na przyjęciu rozumnych reguł współżycia ludzi oświeconych, opartych na głosie dobrego serca⁴. Wszystkie wspomniane cechy wydają się istotne. Reguły współżycia winny być rozumne, gdyż bardzo często nierozumność przynosi ludzkości niepotrzebny ból, proponuje działania i ofiary, które sprawiają tylko pozory dobra. Dobrze serce to znów pragnienie czynienia dobra nie dlatego, że takiego są zasady, czy że tak trzeba czynić. „Dobrze serce ma przecież ten, kto gotów jest współczuć z drugimi i współdziałać. To znaczy, że robi mu się przykro, kiedy spostrzeże, że ktoś cierpi i gotów to cierpienie usuwać, jeśli może a przyjemnie mu, gdy się ktoś drugi cieszy i gotów w miarę sił drugim radości przysparzać”⁵. Ludzie winni być też „oświeceni”, aby byli w stanie rozpoznać rozumne i dobre działanie pozornie sprzeczne z moralnością, a za moralne nie brali znów tych, które są *de facto* barbarzyńskie, gdyż nie uwzględniają wartości szerszych, ponadpartykularnych, ponadgrupowych.

Badania nad podstawami moralności, jak zauważała Maria Ossowska, wytworzyły w dziejach filozofii trzy główne nurty podejścia do zagadnienia moralności.

Pierwszy z nich zakłada, że życie moralne polega na dążeniu do szczęścia, do unikania cierpienia, jest swoistą higieną życia duchowego.

Drugi nurt kładzie nacisk na dążenie do perfekcjonizmu: wybieranie tego, co trudne, bolesne, wymagające, poruszanie się pod prąd skłonnościom, realizacja pewnego ideału, wznoszenie się ponad innych. Tutaj pojawiają się dążenie człowieka do osiągnięcia arystokratyzmu ducha, godności (jeśli realizuje on te ideały). Jednak, jeśli należymy do różnych grup społecznych mających różne ideały, to pojawia się problem, które ideały mamy realizować, czy ewentualnie istnieje dla nas jakaś grupa dominująca.

⁴ W. Witwicki, *Rozmowa o jedności prawdy i dobra*, Filomata, Lwów 1936, s. 56.

⁵ *Ibidem*, s. 58.

Kolejny nurt zwraca uwagę na higienę współżycia międzyludzkiego. Chodzi o budowanie harmonii społecznej, zapewnienie pokojowego współżycia, angażowanie się w sprawy innych, a nie tylko w budowanie swojego szczęścia i doskonałości. W tym trzecim nurcie etyki stajemy wobec zadania jak postępować, aby innym było z nami dobrze. Nie tyle chodzi o realizowanie swojej szczęśliwości czy doskonałości. Przykładami realizacji tego są różnego rodzaju etyki zawodowe np. etyka lekarska, adwokacka, kupiecka (biznesu). W wielu przypadkach odbiegają one od zasad etyki ogólnej⁶.

W przypadku polityki pojawia się troska o dobro wspólne, w a jej ramach potrzeba skuteczności działań, bezpieczeństwa państwa, grup społecznych i obywateli oraz ich dobrobyt i pomyślność. Jednak jak uzgodnić te „dobra”, wobec mnogości i różnorodności grup, instytucji, jednostek. Jedną z najważniejszych trudności pojawia się w przypadku konfliktu zasad, gdy działamy w interesie własnym lub w interesie Innego (np. osoby bliskiej albo obcej), lub w obronie pewnych zasad, idei. Mamy co najmniej cztery elementy tej dwoistości zasad:

- zabieganie o dobro dla kogoś potrzebującego jest pozytywnie oceniane, a inaczej jest, gdy zabiegamy o własne;
- krzywdy nam wyrządzone darować, a darowanie krzywd wyrządzonych naszym bliskim nie jest dobrze widziane;
- własne pieniądze możemy ryzykować, ale cudze nie za bardzo;
- kłamstwo w obronie interesów innych (np. dla ratowania bliskich) jest uznawane za dobre, a kłamstwo w obronie własnych interesów nie.

Według Ossowskiej, wobec tych dylematów „Cała etyka domaga się ponownego przepracowania z uwzględnieniem współczesnych stosunków korporacyjnych, począwszy od Kościoła i spółek, do korpusu kadetów i Ligi Narodów łącznie”⁷.

W celu rozwiązywania tych problemów należy mocniej wyostrzyć pojawiające się sprzeczności, gdy przeciwstawiamy moralności grupy i jednostki. W przypadku moralności w działaniu państwa kluczowe jest pojęcie „moralności racji stanu”. Nie wystarczy sprowadzić przeciwstawienia moralności grupy i moralności jednostki do „situacji człowieka, który działa w swoim interesie, i sytuacji człowieka, który działa mając cudzy interes na względzie (...) I tu, i tu postępuje zawsze indywidualum, i w tym sensie każda moralność jest, rzecz jasna, indywidualna; wypadek zaś, gdy mówimy o moralności grupowej to jest wypadek, gdy indywidualum występuje jako pełnomocnik grupy w obronie jej interesów,

⁶ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963, s. 345–360.

⁷ *Ibidem*, s. 379.

odpowiadalby, jeżeli idzie o jego kodyfikację moralną, wypadkowi, gdy jakiś indywiduum działa dla dobra bliźniego, nie dla siebie⁸.

Sytuacja jest jednak bardziej złożona. W przypadku moralności grupowej chodzi o moralność kogoś, kto „występuje w imieniu grupy strzegąc jej dobra, ale także pewną zupełnie określoną koncepcję tego dobra. mamy na myśli pewne dobro tej grupy i określoną koncepcję tego dobra”⁹. Tym dobrem jest potęga tej grupy (w szczególności państwa, a wtedy mamy na myśli rację stanu). Jednak dbanie o potęgę grupy, którą się reprezentuje może usprawiedliwiać wszelką przemoc, nie tylko wobec innych, ale i swoich. Czy tu w ogóle można mówić o dobru?

Ponadto pojawia się problem napięcia między różnymi koncepcjami moralności. Inne rozwiązanie daje „moralność obowiązku” (imperatyw kategoryczny, sprawiedliwość, słuchanie zasad, bycia w porządku), a inne „moralność uczucia” (myślenie o innych, o przynoszeniu im radości i zmniejszaniu cierpienia, wrażliwość, miłosierdzie). „Sprawiedliwość nie jest miłosierna, miłosierdzie nie jest sprawiedliwe”¹⁰. Zauważmy, że i w ramach tej samej moralności może być konflikt: – czy być solidarnym z kolegami (nie donoszę), czy uczciwość wobec przełożonych i prawa; – czy powinna mieć miejsce większa wrażliwość wobec bliskich czy obcych.

Widzimy więc, że w miarę posuwania się głębiej w tych analizach trudności się mnożą. W pewnym sensie te dylematy można usunąć w ramach działań danej wspólnoty (w rozumieniu dialogicznym). W kolejnym paragrafie przyjrzymy się temu na przykładzie działania wspólnot badawczych. Jednak, ponieważ człowiek często należy do różnych grup, które mogą kierować się innymi zasadami (a generalnie brak jest dyrektyw szeregowania norm postępowania), problem nie może być generalnie rozstrzygnięty.

4. Wspólnota badawcza

Zanim pokażę czym jest wspólnota badawcza, spojrzmy na zagadnienie moralności jednostki i moralności grupy w przypadku uczonego. Te moralności należy rozpatrywać w dwóch aspektach:

– jako moralność obowiązującą każdego człowieka – prawa intelektualne, autorskie są rodzajem praw własnościowych i należy je uszanować; mają one jednak swoją specyfikę np. możliwość korzystania z danego odkrycia, wynalazku przez większą liczbę osób i trudności z ograniczeniem dostępu innych do tych odkryć;

⁸ Ibidem, s. 382.

⁹ Ibidem, s. 382.

¹⁰ Por. Ibidem, s. 3888.

– jako zagadnienia w ramach szerszego problemu etyki nauki, działalności naukowej – tutaj wchodzi w zakres problem misji nauki, polityki naukowej państwa, sposobu działania stowarzyszeń, organizacji, szkół i korporacji naukowych (np. ich szczególnego miejsca w społeczeństwie).

W pierwszym aspekcie odkrycie jest własnością uczonego i jest to prawo podstawowe; natomiast w drugim aspekcie odkrycie naukowe jest wspólną własnością wszystkich uczonych i całego społeczeństwa. Chodzi o nieskrępowany dostęp do odkryć naukowych, które należy rozwijać i wykorzystywać dla poprawy jakości życia i rozwoju cywilizacyjnego. Zresztą w tym drugim aspekcie prawo odkrywcy do odkrycia staje się prawem niezbywalnym – i to właśnie w interesie społecznym i nauki, jej rozwoju. „Zgubienie” bowiem konkretnego twórcy (czy twórców) może wiązać się z utratą źródła odkryć i metod, które do nich doprowadziły.

W przypadku pracy uczonego konflikt moralny między jednostką a grupą jest jeszcze bardziej dobitny niż w przypadku ogólnym. Na ten konflikt nakładają się wielorakie relacje, w które wchodzi nauka i jej twórcy. Są to relacje:

- ze światem przyrody, który opisuje i wyjaśnia nauka;
- z obszarem zastosowań nauki (świat techniki, wynalazków, infrastruktury);
- z obszarem relacji między naukami szczegółowymi, tworzącymi naukę jako całość;
- z człowiekiem, jako twórcą, odkrywcą nauki lub jej odbiorcą;
- ze światem kultury, filozofii (a szczególnie metafizyki, logiki i etyki).

W polityce naukowej oraz w badaniach dziejów nauki raczej pomijany jest fakt istnienia wspólnot naukowych i pomijane jest ich znaczenie dla rozwoju naukowego i budowania trwałych struktur społecznych. Ich siła polega, między innymi, na tym, że pojawiają się czasami niepostrzeżenie w ramach istniejących organizacji naukowych czy akademickich lub najczęściej poza nimi. To właśnie w tych wspólnotach często rodziły się nowe idee naukowe, kulturowe i społeczne.

W przypadku wspólnot naukowych wspomniane w poprzednim paragrafie dylematy i sprzeczności między moralnością jednostki a moralnością grupy mają szansę zostać zniwelowane. Dobro wspólnoty badawczej jest bowiem dobrem poszczególnych jej członków i vice versa.

Ujawnia się wartość człowieka jako osoby – osoby twórczej. Twórczość naukowa rozwija danego twórcę i wzmacnia wspólnotę, relacje między jej członkami. Bycie twórczym wymaga niezależności, samodzielności i autonomii, a zarazem prowadzi do dialogu, dyskusji, wymiany myśli. Każdy rozpoznaje siebie jako osobę zdolną do wzajemności i odpowiedzialności za owoce pracy. Drugi jest niezbędny, aby te wartości

zrealizować. Potrzebni są też uczniowie, aby kontynuować badania, które często wymagają długiego czasu, wykraczającego poza jednostkowe życie. Ta rodzi się wspólnota Mistrz–Uczeń (dialogiczna wspólnota Ja–Ty). Ta wspólnota rozpoczyna się od dostrzeżenia, że inny jest „radikalnie inny”¹¹. Jednak w tej inności zawiera się podobieństwo – aktualne oparte na wzajemnej odrębności i budujące przyszłość (mogę również w przyszłości stać się autentycznym twórcą, mistrzem).

Polska Szkoła Matematyczna, która powstała na progu tworzenia się polskiej niepodległości po latach zaborów nie była w rozumieniu dialogicznym wspólnotą badawczą. Tworzyło ją jednak wiele małych wspólnot naukowych. Intensywny rozwój tej szkoły spowodowany był w dużym stopniu „właściwymi” relacjami naukowymi i przyjacielskimi między członkami tych wspólnot. Uczniowie stawali się stosunkowo często też wybitnymi twórcami. Miały miejsce liczne spotkania naukowo-towarzyskie, co prowadziło do przejmowania swoich pasji badawczych, realizowania wspólnych programów badawczych, projektów i prac naukowych. Towarzyszyła temu duża samodzielność uczniów prowadząca do ich rozwoju naukowego, a wpływało to zarazem na rozwój szkoły naukowej. Osiągnięcia wspólnoty naukowej i jej członków nie wchodziły ze sobą w konflikt. Mieliśmy do czynienia z umiejętnym połączeniem sukcesji naukowej z samodzielnością i autonomią badawczą. I mimo wybuchu wojny i upadku Polskiej Szkoły Matematycznej uczniowie tej szkoły, którzy w emigrowali do innych krajów realizowali tam rozpoczęte wcześniej programy badawcze i budowali nowe nowe wspólnoty naukowe. Na tym przykładzie widać sens budowania wspólnot, współpracy, odpowiedzialności za sprawy uniwersalne i siłę samodzielności badawczej.

Jedną z pierwszych wspólnot badawczych w dziejach nauki była wspólnota, którą zorganizował Platon przy swojej Akademii. Platon zauważył, że filozofowie ówczesni pracowali w dużej mierze niezależnie od matematyków – były to osobne grupy badawcze. Żadna z tych grup nie była jednak samodzielnie zrozumieć fenomenu matematyki. Dopiero połączenie sił pozwoliło na zbadanie podstaw ówczesnej matematyki. Platon powołał grupę badawczą, do której zaprosił tak matematyków jak i filozofów, którzy wspólnie rozpoczęli prace nad metodami stosowanymi w matematyce. Dzięki tym pracom została, między innymi, sformułowana przez Platona metoda aksjomatyczno-dedukcyjna i zostało opracowanych wiele innych metod. Nastąpił wówczas przełom w matematyce i stała się ona wiedzą w pełni abstrakcyjną i samodzielną i zdolną do refleksji nad swoją strukturą.

¹¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 221.

Platon stworzył więc wspólnotę naukową, sprawił, że pojawiło się miejsce współpracy matematyków i twórczej wymiany myśli z filozofami¹². Matematycy rozszerzyli swoje badania na filozofię. Mamy kilku wybitnych matematyków, którzy zajęli się badaniami podstaw, a byli to: Archytas, Teajtet, Eudoksos, Leon, Leodamas, Menaichmos. Przykładowo Teajtet pracował nad opracowaniem ogólnej teorii niewspółmierności, pracował nad zagadnieniem definicji matematycznych i innymi kwestiami logicznymi. Wielu filozofów stało się matematykami pod wpływem argumentów Platona, że aby rzetelnie uprawiać filozofię trzeba najpierw opanować sztukę matematycznego rozumowania. Przekonał też matematyków, że najwyższym stopniem wiedzy jest badanie pojęć, hipotez, metod wnioskowania¹³.

W przypadku Polskiej Szkoły Matematycznej można wskazać kilka wspólnot badawczych, które leżały u podstaw jej rozwoju.

Pierwszą z nich była grupa lwowska skupiona wokół seminarium Wacława Sierpińskiego. Działała ona tylko pięć lat (przy Uniwersytecie Lwowskim w latach 1909-1914), a można ją uznać za wspólnotę inicjującą powstanie Polskiej Szkoły Matematycznej. Podobnie jak wiele wieków wcześniej Platon, Sierpiński zaprosił do wspólnej pracy nad badaniem podstaw matematyki matematyków, logików i filozofów. Byli to: Stefan Mazurkiewicz, Zygmunt Janiszewski, Stanisław Ruziewicz, Antoni Łomnicki, Otto Nikodym, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Zygmunt Zawirski.

Duże znaczenie miała grupa krakowska, która rozpoczęła swoją działalność od słynnego spotkania przez Hugona Steinhausa na plantach krakowskich dwóch młodych ludzi, Stefana Banacha i Otto Nikodyma, rozmawiających o calce Lebesgue'a (od sierpnia 1916 przez jeden rok). Na kolejne spotkania uczęszczali również: Witold Wilkosz, Władysław Ślebodziński, Władysław Stożek, Leon Chwistek.

Od roku akademickiego 1916/17 zaczęło funkcjonować na Uniwersytecie Warszawskim seminarium naukowe matematyczne (z topologii), które prowadził Stefan Mazurkiewicz. Powstała wówczas wspólnota badawcza zapoczątkowała warszawską szkołę matematyczną.

Najbardziej znana jest wspólnota badawcza skupiona wokół Stefana Banacha. Powstała na początku lat 30-tych we Lwowie, a spotkania odbywały się w "Kawiarni Szkockiej". Przyjeżdżali tam matematycy również z innych ośrodków Regularnie przychodzili tam matematycy lwowscy, ale w kraju i z zagranicy: Tarski, Borsuk, Mazurkiewicz, Eilenberg, Sierpiński, H. Lebesgue, E. Borel, M. Fréchet, J. von Neumann, M. Jacob, E. Zermelo,

¹² V. Karasmanis, *Plato and the Mathematics of the Academy*, [w:] *Plato's Academy*, s. 109.

¹³ *Ibidem*, s. 108–117.

P. S. Aleksandrow, Ł. A. Lusternik, N. Łuzin, A. Andersen i wielu innych. Wspólną przestrzeń myślenia zapewniała kawiarnia, gdzie współgrały ze sobą muzyka gwaru kawiarnianego i muzyka i matematyczna muzyka rozumu, tworzące wspólnotę myśli nad problemami matematycznymi.

Tego typu spotkania budują cnoty naukowe, z których najważniejsze to: współmyślenie, wspaniałomyślność, współdziałanie i długomyślność. Są one niezbędne dla podjęcia i kontynuowania badań naukowych. Kształtowały się też inne cnoty dialogiczne: odpowiedzialność, ufność, nadzieja, wiara w przyszłość, otwartość, wzajemność i wolność.

Rozwijały się też twórcze relacje Mistrz–Uczeń, jako dialogiczne wspólnoty Ja–Ty. Najbardziej znana to wspólnota Hugo Steinhaus – Stefan Banach, ale były też inne np. Hugo Steinhaus – Mark Kac; Antoni Zygmund – Józef Marcinkiewicz; Karol Borsuk – Samuel Eilenberg; Kazimierz Kuratowski – Stanisław Ulam¹⁴.

Zakończenie

W sytuacji zagrożeń cywilizacyjnych (manipulowanie i sterowanie człowiekiem przy pomocy nowoczesnej nauki i technologii, niszczenia środowiska społecznego i naturalnego człowieka) myślę, że pomocny w ich przezwyciężeniu może być rozwój wspólnot badawczych – małych grup, które podejmują się poznawać i zmieniać świat przy pomocy racjonalnych metod naukowych. Nowożytny, a szczególnie współczesny rozwój nauk pogłębił poczucie niepewności człowieka. Wolność człowieka wydaje się uludą, a on sam niezdolny do jej udźwignięcia.

Jednak, jak zauważyliśmy, w człowieku tkwią wartości, które pozwalają przeciwstawić się zewnętrznym próbom manipulacji i zniewalania wewnętrznej autodestrukcji. Taka szczególna moc tkwi we wspólnotach naukowych, która kształtują i wzmacniają najważniejsze wartości antropologiczne.

BIBLIOGRAFIA

- Cassirer E., *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 2004.
Cohen A. P., *The symbolic construction of community*, London–New York 1985.
Esposito R., *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. K. Burzyk i in., Kraków 2015.

¹⁴ Por. W. Wójcik, *Studia z antropologii filozoficznej. W kierunku antropologii wspólnoty*, Wydawnictwo UJD, Częstochowa 2025, s. 128–132.

- Eco U, *Czytanie świata*, tłum. M. Woźniak, Kraków 1999.
- Godek R., *Fundamenty wspólnoty w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, Stępina, Rzeszów, Kraków 2020.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Ossowska M., *Podstany nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963.
- Plessner H., *Granice wspólnoty*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2008.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989
- Stein E., *Jednostka i wspólnota*, w: *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. P. Janik, M. Baran, J. Gaca, Kraków 2016.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Witwicki W., *Rozmowa o jedności prawdy i dobra*, Filomata, Lwów 1936.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 371–414.
- Wójcik W., *Studia z antropologii filozoficznej. W kierunku antropologii wspólnoty*, Wydawnictwo UJD, Częstochowa 2025.

FUNKCJE WIEDZY NAUKOWEJ W PONOWOCZESNYCH KONCEPCJACH ANTROPOLOGICZNYCH

Mariusz OZIEBŁOWSKI

Abstract: *The aim of our research will be to identify the functions that scientific knowledge fulfills in postmodern anthropological concepts. We believe that a key element of the anthropological transformation postulated by postmodern philosophers is a shift in the model of how science operates. A description and analysis of these changes will allow us to assess the effectiveness of the new model of science and identify the significant problems associated with it. The subject of the analysis will be two concepts of paradigmatic transformation presented as early as 1979 by Richard Rorty and Jean-François Lyotard.*

Koncepcja hermeneutycznej transformacji antropologicznej Richarda Rorty'ego

Jedną z najbardziej wpływowych wizji ponowoczesnego modelu nauki przedstawił w swym głównym dziele najwybitniejszy chyba przedstawiciel amerykańskiego neopragmatyzmu Richard Rorty. *Filozofia a zwierciadło natury* sytuowała nową koncepcję wiedzy w kontekście ponowoczesnej transformacji antropologicznej, której celem był nowy, antyesencjalistyczny, antyfundamentalistyczny model człowieka. Co ciekawe, ponowoczesna formuła człowieczeństwa została przez Rorty'ego skonstruowana w oparciu o idee nowoczesnej filozofii hermeneutycznej. W tej hermeneutycznej wizji człowieczeństwa za elementarną aktywność ludzką uznano aktywność autokreacji.

Gadamer [...] pomaga harmonijnie połączyć „naturalistyczne” zapatrywanie [...] tj. stanowisko głoszące, że „nieredukowalność *Geisteswissenschaften*” nie jest sprawą dualizmu metafizycznego – z intuicyjnym, „egzystencjalistycznym” przeświadczeniem, że tworzenie nowych obrazów samego siebie jest najdonioślejszą zdolnością człowieka. Harmonię tę wprowadza spojrzenie na cel refleksji jako na *Bildung* (kształcenie się, samokształcenie się) zamiast jako na „poznanie”.¹

¹ RORTY, R.: *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubialka. Warszawa : Wydawnictwo KR, 2013, s. 286.

Z antropologicznego punktu widzenia, autokreację należałoby pojmować jako antyesencjalistyczną istotę człowieczeństwa. Podstawowe znaczenie w tym względzie posiadało odróżnienie aktywności autokreacji od całego spektrum narzędzi składających się na metodologiczne instrumentarium nowożytnego, matematycznego przyrodoznawstwa. Najkrócej mówiąc, w miejscu nowożytnego schematu, w którym teoria naukowa pojmowana była jako opis rzeczywistości, umieszczono aktywność podmiotowej konstrukcji siebie oraz własnego środowiska życia. Teoretyczny obraz świata tworzony przez człowieka przestał być traktowany jako odwzorowanie rzeczywistości i zaczął funkcjonować jako forma/medium bycia bytu ludzkiego. Zamiast procesu intersubiektywnego odkrywania rzeczywistości pojawił się proces subiektywnej, podmiotowej samointerpretacji. Wiedzę pojęto jako wypadkową procesów podmiotowej autoekspresji i międzypodmiotowej interakcji. To przejście od koncepcji wiedzy jako odzwierciedlenia rzeczywistości do wiedzy jako narzędzia autokreacji człowieczeństwa Rorty nazywał „anulowaniem klasycznego obrazu człowieka”.² W ten sposób transformacja wiedzy została zdefiniowana w płaszczyźnie antropologicznej: materialem autokreacji stała się destrukcja klasycznego obrazu człowieka, a więc podmiotu poznającego, który w swym systemie wiedzy opisywał obiektywną rzeczywistość. Zauważmy, że nowa koncepcja wiedzy posiadała charakter reaktywny: nowe kreacje sensu mogły powstawać wyłącznie na bazie materiału badawczego wytworzonego w procesie klasycznym, jako jego transformacje bądź też destrukcje. Niezbędną składową procesów sensotwórczych, ich punktem wyjścia okazywała się kontestacja tradycji. Nowy model procesów poznawczych, ze względu na jego sensotwórczy charakter, Rorty nazywał filozofią budującą, i charakteryzował odwołując się do kategorii antropologicznych.

Filozofia budująca ma nie tylko charakter nienormalny, lecz także reaktywny – ma sens tylko jako protest przeciwko próbom zakończenia konwersacji poprzez zhipostazowanie pewnego uprzywilejowanego zespołu przedstawień, co dostarczyć by miało uniwersalnej wspólnej miary. Dyskurs budujący stara się zażegnać niebezpieczeństwo, że zwiędzeni przez pewien określony sposób mówienia, określoną wizję człowieka, dojdziemy do wniosku, że od tej oto chwili wszelki dyskurs może czy powinien być znormalizowany. Wynikłe stąd skostnienie kultury równałoby się według filozofii budującej odcłowieniu człowieka.³

² RORTY, R.: *Filozofia a zwierciadło natury* ... s. 285.

³ RORTY, R.: *Filozofia a zwierciadło natury* ... s. 300.

Jak widać, materię procesu sensotwórczego stanowiła tutaj hermeneutyczna kontestacja dorobku tradycyjnej nauki. Autokreacja oznaczała twórczą kontestację/trawestację tradycji, którą była klasyczna nauka. Przy tym nie tylko samo człowieczeństwo zostawało utożsamione z sensotwórczą aktywnością autotransformacji redefiniująca/rekonstruuja tradycję i naukę, ale dehumanizacją okazywała się klasyczna tradycja dążąca do stabilnych, powszechnie obowiązujących i uniwersalnych rezultatów poznawczych.

[...] poszukiwanie wspólnej miary kosztem ciągłości konwersacji – poszukiwanie takiego sposobu opisu, do którego da się sprowadzić wszelkie możliwe opisy, tak że zbędna stanie się dalsza reinterpretacja świata, poszukiwanie nowych języków – jest próbą ucieczki od człowieczeństwa.⁴

Co więcej - reaktywność nowego modelu wiedzy nie polegała tylko na traktowaniu tradycji jako surowca autokreacji. Warunkiem hermeneutycznej redefinicji człowieczeństwa było dla Rorty'ego osiągnięcie bardzo konkretnego horyzontu kulturowo-historycznego. Otóż postmodernistyczny model wiedzy możliwy był do przyjęcia wyłącznie w ponowoczesnym społeczeństwie socjalnego dobrobytu. Ponieważ ten etap rozwoju społecznego zawdzięczał swe istnienie tradycyjnej nauce, więc i w tym sensie nauka postmodernistyczna okazywała się reakcją na tradycję. Ponieważ tradycja, dzięki swemu nieludzkiemu charakterowi zmusiła ludzkość do wytworzenia optymalnej formy organizacji procesów produkcji i dystrybucji dóbr, w końcu możliwa stawała się transformacja, w której odrzuciwszy narzędzia dehumanizacji, ludzkość była w stanie, w oparciu o socjalny dobrobyt, powrócić do swego człowieczeństwa. Charakterystyczne dla Rorty'ego i innych postmodernistów było kojarzenie postmodernistycznej transformacji paradygmatycznej z opozycją nowoczesnej opresji i niedoborów oraz ponowoczesnej permisji i dobrobytu.

Jednak to nie nauka czy naturalizm filozoficzny zagrażają dyskursowi nienormalnemu. Zagraża mu niedostatek żywności i tajna policja. Jeśli nie zgina biblioteki, a ludzie będą mieć wolny czas, rozmowa, której początek dał Platon, nie skończy się samouprzedmiotowieniem – i to nie dlatego, że pewne aspekty świata czy człowieka nie poddają się badaniu naukowemu, ale dlatego po prostu, że swobodna i wolna od trosk materialnych konwersacja tworzy dyskursy nienormalne tak, jak ognisko nieci iskry.⁵

⁴ RORTY, R.: *Filozofia a zwierciadło natury* ... s. 300.

⁵ RORTY, R.: *Filozofia a zwierciadło natury* ... s. 309.

Jako obszar hermeneutycznej redefinicji człowieczeństwa Rorty wskazywał sztukę i życie społeczne. Procesy indywidualnej i wspólnotowej autokreacji realizowały się poprzez działania estetyczne oraz generowanie nowych form życia. Zatem nauka mogła wspomagać te procesy poprzez dostarczanie nowych technologii przelamujących kulturowe i biologiczne bariery autotransformacji.

Naszym zdaniem, tak skonstruowana wizja ponowoczesnej nauki i jej antropologicznych uwikłana jest w istotny problem. Otóż w jej ramach, tradycyjnej nauce zostają przyznane dwie sprzeczne ze sobą funkcje. Z jednej strony nauka postmodernistyczna dziedziczy funkcje nauki tradycyjnej – jako gwarant dobrobytu społecznego i źródło technologicznego wsparcia procesów autotransformacji człowieczeństwa winna panować nad rzeczywistością. Z drugiej strony jednak, wiedza tradycyjna stanowi negatywny punkt odniesienia. Jako poddawany permanentnej destrukcji surowiec indywidualnej i zbiorowej autokreacji winna zerwać swe związki z rzeczywistością i zlikwidować własną efektywność pojętą jako władza nad rzeczywistością. Nietrudno zorientować się, że funkcja druga uniemożliwia realizację pierwszej. Z istoty swej nieefektywny, a wręcz antypragmatyczny, autoteliczny i niestabilny system podmiotowej autoekspresji nie jest w stanie pełnić roli gwaranta dobrobytu społecznego.

Jeśli warunkiem możliwości ponowoczesnego społeczeństwa socjalnego dobrobytu jest nauka efektywnie kontrolująca środowisko ludzkiego życia, to ów warunek możliwości znika wraz z przekształceniem nauki w narzędzie autokreacji.

Wizja nauki postmodernistycznej u Jean-Francois Lyotarda

Jean-Francois Lyotard przedstawił swą wizję nauki postmodernistycznej w wydanej 1979 roku *Kondycji ponowoczesnej. Raport o stanie wiedzy*. Odróżnił tam od siebie dwa rodzaje wiedzy: wiedzę nowoczesną i ponowoczesną. Wyróżnikami tej pierwszej były: związki z wielkimi narracjami, charakter metafizyczny oraz funkcjonalna podległość systemom władzy politycznej.⁶ Z kolei wiedza ponowoczesna została scharakteryzowana jako suwerenny względem władzy rodzaj dyskursu, którego celem jest zwiększenie wrażliwości na różnice i budowanie „zdolności wytrzymania tego, co niewymierne”.⁷ W sposób oczywisty wiedza ponowoczesna stanowiła element społeczeństwa ponowoczesnego definiowanego przez

⁶ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa : Fundacja Aletheia, 1997, s. 19-22.

⁷ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna ...* s. 22-26.

swą wewnętrzną niejednorodność, dynamizm i ciągłą zmienność strukturalną wywoływaną interakcjami heterogenicznych wspólnot interpretacyjnych. Społeczno-kulturowe funkcje wiedzy zostały ściśle powiązane z jej wymiarem komercyjnym i konsumpcyjnym. Wiedza przybrała postać komercyjnego systemu generowania informacji traktowanych jak dobra podlegające wymianie rynkowej.

Wiedza jest i będzie wytwarzana na sprzedaż, a także jest i będzie konsumowana po to, by zostać zwaloryzowana w nowym procesie produkcji: w obu wypadkach stając się elementem wymiany.⁸

Efektywność systemu generowania wiedzy została oparta na procesach jej automatyzacji. Co ciekawe, literalnie pojęta automatyzacja wiedzy oznacza jej dehumanizację, i dokładnie z taką dehumanizacją mamy do czynienia u Lyotarda, który postulował likwidację tradycyjnych instytucji naukowych zogniskowanych wokół realnych osób - autorytetów. Aby oddać specyfikę zautomatyzowanej nauki ponowoczesnej Lyotard mówił o „podzwońnym ery Profesora”.⁹

Zastosowanie nowych technik może mieć znaczny wpływ na sposób ich [wiadomości] komunikowania. Nie wydaje się rzeczą konieczną, by przekazywał je żywym głosem profesor stojący przed studentami, którzy milczą, bo czas na zadawania pytań został przeniesiony do "ćwiczeń" prowadzonych przez asystenta. W tej mierze, w jakiej wiadomości dają się przełożyć na język informatyczny i w jakiej tradycyjne nauczanie odwołuje się do pamięci, dydaktykę można powierzyć maszynom, zastępującym klasyczne magazyny pamięci (biblioteki itp.) oraz bankom danych z inteligentnymi terminalami, które znajdują się w dyspozycji studentów.¹⁰

Automatyzacja wiedzy dotyczyć miała nie tylko dziedzin przekazywania i przechowywania danych. Same procesy wiedzytwórcze ulegały istotowej redefinicji. Wiedza nie miała już polegać na odkrywaniu nowych obszarów rzeczywistości, ale na rekombinacji – przetwarzaniu istniejącego materiału badawczego w nowe, zaskakujące struktury sensu.

[...] świat wiedzy ponowoczesnej stanowi grę o informacji zupełnej w tym sensie, że dane są tu w zasadzie dostępne wszystkim ekspertom: nie ma tajemnic naukowych. Przy równej kompetencji nadwyżka skuteczności w wytwarzaniu, a nie, jak dotychczas, w zdobywaniu

⁸ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna ...* s. 30.

⁹ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna ...* s. 148.

¹⁰ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna ...* s. 142.

wiedzy, zależy więc ostatecznie od owej "wyobraźni", która pozwala albo wykonać nowy ruch, albo zmienić reguły gry.¹¹

Podobnie jak u Rorty'ego, osiągnana dzięki twórczej rekombinacji innowacyjność wiedzy zostawała bezpośrednio powiązana z jej oddziaływaniem społecznym, polegającym na inicjowaniu strukturalnych zmian eliminujących tradycyjne, kojarzone z opresywnością formy życia. Ten sposób społecznego oddziaływania wiedzy Lyotard określał jako jej funkcję krytyczną i pojmował jako czynnik przeciwstawny nie tylko tradycji, ale też procesom mechanizacji życia społecznego. Te ostatnie zresztą traktował nie jako przeciwieństwo lecz jak finalizację tradycji. Z ponowoczesnej perspektywy, tradycyjne, opresywne instytucje, formy życia oraz związki sensotwórcze w konsekwentnym procesie zwiększały stopień mechanizacji życia społecznego by osiągnąć kulminację w formie nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego. Dzięki swej funkcji krytycznej, wiedza ponowoczesna miała stanowić antytezę, trawestację i kontestację zarówno tradycji jak i mechanizacji.

O tym, że zasadnicza rola wiedzy polega na byciu nieodzownym elementem funkcjonowania społeczeństwa, można zdecydować i w konsekwencji działać stosownie do tego tylko wtedy, kiedy się już rozstrzygnęło, że społeczeństwo jest jakąś wielką maszyną.

I odwrotnie, można liczyć na krytyczną funkcję wiedzy i marzyć o zorientowaniu jej rozwoju i rozpowszechniania w tym kierunku tylko wtedy, kiedy rozstrzygnęło się, że społeczeństwo nie stanowi zintegrowanej całości i że nawiedza je duch kontestacji. Alternatywa – wewnętrzna homogeniczność lub dychotomia tego, co społeczne, funkcjonalizm lub krytycyzm wiedzy - wydaje się jasna, ale decyzja wydaje się trudna do podjęcia, bądź arbitralna.¹²

Krytyczna funkcja wiedzy została bardzo wyraźnie dookreślona jako działanie sprzeczne z pragmatyką życia społecznego,¹³ antysystemowe,¹⁴ w którym twórcze oddziaływanie nie polegało na prostej, transformatywnej innowacyjności, ale oznaczało wysiłek destabilizacji, destrukcji istniejących struktur sensu oraz instytucji. Ponowoczesny progres zostawał określony jako wzniesienie nowoczesnego społeczeństwa otwartego na wyższy stopień labilności. Tymczasowość podlegających nieustanej rekombinacji związków sensu rozciągać się miała na całość struktur życia społecznego w jego wszystkich wymiarach.

¹¹ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna* ... s. 145.

¹² LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna* ... s. 54.

¹³ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna* ... s. 164.

¹⁴ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna* ... s. 171

Takie otwarcie odpowiada ewolucji interakcji społecznych, w których czasowy kontrakt faktycznie zastępuje stale instytucje w kwestiach zawodowych, uczuciowych, seksualnych, kulturalnych, rodzinnych, międzynarodowych i politycznych.¹⁵

Głównymi cechami wiedzy ponowoczesnej były: niestabilność, nieciągłość struktur sensu na poziomie instytucjonalnym, ale przede wszystkim w obszarze samych formuł narracyjnych. Zakwestionowana zostawała nie tylko konieczność rzeczowej legitymizacji teorii historycznych, ale w ogóle ich związek z rzeczywistością. Narracyjny model wiedzy oznaczał nie tylko rezygnację z poszukiwań jednej, wspólnej miary dla zindywidualizowanych perspektyw interpretacyjnych, ale przede wszystkim postulował afirmację zróżnicowania, niewspółmierności doświadczeń historycznych.

[...] kultura przyznająca pierwszeństwo formie narracyjnej, podobnie ja nie odczuwa potrzeby pamiętania o swojej przyszłości, tak nie odczuwa też bez wątpienia potrzeby dysponowania specjalnymi procedurami autoryzowania swoich opowieści.¹⁶

Doświadczenie historyczne zamiast stanowić punkt wyjścia dla odkrywania jednego, wspólnego dla wszystkich uczestników procesu dziejowego obrazu rzeczywistości historycznej, zostawało potraktowane jako materiał dla procesów subiektywnej (indywidualnej i zbiorowej) autokreacji. W miejscu wspólnotowej, aspirującej do obiektywności pamięci historycznej pojawiała się mnogość zindywidualizowanych, arbitralnych ujęć dziejów, mieszcząca sobie również całkowitą obojętność względem pamięci historycznej. Cechą uderzającą w przypadku wiedzy historycznej, ale charakterystyczną dla wszystkich rodzajów wiedzy ponowoczesnej było trwale dążenie do dekompozycji, rozkładu wspólnotowych struktur sensu na zróżnicowane, niewspółmierne formy doświadczania rzeczywistości. Według Lyotarda, dążenie to winno być zostać zinstytucjonalizowane w ramach ponowoczesnego systemu kształcenia. Podstawowymi własnościami owego systemu, a właściwie antysystemu, musiały zatem okazać się: nieciągłość, elastyczność i, przede wszystkim, niezobowiązujący charakter.

[...] wiedza nie jest i nie będzie już przekazywana młodym ludziom w jednym bloku i raz na zawsze, przed ich wejściem w aktywne życie; jest i będzie przekazywana *a la carte* dorosłym, którzy już są lub będą aktywni i którzy chcą udoskonalić swoje kompetencje, uzyskać awans,

¹⁵ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna ...* s. 176.

¹⁶ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna ...* s. 77.

ale także zdobyć informacje, opanować języki i gry językowe pozwalające im rozszerzyć horyzont życia zawodowego i wykorzystać doświadczenie techniczne i etyczn.¹⁷

Nietrudno dostrzec, że główną cechą proponowanego przez Lyotarda nowego modelu wiedzy była zasadnicza zmiana dotycząca celów wiedzy. O ile w przypadku wiedzy tradycyjnej jej pierwszoplanową funkcję stanowił opis rzeczywistości, o tyle wiedza ponowoczesna wyczerpywała się w swej funkcji dydaktycznej. Nie mogło być inaczej, bo rzeczywistość pojmowana w klasycznym sensie – jako obiektywny punkt odniesienia wiedzy – została zastąpiona przez mnogość niewspółmiernych i równorzędnych perspektyw interpretacyjnych generujących zróżnicowane narracje. Interpretacyjny model wiedzy znosił różnicę pomiędzy wiedzą i jej obiektywnym desygnatem. Tam gdzie poznanie przestawało być pojmowane jako interakcja pomiędzy teorią i światem, musiało ulec redukcji do interakcji pomiędzy odmiennymi strukturami narracyjnymi. Skoro narracjom przyznano własność równorzędności, cel między-narracyjnej interakcji nie mógł zostać określony inaczej, niż jako interes samego podmiotu procesu sensotwórczego. W ten sposób, jedynym celem aktywności narracyjnej musiała okazać się autokreacja równoważna z podmiotową transformacją podmiotu sensotwórczego. To dlatego system generowania i przekazywania wiedzy przyjął postać wewnętrznie niejednorodnego, permanentnie labilnego środowiska życia człowieka ponowoczesnego.

Dwa modele dydaktyki – funkcjonalny dualizm scjencyczno-antropologiczny

Naszym zdaniem pierwszorzędne znaczenie posiada fakt, iż w *Kondycji ponowoczesnej*, Jean-Francois Lyotard odróżniając od siebie nowoczesny i ponowoczesny system wiedzy, określa różnicę pomiędzy nimi z pomocą przeciwieństwa pomiędzy dwoma modelami dydaktyki, które dotychczas funkcjonowały obok siebie, mieszcząc się w tradycyjnych systemach wiedzy.

[...] rozwiązanie, do jakiego wszędzie na świecie faktycznie zmierzają instytucje wiedzy, polega na rozdzielaniu dwóch aspektów dydaktyki: reprodukcji "prostej" i reprodukcji "rozszerzonej". W tym celu wyodrębnia się jednostki różnej natury, różne instytucje, różne poziomy albo różne cykle w instytucjach, różne wewnętrzne działy instytucji i różne dyscypliny, z których jedne przeznaczone są do selekcjonowania

¹⁷ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna* ... s. 140.

i odtwarzania kompetencji zawodowych, inne zaś do rozwijania i "rozniecania" umysłów "imaginacyjnych". Kanaly służące przekazywaniu tych pierwszych mogą być uproszczone i masowe; drugie służą małym grupom działającym w systemie egalitarnego arystokratyzmu. Nieważne, czy te ostatnie oficjalnie należą, czy nie należą do uniwersytetów.¹⁸

Wszelkie faktycznie istniejące systemy zdobywania wiedzy miały składać się z dwóch podsystemów odmiennych co do funkcji, metod i swego instytucjonalnego charakteru. Zauważmy przy tym, że odróżnienie reprodukcji prostej od rozszerzonej dotyczyło charakterystyk podmiotów procesów wiedzytwórczych czyli po prostu istot ludzkich. A zatem, przeciwstawianie sobie dwóch aspektów dydaktyki w istocie zawierało tezę o dualizmie antropologicznym. Dla pierwszego rodzaju istot ludzkich przewidziany zostawał masowy system kształcenia kompetencji zawodowych. Drugi był znacznie ciekawszy, bo wprawdzie działał w „systemie egalitarnego arystokratyzmu”, jednak posiadał charakter zdecydowanie elitarny. Dotyczył wybranej grupy umysłów na tyle niezwykłych, że zasługujących na niemożliwą do upowszechnienia i standaryzacji procedurę „rozniecania zdolności imaginacyjnych”. Prawdę mówiąc mamy tu do czynienia nie tyle z odróżnianiem od siebie dwóch form reprodukcji kompetencji, lecz dwóch systemów, z których jeden reprodukuje a drugi wytwarza sens.

Truizmem jest rezerwowanie zdolności sensotwórczych dla nielicznej grupy najwybitniejszych umysłów niemożliwych do ujarznienia przez jakiegokolwiek zinstytucjonalizowane systemy kształcenia. Najskrzejniejszą formą takiego elitaryzmu pozostaje Nietzscheańska koncepcja nadcłowieka. Lyotardowi przyznać jednak należy zasługę powiązania dualizmu antropologicznego z odróżnieniem dwóch rodzajów systemów sensotwórczych. Tam, gdzie mowa jest o masowej reprodukcji kompetencji, idzie przecież o kompetencje związane z umiejętnościami radzenia sobie w nieprzyjaznym środowisku zewnętrznym. Tymczasem w przypadku antysystemowego rozniecania imaginacji, mowa jest o procesie sorientowanym nie na środowisko, lecz na sam podmiot poznawczy. Dualizm o którym mowa dotyczy więc twórców i reproduktorów sensu, dla których przewidziane zostawały odmienne modele kształcenia, zróżnicowane pod względem swych celów. Cel masowego systemu reprodukcji sensu należałoby nazwać scjentyzycznym – to praca nad teoriami odwzorowującymi rzeczywistość i dającymi nad nią kontrolę. Drugi z celów

¹⁸ LYOTARD J.F.: *Kondycja ponowoczesna ...* s. 147.

zasługuje na miano antropologicznego, bo polega na wzmacnianiu zdolności do autotransformacji podmiotu poznawczego.

Jakkolwiek zgłaszany przez Lyotarda postulat ścisłego odróżniania od siebie podsystemów reprodukcji i wytwarzania sensu wydaje się z wielu powodów trudny do utrzymania, należy zauważyć, że orientacja podsystemu wytwarzania wiedzy na autokreację podmiotu poznawczego, jest najzupełniej zgodna z poglądami Richarda Rorty'ego na istotę i funkcje wiedzy postmodernistycznej. Wymieniane przez Lyotarda jako wyróżniki wiedzy ponowoczesnej: automatyzacja, indywidualizacja, permanentność kształcenia, antykomercyjność, antysystemowość to elementy które z wiedzy ponowoczesnej czynią sprawne narzędzia stymulujące autokreację. Udział w tak pomyślanym, zautomatyzowanym systemie generowania wiedzy przestaje być dla jednostki narzędziem poznawania rzeczywistości i staje się środowiskiem procesu autotransformacji. Efekty permanentnego kształcenia stymulują ciągłą rekonfigurację charakterystyk indywidualium. Zauważmy, że sytuacja w której indywidualium jako klient zautomatyzowanego systemu generowania/przetwarzania wiedzy traktuje ów system jako swe środowisko życia jest jak najbardziej zgodna z paninterpretacjonistycznymi założeniami postmodernizmu. Rzeczywistość pojęta jako obiektywny, niezależny od człowieka i przeciwstawiający się jego woli kosmos przestaje być nie tylko punktem odniesienia procesów poznawczych, ale i działań praktycznych. Wiedza jako system generowania sensu i jednocześnie środowisko życia człowieka traci swój status instrumentu procesów egzystencjalnych i staje się ich celem.

Na podstawie analiz koncepcji Rorty'ego i Lyotarda należy uznać, że przedmiotem wiedzy w nauce ponowoczesnej nie jest rzeczywistość, ale sama wiedza jako autonomiczny, nieciągły system autotransformacji. Obserwowany od połowy wieku XX-go gwałtowny rozwój metod zarządzania nauką i rozbudowywania sieci instytucji sprawozdawczo-kontrolnych określających politykę badawczą świadczy, że mamy do czynienia ze wzrostem autonomizacji systemu. Zamiana funkcji poznawczych na zdolności do rekombinacji wewnątrzsystemowej i heurystyczną płodność winna zostać rozpoznana jako podstawowy czynnik orientujący system wiedzy na wewnętrzny rozrost a jednocześnie źródło marginalizacji rzeczywistości w jej roli narzędzia weryfikacji naukowych struktur sensu. Rzeczywistość, jako narzędzie limitacji procesów sensotwórczych okazuje się wrogiem autokreacji.

Pamiętajmy również, że deprecjacja kategorii obiektywnej rzeczywistości oraz hipertrofia procesów sensotwórczych, tak u Rorty'ego jak i u Lyotarda powiązane były z zasadniczą transformacją strukturalną, która w II połowie XX wieku doprowadziła do przekształcenia się nowoczesnych społeczeństw przemysłowych w ponowoczesne społeczeństwa postindus-

trialne. To w jej ramach winniśmy rozpoznać pierwszoplanowe znaczenie funkcjonalnego dualizmu scjentyczno-antropologicznego. Twórcy idei ponowoczesności uznali prostą reprodukcję kompetencji poznawczych za element hierarchicznego systemu panowania nad rzeczywistością w społeczeństwach niedoborów. Z kolei reprodukcję rozszerzoną wskazano jako przestrzeń autokreacji w społeczeństwie dobrobytu. Lyotard uznał, że wraz z postępem automatyzacji procesu dydaktycznego i wzrostem dobrobytu, hierarchiczna reprodukcja prosta musi zostać zastąpiona przez reprodukcję rozszerzoną.

Tak skonstruowana wizja wiedzy ponowoczesnej, naszym zdaniem, powinna budzić nie tylko wątpliwości, ale wręcz głęboki niepokój ze względu na swe możliwe konsekwencje społeczne. Jak już wspomnieliśmy przy omawianiu koncepcji Rorty'ego, ponieważ utrata kontaktu z rzeczywistością uniemożliwia kontrolę rzeczywistości, cel antropologiczny nie może zastąpić celu scjentycznego w systemach wiedzy zainteresowanych efektywnym rozwojem technologicznym. Jeśli warunkiem możliwości istnienia postindustrialnego społeczeństwa socjalnego dobrobytu jest kontrola rzeczywistości, to bez systemu prostej reprodukcji kompetencji, kontroli takiej nie da się zapewnić. A zatem klasyczna koncepcja wiedzy i model prostej reprodukcji kompetencji nie zaniknie. Należy tylko spodziewać się odwrócenia proporcji pomiędzy systemem dydaktyki prostej i rozszerzonej. Permanentna dydaktyka rozszerzona stanowić będzie popularną i zautomatyzowaną przestrzeń autokreacji indywidualnej i zbiorowej, natomiast dydaktyka prosta zostanie zarezerwowana dla hierarchicznej elity wysoko kwalifikowanych specjalistów. Klasyczna koncepcja nauki nie zniknie, lecz przyjmie postać dobra zastrzeżonego dla elit zainteresowanych realną kontrolą rzeczywistości. Tymczasem przenikające się dzięki technologiom cyfrowym przestrzenie nauki ponowoczesnej, sztuki popularnej i masowej konsumpcji okażą się informacyjną bańką paralizującą zdolności realnego działania mas.

BIBLIOGRAFIA

- Lyotard Jean-Francois (1997), *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Rorty Richard (2013), *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo KR, Warszawa.

WSPÓŁCZESNA POTRZEBA ROZSZERZENIA SPORU O ŹRÓDŁA WIEDZY

Ryszard MISZCZYŃSKI

Abstract: *In Polish philosophical literature, the dispute over the sources of knowledge boils down to the variously understood controversy between rationalism and empiricism. In the presented text, I suggest the need to add media to this classical set of positions. They have – I believe – become the most important tool for acquiring knowledge about reality. They are its essential witness. I conduct my analysis by referring to several meanings of the term 'witness'.*

W książce Stanisława Kowalczyka, byłego profesora filozofii na Katolickim Uniwersytecie lubelskim *Teoria poznania*¹ znajduje się dość charakterystyczny zestaw stanowisk w sporze o źródła poznania. Źródł wiedzy poszukuje w świadomości, zmysłach, intelekcie i intuicji. Autor oprócz klasycznych stanowisk empiryzm, racjonalizm oraz pochodnych wskazał także na świadectwo jako na kolejne ważne narzędzie zdobywania wiedzy. Samodzielnie, przebywając w określonym czasie i miejscu, „możemy jedynie poznać niewielki wycinek rzeczywistości”². Konieczne jest zaufanie. Jest ono „podstawą życia społecznego: rodzinnego, szkolnego, zawodowego, politycznego”³. Powołując się na św. Augustyna, autor dodał: „że ludzka społeczność nie mogłaby istnieć i funkcjonować bez minimum wzajemnej wiarygodności między ludźmi”⁴. Istotną rolę w poznawaniu odgrywają uczeni. Pointował tę myśl następująco: „cudze świadectwo jest jednym ze źródeł ludzkiej wiedzy”⁵. Myśl powyższą uzupełnił oczywistą definicją: Świadek to ktoś, „kto własną wiedzę przekazuje innym jako prawdę”⁶. Autor ograniczył swoje twierdzenia do zakresu wiedzy czysto naturalnej, tj. nauk historycznych, humanistycznych, przyrodniczych i filozoficznych. Jak można się domyślić dobrym dla autora przykładem świadka jest naukowiec, który przedstawia efekty swoich badań oraz akceptowane w środowisku wyniki innych uczonych.

¹ KOWALCZYK Stanisław, *Teoria poznania*.

² Tamże, 144.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

Jako ważny warunek akceptacji świadectwa naukowego rozumiem nie tylko subiektywne przeżycie asercji dla pewnych treści, ale poddanie ich naturalnemu procesowi krytyki i weryfikacji przez innych uczestników życia naukowego.

Na wstępie to dość ogólne rozumienie świadka/świadectwa ze względu na dziedzinę, w której ów podmiot występuje, można podzielić na kilka bardziej szczegółowo określonych ról: świadek w chrześcijaństwie, świadek w historii społeczeństwa, świadek (świadectwo) w nauce, świadek w sądzie. To zdecydowanie różne kategorie. Znaczenie każdej z nich było wielokrotnie analizowane, odpowiednie definicje są w wielu publikacjach. Stanowią efekt namysłu uczonych bądź praktyków zaangażowanych w daną dziedzinę. Z tym wiążą się ciągle mniej lub bardziej istotne zmiany, którym ulegają. Przez chwilę myślałem o możliwości jakiejś krótkiej charakterystyki wyróżnionego powyżej a bardzo często wykorzystywanego w różnych treściach kultury popularnej świadka w sądzie. Jednak ilość stron internetowych wyjaśniających warunki określone przez Kodeks Postępowania Karnego dość szybko zamknęła przede mną ten kierunek rozważań. Ograniczę się jedynie do intuicji świadka, który potwierdza istnienie pewnego stanu rzeczy, zajście pewnych zdarzeń.

Propozycja świadka jako kolejnego źródła poznania jest dość łatwo zrozumiała w kontekście refleksji chrześcijańskiej, która stanowi dziedzinę zainteresowań autora przywołanej na wstępie publikacji. Świadek w teologii chrześcijańskiej to rzeczywiście jedna z podstawowych kategorii tego podejścia. Na nim w bardzo dużym stopniu opiera się znaczenie tradycji w myśli chrześcijańskiej. Trudno także nie dostrzec spełniania tej roli przez ludzkich autorów Biblii. Oprócz określonego wyżej usytuowania świadka sama nazwa oraz pochodne od niej bardzo często pojawiają się na łamach Świętej Księgi. Świadczą o tym np. sformułowania: „falszywe świadectwo”, „świadczyć Ojcu”, „świadek Boga”, Jezus dający „świadectwo prawdzie”...

Ze względu na znaczenie tego pojęcia w myśli chrześcijańskiej spróbuję krótko zarysować historycznie rozwijającą się jego treść. Wyjściowym dla tego ujęcia jest charakterystyka prawna, określa ją biblijny termin *martyria*. Rozumiany jest jako potwierdzenie stanu faktycznego⁷. W tym znaczeniu występuje w opisach Starego i Nowego Testamentu. Jest świadczeniem o pewnej rzeczywistości, którą gwarantują słowa autora. W późniejszej Księdze dołącza się bardzo wyraźnie jeszcze jedna cecha: zaangażowanie. Podmiot świadczący jest przekonany o ważności głoszonej prawdy. Nie tylko jest obserwatorem pośredniczącym w przekazaniu obrazu poświadczanej rzeczywistości, ale zdecydowanie wykracza poza

⁷ DZIEWULSKI Grzegorz, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, 288-289.

komunikowane fakty. Wkracza do ich wnętrza i poświadcza duże znaczenie wypowiedzanej prawdy. Nie tylko jest zwykłym widzem, obserwatorem, a dostrzega w Jezusie Mesjasza. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku najważniejszego świadka, Jezusa: on odkrywa Ojca.

Zaangażowanie świadka – jak twierdzi autor wykorzystywanego przeze mnie artykułu⁸ – nie jest w greckim rozumieniu jakimś subiektywizmem grożącym zniekształceniem prawdy, ale jest zaletą, przemawia za jego wiarygodnością. Zaangażowanie świadka, jego dbałość o jak najlepsze zrozumienie danego zdarzenia daje mu szczególną pozycję: staje się wiarygodnym, bo to on rozumie znaczenie opisywanej rzeczywistości. Przeświadczenie o ich wadze uniemożliwia mu dokonywanie jakichkolwiek zmian w przedstawianej sytuacji, zniekształcanie jej. Krańcowym i radykalnym przypadkiem owego zaangażowania jest męczennik, który prawdziwość opisu zaświadcza ofiarą z własnego życia. W przedstawionej powyżej charakterystyce świadomie rezygnuję z przywoływania uzasadnienia bycia świadkiem przez bytowe związki z planem Absolutu.

Podobne pojęcie świadectwa można także znaleźć u innych autorów. Tak Platon przedstawił Sokratesa w ostatnich chwilach życia. Chyba jeszcze bardziej radykalne ujęcie przedstawionego wyżej świadectwa znaleźć można u Kierkegaarda. Jego egzystencjalne rozumienie świadka prawdy w zasadzie neguje pierwotne, prawne znaczenie. Nie wykluczam, że to skrajne zaprzeczanie jest wynikiem po prostu polemicznego ujęcia kategorii. Ten sam autor w podobny sposób przedstawiał Abrahama, który szedł na górę Moria złożyć ofiarę z własnego syna Izaaka. Konsekwencją ostatniej uwagi jest jakieś rozszczelnienie granicy między różnymi pojmowaniami świadka w Starym i Nowym Testamencie.

W nauce funkcjonuje zdecydowanie inne rozumienie świadectwa niż to ostatnio opisywane. Mam tu na myśli przede wszystkim tzw. dyscypliny matematyczno-przyrodnicze. W znacznym stopniu ta różnica jest wynikiem uznawanej powszechnie normy intersubiektywnej komunikowalności i weryfikowalności. Poręczną ilustracją tego rozwiązania mogą być rozważania angielskiego chemika z XVII wieku Roberta Boyle'a⁹. Sięgnięcie po dość dawne wyjaśnienia wydaje mi się uzasadnione. Jeden z ojców eksperymentalnej chemii wyraźnie wypowiedział zasadnicze różnice, jakie istnieją między średniowiecznym sposobem uprawiania nauki a nowożytnym. Uczony poruszał te problemy już w pracy *The Sceptical Chymist* 1661. W pełni tę tematykę rozwinął w *New Experiments* 1668.

W tej wcześniejszej pracy uczony dyskutował z poglądami chemików zwolenników nauki Arystotelesa oraz z wypowiedziami uczniów Paracel-

⁸ Tamże, 294.

⁹ KAZIBUT Radosław, *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle'a*.

susa. Sam w tym sporze przyjął pseudonim starożytnego sceptyka. Nie będę głębiej interesował się merytorycznym zagadnieniem, a jedynie skupię się na stronie formalnej, językowej, którą uczony uważał za bardzo ważną i która według niego bardzo mocno różni obie praktyki. Oczywiście, różnica ta ma także konsekwencje merytoryczne: dotyczy bowiem zmian, jakie zachodzą między wcześniej uprawianą nauką średniowieczną a wymaganiami nowożytnymi. Chcę więc przedstawić sposób, w jaki Boyle dość wyraźnie zarysowuje własne rozumienie świadectwa w chemii czy mówiąc ogólniej w naukach przyrodniczych. W *Sceptycznym chemiku* zarzuca rozmówcom niejasność nie tylko stylu, ale i myśli, które mają być przedstawione: „chemicy piszą tak niejasno, nie dlatego że uważają swe pojęcia za zbyt cenne, by je wyjaśniać, lecz ponieważ obawiają się, że gdyby zostały one wyjaśnione, odkryto by, że są one dalekie od tego, by były cennymi”¹⁰. Te wady uniemożliwiają obiektywizm w nauce, jej intersubiektywną sprawdzalność i kontrolowalność. Boyle jest przekonany o koniecznej transparentności nauki: jej procedur oraz sposobów weryfikacji wyników. Stąd krytyka tak ironicznie określanego zagadkowego sposobu komunikowania w nauce. Uczony zainteresowany eksperymentalnym sposobem poznawania rzeczywistości, żądał upubliczniania uzyskanych wyników i przedstawienia ich uzasadnienia. A więc:

- bardzo wyraźnego zobrazowania przebiegu przeprowadzanego eksperymentu;
- przedstawienia urządzeń wykorzystywanych w doświadczeniu: Do tego mają być dołączone wyraźne opisy i rysunki przeprowadzanych prób i sprzętu użytego w jego wykonaniu;
- stosując tzw. metodę izolowanych układów eksperymentalnych, starał się, aby wyniki nie były zakłócone przypadkowymi czynnikami. Takie podejście pozwalało mu otworzyć jego dzieło na społeczny proces weryfikacji. I wówczas zbieżność uzyskiwanych wyników pozwoliłaby na ich naukową akceptację.

Łatwo można w powyższych działaniach na rzecz obiektywizacji badań zauważyć rodzące się pojęcie społecznie usankcjonowanego faktu naukowego: poznawalnego zjawiska i podobnych procesów przebiegających w analogicznych warunkach: izolowalnego i powtarzalnego.

Charakterystycznym dla stanowiska Boyle'a jest dbałość o jak najlepszą komunikowalność efektów badań i ich uzasadnienia: Wyraźnie oddziela czyste sprawozdania od swoich dodatkowych uwag: ogólnych przemyśleń, dodatkowych hipotez. „Boyle podjął się w *New Experiments* opracowania takiej metody sporządzania raportów, która w wiarygodny –

¹⁰ MIERZECKI Roman, Robert Boyle jako powątpiewający alchemik, 155.

choć pośredni – sposób poszerzy grono świadków, nie osłabiając wiarygodności ich świadectwa”¹¹.

W 1661 roku prace Boyle’a skrytykował Tomasz Hobbes. Jednym z punktów jego polemiki było odrzucenie postulatu intersubiektywności, jeśli – jak uważał – takim powtarzalnym kryterium rozstrzygnięć empirycznych ma być doświadczenie zmysłowe. Ma ono – jak twierdził – charakter subiektywny i indywidualny¹². Przywołuję tę krytykę, ponieważ przypomina ona niektóre ataki na neopozytywistyczne pojmowanie faktu naukowego. W tym momencie chcę przypomnieć, że w zupełnie podobny sposób neopozytywiści starali się skonstruować wzór naukowego świadectwa. Nauki empiryczne, opierając się na doświadczeniu zmysłowym, porządkują je, uogólniają i przewidują nowe. U podstaw wiedzy wyrażalnej w języku powinny leżeć tzw. zdania obserwacyjne (protokolarne, sprawozdawcze) oparte na doświadczeniu zmysłowym. One właśnie – przypominam – stanowiły przedmiot wspomnianej krytyki Hobbesa.

W przedstawianych powyżej sposobach rozumienia świadka łatwo zauważyć dwa krańcowo odmienne ujęcia: zaangażowanego chrześcijanina oraz funkcjonującego w nauce podmiotu-badacza. Zaangażowanego emocjonalnie subiektywnego, który często nie może nawet zwerbalizować swego doświadczenia, a z drugiej strony neutralnego i obojętnego obserwatora zainteresowanego wyłącznie faktami. Charakterystyczną dla drugiego stanowiska jest postawa Boyle’a, z jego żądaniem suchych raportów. Chciał wyraźnie oddzielać czyste raporty od swoich dodatkowych uwag: ogólnych przemyśleń, sugestii i jakichś hipotez. Jak łatwo zauważyć oba przypadki dotyczą innych środowisk, innych wartości, różnią się cele obu podmiotów: z jednej strony religijna droga do Boga, z drugiej – dążenie do poznania otaczającego świata.

Ten styl naukowych obiektywnych sprawozdań – jak łatwo zauważyć – poszerza listę elementów determinujących je: instytucjonalizuje i konwencjonalizuje wystawiane świadectwo, ujednolica, ułatwia weryfikację. Z drugiej jednak strony – jak zauważył to Hobbes – w zasadzie uśmierca uczonego lub – mówiąc językiem Hobbesa – idealizując, wytwarza go od nowa. Donna Haraway mówi o skromnym świadku, zaś Steven Shapin i Simon Schaffer używają określenia świadek wirtualny¹³. Podkreślaną tendencję do abstrahowania w nauce od badacza bardzo łatwo można zauważyć na przykładzie matematyki, której skrajna postać (formalizm) świadomie eliminuje podmiot. Przecież niektóre rozważania matematyczne są niemożliwe do przeprowadzenia przez empirycznego człowieka,

¹¹ SUGIERA Małgorzata, *Badacz jako świadek*, 260.

¹² KAZIBUT Radosław, *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a*, 89.

¹³ SUGIERA Małgorzata, *Badacz jako świadek*, 260-261.

bo ilość koniecznych do wykonania kroków rozumowania przekracza jego empiryczne możliwości.

W Polsce dominuje podział stanowisk scharakteryzowany przez Ajdukiewicza w popularnej publikacji *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Dołączenie przez Kowalczyka świadka jako kolejnego źródła poznania skłoniło mnie do zastanowienia się, czy tej klasycznej już listy nie należy dodać analogonu jego propozycji, który jest współcześnie bardzo popularnym źródłem wiedzy przeciętnego człowieka. Jak wiadomo: zupełnie inną rolę odgrywało doświadczenie bezpośrednie w starożytności (autopsja), a inne współcześnie. Na nim w dawnych czasach opierała się wiedza przeciętnej jednostki. Kilka wieków temu nieznane wcześniej informacje o świecie można było otrzymać dzięki spotkaniom z różnymi podróżnikami, wajdelotami, wędrowcami itp. Byli ówczesnymi świadkami nieznanymi lądów. Do nich dołączała się szkoła, książki... Współcześnie tę funkcję w bardzo dużym stopniu zaczęły spełniać media. One dostarczają przeciętnemu człowiekowi najwięcej informacji o rzeczywistości. Są źródłem wiedzy przeciętnego współczesnego obywatela. Mówiąc innymi słowami: Czy można je, idąc śladami Kowalczyka, zaliczyć do jednego ze źródeł poznania?

Moja wypowiedź jest próbą odpowiedzi na pytanie: Czy można potraktować media jako współczesne źródło poznania? Przedstawione pytanie w polskiej analitycznej tradycji filozoficznej może już być uznane za wieloznaczne. Przywoływana powyżej tradycja Twardowskiego i Ajdukiewicza znajduje w książce ostatniego z wymienionych filozofów dwa aspekty możliwego rozumienia powyższego zagadnienia: Ajdukiewicz – jak można się domyślić – pod wpływem Twardowskiego odróżnia psychologiczną (opisową) i epistemologiczną (metodologiczną) wersję zagadnienia¹⁴.

Jak wyjaśnia: „Teoria poznania zajmuje się aktami poznawczymi, a więc pewnymi zjawiskami psychicznymi, [więc] zajmuje się tym samym, czym zajmuje się psychologia w pewnej swej części. (...) Jakkolwiek przedmiot badań psychologii i teorii poznania jest częściowo wspólny, to jednak każda z tych nauk bada ten przedmiot z innego punktu widzenia. Psychologię obchodzi faktyczny przebieg procesów poznawczych. (...) O coś zupełnie innego pyta teoria poznania. Akty poznawcze jak również rezultaty poznawcze poddajemy ocenie. Oceniamy je z punktu widzenia ich prawdy lub fałszu, oceniamy je też z punktu widzenia ich uzasadnienia. Otóż faktyczny przebieg procesów poznawczych, którym zajmuje się psychologia, nie interesuje teorii poznania, interesuje ją natomiast to, wedle czego poznanie bywa oceniane, a więc prawda i fałsz, zasadność

¹⁴ AJDUKIEWICZ Kazimierz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983.

i bezzasadność poznania. (...) Drugie klasyczne zagadnienie teorii poznania nosi nazwę zagadnienia źródła poznania. W zagadnieniu tym chodzi o to, na czym w ostatecznej instancji poznanie winno się opierać i wedle jakich metod winno być osiągnięte, aby być pełnowartościowym, a więc należycie uzasadnionym poznaniem rzeczywistości”¹⁵.

Wracam do pytania o rolę mediów jako źródła poznania, jako świadka rzeczywistości. Jak łatwo zauważyć ogólna odpowiedź na to pytanie jest niemożliwa. Nazwa media ma wiele desygnatów i przez to samo pytanie o źródła poznania jest co najmniej dwuznaczne: czy media mogą stanowić źródło poznania w płaszczyźnie psychologicznej oraz czy mogą być takim źródłem w sensie epistemologicznym. Na pierwsze pytanie, oczywiście, można udzielić odpowiedzi pozytywnej, biorąc pod uwagę informacyjny charakter wielu mediów. Trudniej o podobną odpowiedź na pytanie w sensie epistemologicznym. Szczególnie, gdy pamiętamy o wielu mediach, które zamiast roli informacyjnej w zasadzie spełniają funkcje plotkarskie i rozrywkowe. W nich prawdziwość tekstu nie jest najistotniejszą wartością. Gdy jednak ograniczymy się do tzw. fachowych czasopism naukowych, tam zwykle utrzymywane są restrykcyjne normy wydawnicze i prawdopodobieństwo prześlizgnięcia się tekstu bez przestrzegania takich rygorów w zasadzie jest niemożliwa. Dla tych wydawnictw skłonny jestem udzielić odpowiedzi pozytywnej i uznać je za jedno ze źródeł poznania naukowego. Są one – jak sądzę – podobnie traktowane przez szeroko rozumiane społeczeństwo uczonych.

BIBLIOGRAFIA

- AJDUKIEWICZ Kazimierz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983.
- DZIEWULSKI Grzegorz, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1997/6, s. 277-307.
- KAZIBUT Radosław, *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a. Filozoficzna geneza nauki laboratoryjnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019.
- KOWALCZYK Stanisław, *Teoria poznania*, Sandomierz, Wydawnictwo Diecezjalne 1997.
- MIERZECKI Roman, *Robert Boyle jako powątpiewający alchemik*, „Analecta” 2004/13 (25-26), z. 1-2, s. 123-183.
- SUGIERA Małgorzata, *Badacz jako świadek: między wiedzą uniwersalną a lokalną*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3, s. 253–266.

¹⁵ Tamże, 27-28.

„[...] aby zostali w miłości pouczeni, ku [osiągnięciu] całego bogactwa pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – [to jest] Chrystusa. W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2, 2-3)¹.

CHRYSO-LOGICZNIE UFUNDOWANA SPECYFICZNIE CHRZEŚCIJAŃSKA ANTROPOLOGIA WIEDZY JAKO FILOZOFICZNE I EPISTEMOLOGICZNE WYZWANIE

Michał PŁÓCIENNIK

***Abstract:** Christianity, based on its revelatory, Trinitarian-Christological uniqueness, carries the conviction of access to the full truth about man, which, in relation to other anthropological discourses, appears as a complementation of the part by the whole, but also as correction, and sometimes criticism. As much as the anthropology of knowledge is an element of an integrally understood anthropology, the Christian view of man also applies to it. In this context, this paper addresses the following questions: what is the specificity, the "surplus" of Christian anthropology of knowledge, what are anthropological, including philosophical and epistemological consequences of this, and what claims and postulates does Christianity advance in the context of anthropology of knowledge? Defining the framework for a specifically Christian anthropology of knowledge is therefore the main goal of this text, opening up broader research perspectives in this field.*

„Chrystologia jest końcem i zarazem początkiem antropologii [wiedzy – M.P]. Tak rozumiana antropologia [wiedzy – M.P] jest trwającą wiecznie teo-logią”².

Karl Rahner

Inspiracją dla podjęcia tytułowej problematyki niniejszego tekstu, jest klasyczna już dzisiaj pozycja *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa* Maurice’a

¹ Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia wyd. IV, Pallottinum, Poznań 2003, <https://biblia.deon.pl/> (dostęp 2.09.2025).

² Cyt. za: I. Bokwa, *Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1993, 31/2, s. 28.

Blondela³. Właśnie w kluczu filozoficznego i epistemologicznego wyzwania chcemy pokusić się o próbę zrekonstruowania i wyszczególnienia specyfiki chrześcijańskiego podejścia do problematyki antropologii wiedzy, która z jednej strony stanowi istotną część szeroko dzisiaj rozwijanej chrześcijańskiej antropologii⁴, która to jest w sposób wyjątkowy i oryginalny teologiczna⁵, tj. trynitarno – chrysto-logiczna⁶, z drugiej zaś wewnątrz tejże, a zarazem ze względu na kognitywny charakter doktryny chrześcijańskiej z jej roszczeniem do uniwersalnej prawdziwości, wpisuje się w namysł nad zjawiskiem i problematyką poznania-wiedzy, w tym poznania-wiedzy ludzkiej. Filozoficzne i epistemologiczne wyzwanie chrześcijańskiej antropologii wiedzy zasadza się na tym, iż „antropologia teologiczna to dziedzina wiedzy, która podejmuje refleksję nad tym, co Bóg objawił o człowieku [i ludzkim poznaniu/wiedzy – M.P.]. Wnosi więc swój oryginalny wkład i reprezentuje inny poziom. Jako chrześcijanie

³ Zob. M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1994.

⁴ W całym tekście staramy się szukać Lewis’owskiego „chrześcijaństwa po prostu”, choć z wnętrza zasadniczo optyki rzymsko-katolickiej – zob. C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2020. Zdajemy sobie oczywiście sprawę z tego, jak wrażliwym i skomplikowanym ekumenicznie polem jest chrześcijańska antropologia, a tym samym chrześcijańska antropologia wiedzy. Jesteśmy jednak przekonani, iż ponad zróżnicowaniem denominacyjnym, można przynajmniej w szerokim zarysie ukazać to, co w tym obszarze specyficznie chrześcijańskie, co zdecydowanie bardziej łączy niż dzieli.

⁵ „O człowieku można mówić, i rzeczywiście się to robi, z wielu odmiennych punktów widzenia: filozoficznego, psychologicznego, medycznego, socjologicznego... Termin «antropologia» nabrał w wielu przypadkach znamion dwuznaczności. Jest oczywiste, że słowo to, zwracając się ku człowiekowi, ukazuje, że jest on realnym przedmiotem naszego studium. Jednakże to nie wystarczy; należy jeszcze określić, a jest to bez wątplenia niezwykle istotne, punkt widzenia, z którego staramy się poznać człowieka. Przymiotnik «teologiczna» mówi nam właśnie o tym punkcie widzenia, a mianowicie uściśla, kim jest człowiek w relacji do Boga Jedyne i Troiste objawionego w Chrystusie. Równocześnie ukazana zostaje, przynajmniej w ogólnym zarysie, metoda postępowania dla osiągnięcia celu, to znaczy zgłębianie objawienia chrześcijańskiego”, L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 11.

⁶ K. Wencel nawiązując do myśli L.F. Ladarii stwierdza, iż „antropologia teologiczna szuka odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? – w świetle objawiającego się Boga Ojca, który odsłania swe oblicze w posłaniu Syna Bożego i Ducha Świętego; czerpiąc inspirację z filozofii i innych nauk humanistycznych i empirycznych, ujmując człowieka w jego najbardziej podstawowej sytuacji egzystencjalnej – relacji do Boga i świata – i w tej perspektywie próbuje wyrazić misterium ludzkiego istnienia, które określa dar wezwania do wspólnoty z Bogiem Trójjedynym, udzielonym w zbawczej misji Jezusa Chrystusa”, K. Wencel, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka t. 5*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, s. 17-18.

wierzmy, że jest to najwyższy poziom poznania, chociaż nie przekreśla on ani nie umniejsza innych dziedzin wiedzy⁷. Zatem punktem wyjścia chrześcijańskiej refleksji antropologiczno-wiedzowej jest przyjęcie na sposób wiary Bożego Objawienia, które będąc w rudymencie wolnym i bezinteresownym samodarowaniem się Trójjedynego Boga człowiekowi w celu jego miłosnego przeobstwienia, a więc dania udziału w życiu Boga, z zachowaniem ludzkiej tożsamości i statusu stworzenia, zawiera także wymiar propozycjonalny⁸, który jednakowoż zawsze powinien być rozumiany wewnątrz relacyjności stwórczo-zbawczej i rozróżnienia Stwórcy i stworzenia, nigdy zaś na sposób deifikującej człowieka w jego istocie autosoteriologii gnostycznej. Ów rewelatywny, inny, najwyższy poziom poznania, mimo iż dany w medium wiary, nie jest sprzeczny ani wykluczający względem poznania dostępnego człowiekowi za pomocą jego przyrodzonych możliwości poznawczych, choć zawiera treści względem niego radykalnie transcendentne i bez Objawienia mu niedostępne. Zarazem ów poziom przyrodzony⁹ stanowi przedrozumienie i warunek

⁷ J.L. Lorda, A.Á. Lacruz, *Antropologia teologiczna*, tłum. K. Chorzevska, Jedność, Kielce 2023, s. 10.

⁸ Zob. W. Grygiel, D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022, s. 16-34; zob. S. Zatwardnicki, *Czy można dziś jeszcze rozwijać propozycjonalny model Objawienia?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2024, 2 (32), s. 89-137.

⁹ Przyrodzoność człowieka nie oznacza autonomii względem nadprzyrodzoności Boga, wszak jest ona przez Boga stworzona i to jako na nadprzyrodzoność ukierunkowana (człowiek stworzony w kluczu i w napięciu *imago Dei – imago Christi*), w niej znajdująca swoje źródło i spełnienie tak, iż przyrodzoność, ludzkie poznanie-wiedza przyrodzona, w tym także tzw. teologia naturalna stają się w pełni zrozumiałe na tle nadprzyrodzoności, „wewnątrz” której za-istniały i której odnajdują własną tożsamość – zob. R. Barron, *Po pierwsze Chrystus. W kierunku postliberalnego katolicyzmu*, tłum. K. Brykner, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2021, s. 167-175; A. McGrath, *Patrząc szerzej. Dialog teologii i nauki*, tłum. E. Litak, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2021, s. 101-104. Istnieje jedna Prawda, dostępna na różnych drogach (naturalna i nadprzyrodzona, eschatologiczna pełnia); niemożliwa jest niezgodność między nimi, co nie znaczy, że jest ona bezproblemowa, o ile jest zachowany prymat wiedzy jako daru Boga (*casus* Karla Bartha). Kwestia relacji porządku naturalnego i nadnaturalnego powinna być ujmowana w kluczu chalcedońskiej formuły „bez zmieszana i bez rozdzielania”, opisującej relacje między boską i ludzką naturą Chrystusa z zachowaniem prymatu tej pierwszej w kluczu różnicy Stwórcy i stworzenia, która wyznacza specyficznie chrześcijańską optykę antropologii, w tym antropologii wiedzy, jak i całej rzeczywistości, co zostanie ukazane w dalszej części tekstu – zob. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła «bez zmieszania i bez rozdzielania» w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2017, s. 150-186.

przyjęcia Objawienia¹⁰, jednakże nie w sensie nowożytnego fundamentalizmu epistemologicznego, który czyniłby Objawienie i wiarę zależną ostatecznie od czegoś zewnętrznego od nich samych¹¹ tak, iż mamy do czynienia z poznawczym kołem hermeneutycznym¹², wszak jeden, jak i drugi poziom możliwości poznawczych człowieka ugruntowany jest źródłowo i ostatecznie w Bogu, Który jest zarazem jego Stwórcą i Zbawcą tak, iż są one względem siebie komplementarne, choć nie równoważne¹³. Pomimo roszczenia do najwyższego poziomu poznania, teologia „nie rywalizuje jednak z innymi naukami ani ich nie wypiera. Bóg chciał, aby istniała słuszna autonomia rzeczywistości doczesnych, które rządzą się swoimi własnymi prawami. Z ludzkiego dążenia do zrozumienia rodzą się pełnoprawne nauki i ich metody. Każda z nich może mówić o tych samych przedmiotach, posługując się jednak komplementarnymi metodami i perspektywami. Wiara podejmuje z nimi dialog, aby się ubogacić, a także by pełnić wobec nich funkcję oczyszczającą i wspomagającą, ale ich nie zastępuje. Każda nauka ma swoją własną przestrzeń i powinna ją zajmować”¹⁴. Należy w tym kontekście podkreślić, że to właśnie „antropo-

¹⁰ „Już Sobór Watykański I, nawiązując do nauczania Pawłowego (por. Rz 1, 19-20), zwrócił uwagę na fakt, że istnieją prawdy dostępne poznaniu naturalnemu, a zatem filozoficznemu. Poznanie ich stanowi niezbędny warunek przyjęcia Bożego Objawienia. [...] Objawienie nadaje im pełny sens, kierując je ku bogactwu objawionej tajemnicy, w której znajdują one swój ostateczny cel”, Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 67.

¹¹ Zob. Barron, *Po pierwsze Chrystus*, dz. cyt., s. 157-166. Objawienie i wiara, owszem, zawierają pewne racje wiarygodności, co wyklucza względem nich postawę fideistyczną, ale ich ostateczne racje tkwią w autorytecie samego Boga i przewyższają stworzone ludzkie możliwości poznawczo-wiedzwowe, nie dając się sprowadzić do postawy racjonalistycznej (racjonalizm nie jest tożsamy z racjonalnością!) – por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 156.

¹² Zob. J. Cuda, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002.

¹³ „Teolog powinien dokonywać w szczególnie sposób krytycznego przeglądu metod analizy zapożyczonych z innych dyscyplin. Światło wiary dostarcza teologii jej własnych zasad. Dlatego sięganie przez teologa do dorobku filozofii lub nauk humanistycznych posiada charakter "podporządkowany" i powinno być przedmiotem krytycznego spojrzenia teologicznego. Inaczej mówiąc, ostatecznym i rozstrzygającym kryterium prawdy może być tylko kryterium teologiczne. Ważność i stopień ważności tego, co proponują inne dyscypliny jako prawdy o człowieku, o jego historii i przeznaczeniu, często zresztą opierając się na przypuszczeniach, trzeba ocenić w świetle wiary i tego, co ona głosi jako prawdę o człowieku i ostatecznym sensie jego przeznaczenia”, Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia *Libertatis nuntius*, VII, 10, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html (dostęp 1.09.2025).

¹⁴ J.L. Lorda, A.Á. Lacruz, *Antropologia teologiczna*, dz. cyt., s. 12.

logia jest uprzywilejowanym polem dialogu wiary chrześcijańskiej ze światem¹⁵.

W niniejszym przedłożeniu postaramy się w związku z tym zmierzyć z następującym zagadnieniem badawczym: na czym polega specyfika, swoisty „naddatek” chrześcijańskiej antropologii wiedzy, jakie wypływają z tego antropologiczne, w tym filozoficzno-epistemologiczne, konsekwencje oraz jakie roszczenia i postulaty wysuwa chrześcijaństwo w obszarze antropologii wiedzy?¹⁶ „Czy chrześcijanie «wiedzą» w jakiś szczególnie sposób? Czy przedmiot ich intelektualnych poszukiwań oraz tok rozumowania są wyjątkowe? Czy uświadamiają sobie centralną pozycję Jezusa Chrystusa po długich i epistemologicznie neutralnych rozważaniach? A może właśnie ta świadomość kształtuje od początku ich sposób myślenia? Powyższe pytania stawiają nas między młotem a kowadłem. Wydaje się, że odpowiedź twierdząca umiejscawia chrześcijan na nieodpowiedzialnie fideistycznej i sekciarskiej pozycji, odmawiając im jednocześnie zdolności do dyskusji z ludźmi spoza wspólnoty. Odpowiedź negatywna zmusza chrześcijan do porzucenia przekonania o pierwszeństwie Chrystusa nad wszelkimi rzeczami, włączając w to przypuszczalnie także to, co i jak poznajemy. Nie są to oczywiście nowe wątpliwości i stanowią element konstytutywny burzliwej historii chrześcijańskiej teologii, stając się zaczątkiem wielu sporów między «Atenami» a «Jerozolimą» zawartych w pismach Tertuliana, Orygenesesa, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury, Jacques’a-Bénigne Bossueta, Newmana, Bartha, Rahnera i wielu innych¹⁷.

Nasze refleksje nie roszczą sobie pretensji do wyczerpania tytułowej problematyki, ani nawet do kompleksowego przedstawienia tegoż zagadnienia. Podejmujemy jedynie próbę nakreślenia horyzontu dla bardziej

¹⁵ Tamże, s. 11.

¹⁶ Tematyka ta jest oczywiście w różnoraki sposób podejmowana badawczo, często koncentrując się wokół kwestii: wiara – rozum, czy też: religia – filozofia – nauka; można także spotkać całościowe próby opracowania chrześcijańskiej epistemologii teologicznej, zarówno pod względem materialnym, jak i formalnym, zob. np. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa, Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, t. 1, red. W. Beinert, Wydawnictwo M, Kraków 1998; T. Didzek, *Granice rozumu w teologicznym poznawaniu Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2001; J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. G. Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014; R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2012, s. 397-502; R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022. Jednakże celem naszego przedłożenia jest tylko i aż próba wyakcentowania specyfiki chrześcijańskiej antropologii wiedzy ufundowanej chrystologicznie i chrysto-logicznego charakteru wyzwań filozoficzno-epistemologicznych konsekwencji z tego wypływających.

¹⁷ R. Barron, *Po pierwszemu Chrystus*, dz. cyt., s. 153.

pogłębionego namysłu poprzez wskazanie nieusuwalnych punktów odniesienia oraz fundamentalnej orientacji hermeneutycznej. Będzie ona przebiegała w trzech krokach. W pierwszym wskażemy na to, co specyficznie chrześcijańskie, co z kolei warunkuje i rzutuje na specyficznie chrześcijańskie spojrzenie na antropologię, w tym antropologię wiedzy; konstytutywne elementy specyficznie chrześcijańskiej antropologii wiedzy będą tym samym przedmiotem drugiej części tekstu. Z kolei trzecia odsłona poświęcona będzie postulatowi oraz uwagom wysuwany przez specyficznie chrześcijańską antropologię wiedzy względem jej niechrześcijańskich, czy też lepiej powiedzieć: pozachrześcijańskich ujęć. Całość zwięźczy krótka uwaga niezamykająca – otwierające dalsze pola badawcze.

***Specificum christianorum* i jego nierozłączny związek z antropologią (wiedzy)**

Najwyższy poziom antropologiczno-poznawczy, będący zarazem dopełnieniem jak i niezbędną korektą względem innych poziomów, z religijnym włącznie, który chrześcijaństwo wnosi do dziejów ludzkich zmagania z tajemnicą człowieka i wysiłków podejmowanych w celu jej (z)rozumienia, a zatem zrozumienia przez człowieka siebie samego w swych ostatecznych odniesieniach, wynika ze specyfiki chrześcijaństwa, jego wyjątkowości i niepowtarzalności. Czym jednak jest owo *specificum christianorum* i jaki jest oraz na czym polega jego związek z antropologią, w tym z antropologią wiedzy?

Chrześcijaństwo było od początku przekonane, zwłaszcza na płaszczyźnie inicjacji i kultu, że jego specyficzna tożsamość i istota znajduje się w stwórczo-zbawczym samoudzieleniu się Boga – Ojca przez Syna w Duchu Świętym, w pełni objawionym i zrealizowanym w przyjętym człowieczeństwie Jednego z Trójcy, Syna – Jezusa z Nazaretu¹⁸. Refleksja

¹⁸ „Co takiego właściwie dal nam Chrystus, jeśli nie zbudował światowego pokoju, powszechnego dobrobytu, lepszego świata? Co nam przyniósł? Odpowiedź jest całkiem prosta: Boga. Przyniósł nam Boga, Którego oblicze powoli odsłaniało się, poczynając od Abrahama, poprzez Mojżesza i Proroków, aż do piśmiennictwa dydaktycznego – Boga, który ukazał Swe oblicze tylko w Izraelu i którego narody całego świata czcily w różnorodnych znakach będących cieniem rzeczywistości – tego Boga nam przyniósł, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, prawdziwego Boga dal ludom całej ziemi. Przyniósł Boga: teraz znamy Jego oblicze, teraz możemy Go wzywać. Znamy drogę, którą jako ludzie mamy kroczyć na tym świecie. Jezus przyniósł Boga, a tym samym prawdę naszego «dokąd?» i «skąd?». Dal nam wiarę, nadzieję i miłość. Jeśli uważamy, że to mało, to tylko z powodu zatwardziałości naszego serca”, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W.Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 49-50. Objawienie jawi się jako tożsame ze zbawieniem, także w wymiarze poznawczym, co widoczne jest w liturgii

dogmatyczna nad tymże doświadczeniem trwała i trwa nadal we wspólnocie eklezjalnej, stawiając doktrynalne warunki brzegowe głównie ze względu na ochronę rozumienia tegoż doświadczenia przed jego błędnymi interpretacjami (herezjami) oraz ze względu na nakaz misyjny głoszenia Ewangelii¹⁹. „Dla chrześcijan Bóg, który w Jezusie jednoczy się z nami i dla nas oraz w nas znosi bycie człowiekiem aż do śmierci oraz poza nią, jest centrum chrześcijaństwa. Tocząca się od wieków dyskusja na temat Boga i bóstw nie kończy się tym, że Bóg znika jak jakaś zjawia. Kończy się zwycięstwem jedyne go prawdziwego Boga nad bóstwami, które nie są Bogiem. Kończy się darem miłości, którą jest Bóg. Kończy się wreszcie tym, że człowiek staje się w pełni człowiekiem, przyjmując i przekazując tę miłość Boga”²⁰. W tym sensie niezwykle ważne jest podkreślenie tego, co „już w 1938 roku Henri de Lubac stwierdzał z intuicją niezwykle dziś wciąż aktualną, że «o misterium chrześcijańskim należy mówić w liczbie pojedynczej». Jedyne pulsującym jądrem wiary jest bowiem chrystologiczna, trynitarna i antropologiczna jedność. W Chrystusie objawiła się tajemnica trynitarnego miłości, ale równoległe także i tajemnica człowieka i jego zbawienia. W istocie Bóg jest Trójcą tylko o tyle, o ile Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Tylko dlatego, że Bóg jest Trójcą, mogło nastąpić wcielenie Syna Bożego. I tylko pod warunkiem, że prawdą jest wcielenie Syna, Bóg naprawdę nam się objawił. Tylko pod warunkiem, że Syn Boży przyjął nasze ciało, człowiek jest zbawiony, jest zwycięzcą zła i śmierci. Ścisły związek wiary w Trójcę, we wcielenie i w chrzest rzuca się w oczy także na drodze ekumenii. Dlatego chrześcijan

inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza w chrzcie, a więc zanurzeniu w Misterium Chrystusa (por. Rz 6, 1-11) – zob. Y. Congar, *Chrystus i zjawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Znak, Kraków 1968, s. 15-19. „W tym duchu mówi się dzisiaj nawet o liturgicznym spełnieniu rozumu [poznania-wiedzy – M.P.] ludzkiego, wskazując na owe aspiracje, których kresem może być jedynie otwarcie na transcendencję innego w jej świętej tajemniczości. Chrześcijaństwo jest prawdziwym oświeceniem”, R.J. Woźniak, *Teologia, przyszłość, społeczeństwo*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 67.

¹⁹ Por. M. Plóciennik, *Intratrynitarność Boga jako objawiony klucz hermeneutyczny chrześcijańsko-prawdziwościowej antropologii*, „Collectanea Theologica” 2021, t. 91/4, s. 119n.

²⁰ Benedykt XVI, *Czym jest religia? Próba definicji pojęcia religii*, tłum. A. Blyszcz, [w:] Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Esprit, Kraków 2023, s. 34-35. „Niepowtarzalność Chrystusa jest związana z niepowtarzalnością Boga i jej konkretną formą. [...] Nie jest On «objawem» tego, co Boże, lecz jest Bogiem. W Nim Bóg okazał Swe oblicze. Kto widzi Jego, zobaczył też Ojca (por. J 14, 9). W tym przypadku naprawdę chodzi o «Jest» – to bowiem stanowi właściwą linię podziału w historii religii, ale także siłę ich zjednoczenia”, J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2004, s. 85.

jednoczy znacznie więcej, niż ich dzieli (por. *Ut unum sint*, 20). Tym zaś, co ich jednoczy, jest właśnie wiara w Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka²¹. Od historycznego momentu Wcielenia człowieczeństwo Jezusa, a w Nim człowieczeństwo każdego człowieka²² poprzez niczym niezdeterminowane, bezwarunkowo wolne działanie Boga przynależy do Jego istoty, ale w sensie odwiecznym, metafizycznym nigdy nie było i nie będzie inaczej – Syn od zawsze istniał jako ukierunkowany na historyczne Wcielenie, od którego na całą wieczność jest Synem Wcielonym, a byt Boga bytem bosko-ludzkiem²³. Znakomicie uchwycił to Y. Congar konstatując: „ta teo-logia zawiera się w znanej formule: najdziwniejsze jest nie to, że Jezus Chrystus jest Bogiem, ale że BÓG JEST JEZUSEM CHRYSYTYSEM. A więc jest w Bogu coś, co Mu pozwala stać się Jezusem: nie jest to tylko wszechmoc, bo ta z samej siebie jest tylko nieskończoną możliwością i nawet nie jest to sama wolność Jego łaski, która Jemu będącemu tak wysoko pozwala pochylić się tak nisko, ale coś pozytywnego, co skłoniło Go do takiej łaskawości, że stał się człowiekiem”²⁴.

²¹ Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Życie rokiem wiary. Program duszpasterski*, tłum. M. Masny, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, s. 19-20. „Tak naprawdę istnieje tylko jedna tajemnica chrześcijańska. Jest nią fakt, że Bóg w całej swej niezmierzonej, nieogarnionej i nieogarnianej miłości, wyrażonej w stworzonym i zbawczym posłaniu Syna i Ducha, zamieszkuje w człowieku tak dalece i tak prawdziwie, że staje się on, człowiek, w sobie samym widzialnym znakiem/ikoną Niewidzialnego, miejscem tajemnicy. Takie ujęcie pociąga za sobą konkretną wizję teologicznej teorii poznania”, R.J. Woźniak, *Wiedza w przestrzeni tajemnicy. Uwagi o paradoksalnej naturze teologicznej episteme*, [w:] *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa, M. Gigłok, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 295.

²² „On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie swoje zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

²³ „Ten akt, w którym Bóg wiąże siebie samego, nazywa się miłością. Oznacza ona nie tylko dobroć, serdeczność lub troskliwość, ale posiada w pełni charakter osobisty. Gdy Bóg kocha, to czyni to z Bożą powagą. Toteż bierze również na siebie los, który dany już jest w miłości jako takiej i z niej się dalej rozwija, ponieważ kochający uczestniczy swoją własną istotą w egzystencji osoby kochanej. Pelen miłości udział Boga dokonuje się w formie wcielenia; to jednak znaczy, że byt Boga odtąd na całą wieczność jest bytem bosko-ludzkiem. Na zawsze Syn jest Synem Wcielonym, Ojciec jest Ojcem Jezusa Chrystusa, a Duch Święty – Jego Duchem. [...] człowiek w obliczu Boga i według Jego zdania jest tak ważny, że dla tego stworzenia bierze On na siebie wcielenie i ludzki los i uważa za możliwe, słuszne oraz odpowiadające Jego najgłębszej woli, aby swoje Boże istnienie wyrazić na całą wieczność w postaci ludzkiej”, R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy*, tłum. A. Paygert, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1957, s. 113-114.

²⁴ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie*, dz. cyt., s. 29.

Bóg-Trójca w sobie od zawsze jest/chce być Bogiem-Trójcą dla nas, a przestrzenią naszego intratrynitarnego bycia zawsze było, jest i będzie człowieczeństwo Syna, Jednego z Trójcy, w Którym zostaliśmy ukochani i stworzeni, odkupieni i w Którym jest nasze wieczne przeznaczenie jako od Ojca – ku Ojcu „synów w Synu” w jedności Ducha Świętego. Nic, co chrześcijańskie nie jest możliwe bez związku z Chrystusem, zarówno w Jego transcendentnym, jak i historycznym wymiarze, także chrześcijańska wizja człowieka. Bez Chrystusa niczego w pełni nie da się zrozumieć, a zwłaszcza człowiek nie jest w stanie (z)rozumieć samego siebie, gdyż jego tajemnica jest od zawsze wpisana w tajemnicę Słowa Wcielonego²⁵, której (z)rozumienie jest zarazem zawsze uwarunkowane przed(z)rozumieniem przez człowieka samego siebie²⁶. Uczłowieczenie Boga jest podstawą, warunkiem i przestrzenią przeobstwienia człowieka, jego chrystoformizacji, co Ojcowie Kościoła znakomicie wyrazili stwierdzając, iż „Bóg stworzył człowieka jako stworzenie, które otrzymało nakaz stania się Bogiem” (św. Bazyli Wielki) oraz „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem” (św. Ireneusz, św. Atanazy)²⁷. Dlatego też,

²⁵ „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy. Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15), jest zarazem doskonałym człowiekiem, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone przez grzech pierworodny. Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta a nie odrzucona, tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności. On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22. „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”, Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979 r., <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/> (dostęp 2.9.2025).

²⁶ Zob. G. Strzelczyk, *Niebezpieczne związki? O współzależności chrystologii i antropologii*, [w:] *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. G. Kucza, G. Wita, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 117-127; G. Strzelczyk, *Relacja antropologia - teologia: dopowiedzenie metodologiczne*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2011, 2, s. 425-434.

²⁷ Por. W. Łosski, *Teologia dogmatyczna*, tłum. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2000, s. 54-55.75.

„fundamentem tej «filozofii» zawartej w Biblii jest przekonanie, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie Jezusie. Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga. Tajemnica ta stawia najtrudniejsze wyzwania przed filozofią, każe bowiem rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury, w których on sam mógłby się uwięzić. Tylko tutaj jednak sens istnienia osiąga swój szczyt. Zrozumiała staje się bowiem najgłębsza istota Boga i człowieka: w tajemnicy Wcielonego Słowa zostaje zachowana natura Boska i natura ludzka oraz autonomia każdej z nich, a zarazem ujawnia się relacja miłości, która jednoczy je ze sobą, oraz jedyna w swoim rodzaju więź, która unikając wymieszania natur ujmuje je we wzajemnym odniesieniu»²⁸. Formuła chalcedońska, charakteryzująca relacje między boskością a człowieczeństwem w Chrystusie –

Bogu, Który stał się człowiekiem nie przestając być Bogiem, w formie czterokrotnych apofaz: „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”²⁹ zachowujących niewspółmierność Stwórcy i stworzenia, stanowi w analogiczny³⁰ sposób chrześcijański klucz interpretacyjny rzeczywistości³¹, w tym człowieka i jego poznania-wiedzy. Nigdy jednakże nie wolno zredukować trynitarno – chrysto-logiczno – antropologicznego misterium chrześcijaństwa do warstwy dyskursywnej, do systemu czy formuły³², gdyż jest ono żywe, osobowe, jest zawsze większe niż wszelkie próby jego nie tylko ludzkiego, ale stworzonego uchwycenia³³ – ma twarz,

²⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 80.

²⁹ IV Sobór Powszechny, Chalcedoński (451): *Decyzja Soboru*, [w:] *Breviarium Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. S. Glowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2001, VI, 8.

³⁰ Zob. C.G. Andrade, *Boskie atrybuty w świetle nauki o Trójcy Świętej*, tłum. G. Ostrowski, [w:] „Bóg bogaty w miłosierdzie”, Kolekcja Communio 15, Pallottinum, Poznań 2003, s. 26-28 ; M. Plóciennik, *Intratrynitarność Boga*, dz. cyt., s. 126n., ze szczególnym uwzględnieniem przyp. 45.

³¹ „Syntezę obu biegunów należy postrzegać w opinii eksperta Soboru Watykańskiego II [C. Vagagginię – M.P.] z perspektywy chalcedońskiej «bez zmieszania i bez rozdzielenia», ponieważ Chrystus stanowi najwyższą konkretyzację dwubiegunowego misterium, od którego ono bierze swój uniwersalny bipolarizm. W ostatecznej analizie wszystkie antynomie (a zatem całe misterium) daje się według Vagagginię sprowadzić do jednej fundamentalnej – chodzi o współlistnienie skończoności z nieskończonością, a więc w zasadzie o relację stworzenie – Stwórca. Co jednak ważne, supremacja bieguna Boskiego nie tylko nie niweczy integralności drugiego z nich, lecz wręcz go zabezpiecza”, S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła*, dz. cyt., s. 13.

³² Zob. T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, tłum. O. Stürrat, Bratni Zew, Kraków 2023, s. 21-26.

³³ Zob. S. Pawłowski, *Zasada „hierarchii” prawd w dialogu o Matce Pana, „Slavatoris Mater”* 2001, 3/4, s. 76-77.

twarz Jezusa z Nazaretu³⁴, Który jako uczłowieczony Bóg, osobowa „na zawsze” *communio* Boga i człowieka, włącza w Sobie wszystkich ludzi, każdego człowieka, a w nim całe stworzenie w Swoją synowską relację do Ojca w Duchu Świętym.

Reasumując, zdaniem P. Rostworowskiego *specificum christianorum* zasada się na tym, że „nie chodzi tu o system filozoficzny ani o naukową interpretację świata, ale o fakt, o centralny fakt historii, iż w pewnym momencie Bóg nie tylko przemówił, ale osobiście wszedł w dzieje ludzkości i ten **fakt** jest centralnym punktem dziejów, do którego wszystkie poprzednie wieki zdążają, do którego wszystkie następne wieki się odnoszą. Zadaniem uczniów Chrystusa jest głosić, że to się stało, że ten Bóg, który na świat przyszedł, zwraca się do całej ludzkości, do wszystkich społeczności i narodów, zwraca się też do każdego pojedynczego człowieka i każdy człowiek winien się do tego faktu jakoś osobiście ustosunkować. Od tego, jak się ustosunkuje, zależy los jego życia i wieczności. [...] Jest jednak rzeczą dla nas bardzo doniosłą, że Jezus nie powiedział: «Ja wskazuję drogę, nauczam prawdy i prowadzę do żywota», ale *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J 14, 6). Właśnie tu leży najbardziej zasadnicza różnica między chrześcijaństwem a wszelkimi innymi systemami religijnymi i filozoficznymi: chodzi o przyjęcie Boga-Człowieka, nie tylko Jego nauki, ale w pierwszym rzędzie Jego Osoby. Chrystus sam jest życiem naszym. Apostołowie więc nie teoretyzują. Mowa jest ich konkretna, żywa, zwracają się nie tylko do umysłu człowieka, ale i do jego woli, jego serca, żądają gruntownej przemiany. [...] A więc dobra nowina to nie propozycja nowej interpretacji świata, ale zaproszenie do współżycia z Bogiem, ofiarowanie osobistej przyjaźni człowiekowi ze strony samego Boga. Przeto **problem wiary to nie w pierwszym rzędzie przyjęcie światopoglądu, ale przyjęcie Boga samego**. Osoby zaś spotkać się mogą tylko na drodze wzajemnego otworzenia się. [...] Z tych wszystkich rozważań wynika, że **problemu wiary niepodobna oddzielić od problemu miłości**”³⁵. Równie znakomicie kwestię istoty chrześcijaństwa, jego wyjątkowość i oryginalność wyraził R. Guardini: „Nie ma czegoś takiego jak abstrakcyjne określenie istoty chrześcijaństwa. Nie ma czegoś takiego jak doktryna, jak zespół wartości etycznych, jak postawa religijna, jak religijny porządek życia, które można by oderwać od osoby Chrystusa i o których można by następnie powiedzieć, że są chrześcijańską rzeczywistością. Chrześcijańską rzeczywistością jest ON SAM – jest

³⁴ Por. F. Arduzzo, *Motywy wiary chrześcijańskiej „Amen”*, tłum. S. Czerwik, Jedność, Kielce 2004, s. 59-60.

³⁵ P. Rostworowski, *Świadectwo Boga. Rozważania nad problemem wiary*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008, s. 47-49.50-51.

wszystko, co człowiek Jemu zawdzięcza – jest stosunek, w jakim człowiek dzięki Niemu może pozostawać do Boga. Nauka jest chrześcijańska, jeśli pochodzi z Jego ust. Życie jest chrześcijańskie, jeśli On określa jego drogi. We wszystkim, co ma być chrześcijańskie, On musi być współobecny. Osoba Jezusa Chrystusa, ze swą historyczną niepowtarzalnością i wiekui-istą chwałą, sama jest kategorią, która określa chrześcijańskie życie, chrześcijański czyn i chrześcijańską naukę. Jest to paradoks. Każda dziedzina bytu zawiera w sobie pewne podstawowe określenia, które stanowią podstawę jej swoistości, odróżniając ją od pozostałych. Gdy myślenie stara się teoretycznie uchwycić taką dziedzinę, wydobywa te podstawowe określenia, uzyskując przesłanki wszelkich możliwych wypowiedzi na jej temat. Owe przesłanki czy kategorie z konieczności muszą być ogólne; ale w naszym przypadku sprawa wygląda inaczej. W miejsce ogólnego pojęcia pojawia się historyczna istota... To samo dotyczy problematyki etycznej. Również w tej dziedzinie występują normy, które mają ostateczny charakter. Zawsze muszą one być ogólne, ponieważ są normami. Dzięki temu mogą się odnosić do każdej sytuacji, a dzięki czynowi uzyskują konkretne zastosowanie. Natomiast w chrześcijańskim postępowaniu miejsce ogólnej normy zajmuje historyczna osoba Chrystusa³⁶. Chrystus jest nie tylko Pośrednikiem, ale i pełni Objawienia, a więc radykalnego stwórczo-zbawczego samoudzielenia się Trójjedynego Boga człowiekowi we wszystkich, w tym także poznawczym, wymiarach³⁷. Z racji tożsamości zbawienia i Zbawiciela trynitarna chrysto-logiczność chrześcijaństwa jest tożsama z jego soterio-logicznością³⁸, fundując specyficzną chrześcijańską optykę antropologii, w tym antropologii poznania-wiedzy.

³⁶ R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. Grzegorz Sowiński, [w:] R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, Znak, Kraków 2000, s. 65-66.

³⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 2-4.

³⁸ „Zatem Chrystus jest Zbawicielem, ponieważ przyjął całe nasze człowieczeństwo i żył w pełni ludzkim życiem w komunii ze swoim Ojcem i z innymi. Zbawienie polega zatem na naszym wcieleniu się w Jego życie, na przyjęciu Jego Ducha (por. 1 J 4, 13). On stał się «w szczególny sposób źródłem wszelkiej łaski według swego człowieczeństwa». Jest On jednocześnie Zbawicielem i Zbawieniem” (nr 9), „[...] zbawienie polega na naszym zjednoczeniu z Chrystusem, który przez swoje Wcielenie, Śmierć i Zmartwychwstanie ustanowił nowy porządek relacji z Ojcem i między ludźmi i wprowadził nas w ten porządek dzięki darowi swego Ducha, abyśmy mogli zjednoczyć się z Ojcem jako synowie w Synu i stać się jednym ciałem w «Pierworodnym między wielu braćmi» (Rz 8, 29)” (nr 4), Kongregacja Nauki Wiary, *List Placuit Deo* do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach zbawienia chrześcijańskiego, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_it.html (dostęp 1.09.2025), tłumaczenie własne.

Chrysto-logiczno – soterio-logiczne ukierunkowanie specyficznie chrześcijańskiej antropologii wiedzy

O tyle, o ile o wyjątkowości chrześcijaństwa, w tym jego teologii, decyduje jego trynitarna chrysto-logiczność, o tyle dotyczy to także tego, co ma ono do powiedzenia na temat antropologii wiedzy. A ponieważ chrysto-logiczność jest tożsama z soteriol-ogicznością, gdyż jeśli istnieje jakaś logika [chrześcijaństwa i – M.P.] teologii, to jest nią właśnie zbawienie³⁹ rozumiane jako ontologiczna bosko-ludzka wspólnota bycia ku Ojcu przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie w jedności Ducha Świętego, to wynika z tego, „iż poznanie jest funkcją zjednoczenia i nigdy odwrotnie”⁴⁰, gdyż zbawienie, z racji swej integralności⁴¹ dotyczy także ludzkiego poznania i wiedzy⁴², więcej: ostatecznie głębia poznania jest konsekwencją głębi zjednoczenia. Oznacza to, że z ontologiczno-soteriologicznego prymatu Chrystusa wynika także Jego pierwszeństwo epistemiczne, które staje się zrozumiałe na mocy uznania tego pierwszego. R. Barron odnosząc się do dwóch fundamentalnych fragmentów biblijnych ukazujący ów ontologiczno-soteriologiczny prymat Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego, tj. Kol 1,15-20⁴³ oraz J 1,1-18⁴⁴ zauważył, iż „konsekwencją tych zapierają-

³⁹ R.J. Woźniak, *Teologia, przyszłość*, dz. cyt., s. 64.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Integralność zbawienia zasadza się na fakcie, że wszystko co istnieje, zostało stworzone przez Boga jako powołane do zbawienia, a także na integralności Wcielenia – Jeden z Trójcy stał się całym człowiekiem, stąd patrystyczna maksyma, zgodnie z którą co nie zostało przyjęte nie zostało zbawione. Na tym tle grzech staje się zrozumiały jako brak, a więc zaburzenie integralności, jednakże świadome i dobrowolne, niepożądane z ograniczeniami stworzenia jako stworzenia.

⁴² „[Chrześcijaństwo – M.P.] teologia posiada mocną charakterystykę soteriologiczną, o ile jest również drogą zbawienia/przebóstwienia umysłu [ludzkiego poznania-wiedzy – M.P.]”, tamże.

⁴³ „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża”.

⁴⁴ „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła. Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu

cych dech w piersiach opisów jest najważniejsze epistemiczne stwierdzenie: Jezus nie może być określany na podstawie kryteriów istniejących poza Nim ani oglądany z perspektywy wyższej niż On sam. Nie może być rozumiany jako przedmiot pośród wielu przedmiotów lub poddany neutralnej analizie przez niezaangażowanego obserwatora. Gdyby takie podejście było możliwe, nie byłby Słowem stanowiącym fundament dla wszystkiego innego. Próby poznania Go w ten sposób doprowadziłyby nie tylko do błędnych konkluzji, lecz także uwikłałyby nas w pewien sposób w sprzeczne działania. Chcąc być w zgodzie z ewangelicznymi opisami, musimy przyznać, że Jezus określa nie tylko to, co ma być poznane (ponieważ jest organizującą zasadą skończonego bytu), lecz również sposób poznania (ponieważ sam intelekt jest stworzeniem, uczynionym i określonym przez Niego). Intelekt oświecony przez Chrystusa i poszukujący określonych przez Niego form zdaje się epistemologią ukrytą między wierszami Listu do Kolosan i *Prologu* św. Jana. Co więcej, zdaniem Bruce'a Marshalla, z tego pierwszeństwa Chrystusa wynika, że opowieści o Jezusie muszą stanowić dla chrześcijan epistemiczny atut, to znaczy są one artykulacją rzeczywistości, która góruje ponad wszelkimi innymi artykułacjami świata, bez względu na to, czy są to opisy naukowe, psychologiczne, socjologiczne, filozoficzne czy religijne. Odwołanie się do Listu do Kolosan i *Prologu* Ewangelii św. Jana oznacza posiadanie jasnych negatywnych kryteriów odnoszących się do wszystkich twierdzeń o prawdach ostatecznych: jeśli coś jest sprzeczne z podstawowymi przekonaniami przedstawionymi w opowieściach o Jezusie, z pewnością musi być fałszywe⁴⁵. Kluczowa teza specyficznie chrześcijańskiej antropologii wiedzy brzmi: **ze względu na absolutne pierwszeństwo Wcielonego Logosu, w Którym wszystko i wszyscy, choć w sposób zróżnicowany**

było na imię. Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego. Nie był on światłością, lecz [posłanym], aby zaświadczyć o światłości. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi. Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili. A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy. Jan daje o Nim świadectwo i głośno woła w słowach: «Ten był, o którym powiedziałem: Ten, który po mnie idzie, przewyższył mnie godnością, gdyż był wcześniej ode mnie». Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce. Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa. Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył?».

⁴⁵ R. Barron, *Po pierwsze Chrystus*, dz. cyt., s. 155-156.

ontologicznie i epistemologicznie uczestniczą – wszelkie poznanie dokonuje się wewnątrz i z wnętrza tegoż uczestnictwa; mniejszy poziom poznawczy związany jest także z grzechowymi konsekwencjami (osłabieniami)⁴⁶. „Pamiętajmy, że Jezus nie jest jedynie symbolem zrozumiałości, spójności i pojednania, które mogą istnieć niezależnie od Niego, jest raczej aktywną i konieczną metodą zaistnienia tych rzeczywistości. Skróceniowo rzecz ujmując, Jezus jest Panem, który obejmuje, zawiera i jednoczy w sobie wszystko, co można znaleźć w wymiarze czasu i przestrzeni. [...] O ile w Liście do Kolosan konkretna postać Jezus z Nazaretu jest utożsamiony ze stwórczą siłą Boga, o tyle w tekście św. Jana proces ten został odwrócony – teraz to transcendentny Logos Boga jest uwielbiony jako ten, który stał się konkretnie uchwytne w tym oto Jezusie: «Słowo stało się ciałem» (J 1, 14). Twierdzenie o absolutnym ontologicznym – a tym samym epistemicznym – M.P.] pierwszeństwie Chrystusa pozostało jednak niezmienione: ten oto Jezus jest Słowem, które było z Bogiem od samego początku i przez które wszystko, co istnieje, zostało stworzone i trwa w swym bytowaniu⁴⁷. Skoro zatem ostatecznie „z misterium Wcielenia wynika więc chrześcijańska epistemologia⁴⁸, spróbujmy zrekonstruować jej główne rysy:

a) uczestniczący charakter ludzkiego poznania-wiedzy

Ludzkie poznanie-wiedza jest źródłowo i teleologicznie ukierunkowane na stwórczo-zbawcze powołanie człowieka w jego integralności, a więc we wszystkich wymiarach, do chrysto-logicznego przeobstwienia. Kapitalnie uchwycił to R.J. Woźniak, którego dłuższą wypowiedź przytoczymy, aby następnie skomentować zawarte w niej nasycenie treści, pamiętając, że tam gdzie Woźniak mówi o rozumie, należy umieścić całość potencjału poznawczego-wiedźowego człowieka: „W [chrześcijaństwie

⁴⁶ Należy zdecydowanie odróżniać ludzkie stworzone ograniczone-skończone uwarunkowania poznawczo-wiedźowe od osłabień wynikających z grzechu, zarówno pierwotnego, jak i grzechów osobistych. Grzech, jako świadoma i dobrowolna próba istnienia poza stwórczo-zbawczą zależnością od Boga, mimo że nie możliwa do zrealizowania ze względu na bezwarunkową wierność Boga, rzutuje po stronie osobowego stworzenia, w tym człowieka, rysą ontyczną, przekładającą się na zranienia potencjału poznawczo-wiedźowego, co wymaga odkupieńczego uleczenia – dokonanego przez Chrystusa i udzielanego w Duchu Świętym, przyjmowanego w podmiocie na sposób *metanoi*, a więc nawrócenia (w tym samokrytyki), także poznawczo-wiedźowego – zob. R. Barron, *Po pierwsze Chrystus*, dz. cyt., s. 197-202. 210-216.

⁴⁷ Tamże, s. 155.

⁴⁸ S. Zatarwardnicki, *Chalcedońska formuła*, dz. cyt., s. 237, przyp. 679; zob. W. Giertych, *Rozruch wiary*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2012, s. 95-145.

i jego/jako teologii⁴⁹ – M.P] teologii zawsze idzie o rozum uczestniczący. Aby opisać tajemnicę Boga w tych momentach, które dla niej z perspektywy objawienia są najbardziej konstytutywne, należy samemu uczestniczyć w dramacie wiary. Innymi słowy, aby zadośćuczynić teologicznemu zadaniu należy koniecznie wierzyć, iż Bóg jest. Bez takiej wiary zaangażowanej, bez takiego egzystencjalnego zaangażowania człowieka poszukującego nie sposób zbliżyć się do tajemnicy Boga. Powtórzmy jeszcze raz: w teologii idzie zawsze o rozum uczestniczący. Jednym z najdonioślejszych wkładów teologii do debaty o racjonalności jest właśnie taka, uczestnicząca koncepcja rozumu. Rozum w teologii nie jest pojmowany jako siła tylko i wyłącznie krytyczna, lecz jako podstawowa zdolność otwarcia się na rzeczywistość. Racjonalność czysta, wiedza bez podmiotu jest po prostu nieosiągalną iluzją. Teologia nie płąta się w nią, gdyż u samych swoich podstaw kładzie idee rozumu jako stworzonego do uczestnictwa w Bogu. Rozum nie jest autonomiczny, lecz uczestniczący w tradycji, zwyczajach, ale i w tym odsłonięciu wspaniałości Boga, które zwiemy objawieniem. Stąd też teologia jest racjonalnym odkrywaniem, a nie podbojem, otwarciem rozumu na to, co przekracza świat doczesny⁵⁰. Owo uczestniczące ludzkie poznanie już zawsze porusza się „w przestrzeni” chrysto-logicznej (por. J 1, 1-5.9; Kol 1, 16-17) i to nawet pomimo grzechu, który jawi się jako próba niemożliwej do zrealizowania autonomii jako sfery pozachrysto-logicznej, mimo iż takowa nie istnieje. To także „wewnątrz” tejsze chrysto-sfery należy widzieć rozróżnienie pomiędzy przyrodzonymi zdolnościami poznawczymi-wiedzą człowieka a poznaniem-wiedzą dostępną dzięki nadprzyrodzonemu Objawieniu (a tym samym rozróżnienie na to co przyrodzone i nadprzyrodzone), wszak nie istnieje sfera chrysto-logicznie neutralna. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27), a ostatecznie na obraz jedyne go prawdziwego obrazu Boga niewidzialnego i Pierworodnego wszelkiego stworzenia (por. 1 Kol 1, 15), tj. Chrystusa i powołany do przeobstwienia przez wolny udział w Jego życiu, w doczesności w medium wiary, a po śmierci w widzeniu „twarzą w twarz”, cały czas partycypuje w

⁴⁹ Chrześcijaństwo z jednej strony jest tożsame z teo-logią, a jedynym Teologiem jest Wcielony Logos, przez uczestnictwo w którym każdy człowiek, a w szczególony sposób chrześcijanin jest już zawsze teologiem, z drugiej strony teologia chrześcijańska jest refleksją (także, ale nie wyłącznie akademicką) nad doświadczeniem chrześcijańskim, nie pokrywając się z nim i nie wyczerpując go, więcej: będąc względem niego wtórna i w pewnym sensie służebną (oczywiście przy założeniu, że nie można być niewierzącym teologiem). W naszych refleksjach przyjmujemy obydwie rozumienia teologii.

⁵⁰ R.J. Woźniak, *Teologia, przyszłość*, dz. cyt., s. 48.

bycie i poznaniu Chrystusa (por. Kol 1, 16)⁵¹, choć w różnym stopniu i z różną intensywnością. Chrześcijańska teo-logia jest ludzką wiedzą o Bogu i wszystkim w odniesieniu do Niego przez Niego, gdyż jest stworzonym uczestnictwem w niestworzonej wiedzy Boga⁵², a miarą i zapośredniczeniem tego jest Wcielony Logos⁵³, „doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współlistotny Ojcu co do Bóstwa, i współlistotny nam co do człowieczeństwa”⁵⁴, stworzonego człowieczeństwa! „Tylko Bóg, który stworzył niebo i ziemię, może sam dać prawdziwe poznanie każdej rzeczy stworzonej w jej relacji do Niego”⁵⁵.

Status bytowy ludzkiego poznania-wiedzy wynika ze statusu bytowego człowieka, gdyż *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*, wszystko jest poznawane na sposób poznającego⁵⁶. A człowiek jest rudymenarnie stworzeniem, a zatem jego potencjał poznawczy-wiedzowy jest także stworzony. W związku z tym, że Bóg na mocy Swej samoistności poznawalny jest jedynie przez Boga i przez tego, komu Bóg zechce się objawić (por. Mt 11, 27)⁵⁷, a wszystko co „poza” Bogiem istnieje, jest Jego stworzeniem, wszelkie ludzkie poznanie-wiedza ma charakter objawieniowy – bądź to na sposób Objawienia-poznania przez stworzenia, kosmicznego, czasem nazywanego Objawieniem naturalnym (przez naturę) przyjmowanego

⁵¹ Zob. J.L. Lorda, A.Á. Lacruz, *Antropologia teologiczna*, dz. cyt., s. 73-75. Stwierdzenie ś. Pawła: „Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy [i poznajemy – M.P.]” (Dz 17, 28) staje się w pełni zrozumiałe w optyce chrysto-logicznej – *en Christo*. Zob. R. Rohr, *Uniwersalny Chrystus. Prawda, która zmienia wszystko*, tłum. W. Drażek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.

⁵² „Wprawdzie nauka święta rozprawia o Bogu i o stworzeniach, ale nie na równi! Wszak przede wszystkim ma za przedmiot Boga; stworzeniami zaś zajmuje się o tyle, o ile odnoszą się do Boga jako do swego początku lub celu. [...] Na podobieństwo tego nauka święta, zachowując swoją jedność, może zajmować się tym wszystkim, co należy do różnych gałęzi filozofii [nauki, szerzej: poznania-wiedzy – przyp. M.P.]; a czyni to, ujmując je pod jednym kątem widzenia, mianowicie o ile są przez Boga objawione. W ten sposób nauka święta staje się jakby odbiciem tej Bożej wiedzy, która jest jedną i niezłożoną wiedzą wszechrzeczy”, Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, tłum. P. Belch, „Veritas”, Londyn 1962, I, q. 1, a. 1.2.

⁵³ Dlatego chrześcijańskie poznanie-wiedza dokonuje się zawsze „w” Synu i z perspektywy Syna – por. J. Szymik, *Zadania teologii wobec Tajemnicy Boga*, [w:] *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, dz. cyt., s. 283-285.

⁵⁴ IV Sobór Powszechny, Chalcedoński (451): *Decyzja Soboru*, [w:] *Breviarium Fidei*, dz. cyt., VI, 8.

⁵⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 216.

⁵⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, dz. cyt, I, q. 12, a. 4.

⁵⁷ Objawienie już zawsze nie tylko zawiera-daje możliwość jego przyjęcia, ale czyni to prymarnie na sposób stwórczo-zbawczej konstytucji tego, który ma je przyjąć tak, iż przyjęcie jest darem na sposób możliwości przyjęcia w przyjmującym.

przez mądrość (jako wolnościową całościową, w tym także poznawczo-wiedzącą postawę) naturalną; bądź to na sposób Objawienia-poznania historycznego, a więc przez wydarzenia, znaki, osoby, a więc przez świadków⁵⁸, a ostatecznie przez Świadka Absolutnego – Jezusa Chrystusa, przyjmowanego przez mądrość (z) laski wiary (zob. Mt 16, 17; Kor 12, 3)⁵⁹, a w niektórych przypadkach także specjalne dary Ducha Świętego, związane chociażby ze szczególnymi doświadczeniami mistycznymi; wreszcie Objawienia eschatycznego, w którym Bóg z pomocą *lumen gloriae* będzie poznawany w *visio beatifica*, bez pośrednictwa żadnego stworzenia, ale nie bez związku z człowieczeństwem Jezusa, które na zawsze pozostaje pośredniczącą bezpośredniością Boga⁶⁰.

Wszystkie te sposoby Objawienia i jego wolnego całościowego, w tym także poznawczo-wiedzącego przyjęcia przez człowieka mają swój fundament, zapośredniczenie i spełnienie chrysto-logiczne⁶¹, co tym samym odsłania radykalnie zaangażowany (istotowo), relacyjny, aksjologiczny i integralny charakter ludzkiego poznania-wiedzy⁶². Ponieważ

⁵⁸ Na temat relacji między Objawieniem historycznym, świadectwem i wiedzą testimoniałną oraz wspólnotą transmisji świadectwa zob. J. Wojtyśiak, *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023, s. 117-134.

⁵⁹ „W wierze Chrystus nie jest tylko Tym, w którego wierzymy, najwyższym objawieniem miłości Bożej, ale także Tym, z Którym się jednoczymy, aby móc wierzyć. Wiara nie tylko patrzy na Jezusa, ale patrzy z punktu widzenia Jezusa, Jego oczami: jest uczestnictwem w Jego sposobie patrzenia”, Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, nr 18. Tym, Który sprawił, że Logos-Syn stał się człowiekiem, jest Duch Święty, stąd to właśnie On włącza stworzenie, a zwłaszcza człowieka, do bycia w Chrystusie, zatem przebóstwia-chrystomorfizuje.

⁶⁰ Por. G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe. Chrystologia rzeczy ostatecznych*, tłum. M. Figarski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1987, s. 155-160; T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006, s. 229-231; I. Smentek, *Dynamizm widzenia uszczęśliwiającego*, [w:] *Życie wieczne. Scripturae Lumen 9*, red. G.M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2017, s.103-122.

⁶¹ Owa prymarna chrysto-logiczność rzeczywistości, Stwórcy i stworzenia, funduje nie tylko praktykę epistemicznego uczestnictwa, ale rozumiałość współbywania oraz poznawczo-wiedzącą intersubiektywność – zob. R. Barron, *Po pierwsze Chrystus*, dz. cyt., s. 176-190.

⁶² Zasadniczo można mówić o jednym Objawieniu jako zróżnicowanym co do sposobu i formy samodarowaniu się Boga człowiekowi oraz o jednym przyjmowaniu i oddawaniu się człowieka Boga zróżnicowanym co do sposobu i formy przy zastrzeżeniu, że owe zróżnicowane sposoby i formy „robią coś” zarówno z Bogiem, jak i z człowiekiem i mogą być, przynajmniej z ludzkiego punktu widzenia, rozumiane jak pogłębiające kolejne etapy relacji. Ludzkie poznanie-wiedza ujawnia tutaj swój dynamiczny-rozwojowy charakter, który nie ustanie nawet w widzeniu Boga „tworząc z twarz” ze względu na nieskończoność Boga oraz względną, stworzoną nieskoń-

wszelkie ludzkie poznanie-wiedza dokonuje się już zawsze „wewnątrz” chrysto-logicznej stwórczo-zbawczej relacji do Boga-Stwórcy, choćby jego przedmiotem było to, co stworzone, stąd nie jest możliwe – co raz jeszcze trzeba podkreślić – niezaangażowane, neutralne, arelacyjne ludzkie poznanie-wiedza, co znakomicie wyraża biblijna perspektywa w tej kwestii⁶³. Z tym związany jest aksjologiczny wymiar ludzkiej aktywności poznawczo-wiedzewej, i to zarówno w sensie kultycznym, jak i moralnym, a jej miarą i kryterium jest człowiek w jego ostatecznych odniesieniach – prawdzie, dobru i pięknie⁶⁴, a więc chrysto-logicznym zbawieniu/przebóstwieniu. Tym samym *logos* i *ethos*, teoria i praktyka ludzkiego poznania-wiedzy są nierozdzielne i wzajemnie się warunkują i przenikają. Wszystko to wskazuje na integralność ludzkiego poznania-wiedzy, tzn. poznaje cały człowiek, we wszystkich swoich wymiarach, ale zarazem człowieka nie da się sprowadzić tylko do sfery poznawczo-wiedzewej – człowiek nie jest człowiekiem, dlatego że poznaje-wie po ludzku, ale poznaje-wie po ludzku, posiada istotowo ludzki potencjał poznania-wiedzy (nawet jeśli z jakichś względów nie jest on aktualizowany), gdyż jest człowiekiem!⁶⁵ Należy ponadto podkreślić, że na mocy chrysto-logicznej, logiki inkarnacyjnej i integralności ludzkiego poznawania-wiedzy, owo ludzkie poznawanie-wiedza jest zapośredniczone materialnie-cieleśnie (a zatem zawsze ucieleśnione), oraz wspólnotowo⁶⁶ – gdyż człowiek i wszystko co go stanowi jest nie tylko z Boga i z Bogiem, ale z ludzi i z ludźmi, a tym samym jakoś społeczno-kulturowo uwarunkowane⁶⁷.

Uczestniczący charakter ludzkiego poznawania-wiedzy w jego chrysto-logiczności we wszystkich swych wymiarach i odcieniach można podsu-

czoność Jego stworzenia w drodze do coraz głębszego zjednoczenia ze swoim Stwórcą i Zbawcą.

⁶³ Zob. J. Corbon, A. Vanhoye, *Poznanie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994, s. 749-753.

⁶⁴ Jan Paweł II, „*Osoba, a nie wiedza jest miarą i kryterium wszelkiego działania ludzkiego*”. Przemówienie do uczestników 81. Kongresu Włoskiego Towarzystwa Interny i 82. Kongresu Włoskiego Towarzystwa Chirurgii Ogólnej (27.10.1980 r.), [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygiel, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1998, s. 191-195.

⁶⁵ Zob. M. Dziewiecki, F. Placzek, *Poznaj i pokochaj siebie*, t. 2, Jedność, Kielce 2024, s. 16-17. Optyka ta ma niebagatelne znaczenie m.in. w obszarze refleksji bioetycznej, zob. A. Maliszewska, *W stronę antropologii inkluzywnej: głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo. Studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019.

⁶⁶ Tutaj lokuje się problematyka eklezjalnego charakteru ludzkiego poznania-wiedzy, oparta na powszechnym powołaniu do bycia Kościołem jako Ciałem Chrystusa, co powinno być rozumiane w kluczy trynitarno – chrysto-logiczno – soterio-logicznym.

⁶⁷ Zob. R. Barron, *Po piernusze Chrystus*, dz. cyt., s. 202-209.

mować i streścić następująco: uczestnictwo-zjednoczenie jest nie tylko celem ludzkiego poznania-wiedzy, ale jego warunkiem możliwości i „przeszerzenia” realizacji, a to wszystko *en Christo*.

b) misteryjno-apofatyczna partycypacyjność ludzkiego poznania-wiedzy

Rewelatywny-uczestniczący charakter ludzkiego poznania-wiedzy związany jest z jego misteryjnością i apofatycznością, czemu musimy poświęcić nieco uwagi.

„Pojęcia tajemnicy i Objawienia można uznać zasadniczo, z teologicznego punktu widzenia, za synonimiczne. Tajemnica trynitarnego samopodarowania się Boga człowiekowi, wyrażająca się w fundamentalnych momentach historii (stworzenie, wcielenie-odkupienie), jest znaczeniowo tożsama z egzystencjalno-integralnie rozumianym Objawieniem”⁶⁸. Co niezwykle istotne, tajemnica-Objawienie odsłania się nie tylko człowiekowi, wobec człowieka, ale ostatecznie także w człowieku: „powyższe punkty ukazują tajemnicę w jej podwojonej konstelacji, w której oznacza ona zarówno trynitarny akt boskiego samo-odsłonięcia, zewnętrzny w stosunku do jej adresata, jak i skutek tego odsłonięcia w podmiocie. Oba momenty tworzą strukturę chrześcijańskiej tajemnicy [...]. Tajemnica to takie trynitarnie Objawienie, w którym Bóg, podarowując się człowiekowi, zbawczo przemienia go w nowe stworzenie. Tajemnica, to innymi słowy, takie Objawienie się Boga, w którym dokonuje się integralna komunikacja wiedzy i życia, umożliwiająca zawiązanie egzystencjalnie integralnej więzi osobowej”⁶⁹. Oznacza to, że ludzkie poznanie-wiedza dokonują się już zawsze wewnątrz tajemnicy-Objawienia, ona jest jego warunkiem i spełnieniem tak, iż „człowieczeństwo człowieka jest hermeneutycznym miejscem tajemnicy”, a jeśli tak, „to trzeba przyjąć, że początek rozumienia tajemnicy związany jest z człowieczeństwem objętym tajemnicą”⁷⁰.

Daność tajemnicy-Objawienia w jej konstituowaniu i otwieraniu ludzkiego poznania-wiedzy nie przekreśla jej niepojmowalności, ale w niej jest zakotwiczona, co z kolei ponownie okazuje się być ufundowane na „bez mieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”⁷¹ Stwórcy i stworzenia, boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie z zachowaniem prymatu tej pierwszej. Apofatyczność nie znajduje się jedynie u podstaw samodarowania się Boga, ale wręcz najmocniej dochodzi do głosu w jego

⁶⁸ R.J. Woźniak, *Wiedza w przestrzeni*, dz. cyt., s. 295.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 296.

⁷¹ IV Sobór Powszechny, Chalcedoński (451): *Decyzja Soboru*, [w:] *Breviarium Fidei*, dz. cyt. VI, 8.

szczyście, na co wskazuje z jednej strony *Misterium Crucis*⁷², z drugiej *visio beatifica*⁷³. Radykalizm odsłonięcia tajemnicy-Objawienia jest jednocześnie

⁷² „Ukrzyżowanie Syna Bożego jest wydarzeniem historycznym, o które rozbijają się wszelkie podejmowane przez umysł próby zbudowania na fundamencie czysto ludzkich argumentów wystarczającego uzasadnienia sensu istnienia. Problemem węzłowym, stanowiącym wyzwanie dla każdej filozofii, jest śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu. Tutaj bowiem wszelka próba sprowadzenia zbawczego planu Ojca do kategorii czysto ludzkiej logiki musi się skończyć niepowodzeniem. «Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?» (1 Kor 1, 20) zapytuje z naciskiem Apostoł. [...] Rozum nie może sprawić, że straci sens tajemnica miłości, której symbolem jest Krzyż, natomiast Krzyż może dać rozumowi ostateczną odpowiedź, której ten poszukuje. Nie mądrość słów, ale Słowo Mądrości jest tym, co św. Paweł wskazuje jako kryterium prawdy, a tym samym zbawienia. Mądrość Krzyża przekracza zatem wszelkie granice kulturowe, jakie można by jej narzucić, i każe otworzyć się na powszechność zawartej w niej prawdy. Jakież wyzwanie zostaje tu rzucone naszemu rozumowi i jakąż korzyść może on odnieść, jeśli je podejmie! Filozofia nawet o własnych siłach jest w stanie dostrzec, że człowiek nieustannie przekracza samego siebie w dążeniu do prawdy, natomiast z pomocą wiary może otworzyć się na «szaleństwo» Krzyża i przyjąć je jako słuszną krytykę tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, choć uwięzili ją na płycznach swojego systemu. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest rafa, o którą może się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy. Wyraźnie ujawnia się tutaj granica między rozumem i wiarą, ale dokładnie zostaje też zakreślony obszar, na którym może dojść do ich spotkania”, Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 23.

⁷³ „Stwierdzając, że Bóg jest «niepojmowalny», Kościół chce powiedzieć, że choć przez wybranych jest On poznawany w sposób «bezpośredni», to jednak nie może być poznany w sposób «adekwatny». Tylko Bóg może znać siebie sam na tyle, na ile jest poznawalny. Tylko nieskończony zna adekwatnie Nieskończonego. «Tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży» (1 Kor 2, 11; Denz. 428, 1782). [...] Teologowie sformulowali pewną liczbę wyjaśnień usiłując sprecyzować zarówno dogmat widzenia uszczęśliwiającego, jak i dogmat niepojmowalności Bożej. Takie wyjaśnienia umiejscawiają tajemnicę, ale nic więcej nie mogą zrobić. Św. Tomasz mówi, że poznamy Boga *totum sed non totaliter*: całego, ale nie całkowicie (*in IV Sent.*, 1, 3, dist. 14, q. 1, a. 2). Znaczy to z jednej strony, że poznanie wybranych ogranicza się do Boga takiego, jaki jest On jest sam w sobie, Bytu nieskończenie prostego, i że nie można patrząc nie widzieć Go takim, jaki jest (obiektowny punkt widzenia); ale z drugiej strony, że zasada, z której wypływa akt widzenia intuitywnego – rozum stworzony podniesiony światłem łaski – jest nieskończenie daleka od doskonałości rozumu Bożego (subiektywny punkt widzenia). Innymi słowy, błogosławieni ujmują w sposób skończony (dogmat niepojmowalności Bożej) Istotę nieskończoną (dogmat widzenia bezpośredniego)”, F. Varillon, *Zarys doktryny katolickiej*, tłum. E. Krasnowolska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1972, s. 594-595. „W reakcji na racjonalizm teologiczny «radykalnych arian» ojcowie kapadocy i grecka tradycja teologiczna podkreślali niemożność poznania istoty Boga jako takiej tu na ziemi, ani przez naturę, ani przez łaskę, a nawet w stanie chwały. Teologia łacińska,

odsłonięciem radykalności jej pojmovalnej niepojmovalności⁷⁴, stąd pozytywność ludzkiego poznania-wiedzy „umiejscowiona” jest źródłowo i ostatecznie w jej apofatyczności, i nie dotyczy to jedynie Boga-Stwórcy i Zbawcy, ale całej stworzonej i zbawianej przez Niego rzeczywistości, która jako stworzona przez niepojętego Boga niesie w sobie ślad owej niepojętności, co w szczególności dotyczy człowieka będącego „obrazem i podobieństwem” Boga⁷⁵.

Misteryjno-apofatyczna partycypacyjność ludzkiego poznania-wiedzy posiada swoje ostatecznie chrysto-logiczne ufundowanie⁷⁶ w problematyce partycypacyjnego współlistnienia i przelożenia w Chrystusie boskiej wszechwiedzy i ludzkiego skończonego poznania-wiedzy, poczynając od Wcielenia, przez wydarzenia życia doczesnego aż po stan zasiadania po prawicy Ojca zmartwychwstałego człowieczeństwa Jezusa, co samo jest nie tylko nieuchwytną poznawczo aporią⁷⁷, ale wręcz ze względu na unię hipostatyczną – człowieczeństwo Jezusa jest własnym człowieczeństwem Boskiej Osoby Syna, Jednego z Trójcy – *misterium stricte dictum*⁷⁸.

c) agapetologiczność ludzkiego poznania-wiedzy

Chrześcijański obraz Boga, rzutujący na obraz stworzonej rzeczywistości zawiera w sobie koncepcję niespotykaną poza chrześcijaństwem, a mianowicie utożsamienie Absolutu-Boga z Miłością tak, iż to za mało powiedzieć o Bogu, że kocha, gdyż On jest kochaniem i to nie prymarnie względem stworzonej przez siebie rzeczywistości, ale w Sobie. Bóg jest Miłością (z zachowaniem radykalnej, nieskończonej niepojętności, doczesnej i wiecznej, owego „jest” dla jakiegokolwiek stworzenia) w Swej try-

przekonana, że szczęśliwość ludzka może polegać tylko na widzeniu Boga «takim jakim jest» (1 J 3, 2), rozróżnia raczej poznanie Bożej Istoty obiecane błogosławionym i całkowite poznanie Bożej Istoty, które właściwe jest tylko samemu Bogu”, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2012, s. 71, przyp. 123 do nr 66.

⁷⁴ K. Rahner, *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*, [w:] K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, wybór tekstów i tłum. G. Bubel, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 168-184.

⁷⁵ Por. W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 114-115.

⁷⁶ Nie wolno zapominać o analogiczności tegoż ufundowania ze względu na niepowtarzalność unii hipostatycznej – człowieczeństwo Jezusa zasadza się na Boskiej Osobie Syna, jest Jego własnym człowieczeństwem, zaś żaden człowiek, nawet w głębi swego przeobstwienia, nie jest/staje się Boską Osobą.

⁷⁷ Zob. G. Strzelczyk, *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2007, s. 130-141.

⁷⁸ Zob. G. Strzelczyk, *Unia hipostatyczna*, „Studia Bobolanum” 2017, 2, s. 129-141.

nitarno – chrysto-logicznej określoności⁷⁹. Benedykt XVI zauważa, iż „[...] wiara Kościoła twierdziła zawsze, że pomiędzy Bogiem i nami, pomiędzy Jego wiecznym Duchem Stwórcą a naszym stworzonym rozumem istnieje prawdziwa analogia, w której niepodobieństwo pozostaje nieskończenie większe niż podobieństwo, nie jednak do tego stopnia, by odrzucić analogię i jej język (por. *Lateran IV*). Bóg nie staje się bardziej boski, gdy odpychamy Go od siebie w czystym, niezgłębionym woluntaryzmie; raczej, prawdziwie boski Bóg jest Bogiem, który objawił się jako *logos* i, jako *logos* działał i w dalszym ciągu działa z miłością dla naszego dobra. Z pewnością miłość «przekracza» wiedzę i dlatego zdolna jest więcej dostrzec niż sama myśl (por. Ef 3,19), niemniej jednak w dalszym ciągu jest to miłość Boga, który jest *logosem*. Skutkiem tego, chrześcijański kult jest *logike latreia*, kultem w zgodzie z wiecznym Słowem i naszym rozumem (por. Rz 12,1)⁸⁰. Z kolei we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* konstatował, iż „bezkrytycznie przyjmujemy, że myśl jest większa niż miłość, podczas gdy dobra nowina Ewangelii i chrześcijański obraz Boga poprawiają tu filozofię i uczą nas, że miłość stoi ponad myślą. Absolutna myśl jest miłowaniem, nie jest myślą nieczulą, lecz stwórczą, ponieważ jest miłością. [...] Bóg wiary zaś jako myśl jest miłością. Podstawą jest tu przekonanie: kochać jest rzeczą boską. Logos całego świata, pramyśl stwórcza, jest zarazem miłością; a nawet ta myśl jest stwórcza, gdyż jest jako myśl miłością, a jako miłość myślą. Ukazuje się tu prątożsamość prawdy i miłości, które tam, gdzie są w pełni urzeczywistnione, nie są dwiema rzeczywistościami stojącymi obok siebie czy naprzeciwko siebie, tylko są jednym jedynym Absolutem. Mamy tu zarazem punkt zaczepienia dla wyznania wiary w Trójjedynego Boga [...]”⁸¹. To tu zarazem odsłania się „chrześcijański rodzaj uniwersalizmu. Z tej perspektywy tym, co ostateczne, nie jest po prostu to, co nienazywalne, lecz owa tajemnicza jedność, którą stwarza miłość i która poza wszelkimi naszymi kategoriami jawi się w Trójjedynym Bogu – najdoskońalszym obrazie pojednania i wielości. Ostatnim słowem bytu nie jest to, co absolutnie nienazywalne, lecz miłość konkretnie uwidoczniiona w Bogu,

⁷⁹ „Święty Jan pójdzie jeszcze dalej, gdy zaświadczy: «Bóg jest miłością» (1 J 4, 8. 16): miłość jest samą istotą Boga. Posyłając w pełni czasów swojego jedynego Syna i Ducha miłości, Bóg objawia swoją najbardziej wewnętrzną tajemnicę: jest wieczną wymianą miłości - Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a nas przeznaczył do udziału w tej wymianie” *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 221.

⁸⁰ Benedykt XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie*. Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim 12 września 2006, [w:] Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 37.

⁸¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 2007, s.148-149.

który sam staje się stworzeniem i w ten sposób stworzenie jedna ze Stwórcą⁸². Absolutna nienazywalność-niepojmowalność tego, co ostateczne nie zostaje jednak zniesiona, ale jest nie tylko zachowana, ale i zradikalizowana, gdyż to Bóg jest miłością, a nie miłość jest Bogiem. Wynika z tego, że o tyle, o ile ontyczna struktura bytu wyznacza sposób jego poznawania (a więc ontologia warunkuje epistemologię), miłość jest z tym, co z perspektywy chrześcijańskiej je dogłębnie, ostatecznie określa.

Kluczowe okazują się tu dwie komplementarne myśli. Święty Paweł w swoim słynnym *Hymnie o miłości* stwierdza: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stalbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brząca. Gdybym też miał dar prorokowania i znalazł wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym” (1 Kor 12, 1-2). Zestawienie posiadania wszechwiedzy z byciem niczym w przypadku braku miłości ma bardzo silny wydźwięk ontologiczny, w którym pośrednio zawarta jest idea nie tylko bezwartościowości poznania-wiedzy pozbawionej miłości, ale wręcz nicość tejże wiedzy, a więc jej pozorność. Poznanie-wiedza, więcej wszechpoznanie-wszechwiedza okazuje się być pseudopoznaniem-pseudowiedzą. Co ciekawe, podobną intuicję znajdujemy u św. Jana, który podkreśla, iż „kto nie miłuje nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 7). Ponownie brak miłości nie tyle osłabia poznanie, ile wręcz je wyklucza. Oczywiście, w powyższych myślach nie chodzi o poznanie-wiedzę w sensie posiadania informacji, ale angażujące egzystencjalnie współuczestnictwo w poznawanym „przedmiocie”, poznanie-wiedzę niejako od wewnątrz, istotowe. W tym kontekście H.U. von Balthasar pisze, że „kochający Boga wiedzą o Nim najwięcej, a teolog musi się im przysłuchiwać”⁸³, co ma zastosowanie także do całej rzeczywistości

⁸² J. Ratzinger, *Wiara, prawda*, dz. cyt., s. 69.

⁸³ H. U. von Balthasar, *Wiarogodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 18. Specjalną-wyróżnioną „kategorię” stanowią w związku z tym święci – zob. J. Szymik, *Zadania teologii*, dz. cyt., s. 286-289. Warto w tym kontekście przytoczyć wypowiedź św. Tomasza z Akwinu o zróżnicowanym widzeniu Boga u zbawionych, zależnym nie od naturalnych zdolności poznawczych, ale od światła chwały, które z kolei uzależnione jest od stopnia miłości zbawionego: „Ci, co w niebie cieszą się oglądaniem Boga w Jego istocie, nie oglądają Go jednakowo, ale jeden doskonale od drugiego. Tę różnicę stopni oglądania nie będzie powodować więcej lub mniej doskonała podobizna Boga w tym czy w owym widzu, skoro, jak już wykazaliśmy ogląd ten zgoła nie będzie odbywał się za pomocą jakiejś podobizny; powodować ją będzie to, że myśl jednego będzie miała większą siłę, czyli pojemność do oglądania Boga niż myśl drugiego. Tej siły i pojemności widzenia Boga myśl stworzenia nie ma z wyposażenia natury, ale daje ją światło chwały które, jak z powyższych wynika, przeobstwia myśl, tj. przekształca jakby w sobowtóra Boga. Stąd też myśl im większy będzie mieć przydział światła chwały tym doskonalej

stworzonej, która została przez Boga stworzona z miłości i w tejże miłości jest zachowywana na zawsze, choć ulegnie paruzyjnej transformacji, aby Bóg stał się wszystkim we wszystkich/wszystkim (por. 1 Kor 15, 28). Jednocześnie miłość przewyższa poznanie-wiedzę, nie znosząc jednak samego poznania⁸⁴, ale będąc jego najwyższą formą⁸⁵ jako współkochanie, wszak specyficznie „chrześcijańskie działanie [w tym ludzkie poznanie – M.P.] jest zaistniałym dzięki łasce włączeniem w czyn Boga, jest «współkochaniem» z Bogiem; jedynie w tym «współkochaniu» ma miejsce (chrześcijańska) znajomość Boga [i wszystkiego co stworzone, jako istniejącego z Bożej miłości i w niej zanurzonego – M.P.], gdyż *кто не милује, не зна Бoга, бо Бoг јест миoшћу*”⁸⁶, więcej: kto nie współmiluje z Bogiem, ten naprawdę niczego nie zna⁸⁷, przynajmniej w tym sensie, że „gdyby ktoś mniemał, że coś «wie», to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy” (1 Kor 8, 2), wszak to miłość jest więzią wszelkiej doskonałości (por. Kol 3, 14), także w sferze poznawczo-wiedzewej. „Dzięki Bogu, w całej historii Kościoła bardzo jasno ukazano, że miarą doskonałości osób jest stopień ich miłości, a nie ilość zgromadzonych danych czy wiedzy”⁸⁸.

Znakomitym podsumowaniem tej części naszych rozważań będzie wstęp do encykliki Benedykta XVI *Deus Caritas est*: „Bóg jest miłością; kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim» (1 J 4, 16). Słowa

będzie widzieć Boga. A komu przypada w udziale większe światło chwały? Temu, kto obfituje w większą miłość Boga, bo gdzie gorętsza miłość, tam i większa [tęsknota, pragnienie], pożądanie; a wiadomo: tęsknota, pożądanie, to sprawia w pożądawcy, że jest sposobny i gotowy na przyjęcie ucieknionego. Tak więc ten będzie doskonałej widział Boga, tym samym ten będzie szczęśliwszy, kto będzie pałał gorętszą miłością”, Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, dz. cyt., I, q. 12, a. 6.

⁸⁴ Zob. G. O’Collins, *Chryzologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 274-275; R. Barron, *Po pierwsze Chrystus*, dz. cyt., 190-197.

⁸⁵ „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdolali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (Ef 3, 17-19).

⁸⁶ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest*, dz. cyt., s. 105-106.

⁸⁷ Zdecydowanie warte przemyślenia w kontekście antropologii wiedzy jest w związku z tym słynne stwierdzenie Ewagryusza z Pontu, że „teologiem jest ten, kto się modli”, określanie mianem „teologa” przez wschodnią tradycję chrześcijaństwa jedynie trzech osób: św. Jana Ewangelisty, św. Grzegorza z Nazjanzu oraz św. Symeona Nowego Teologa, czy też wreszcie kryteria nadawania przez Kościół niektórym osobom, w tym także niewykształconym, jak np. św. Katarzyna ze Sieny czy św. Tereska od Dzieciątka Jezus (obok takich gigantów intelektualnych jak np. św. Augustyn z Hippony czy św. Tomasz z Akwinu) tytułu Doktora Kościoła.

⁸⁸ Franciszek, Adhortacja apostołska *Gaudete et exultate*, nr 37.

z Pierwszego Listu św. Jana wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi. Oprócz tego, w tym samym wierszu, św. Jan daje nam jakby zwięzłą zasadę chrześcijańskiego życia: « Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam». *Uwierzyliśmy miłości Boga* — tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. [...] Ponieważ Bóg pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 10), miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi⁸⁹. Ludzkie poznanie-wiedza ma swój początek w miłości Boga do człowieka i jest człowiekowi dane, aby ową niepojętą Bożą miłość przewyższającą wszelką wiedzę mógł poznać i w niej uczestniczyć — przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie w jedności Ducha Świętego, czyniącego każdego człowieka w tajemniczy sposób uczestnikiem Misterium Chrystusa⁹⁰. „Jasniejącym rdzeniem [chrześcijaństwa – M.P.] jest *«piękno zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym»*». [...] W centrum moralności chrześcijańskiej znajduje się miłość, która jest odpowiedzią na bezwarunkową miłość Trójcy Świętej, dzięki której «działa miłości względem bliźniego są bardziej doskonałym zewnętrznym wyrazem wewnętrznej łaski Ducha». Ostatecznie liczy się tylko miłość⁹¹.

Powyższe refleksje, dotyczące chrysto-logiczno – soterio-logicznego ukierunkowania specyficznie chrześcijańskiej antropologii wiedzy, rekapitułuje dobitnie G. Strzelczyk, który stwierdza, iż „[...] musimy pamiętać o sprawie najważniejszej – na końcu [i na początku – M.P.] jest miłość, która jednoczy, i dopiero ona jest tym środkiem, który pozwala nam

⁸⁹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005, nr 1, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp 2.09.2025).

⁹⁰ „Odnosi się to nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w niewidzialny sposób łaska. Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób”, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

⁹¹ Franciszek, Adhortacja apostołska *C'est la confiance*, Watykan 2023, nr 47-48, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/20231015-santateresa-delbambinoges.html (dostęp 2.09.2025).

przejsć poza zasłonę tajemnicy. To się może teologom nie do końca spodobać, ale poznanie Bożych tajemnic odbywa się przez zjednoczenie w miłości, a nie przez dyskurs⁹². A Tym, przez Którego, z Którym i w Którym dokonuje się zjednoczenie jest Chrystus, Wcielony Logos, Jeden z Trójcy.

Chrześcijańskie roszczenia i postulaty antropologiczno-wiedzowe

Chrześcijaństwo ukonstytuowane jest na fundamentalnym uniwersalistycznym chrysto-logicznym zbawczo-poznawczy roszczeniu prawdziwościowym (por. J 14, 6). „Karl Rahner powiedział, [...] że jako chrześcijanie *nie możemy zrezygnować z tej arogancji*. Kto chce nam ją odebrać, kwestionuje prawo chrześcijanina do jego wiary w to, że wszystko jest stworzone z myślą o Chrystusie, że jako «Syn», prawdziwy, wcielony Bóg, jest On dziedzicem wszystkiego, ponieważ jako stwórcze Słowo Boże jest Prawdą wszystkich rzeczy i ludzi. Prawda nikogo jednak nie zniewala⁹³. Stąd „prawdziwościowy charakter chrześcijańskiej antropologii polega na tym, iż nie chce ona być w swej trynito-chrysto- (w Duchu) -źródłowości jedynie pewną propozycją – jedną z wielu – hermeneutyki ludzkiej bytowości w całej jej złożoności i wielokontekstowości. Rości sobie pretensje do bycia radykalnie nieprzewyższalną, ostateczną i całościową – *resp.* inkluzywnie jedyną, choć pojmowalną jedynie w misterium niepojmowalności Boga, możliwością donacyjnego samorozumienia, samospelnienia człowieka. Ugruntowana jest na stwórczo-zbawczej nieodwołalności ruchu Boga ku niemu, będącego w całej rozciągłości zarówno docelowością (zbawienie jako uczestniczenie w życiu Boga) owego samorozumienia, samospelnienia, jak i transcendentálním warunkiem jego możliwości (stworzenie jako powołaniowe ukierunkowanie na zbawienie), a także przestrzenią przebywania drogi pomiędzy nimi, z uwzględnieniem ewentualnych zawirowań (grzech – odkupienie)⁹⁴. Owo roszczenie do bycia chrysto-logicznie nieprzewyższalną, ostateczną i całościową, a więc inkluzywnie jedyną hermeneutyką ludzkiej bytowości, także w jej wymiarze poznawczym-wiedzowym, stanowi kluczowe wyzwanie filozoficzno-epistemologiczne specyficznie chrześcijańskiej antropologii wiedzy względem innych propozycji w tym zakresie. Chcemy w tym kontekście zwrócić uwagę na dwie kwestie, dopełniające nasze dotychczasowe refleksje.

⁹² *Na końcu jest miłość*. Z ks. Grzegorzem Strzelczykiem rozmawia Włodzimierz Bogaczyk, „W Drodze” 2005, 7, s. 33.

⁹³ J. Ratzinger, *Wiara, prawda*, dz. cyt., s. 66.

⁹⁴ M. Plóciennik, *Intratrynitarność Boga*, dz. cyt., s. 114-115.

Z perspektywy chrześcijańskiej każda antropologia, w tym antropologia wiedzy jest o tyle prawdziwa, o ile zawiera w sobie, a przynajmniej nie wyklucza misterium człowieczeństwa Boga, a tym samym przeobstwieńcia człowieka, zarazem każda antropologia, w tym antropologia wiedzy jest niepełna o tyle, o ile potrzebuje dopełnienia ze strony chrześcijańskiego „naddatku” wypływającego z Osoby i Wydarzenia Wcielonego Logosu- Jezusa Chrystusa, Boga, który stał się i pozostaje na zawsze człowiekiem. Chrześcijańska refleksja antropologiczna oscyluje między ziarnami Logosu a pełnią Wcielonego Logosu – pełnia ontologiczna otwarta jest na zawsze pełniejsze rozumienie (nie-pełnia epistemologiczna); apofatyczność rozumienia niepojętości człowieka jako konsekwencją apofatyczności rozumienia niepojętości Boga. Bóg Jezusa Chrystusa jest konstytutywnym wymiarem definicji człowieka, gdyż człowiek jest w Boskiej wolności konstytutywnym wymiarem definicji Boga obraz Boga jako fundament obrazu człowieka, zaś miarą jednego i drugiego jest Jezus Chrystus, uczłowieczony Bóg. Chrysto-logicznie „człowiek nieskończenie przerasta samego człowieka”, stąd; „nie tylko nie znamy Boga inaczej niż przez Chrystusa, ale i siebie samych znamy jedynie przez Chrystusa. Jedynie przez Chrystusa znamy życie i śmierć. Poza Chrystusem nie wiemy, ani co to nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami”⁹⁵. W punkt rekapitułuje powyższe uwagi Ratzinger, stwierdzając: „Chrystus [...] wedle słów Ewangelii jest «Logosem», czyli rozumem, sensem, a zatem wszystko, co jest rozumne, sensowne, jest także chrześcijańskie, ponieważ rozum, sens i Chrystus są jednym. Wszelkie ziarna rozumu, wszelkie ziarna sensu, które można znaleźć w świecie, są zatem ziarnami jednego sensu, którym jest Chrystus. To, co rozumne i sensowne, i co istnieje przed Chrystusem i poza Nim w świecie, ma się do Chrystusa tak jak ziarna do całości: Chrystus jest całością, którą wcześniej można było już znaleźć w świecie w rozproszonych częściach”⁹⁶.

Ze względu na wiarę w ową chrysto-logiczną całość poznawczo-wiedźową, chrześcijaństwo formułuje pewne postulaty względem innych propozycji rozumienia Boga, człowieka (w tym antropologii wiedzy) i świata, a niekiedy zajmuje względem nich stanowisko wyraźnie krytyczne⁹⁷. Jeśli chodzi o te pierwsze to współcześnie na czoło wysuwa się

⁹⁵ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Hachette, Warszawa 2008, nr 438.729.

⁹⁶ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, red. K. Gózdź, M. Górecki, tłum. J. Merecki, t. 1, Opera omnia 9/1, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 210.

⁹⁷ Zob. Jan Paweł II, Encyklika, *Fides et ratio*, nr 49-63.

zdecydowana zachęta pod adresem wąskich, minimalistycznych, redukcjonistycznych koncepcji ludzkiego poznania do otwarcia się na szersze horyzonty, zarówno pod względem metodologicznym, jak i zakresowo-przedmiotowym, a więc uwzględnienia wielowymiarowości i dalekosiężności ludzkich możliwości poznawczych, wraz z uwzględnieniem obszarów metafizycznych⁹⁸. Gdy zaś idzie o te stanowiska, które ze strony chrześcijańskiej spotykają się ze zdecydowaną krytyką, to na czoło szczególnie wysuwają się na przestrzeni wieków różne odcienie gnozy, przypisujące ludzkiemu poznaniu-wiedzy boski potencjał autozabwczy (różne odcienie pelagianizmu sytuują się bardziej po stronie woliwyznaniowej, niż poznawczo-wiedzowej, choć w człowieku te sfery się w sposób nierozdzielny przenikają tak, iż gnoza i pelagianizm jako poglądy i postawy mogą współwystępować i być współrozumiane⁹⁹), często na sposób ezoteryczny i okultystyczny¹⁰⁰. „Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że jedną z nowości przyniesionych przez chrześcijaństwo było uznanie powszechnego prawa do poznania prawdy. Obalając bariery rasowe, społeczne i odnoszące się do płci, chrześcijaństwo od początku głosiło równość wszystkich ludzi wobec Boga. Pierwsza konsekwencja takiej wizji odnosiła się do zagadnienia prawdy. Poszukiwanie prawdy straciło całkowicie charakter elitarny, jaki miało u starożytnych: ponieważ dostęp do prawdy jest dobrem, które pozwala dotrzeć do Boga, wszyscy muszą mieć możliwość przejścia tej drogi. Nadal istnieje wiele dróg wiodących do prawdy; ponieważ jednak prawda chrześcijańska ma wartość zbawczą, można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do objawienia Jezusa Chrystusa”¹⁰¹.

⁹⁸ Zob. m.in. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 80-91.106; Benedykt XVI, *O wierze, rozumie*, dz. cyt., passim; Franciszek, List apostolski *Ad theologiam promovendam*, Watykan 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (dostęp 1.09.2025).

⁹⁹ Zob. Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, nr 36-62; Kongregacja Nauki Wiary, List *Placuit Deo*, passim.

¹⁰⁰ Zob. M.-J. Le Guillou, *Tajemnica Ojca. Wiara Apostołów, dzisiejsze gnozy*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo W Drodze – Instytut Tomistyczny – DSFT, Poznań – Warszawa – Kraków 2019; A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, POLWEN, Radom 2009, s. 66-164; G. Wiończyk, *Idea samo zbawienia jako zaprzeczenie miłości w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Perspektywa teologiczno-filozoficzna*, [w:] *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samo zbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R.T. Ptaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 121-132; A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, tłum. A. Wieczorek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.

¹⁰¹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 38.

Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że stosunek chrześcijaństwa, także ten krytyczny, wobec propozycji niechrześcijańskiego myślenia i postępowania również wyznaczany jest jego chrysto-logiczną specyfiką, i to zarówno pod względem materialnym, jak i formalnym, wszak absolutnie nic, co specyficznie chrześcijańskie, nie może nie być chrysto-logiczne¹⁰².

Niezamykająca uwaga kończąca

Jako podsumowanie, zdecydowanie bardziej otwierające i prowokujące dalszą refleksję, niż zamykające przeprowadzone analizy, skonstatujmy jedynie rzecz następującą: „Jak powiedział wielki teolog Henri de Lubac, «musi nam wystarczyć zrozumienie, że chrześcijaństwo to Chrystus. Nie, naprawdę, nie ma nic innego poza tym. W Chrystusie mamy wszystko» (*Les responsabilités doctrinales des catholiques dans le monde d'aujourd'hui*, Paris 2010, s. 276)¹⁰³, przypomniał w swojej ostatniej homilii papież Franciszek. A zatem już w punkcie wyjścia pytania o specyficznie chrześcijańską antropologię wiedzy, ujawnia się nieuniknioność *skandalonu* w postaci konkretnej, uwarunkowanej, historycznej Osoby-Wydarzenia jako źródła, kryterium, motywu i celu antropologii-wiedzy (podejście/ujęcie odgórne) dostępnego w formie zaangażowanego, także racjonalnie, skoku wiary-zaufania Osobie-Świadkowi zapośredniczonej przez cały świat stworzony oraz wspólnotę świadków (podejście/ujęcie oddolne). I to właśnie – skandal Wcielenia – stanowi największe filozoficzno-epistemologiczne wyzwanie specyficznie chrześcijańskiej antropologii wiedzy, inaczej: antropologii wiedzy w optyce chrześcijańskiej w jej chrysto-logicznym inkluzywnie prawdziwościowo-universalistycznym roszczeniu, generujące dalsze problemy i konsekwencje. Zarazem „mam nadzieję, że udało mi się przedstawić w tym rozdziale spójność epistemologii niewstydzającej się swej Chrystusowej formy. Staralem się udowodnić, że zwolennicy epistemicznego pierwszeństwa opowieści o Jezusie Chrystusie nie są szaleni ani nierozważni, nie są też mniej rozsądni lub mniej odpowiedzialni od ludzi, którzy prezentują rzekomo neutralną epistemiczną postawę charakteryzującą nowożytność. Zwolennicy Kartezjusza, Hume’a i Kanta, aby rozjaśnić swoje rozumowanie, przyjmowali bez uzasadnienia pewne przesłanki. Przekonywałem, że chrześcijanie postąpili tak samo, kiedy przyjęli pewne

¹⁰² Zob. M. Plóciennik, *W poszukiwaniu wyznaczników specyficznie chrześcijańskiego modelu krytyki inaczej myślących i postępujących*, „Teologia i Moralność” 2023, 2 (34), s. 245-263.

¹⁰³ Franciszek, *Homilia Ojca Świętego Franciszka odczytana przez ks. kard. Angelo Comastri*, Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego, 20 kwietnia 2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2025/documents/20250420-omelia-pasqua.html> (dostęp 2.09.2025).

zasady płynące z Pisma Świętego oraz tradycji teologicznej, aby wyjaśnić swoją refleksję o świecie”. A zatem gdy chodzi o antropologię wiedzy „spór nie toczy się między uprzedzonymi i nieuprzedzonymi, lecz między dwoma obozami, z których każdy charakteryzuje się własnymi uprzedzeniami. Przyznanie tego nie zamyka nas w sekciarstwie lub relatywizmie, ale otwiera na argumenty daleko bardziej owocne od tych, które pojawiały się w czasach nowożytnych w dyskusjach między chrześcijanami a zsekularyzowanymi myślicielami”¹⁰⁴. Spór o antropologię wiedzy trwa i wszystko na to wskazuje, że trwać będzie, a chrześcijaństwo wnosi do niego swój specyficzny chrysto-logiczny głos na sposób dialogiczny, heurystyczno-hermeneutyczny, a niekiedy także apologetyczny. Głos, co najmniej zasługujący na wysłuchanie ...

BIBLIOGRAFIA

- Andrade C.G., *Boskie atrybuty w świetle nauki o Trójcy Świętej*, tłum. G. Ostrowski, [w:] „Bóg bogaty w miłosierdzie”, Kolekcja Communio 15, Pallottinum, Poznań 2003, s. 23-43.
- Arduzzo F., *Motywy wiary chrześcijańskiej. „Amen”*, tłum. S. Czerwik, Jedność, Kielce 2004.
- Barron R., *Po pierwsze Chrystus. W kierunku postliberalnego katolicyzmu*, tłum. K. Brykner, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2021.
- Beinert W., *Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa, Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, t. 1, red. W. Beinert, Wydawnictwo M, Kraków 1998.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Watykan 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp 2.09.2025).
- Benedykt XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie*. Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim 12 września 2006, [w:] Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 25-53.
- Benedykt XVI, *Czym jest religia? Próba definicji pojęcia religii*, tłum. A. Błyszcz, [w:] Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Esprit, Kraków 2023, s. 29-35.
- Blondel M., *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1994.

¹⁰⁴ R. Barron, *Po pierwsze Chrystus*, dz. cyt., s. 216-217.

- Bokwa I., *Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1993, 31/2, s. 27-37.
- Breviarium Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2001.
- Congar Y., *Chrystus i zjawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Znak, Kraków 1968.
- Corbon J., Vanhoye A., *Poznanie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994, s. 749-753.
- Cuda J., *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002.
- Didzek T., *Granice rozumu w teologicznym poznawaniu Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2001.
- Dziewiecki M., Plączek F., *Poznaj i pokochaj siebie*, t. 2, Jedność, Kielce 2024.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* o wierze, Watykan 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (dostęp 1.09.2025).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym, Watykan 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html#Ograniczenia_rozumu (dostęp 2.09.2025).
- Franciszek, List apostolski w formie „motu proprio” *Ad theologiam promovendam*, Watykan 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (dostęp 1.09.2025).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *C'est la confiance* o ufności w miłosierną miłość Boga z okazji 150. rocznicy urodzin św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, Watykan 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/20231015-santateresa-delbambinogesu.html (dostęp 2.09.2025).
- Franciszek, *Homilia Ojca Świętego Franciszka odczytana przez ks. kard. Angelo Comastri*, Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego, 20 kwietnia 2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2025/documents/20250420-omelia-pasqua.html> (dostęp 2.09.2025).
- Gentili A., *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, tłum. A. Wiczorek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.
- Giertych W., *Rozruch wiary*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2012.
- Grygiel W., Wąsek D., *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022.
- Guardini R., *Objawienie. Natura i formy*, tłum. A. Paygert, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1957.

- Guardini R., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. Grzegorz Sowiński, [w:] R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, Znak, Kraków 2000, s. 7-67.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979 r., <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/> (dostęp 2.09.2025).
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, Watykan 1998, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp 1.09.2025).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2 popr., Pallottinum, Poznań 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia *Libertatis nuntius*, Watykan 1984, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html (dostęp 1.09.2025).
- Kongregacja Nauki Wiary, List *Placuit Deo* do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach zbawienia chrześcijańskiego, Watykan 2018, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/document_s/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_it.html (dostęp 1.09.2025).
- Ladaria L.F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.
- Le Guillou M.-J., *Tajemnica Ojca. Wiara Apostołów, dzisiejsze gnozy*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo W drodze – Instytut Tomistyczny – DSFT, Poznań – Warszawa – Kraków 2019.
- Lewis C.S., *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2020.
- Lorda J.L., Lacruz A.Á., *Antropologia teologiczna*, tłum. K. Chorzewska, Jedność, Kielce 2023.
- Łoski W., *Teologia dogmatyczna*, tłum. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2000.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Łukaszuk T.D., *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006.
- Maliszewska A., *W stronę antropologii inkluzywnej: głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo. Studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019.
- Martelet G., *Odnaleźć życie pozagrobowe. Chrystologia rzeczy ostatecznych*, tłum. M. Figurski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1987.

- McGrath A., *Patrząc szerzej. Dialog teologii i nauki*, tłum. E. Litak, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2021.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2012.
- Na końcu jest miłość*. Z ks. Grzegorzem Strzelczykiem rozmawia Włodzimirz Bogaczyk, „W drodze” 2005, 7, s. 24-33.
- O’Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Życ rokiem wiary. Program duszpasterski*, tłum. M. Masny, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Hachette, Warszawa 2008.
- Pawłowski S., *Zasada „hierarchii” prawd w dialogu o Matce Pana*, „Slavatoris Mater” 2001, 3/4, s. 71-90.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia wyd. IV, Pallottinum, Poznań 2003, <https://biblia.deon.pl/> (dostęp 2.09.2025).
- Plóciennik M., *Intratrynitarność Boga jako objawiony klucz hermeneutyczny chrześcijańsko-prawdziwościowej antropologii*, „Collectanea Theologica” 2021, 91/4 s. 113-137.
- Plóciennik M., *W poszukiwaniu wyznaczników specyficznie chrześcijańskiego modelu krytyki inaczej myślących i postępujących*, „Teologia i Moralność” 2023, 2 (34), s. 245-263.
- Posacki A., *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, POLWEN, Radom 2009.
- Rahner K., *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*, [w:] K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, wybór tekstów i tłum. G. Bubel, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 168-184.
- Ratzinger J., *Wiara, prawda, tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność, Kielce 2004.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, red. K. Gózdź, M. Górecki, tłum. J. Merecki, t. 1, Opera omnia 9/1, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.
- Rohr R., *Universalny Chrystus. Prawda, która zmienia wszystko*, tłum. W. Drażek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.
- Rostworowski P., *Świadectwo Boga. Rozważania nad problemem wiary*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008.

- Rowland T., *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, tłum. O. Stirrat, Bratni Zew, Kraków 2023.
- Smentek I., *Dynamizm widzenia uszczęśliwiającego*, [w:] *Życie wieczne*. Scripturae Lumen 9, red. G.M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2017, s.103-122.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Strzelczyk G., *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2007.
- Strzelczyk G., *Niebezpieczne związki? O współzależności chrystologii i antropologii*, [w:] *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. G. Kucza, G. Wita, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 117-127.
- Strzelczyk G., *Relacja antropologia - teologia: dopowiedzenie metodologiczne*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2011, 2, s. 425-434.
- Strzelczyk G., *Unia hipostatyczna*, „Studia Bobolanum” 2017, 2, s. 129-141.
- Szymik J., *Zadania teologii wobec Tajemnicy Boga*, [w:] *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa, M. Giglok, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 279-289.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1: O Bogu, tłum. P. Belch, „Veritas”, Londyn 1962.
- Wencel K., *Traktat o człowieku*, w: Dogmatyka t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, s. 15-212.
- Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. G. Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Wiończyk G., *Idea samozbawienia jako zaprzeczenie miłości w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Perspektywa teologiczno-filozoficzna*, [w:] *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samo zbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R.T. Ptaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 121-132.
- Wojtyśiak J., *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.
- Woźniak R.J., *Teologia, przyszłość, społeczeństwo*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2012.
- Woźniak R.J., *Wiedza w przestrzeni tajemnicy. Uwagi o paradoksalnej naturze teologicznej episteme*, [w:] *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa, M. Giglok, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 291-302.
- Woźniak R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.
- Varillon F., *Zarys doktryny katolickiej*, tłum. E. Krasnowolska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1972.

Zatwardnicki S., *Chalcedońska formuła «bez zmieszania i bez rozdzielienia» w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2017.

Zatwardnicki S., *Czy można dziś jeszcze rozwijać propozycjonalny model Objawienia?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2024, 2 (32), s. 89-137.

NÁBOŽENSKÁ SLOBODA V SÚČASNEJ SPOLOČNOSTI

Radoslav LOJAN

Abstract: *Freedom of religion and conscience holds an irreplaceable place in a democratic society and is an integral part of its legal culture. This paper highlights the importance of the fact freedom of religion in contemporary society is continually challenged dictatorship of relativism and also often obscurity.*

Úvod

Sloboda vyznania a svedomia má v demokratickej spoločnosti nezastupiteľné miesto a tvorí súčasť prejavu jej právnej kultúry. Patrí medzi základné ľudské práva a slobody, a z hľadiska jej obsahu a významu ju začleňujeme do prvej generácie ľudských práv a slobôd. Náboženská sloboda. Čo je jej obsahom? Je to iba sloboda vykonávania náboženských úkonov, alebo je táto sloboda širšia? Vychádzajúc z podstaty a zmyslu základného práva, ktorým náboženská sloboda určite je, na túto otázku odpovedá Šmid nasledovne: „Náboženská sloboda je taký právny stav, v ktorom sa garantuje individuálna možnosť človeka mať osobné presvedčenie o vyššej nadprirodzenej bytosti a o vzťahu, ktorým vzájomne disponujú (forum internum), a správať sa podľa tohto presvedčenia a prejavovať ho (forum externum)... a inštitucionálna možnosť nezávislého a autonómneho správania sa cirkvi a náboženskej spoločnosti v štáte, ako aj samotného štátu (forum externum).“¹

Náboženská sloboda – pojmové vymedzenie

Základné ľudské práva a slobody sú uvedené v druhom oddieli druhej hlavy Ústavy Slovenskej republiky (ďalej len „Ústavy SR“), ktorá rieši aj otázky slobody myslenia, svedomia, náboženského vyznania a viery i práva byť bez náboženského vyznania. Faktickým základom vyhlásenia týchto

¹ Porov. ŠMID, M.: K podstate a zmyslu slobody svedomia a slobody náboženstva : K článku 7 Základnej zmluvy medzi Svätou stolicou a Slovenskou republikou a k návrhom Zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o práve uplatňovať výhrady vo svedomí a Dohody medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o práve uplatňovať výhrady vo svedomí. In: MORAVČIKOVÁ, M. (ed): Výhrada vo svedomí. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2007, s. 384 – 486.

slobôd ústavou je Listina základných práv a slobôd a zákon č. 308/1991 Zb. o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností v znení neskorších predpisov. V článku 24 ods. 1 Ústavy SR je uvedené: „*Sloboda myslenia, svedomia, náboženského vyznania a viery sa zaručujú.*“ Tieto štyri kategórie slobôd ústava, ani iné právne predpisy nedefinujú. Analyzovať ich môžeme iba z pohľadu rôznych teórií – práva, sociológie, psychológie, etiky, či teológie.

Čeplíková ich charakterizuje nasledovne:

- Sloboda myslenia sa vzťahuje na duševnú činnosť každého človeka, pokiaľ je jej predmetom myslenie,
- Sloboda svedomia prezentuje vedomie morálnej zodpovednosti človeka za svoje správanie, vnútorne hodnotenie svojich myšlienok, citov, činov a podobne, v zhode s osvojenými mravnými normami, rovnako aj spokojnosť, či nespokojnosť vzťahujúca sa na dané hodnotenie,
- Sloboda viery predstavuje možnosť presvedčenia, vnútornej istoty o pravde, správnosti a existencii niečoho,
- Sloboda náboženského vyznania značí slobodný vzťah jednotlivca k akejkoľvek cirkvi či náboženskej spoločnosti.

Podobne je v článku 24 ods. 1 Ústavy SR v druhej a tretej vete stanovené: „*Toto právo zabraňuje aj možnosť zmeniť náboženské vyznanie alebo vieru. Každý má právo byť bez náboženského vyznania.*“ Ide teda o možnosť zmeny náboženského vyznania a viery a o ochranu tých, ktorí sa nehlásia k žiadnemu náboženskému učeniu a sú bez vyznania.

Náboženská sloboda sa obvykle člení na dve zložky – sloboda mať svoje vnútorné presvedčenie (forum internum) a sloboda prejavit' toto svoje presvedčenie navonok (forum externum).

Spratek (2008, s. 16 - 17) uvádza, že vnútorná sloboda musí byť bezpodmienečne chránená a je zásadne neobmedziteľná, a to i v mimoriadnych prípadoch ako je napríklad vojna. Nič neospravedlňuje zásah do vnútorného presvedčenia človeka.

V podmienkach Slovenskej republiky to potvrdzuje napríklad článok 1 Ústavy SR, kde je stanovené, že Slovenská republika sa neviaže na žiadnu ideológiu ani náboženstvo. To znamená, že ani Ústava SR, ani žiaden iný právny predpis SR neukladá jej občanom, aby mali určité náboženské vyznanie alebo vieru, alebo aby svoju vieru, či vyznanie zmenili.

Uvedené práva majú aj svoj vonkajší rozmer, teda forum externum. Tu je potrebné uviesť ďalšie ustanovenie článku 24 ods. 1 Ústavy SR, kde je stanovené, že každý má právo verejne prejavovať svoje zmýšľanie. Termínom „zmýšľanie“ je tu chápaný každý vonkajší, t. j. navonok identifikovateľný prejav osoby, motivovaný jej myšlením, svedomím, náboženským

vyznaním alebo vierou. Tieto vonkajšie prejavy sú v Ústave SR aj konkrétne špecifikované. Napríklad v článku 24 ods. 2 Ústavy SR sa stanovuje: „Každý má právo slobodne prejavovať náboženstvo alebo vieru buď sám, buď spoločne s inými, súkromne alebo verejne, boboslužbou, náboženskými úkonmi, zachovávaním obradov alebo zúčastňovať sa na jeho vyučovaní.“ Verejné prejavy myslenia, náboženského vyznania alebo viery však už môžu byť predmetom zákonného obmedzenia (Čeplíková, M., 2006, s. 126 - 127).

Spratek (2008, s. 18) uvádza, že k významnému posunu v náboženskej slobode došlo v posledných desaťročiach v oblasti subjektov, ktorým táto sloboda patrí. Zatiaľ čo podľa klasickej koncepcie je nositeľom iba fyzická osoba, v súčasnosti subjektom náboženskej slobody môže byť i cirkev alebo náboženská spoločnosť. Plynie to zo skutočnosti, že náboženstvo je skupinovým fenoménom, preto jej nositeľom môže byť aj právnická osoba – na rozdiel od slobody svedomia, ktorú si môže uplatňovať výlučne fyzická osoba. Zaiste, povaha náboženskej slobody jednotlivca a náboženskej spoločnosti sa kvalitatívne odlišuje – platí tu to, čo obecne platí pre každý výkon skupinových práv. Vlastné práva skupiny nemajú materiálny, ale v prvom rade procedurálny charakter. Skupina má formálnu legitimáciu a jej členovia si zachovávajú legitimáciu materiálnu. Je to následok toho, že skupina je umelo vytvorená, vykonáva ľudské práva v záujme svojich členov, nie v záujme svojom vlastnom.

Článok 13 ods. 2 Ústavy SR stanovuje: „Medze základných práv a slobôd možno upraviť za podmienok ustanovených touto ústavou len zákonom“. V tomto článku sú stanovené všeobecné kritéria a predpoklady možného obmedzenia základných práv a slobôd. Tie možno obmedziť len formou zákona a len za podmienok ustanovených ústavou. Na to nadväzuje článok 13 ods. 4 Ústavy SR, kde je ustanovené: „Pri obmedzovaní základných práv a slobôd sa musí dbať na ich podstatu a zmysel. Takéto obmedzenia sa môžu použiť len na ustanovený cieľ“. Základné ľudské práva a slobody sú prejavom demokratického štátu, na druhej strane možnosti obmedzenia základných práv a slobôd sú prejavom demokracie iba v prípade, že sa realizujú prísne na báze a v rámci právneho štátu.

Slobodu vyznania a svedomia čiastkovo upravujú aj iné právne predpisy jednotlivých právnych odvetví. Napríklad v pracovnoprávných vzťahoch je to zákon č. 311/2001 Z. z. v znení neskorších predpisov (Zákonník práce). Konkrétne možno uviesť § 3 ods. 3, ktorý ustanovuje: „Pracovnoprávne vzťahy zamestnancov cirkví a náboženských spoločností, ktorí vykonávajú duchovenskú činnosť, sa spravujú týmto zákonom, ak tento zákon, osobitný predpis, medzinárodná zmluva, zmluva uzatvorená medzi Slovenskou republikou a cirkvami a náboženskými spoločnosťami alebo vnútorné predpisy cirkví a náboženských spoločností neustanovujú inak“. V Trestnom zákone, teda zákone č. 300/2005 Z. z. v znení neskorších predpisov, pozorujeme snahu

štátu trestnoprávne garantovať ústavou deklarovanú slobodu vyznania a svedomia. V zmysle § 193 Trestného zákona sa za „obmedzovanie slobody vyznania“ stáva trestne zodpovedným každý, kto násilím, hrozbou násilia alebo hrozbou ďalšej ťažkej ujmy núti iného zúčastniť sa na náboženskom úkone, bez oprávnenia bráni inému v účasti na náboženskom úkone, alebo inak bez oprávnenia zamedzuje inému v užívaní slobody vyznania.

- Sloboda svedomia prezentuje vedomie morálnej zodpovednosti človeka za svoje správanie, vnútorne hodnotenie svojich myšlienok, citov, činov a podobne, v zhode s osvojenými mravnými normami, rovnako aj spokojnosť, či nespokojnosť vzt'ahujúca sa na dané hodnotenie,
- Sloboda viery predstavuje možnosť presvedčenia, vnútornej istoty o pravde, správnosti a existencie niečoho,
- Sloboda náboženského vyznania značí slobodný vzt'ah jednotlivca k akejkoľvek cirkvi či náboženskej spoločnosti.

Podobne je v článku 24 ods. 1 Ústavy SR v druhej a tretej vete stanovené: *„Toto právo zahŕňa aj možnosť zmeniť náboženské vyznanie alebo vieru. Každý má právo byť bez náboženského vyznania.“* Ide teda o možnosť zmeny náboženského vyznania a viery a o ochranu tých, ktorí sa nehlásia k žiadnemu náboženskému učeniu a sú bez vyznania.

Katolícka cirkev a náboženská sloboda

Všeobecná deklarácia z roku 1948 uznávala slobodu náboženského vyznania ako jedno zo základných ľudských práv, ktoré vnútorne prináležia každej osobe. Píše sa v nej: každý má právo na slobodu zmyšľania, svedomia, a náboženstva; toto právo zahŕňa slobodu meniť vierovyznanie či vieru, a tiež slobodu, tak osobne ako aj v spoločenstve s druhými, tak na verejnosti ako aj v súkromí, vyznávať svoje náboženstvo alebo vieru prostredníctvom vyučovania, praktizovania, bohoslužobných úkonov a zachovávanía predpisov.

Otcovia Druhého vatikánskeho koncilu potvrdili tieto isté princípy v *Dignitatis humanae*, deklarácii o náboženskej slobode, 7. decembra 1965. Špecifikovali, že právo jednotlivcov a spoločností na spoločenskú a občiansku slobodu v náboženských záležitostiach zahŕňa aj právo *“nepodliehať nátlaku zo strany jednotlivcov či celých skupín, alebo akejkoľvek ľudskej moci - a to takým spôsobom, že nikto nesmie byť nútený konať proti svojim presvedčeniam, či už súkromne alebo verejne, či sám alebo v spojení s druhými, v rámci príslušných limitov.”*

V roku 1991 blahoslavený pápež Ján Pavol nazval náboženskú slobodu “prameňom a syntézou” všetkých základných ľudských práv. Náboženskú slobodu definoval ako “*právo žiť v pravde podľa vlastnej viery a v zhode s transcendentnou dôstojnosťou svojej osoby.*”

Súčasný výzvy pre náboženskú slobodu

Keď hovoríme o súčasných výzvach pre náboženskú slobodu vo svete, ale aj u nás na Slovensku, môžeme tu hovoriť o dvoch výzvach, na ktoré už emeritný pápež Benedikt XVI. poukázal počas svojej apoštolskej cesty do Libanonu v septembri v roku 2012 keď zdôraznil, že na to, aby bolo možné dodržiavať právo na náboženskú slobodu, je potrebné, aby toto právo bolo chránené pred dvomi trendmi, ktoré náboženskej slobode protirečia. Tieto dva trendy sú: extrémne a negatívne formy sekularizácie a násilný fundamentalizmus, ktorý o sebe tvrdí, že sa zakladá na náboženstve.

Pápež Benedikt odsúdil sekularizmus, ktorý sa pokúša náboženstvo zredukovať do čisto privátnej sféry a osobný či rodinný život viery vníma ako oddelený od bežného života, etiky alebo vzťahov s druhými. Okrem toho sekularizmus dáva štátu kontrolu nad náboženskými prejavmi a upiera občanom právo otvorene prejavovať svoju vieru. Naopak, “sekulárnosť” je pozitívnym smerovaním. “Oslobodzuje náboženstvo od bremena politiky“; *udržava* potrebný odstup, jasné rozlíšenie a nevyhnutnú spoluprácu medzi oboma sférami [...] Nijaká spoločnosť sa nemôže zdravo vyvíjať bez toho, aby v nej existoval duch vzájomného rešpektu medzi politikou a náboženstvom [...] a aby obe strany] harmonicky spolupracovali v službe spoločnému dobru. Tento druh zdravej sekulárnosti zaisťuje, že politická aktivita sa nesnaží manipulovať náboženstvo a praktizovanie náboženstva si zachováva slobodu od vplyvu seba-stredných politik, ktoré sú neraz ťažko kompatibilné s náboženskou vierou alebo jej priamo protirečia.“

Druhým problémom sú extrémne formy fundamentalizmu. Pápež Benedikt vysvetľuje, že tento fenomén vychádza z “ekonomickej a politickej nestability, zo snahy manipulovať druhých a z nesprávneho chápania náboženstva. Ovplyvňuje všetky náboženské spoločenstvá a popiera ich dlhú tradíciu pokojnej existencie bok po boku s druhými. Chce získať moc, niekedy dokonca násilím, nad svedomiami jednotlivcov, nad vierou samotnou, a to pre politické dôvody.” Postupuje podľa „logiky, ktorá odporuje logike Božej, inými slovami, nie vyučovaním a praktizovaním lásky a rešpektu pre slobodu, ale skôr cestou netolerancie a násilia.” To nie je náboženstvo, ale falzifikácia náboženstva, pretože náboženstvo sa vo svojej podstate snaží o zmierenie a nastolenie Božieho pokoja na celom

svete. Náboženstvá sú preto povolané očistiť sa od takýchto pokušení a osvecovať a čistiť svedomia.

Záver

Na záver si dovoľím odcitovať slová kardinála Petra K.A. Turksona, predsedu Pápežskej rady pre spravodlivosť a pokoj, ktoré odzneli v jeho prednáške na konferencii *Katolícka cirkev a ľudské práva*, ktorú organizovala Konferencia biskupov Slovenska 4. marca 2014 v Bratislave: „Náboženská sloboda je zdrojom a syntézou všetkých ľudských práv. Je tiež treba pripomenúť príspevok, ktorý autentická náboženská viera poskytuje. Autentická náboženská viera poukazuje nad všetky súčasné praktické problémy a smeruje k transcencii; a pripomína nám možnosť a nevyhnutnosť morálneho obrátenia všetkých ľudí, povinnosti žiť v pokoji s našimi susedmi, dôležitosť života integrity. Povedané príhodnými slovami Jürgena Habermasa: “Medzi modernými spoločnosťami, iba tie, ktoré dokážu do sekulárneho prostredia vniesť podstatný obsah svojich náboženských tradícií poukazujúcich na vyššie, než čisto ľudské skutočnosti, budú zároveň schopné zachrániť podstatu toho, čo je ľudské.”²

BIBLIOGRAFIA

- ČEPLÍKOVÁ, M. Sloboda vyznania a svedomia a Ústava Slovenskej republiky. In: Ročenka ústavu pre vzťahy štátu a cirkví 2005. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2006. ISBN 80-89096-24-7
- HRDINA, A. I. Náboženská svoboda v právu v Českej republic. 1. vyd. Praha: EUROLEX BOHEMIA s. r. o., 2004. ISBN 80-86432-67-X
- SPRATEK, D. Evropská ochrana náboženské svobody. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2008. ISBN 978-80-87127-13-1

Použité právne predpisy:

1. Ústava Slovenskej republiky č. 460/1992 Zb. v znení neskorších predpisov
2. Zákon NRSR č. 311/2001 Z. z. Zákonník práce v znení neskorších predpisov
3. Zákon NRSR č. 300/2005 Z. z. Trestný zákon v znení neskorších predpisov

² PETER KARD. TURKSON: *Cirkev bráni práva na život a bezpečnosť každého*. Dostupné na internete: <<https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140304016>> [online]. [2014-03-04].

P. A. FLORENSKIJ A S. KIERKEGAARD A ICH TEOLOGICKO-FILOZOFICKÁ REFLEXIA BOŽEJ BÁZNE

Daniel PORUBEC

Abstract: *With the help of the scientific methods of comparison and analysis of the original theological-philosophical excursions of P. A. Florensky and S. Kierkegaard, this article seeks to highlight the importance of the Christian phenomenon of the fear of God. In the case of P. A. Florensky, we focus on his work *The Philosophy of Cult*, which we compare with S. Kierkegaard's *Fear and Trembling*. The philosophical-theological excursions of both authors will also be confronted with the teaching of the Church Fathers, which constitutes an indispensable foundation of the Christian religion.*

Úvod

„Láska, láska, láska a ešte viac lásky... To tajomné slovo, ktoré nespočetne krát opakovalo nespočetné množstvo ľudí, ktorí sa nikdy nepriblížili k prahu náboženstva, stratilo akýkoľvek význam. Ako jednotiacie tkanivo rástlo, zaplnilo celú oblasť náboženského vedomia našich súčasníkov a odtiaľ vytlačilo celý obsah náboženstva. Skutočný obsah tohto posvätného slova sa teraz zmenil na „nenáboženstvo“. Skrytý zmysel slov o láske je vždy, viac či menej vedome alebo polovedome, viditeľným gestom nepriateľstva voči náboženstvu.“¹

Prekvapujúce slová o láske zo state *Strach Boží*, ktorými ruský náboženský filozof Pavel Alexandrovič Florenskij (*1882–†1937) začína svoje dielo *Filosofia kultu*, sme vybrali zámerne. O kresťanskom náboženstve v jeho najširšom zmysle slova sme si rýchlo navykli rozprávať rečou lásky, ktorá má dve základné podoby, t. j. lásky k Bohu a lásky k blížnemu. Pravdaže niet pochyb o tom, že naplnením zákona je láska (Porov. Rim 13, 10), že láska všetko verí, všetko dúfa, všetko znáša (Porov. 1Kor 13,7), že na dvoch príkazoch lásky k Bohu a blížnemu spočíva celý zákon i proroci (Mt 22,40). Avšak rýchle návyky v našej reči o láske vôbec nemusia zodpovedať skutkom lásky. Reč o láske, o Bohu sa dokonca môže stať nepreniknuteľnou hrádzou oddeľujúcou moje skutočné „ja“ od Boha, a teda v istom zmysle nenáboženstvom.

Za pomoci vedeckých metód komparácie a analýzy originálnych teologicko-filozofických exkurzov P. A. Florenského a S. Kierkegaarda sa v predmetnom článku pokúsime poukázať na dôležitosť kresťanského

¹ FLORENSKIJ, P. A.: „Strach Boží“. In. *Filosofia kultu*. Moskva: Mysľ, 2004, s. 27.

fenoménu Božej bázne. V prípade P. A. Florenského sa sústreďíme sa na autorovo dielo *Filozofia kultu*, ktoré porovnáme s Kierkegaardovým dielom *Bázeň a chvenie*. Filozoficko-teologické exkurzy oboch autorov budú konfrontované aj s učením cirkevných Otcov, ktoré predstavuje neodmysliteľný fundament kresťanského náboženstva.

Božia bázeň – strach

Prijímanie skutočnosti v čase za takú, aká je, si zo strany človeka vyžaduje istú predispozíciu, istý základ alebo koreň, z ktorého vyrastajú výhonky našich vnemov, dávajúc tak spomínanej skutočnosti príslušnú váhu a dôležitosť. Touto dispozíciou či vyživujúcim koreňom nie je nami v úvode spomínaná láska, pretože ona je až plodom dokonalosti. Koreňom nášho opravdivého vnímania reality je neraz neviditeľné vnútorné chvenie ducha, ktoré nazývame *strach*.

Deti sa často a intenzívne vedia báť, vedia zúročiť strach a premietnuť ho do živého vzťahu, do dialógu s ich Záchrancom, Pánom, Vládcom danej situácie. Takzvaní dospelí, neraz nepocitujúci nad sebou Pána, Vládcu, Záchrancu na rozdiel od detí, majú už len strach vedieť, že je tu nejaký impulz strachu a vytrvalo utekajú z jeho nepohodlia a neistoty – paradoxne do ešte strašnejšej vykoľajiteľnosti svojich zaužívaných schém. V skutočnosti ich neisté záchvevy ducha strašia viac ako strach sám. Boja sa aj vlastných tieňov. Povedané slovami svätého Jána Klimaka (*polovica 6. stor.–†670/680): „Kto sa stal služobníkom Pána, bojí sa svojho vlastného Vládcu a nikoho iného. Naopak ten, kto sa ho ešte nebojí, sa často klepe strachom i pred vlastným tieňom.“²

Deťmi je strach často prijímaný ako životodarný impulz, kým dospelými je neraz vytláčaný ako nežiadany vtrelec. „Veci, ktoré niekedy sú mimo našej kontroly, veci, ktoré sú nám neznáme a nepochopiteľné, ktorých sa ľakáme a bojíme, niekedy môžu otvárať priestor, do ktorého môže vstúpiť svetlo, a je dobré ich zažiť také, aké sú.“³

Citujúc svätého apoštola Jána by sme však mohli aj namietat': „V láske niet strachu, a dokonalá láska vyháňa strach, lebo strach má v sebe trest, a kto sa bojí, nie je dokonalý v láske.“ (1Jn 4,18) O apoštolovi lásky svätom Jánovi evanjelistovi, nazývanom aj synom hromu, *Boanerges*, sa Florenskij v nami sledovanom kontexte vyjadril nasledovne:

„Právo na slová o láske má iba ten, kto v sebe utišil mocných Perúnov. Keď v našich útrobach ešte vyciňajú bromy, keď ťažké údery kladiva kajú naše srdce, keď

² JÁN KLIMAK.: *Scala Paradisi* (Rebrik). PG 88, 947A, In. *PATROLOGIAE GRAE-CAE*. Migne, 1860.

³ BABJAK, J.: *Zostávam na tejto bore prítomná*. Prešov: Petra, 2024, s. 47.

zúria blesky, nivočia a trbahjú našu stvorenú ochabnutosť – vtedy je ešte stále čo pretvárat' pôsobením lásky. No netreba sa odvolávať na lásku, keď sa tvoje dni bezmocne vleúú „bez Božstva a bez oduševnenia.“⁴

Nehovorme o láske skôr, než by sme my sami neboli láskou premenení. „Nezobúdzajte ani nerušte lásku, kým sa jej samej nezachce“ (Pies 2,7; 3,5; 8,4). Múdrost' týchto slov je v Šalamúnovej Piesni piesni zvýraznená ženichom aj snúbenicou celkovo trikrát – možno práve preto, aby sme objavili najprv počiatok múdrosti, ktorá k láske smeruje, pretože lásku samotnú si nemôžeme nasilu vynútiť.

Spomínaným počiatkom a základom jej poznania, t. j. rozpoznaním lásky v jej prvopočiatočnom zárodku, alebo jej primárnou skrytou múdrost'ou, ktorá k nej určite privádza, je strach či bázeň.

„Základom poznania je bázeň pred Pánom, (len) blázni pobrdajú múdrost'ou a nácvikom.“ (Prís 1,7) „Dovoľ, aby sa uplatnil zákon Najvyššieho, lebo všetka múdrost' je bázeň pred Bohom.“ (Sir 19,18) „Ak niekto má bázeň pred (Bohom), nebude mať nedostatok, pri jej (ochrane) netreba hľadať inú pomoc. Bázeň pred Pánom je ako požehnaný raj, pokrytá je slávou nad všetku inú (slávu).“ (Sir 40,27-28) „Počiatok múdrosti je bázeň pred Pánom a poznať Najsvätejšieho je rozumnosť.“ (Prís 9,10)

Absencia bázne – zruinovanie duše

Nám teda prináleží vydat' sa na cestu k láske s báznou a chvením. Až v tomto strašnom, či bázne plnom momente je naše vedomie schopné prijať lásku. Nezažili sme azda silu lásky najintenzívnejšie práve vtedy, keď sme sa báli, že ju môžeme stratiť, keď sme pristupovali k druhej osobe v odovzdanej a bázne plnej viere, a nie s vedomím dosiahnutého hrdinstva? Neviedla nás za ruku múdrost' odovzdanej bázne a strachu, aby sme vďaka nej urobili tie najdôležitejšie životné rozhodnutia?

Ak už bázeň a strach ako prvé budujú základy odovzdanej prirodzenej viery – viery v človeka – aby viera mohla v nádeji dorásť k láske, nebude tak tomu aj v prípade viery nadprirodzenej? Ani to, že viera v Boha je nami nezaslúžený dar či milosť, túto skutočnosť nevvracia, ale naopak potvrdzuje. Veď pred Pánom a Darcom viery môže človek stáť iba v bázni a strachu, pretože inak pre neho nie je ani Pánom, ani Darcom. Strach či bázeň je nerozlučným spoločníkom opravdivej viery.

Práve preto vyslovil Søren Kierkegaard (*1813–†1855) pamätnú vetu o láske k Bohu bez viery a bez bázne: „Ak človek miluje Boha bez viery, myslí

⁴ FLORENSKIJ, P. A.: „Strach Božij“. In: *Filosofia kulta*. Moskva: Mysľ, 2004, s. 27–28.

len na seba, kdežto ten, kto miluje Boha vo viere, myslí na Boha.“⁵ Ako ďalej podotýka filozof, hybnou silou viery je absurdno, t. j. prežívanie vo vedomí rozumu nepochopiteľného existenciálneho napätia, chvenia – teda strachu. „*Pohyb viery sa neprestajne musí konať silou absurdna, tak aby sme pri tom nestratili konečnosť a naopak ju zachovali bez úhony celú. Ako je vidieť, dokážem pohyb viery popísať, ale uskutočniť ho nedokážem.*“⁶

Nie tak láska v podobe istej predstavy o šťastnom konci všetkého, ale bázeň je hybnou silou viery. Opravdivou láskou sme naplnení až potom, ako sme sa odovzdali nášmu rozumu nepochopiteľnému údivu, t. j. bázní nad skutočnosťou, a spontánne v nás rastie potreba vďaka za nám darovanú premenu každodennosti na nevšednosť, „vody“ na „víno“.

Za vzor viery pohybujúcej sa silou bázne Kierkegaard pokladá Abraháma – otca veriacich: „*Abraháma nepochopím a v určitom zmysle sa od neho nenaučím nič, ak nepocítim údiv. Ak sa niekto domnieva, že ho predstava o šťastnom konci príbehu naučí veriť, potom klame samého seba a Boha tiež, pretože ho hodlá o prvý pohyb viery ošidiť; veď by takto z paradoxu vysal múdrosť života. Možno, že sa to niekomu podarí, veď predsa naša doba nezostáva pri viere a divu viery, ktorým sa z vody stáva víno. Ach beda - naša doba ide ďalej a mení víno na vodu.*“⁷ Je na veľkú škodu všetkým, ak duchovný život nevyrastá z viery spriaznenej s bázňou. Ako Florenskij, tak aj Kierkegaard si sťažujú, že vieru plnú bázne, vychádzajúcu z absurdna, chceme zakaždým prekonávať údajnou láskou a dospievame tak len k „*pozemskej preľiakanosti, márnej vypočítavosti, úbohosti a bide, ku všetkému, čo kladie otáznik k božskému pôvodu človeka. Nemali by sme radšej zostať vo viere a snažiť sa, aby nepadol ten, kto sa domnieva, že stojí?*“⁸

Ako sa na nami sledovaný fenomén priorizovania strachu pred láskou pozerajú Otcovia cirkvi? Pre ilustráciu vyberieme dvoch cirkevných Otcov. Spomínaný problém riešia priam s identickou presnosťou. Prvým z nich je svätý Izák Sýrsky (*613–†700), ktorého poznáme aj ako Izáka z Ninive. V jednej zo svojich homílií určuje ľudskej prirodzenosti jasné poradie duchovných stupňov na jej ceste k dokonalosti.

„*Ľudská prirodzenosť potrebuje strach, aby sa chránila pred prekročením hraníc prikázaní; potrebuje lásku, aby podnecovala túžbu po dobrých veciach, pre ktoré človek rýchlo koná krásne činy. Duchovné poznanie je následkom vykonávania dokonalých – krásnych činov.*

⁵ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvení. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993, s. 32.

⁶ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvení. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993, s. 32.

⁷ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvení. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993, s. 32.

⁸ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvení. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993, s. 32.

Pred oboma sú láska a strach. A strach je pred láskou. Každý, kto sa odváži nadobudnúť tieto posledné veci pred tými prvými, nepochybne pripravuje svojej duši zruinovanie (kladie vo svojej duši pominuteľný základ). Preto sú ustanovené Bohom v takom poradí, že tieto posledné vychádzajú z tých pred nimi.“⁹

Zo spomínaného textu je zrejmé, ako v našom duchovnom napredovaní valorizovať strach. V texte je zreteľne poukazané na jeho nevyhnutnosť, nenahraditeľnosť a potrebu, pretože bez neho riskujeme upadnutie do rôznych deviácií lásky, skutkov a poznania. V texte je dokonale detegované jedno z najrafinovanejších pokušení, ktoré nás dennodenne zráža k zemi a spôsobuje tým duši postupné zruinovanie. Ide o nezriadenú snahu, egoistickú odvahu nadobudnúť lásku, skutky – cnostný život a duchovné poznanie bez bázne, bez strachu.

Strach je totiž istý druh vnútorného videnia: vo všednom nevšedné, v jasnom tajomné, v prirodzenom nadprirodzené; je Boží pohľad na všetko a vo všetkom našimi očami. Je nami nezaslúžená prvá forma daru na prijatie ďalších darov – forma, v ktorej ako jedinej je možné autenticky stvárniť lásku, skutky aj poznanie.

Bez tohto Božieho pohľadu človek vidí všetko po svojom, i keby sa akokoľvek očividne snažil, poznával, zapieral a miloval. Pokiaľ sa svojho obmedzeného pohľadu na skutočnosť nemienime v nám od Boha darovanom strachu vzdať, nebudeme mať ani vlastný pohľad. Stále budeme v zajatí cudzích myšlienok, ktoré nám nikdy nebudú patriť. Zožneme zruinovanie. „Kto sa dokáže do úzkosti vžiť, bude mať aj čisté myslenie. Ak to nedokáže, dočká sa hroznych vecí.“¹⁰ Ak nezachováme správnu, od Boha danú postupnosť v duchovnom napredovaní, t. j. najprv prijímajúc strach ako životodarný impulz, a až potom budujúc mosty lásky, následne pripájajúc k láske skutky vyrastajúce z cnostného života a napokon dospievajúc k duchovnému poznaniu, nebudeme môcť duchovne rásť a zákonite dôjde k duchovnej stagnácii, neraz v podobe budovania zrúcanín.

Ako uskutočniť spomínanú pravdu o duchovnom napredovaní v postupných krokoch? Kde na to nájsť silu? Jednou z možností je vteliť túto pravdu do modlitby a prosiť v nej Pána o milosť našej premeny. Znamenitým príkladom takejto modlitby je aj časť siedmej modlitby svätého Jána Zlatoústeho (344/354–†407), *určenej na deviatu večernú hodinu. Modlitba je súčasťou večerných modlitieb kňazského časoslova*. „Pane zasaň do mňa koreň dobra,

⁹ ISAAC OF NINEVEH.: *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*. Translated from BEDJAN'S SYRIAC TEXT with an introduction and registers by A. J. WEN-SINCK. Amsterdam: UITGAVE DER KONINKLIJKE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, 1923, s. 21.

¹⁰ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993, s. 56.

svoju bázeň (strách Tvoj) do môjho srdca. Pane daj, aby som t'a miloval z celej svojej duše a mysle, a plnil vo všetkom tvoju vôľu."¹¹

Aj v tejto modlitbe je zachovaná presná postupnosť, akej sme boli svedkami v odporúčaní sv. Izáka Sýrskeho. Prosíme v nej najsamprv o koreň dobra – strach. Všimnime si, že spomínaný koreň dobra – strach je Boží strach („strách Tvoj“). Bez koreňov rastlín, ktoré spravidla nevidíme a ktoré z hĺbky zeme čerpajú vyživujúce látky do celého organizmu, nemôže organizmus existovať. Zabránenie jeho rastu je spojené s jeho vykorenением. Ak nám nechýba predstavivosť, obdobne je tomu aj v duchovnom živote, ktorý začína rásť z koreňa dobra – strachu. Ten do nášho srdca zaštepuje Boh. Z koreňa potom vyrastá už viditeľná stonka, neskôr pevný kmeň stromu – láska; aj o ňu si v modlitbe prosíme Pána. Na kmeni stromu spočíva celá váha organizmu. Na láske k Bohu a blížnemu spočíva celý zákon i proroci (porov. Mt 22,40). Z kmeňa stromu – lásky vyrastajú rôznymi smermi konáre vytvárajúce korunu a prinášajúce najsamprv kvety – cnosti a potom plody – poznania.

V krátkej modlitbe sv. Jána Zlatoústeho je naznačený celý duchovný proces. Po zaštepení koreňa dobra – strachu nasleduje láska milujúca z celej duše a mysle. Láska v nás vytvára isté návyky, istý habitus naším spolupôsobením, cvikom a zvykom, aby napokon prekvitala cnosťou. Krásne kvety cností nakoniec prechádzajú do plodov vyváženého a stáleho duchovného poznania, pretože postupné zjednocovanie našej vôle s Božou vôľou vo všetkom predstavuje to najvznešenejšie duchovné poznanie. „Pána mám vždy pred očami; a pretože je po mojej pravici, nezakolíšem sa.“ (Ž 16,8)

Týmto pohľadom na Pána sa, počínajúc od strachu a končiac duchovným poznaním, rodí nový život – život duše. Básnickým duchom naplnený žalmista Dávid dosvedčuje: „Ako je to s človekom, čo sa bojí Pána? Ukáže mu cestu, ktorú si má vyvoliť. Z blabohytu sa bude tešiť jeho duša a jeho potomstvo bude dedičom zeme. Pán bude dôverným priateľom tým, čo sa ho boja, a zjaví im svoju zmluvu.“ (Ž 25,12-14)

¹¹ Jeréjskej Molitvoslov. Rím: V tipografiji kriptoferrátskija obíteli, 1950, s. 363. Slovenský preklad modlitby obsahuje jednu malú, ale pre nás zásadnú nedôslednosť. Zamieňa v slovenskom preklade čiarku „;“ za spojku „a“. Tým pomenúva akoby dve odlišné skutočnosti, teda „koreň dobra“ a „bázeň Božiu“, pričom ide o jednu a tú istú skutočnosť. Spomínaný nedôsledný preklad znie: „Pane, zaštep do mňa koreň dobra a svoju bázeň do môjho srdca.“ *Casoslov*. Prešov: Petra, 2017, s. 64.

Bázeň ako liek

Strach, či bázeň, dáva našim vnemom v rýchlo ubiehajúcej každodennosti istú váhu; je primárnym skoncentrovaním mysle na „niečom dôležitom“, je zodpovedne položeným základom. Ktorý moment v našom vedomí môžeme pokladať za menej dôležitý, keď každý okamih môže byť momentom rozhodnutia sa „pre“ alebo „proti“ Bohu? Martin Heidegger by sa možno opýtal: „Je bytie človeka schopné stávať sa autentickým bytím bez bázne?“

Do dôsledkov vzaté, nemôže existovať v našom vedomí taký nami želaný psychický stav, v ktorom by akýmkoľvek spôsobom úplne absentoval strach ako vedomie dôležitosti. Ak predsa len áno, potom je toto vedomie nebezpečne vystavované abnormálnostiam. Kto chce predsa budovať na nestáлом, neistom a pohyblivom povrchu? Práve preto sv. Izák Sýrsky zdôrazňuje, že čím viac človek odstraňuje zo svojho vedomia závažnosť bázne, tým viac sa jeho život stáva nestabilným.¹² „Čím viac narastá sloboda ako dôsledok odstránenia strachu z duše, tým ľahšie sa rovnováha myslenia vychýli na všetky strany.“¹³

Ako veľmi výstižne poznamenáva otec Miron Keruľ-Kmec st., znalec a komentátor diela sv. Izáka Sýrskeho, téma Božej bázne dnes dvíha obočie mnohým kresťanom, pretože nekorešponduje so súčasným katechetickým trendom zdôrazňovania Božej lásky a milosrdenstva. Dnešným veriacim sa zdá byť priam neprípustné, aby sme vo vzťahu k Bohu hovorili o strachu a bázni.¹⁴

Mnohí kresťania si však neuvedomujú, že nami reflektovaná emócia lásky, ktorou chceme vyjadriť a žiť svoj vzťah s Bohom, je neraz „poznačená, tak ako ostatné aspekty nášho života, briechem a vášňami. Je deformovaná rôznymi egoistickými motívmi a vedie k vytváraniu záverov, ktoré sú neraz v rozpore s učením Cirkvi.“¹⁵

Práve z tohto dôvodu obracia sv. Izák Sýrsky našu pozornosť k postoju bázne a strachu pred Bohom, aby poskytol radikálnu liečbu pre tento stav. Človek sa liečbe spiera, lebo sa jedná o bolestivý proces, ktorý mu strháva masku slepoty. Iba pomaly začína vidieť a postupne chápať Božie

¹² Porov. ISACCO DI NINIVE.: *Discorsi ascetici. Prima collezione.* Introduzione, traduzione e note a cura di Sabino Chialà. Magnano: Edizioni QIQAJON, 2021, s. 52.

¹³ ISACCO DI NINIVE.: *Discorsi ascetici. Prima collezione.* Introduzione, traduzione e note a cura di Sabino Chialà. Magnano: Edizioni QIQAJON, 2021, s. 52.

¹⁴ Porov. KERUĽ-KMEC st., M.: *Nad asketickými homíliami Sv. Izáka Sýrskeho.* Homília 1–4, LOGOS MEDIA, s. r. o., DuBari, s. r. o., 2021, s. 94.

¹⁵ KERUĽ-KMEC st., M.: *Nad asketickými homíliami Sv. Izáka Sýrskeho.* Homília 1–4, LOGOS MEDIA, s. r. o., DuBari, s. r. o., 2021, s. 95.

myslenie, svoj biedny stav, ako aj túžbu Boha po našej spásе.¹⁶ „*Aš tu sa kdesi začína objavovať láska, ktorá je zhabená deformácie briedom a egoizmu. Je to láska, ktorá spôsobuje, že človek natrvalo opúšťa briedne cesty a stále viac a viac rastie v čnostiach.*“¹⁷

Nielen život v opravdivej láske, ale aj vstúpenie Božej bázne do ľudskej prirodzenosti si zo strany človeka vyžaduje neraz nepopulárne i bolestivé úsilie. Sv. Izák Sýrsky hneď na začiatku svojich *Asketických rozpráv* v prvom bode nabáda: „*Začiatok toho, čo je vznešené, je bázeň pred Bohom, o ktorej sa hovorí, že je „potomkom viery“. Táto bázeň je zasiata do srdca vtedy, keď človek dovoľí, aby sa jeho myseľ odpútala od rozptýlení sveta.*“¹⁸

Podobne ako pri „koreni dobra“, teda strachu či bázni, o ktorú prosíme v modlitbe sv. Jána Zlatoústeho, je bázeň aj v poučeníach sv. Izáka Sýrskeho zasievaná do srdca Bohom. Človek však musí seba, presnejšie svoje srdce, disponovať na jej prijatie odpútaním mysle od rozptýlení sveta.

Podmienkou vstupu Božej bázne do srdca je teda čistota srdca. V úvode *Asketických rozpráv*, v ôsmom bode, je spomínaná skutočnosť čistoty srdca zdôraznená ešte zreteľnejšie a opäť v spojení s Božou bážňou: „*Princípom opravdivého života človeka je bázeň pred Bohom. Ale táto bázeň nemôže prebývať v duši spolu s rozptýlenosťou vecami. Keď srdce slúži zmyslom, je odvrátené od sladkosti, ktorá je v Bohu. Vnútorne hnutia vo svojej schopnosti vnímania sú zviazané so zmyslami, ktorým slúžia.*“¹⁹

Ak chceme hovoriť o náboženstve neostáva nám nič iné, než sa zmieriť s týmto nepopulárnym a nemoderným slovom – bázeň či strach. „*Náboženstvo je predovšetkým Strach Boží, a kto chce preniknúť do svätyně náboženstva, ten nech sa naučí báť. Neprítomnosť strachu nie je svedectvom hrdinskej odvahy, ale naopak drzosti, duchovnej bezočivosti a grobianstva, ktorými sa vyznačujú zhabelé povahy presvedčené o svojej beztrestnosti. Kto nepozná Božiu bázeň, ten nepozná náboženstvo. Nebojí sa z toho dôvodu, lebo sám seba presvedčil o bezvýznamnosti Toho, ktorý je nad ním.*“²⁰

Je to spontánny strach, v ktorom sa nechveje ani tak telo, ale skôr duša človeka pociťujúca blízkosť Boha, s ktorým sa nemôže zjednotiť nič

¹⁶ Porov. KERUL-KMEC st., M.: *Nad asketickými bomiliami Sv. Izáka Sýrskeho*. Homília 1–4, LOGOS MEDIA, s. r. o., DuBari, s. r. o., 2021, s. 95.

¹⁷ KERUL-KMEC st., M.: *Nad asketickými bomiliami Sv. Izáka Sýrskeho*. Homília 1–4, LOGOS MEDIA, s. r. o., DuBari, s. r. o., 2021, s. 95.

¹⁸ ISACCO DI NINIVE.: *Discorsi ascetici. Prima collezione*. Introduzione, traduzione e note a cura di Sabino Chialà. Magnano: Edizioni QIQAJON, 2021, s. 47.

¹⁹ ISACCO DI NINIVE.: *Discorsi ascetici. Prima collezione*. Introduzione, traduzione e note a cura di Sabino Chialà. Magnano: Edizioni QIQAJON, 2021, s. 49–50.

²⁰ FLORENSKIJ, P. A.: „Strach Boží“. In. *Filosofia kulta*. Moskva: Mysľ, 2004, s. 28.

nečisté a hriešne, ako podrobnejšie popisuje sýrsky teológ Filoxenos z Mabbugu (*440–†523):

„Božia bázeň, to neznamená len hovoriť: „Bojím sa Boha“ – ako to často hovoria mnohí, ktorí sa vydávajú za bobabojných. Skutočná bázeň vzniká spontánne v duši, rozochrieva ju a vnútorne ju desí. Telo sa desí tobo, čím trpí, duša tobo, čo ju môže zabubiť. Telo sa bojí vonkajších hrozieb, ako sú divé šelmy, oheň, zbrane, kovové pazúry, bojí sa aj utopenia alebo pádu z vysokej skaľy, lupičov, sudcov, trestov, pút a väzenia. Duša sa prirodzene bojí Božieho súdu a trestu, ktoré čakajú tých, ktorí v ňom vzbudzujú hnev, a tak sa duša bojí, kedykoľvek na ne pomyslí. Telo sa bezmyslienkovito bojí tobo, čo by mu mohlo ublížiť. Okamžite sa začne chvieť, keď zbadá alebo si spomenie na to, čo ho prirodzene desí. Rovnako je to aj s dušou. Keď duša pohliadne okom viery na budúce hrozby, potajme hľadá na hrozivé tresty, ktoré jej odhalí výrok sudcu. Náhle sa naplní chvením a všetky myšlienky, ktoré sú jej duchovnými údmí, uvedie do trasenia.“²¹

Posledné vety vyššie citovaného textu o duši hľadiacej okom viery na budúce hrozby svedčia o tom, že človek vďaka bázní získava aj istú schopnosť vidieť veci z pohľadu Boha sudcu. Človek v bázní odkrýva svoje predošlé spôsoby myslenia a konania a necháva ich pod dozorom v duši bdejúceho *oka umu*. Slovmi Jána Klimaka povedané: človek, ktorý „si osvojil strach z Pána, ten sa vzdialil od ľži, lebo má nestranného sudcu vo svojom vlastnom svedomí.“²² Práve preto bude zduchovnený človek túžiť každý duchovný poryv a obzvlášť každú modlitbu začínať plný Božej bázne, aby odstránil z duše akýkoľvek náznak klamstva. „Nemodli sa len navonok gestami, ale s veľkým strachom obráť svoju myseľ k vedomému vnímaniu duchovnej modlitby.“²³

Človek je zjednotením tela, duše a ducha. Trichotomická „štruktúra človeka“, ktorá v nemalej miere korešponduje už so starovekou Platónovou paradigmou troch častí duše aplikovaných na ideálnu spoločnosť v *Ústave*, či s Aristotelovými troma stupňami organického života – vegetatívneho, senzitívneho a racionálneho – predstavenými vo *Fyzike*, tvorí základ aj duchovného poučenia o tele, duši a duchu sv. Teofana Zartvornika. Človek sa má podľa ním samým prežitej duchovnej skúsenosti sústrediť predovšetkým na prejavy ducha, ktorými sú bázeň pred Bohom, svedomie a túžba po Bohu.²⁴

²¹ FILOXENOS Z MABBUKU.: *Homílie*. 6, 162, In. *Sources Chrétiennes*. SC 44, PHILOXÈNE DE MABBOUG.: *Homélie*. Éd. R. Lavenant, Paris: Éditions du Cerf, 1956.

²² JÁN KLIMAK.: *Scala Paradisi (Rebrík)*. PG 88, 855C, In. *PATROLOGIAE GRAECAE*. Migne, 1860.

²³ ABBA NÍL.: *De Oratione (O modlitbe)*. PG 79, 1174A, In. *PATROLOGIAE GRAECAE*. Migne, 1865.

²⁴ Porov. ZATVORNÍK, T.: *Pisma o tom, čo jest' duchovnaja žizn' i kak na neje nasroit'sja*. Moskva: Tipo-litografija I. Efimova, 1897, s. 32.

Teofan dokonca rozlišuje päť stupňov dokonalosti na duchovnej ceste zjednotenia sa s Bohom a opäť sa vyjadruje obdobne. Najvyššie stojí spomínaná duchovná oblasť života, v ktorej sú – čo do dôsledkov – najviac rozvinuté bázeň pred Bohom, poslušnosť vyplývajúca z požiadaviek svedomia, sprevádzaná silnou túžbou a láskou k Bohu. Teofan rozoznáva aj prechodný duchovno-duševný stupeň, spočívajúci prevažne vo vôli konať dobro, prejavujúcej sa napríklad v umeleckej tvorbe. Na tretom stupni dokonalosti je človek ovládaný výlučne dušou a jej potrebami, medzi ktoré patrí umenie, láska k prírode alebo okolitému prostrediu. Na tomto stupni môže, ale aj nemusí zostať miesto pre Boha. Ďalším medzistupňom je duševno-telesný stupeň, keď v duši dominuje široká škála pocitov a predstáv uspokojujúcich prevažne telesné potreby človeka. Najnižším, piatym stupňom dokonalosti je stupeň telesný, ktorý predstavuje takmer úplnú nadvládu tela nad dušou a duchom – tela, ktoré viac či menej, no vytrvalo ignoruje vyššie impulzy či skôr potreby pochádzajúce z duše a ducha.²⁵

I keď je Božia bázeň pochopiteľne najviac rozpoznateľná v duchovnom človeku, predsa ostáva prítomná na akomkoľvek stupni duchovného života na ceste k dokonalosti. Nepochybne predsa existuje v ľudskej prirodzenosti hoci len minimálny rešpekt pred „Niekým“, kto nás presahuje a dáva tak zmysel aj nášmu hľadaniu pravdy.²⁶

Záver

Láska, láska a všade naokolo plno foriem lásky. Ako často sme dnes konfrontovaní s fatamorgánami lások. Duševná choroba – homosexualita – sa zázračne „vylicčila“²⁷ a zmenila na „lásku“ medzi rovnakými pohlaviami, finančne motivovaná *Zelená dohoda* – Green Deal, sa stala „láskou k matke zemi“ podobne, ako sa v pandémie na „lásku k blížnemu“ premenil politickou medicínou vyfabrikovaný a následne inteligentne vnučený farmaceutický preparát.

²⁵ Porov. ZATVORNÍK, T.: *Pisma o tom, čto jest' duchovnaja žizn' i kak na neje nasrojít'sja*. Moskva: Tipo-litografija I. Efimova, 1897, s. 43–44.

²⁶ Porov. TERTYŠNIKOV, G.: *Svjatitel Feofan Zatvornik i jeho učenie o spaseniji*. Moskva: Pravilo very, 1999, s. 228.

²⁷ Homosexualita bola vyňatá zo zoznamu duševných porúch v roku 1973 Americkou psychiatrickou asociáciou (APA). V roku 1990 ju zo svojho zoznamu chorôb odstránila aj Svetová zdravotnícka organizácia (WHO). Porov. BAYER, R.: *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.; WAKE, N.: *Private practices: Harry Stack Sullivan, the science of homosexuality, and American liberalism*. Rutgers University Press, 2011.

Koľko perfídnych metamorfóz a zvrátených deviácií znesie slovo *láska*. Kdeže láska! Iba ten, kto v sebe samom najskôr nesie múdrosť Božej bázne, pohotovo rozlíši a rozpozna pravú tvár lásky od mámvého, intelekt opíjajúceho citu, dnes tak často nazývaného „láskou“.

Boží strach je nevysvetliteľné, nepochopiteľné chvenie duše obmedzeného bytia, ktoré je prijímané iným, človeka presahujúcim Bytím. Je nepretržitým velebením Pána, ktorého milosrdenstvo je „*z pokolenia na pokolenie s tými, čo sa ho boja*.“ (Lk 1,50)

Božia bázeň stojí nielen na počiatku najvznešenejšej cesty vedúcej k eucharistickému zjednoteniu duše s Pánom. V Božskej liturgii Kristus – pravý Veľkňaz – s bážňou neustále pozýva prijímať jeho najsvätejšie Telo a Krv: „*S Božou bážňou a s vierou prístúpte!*“²⁸ Po zjednotení sa s Ním mu odpovedzme slovami modlitby vďaky, ktoré sa potichu modlí kňaz po prijatí najsvätejšej Eucharistie: „*Urovnaj našu cestu, všetkých nás posilňuj vo svojej bážni, zachovaj náš život, upevňuj naše kroky, na prosby a modlitby slávnej Bohorodičky Márie, vždy Panny i všetkých tvojich svätých*.“²⁹

Pečať Božej bázne má byť do duše človeka hlboko vtláčená v každom momente jeho duchovného napredovania.

BIBLIOGRAFIA

- ABBA NÍL.: *De Oratione (O modlitbe)*. PG 79, 1174A, In. *PATROLOGIAE GRAECAE*. Migne, 1865.
- BABJAK, J.: *Zostávam na tejto bore prítomná*. Prešov: Petra, 2024.
- BAYER, R.: *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1987.; WAKE, N.: *Private practices : Harry Stack Sullivan, the science of homosexuality, and American liberalism*. Rutgers University Press, 2011.
- Časoslov. Prešov: Petra, 2017.
- FILOXENOS Z MABBUGU.: *Homília*. 6, 162, In. *Sources Chrétiennes*. SC 44, *PHILOXÈNE DE MABBOUG.*: *Homélies*. Éd. R. Lavenant, Paris: Éditions du Cerf, 1956.
- FLORENSKIJ, P. A.: „Strach Božij“. In. *Filosofia kulta*. Moskva: Mysľ, 2004.

²⁸ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gajdiča, 1998, s. 69.

²⁹ *Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gajdiča, 1998, s. 72.

- ISAAC OF NINEVEH.: *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*. Translated from BEDJAN'S SYRIAC TEXT with an introduction and registers by A. J. WENSINCK. Amsterdam: UITGAVE DER KONINKLIJKE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, 1923.
- ISACCO DI NINIVE.: *Discorsi ascetici. Prima collezione*. Introduzione, traduzione e note a cura di Sabino Chialà. Magnano: Edizioni QIQAJON, 2021.
- JÁN KLIMAK.: *Scala Paradisi (Rebriek)*. PG 88, 855C, In. *PATROLOGIAE GRAECAE*. Migne, 1860.
- JÁN KLIMAK.: *Scala Paradisi (Rebriek)*. PG 88, 947A, In. *PATROLOGIAE GRAECAE*. Migne, 1860.
- Jeréjskej Molitvoslov*. Rím: V tipografiji kriptoferrátskija obíteli, 1950.
- KERUP-KMEC st., M.: *Nad asketickými homíliami Sv. Izáka Sýrskeho*. Homília 1–4, LOGOS MEDIA, s. r. o., DuBari, s. r. o., 2021.
- KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc ke smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993.
- Svätá Božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998.
- TERTYŠNIKOV, G.: *Snjatitel Feofan Zatvornik i jeho učenije o spaseniji*. Moskva: Pravilo verry, 1999.
- ZATVORNIK, T.: *Pisma o tom, čto jest' duchovnaja žizň i kak na neje nasrojít'sja*. Moskva: Tipo-litografija I. Efimova, 1897.

Článok je parciálnym výstupom v rámci projektu VEGA č. 1/0404/25:
„Predpoklady a kompetencie duchovného líderstva v kontexte ignaciánskej pedagogiky“

ĽUDSKÁ ZRELOSŤ V KONTEXTE KIERKEGAARDOVÝCH TROCH ŠTÁDIÍ EXISTENCIE

Ivan ONDRÁŠIK

***Abstract:** The aim of the paper is to analyze the three stages of existence in the philosophy of S. Kierkegaard. First, we reflect on the method of Kierkegaard's philosophy. In the aesthetic stage, one experiences existential moods of boredom, despair, anxiety, fear, and is scattered in the flesh. At the ethical stage, responsibility in marriage is mainly applied in a person's life. The prototype of religious existence is Abraham, experiencing fear and trembling before God.*

Úvod

S vedomím čiastočnosti nášho pohľadu sa pokúsime hľadať odpovede na tieto otázky: Ako chápe Kierkegaard existenciu človeka? V čom spočíva štádiálnosť jeho existenciálneho pertraktovania človeka? V čom tkvie originalita Kierkegaardovho porozumenia človeka? Ako ľudská zrelosť, súvisí s Kierkegaardovými štádiami existencie človeka?

1. Kierkegaardovo vymedzenie existencie človeka

Je zrejmé, že existencia človeka nie je ničím statickým, ale je podstatne dynamická. „Človek je duch. Čo je však duch? Duch je „ja“. Ale čo je „ja“? Ja je vzťah, ktorý má vzťah k sebe samému, čiže je vo vzťahu, že vzťah má vzťah k sebe samému. Ja nie je vzťahom samotným, ale tým, že vzťah má vzťah k sebe samému. Človek je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a večnosti, slobody a nutnosti, skrátka syntéza...Avšak takto ešte človek žiadnym ja nie je... Ak je vzťah vo vzťahu k sebe samému, potom je tento vzťah niečo tretie a pozitívne, a to je človekovo ja.“¹ Konečnosť, časnosť a nutnosť poukazujú na imanentné determinácie našej existencie. V protiklade k tomu nekonečnosť, večnosť, sloboda odkazujú na transcendentné určenia. Vzťah medzi imanentnými determináciami a transcendentnými určeniami je syntéza. Syntéza je vzťahom, ktorý sa vzťahuje k ja ako vzťahu a zo svojich určení následne generuje podmienky možnosti kontinuálneho napätia v samotnej existencii. Ďalej sa odкрýva jej ďalšia dimenzia, ktorou je vzťah k temporálnym modalitám

¹ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvbní-Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 123.

minulosť, prítomnosť, budúcnosť, i vzťah k večnosti. Existencia, keďže je vo svojom vnútri dynamická, je svojou podstatou i dejinná.

Celým Kierkegaardovým dielom vedú tri línie, tri štádiá existencie na ceste životom. „Sú tri štádiá: estetické, etické a náboženské, ale nie v zmysle abstraktnom, ako bezprostrednosť, prostrednosť, jednota, ale konkrétne v existenčnom určení ako vyžitie sa v zatratení, vo víťaznom konaní a utrpení.“² Tieto štádiá existencie predstavujú akýsi paradigmatický konglomerát preferovaných hodnôt rôznych životných postojov, prostredníctvom ktorých sa človek vzťahuje k sebe samému, k druhým ľuďom a k Bohu ako k absolútnemu Bytiu.

2. Estetické štádium - nezrelá existencia

Kierkegaard podrobne a psychologicky veľmi pútavo vykresľuje estetické štádium existencie človeka, keď ho tematizuje na príklade prežívania lásky zvodcu Johanesa. Ukazuje sa, že najhlbšou motiváciou konania estetickéj existencie je prekonávanie vlastnej znudenosti. Zvodca Johannes sa preto v liste, v ktorom uvažuje o živote, priznáva k skrytému motívu svojho konania: „Nebojím sa komických ani tragických ťažkostí, bojím sa len nudy.“³

„Milovaná“ Cordelia je predmetom jeho emocionálnych túžob a zároveň sa stáva i predmetom jeho myslenia. Snaží sa ju zviest' nielen na fyzickej, ale i na duchovnej rovine. Svoj plán realizuje konzekventným a rafinovaným spôsobom, pričom si sám vo fantázii kreatívne vymýšľa rôzne psychologické teórie a hypotézy, ktoré sa následne snaží aplikovať i v praxi. Estetická existencia je preto vo svojom vlastnom vnútri nastavená výrazne egocentricky a podľa toho i koná. Kierkegaard sa v rámci prozaickej interpretácie rozmarnej lásky snaží čitateľovi priblížiť podstatné charakteristiky determinujúce estetickú existenciu, medzi ktoré nesporne patrí kategória zaujímavosti,⁴ dôležitosť experimentovania nielen s vlastnými citmi a myšlienkami, ale i s citmi a myšlienkami druhých ľudí. Experimentovanie pritom je zamerané na manipulovanie nás i druhých ľudí.

Svoj jedinečný vzťah k existencii patriacej každému človeku rozvíja estetickým spôsobom žijúci človek tak, že ju neprijíma, odvrhuje ju, nechce niesť bremeno zodpovednosti za svoje vlastné rozhodnutia. Je preto náchylný si svoju situáciu zľahčovať a zjednodušovať aktivovaním rôznych sofistikovaných foriem skrývania sa, ktoré sa napríklad prejavujú

² KIERKEGAARD, S.: *Má literárni činnost*. Brno: CDK, 2003, s. 38.

³ KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava: Kaligram, 2003, s. 37.

⁴ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava: Kaligram, 2003, s. 44.

preferovaním stereotypov a vo zvykovom konaní. Kierkegaard preto svojho čitateľa vystríhal pred nebezpečenstvami, ktoré vyplývajú z našich zvykov a zlozvykov: „Zvyk nie je ako iní nepriatelia, ktorí sa ukážu a proti ktorým sa môžeme brániť – odporovať vlastne musíme sami sebe, aby sme si zvyk povšimli. Podľa svojej podlosti je ako známa šelma približujúca sa k spiacemu a zatiaľ, čo zo spiaceho vysáva krv, ovieva ho a spríjemňuje mu spánok.“⁵

Človek existujúci estetickým spôsobom sa v nasycovaní rôznymi pôžitkami, zmyslovými alebo intelektuálnymi, zároveň v tomto „naplnení“ seba samého aj vyprázdňuje. Dôsledkom jeho života a konania je zúfalstvo. Kierkegaard podstatnú časť svojej filozoficko-psychologickej tvorby venuje analýze rozpoloženia zúfalej existencie človeka

Kierkegaard v analýze rozpoloženia zúfalstva rozlišuje jeho viaceré typy. Najčastejšiu formu zúfalstva si človek vlastne explicitne nevedomuje, pretože si nevedomuje v prebiehajúcom toku života ani svoju vlastnú existenciu, ani svoje ja. Človek takto žijúci nie je schopný nijakej sebareflexívnej činnosti, pretože je neustále dekoncentrovaný hlukom sveta a vo svojom živote je motivovaný primárne zháňaním a nadobúdaním materiálnych vecí a záležitostí. Vzťah k existencii je mu v podstate ľahostajný. „V nevedomosti o zúfalstve je človek najďalej od vedomia, že je duch. A práve táto nevedomosť o vlastnej duchovnosti je zúfalstvom, duchaprázdnosťou, či už sa jedná o úplnú odumretosť, celkom negatívny život či život potencovaný, ktorého tajomstvom však je zúfalstvo.“⁶

Ďalšie formy zúfalstva vyplývajú podľa Kierkegarda zo vzťahu medzi štruktúrami, ktoré charakterizujú existenciu človeka. Zúfale rozpoloženie človeka vyplýva z napätého a asymetrického vzťahu medzi týmito štruktúrnymi momentami existencie. Keď človek odmieta prijať nevyhnutnú fakticitu svojej existencie vo svete, snaží sa vynakladať enormné úsilie, ktorým by mohol túto ťaživú situáciu prekonať a tak si ju v podstatnej miere i uľahčiť. „Fantastické je hlavne to, čo človeka uvádza do nekonečnosti tak, že ho iba od neho samého vzdiali, a tým mu zabráni, aby sa sám k sebe mohol vrátiť.“⁷ Život tohto rojka, ktorý neustále vo svojej fantastickej existencii sníva, je teda neautentický. Absentuje v ňom zodpovednosť za reálne rozhodnutia. Takýto človek žije priveľmi

⁵ KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky: Několik křesťanských úvah ve formě proslavů*. Brno: CDK, 2000, s. 29.

⁶ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění- Nemoc ke smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 150.

⁷ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc ke smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 138.

placho a nesústredene, a zdá sa, že naša skomercializovaná doba spolu s potenciou zábavného priemyslu a sveta médií mu v jeho forme zúfalstva výdatne pomáhajú. Na druhej strane však nie je celkom v poriadku ani to, keď človek v absolútnom zmysle popiera potenciality svojej existencie a prijíma svoju faktickú situáciu ako niečo, čo sa jednoducho stáva alebo čo sa mu prihodilo, pričom si hovorí, že on už nič na tom nemôže zmeniť, lebo osud, ktorý riadi jeho život, to tak chcel. Ľudia žijúci v postoji rezignácie na možnosti vlastnej existencie, sa poddávajú slepej nevyhnutnosti a stávajú sa preto ovládaní iracionálnymi aspektami fatalizmu a determinizmu, ktoré významne okliešťujú a strpčujú našu existenciu vo svete. „Osobnosť je syntéza možnosti a nutnosti. S jej existenciou to je ako s dychom (respiráciou), pozostávajúcím z vdyčovania a vydyčovania. Deterministovo ja nemôže dýchať —samotná nutnosť sa vdychovať nedá, tá človekovo ja celkom jednoducho zadusí.“⁸

Napriek všetkej negativite, ktorá charakterizuje v zúfalstve a frustrácii rozpoloženu existenciu človeka, je v jeho vedomí sedimentovaná predsa len akási reziduálna tendencia k zodpovednosti voči sebe samému i ku konaniu dobrých a zmysluplných skutkov. Zásadná problematickosť vyplývajúca zo zúfalstva jeho existencie však pretrváva i naďalej, pretože takýmto spôsobom žijúci človek jestvuje v stave neustálej „bytošnej schizofrénie“, ktorá determinuje jeho osobu.

3. Etické štádium – existencia na ceste k zrelosti

Človek, ktorý si zvolil za svoj modus vivendi estetickú formu existencie, ktorá jediná má zabezpečovať konečný zmysel života, stáva sa vedomé či podvedome závislým od kontingentných podmienok a okolností, v ktorých je situovaný a ktorými je osudovo determinovaný. Vnútorne potenciality uskutočňovania jeho existencie vo svete sú významne paralyzované preferovaním rozmanitých foriem hedonistických hodnôt ponúkajúcich sa mu v atraktívnom obale, pod ktorým sa ukrýva nebezpečný nivelizujúci obsah, ktorý nebadane, ale zato systematicky a veľmi dôsledným spôsobom rozleptáva a rozkladá jeho vnútro. Existencia človeka je takto spútaná a zmietaná jeho vlastnými vášňami, ktorých sa on stáva otrokom a ktoré sa chtiac —nechtiac stávajú jeho modlami, ktorým je ochotný oddane slúžiť. Navyše človek takto existujúci si svoju situáciu môže neustále odľahčovať prostredníctvom spomínaných relativizujúcich a anonymných sebainterpretácií, ktoré mu predostiera verejná mienka a ktoré mu umožňujú sa za ne skrývať. Veľmi podnetným je v tejto

⁸ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvbní – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 146.

súvislosti Kierkegaardov postreh, že ľudia nielenže sú verejným výkladom manipulovaní a klamaní, ale že vo vnútri vlastnej existencie vlastne chcú byť klamaní.⁹

Človek žijúci v takomto vnútornom neautentickom sebanastavení vlastnej existencie dobrovoľne odovzdáva svoje schopnosti do služieb mamonu, a to tým, že sa neustále zaoberá banalitami a trivialitami sveta obetujúc im všetok svoj čas. Je teda zrejmé, že ľudia akceptujúc estetický spôsob existencie sa takýmto spôsobom stávajú neslobodnými, nerozhodnými, nesamostatnými a v konečnom dôsledku vo svojom vnútri zúfalými, ba dokonca koketujúcim so suicidálnymi sklonmi.

Môže sa človek existujúci v takýchto ťažkostiach vyslobodiť, napraviť a zmeniť svoj vzťah k vlastnej existencii a existencii druhých ľudí? Akým spôsobom sa človek môže stať zodpovednejším, rozhodnejším, a takto svoju rozkolísanú existenciu ustáliť? Ponúka Kierkegaard okrem toho, že stanovuje diagnózu, i nejakú formu existenciálnej terapie?

Môžeme povedať, že Kierkegaard esteticky existujúcemu človeku ponúka istú formu terapie, i keď ju nepredkladá ako niečo hotové, ale len ako poukaz istej možnosti adekvátnejšieho a jednoznačne zodpovednejšieho prístupu človeka k svojej existencii. Týmto odkazom je etické štádium existencie. Je to však také jednoduché, ako sa na prvý pohľad zdá? Akým spôsobom môže esteticko-hedonisticky naladená existencia uskutočniť rozhodnutie interiorizovať a subjektívovať si etické normy a zásady tak, že sa stanú jeho trvalými hodnotami, na základe ktorých je človeku umožnená kvalitatívne iná pozitívnejšia orientácia pri vyrovnávaní sa s tvrdosťou našej skúsenosti, so životom, s jeho mnohým úskaliami a nástrahami? Pohyb existencie od jej estetickej formy k etickému štádiu sa rozhodne nerealizuje bezproblémovým spôsobom. Tento pohyb je do značnej miery motivovaný negatívnymi skúsenosťami, ktorými estetický človek počas svojho života nevyhnutne prechádza. Sú to predovšetkým rozmanité existenciálne krízy človeka zasahujúce jeho vnútorný život, ktoré sú prameňom nesúladu a konfliktu.

Touto záchranou je pre estetickú existenciu žijúcu v nepravdivých a fantazijných mienkach o sebe samej v hĺbke jej vnútra potlačená, sedimentovaná, ale predsa len prítomná schopnosť rozhodnúť sa pre seba samú, zvoliť si svoje ja a takýmto spôsobom potvrdiť duchovnú dimenziu svojej existencie. „Tu sa mení scéna. Lepšie povedané, teraz je scéna takáto: miesto sveta možností presýteného fantáziou a zariadeného dialekticky vznikne individuum. Len tá pravda, ktorá vzdeláva, je pravda

⁹ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Nácnik křesťanství – Sudte sami!* Brno: CDK, 2002, s. 205.

pre teba; t.j. pravda je zvnútorňovanie, a všimnime si: je to existenčné zvnútorňovanie, tu ako etické určenie.“¹⁰

Človek uskutočňujúci tento nesamozrejmy návrat k sebe samému, k svojej existencii, najprv veľmi nejasne, neskôr však čoraz zreteľnejšie si uvedomuje plachosť a nebezpečenstvo estetického spôsobu života odohrávajúceho sa v skrytosti pod vplyvom verejnej mienky. Prijímajúci etický spôsob života realizuje existenciálnu transformáciu ku kvalitatívne inému a jednoznačne plnohodnotnejšiemu spôsobu svojej existencie vo svete. V tomto procese demaskovania rozmanitých foriem estetickej existencie je schopný čoraz lepšie vnímať svoju celkovú situáciu a diferencovať medzi dobrom a zlom, ktoré ako také sú základnými kategóriami každej etiky, a v medziach ktorých sa pohybuje celý etický život.

Podľa Kierkegaarda sa ľudia môžu stať autentickjšími individualitami jedine tak, že prijmú a osvoja si etické zákony, normy a zásady. Pretavia ich do svojho konkrétneho osobného života tak, že sa nedá o nich povedať, že by pôsobili zvonka. Etické zákonitosti sú vo svojej podstate univerzálne. Sú platné a zaväzujúce pre každého človeka. Jednotlivec prijímajúci etickú formu existencie sa stáva rezistentný voči rozmanitým osobným turbulenciám, s ktorými sa v živote stretáva na strane jednej, a na strane druhej je v etickom sebanastavení oveľa pevnejším oproti estetickej existencii vzhľadom k externým podmienkam a okolnostiam života. Človek, akceptujúci etickú dimenziu svojej existencie, uskutočňuje istú formu odstupu od prežívanej bezprostrednej skúsenosti seba samého so svetom, ktorý vytvára priestor pre potrebnú sebareflexívnu činnosť, v ktorej je možné nanovo a kriticky prehodnotiť svoj vzťah k sebe samému a k druhým ľuďom. Uskutočňovaná sebareflexívna činnosť je začiatkom, fundamentom a zároveň podmienkou možnosti pre prijatie univerzálnych etických noriem zabezpečujúcich človeku pozitívnejší vzťah k sebe a k druhým. Spomínaná sebareflexia človeka nie je abstraktno-teoretickým výkonom či nebudaj kontempláciou odtrhnutou od skúsenosti konkrétneho človeka, ale je výrazom autentického postoja a činu, ktorý je reakciou na problematickú situáciu estetického života.¹¹

Etický existujúci človek nenecháva potenciality svojho života v područí zmyslovosti a prchavej momentálnosti, ale svoju osobu chápe ako cieľ sám osebe a pre jeho konanie je charakteristická cieľavedomosť. Jednotlivé etické voľby, ktoré realizuje, mu zabezpečujú formu akejsi vnútornej homeostázy, ako i dejinnej continuity, ktorá je v ostrom protiklade s diskontinuitami estetickej existencie. Takýmto spôsobom sa stáva

¹⁰ KIERKEGAARD, S.: *Má literárni činnost*. Brno, CDK, 2003, s.9.

¹¹ Porov. GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996, s. 62.

nielenže sebakritickejším, ale je vo svojom konaní slobodnejším, rozhodnejším a v konečnom dôsledku i samostatnejším. Je odvážny, lebo berie na seba riziko voľby. Kierkegaard vo svojom diele nachádza pre celistvé vyjadrenie etickej formy existencie jej podstatnú paralelu so životom v manželstve. Hrdinom etického života sa stáva literárna postava Asesora Viliama. Tento muž si žije svoj šťastný a usporiadaný život spolu so svojou manželkou, riadiac sa všeobecnými etickými normami. Asesor Viliam v nijakom prípade nechce totálne popierať estetické hodnoty, ako je zaľúbenosť či zánietenosť pre niekoho alebo pre nejakú zásadnú vec. Jeho zámerom je skôr tieto estetické hodnoty pozitívne transformovať do etickej roviny, a to sa dá zrealizovať jedine neutralizovaním ich ahistorického a momentálneho aspektu. Pozitívna transformácia sa môže uskutočniť jedine v manželstve, ktoré človeku ponúka a zabezpečuje historicitu a kontinuálnosť jeho existencie.

Vidíme, že etická dimenzia, v rámci ktorej človek prijíma eticko – spoločenské mravné normy a zásady, mu dovoľuje svoj život prežívať v porovnaní s estetickým postojom jednoznačne plnohodnotnejšie, a to i napriek tomu, že z týchto pravidiel prirodzene vyplývajú isté povinnosti, ktoré musí plniť. Možno povedať, že práve tieto jednotlivé povinnosti voči sebe i druhým významným spôsobom ovplyvňujú jeho egoistické vášne a pohnútky a následne takto skvalitňujú jeho existenciu vo svete.

Existencia etického človeka je vo svojej najhlbšej podstate riadená rozumom. Rozum je garantom univerzálnosti a zároveň najvyššou inštancom, ku ktorej sa realizujú rozmanité voľby a rozhodnutia človeka. Eticky žijúci človek a jeho konanie sú ako celok preladené praktickou racionalitou. Jeho potenciality sa môžu realizovať len v medziach určených rozumom. Je však rozum skutočne tou najvyššou a jedinou autoritou, ktorej sa má a môže človek dovolávať, keď sa chce poradiť o tom, ako má alebo nemá konať? Je náboženstvo, keďže evidentne prekračuje hranice rozumu, len archaickou iracionálnou mytológiou?

4. Náboženské štádium - zrelá existencia

Dôležitosť a radikálnu naliehavosť podobných otázok si dobre uvedomoval i samotný Kierkegaard. Môžeme s istotou povedať, že tieto otázky a ich dôkladná existenciálna reflexia sa stali prameňom a inšpiráciou pre jeho originálnu koncepciu autentickej náboženskej existencie. Kierkegaard v žiadnom prípade nechce a ani sa nehodlá popierať pozitívne hodnoty, v ktorých uskutočňuje svoju existenciu človek akceptujúci etiku. Je to skôr tak, že kladne hodnotí rozhodnutie etickej existencie odvrhnúť masku či fasádu estetikosti, ktorá je navyknutá sa za ne permanentne skrývať. Zároveň však chce poukázať na isté determinácie implikované v etických

zásadách, ktoré sú v konečnom dôsledku podriadené rozumu. Takýmto spôsobom sa dostávajú do otvoreného konfliktu s nárokmi a potencialitami religióznej existencie, ktorá ich svojou dynamickou nastavenosťou celkom evidentne transcenduje. V jej rámci sa človeku odkrýva diametrálne odlišná úroveň sebauskutočňovania, ktorá sa neodohráva vo vzťahu človeka k postulátom vyplývajúcim z univerzálnych etických zákonov (ako je napr. kategorický imperatív), ale odohráva sa v posvätnom priestore veľmi konkrétneho a jedinečného vzťahu človeka s Bohom, ktorý je absolútnym vzťahom.

Kierkegaard vo svojej filozofii neustále akcentuje kvalitatívnu diferenciu medzi človekom a Bohom i medzi rozumom a vierou.¹² Človek a Boh sú na ontologickej úrovni oddelení priepasťou, a len vďaka tomuto rozdielu je možné uskutočniť vzťah. Tento vzťah nie je možné zrealizovať dialekticky prostredníctvom prijatia nejakej formy rozumovej mediácie. Medzi racionálnou a nadracionálnou skutočnosťou tkvie neprekonateľný hiatus, ktorý je možné premostiť jedine skokom viery chápanej u Kierkegaarda ako najväčší paradox existencie človeka. Z pohľadu viery, ktorá sa vzťahuje k Bohu ako k celkom „inému“, vymykajúcemu sa z akejkoľvek racionálno – etickej skúsenosti, je možné suspendovať platnosť etiky ako celku so svojou vlastnou teleológiou. „Viera je paradoxom práve preto, lebo v nej jednotlivec stojí vyššie ako všeobecné, oprávnené nad ním stojí vyššie, je tomu nadradeným, nie podradeným. Len vtedy, ak bol predtým jednotlivec podradený všeobecnému, sa teraz skrze všeobecné stane jednotlivcom nadradeným všeobecnému, znamená to, že jednotlivec je v absolútnom vzťahu s absolútnym.“¹³

Explicitným výrazom takéhoto fundamentálneho nesúladu medzi etickou a náboženskou rovinou existencie človeka je ťaživá situácia praotca Abraháma. Boh ho na vrchu Moria skúšal, a podmienkou splnenia tejto Božej skúšky bolo obetovanie jediného milovaného syna Izáka. Keď si niekto vypočuje tento biblický príbeh koncentrovaný do niekoľkých viet, stáva sa, že ho nedokáže pozorne vnímať a mŕňa sa s hlbokým významom, ktorý v sebe nesie. Kierkegaard svojho čitateľa pozýva k dôkladnej reлектúre tohto príbehu, aby sa jeho význam stal zreteľnejším. Konanie Abraháma videné z perspektívy striktno etického prístupu môžeme považovať za výrazne nerozumné. Veď ide vlastne o vraždu, navyše motivovanú iracionálnymi pohnútkami, preto je synonymom takéhoto činu istá forma šialenstva. Ak sa na Abrahámovu rozhodnutie obetovať Izáka pozrieme optikou veriaceho človeka, je zjavné,

¹² Porov. KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!*. Brno: CDK, 2002, s. 20 – 21.

¹³ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 62.

že jeho konanie nielenže je hodné patričného obdivu, ale aj my sami sa máme stať nasledovníkmi takéhoto konania. Veľmi dôležitým sa v tejto súvislosti ukazuje i to, že Abrahámovu obetovanie Izáka - ak chceme predísť rôznym dezinterpretáciám musíme vnímať v kontexte celého jeho života. Jeho život je preniknutý hlbokou a pokornou vierou v Božiu vôľu, ktorú trpezlivo nasleduje odvtedy, keď bol vyzvaný opustiť svoj domov i príbuzných. Odišiel teda od istoty svojej existencie do zasľúbenej zeme Kanaán, ktorá preňho predstavovala nezaistiteľnosť niečoho nového. Napriek riziku a ťažkostiam, ktoré z tejto výzvy vyplývali, Abrahám v svojej existencii našiel dostatok sily a odvahy toto vykročenie za svojím Bohom, ktorý ho povolával, uskutočniť. Neochvejne dúfal v Božie prísľuby i vtedy, keď mu prestávala veriť jeho manželka Sára. V Kierkegaardovej interpretácii je Abrahám charakterizovaný ako rytier viery, vystupujúci v ostrom protiklade k tragickému hrdinovi, ktorý svoje rozhodnutie uskutočňuje ešte stále v medziach etiky. Abrahám stojí osamotený, plný úzkosti, nepochopený (jeho najbližší ho ani pochopiť nemôžu) vo vzťahu k Absolútnu. Realizuje pohyb nekonečna, súčasťou ktorého je istá forma rezignácie na záležitosti pozemského života. Silou absurdného, to znamená v bezhraničnej dôvere v Boha, ktorému je všetko možné, získava pri spätnom pohybe konečna všetko. Súvislosti jeho existencie a jej orientácia vo svete sa mu potom ukazujú z novej perspektívy a stávajú sa preňho oveľa zrozumiteľnejšími.¹⁴ Zrelá autentická viera je schopná napätie tkvejúce v hĺbke tejto diferencie medzi človekom a Bohom statočne vydržať. V tejto sfére presahu viery za hranice vlastného rozumu vyhasínajú všetky partikulárne túžby a všetky slová zmlknú. Existenciálna skúsenosť je zakotvená v skúsenosti náboženskej, ktorá je svojou povahou úplne odlišná od našich každodenných skúseností so svetom. Doslova nás excituje z našich zabehnutých stereotypov. Svojou podstatou je neuchopiteľná a dá sa priblížiť len v náznakoch, pretože je to tá najintímnejšia skúsenosť každého z nás. V nej sa nám prihovára samotný Boh, ktorým sme tajomne prestrašení, ale zároveň i fascinovaní. Prežívame mysterium tremendum et fascinans.¹⁵ Človek stojí pred Bohom osamotený, alebo - ako opisuje Kierkegaard slovami apoštola Pavla - v bázni a chvení.

Takto ponímaný vzťah človeka a Boha graduje u Kierkegaarda v chápaní Božieho syna Ježiša Krista ako absolútneho Paradoxu viery. Boh, ktorý sa stal človekom z lásky k človeku, sám svojím nasledovníkom povedal, že blažený je ten, kto sa nad ním nepohorší. Viera

¹⁴ Porov.: KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvení*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 44.

¹⁵ Porov. OTTO, R.: *Posvätno: Iracionalita v ideji božstvi a její poměr k racionalite*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 45.

v Ježiša Krista, ktorého Kierkegaard chápe ako Okamih – zjavenie sa večnosti v dejinách,¹⁶ rozhodne nie je prechádzka po ružovom sade, ale je extrémne skúšaná až po hranice svojich možností, a tak nábožensky existujúci človek musí o ňu v úzkostiach denno-denne zápasit'. Okamih je tajomstvom, ktoré uniká chytráctvu sveta. Je tajomstvom dotyku či úderu večnosti, ktorý nezávisí od okolností, ba práve vtedy, keď človek prispôsobuje okolnosti, aby sa ho zmocnil, okamih nepríde. Okamih je zároveň úderom večnosti, ktorý preniká do časnosti spôsobom presahujúcim naše racionálne schopnosti. Autentická náboženská existencia je v okamihu uschopená konať spôsobom, ktorý sa dotýka večnosti, bez toho, že by bolo potrebné prispôbovať tomuto účelu okolnosti, ba dokonca prispôbovanie okolností vylučuje prítomnosť okamihu.¹⁷

Kierkegaard zreteľne vidí fakt, že o človeku a Bohu – napriek ich nekonečnému ontologickému rozdielu – nemôžeme uvažovať, akoby medzi nimi nebola nijaká súvislosť. Vzťah medzi antropológickou a religióznou rovinou v jeho diele môžeme označiť za korelatívny. Toto puto medzi človekom a Bohom je bytostne spojené a potvrdené udalosťou inkarnácie Boha Ježiša Krista do ľudskej podoby.

Začiatkom autentickej náboženskej existencie je pozastavenie sa,¹⁸ v ktorom prebieha v človeku radikálne prehodnocovanie života, teda postojov, ktoré zaujíma voči sebe, voči druhým a voči Bohu. Zároveň prijíma fakt, že je hriešnikom a prejavuje ľútosť, avšak vyjadrenie náhleho emocionálneho vzplanutia, ale ľútosť ako trvalé nastavenie svojej existencie. Kierkegaard pritom polemizuje so sokratovským etickým intelektualizmom. Jednoznačne ho odmieta, pretože hriech nie je v protiklade k cnosti. Protikladom hriechu totiž nie je cnosť, ale viera. „Definícia, že protikladom hriechu nie je cnosť, ale viera, je definíciou pre celé kresťanstvo zo všetkých definícií naj dôležitejšou.“¹⁹ Etická existencia nie je konfrontovaná s hriechom, ale s morálkou.

Kierkegaardovým úmyslom pri tematizácii náboženskej existencie bola predovšetkým výzva čitateľovi, aby upriamil svoju pozornosť na znovuzrodenie z Ducha, ako o tom hovoril Ježiš Kristus v tichu noci učeníkovi Nikodémovi. Tento krst – prerod z Ducha – sa nemôže uskutočniť masovo, ale musí ho uskutočniť každý sám za seba a najmä v sebe.

¹⁶ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 33 – 34.

¹⁷ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Okamžik*. Praha: Kalich, 2005, s. 232 – 233.

¹⁸ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce, aneb chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 193 – 194.

¹⁹ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc ke smrti*. Praha, Svoboda – Libertas, 1993, s. 182.

Záver

Søren Kierkegaard je z pohľadu dejín filozofie prvý, kto dal pojmu existencia radikálne iný obsah v protiklade k dovtedajšej metafyzickej tradícii jeho aplikovaním výlučne na človeka. Deskripcia heterogénnych životných postojov a relácií, ktoré si človek generuje v interakcii s okolitým svetom, predstavuje v jeho koncepcii vnútorne diferencovaný a komplexný problém, ktorý sa stáva plne legitímnym pre filozofickú reflexiu v porovnaní s ostatnými témami, ako je napríklad genéza a evolúcia vesmírneho univerza či metafyzická a epistemologická problematika spojená so snahou o adekvátnejšiu poznateľnosť objektívneho sveta a jeho predmetov.

Podľa Kierkegaarda sa človek odlišuje výrazne od všetkých súcien, a to tým, že je schopný vzťahovať sa k sebe samému, k druhým ľuďom a Bohu. V každom momente svojho života sa nejakým spôsobom vzťahujeme k svojej vlastnej existencii, a to i vtedy, keď nám je ľahostajná. Existencia človeka samotná sa nedá konceptualizovať a následne previesť na objektívnu rovinu. Na človeka nemožno nahliadať cez prizmu abstraktných určení, v rámci ktorých je nám sprístupnená a daná štruktúra prírodného bytia. Takáto reprezentácia sa celkom evidentne míňa so skutočným stavom vecí, vzťahov a udalostí do významovej siete kontextuality a textúry, v ktorých je zasadená konkrétna existencia človeka. Oproti hegelovskému vedeniu, rozumu, systému a abstraktnej objektivite kladie Kierkegaard konkrétnu existenciu, vieru v Ježiša Krista, výzvu na obrátenie a jedinečnú subjektivitu. K našej existencii, ktorá zostáva pre nás tajomstvom, sa však môžeme celkom dobre priblížiť prostredníctvom uchopenia jej fundamentálnych charakteristík, cez ktoré sa prejavuje na fenomenálnej rovine, ako je jej konečnosť, kontingentnosť, otvorenosť, transcendencia, náladové rozpoloženie, dejinnosť a v slobode a zodpovednosti daná schopnosť zvoliť si možnosti sebarealizácie a sebatranscendencie.

Nespochybniteľnou prednosťou dánskeho mysliteľa je interpretácia existencie človeka na úrovni existenčnej skúsenosti. Svoju reflexiu primárne zameral na žitú konkrétnu skúsenosť. Postupné vyrovnávanie sa s našou existenčnou skúsenosťou je bremeno na našich pleciah, s ktorým je potrebné sa nejakým spôsobom zodpovedne vysporiadať. Toto bremeno pramení z jadra našej existencie a nenechá nás voči nej v neutrálnom postoji. S touto skúsenosťou sme kontinuálne konfrontovaní a sme v nej i permanentne zainteresovaní.

Kierkegaardovi bolo iste dobre známe Kristovo učenie o širokej a úzkej ceste, ktoré symbolizujú dve možnosti spôsobu orientácie života človeka z pohľadu eschatologickej perspektívy spasenia. To sa ukazuje pri

analýzach troch štádií existencie aj pri ponímaní autentickej a neautentickej religiozity. Tieto tri formy existencie však nejstávajú od seba izolovane, ale sú v konkrétnom človeku prepletené. Kierkegaard preto chce, aby sme boli schopní v našom osobnom živote postrehnúť významné relácie, diferencie a súvislosti, ktoré medzi nimi sú. V podstate môžeme povedať, že všetky jeho diela sú napísané s explicitným edukačno apelačným akcentom a intenciou, v čom sa zračí jeho enormná a často nevidaná snaha upriamiť svojho čitateľa na praktickú rovinu jeho života. Kierkegaard ináč ani filozofovať nedokázal. Sebapoznanie, ktoré vo svojej interpretácii existencie človeka zdôrazňoval, je samotné už formou chápanú činnosti. Domnievame sa, že najvlastnejším zmyslom Kierkegaardovej filozofie a jeho existenciálneho chápania človeka, je priviesť svojho čitateľa k opravdivému obráteniu života k evanjeliu Ježiša Krista. Človek ako pútnik na tejto zemi (*homo viator*) je pozývaný v každodenných, existenciálnych a duchovných zápasoch na cestu od neautenticity k autenticite, aj k svojej zrelosti, celostnému zmyslu života a bytostnému domovu človeka, v ktorom prebýva človek s Bohom. „Domov je miesto, kde môžeme byť pri sebe samých bez strachu a ohrozenia. Je to miesto uzobrania, na ktorom objavujeme, čo je v našom živote podstatné. Domov je „miestom skúsenosti ponorenia do vlastného bytia, je miestom najvyššieho uzobrania. Keď Ježiš hovorí o tom, že v dome jeho Otca je mnoho príbytkov (porov. Jn 14.2), hovorí o spočívnutí v Bohu: „Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo a môj Otec ho bude milovať. Príde k nemu a urobíme si ňňho príbytok.“ (Jn 14,23). Domov je činom ponorenia sa do života, ktorý čerpá z vnútorného prameňa - Bytia. Je to cesta k slobode a vnútornému pokoju. Po blúdení nakoniec človek pochopí, v čom môže nájsť radosť a zmysel, ktorý mu nič nevezme.“²⁰ Sme presvedčení, že sa to Kierkegaardovi pregnantne podarilo. Svedčí o tom mimoriadny záujem o jeho filozofiu nielen na Slovensku i vo svete. Svedčí to i o tom, že Kierkegaard je autentický kresťan a svedok radostnej evanjeliovkej zvesti.

BIBLIOGRAFIA

- GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996, ISBN 80-7203-004-3.
KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění- Nemoc ke smrti*. Praha: Svoboda Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.

²⁰ ŠOLTÉS, R.: *Starost' o dušu v súčasnom svete*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2021, s. 138-139.

- KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram, 2005. ISBN 80-7149-714-2.
- KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989. ISBN 807017-036-0.
- KIERKEGAARD, S.: *Okamžik*. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-015-8.
- KIERKEGAARD, S.: *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, ISBN 80-7198-197-4.
- KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003. ISBN 80-7325-021-7.
- KIERKEGAARD, S.: *Návrh křesťanství – Sudíte sami!*. Brno: CDK, 2002. ISBN 807325-004-7.
- KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslavů*. Brno: CDK, 2000. ISBN 80-85959-68-2.
- KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava: Kalligram, 2003. ISBN 80-7149-598-0.
- OTTO, R.: *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8.
- ŠOLTĚS, R.: *Starost' o dušu v súčasnom svete*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove. 2021. ISBN 978-80-555-2693-5.

DISKURZÍVNA MYSEĽ A PROBLÉM IDENTITY ČLOVEKA

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *The article discusses the problem of human identity in the context of the dominance of discursive (analytical) thinking, which has shaped Western culture from antiquity through the modern era to the present day. The author highlights the reductive nature of binary, subject-object rationality, which leads to the fragmentation of experience and to an individualistically oriented anthropology. The text analyzes the limits of the discursive mind in grasping holistic reality and emphasizes the importance of the non-rational, contemplative dimension of cognition, which transcends dualism and enables a new interpretation of identity as a relational and dynamic reality. In conclusion, it suggests the possibility of overcoming the identity crisis through a return to a non-dual understanding of the person, anchored in the relational plane and existential transcendence.*

Úvod

Problematika identity človeka patrí k fundamentálnym otázkam filozofie, teológie i humanitných vied. V dejinách západného myslenia sa jej výklad úzko spájal s vývojom foriem vedomia a spôsobov poznania, pričom dominantnú úlohu postupne prevzala diskurzívna racionalita. Táto forma myslenia, charakteristická analytickým definovaním a binárnou logikou, umožnila nesmierny rozvoj vedy, techniky a spoločenských štruktúr, no zároveň priniesla aj zásadné antropológické dôsledky.

Moderný „obrat k subjektu“ postavil do centra autonómne, sebastačné „ja“, ktoré sa chápe ako nezávislá substancia stojaca voči svetu ako objektu. Tento model, posilnený osvietenským dôrazom na rozum a kontrolu, viedol k postupnému oslabeniu vzťahovej a celostnej dimenzie ľudskej existencie. Identita človeka sa tak začala interpretovať predovšetkým v kategóriách individuality, separácie a sebauvárania, čo sa premietlo aj do náboženského a teologického myslenia.

Cieľom článku je kriticky preskúmať vplyv diskurzívnej mysle na chápanie identity človeka a poukázať na jej limity. Zároveň sa usiluje naznačiť alternatívny prístup, ktorý prekračuje dualistickú optiku a obnovuje význam vzťahovosti, skúsenosti a kontemplatívneho poznania ako konštitutívnych prvkov ľudskej identity.

Racionálne vedomie

Podľa jezuitu Huga Enomia-Lassalleho sa dnešný človek nachádza vo fáze mentálneho vedomia, ktoré sa vyvinulo z vedomia magického a mýtického.¹ Mentálna štruktúra umožnila rozvoj našej kultúry, čo sa zvlášť prejavilo v technike. Človek sa prestáva vnímať ako časť prírody a kozmu, ale má svoj svet, ktorý pretvára aktívnou činnosťou. Problémom je, že poznanie sa značne zredukovalo na diskurzívny typ myslenia, ktorý sa netýka len vedy, ale aj myslenia v spoločnosti.

Tento proces bol urýchlený v renesancii a osvietenstve, ktoré značne posilnilo pozíciu nezávislého subjektu. Človek sa v renesancii stal vznesenou bytosťou nie vďaka tomu, že by bol ústrednou postavou Božieho plánu, ale kvôli vlastnému rozumu, ktorým je schopný odhaliť skrytú logiku prírody, čo mu umožňovalo získať moc nad jej silami.² Čo znamená, ako konštatoval sociológ Max Weber, „že principiálne už neexistujú žiadne záhadné a nepochopiteľné sily, ktoré by sa akokoľvek uplatňovali a človek sa kalkuláciou v zásade môže stať pánom všetkého. Odtiaľ plynie, že svet je odkúzlený. Človek sa už nemusí uchýľovať k mágii alebo zaprisahávať nejakých duchov, ako to robia divosi, pre ktorých takéto sily existujú.“³

Človek, hlásiaci sa k osvieteniským ideálom, sa pokúša zobrať svoje dejiny do vlastných rúk, čo sa prejavilo zvlášť vo vedeckej aj politickej oblasti. Presvedčenie, že je možné rozumom objaviť a zadefinovať základné normy a princípy tak, aby platili aj v prípade, keby Boh neexistoval nebolo ani tak primárne nasmerované proti náboženstvu, ale skôr odrážalo spôsob interpretácie sveta a človeka, ktorý sa stal dominantným.⁴ Odvtedy sa veda bude stávať viac materialistickou. Symbolom toho je Descartov prístup k hľadaniu pravdy ako *istoty*. Podľa tejto schémy všetko, čo nie je *isté*, nie je *skutočné*. Kto však o tom rozhoduje? Nuž ten, kto si je istý sám sebou.⁵ V skutočnosti je táto istota len prejavom moci, ktorá prekrýva strach z bytostnej neistoty.

Obdobie moderny teda prinieslo veľkú zmenu spoločenskej paradigmy týkajúcej sa *autonómie myslenia a konania* jednotlivca, politickej situácie, hospodárstva, kultúry, náboženstva, vedeckého spôsobu myslenia, ako aj

¹ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 35.

² Porov. TARNAS, R.: *Všeň západnej mysle.* Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2015, s. 280.

³ Porov. McLEOD, H.: *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989).* Brno : CDK, 2007, s. 133.

⁴ Porov. RATZINGER, J.: *Benediktova Európa v kríze kultúr.* Trnava : SSV, 2008, s. 12.

⁵ Porov. HOGENOVÁ, A. – SLANINKA M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou.* Praha : Malvern, 2019, s. 137.

rodiny. Východiskom sa stala *oslobodená individuálna osoba*, ktorá sa domáhala možnosti slobodne utvárať svoj život. Tento proces dostal označenie *obrat k subjektu*, ktorý odmietol nekritické sa prispôsobovanie náboženským, kultúrnym, vedeckým, politickým a iným vzorcom a začal zdôrazňovať osobné angažovanie sa človeka v spoločnosti. Ako hovorí Stanley J. Grenz: „*Moderný ideál stavia do popredia nezávisle „ja“; subjekt, ktorý sa slobodne rozhoduje sám za seba a existuje mimo akúkoľvek tradíciu a spoločnosť.*“⁶

Človek sa síce stáva „autonómnou“, ale zároveň osamelou bytosťou, oddelenou od druhých a sveta okolo neho. Stáva sa subjektom, ktorý v podstate stojí v opozícii voči objektom, medzi ktoré nepatria len súcna sveta, ale aj Boh.

Aj západný spôsob náboženského myslenia bol zasiahnutý racionalitou, ktorá v podstate vytlačila na okraj mystiku. Korene to má už v gréckom prechode od mýtu k logu. Prví filozofi pozorujúc viditeľné zmeny v prírode, túžili porozumieť týmto dejom bez toho, aby museli siahať po mýtoch, pokúšali sa porozumieť týmto procesom na základe štúdia prírody, a tak urobili prvý krok k systematickému spôsobu myslenia. Práve pre svoj hlavný záujem o prírodu a prírodné procesy sa nazývajú prírodnými filozofmi. Centrom pozornosti sa stáva hľadanie prvých princípov „arché“.

Zrod takéhoto myslenia však musel prejsť istou konfrontáciou s mýtom, ktorý sprostredkoval pravdivý príbeh o posvätnom, ale aj pravdivé slovo, čo je tiež význam slova *mythos* v gréčtine. Pre rodiacu sa filozofickú tradíciu sa filozof stáva hľadačom pravdy, ale zároveň kritikom tých obrazov posvätna, ktoré sú postavené na iracionálnom vysvetlení toho, čo je posvätné. Filozofia takto síce ruší formu mýtu, ale zároveň hľadá spôsoby vyjavovania vyššej skutočnosti racionálnym spôsobom.

Snaha racionálne premyslieť náboženské témy zrodila filozofickú teológiu, ktorá sa predovšetkým pokúsila pochopiť, o čo v príbehu o bohoch a o „božských počiatkoch“ išlo, a tak sa stáva kritikou formy, prostredníctvom ktorej sa predstavujú príbehy a zároveň sa pokúša uviesť kritériá, ktorými môže byť takáto reč posudzovaná (hľadané *archai* musia byť myslené ako večné a transcendentné).

Na miesto mýtov postupne nastupujú abstraktné pojmy, ktoré náboženstvo a svet interpretujú diskurzívnou subjekt-objektovou optikou. Mentálna štruktúra chce byť presne zameraná a kladie požiadavku zafixovanosti (definície), ktorá je má dodať pevnosť. Veď aj bohyňa múdrosti Aténa je znázornená s oštepom, ktorý presne trafi cieľ. Tým sa diskurzívna racionalita odlišuje od mýtického spôsobu interpretovania sveta. Príbehy, ktoré vždy umožňovali interpretačný presah boli nahradené

⁶ GRENZ, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha : Návrat domů, 1997, s. 14.

príbehom o racionálnom uchopení pravdy (čo máme nakoniec explicitne vyjadrené v samotnom slove *po-chopit'*). Zameranosť mentálnej štruktúry sa pre vedomie dnešného človeka stala jedinou realitou, ktorá skôr pripomína symbol kľetky, do ktorej sa človek narodí a okolie ho naučí tú kľetku milovať. Zo zameranosti mentálnej štruktúry však vyplýva dualita a reduktívna kvantifikácia, ktorá predstavuje jeden z negatívnych prvkov našej civilizácie a odcudzuje nás vlastnému bytiu.

Binárny aspekt mysle

Mysel a vedomie nie sú to isté. Naša myseľ je prirodzene binárna. Uvažuje v rámci dvojhodnotovej logiky, čo znamená, že vždy rozdeľuje pole takmer každého okamihu na dve časti – na tú, ktorú je možné pochopiť, a tú, ktorú považuje za „zlú“ či nepravdivú. Preto sa nám nedarí spracovať paradoxy, ktoré sú súčasťou napríklad Ježišovho života a učenia – kto zomrie, bude žiť; kto sa poníži bude povýšený; kto nemá, tomu sa vezme, a naopak, kto má, tomu sa pridá; kto bude milovať svoj život, ten ho stratí, a kto ho stratí, ten ho nájde atď.

Pred týmito paradoxmi je naša myseľ bezmocná. Nemôžeme ich analyticky vysvetliť a uchopiť. Nemôžeme ich kontrolovať a riadiť. Máme radi, keď sú veci jasné, čiernobiele – buď/alebo. Ale keď ide o situáciu aj/aj alebo ani/ani, nevieme si s tým poradiť. Navyše je naša myseľ vybavená schopnosťou zovšeobecňovať. Bez toho by sme sa vo svete nedokázali orientovať. Predstavte si, že každý jeden okamih a udalosť by ste videli ako jedinečný a neopakovateľný, ktorý nemá nič spoločné s tým, čo ho predchádzalo. Ako by sme ho však mohli poznať, keď by bol úplne nový a nemal by nič spoločné s tým, čo sme poznali doteraz? Aj to, čo prichádza do života ako nové, poznávame najprv tak, že to prirovnávame k tomu, čo už poznáme. Jednoducho to spárujeme s tým, čo sa nám k tomu hodí alebo sa na to podobá. Takto je naše poznávanie sveta nutne skresľujúce. Navyše zovšeobecniť znamená zjednodušiť nesmierne komplexnú realitu. To, čo nám ostane, je však len chabý odraz skutočnosti.

Zaiste, môžeme spresňovať, ale vždy len spresňovať. Nikdy sa klasicým spôsobom myslenia k podstate vecí ako takej nepriblížime. Ostaneme natrvalo uzavretí vo všeobecných konceptoch za cenu rozmazania jedinečnosti neopakovateľného okamihu. V aplikácii na človeka to vedie k chápaniu seba ako individuálnej, do oddelenosti a samoty uzavretej bytosti.

Problém individuálne orientovanej antropológie

Mentálna štruktúra z podstaty vecí odtrháva človeka od emocionality, od sveta obrazov a od imaginácie, aby na ich miesto dosadila myslený svet,

ktorý neustále vedie k abstrakcii. Nie nadarmo sa vo fenomenologickej tradícii, založenej Edmundom Husserlom, zdôrazňuje potreba *vrátiť sa späť k veciam samým*. To znamená, *vrátiť sa k počiatkom*, koreňom, z ktorých vychádzali vedecké konštrukcie sveta, ale aj *k zmapovaniu samotnej subjektivity* človeka, ktorá je vstupnou bránou ku vzťahom so sebou, druhými aj so svetom a nakoniec zamerať sa na znovuobjavenie zmyslu, ktorý má tento svet (svet objektívnej reality) pre všetkých.⁷ Mentálne myslenie však nie je schopné prekonať dualizmus, pretože zdôrazňuje abstrakciu a kvantifikáciu natoľko, až má platnosť len to, čo je merateľné.⁸

Tak vznikol pre našu kultúru typický protiklad medzi vierou a poznaním, ktoré však dnes už je značne pokornejšie, aj pod vplyvom nových objavov na úrovni vedy (napr. paradoxy v kvantovej fyzike), ktoré nie je možné jednoznačne interpretovať. Vlastne ich je možné len interpretovať, ale už si viac uvedomujeme, že stále pôjde o naše interpretácie a nie uchopovanie reality v jej totalite, na čo upozornil zvlášť K. R. Popper.

Avšak v náboženskej rovine, ktorá tiež bola poznačená diskurzívnym spôsobom myslenia, platí a stále viac sa dostáva do povedomia, že tie najhlbšie skúsenosti nie je možné vysvetliť len racionálne, ale musia sa zakúsiť. Ale i ten, kto ich zakúša, ich nikdy nedokáže prezentovať slovami a pojmi tak, aby niekto, kto skúsenosťou neprešiel, bol na základe týchto pojmov schopný tejto skúsenosti úplne porozumieť. Je to preto, že tie najhlbšie skúsenosti sa odohrávajú na úrovni „aracionálna“, ktoré nie je iracionalitou, ani racionálne, ale racionalitu presahujúce.⁹ Ide teda o skúsenosť, ktorá má mystický aspekt, ktorý „nahliada“ celostný aspekt reality a nielen časti, ako je typické pre racionálnu štruktúru. Celok nie je zloženia a preto diskurzívnej racionalite je z podstaty vecí neprístupný. Preto „pojmový výklad náboženských právd dnes často nepostačí ani úprimným kresťanom“, konštatuje E. Lassalle.¹⁰

V aplikácii na problém identity človeka môžeme povedať, že súčasný človek stále viac cíti, ako mu racionálne myslenie už nepostačuje k čistej ľudskosti. Človek nie je zloženie, ktorú je možné pomerne dobre rozobrať v laboratórnych podmienkach, ale odkazuje k celku, ktorý je charakteristický presahom. Zakúsenie celistvosti však prekonáva dualizmus medzi človekom a svetom a v chápaní človeka ako individuálnej nezávislej bytosti, ktorá je vymedzená telesnosťou vo vzťahu k okoliu a druhými individualitami. Žiaľ, tento spôsobom chápania človeka sa stal značne

⁷ Porov. CEKOTOVÁ, M.: *Edita Steinová a fenomenologická tradície*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1996, s. 23.

⁸ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 34–38.

⁹ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 40.

¹⁰ LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 62.

dominantným v našej kultúre a dnes slávi svoj triumf k konzumnej a individualistickej mentalite.

Aj podľa Richarda Rohra v západnej antropológii prevládala *individualita* a *racionalita* namiesto zásadnej *vzťahovosti* a uznaniu *intuitívnej prirodzenosti* ľudskej osoby. Táto predstava o človeku ako individuálnej a oddelenej bytosti má svoje korene v istej časti gréckej filozofie, ktorá sa viaže napríklad k Aristotelovmu presvedčeniu, že podstata je prvou kategóriou, ktorá je uprednostňovaná a nadradená kategórii vzťahu, ktorý je len *akcidentom*. Tak sme podľa Rohra zdedili absolútne netrojičnú predstavu človeka ako autonómnej a statickej bytosti, ktorá je oddelená od božskej prirodzenosti Boha. V piatom storočí sa tento spôsob myslenia o našej individualite posilnil Boethiovou definíciou človeka ako „*individuálnej substancie s racionálnou prirodzenosťou*“, čo značne ovplyvnilo kresťanskú antropológiu na Západe.¹¹

Teologický koncept identity

Vychádzajúc z novozákonnej tradície však môžeme povedať, že nie sme nezávislé podstaty, ale existujeme len vo vzťahu. Západnej kultúre sa však podstata javila vždy hodnotnejšia, než vzťah, ktorý nasledoval až po nej. „*Kto by však chcel byť len vzťahom? Ja predsa chcem byť človekom, ktorý sa sám vypracoval.*“¹², zhrňuje Rohr. A v tom sme neustále trénovaní a utvrdzovaní.

To však zakladá typický individualisticky orientovanú antropológiu. Možno aj preto sme toľko zápasili medzi sebou aj v rámci kresťanstva (napr. náboženské vojny v Európe). Individualita totiž evokuje strach z ohrozenia a konečnosti. A ten strach je jeden zo základných reakčných vzorcov našej kultúry, ku ktorému môžeme pridať program kontroly a moci a program nášho podvedomia sledujúci neustálu kontrolu nad našou pozíciou v komunite cez prizmu uznania, a zaistenia svojho individuálneho šťastia.¹³ Porozumenie pojmu osoba sa v takomto myslení nezameriaval ani tak na vzťahový aspekt, ako skôr na autonómne ja, ktoré akoby nemalo nič spoločné s ničím druhým.

Osoba však nie je statická záležitosť, ale úplne relačná a dynamická, ako je to prezentované v trojičnom vzťahu Božských osôb. No prílišne upriamanie sa na diskurzívny spôsob myslenia má tendenciu vynechať

¹¹ Porov. ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a naše proměna*. Brno: Barrister & Principal, 2018, s. 63-64.

¹² ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a naše proměna*. Brno: Barrister & Principal, 2018, s. 64.

¹³ Porov. KEATING, T.: *Pozvání k lásce. Cesta křesťanské kontemplace*. Praha : Alpha Book, 2019, s. 57.

tento pohyb a vzájomnú vzťahovosť, ktorá prekonáva všetky protiklady.¹⁴ Takže v kontexte kresťanskej teológie nie sme ani tak podstatami, ako skôr vzťahmi, skrze ktoré sa stávame sami sebou, vychádzajúc pritom z viery, že prvým vzťahom je naše napojenie na vnútorný princíp, ktorým je podľa biblickej tradície Nového zákona Kristus, v ktorom žijeme, hýbeme a sme (porov. Sk 17) a skrze ktorého je všetko neustále tvorené (porov. Heb 1,3).

Nakoniec grécke slovo „prosopon“, znamená „pohľad“ a s časticou „pros“ (k – tam) vyjadruje vzťahnosť ako niečo konštitutívne, čo sa týka osoby. Podobne je to i v latinskom pojme „persona“, kde „per“ (skrze – k) rovnako vyjadruje vzťahnosť osoby – byť v pozícii k druhému a pre druhého.¹⁵ V kontexte vety z prológu je teda zrejme, že logos je v ontologickom vzťahu k Bohu; teda Syn je plne orientovaný na Otca, s ktorým je jedno. Môžeme povedať, že tento vzťah je „podstatným princípom“ nášho Boha. Samotné „slovo“ (*logos*) preto nikdy nemôže byť podľa J. Ratzingera samo. Vždy je niekým vyslovované a niekomu adresované. Prichádza od niekoho, je tu, aby bolo vypočuté, a smeruje k druhému. Ježiš ako „slovo“ je teda existencia, ktorá je otvorenosťou bytia „od“ Boha „pre“ celé stvorenie. Teda „podstatou“ nášho Boha, o ktorom hovorí Ježiš v rozlúčkovej reči vo večeradle (porov. Jn 17,6), je „*byť pre*“.¹⁶

A to je aj princípom identity nášho pravého ja, ktoré je obrazom neduálneho, vzťahového Boha, prekonávajúceho subjekt-objektové vymedzenie. Takúto interpretáciu našej identity nachádzame v mystike, ktorá je ako *via negativa*, neoddeliteľnou súčasťou našej kresťanskej tradície, ale ako poznamenáva v jednej prednáške Richard Rohr: „*Obávam sa, že Západné kresťanstvo sa z veľkej časti stalo doktorátom v dualistickom myslení.*“¹⁷

Záver

Dominancia diskurzívneho myslenia zásadne ovplyvnila spôsob, akým moderný človek rozumie seba samému. Redukcia poznania na analyticko-rationálnu rovinu viedla k oslabeniu schopnosti vnímať realitu v jej celistvosti a k preferencii individualistického modelu identity, ktorý zdôrazňuje autonómiu na úkor vzťahovosti. Tento model však nedokáže

¹⁴ Porov. ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a naše proména*. Brno: Barrister & Principal, 2018, s. 68.

¹⁵ Porov. RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanství*. Brno: Petrov, 1991, s. 112.

¹⁶ RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanství*. Brno: Petrov, 1991, s. 119, 135.

¹⁷ ROHR, R.: *Christianity and Unknowing*. In: <https://www.youtube.com/watch?v=MnTC4NNIACK&t=377s> [32:39] (7.2.2025)

adekvátne uchopiť komplexnosť ľudskej existencie, najmä v oblasti seba-presahu a hlbkej mystickej skúsenosti.

Ukazuje sa, že identita človeka nemôže byť uspokojivo vysvetlená v rámci striktno diskurzívneho rámca. Vyžaduje si otvorenosť voči formám poznania, ktoré presahujú binárnu logiku – najmä voči kontemplatívnej skúsenosti, ktorá umožňuje integráciu protikladov a návrat k jednote. V tomto horizonte sa identita nejaví ako statická substancia, ale ako dynamický, vzťahový proces, v ktorom sa človek uskutočňuje prostredníctvom vzťahov „k“ a „pre“ druhých.

Prekonanie krízy identity preto nespočíva v ďalšej racionalizácii, ale v rozšírení horizontu poznania o dimenziu, ktorá integruje rozum, skúsenosť i transcenciu. Takto chápaná identita predstavuje návrat k celistvosti človeka, ktorý nie je izolovaným subjektom, ale bytosťou zakorenenou vo vzťahovej štruktúre reality.

BIBLIOGRAFIA

- CEKOTOVÁ, M.: *Edita Steinová a fenomenologická tradície*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1996.
- GRENZ, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha : Návrat domů, 1997.
- HOGENOVÁ, A. – SLANINKA M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019.
- KEATING, T.: *Pozvání k lásce. Cesta křesťanské kontemplace*. Praha : Alpha Book, 2019.
- LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998.
- MCLEOD, H.: *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno : CDK, 2007.
- RATZINGER, J.: *Benediktova Európa v kríze kultúr*. Trnava : SSV, 2008.
- RATZINGER, J.: *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov, 1991.
- ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a vaše proměna*. Brno: Barrister & Principal, 2018.
- ROHR, R.: Christianity and Unknowing. In: <https://www.youtube.com/watch?v=MnTC4NNIACK&t=377s> (7.2.2025)
- TARNAS, R.: *Vášeň západnej mysle*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2015.

Článok je parciálnym výstupom v rámci projektu VEGA č. 1/0404/25: „Predpoklady a kompetencie duchovného líderstva v kontexte ignáciánskej pedagogiky“

VYBRANÉ SÚVISLOSTI ŠTRUKTÚRY A OBMEDZENÍ POZNANIA SO VZDELÁVANÍM

Marián AMBROZY

Abstract: *The text deals with selected relationships between science, knowledge and education. It is about identifying different approaches to the meaning of knowledge in general. The division and continuity of sciences, the meaning of knowledge, the relationship of knowledge to power, as well as its limitations and the relationships of science, technology and man. In parallel, the contribution juxtaposes the approaches of Bacon, Comte, Foucault and Heidegger. The author reminds us that in many ways the search for science is purposeful, and consists in reducing being to a state of reserves, and that science and philosophy forget about fundamental metaphysical questions related to being. The contribution shows the limitations of science at the boundaries of mathematics. It also reminds us of the fact that basic physics has practically stood still for several decades. The author demonstrates this by the consequences of Gödel's theorems, as well as by the so far unsuccessful effort to unify all physical interactions into one. The text appeals to the fact that only the correspondence of the curriculum with the system of sciences, especially in schools of general education, and education on a scientific basis, is a good way to the possibility of gradually building a knowledge society. If the levels of education at which the pupil and student are to receive general education do not correspond to the system of sciences, in the sense of its natural division, and at higher levels introduce the basic problems of individual sciences and disciplines of management, the building of a knowledge society will end up as an unfeasible utopia.*

Poznanie sa dá prirovnať k rôznym veciam. K rebríku, po ktorom kráčaťe hore, ako prirovnával grécky cirkevný otec Ján Lestvičnik, niektorí básnici ho prirovnávajú ku zlatému člnu. Poznanie a veda by mali však konvenovať a ich prepojenie by sa malo odraziť do oblasti vzdelávania. Aké s vzťahy poznania, vedy, moci a vzdelávania?

Francis Bacon prináša návrhy nových myšlienok ohľadne vedenia. Cieľom pre neho je dosiahnuť celkové obnovenie vied, pričom ho chce situovať na nové základy. Myslí si, že do jeho doby stavba vedenia založená na scholastickej filozofii nemá nijaké základy. Domnieva sa, že pozná cestu ktorá jediná vyhovuje ľudskej myšli. Názor, že sám je prínosom nového, jedinečného a správneho prístupu k vedeniu je umocnený myšlienkou, že filozofia a teoretické vedy jeho dní sa nikde nehýbu, nevidieť ich pokrok a pohyb a dostáva sa im nepatričná úcta. Ak niečo

obsahuje vnútorný vývoj, sú to tzv. mechanické umenia. Marxistickí historioografi tieto jeho názory spájajú s presvedčením, že manufaktúra – vyžaduje poznávanie materiálnych síl prírody a s tým zároveň novú metódu ich štúdia. Domnievame sa, že uvedený názor stojí a padá s marxistickou filozofiou dejín. Sám Bacon je za dominanciu empirického skúmania na úkor knižnej učenosti. Sám vidí cieľ vedy tak, že je daná, aby z nej mal prospech a úžitok sám život. Vedenie je teda účelové a nie len pre seba samo. Tomuto cieľu je podriadený spôsob získavania vedenia. Antikontemplatívny akcent poznania Bacon ešte zdôrazňuje. Ľudské vedenie a moc splyvajú v jedno, lebo neznalosť príčiny zabraňuje účinku. Na tom mieste vysloví i myšlienku nutnosti poslúchať prírodu preto, aby sme nad ňou mohli zvíťaziť, t. j. z Baconovho hľadiska mať nad ňou určitú moc. Výpovedne hovorí v Novej Atlantíde ústami staršieho predstaveného z utopickej krajiny: Naša spoločnosť má preskúmať príčiny a skryté pohyby vecí a čo najviac rozšíriť hranice ľudského panstva.

Trocha iný je prístup k poznaniu a vedeniu zo strany Augusta Comta. Známe delenie štádií vývoja ľudského ducha v poznaní hovorí o teologickom, metafyzickom a pozitivistickom štádiu. Priamo sa odvoláva na Bacona, tvrdiac že skutočné poznanie je založené na empirii. Bohorovne vyhlasuje, že pozitívna filozofia je konečný stav ľudského rozumu. Filozofia dejín filozofie v zmysle vlastného vnímania dokonalosti je typickým znakom Comtovho myslenia. Akoby tým trocha reagoval na obdobné názory Hegela na vlastný systém. Ľudský duch, aby mohol prejsť od tejto dočasnej filozofie k filozofii konečnej, musel, prirodzene, prijať ako prechodnú filozofiu i náuky metafyzické. Znakom pozitívnej filozofie je úsilie zachytiť invariantnosť. Úlohou pozitívnej filozofie je nielen poznať a systematizovať, ale jestvuje aj ďalšia jej úloha – jedine pozitívna filozofia je podľa prirodzeného chodu vecí povolaná vládnuť. Myslí tým vypracovať dokonalú sociálnu náuku, ktorá by skoncovala so spoločenskými názorovými zmätkami, ktoré podľa Comta spôsobujú názorové diskrepancie medzi pozitívnym, teologickým a metafyzickým prístupom rozličných filozofií a ideológií. Práve pozitívna filozofia by mala zaviesť poriadok do spoločnosti¹. Teda je jej úlohou organizovať spoločnosť. Poznávanie prírody má istý účel, je to predvídanie a konanie tak, aby sme javy využívali vo svoj prospech. To je zmyslom známeho Comtovho hesla *od vedy k predvídaniu, od predvídania ku konaniu*. Na druhej strane, skutočne predvídajú Comte si odvolávajúci sa na Condorceta uvedomil, že praktický výsledok objavov sa môže dostaviť i po desaťročiach, dokonca stáročiami a preto

¹ COMTE, A.: *Kurz pozitívnej filozofie*, In: Antológia z diel filozofov VII. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Bratislava: Pravda, 1967, s. 39-84.

by nemalo byť bádanie zamerané len na to, čo prináša bezprostredný praktický úžitok. Nič to nemení na základnom prístupe k účelu vedenia, ktorým je poskytnúť sumu znalostí potrebnú na pôsobenie na prírodu. Napriek tomu sa domnieva, že pri teoretických skúmaníach nemôže byť cesta výskumu determinovaná žiadnym konkrétnym praktickým zreteľom. Znemožňovalo by to cestu hľadania poznania. V tomto je evidentne obozretnejší ako F. Bacon, aj keď sa na neho viackrát odvoláva. Fundamentálny prístup k vedeniu však ostáva v rovine skoršieho či neskoršieho praktického využitia. Napriek tomu, že obe veľmi vplyvné filozofické pozície, Baconova i Comtova si dávajú za cieľ reformovanie spoločnosti v zmysle vytvorenia radikálne zmeneného nového spoločenského zriadenia, je Comte v menšej miere prvoplánovým technokratom než je F. Bacon. Comte, hoci ku koncu života vypracoval dokonca pozitivistické náboženstvo si uvedomuje, že priame sústredenie na užitočnosť znalostí jednoducho hatí ich získavanie. Snaha po prepojení vedenia a riadenia spoločnosti ho však neopustila, veď svojmu kňazstvu náboženstva humanity pripisuje Comte trojakú úlohu: radiť, posväcovať a usmerňovať. Pozitivistické náboženstvo má byť len metamorfózou kresťanskej cirkvi bez teistickej podstaty. Ako náboženstvo spojené s premenou spoločnosti má jednoduché spojenie vedenia s ovládaním, riadením, odporúčaním, formovaním – pôvodnými sociologickými rolami náboženstva.

Michel Foucault hovorí, že pravda nie je mimo moci, pravda nie je mimo mocenských vzťahov. To čo postupuje s pravdou, je vzťahmi pevne uchopované. Pravde nechýba zväčša moc, hodnota pravdy je ohraničená úzkym časopriestorom. Pravda má hodnotu v tomto čase a na tomto mieste. Spoločnosť má režim pravdy. Tento režim určuje prípustnosť diskurzov. Pravdu obmedzuje to, že ju niekto konkrétny produkuje. Ide o diskurz univerzít, vojenských orgánov, nemocníc, škôl, polície, práva etc.. Za hlavné sídlo pravdy Foucault pokladá vedecký diskurz. Za oblasť produkcie pravdy pokladá Foucault aj etiku a politiku. Tvrdí, že len niektoré politické a ekonomické orgány si môžu dovoliť produkovať pravdu, vedú sa o to boje. Epistemológiu pokladá za bytostne prepletenú s etikou a politikou².

Moc je všade prítomná. Každá interakcia musí mať i participáciu. Diskurz je priestor na štúdium mocenských vzťahov. Poznanie sa nachádza diskurze, v rovinách pochybovania medzi skúsenosťou a mocou. Diskurzy nie sú stabilné a pravda je rozmanitá. Diskurz je systém pravidiel, regulujúcich tok moci. Nie je len jeden vládnucci diskurz. Žiaden diskurz nie je osamotený ani úplný. Na diskurz potrebujeme jazyk, v ktorom nejde o surovú skúsenosť. Sme zviazaní s diskurzom racionality. Pravda je

² FOUCAULT, M. *Slová a veci*. Bratislava: Pravda, 1987.

tvorená v záujme tých, ktorí majú dominantný mocenský vplyv, myslí si Foucault. Ekonomické a politické kategórie produkujú epistemologické kategórie. Analýza diskurzov uvoľňuje zdanlivo pevné zovretie slov. Foucault spája vedenie a etiku. Pri skúmaní navrhuje upustiť od cieľenej segregácie, jednoducho čítať všetko.

Bio – moc je prostriedok na regulovanie života, pričom jestvuje prioritný záujem o regulovanie sexuálneho správania. Cieľom je produkovanie tzv. normálnych ľudí. Do toho sa zapája štátna správa, súdnictvo, vedecký výskum. Foucault prejavuje odpor k normalizačným účinkom bio - moci. Bio – moc sa uplatňuje pri organizovaní a disciplinovaní života, éra bio - moci znamená podrobenie tela a kontrolu populácie. Ide jednoducho o zapojenie aparátu tela do aparátu produkcie.

Niekedy preusporiadaním nahradíme jeden typ dominantného diskurzu iným. Intelektuáli sú aktérmi mocenského systému, sú zodpovední tiež za diskurz. Úloha intelektuála je skôr v boji proti formám moci, ktoré premieňajú intelektuála na nástroj vo vedení, v pravde, vo vedomí, v diskurze. Účinok disciplíny je vytvoriť poslušné telo, aby bolo zbavené schopnosti vytvárať stratégie pre decentralizovanie spôsobu vytvárania pravdy. Kvôli čistote vplyvu myšlienok by mal byť zlikvidovaný pojem autor. Podľa Foucaulta má intelektuál rozkladať samozrejmosť a všeobecnosť. Intelektuál je súčasť skupiny, ktorá oponuje moci.

Foucault sa pripája k Blanchotovi a umiestňuje pozíciu subjektu v hlbine anonymného šepotu. Kľúčovým dielom pre skúmanie mocenských vzťahov a vedenia je Foucaultova Archeológia vedenia. Abstraktným mechanizmom, v ktorom sa obzvlášť prejavujú mocenské vzťahy je rôzny typ sústavy, ktorá pripomína stroj: stroj – väzenie, stroj – škola, stroj – nemocnica. V akom zmysle sa jedná o stroje? Stroje sú skôr sociálnej než technickej povahy. Naše disciplinárne spoločnosti sú prestúpené kategóriami moci, ktoré môžeme definovať takto: stanovenie nejakého cieľa, produkcia užitočného výsledku, kontrolovanie populácie či riadenia života. Intelektuál na opozičnej platforme zastáva stanovisko, ktoré je opozičiou voči účinkom moci, ktoré sú spojené s vedením, kompetenciou a kvalifikáciou. Tento opozičný boj je postojom proti nepatričným privilegiam vedenia a proti reprezentáciám. Problematické sú práve vzťahy vedenia a moci. Foucault na druhej strane upozorňuje, že spoločnosť bez mocenských vzťahov je púha abstrakcia.

Typickým príkladom na zmenu spôsobu usporiadania mocenských vzťahov vo vedení je analýza vplyvov dominancie v uvedenej oblasti v európskom kultúrnom okruhu v istom období. Napríklad vieme, že do 16. storočia šlo o prioritnú rolu podobnosti. Zhoda ako susedstvo vecí je spojená s priestorom. Všeobsiahle uplatnenie má v tomto systéme vzťahov analógia. Ďalším významným vzťahovým činiteľom vedenia tohto

obdobia je sympatia a antipatia. To je v najvšeobecnejšom náčrte epistéma 16. storočia. Každé obdobie pritom má svoje epistémy a je možné ich odhaliť. Niektoré roly konkrétnych entít prítomných vo všeobecnej charakteristike epistém sa menia, ako napr. ostáva dôležitosť pojmu znak v období pred 17. storočím a od 17. storočia. Kým pred klasickým obdobím znak znamenal kľúč k vedeniu, prostriedok poznania, potom je znak spojený s reprezentáciou.

O vzťahu človeka k súcnu i v kontexte poznania pojednáva i Martin Heidegger. Podľa Heideggera je moderná technika prostriedok účelu, je potrebné využívať techniku primeraným spôsobom. Je potrebné uchopiť techniku duchovne, poručiť jej a mať nad ňou kontrolu. Bytnosť techniky je spojená s odkrývaním, inštrumentálnosť je základný rys techniky. Technika je jeden zo spôsobov odkrývania. V odkrývaní spočíva možnosť zhotovovania. Jej bytnosť je tam, kde je pravda, ale situácia je komplikovanejšia u strojovej techniky.

Rozviňme uvedené argumenty podrobnejšie.

Okrem odhaľovania podstaty vedy a kritiky jej pôsobenia, napríklad jej presadzovania výskumníka na úkor učenca, prevádzkového charakteru vedy, nedostatok využívania heuristiky vo vedách, tzv. ničenia vecí vedou kriticky reflektuje aj niektoré základné rysy techniky.

Heidegger súhlasí s názorom, že moderná technika je úplne iná než technika pred ňou, ale zároveň dodáva, že aj moderná fyzika je na túto techniku odkázaná. Pokrok v technike, ktorá je nevyhnutá pri valuácii hypotéz teoretickej fyziky je až bytostne dôležitý v mnohých oblastiach súčasnej fyziky.

Dôležitým fenoménom je zjednávanie (Bestellen), stanovovanie (das Stellen). Príroda je stanovená ako niečo, čo je podrobené vymáhaniu. Stanovovanie je podľa Heideggera dobývaním v dvojakom zmysle, ako odomykanie i ako predpoklad ďalšieho dobývania pri minimalizácii nákladov. Produkt dobývania môže byť často použitý ako surovina, povedané jazykom ekonómie ako kapitál. Premena formy energie v súvislosti so zákonom jej zachovania, hromadenie a rozdelenie energie je skryté i za odkrývaním. Samo odkrývanie zjednáva súcno tak, aby bolo k dispozícii pre ďalšie zjednávanie. Súcno má byť podľa tohto stanovovania vždy použiteľným stavom zásob³. Takáto je snaha vlastného vymáhajúceho odkrývania, použiteľný stav zásob (Bestand) je niečo na kvalitatívne inej úrovni než jednoduchá zásoba. Podstata strojovej techniky spočíva v tomto kontexte i v nesamostatnosti stroja, stroj nie je samostatný, stav stroja jestvuje iba v zmysle zjednateľného. Vlastný stav vymáhajúceho zjednáva-

³ HEIDEGGER, M. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha : Oikoymenth, 2004.

nia vykonáva človek. Aj sám človek patrí k použiteľnému stavu vecí (Bestand), občas sa používa, hoci často s patričným ospravedlnením za výraz, pojem „ľudský materiál“. Znalostná ekonomika sama hovorí o personálnom kapitáli. I samotný človek je subsumovaný pod vymáhavé požadovanie. Pre odkrývanie, ktoré je bytnosťou techniky, ktoré vládne v bytnosti modernej techniky používa Heidegger termín Gestell. Hoci sa stáva stavom použiteľných zásob, sám sa na jeho zjednávaní ako použiteľného stavu i podieľa. Ustanovujúce zjednávanie (Gestell), do mnohej miery determinuje človeka, a to i pri odkrývaní toho čo je v neskrýtosť, kde prírode v neskrýtosť činí nástrahy. Príroda ako predmet výskumu takto „ako predmet zmizne do nepredmetnosti použiteľného stavu zásob. Gestell požaduje od človeka práve odkrývanie na onen spôsob zjednatel'ného stavu zásob. Koristnícky vzťah k súcnu sa snaží prevádzat' odkrývanie ako vymáhanie od prírody, pričom prírodu berie ako hlavnú zásobáreň energie. Fyzika sa usiluje podľa Heideggera, napriek nenázornosti jej súčasnej podoby, poskytnúť súcno ako objednatel'ný stav zásob, pričom príroda je kalkulovateľná, vopred zjednatel'ná ako systém informácií.

Je možné tejto situácii uniknúť? Človeku predsa podľa Heideggera prislúcha sloboda, ktorú chápe ako odkrývanie pravdy, ako to, čo presvetľuje závoj ktorý zahaľuje pravdu, sloboda je to, čo privádza odkrývanie. Nik nás nenúti slepo prevádzat' techniku a ani ju a priori zatracovat'. Odkrytie bytnosti techniky znamená oslobodenie v zmysle voľby, aby sa venoval podstate neskrýteho. Druhá možnosť je zaoberat' sa len tým, čo je odkryté na spôsob zjednávania.

Ak sa človek sám má stať len použiteľným stavom, pohybuje sa na okraji priepasti. Do tejto situácie môže dôjsť práve vnímaním neskrýteho len ako použiteľného stavu zásob⁴. Je to výsledok vlády Gestell. Práve takto ohrozený človek sa vypína ako pán zeme. Plodí to dojem, ako keby človek už stretával len samého seba.

Nebezpečné je len zjednávanie na spôsob využiteľného stavu zásob, nie technika. Nie je potrebné techniku démonizovat'. Naopak, podľa Heideggera práve v bytnosti techniky ukrýva to, čo môže priniesť záchranu. Jestvuje i poskytovanie výskytu, čo nie je vymáhavý spôsob odkrývania. Odkrývanie pochádza z poskytovania. Práve poskytovanie je to, čo umožňuje človeku účasť na odkrývaní. Uvedomenie si poskytujúceho od $\varphi\upsilon\sigma\sigma$ posielala človeka do odkrývania a zároveň ho zachraňuje. Toto umožní človeku nazrieť do najvyššej dôstojnosti a vrátiť sa do nej, hovorí Heidegger. Gestell hrozí vzdaním sa slobody v prospech zdanlivo jediného odkrývania – vymáhavého koristníckeho vzťahu k súcnu, čo je skutočným nebezpečenstvom. V podstate techniky je skrytá možnosť záchranu.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha : Oikoymenh, 2004. s. 18.

Aj keď záchrana ešte zďaleka neprišla, je potrebné starať sa o jej príchod, t. j. uvedomovať si krajné nebezpečenstvo vymáhavého vzťahu k prírode a k súcnu vôbec. Je to nebezpečenstvo, že celé odkrývanie splynie do spôsobu použiteľného stavu zásob. Toto nebezpečenstvo je prítomné implicitne, nie bezprostredne. Aj keď sa zrejme nepodarí nadobro zahnať toto nebezpečenstvo, ľudstvo si snáď uvedomí, že zrejme to čo prináša záchranu je vyššej podstaty než to, čo je ohrozené a ohrozujúce.

Práve Heideggerova kritika vzťahu človeka k prírode a súcnu, ktorý je už skrz poznávanie vymáhavý a môže zasiahnuť i samotné poznanie je podnetná v širších súvislostiach. Napr. partikulárnosť vedeckého poznania sa prejavuje v úsilí vedy zachytiť súcno do pasce a spredmetniť ho. Je to snaha o vytvorenie obrazu sveta, ktorá zároveň nemôže zodpovedať niektoré otázky, napr. problém či sa príroda vzpiera poznaniu, alebo sa zjavuje rada. Človek sa stáva tým, ktorý sa usiluje pretvoriť prírodu na využiteľný stav zásob a toto je jeho prvým cieľom, ktorý dokonca môže determinovať vedu a techniku. Sám sa môže stať obeťou takéhoto ponímania. Ak príroda zmizne do takéhoto ponímania, človek sa naozaj môže zdanlivo správať ako pán planéty. Zároveň sa, práve pre tento vzťah môže dostať na pokraj priepasti. Epistemologická valuácia vzťahu k poznaniu je in concreto pretavená v podobe hroziacich globálnych ekologických katastrof. Uvedomenie si prírody v jej totalite i v partikularite jednotlivých jej prejavov poukazuje na poskytovanie samej seba ako toho čo je dané a nie toho, čo je potrebné len využiť a reflektovať očami skrytej energie, pričom iný, vyšší zmysel úplne absentuje. Príroda nie je iba systém informácií, ktorý je prítomný na kalkuláciu ako zásobáreň energie, ale je tým, čo sa dáva, preto má v heideggerovskej argumentácii aj vyšší zmysel než ohrozujúci spôsob ponímania prírody. Spôsob pochopenia prírody ako toho, čo sa nemusí, ale preda sa dáva, t. j. ako daru je spôsobom eventuálnej cesty záchranu.

Nadčasové a skutočne mnohoznačne bohaté Heideggerove texty sú vydareným príkladom odporúčania, že „text sa nesmie do seba herme(neu)ticky uzatvárať, ale musí byť otvorený a prístupný novým interpretáciám, novému čítaniu“⁵. V neposlednom rade Heidegger odkrýva i spredmetňovanie ako taký spôsob spracúvania skutočného, ktorý sa usiluje skutočnosť chytat' do pascí a nástrah. Pokiaľ totiž etymologicky skúmame termíny *teória* a *skutočné*, je potom badateľné, že *teória* má dva slovné základy, a to *θεᾶ* a *ὄραω* t. j. podoba ako vzhľad a pozerat' sa na niečo. *Skutočnosť*, *das Wirkliche* je odvodené od *εργον*, t. j. to, čo je vo

⁵ SUCHAREK, P.: Hraničná skúsenosť čítania: Maurice Blanchot. In: *Filozofia*. Roč. 64, č. 8, 2009, s. 791.

vlastnom a najvyššom zmysle prítomné⁶. Ak veda postupuje po takýchto cestách, potom sa usiluje zaistiť súvislosti potrebné pre opis v rôznych oblastiach vedy cez stavanie skutočnosti do predmetnosti. Do tejto podoby je skutočnosť spracúvaná. Nový jav sa usiluje veda začleniť do teórie, spracovať do predmetnej súvislosti. Pokiaľ jav musí byť predmetom v konkrétnej teórii, vzdanie tejto predmetnosti by jednoducho bolo popretie podstaty súčasnej vedy, tvrdí Heidegger v 50. rokoch 20. storočia. Nie je to jediný spôsob uchopenia súcna. Dokonca sa jedná o účelové spracovanie, ktoré sa usiluje predstaviť súcno pred človeka ako predmet tak, aby bolo obrazom. Spredmetňovanie je zásahom človeka do súcna. Je to len jeden zo spôsobov, akým sa príroda môže ukazovať, tu sa príroda neprejaví v plnosti svojej bytnosti. Pritom nie je možné odpovedať na niektoré otázky, napríklad či sa príroda v zmysle podstaty skôr skrýva ako hovoril už Herakleitos, alebo či skôr svoju podstatu odhaľuje bez problémov.

Vidíme, že myšlienka uchopenia súcna cez vedenie ako prostriedok k jeho ovládaniu, aby prinieslo ľudstvu prospech je dvojsečnou zbraňou. Nielen preto, že už Comte si uvedomuje obmedzenia bezbrehej účelovosti pri získavaní poznatkov, ale kvôli automatickému prepojeniu vedenia s mocou, o ktorom pojednáva Foucault ako aj pre neúplnosť poznania cez spredmetňovanie ako jediné východisko vedy a cez nebezpečenstvo dominancie koristníckeho prístupu k súcnu i v poznávacích procesoch. Moderná sociálna politika v oblasti vzdelávania si musí tieto momenty uvedomovať. Jej postupovanie v intenciách aj osvietencami inšpirovanej vzdelávacej politiky marxizmu – leninizmu je jednostranné. Upätosť vzdelávania na praktický význam poznatkov rozhodne nie je správna cesta, aspoň v uprednostňovaní očakávania okamžitého použitia v praxi a tým nepriameho ovplyvňovania v podobe plánovania postupu výskumu. Nie iba preto, lebo praktický význam poznatkov nemusí byť zjavný ihneď, ale vzdelanie nemá poskytovať základ iba pre praktické vedy a oblasť konania, ale aj pre βίος θεοετιμος. Poznatok nemá sám o sebe význam iba pre inžiniera, ktorý ho aplikuje do praxe, ale rovnako aj pre intelektuála, ktorého zvedavosť nasýtil. Napokon, azda každý a jeden vedecký poznatok, ktorý sa v dobe objavenia, respektíve konštrukcie zdá byť odťažité od praxe, býva napokon zužitkovaný praxou, akurát čas tohto impaktu môže byť niekedy dlhý.

Jednota vedy ako aj vedenia je alfa i omega vzdelávania. Prílišná partikularizácia vied by prirodzene nepriniesla do oblasti vzdelávania ako i do samotnej sústavy poznatkov nič pozitívne. Je potrebné zachovať aspoň elementárnu jednotu vo vedení. V nijakom prípade sa nejedná o odpor

⁶ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha : Oikoymenh, 2004. s. 41.

proti špecializácii vied, naopak súhlasíme s Heideggerovými slovami že špecializácia nie je nutným zlom, ale podstatnou nutnosťou vedy ako výskumu. Špecializácia nie je následkom, ale príčinou pokroku akéhokoľvek výskumu. Vzhľadom na jednotu súcna ako skúmaného, ktorú deklaruje už Parmenides je obohacujúci nielen špeciálnovedný, ale i interdisciplinárny a transdisciplinárny prístup. Aj Auguste Comte, ktorý dáva zo súčasného pohľadu utopistický systém jednoty vied, iniciuje varovanie pred extrémnou vzájomnou izoláciou špeciálnych vied. Hovorí o nutnosti vyhnúť sa neblahým účinkom prílišnej špecializácie. Hranice medzi vedami sú do istej miery umelé. Čiastočne s tým možno súhlasiť. Navrhuje: nech sa nová trieda učencov, náležite vzdelaných, zaoberá iba dôkladným vymedzovaním ducha rozmanitých pozitívnych vied v ich dnešnom štádiu, objavovaním ich vzťahov a súvislostí a pokiaľ možno zhrňovaním všetkých ich princípov do najmenšieho počtu spoločných princípov, vždy sa pritom riadiac základnými princípmi pozitívnej metódy, a nech sa nepúšťa do špeciálneho pestovania niektorej vetvy prírodnej filozofie⁷. Anticipoval tým úlohu filozofie aj ako metateórie a metodológie vedy, ako aj niektoré princípy transdisciplinárneho prístupu. Ako je to s jednotou v zmysle systémového prístupu, v zmysle možnosti vybudovania jednotného teoretického systému vo vedách? Situácia je komplikovanejšia, a to už vo fundamentálnych vedách v matematike a vo fyzike.

Už David Hilbert sníval o programe, pomenovanom po ňom. Ako formalista sa usiloval vytvoriť grandiózny projekt, ktorým by sa jednak vyhol podľa neho nebezpečným nástrahám intuicionizmu a logicizmu, ktorý by priznal matematické jestvovanie všetkých objektov, ktoré sú v matematike možné ako eventuálne entity. To obdivuhodné na Hilbertovom programe je jednak predstava formalizácie teórie do takých formúl, ktoré sú vytvorené podľa pravidiel logiky, jednak vlastné dokazovanie konzistentnosti použitého systému axióm a pravidiel. Výsledok by mal spočívať vo vytvorení jednotných základov aritmetiky. Rovnako hodlal postupovať v oblasti geometrie, jeho nasledovníci (von Neumann, Ackermann, Reichenbach, Zermelo) obdobný proces chystali v teórii pravdepodobnosti, teórii množín, matematickej analýze.

V podobných intenciách sa usiluje pôsobiť matematika skupiny skrývajúcej sa za kolektívny autorom Nicolas Bourbaki. Usilujú sa formalisticky vychádzať z axióm a pritom vypracovať konzistentný systém pri využití prostriedkov teórie množín. Hoci bourbakistická matematika dosiahla mnoho úspechov, napr. v oblasti teórie grúp, aj jej prívrženci si musia uvedomiť a aj si uvedomujú nutnosť rešpektovať platnosť teorém

⁷ COMTE, A.: *Kurz pozitívnej filozofie*. In: Antológia z diel filozofov VII. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Bratislava: Pravda, 1967. s. 39-84.

Kurta Gödela. Tento moravský Nemeč (nie Žid ako sa občas mylne uvádza) ukázal vo dvoch vetách, že konzistentný aritmetický systém formálnej povahy neobsahuje všetky dokázateľné tvrdenia, napriek ich pravdivosti, je teda neúplný. Na druhej strane ani konzistentnosť aritmetického formálneho systému nemožno dokázať, ak sa v systéme vyskytuje tvrdenie, ktoré o sebe prehlasuje vlastnú nedokázateľnosť. Niektoré pokusy eliminovať účinky Gödelových teorém, medzi ktorými môžeme vyzdvihnúť úsilie J. Hintikku a L. Wittgensteina nevedli k očakávanému výsledku⁸.

Vo fyzike sa o tzv. teóriu všetkého, t. j. o zjednotenie fyzikálnej vedy pokúsili viacerí. Azda najvýznamnejší z moderných pokusov je úsilie A. Einsteina vypracovať jednotnú teóriu poľa. Einstein sa snažil pomocou geometrizácie fyziky dosiahnuť jej jednotu. „vždy za následok zmenu samého metrického typu priestoru. Použitie riemannovských priestorov pritom potrebujeme na vyjadrenie zmien geometrického priestoru. Zmeny metrického priestoru sú popri zmenách pohybu hmotných bodov najvšeobecnejším typom matematických štruktúr fyzikálnej teórie. Einsteinovým cieľom bolo vypracovať unitárne geometrizovanú teóriu poľa. Vrcholom pyramídy mala byť axiomatizácia takto geometrizovanej fyziky. Ani Einsteinovo úsilie v tomto zmysle nebolo korunované úspechom. V obdobných intenciách vypracoval svoju teóriu fyzikálneho vákua ruský teoretický fyzik Genadij I. Šipov, empirické testovanie však jeho teóriu nepotvrdilo. Tzv. teória všetkého stále naráža na niektoré, stále neprekonané problémy. História fyziky nám ukazuje spojenie pozemskej a nebeskej gravitácie, statickej a dynamickej elektriny, elektriny a magnetizmu, slabej a elektromagnetickej sily. Newton, Oersted, Faraday, Salam, Weinberg urobili na tomto poli nesmierne mnoho. Stále však ostáva rovina GUT, kde spojenie silnej a elektroslabej interakcie nie je preukázané. Ešte väčším problémom bude dokázať jednotu gravitačnej interakcie a hypotetického GUT. Jestvujú pokusy vykonať to rôznym spôsobom, napríklad prostredníctvom teórie strún. Stále sa jedná zatiaľ len o rovinu abstrakcie a teórie bez akéhokoľvek empirického potvrdenia.

Jednota vedy v zmysle jednotného axiomatického systému zatiaľ teda nejestvuje. Na druhej strane môžeme hovoriť o možnom transdisciplinárnom prístupe, ktorý nie je zložité filozoficky podbudovať. O jednote celého súcna hovorí predsa už Parmenides. Pokus o riešenie ontologickej otázky čo znamená jestvovať síce vedie Platóna v dialógu Sofistés k dištinkcii medzi súcnom a jestvovaním, stále však, a to rovnako i v hypotézach

⁸ FLOYD, J.: *On saying what you really want to say: Wittgenstein, Gödel, and the trisection of the angle*. In: From Dedekind to Gödel: Essays on the development of the foundations of mathematics. Dordrecht: Springer Netherlands, 1995.

dialógu Parmenides hovorí Platón v zmysle celku súcna ako Jedného, kde maximálne v hypotézach pripúšťa, že by mohli jestvovať mnohé Jedná. Ak Aristoteles v Druhých analytikách hovorí, že v rámci rôznych rodov súcna nie je možný interdisciplinárny vedecký dôkaz, myslí to v rámci deduktívnej povahy jeho vlastného poňatia vedy, založeného na sylogizmoch. Nie je možné aby deduktívny dôkaz jestvoval, ak bude jedna z premís z jedného a druhá z iného rodu súcna. Na druhej strane uznáva jednotnú funkciu prvej filozofie, ktorá okrem prvého hýbateľa skúma najmä súcno ako súcno. Rovnako i Plotinos, tiež Duns Scotus ako aj mnoho iných filozofov jednoznačne hovorí o jednote súcna.

Úloha filozofie ako disciplíny, ktorá umožňuje všeobecný prístup k poznaniu, jednak cez epistemológiu, metodológiu vedy, ale najmä cez možnosť transdisciplinárneho pohľadu je dávať sa na poznávanie ako na jednotný proces. Výstižne to vyjadril Heidegger: Fyzika ako fyzika nemôže robiť žiadne výpovede o fyzike. Všetky výpovede fyziky hovoria fyzikálne. Fyzika sama nie je možným predmetom fyzikálneho experimentu. To isté platí o filológii. Ako teória reči a literatúry nie je filológia nikdy možným predmetom filologického bádania. To isté platí pre každú vedu⁹. Vypovedať zmysluplne o vede mimo jazyka vedy, t. j. v istom zmysle v metajazyku je úlohou filozofie. I preto je jej úloha v zmysle disciplín vedenia nezameniteľná. S tým je úzko spojená dôležitá, rovnako nezastupiteľná úloha filozofie v systéme vzdelávania. Nemala by chýbať na každom stupni teoretického vyučovania, a to rovnako na všeobecnej, ako aj na aplikáčnej rovine.

Poznanie by malo konvenovať vede a vzdelávanie musí korešpondovať systému vied¹⁰. Kurikulum nemôže nekorešpondovať so systémom vied, inak sa stáva paškvilom. Vzdelanie má mať vedecké základy a učiteľ sa nesmie prispôbovať tomu najslabšiemu, pretože výrazne spomalí celý pelotón¹¹. Odcudzenie kurikula systému vied pripomína ono Sládkovičovo možno mi nežiť v živote, ak chceme byť filozofický Hegelovo inobytie ducha, duch mimo seba. Najrôznejšie koncepcie vzdelávania, klasické či alternatívne musia nutne s vedou korešpondovať. Ak Marx hovorí o odcudzení práce, čo takto hovoriť o odcudzení vzdelania? Reformy, ktorých výsledok má ako následok nutkanie nahradenia prvého začiatočného písmena *r* písmenom *d*, sú azda len istým napodobňovaním skutočného vzdelania, participujúcim vyjadriac sa vzletným jazykom Platóna omnoho

⁹ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha : Oikoymenth, 2004.

¹⁰ ŠVEC, Š.: Teoretický kontext projektovania cieľového programu (kurikula). *Problémy kurikula základní školy*. Brno: PdF MU, 2006.

¹¹ NACHTMANNOVÁ, O.: *Návrat k vzdelávaniu založenom na vedeckých základoch*. In New Europe 2025. Pezinok: Intercedu, 2025.

viac na ideí odlišnosti než na ideí totožnosti. Kraskova metafora lacného riešenia v Baníkoch stelesnená v démonickej bytosti azda varuje pred akýmkoľvek nepatričným zľahčovaním situácie. V prípade uľahčovania nárokov na vzdelanie, zoškrtavania učebných osnov, zľahčovania minimálnych kritérií pre absolvovanie skúšky na vysokých školách, je ruka ktorá je za to zodpovedná nie neviditeľnou rukou Smithovou, lež viditeľnou rukou bytosti, ktorá vystupuje v Kraskových Baníkoch.

Záver

Jestvujú mnohé dôležité korelácie, ktoré si treba uvedomiť v súvislosti so vzťahmi vedy, poznania a vzdelávania. Hoci idey osvietenstva, pozitivizmu a Viedenského krúžku sú po Koyrého vystúpení už ťažko aktuálne, kľúčová úloha vzdelania v spoločnosti trvá. Ak akademik Blažej hovorí o troch pilieroch tohto storočia, okrem biologizácie ekonomiky a udržateľného rozvoja vyzdvihuje znalostnú ekonomiku. Tu sa už vývoj trochu pohol vpred. Ako však hovoriť o znalostnej spoločnosti, ak odťažitosť systému vzdelávania po novom nekorešponduje s tým, čo sa nazýva skutočná vzdelanosť. Situácia mnohokrát pripomína zakladateľské obdobie prípravy socializmu, keď v rýchlych jednoročných kurzoch robotnícke kádre získavali právnickú kvalifikáciu na školách pofidérneho razenia a ešte horšej kvality. Je tak ťažké pochopiť, že vzdelávanie a systém vied musia korešpondovať, predovšetkým na školách všeobecného vzdelávania, aby bolo možné čo najvyššie poznanie? Zaiste nie, len to chce trochu zmyslu pre projekciu triedy znalostných pracovníkov.

BIBLIOGRAFIA

- COMTE, Auguste: *Kurz pozitívnej filozofie*. In: Antológia z diel filozofov VII. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Bratislava: Pravda, 1967, s. 39-84.
- FLOYD, Juliett: *On saying what you really want to say: Wittgenstein, Gödel, and the trisection of the angle*. In From Dedekind to Gödel: Essays on the development of the foundations of mathematic.s. Dordrecht: Springer Netherlands. 1995, pp. 373-425.
- FOUCAULT, Michel. *Slová a veci*. Bratislava: Pravda, 1987, 515 s.
- HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoyomenh, 2004, 62 s. NACHTMANNOVÁ, Olga. *Návrat k vzdelávaniu založenom na vedeckých základoch*. In New Europe 2025, Pezinok: Intercedu, 2025, s. 146-150.

SUCHAREK, Pavol. Hraničná skúsenosť čítania: Maurice Blanchot. In: *Filozofia* 64 (8), 2009, s. 781-792.

ŠVEC, Štefan. Teoretický kontext projektovania cieľového programu (kurikula). *Problémy kurikula základní školy*. Brno: PdF MU, 2006, s. 29-41.

Príspevok bol napísaný ako úloha interného projektu *Vybrané problémy filozofie a etiky prírodných a formálnych vied* IG-KSV-ET-02-2024/12.

STREDOVEK A RENESANCIA AKO PROTICHODNÉ ANTROPOLOGICKÉ PARADIGMY FORMUJÚCE POLITICKÉ ZÁKLADY EURÓPSKEJ ÚNIE

Daniel PORUBEC

Abstarct: *The Middle Ages and the Renaissance understandably generated tension between universalism and individualism, authority and freedom, tradition and rationality. Yet it was precisely from this historical dialogue that the fundamental principles upon which the European Union rests today emerged—respect for human dignity, the rule of law, subsidiarity, and supranational cooperation. Understanding these anthropological roots makes it possible to gain a deeper insight not only into Europe’s political identity but also into the contemporary challenges of the European Union’s foreign policy that the European integration project faces.*

The aim of this article is to analyze the Middle Ages and the Renaissance as opposing yet complementary anthropological frameworks through the original reflection of the Russian religious philosopher P. A. Florensky. The article focuses on the author’s lectures published under the title Cultural-Historical Contexts and Preconditions of the Christian Worldview, which in a certain sense constitute a continual confrontation between the life-giving medieval worldview and the illusionism-saturated Renaissance worldview.

Úvod

Stredovek a renesancia predstavujú dve výrazne odlišné antropologické paradigmy, ktoré zásadným spôsobom ovplyvnili formovanie politického myslenia v Európe a nepriamo aj hodnotové základy súčasnej Európskej únie. Kým stredoveké chápanie človeka bolo ukotvené v teocentrickom pohľade na svet, zdôrazňujúcim podriadenosť jednotlivca božskému poriadku, hierarchii a univerzalizmu kresťanskej civilizácie, renesancia priniesla antropocentrický obrat, v ktorom sa človek stal mierou vecí, autonómnym subjektom schopným rozumu, tvorivosti a politickej zodpovednosti. Tento zásadný posun v chápaní ľudskej prirodzenosti sa neprejavil len v oblasti filozofie a umenia, ale mal hlboký dopad aj na formovanie moderných politických inštitúcií, konceptu suverenity, práva a občianskej participácie.¹

¹ Porov. HRUŠOVSKÝ, I., & KOČKA, J.: *Humanizmus a renesancia*. Bratislava: Iris, 2006, s. 28–30.

Stredovek a Renesancia pochopiteľne vytvorili napätie medzi univerzalizmom a individualizmom, autoritou a slobodou, tradíciou a racionalitou. V antropológickom zmysle sa ukazuje odraz vnútorných paradoxov človeka: jeho intelektuálnych schopností a túžby po moci, oddanosti a svätosti a zároveň jeho schopnosti ničieť, vyplývajúcej z jeho chamtivosti a pýchy.²

Avšak práve z tohto historického dialógu vyrástli základné princípy, na ktorých dnes stojí Európska únia – rešpekt k ľudskej dôstojnosti, právnenému štátu, subsidiarite a nadnárodnej spolupráci. Pochopenie týchto antropológických koreňov umožňuje hlbšie porozumieť nielen politickej identite Európy, ale aj súčasným výzvam zahraničnej politiky Európskej únie, ktorým európsky integračný projekt čelí.

Cieľom tohto článku je analyzovať stredovek a renesanciu ako protichodné, no zároveň komplementárne antropológické rámce vďaka originálnej reflexii ruského náboženského filozofa P. A. Florenského. Sústredíme sa na autorove prednášky publikované pod názvom *Kultúrno historické súvislosti a predpoklady kresťanského svetonázoru*, ktoré sú v istom zmysle neprestajnou konfrontáciou oživujúceho, stredovekého svetonázoru a iluzionizmom nasiaknutého renesančného svetonázoru.

„Nachádzame sa na prahu nového bytia. Z našich tvárí zlieza nános minulej kultúry a objavuje sa nová, podobne ako na jar odhadzujú šupiny zelené púčiky stromov. Hovorím, že nastupuje nová historická epocha. To neznamená, že jednotliví ľudia pocítili túto premenu, ale znamená to, že došlo k premene vo všetkých oblastiach kultúry, vo všetkých jej činnostiach a neexistuje ani jedna oblasť, ktorej by sa nedotkla. Všade navôkol vnáša jedna a tie isté počiatky novej kultúry.“³

Pavel Alexandrovič Florenskij v úvode svojej tretej prednášky na tému „O znameniach epochy“ prebúdzá u svojich poslucháčov vedomie zodpovednosti tvárou tvár novej kultúrnej epoche. Nebolo by na tom nič zvláštne, pretože veľa filozofov kultúry charakterizovalo svoju dobu ako zlomovú a videlo v nej nástup akejsi novej historickej epochy. Ich reflexia skutočnosti sa však výrazne líšila v ich prístupe, či spôsobe vyplývajúcom už len z jedinečnosti danej osoby. Človek akým bol Florenskij, človek tak širokého záberu z rôznorodých oblastí vedeckého spektra, nám na fenomén kultúry ponúka doposiaľ nevidaný pohľad.

² Porov. REMBIERZ, M.: Paradoxy európskej identity a sprostredkovanie európskych hodnôt. in HOSPODÁR, M. (ed.): *Európska identita a sprostredkovanie európskych hodnôt*. Prešov : GTF PU, 2022, s. 77.

³ FLORENSKIJ, P. A.: „Kultúrno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 393.

Za pomoci vedeckých metód komparácie a analýzy autorových originálnych teologicko-filozofických exkurzov sa v predmetnom článku pokúsime hľadať základy kresťanskej, či všeľudskej kultúry vychádzajúcej z autorovej komparácie historického obdobia Stredoveku a Renesancie.

Dva typy kultúry

Kultúra vo svojej podstate môže mať iba dva typy.⁴ Jeden z nich je *evolučný* typ kultúry v tomto svete smerujúcej hore k Bohu, druhý *involučný* typ kultúry smerujúcej nadol od Boha, vo svojom protivení sa Bohu. Svet však nie je konečnou realnosťou, ale iba fázou, iba pohyblivou plochou medzi bytím a nebytím, medzi Bohom a Diablom, medzi svetlom - bytím a tmou - nebytím. I keď máme dočinenia iba s dvoma kultúrami vo filozofii, dvoma svetonázormi, kultúra principiálne nemôže nebyť sakrálnou. Religióznym charakter je v kultúre vždy prítomný. Florenskij sa tak opäť vracia k porovnaniu kultúry Renesančnej a Stredovekej.⁵

Na adresu Renesancie ako kultúrneho, spoločenského vo svojich základoch modernistického svetonázoru, zaznieva vo Florenského diele ako sústavne znejúci „*isón*“ vytrvalá kritika. Autorovo ohradenie sa voči renesančnému svetonázoru nespočíva v odmietnutí jeho vedecko-technických, politicko-ekonomických, či kultúrno-spoločenských výdobytkov, ale vo varovaní pred následkami ich prevalencie nad životom ako takým, t. j. živou osobou. Urputné zosystematizovanie mysle a vďaka tomu ovládnutie života schémami paradoxne vrhá človeka do neľudskej sféry bytia, pretože štrukturalizáciou všetkého sa v psychike človeka vybuduje chorobný „*totémický*“, *zbožšťujúci* vzťah k ním vytvoreným schémam reality,

⁴ Florenskij na inom mieste hovorí dokonca o troch typoch kultúry: „prvá, ktorá sa zakladá na mystickom živote, smerujúcom k Bohu, druhá smerujúca od Boha, a tretia – neurčitá zmes, ktorá sa kolíše, buď smerom nahor, alebo nadol, v závislosti od dvoch protikladných kultúr. Takáto kultúra (zmes) bola napríklad kultúra rannej epochy Renesancie (Leonardo da Vinci, Sandro Boticelli), kedy ľudia ešte neurčili, kde je poklad. Srdce sa ešte neustáilo. Bol to boj dvoch smerov: jedného, ktorý tvrdí, že bytie prírody je nepreniknuteľné a autonómne, pričom Boh v nej nie je žiadnou silou. Druhý smer tvrdil, že príroda je úplne preniknutá Bohom, javí sa manifestáciou Božstva, ako svetlo, ktoré sa rozlieva vo vzduchu. Prvý smer, ktorý pokladá prírodu za nepreniknuteľný predmet, „*tvrdé telo*“, sa stáva východiskovým pre renesančný svetonázor. Jeho skrytým cieľom je mechanika, mechanistický svetonázor. Verí v existenciu nepreniknuteľného predmetu – tvrdého tela.“ FLORENSKIJ, P. A.: „Kultúrno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 442.

⁵ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kultúrno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 382–383, 441.

ktoré už zďaleka nie sú realitou. Presnejšie povedané, jedná sa neraz o dôkladné, iluzórne nahradenie reality „svojou realitou.“ Iluzórny, akoby ideálny systém mysle už len provokuje realitu, aby zohľadnila a vtiesnila sa do jeho systému mysle. Už zďaleka nejde o dialóg s realitou, ale o aplikáciu vopred pripraveného scenára za istým účelom, alebo amorfným rozmarom, či zábavou. Oživujúci vzťah so životom sa pretrháva. Toto nie je dehonestácia vedy, kultúry, spoločenského, politicko-ekonomického systému, ale predovšetkým dehonestácia osoby vedca, umelca, politika, či kňaza, len z jedného jediného dôvodu, odmietnutia mystickej hlbiny ľudskej osoby. Táto hĺbina osoby je však objavovaná jedine v zdravej, životaschopnej religiozite oživujúceho kultu, kultu živého Boha. Florenskij si je tejto skutočnosti dobre vedomý, a preto vystríha pre akýmkoľvek čisto humanisticko-etickým etablovaním sa kultúry na základe odmietnutia kultu, a tým odmietnutia posvätnej, mystickej hlbiny osoby.

Všetky spomínané atribúty disonancie medzi svetonázorom Renesancie a Stredoveku nesú na vlas rovnakú pečať konfliktu osoby spomínajú sv. Pavlom t. j. človeka telesného, pozemského a človeka duchovného, nehľadajúceho na zemi trvalú vlasť. Ľudská osoba je totiž situovaná nad historickým kontextom a tak veľa svätých, či podliakov žilo v každej dobe. No z druhej stany žiadny svätec, či podliak by sa nemohol prejaviť ináč, než v danom období. Historický konflikt medzi Renesanciou a Stredovekom posluži Florenskému ako návnada pre uchopenie problému integrity ľudskej osoby. Ale musíme byť na pozore, lebo z druhej strany vzaté, osoba nemala, nemá a nebude mať inú možnosť prejaviť sa, pozdvihnúť sa, rásť, zduchovniť sa, alebo naopak upadať ináč, než v tomto tele, svete, priestore, čase, s tými a tými ľuďmi, ... atď. Osoba vtlačá historickej dobe istú tvár, vďaka ktorej ju pomenujeme a detegujeme ako „Renesanciu“, alebo „Stredovek“. Všetky možné premenné života sú pre osobu nevyhnutné, žiadúce, reálne, nie iluzórne, teda tvoria s ňou jeden organický celok. Tu bol a je zdvihnutý varovný prst Florenského úplne legitímne. Život je neopakovateľná možnosť žiť a vytvárať s týmto svetom jeden organizmus, jeden celok - telo, s ktorým nemôžeme sústavne bojovať, ale sústavne ho môžeme viesť prijímať. *Život ako dar* dokáže stále predbehnúť *život ako súboj*, lebo to, čo je prijímané ako dar, prestáva byť predmetom konfliktu. Potom pôjde už len o jediný, avšak podstatný krok. Objaviť Osobu, Darcu, Tvár.

Stredovek verus Renesancia

Florenskij si preto vytýčil za úlohu najprv charakterizovať kultúru všeludskú, stredovekú a kultúru renesančnú, či vedeckú. Najprv sa zameriame na kultúru renesančnú-vedeckú. Ihneď na úvod však pripomeňme, že

slovo „vedecký“ je potrebné chápať inak, než sme zvyknutí. Nemôžeme ho odvodiť zo slova „náuka“, v zmysle „vedy“, ale zo slova „vedecký svetonázor“, ktorý z časti stavia aj na základoch vedy, ale v konečnom dôsledku privádza poznanie človeka k takým záverom, na ktoré veda už nemá dosah. Marxizmus veľmi správne odhalil tento „vedecký svetonázor“ ako buržoázne myslenie, ktoré je naviazané na isté skupiny ľudí, či triedy, ktoré učia ľudí „správne“ rozmýšľať a ľudia sa im podriaďujú z dôvodu jeho naliehavosti. (Paradoxne potom marxizmus padol do náručia „vedeckého materializmu.“)⁶

Základom vedeckého svetonázoru je odmietanie prírody a naopak neúmerné vyzdvihovanie človeka na úroveň akéhosi „demiurga“, ktorý vládne nad prírodou a prírode ako istej, nedokonalej, „neforemnej mase“ vtláča svoju formu, racionalizuje ju a podriaďuje ju svojim schémam. Myslenie totiž môže existovať v iluzórnej sfére oddelene od života, už nepotrebujúc život a tým protiviac sa životu. Frakcia myslenia a reálnosti prináša ďalšie konsekvencie. „Medzi samo-zbožštením a vierou v Boha niet tretieho...⁷ Jednoducho povedané, Boh sa stáva v lepšom prípade iba hypotézou, od ktorej, podľa miery možností, je potrebné upustiť, aby bola „reálnou životaschopnosť“ svetonázoru, kde Boha niet. Čo to ale konkrétne znamená, veď sme všetci obklopený reálnosťou? Znamená to prevrátiť našu reálnosť v niečo také, čo vzniká silou našej vôle, ktorá urobí naše reálnosti po prvé nereálnymi, po druhé pozostávajúce iba z javov. Reálnosť je jednoducho niečo, čo vzniká v našich očiach.⁸ Autor preto razantne namieta: „Tento svetonázor nie je pre život. ... neodpovedá na reálne životné otázky. Nejaví sa svetonázorom, vďaka ktorému žijeme. Je to kabinetný, žurnálový svetonázor. Je nesmierne úbohý a primitívny a preto sa ľahko rozdeľuje na paragrafy a hlavy.“⁹ Vedecký svetonázor bolo potrebné filozoficky obhájiť, či skôr zabezpečiť. Bolo to uskutočnené takým spôsobom, že človek a príroda sa izolovali od Božieho pôsobenia. „Boh bol vyhnaný zo všetkých sfér života, ktoré sú nám známe.“¹⁰ Nám už známym priekopníkom, v ktorého filozofii sa skoncentroval všetok impozantný systém vedeckého svetonázoru, bol Immanuel Kant.

⁶ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 452.

⁷ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 452–453.

⁸ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 391, 451.

⁹ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 454.

¹⁰ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 465.

„Systém kantovských kategórií je symbolom viery Renesancie, (dogmy renesančného svetonázoru,) bez ktorých sa povstanie proti Bohu nemôže vydať.“¹¹

Stavba všeľudskej kultúry stojí na iných základoch. Kým predchádzajúci racionalistický, vedecký svetonázor strháva opony tajomného a nepoznaného a všetko chce osvetliť umelým elektrickým svetlom, všeľudská kultúra necháva človeka žasnúť. Psychologicky je človeku vlastné povedať, že všetko je úplne jednoduché, všetko je jasné. Tento psychický vnem je presným opakom toho, ako začala filozofia. Filozofia je umením žasnúť, umením údivu nad nepoznanou skutočnosťou. Je teda umením vždy prijímať realnosť ako niečo nové, čo sa nikdy nemôže „prejesť“, či stať sa „obnoseným“. Podobne aj rast duchovného života spočíva v tom, že sa všetko sústavne obnovuje. Najsamprv sa obnova uskutoční v ľudskom vedomí, a až potom mimo seba. Premena všetkej realnosti je možná až po odumretí seba samému. Odumieranie seba je spojené so žasnutím v protiklade k renesančnej kultúre, ktorá neraz bazíruje na predpoklade ničomu sa nediviť.¹² Najlepším príkladom ako v údive vystúpiť zo seba je dieťa. „Dieťa sa dokáže čudovať, vystúpiť zo seba. Ono je filozofom. Základných intuícií vždy býva iba niekoľko, a na nich vyrastá všetko ostatné, vykryštalizujú sa okolo nich. V detstve vnímame skutočnosti, v ktorých sa odhaľuje iný svet.“¹³

Ako teda vybudovať stavbu spomínanej všeľudskej kultúry? V počiatočnej fáze jej zrodzenia Florenskij najviac zdôrazňuje potrebu osobného obrátenia. Vychádza pri tom z vlastnej skúsenosti, ako aj z konštatovania amerického psychológa Edwina Dillera Starbucka (*1866–†1947), ktorý ako prvý vedec použil slovné spojenie „psychológia náboženstva“. Starbuckova kniha *Psychológia náboženstva*¹⁴ totiž ponúka zaujímavý opis zákona religióznej konverzie. Florenskij z neho vyzdvihne dva dôležité momenty. Moment obrátenia je v prvom rade diskontinuitný jav, kedy náhlym

¹¹ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočnenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 466.

¹² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočnenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 395–396.

¹³ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočnenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 413.

¹⁴ Jedná sa o knihu: STARBUCK, E. D.: *The Psychology of Religion*, London, 1899. Kniha čerpá z jeho predchádzajúcich štúdií na Harvarde pod vedením Williama Jamesa a G. Stanleyho Halla. Starbuckov postoj k náboženstvu bol jednoznačne pozitívny, pretože psychológiu náboženstva vnímal ako veľký prínos pre náboženskú výchovu. Podľa Jamesa bolo cieľom Starbucka, na základe výskumu psychológie náboženstva, dosiahnuť zmierenie sporu medzi vedou a náboženstvom. Jedná sa teda o spor, ktorým si pri osobnej konverzii prešiel aj Florenskij.

prerušením všednosti dochádza k zmene vo vedomí človeka tak, že si dokonca presne pamätá deň, či minútu, kedy sa niečo stalo, niečo sa ho dotklo a zostalo v ňom trvalo zapísané. Podľa Florenského sa jedná o mystické vedomie vyjdenia zo seba. Druhý charakteristický znak obrátenia sa týka jeho psychického obsahu, t. j. čo konkrétne sa odohráva v duši pri konverzii, kedy človek konštatuje „uveril som v Boha“.

Florenskij stav konverzie opisuje nasledovne: „Otvárajú sa mystické prežívania, odkrýva sa to, čo pred tým bolo iba abstraktným pojmom, akousi teóriou. Niečo prichádza na um a naraz sa otvára nový svet, s ničím neporovnateľný. Človek zrazu chápe: a hľa, čo znamenali tie slová, ktoré som hovoril podvedome. Toto je priblíženie sa k iným svetom je to diskontinuitný návrat do detstva. Nie myšlienky vo všeobecnosti sa zrazu stanú lepšími, ale spájajú sa práve s detstvom. Závoj, ktorý prikrýval vedomie človeka približne do siedmeho roku života, sa sníma, a človek sa vracia k najrannejším vnemom. Obrátiť sa, očividne znamená vrátiť sa späť. Každé individuum v sebe zopakuje históriu celého ľudského rodu. Zákon Haeckela.¹⁵ V každom z nás býva pád do hriechu aj znovuzrodenie. Každý, kto zažije obrátenie, získava detskú štruktúru duše. Génus je veľké dieťa, v akomsi zmysle zbavené pádu do hriechu, pochopiteľne hovoriac zveličujúco. Stroho povedané, on je Adam vyrastajúci bez pádu do hriechu. Spočíva na ňom Rajský lúč. Tak je fyziologický génus zviazaný s detstvom (James, Lange).“¹⁶

¹⁵ Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (*1834–†1919) bol nemecký zoológ, prírodovedec, eugenik, filozof, lekár, profesor, morský biológ a umelec. Objavil, opísal a pomenoval tisíce nových prírodných druhov, zmapoval genealogický strom týkajúci sa všetkých foriem života a spojil mnoho pojmov v biológii, vrátane *ekológie*, *kmeňa*, a *fylogeny*. Haeckel propagoval a popularizoval prácu Charlesa Darwina v Nemecku a vyvinul vplyvnú teóriu rekapitulácie („ontogenéza rekapituluje fylogenezu“), ktorá tvrdí, že biologický vývoj alebo ontogenéza individuálneho organizmu je paralelná a sumarizuje evolučný vývoj druhu. Inými slovami povedané vývoj individua (ontogenéza) v nejakej miere zopakuje vývoj tej skupiny, ku ktorej prináleží individuum (fylogenzu). Porov. HEACKEL, E.: *Generelle Morphologie der Organismen*, Vol. I. Berlin: Georg Reimer, 1866, s. 29. Florenskij sa tak evidentne odvoláva na Haeckelov tzv. „Základný biogenetický zákon“.

¹⁶ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania“, in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 413–414. James-Langeova teória emócií z roku 1880 hovorila o tom, že telesné zmeny sú na prvom mieste a tvoria základ emocionálneho zážitku. Emócie sú teda spôsobené telesnými pocitmi (šťastnejšími sa stávame, keď sa usmievame, bojujeme sa, pretože bežíme). Táto teória bola na druhej strane kritizovaná, pretože nedokáže vysvetliť emócie bez akéhokoľvek vzrušenia, ani úlohu učenia a poznania. Je tiež ťažké presne vnímať rôzne fyziologické stavy (napr. krvný tlak). Porov. NICKERSON, C.: *The James-Lange Theory of Emotion*. Simply Psychology, (2021) www.simplypsychology.org/what-is-the-james-lange-theory-of-emotion.html. V podobnom kontexte, s tými istými

Na inom mieste hovorí Florenskij o návrate k mentalite dieťaťa v súvislosti s fyziológiou človeka, konkrétne s endokrinnými žľazami s vnútorným vylučovaním. Dve žľazy v mozgu epifýza a hypofýza, nad mozgom a pod mozgom sú akoby dva svety. V hinduistickej mystike nájdeme učenie o diere Brahmu, ako o treťom oku v temene hlavy, ktoré sa identifikuje práve so žľazou šuškovitého tvaru- epifýzou. Tu sa údajne nachádza mystický výstup zo seba samého do iného sveta. U živočíchov, napríklad u jašteríc, slúži epifýza na prijímanie lúčov tepla. U človeka postupne funkcia epifýzy veľmi zakrpatieva i keď vylučuje osobitný hormón. Epifýza má podľa autora spojitosť s prejavom duchovného života. Hypofýza má zasa v období pohlavnej zrelosti vo svojej kompetencii fyzický rast a pohlavné odlišnosti.¹⁷ „Tak je epifýza spojená s vyšším duchovným životom. Slová „Ak sa neobrátite a nebudete ako deti“ znamenajú znovuzrodenie. Jedná sa o vstúpenie do detského organizmu, prekonanie pohlavnosti, ktoré sú podmienkou pre dosiahnutie vyššieho duchovného stupňa. Pre vstup a zjednotenie sa s inými svetmi je nevyhnutná prestavba našich funkcií. Zo súčasného uhla pohľadu je to možné uskutočniť vďaka vnútornej, noumenálnej¹⁸ vôli, ktorá premení prirodzenú epifýzu a vytvorí základ pre detskú psychológiu.“¹⁹

Prečo Florenskij tak lipne na zdôrazňovaní návratu do detstva pri hľadaní základov všeľudskej kultúry? Odpoveď nájdeme v jeho gnozeologických motívoch. Pre dieťa je typická celostná percepcia reality, t. j. vnímanie sveta ako celku. Všetko so všetkým sú – zvučí a nepotrebuje osobitnú analýzu. Snaha o jednoduchosť detskej duše nie je samoučelným

výhradami, ju vníma aj Florenskij poukazujúc skôr na autenticitosť detského sveta, či fyziologického génia, v ktorom jeho fyziologický stav koreluje s jeho emóciami.

¹⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 406–407.

¹⁸ Autor sa v jednom zo svojich zamyslení nad termínom *noumenálny*, odhliadnuc nateraz od filozofie Immanuela Kanta, vyjadruje takto: „Noumen pochádza zo slova *νοῦς*. Obyčajne prekladáme slovo *νοῦς* ako um. Ale ani *νοῦς*, ani jemu zodpovedajúce slováské um, nie sú dostatočne nevyjadrené ruským termínom um. *Νοῦς* vlastne znamená: duchovné centrum nášho bytia, stredisko, centrum, primárne jadro duchovného života, *νοῦς* – to je duchovné Ja, duch – oproti vonkajším, náhodným, roztriešteným zmyslovým vnemom. Preto *νοοῦμενον* označuje to, čo je duchovné, čo je duchovne pochopiteľné, duchovne postihnuteľné, dostupné iba duchu, a nie zmyslovému vnemu, zmyslom. Noumenálny – znamená (roz)umom postihnuteľný, t. j. duchovne poznávaný a duchovne jestvujúci, ale zmyslovo nepoznáteľný a nejestvujúci.“ FLORENSKIJ, P. A.: „Priloženije 3, Filososfskaja terminologija,“ in *Filosofia kul'ta*, Moskva : Mysľ, 2004, s. 124.

¹⁹ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 407.

procesom, akýmsi únikom od reality, nirvánou duše túžiacej oslobodiť sa od sveta. Tu zďaleka nejde ani o akýsi psychologizmus, či iluzionizmus. Práve naopak. Detská duša vytvára tú najlepšiu možnú predispozíciu pre prijatie celostnej pravdy. Vytvára fundament všeľudskej kultúry už tu a teraz, v čase a priestore, platformu pre reálne zjavujúcu sa Pravdu. Detská duša patrí zemi, ale je plná neba. Je presne takou, akou má byť opravdivá kultúra. Chce neprestajne stelesniť v tomto svete iný svet, byť živým príkladom ich zjednotenia. Dieťa uskutočňuje na individuálnej úrovni to, čím je náboženstvo – religia vo všeobecnosti, t. j. možnosť prepojenia horného a dolného.

Kristus „uholný kameň“ kultúry

V kultúre renesancie podľa Florenského niet základu pre pochopenie ako celostného vnímania dieťaťa, tak aj samotnej religie. Svitá však nová nádej, ako je zrejmé aj z autorovho textu. Renesancia „zredukovala religiu na morálku, alebo na individuálne pocity, a tak morálku urobila formálnou. Teraz nastáva návrat k detstvu, k detským vrstvám vnímania, k stredovekej kultúre. V kultúre detskej štruktúry duše sa stáva pochopiteľnou detská psychológia. Svet znova začína prijímať mystický charakter.“²⁰

Mystické vnímanie sveta ako celku vlastné detskej štruktúre duše, či duši obráteného človeka, by sme mohli podľa Florenského prirovnať k výstupu na vysoký vrch, alebo vežu. V tom momente, keď sa pozrieme na svet z výšky, či z veľkej diaľky, pocítíme tajomnú ničotnosť seba ako aj toho, čo vidíme. Všetko sa v tej chvíli, hoci len na okamih, ukáže ako nepatrné, bezvýznamné a ostáva kdesi tam – dole. S umenšením a vzdialením sa od všetkého zrazu v človeku povstáva iné videnie sveta. Je to videnie už oslobodené od prízemnosti. Florenskij ho nazýva duchovným počiatkom pravdivého duchovného života. Jeho charakteristickým znakom je jasné uvedomenie si toho, že všetky naše pocity, ktoré sme doposiaľ zvykli pokladať za okolnosti, sú naším vlastným dielom a my sme za nich ako strojcovia sveta plne zodpovední.²¹ „Ocitneme sa pred tvárou Sudcu. Tento stav sa v malom podobá tomu, čo budeme prežívať v momente našej smrti. Tu nepomôže žiadna snaha o prejav sentimentálnosti, či snaha rozžalostiť sa a oklamať seba samých. Rozsudok nad

²⁰ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 432.

²¹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 433.

sebou vyriekneme my sami, a nie Tá Pravda.²² Florenskij je presvedčený o tom, že budovať kultúru bez Boha nie je možné, presnejšie bez prežívania Boha ako Pravdy. Nemôžeme na Boha zabudnúť, pretože iba v tejto skúsenosti Boha ako Pravdy si začíname uvedomovať seba ako človeka. Pokiaľ človek nezakúsil v sebe to minimum mystickej skúsenosti, ostáva vo svojom vedomí iba človeku-podobným živočíchom.²³ V každom náboženskom svetonázore je viac, či menej základným, centrálnym bodom osoba. Kult daného náboženstva spočíva v úcte ku konkrétnej osobe, i keď možno v rannej fáze vzniku religie nebol tak zreteľný. Pascal napísal vo svojom amulete: „Môj Boh je Boh Abraháma, Izáka a Jakuba, a nie Boh filozofov a učencov.“²⁴ Jedná sa teda o Osobu, ktorá môže byť priateľom napr. Mojžišovi, a on je priateľom Boha, konkrétnej Osoby na vyššom stupni individuálnosti a konkrétnosti. Nejde tu o nejaký abstraktný princíp, nejaké Tolstojovské Dobro, hoci napísané s veľkým „D“ a zároveň primárny Zdroj bytia a mysle. „Boh slovo je neabstraktný počiatok, a Živá Tvár, Jednorodý Boží Syn, Ktorého sa mohli dotýkať naše ruky. On je Tvár v omnoho väčšej miere vymedzená, individuálna, svojrázna, než akýkoľvek človek. Je nekonečne svojráznejší, než ktokoľvek z nás.“²⁵

Florenskij na tomto mieste obráti svoju pozornosť na najdôležitejší stredobod kresťanského náboženstva, na Eucharistiu. Eucharistia je zjednotením konkrétnych činností. Pre nás nie je ani tak dôležité, že vo všeobecnosti jestvuje, ako to, že Eucharistiu požívame. Prijímaním Eucharistie sa stávame jedným organizmom s Ježišom Kristom, už nielen v metafyzickom, ale aj v logickom poriadku. „V Kristovi je plnosť bytia; každý človek môže ísť za Kristom, pretože každý v ňom môže uvidieť samého seba, rozpoznať v ňom také črty svojho charakteru, ktoré v samom sebe nemôže spozorovať z dôvodu svojej špinavosti. My nič nemôžeme robiť bez Krista. Každá naša činnosť akýmsi spôsobom existuje v ňom. V ňom je všetka plnosť bytia a zároveň On je metafyzický prvopočiatok. On je „národným kameňom“, na ktorom spočíva celá stavba. ... Niet inej možnosti výberu: alebo religiózne, alebo renesančné chápanie s popretím jeho religiózneho počiatku.“²⁶

22 FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 433.

23 Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 433.

24 „Amulet“ Pascala cituje autor zo svojho diela: FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, Moskva, 1914, s. 577–581.

25 FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 443.

26 FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 443–444.

Kristus je individuom, ale každý z nás v Ňom môže rozpoznať seba, ako aj druhé individuálnosti. On v sebe zahŕňa všetko, všetku pravdu, všetku individuálnosť, všetko to, čo bolo, je a bude. Všetky naše obsahy vedomia a ich premena spočíva v Ňom. Nie protestantské abstraktné chápanie Krista, ale jeho reálnosť daná v Eucharistii je kľúčovým bodom celého nášho života.²⁷ „Osoba Ježiša Krista je univerzálna kategória všetkých ľudí i udalostí. V Ňom a v Jeho živote sú obsiahnuté všetky typy duchovných stavov. Tieto typy slúžia ako kategória nového náboženského myslenia. Sú kategóriami iba vtedy, ak sa Ježiš Kristus chápe ako tvorivý počiatok. Život Ježiša Krista sa môže rozvíjať jednak historicky, alebo kozmicky, ako celá svetová história.“²⁸

Záver

Vychádzajúc z konfrontácie svetonázorov Renesancie a Stredoveku, ktoré Florenskij sústavne stavia na opačné strany barikád pri hľadaní základov kresťanskej kultúry ako fundamentu identity politického myslenia EÚ, možno predsa len spozorovať jeden ich spoločný menovateľ. Autor si uvedomuje ako si samotné vedecké poznanie, či veda ako náuka, nevyžaduje objasniť mechanizmus každého javu. Veda ustanovuje zákony daného javu v súlade so základnými zákonmi a na detailné otázky nemieni odpovedať, t. j. nemieni sa zaoberať tým, ako sa konkrétne odohráva ten, alebo iný jav. Veda je môžeme povedať istým druhom „viery“ v absolútnu kontinuitu toho, alebo onoho javu. To isté môžeme konštatovať aj o náboženskom myslení. Z našej viery môžeme odvádzať ďalšie základné predpoklady a z nich potom ďalšie... Nemôžeme si však nárokovať na absolútnosť ich platnosti vo všetkých prípadoch jedinečnosti tajomstva ľudskej osoby, ale za každých okolností ich máme v osobnom vzťahu konfrontovať s nasmerovaním na cieľ, t. j. na Ježiša Krista, „pôvodcu a zavŕšiteľa viery.“ (Hebr 12, 2) V Kristovi má snaha o vytváranie základov kresťanskej kultúry svoj počiatkový impulz, aj svoj cieľ.²⁹

Florenskij je presvedčený o tom, že Kristus je spomínaným základom našej viery a stredobodom všeľudskej kultúry. Totiž celé všeľudské myslenie je orientované na Boha. Všeľudské myslenie bolo najviac vykryštalizované v kresťanstve. Presnejšie povedané „kresťanstvo je kryštalizáciou

²⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kuľturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 444.

²⁸ FLORENSKIJ, P. A.: „Kuľturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 448.

²⁹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kuľturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 469.

samotnej čistej ľudskosti, najčistejším možným spôsobom. Aby sa v človeku odкрыla ľudskosť bolo nevyhnutné Božie vtelenie. V konkrétosti kresťanského myslenia spočíva problematickosť jeho chápania.³⁰

Ak sa človek rozhodne vytvárať dočasnú, chimérickú kultúru bez Boha, uskutoční to len za cenu falošných vtelení, či samo-zbožštení. Naopak všeľudská, kresťanská kultúra vyžaduje jedinečnú metódu, ktorá nie je kritickou, ale dogmatickou. Spomínanou cestou k vytvoreniu všeľudskej, kresťanskej kultúry je idea SPÁSY. V kresťanskom svetonázore zaujíma idea spásy také miesto, ako zákon zachovania energie v renesančnom svetonázore. Každú otázku je potrebné riešiť z pohľadu tejto kategórie. Každé tvrdenie je potrebné prehodnocovať z perspektívy spásy a neodpovedať na neho v poriadku abstraktnom, či metafyzickom. Ak tvrdenie odporuje kategórii spásy, je jednoducho lož.³¹

BIBLIOGRAFIA

- FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000.
- FLORENSKIJ, P. A.: „Priloženije 3, Filosofskaja terminologija,“ in *Filosofia kulta*, Moskva : Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, Moskva, 1914.
- HEACKEL, E.: *Generelle Morphologie der Organismen, Vol. I. Berlin: Georg Reimer, 1866.*
- HRUŠOVSKÝ, I., & KOČKA, J.: *Humanizmus a renesancia*. Bratislava: Iris, 2006.
- NICKERSON, C.: *The James-Lange Theory of Emotion*. Simply Psychology, (2021) www.simplypsychology.org/what-is-the-james-lange-theory-of-emotion.html
- REMBIERZ, M.: Paradoxy európskej identity a sprostredkovanie európskych hodnôt. in HOSPODÁR, M. (ed.): *Európska identita a sprostredkovanie európskych hodnôt*. Prešov : GTF PU, 2022.
- STARBUCK, E. D.: *The Psychology of Religion*, London, 1899.

³⁰ FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 453–454.

³¹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: „Kulturno-istoričeskoje mesto i predposylki christianskoho miroponimania,“ in *Sočinenia*, Tom III.(2), Moskva : Mysľ, 2000, s. 468.

VÝZNAM EMPATIE V POMÁHAJÚCICH PROFESIÁCH

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *This study deals with empathy, a key competence of helping professionals. Empathy is part of the broader framework of emotional intelligence, and together they significantly influence the quality of professional relationships and the effectiveness of the helping process. The aim of this article is to analyze the relationship between empathy and emotional intelligence and to highlight their importance in the context of the helping relationship, particularly using the example of mediation as a specific helping profession that deals with conflict. It appears that effective mediation practice requires a balanced combination of empathetic understanding and emotional intelligence on the part of the mediator. Empathy enables understanding of the perspectives and emotional experiences of the parties to the conflict, while emotional intelligence ensures neutrality, emotion regulation, and professional management of the process.*

Úvod

Empatia predstavuje jeden zo základných pilierov pomáhajúcich profesií, keďže umožňuje porozumenie prežívaniu, potrebám a perspektívam druhých ľudí. V kontexte profesií zameraných na podporu, poradenstvo, terapiu či riešenie konfliktov nie je empatia len osobnostnou črtou, ale kľúčovou odbornou kompetenciou, ktorá významne ovplyvňuje kvalitu profesionálneho vzťahu aj efektívnosť samotného pomáhania. Výskumy v psychológii a sociálnych vedách ukazujú, že schopnosť empatie úzko súvisí s emočnou inteligenciou, najmä so schopnosťou rozpoznávať, regulovať a primerane využívať emócie v interpersonálnych situáciách.

V pomáhajúcich profesiách tieto schopnosti umožňujú nielen lepšie porozumenie klientovi, ale aj udržiavanie profesionálnych hraníc, prevenciu vyhorenia a eticky citlivé rozhodovanie. Empatia tu nefunguje izolovane, ale ako súčasť širšieho emočno-kognitívneho rámca, ktorý umožňuje odborníkovi reagovať citlivo, no zároveň profesionálne.

Osobitne významnú úlohu zohráva empatia v práci mediátora. Mediácia je proces založený na dobrovoľnosti, neutralite a spolupráci, pričom jej cieľom je podporiť komunikáciu medzi stranami konfliktu a pomôcť im nájsť vzájomne prijateľné riešenie. Mediátor nie je arbitrom ani terapeutom, no jeho schopnosť empaticky porozumieť emóciám, obavám a záujmom jednotlivých strán je nevyhnutná pre vytvorenie bezpečného a dôveryhodného priestoru na dialóg. Emočná inteligencia mediátora mu

umožňuje pracovať s intenzívnymi emóciami, deeskalovať napätie a zároveň zachovať nestrannosť.

Cieľom tejto štúdie je analyzovať význam empatie v pomáhajúcich profesiách so zameraním na jej prepojenie s emočnou inteligenciou a osobitne poukázať na jej úlohu v profesijnej praxi mediátora, čo je obsiahnuté aj v samotnom etickom kódexe mediátora.

Emočná inteligencia vo vzťahovej rovine

Pod pojmom *emočná inteligencia* (EQ) môžeme vo všeobecnosti rozumieť schopnosť jedinca byť v kontakte s pocitmi a vyjadrovať ich, alebo schopnosť bojovať s ťažkými a konfliktnými emóciami a reflektovať ich.¹ Do hry však vstupuje aj vzťahová rovina, pretože nie sme izolované entity, ale sme tvorení zo vzťahov a vo vzťahoch. Ešte lepšie tomu porozumieme, keď si uvedomíme, že samotné slovo *inteligencia* pochádza z latinského *in-te-legere*, čo v preklade znamená *v-tebe-čítať*. EQ je preto zároveň prejav istej citovej vyzretosti, ktorá súvisí so schopnosťou rozpoznať a uplatniť svoje city, ale aj vcítiť sa do myslenia a prežívania druhých ľudí.²

Emočná inteligencia je dôležitý fenomén, ktorý je kľúčovým faktorom v rozvíjaní harmonických vzťahov na úrovni jednotlivca a skupiny. Ľudia však často preferujú význam mentálnej inteligencie (IQ), ktorú zaviedol experimentálny psychológ Alfred Binet v roku 1911 ako nástroj na posúdenie detí, ktoré potrebujú špecifickú pomoc. Binet však varoval, aby sa výsledky jeho testu ľahkovážne nestotožňovali so samotnou inteligenciou. Cieľom bolo pomôcť deťom, ktoré boli zaostalejšie a nie ich nálepkovanie.³

Vývoj v psychológii, postupne viedol ku komplexnejším zisteniam o správaní človeka a začal klásť dôraz aj na emocionálnu stránku vo vzťahu k EQ. V polovici deväťdesiatich rokov 20. storočia psychológ Daniel Goleman rozšíril pohľad na človeka o koncept emočnej inteligencie, ktorá zahŕňa päť oblastí:

1. *Sebavedomie* – poznanie vlastných emócií a vedomé rozpoznanie citu v okamihu jeho vzniku.
2. *Zvládanie emócií* – schopnosť pracovať so svojimi citmi tak, aby zodpovedali situácii.

¹ Porov. GLIEBE, K. S.: Emotional Intelligence in Christian Higher Education. In: *Christian Higher Education*. 2012, vol. 11, Issue 3, s. 193.

² Porov. HARTL, P. – HARTLOVÁ, H.: *Psychologický slovník*. Praha : Portál, 2004, s. 234.

³ Porov. WILDFLOWER, L.: *Skrytá historie koučování*. Praha : Portál, 2015, s. 182.

3. *Schopnosť motivovať samého seba* – schopnosť zapojiť emócie do nášho snaženia.
4. *Vnímateľnosť k emóciám druhých* – empatia a schopnosť vcítiť sa do prežívania druhých.
5. *Zvládanie vzťahov* – schopnosť vcítiť sa do situácie a emócií druhých je kľúčovým predpokladom schopnosti konštruktívne konať.⁴

Tieto schopnosti sú rovnako dôležité ako mentálne schopnosti, pretože od nich sa odvíja kvalita vzťahov (osobných aj profesionálnych). Porozumenie našej emocionálnej zložke bude preto rovnako dôležité pri zvládaní rôznych konfliktných situácií a problémov.

Goleman v knihe *Emočná inteligencia* podrobne ukazuje, akým spôsobom v nás vznikajú emočné podnety, ktoré sa môžu ďalej rozvíjať a „obrazne povedané, úplne nás pohltiť“. Keď príde podnet, spustí sa v našom mozgu emočná reakcia, ktorá zväčša predchádza racionálnemu zhodnoteniu podnetu. Nášmu racionálnemu mysleniu nejaký ten čas trvá, než zaregistruje situáciu a začne na ňu reagovať. Ako sme už povedali, emočné reakcie nevznikajú len na základe vonkajšieho podnetu, ale aj skrze naše myšlienky a priania. Ak sa oddávame snívaniu, môže nás to rozveseliť, zatiaľ čo melancholické myšlienky nás privedú k smútku a znechuteniu. Následne vyvolané pocity budú posilňovať tvorenie nových myšlienok a scenárov a môže dôjsť k vytváraniu istej *špirály*, ktorá nás môže celkom zahltiť.⁵

Zdá sa, že zo všetkých negatívnych pocitov najľahšie podliehame hnevu. Pri udalosti, ktorú vedome alebo podvedome vyhodnotíme ako ohrozujúcu sa v nás automaticky spustí obranný mechanizmus – boj alebo útek – a v našom tele sa začína vytvárať napätie (biochemické prostredie), ktoré súvisí s prácou mozgu. Dostávame sa do stavu excitácie, ktorá môže niekedy trvať mnoho hodín alebo aj dní. Sebaospravedlňujúci vnútorný monológ začne zaplňať našu myseľ tými najpresvedčivejšími argumentmi, a tie len emóciou hnevu posilňujú a rozvíjajú.⁶

Naše biologické nastavenie navyše vedie k tomu, že máme *sklony k negatívistickému mysleniu*. Odhaduje sa, že človek denne vyprodukuje priemerne asi 12 000 až 70 000 myšlienok, či už sú vedomé alebo spontánne (blúdnenie mysle), avšak len drvivá menšina z nich za niečo stojí. No podľa niektorých výskumov 60% až 70% z vyprodukovaných myšlienok má negativistický charakter. Problémom je, že z negativistického myslenia sa vytvára zvyk. Pričom asi až 98% dnešných myšlienok odrážajú tú istú

⁴ Porov. GOLEMAN, D.: *Emoční inteligence*. Praha : Metafora, 2011, s. 47–48.

⁵ Porov. GOLEMAN, D.: *Emoční inteligence*. Praha : Metafora, 2011, s. 264.

⁶ Porov. GOLEMAN, D.: *Emoční inteligence*. Praha : Metafora, 2011, s. 63–64.

náladu, ktorú sme mali včera. Keby sme negativistické myšlienky neriadili, rýchlo by viedli k vzniku zlej či úzkostnej nálady, ktorá by vzbudzovala dojem, že tvorí neoddeliteľnú súčasť nášho života. Práca s pozornosťou je preto dôležitý nástroj proti prúdu neuvedomených myšlienok, ktoré nás zaplavujú každú chvíľu a vyvolávajú v nás emočnú odozvu.

Psychologička Chloe Brotheridgeová to prirovnáva režimu autopilota, čo sa nám občas stáva, keď spontánne uvažujeme nad rôznymi eventualitami, ako môže dopadnúť istá situácia v práci, ako sme mohli reagovať v stresujúcich rozhovoroch z minulosti a pod. Keď sme v režime „autopilota“ nad rodiacimi sa myšlienkami nemáme moc a do popredia sa môže dostať akýkoľvek starý „odpad“, pretože myseľ inklinuje k škodlivým predstavám a obavám.⁷

V tomto procese sa objavuje aj takzvané *kontrafaktové myslenie* (doslovne opak faktov), ktoré sa prejavuje tým, že si v myslí premietame udalosti a mentálne variujeme rôzne aspekty a kroky v postupne sa odvíjajúcom slede udalostí. Samo osebe má potenciál znásobovať naše poučenie z nejakej situácie, avšak na druhej strane je ovplyvňované predovšetkým negatívnymi emóciami. Zlý pocit má jednoducho za následok, že človek začne rozmýšľať, „čo by bolo, keby..“; aby sa vyhol zlému pocitu a predstavuje si lepší kontrafaktový svet. Na jednej strane to môže pomôcť zvládnuť, alebo sa v budúcnosti vyhnúť nejakej negatívnej situácii, ale na druhej strane môže brzdiť a prehlbovať negatívne pocity. Často to závisí od osobnostných charakteristík jednotlivcov.⁸ Najsilnejším rušivým podnetom podľa Daniela Golemana nie sú hovory ľudí okolo nás, ale skôr „reč“ našich vlastných myšlienok. Úplná koncentrácia si preto vyžaduje utíšenie vnútorného dialógu.⁹

Zrelá úroveň EQ je tak dôležitým predpokladom schopnosti rozumieť svojim vlastným pocitom, ako aj tomu, čo prežíva druhý človek. Preto človek venujúci sa akejkolvek pomáhajúcej profesii nemôže túto stránku obísť a musí svoju emocionálnu inteligenciu rozvíjať. To si žiada cvičiť sa napríklad v počúvaní druhých bez rýchlych hodnotiacich komentárov. Ak budeme *trpezlivo načúvať* druhej strane, napriek odlišným pohľadom predsa len dokážeme bezkonfliktné komunikovať. Ak budeme hneď oponovať, naša reakcia bude stimulovať emočnú stránku poslucháča a nie kognitívnu

⁷ Porov. BROTHERIDGEOVÁ, CH.: *Ako si poradiť so strachom a s úzkosťou*. Bratislava : Ikar, 2018, s. 179–180.

⁸ Porov. PROKOPČÁKOVÁ, A.: Kontrafaktové myslenie a negatívne emócie. In: RUISEL, I. – PROKOPČÁKOVÁ, A. (eds.): *Kognitívny portrét človeka*. Bratislava : Ústav experimentálne psychológie SAV, 2010, 297n.

⁹ Porov. GOLEMAN, D.: *Pozornosť. Skrytá cesta k dokonalosti*. Brno : Jan Melvil Publishing, 2014, s. 56.

rovinu. Preto je pri argumentácii a presvedčovaní kľúčovou zručnosťou *empatia*.

Vzťah medzi emočnou inteligenciou a empatiou

Vzťah medzi emočnou inteligenciou a empatiou je zrejímavý, hoci nie sú totožné. V odbornej literatúre sa *empatia* chápe ako jedna z kľúčových zložiek emocionálnej inteligencie. Pod *empatiou* môžeme chápať schopnosť rozumieť a zdieľať emócie druhých ľudí. Táto schopnosť je osobitnou zložkou širšieho emočného fungovania. Podľa Eisenberga a Fabesa je *empatia* emfatická (citovo pohnutá) odpoveď, ktorá vzniká z pochopenia emocionálneho stavu inej osoby a napomáha sociálnej interakcii a starostlivosti o druhých.¹⁰ Goleman v podstate hovorí o troch druhoch *empatie*, ktorá zahŕňa schopnosť vnímať svet z perspektívy druhých – *kognitívna empatia*; schopnosť zdieľať s druhým jeho emócie – *emocionálna empatia*; a nakoniec schopnosť mať obavy o druhých a chcieť im pomôcť – *empatická účasť*.¹¹ Práve *empatická účasť* je kľúčová v súvislosti s altruizmom, ktorý je ňou posilňovaný. V tomto zmysle je možné hovoriť o motivačnom vplyve *empatie*, ktorý vedie k altruistickému správaniu pomôcť alebo odstrániť núdznu situáciu osoby, ktorá potrebuje pomoc.¹²

Medzi *empatiou* a emočnou inteligenciou je teda zrejímavá korelácia. Z hľadiska empirických zistení platí, že vyššia úroveň emocionálnej inteligencie býva spojená s vyššou mierou *empatie*, lepšími sociálnymi vzťahmi a efektívnejšou interpersonálnou komunikáciou. Zároveň však *empatia* bez dostatočne rozvinutej schopnosti regulácie emócií môže viesť k emočnému preťaženiu alebo k strate profesionálneho odstupu, čo je dôležité najmä v pomáhajúcich profesiách.¹³

Empatia je základnou interpersonálnou zložkou emocionálnej inteligencie, zatiaľ čo *emocionálna inteligencia* poskytuje širší rámec, v ktorom je *empatické porozumenie* doplnené o schopnosť reflexie, regulácie a cieľovej práce s emóciami. Tento vzťah umožňuje nielen porozumieť

¹⁰ Porov. EISENBERG, N. – FABES, R. A.: *Empathy: Conceptualization, measurement, and relation to prosocial behavior*. In: *Motivation and Emotion*. 1990, vol. 14, s. 131–149.

¹¹ Porov. GOLEMAN, D.: *Pozornost. Skrytá cesta k dokonalosti*. Brno : Jan Melvil Publishing, 2014, s. 106.

¹² Porov. NAKONEČNÝ, M.: *Motivace chování*. Praha : Triton, 2014, s. 532.

¹³ Porov. HAJIBABAEI, F. – FARAHANI, M. A. – AMERI, Z. – SALEHI, T. – HOSSEINI, F.: The relationship between empathy and emotional intelligence among Iranian nursing students. In: *International Journal of Medical Education*. 2018, vol. 9, s. 239–243. In: <https://www.ijme.net/archive/9/the-relationship-between-empathy-and-emotional-intelligence/> (10. 12. 2025)

druhým, ale aj konať v súlade s profesionálnymi, etickými a situačnými požiadavkami.

Význam empatie v pomáhajúcich profesiách

Empatia v pomáhajúci profesiách je nielen kľúčovou schopnosťou pracovníka, ale je často zahrnutá aj do etických kódexov jednotlivých profesií. Napríklad etický kódex mediátora v druhom článku, týkajúcom sa vedenia procesu mediácie hovorí o nestrannosti, objektivite a vytváraní pozitívnej atmosféry a ovzdušia vzájomnej dôvery.¹⁴ To prirodzene predpokladá schopnosť empatie zo strany pracovníka.

Empatický mediátor dokáže reflektovať emócie strán spôsobom, ktorý znižuje napätie a podporuje pocit vypočutia a uznania. Samotný zážitok porozumenia má v konfliktných situáciách deeskalačný účinok, čím sa zvyšuje ochota strán spolupracovať a hľadať riešenia. V mediácii nejde o emocionálne stotožnenie sa s jednou zo strán, ale o vyváženú, tzv. dvojstrannú empatiu, ktorá umožňuje porozumieť perspektívam všetkých zúčastnených bez narušenia neutrality mediátora. Tento typ empatie podporuje spravodlivé vedenie procesu a posilňuje dôveryhodnosť mediátora.

Empatia je v mediácii úzko prepojená s emočnou inteligenciou mediátora, najmä so schopnosťou regulovať vlastné emócie a pracovať s emóciami strán konfliktu. Mediátor často čelí hnevu, frustrácii či bezmocnosti účastníkov a bez rozvinutej schopnosti emocionálnej regulácie by empatické vnímanie mohlo viesť k preťaženiu alebo k nevedomému zaujatiu strany. Emočná inteligencia umožňuje mediátorovi využiť empatiu funkčne – ako nástroj porozumenia a facilitácie dialógu, nie ako zdroj zaujatosti. Moore uvádza, že schopnosť mediátora rozpoznať a pomenovať emócie strán významne prispieva k transformácii konfliktu z pozíickej roviny na rovinu záujmov a potrieb. Empatia tak v mediácii neplní len podpornú funkciu, ale má priamy vplyv na priebeh a výsledok mediáčného procesu.¹⁵

Etické princípy v pomáhajúcich profesiách tak predstavujú základný rámec, ktorý zaručuje, že odborná činnosť slúži človeku, a nie naopak. Tieto princípy – ako rešpekt k dôstojnosti a autonómii človeka, spravodlivosť, zodpovednosť, úcta, empatia, dôvernosť a profesionalita – nie sú iba formálnymi pravidlami, ale vyjadrujú morálnu podstatu pomáhania.¹⁶

¹⁴ Porov. *Etický kódex mediátora*. In: <http://www.mediatorba.sk/eticky-kodex/> (25.1.2026)

¹⁵ Porov. MOORE, C. W.: *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflict*. San Francisco: Jossey-Bass, 2014, s. 208–214.

¹⁶ Porov. REMBIERZ, M.: *Osoba i jednostka*. In: ŚWIERCZ, P. (ed.): *Etyka polityczna*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021, s. 141–142

Pomáhajúci pracovník (napr. učiteľ, sociálny pracovník, mediátor, psychológ, zdravotník či duchovný) sa pohybuje v priestore, kde sa stretáva odbornosť s ľudskosťou. Etické princípy preto slúžia ako kompas – chráni klienta pred zneužitím moci, pracovníka pred morálnym zlyhaním a spoločnosť pred stratou dôvery v profesiu.

V konečnom dôsledku etika v pomáhajúcich profesiách potvrdzuje, že skutočná odbornosť sa nedá oddeliť od morálnej zodpovednosti. Každý odborný zásah musí byť vedený úctou k človeku ako k autonómnej bytosti – a práve v tejto úcte sa spája profesijná kompetencia s humanitou.

Aj podľa Felixa Biesteka je empatia jedným z kľúčových princíпов úspešného pomáhajúceho vzťahu. Hovorí o kontrolovanej emocionálnej angažovanosti, ktorá vyjadruje citlivosť pracovníka na pocity klienta, pochopenie významu týchto pocitov a cieľavedomá, primeraná reakcia. Odpoveď pracovníka nie je len verbálna, ale aj neverbálna. Pracovník sa emocionálne „zapojí“ tým, že sa snaží vcítiť do pocitov klienta a jeho situácie a vhodne na jeho pocity reagovať. Zapojenie je kontrolované seba-disciplínou pracovníka, účelom prípadu a inými faktormi. Regulovaná emocionálna angažovanosť chráni pracovníka pred tým, aby sa príliš emocionálne vložil do problémov svojich klientov, pretože stratí nadhľad a profesionálny odstup od problémov klienta. To platí aj pre pozitívne emócie. Aj pri sympatii s klientom by si sociálny pracovník mal udržiavať primeraný emocionálny odstup. Tento princíp je jedným z kľúčových princíпов v sociálnej práci.

Pokiaľ klient neverí, že sociálny pracovník je schopný pochopiť jeho ťažkú situáciu a má záujem mu pomôcť pri riešení problému, môže odmietnuť spoluprácu vo vzťahu, v ktorom sa má intervencia sociálnej práce plánovať. Akákoľvek skepsa voči kompetencii sociálneho pracovníka zo strany klienta spôsobuje veľké prekážky v procese asistencie. Predmetom prijatia nie je schvaľovanie, ale sprostredkovanie pocitu prijatia, ktoré klient vníma, čo mu umožňuje naplno sa prejavovať bez ujmy na jeho pocite dôstojnosti.¹⁷

Sociálny pracovník by tak mal vstupovať do profesionálnej interakcie bez predsudkov. Nemá byť orientovaný len na svoje názory, ktoré sú síce prirodzené, ale problémom sa stanú, ak ich bude podsúvať klientovi, prípadne ich považovať za jedinú možnú cestu, ako o danom probléme uvažovať. Je tu určité pokušenie nahradiť svojím myslením uvažovanie klienta. Nejde o to, že pracovník ponúkne nejakú tému alebo poznatok, ale problémom je, keď na tom bazíruje, systematicky ho podsúva alebo

¹⁷ Porov. BIESTEK, F. P.: *The Casework Relationship*. Chicago : Loyola University Press, 1957, s. 23n.; *Top 7 Principle of Social Work*. In: <https://www.socialworkin.com/2020/08/top-7-principles-of-social-work.html> (10.12.2025).

doslova vnucuje. Ak je na to silno fixovaný a dlhodobo nie je schopný z tejto jednostrannosti vystúpiť, bude mať jeho práca skôr deformujúci, než zdravo formujúci rozmer. V podstate nepočúva, čo trápi klienta, prípadne, čo potrebuje. Dôležité je vnímať proces pomáhajúceho vzťahu v komplexnosti a celostnom prístupe ku klientovi.

Empatická účasť v pomáhajúcom vzťahu je preto žiadanou kompetenciou, nakoľko motivuje k altruistickému a pomocnému správaniu voči klientovi, bez toho, aby pracovník sledoval len nejakú formu odmeny v zmysle nákladov a zisku, ale naopak, posilňuje skutočnú starosť o dobro druhého.¹⁸

Záver

Empatia má v pomáhajúcich profesiách zásadný význam, pretože tvorí základ kvalitného profesionálneho vzťahu medzi odborníkom a klientom. Umožňuje porozumieť emocionálnemu prežívaniu, potrebám a perspektíve klienta bez hodnotenia a bez straty profesionálneho odstupe. Výskumy dlhodobo ukazujú, že empatický prístup zvyšuje dôveru, podporuje otvorenú komunikáciu, zlepšuje spoluprácu a prispieva k pozitívnym výsledkom intervencie, či už v psychoterapii, sociálnej práci, zdravotníctve alebo mediácii. Empatia zároveň umožňuje presnejšiu identifikáciu problémov klienta a citlivejšiu voľbu intervenčných stratégií.

Na príklade mediácie sa ukazuje, že vyvážená kombinácia empatie a emočnej inteligencie rozhoduje o kvalite vedenia konfliktu. Mediátor, ktorý dokáže empaticky porozumieť perspektívam všetkých strán a zároveň regulovať vlastné emočné reakcie, vytvára bezpečný priestor pre dialóg, znižuje eskaláciu napätia a podporuje prechod od pozíčného konfliktu k identifikácii skutočných záujmov a potrieb. Empatia bez emočnej regulácie by v tomto kontexte mohla viesť k zaujatosti alebo preťaženiu, zatiaľ čo emočná inteligencia bez empatie by redukovala mediáciu na technický proces bez transformačného potenciálu.

Záverom možno konštatovať, že rozvoj empatie a emočnej inteligencie by mal byť považovaný za integrálnu súčasť odbornej prípravy a kontinuálneho vzdelávania v pomáhajúcich profesiách, osobitne v mediácii. Ich prepojenie nielen zvyšuje efektivitu práce s klientmi a stranami konfliktu, ale zároveň prispieva k udržateľnosti profesijnej praxe, prevencii vyhorenia a posilňovaniu etických štandardov pomáhajúcich povolání. Mediácia tak poskytuje názorný príklad toho, ako sa emočná inteligencia a empatia spoločne podieľajú na kultivácii konštruktívneho riešenia konfliktov a podpore sociálneho porozumenia.

¹⁸ Porov. NAKONEČNÝ, M.: *Motivace chování*. Praha : Triton, 2014, s. 533–534.

BIBLIOGRAFIA

- BIESTEK, F. P.: *The Casework Relationship*. Chicago : Loyola University Press, 1957.
- BROTHERIDGEOVÁ, CH.: *Ako si poradiť so strachom a s úzkosťou*. Bratislava : Ikar, 2018.
- EISENBERG, N. – FABES, R. A.: Empathy: Conceptualization, measurement, and relation to prosocial behavior. In: *Motivation and Emotion*. 1990, vol. 14, s. 131–149.
- Etický kódex mediátora*. In: <http://www.mediatorba.sk/eticky-kodex/> (25.1.2026).
- HAJIBABAE, F. – FARAHANI, M. A. – AMERI, Z. – SALEHI, T. – HOSSEINI, F.: The relationship between empathy and emotional intelligence among Iranian nursing students. In: *International Journal of Medical Education*. 2018, vol. 9, s. 239–243. In: <https://www.ijme.net/archive/9/the-relationship-between-empathy-and-emotional-intelligence/> (10. 12. 2025)
- GLIEBE, K. S.: Emotional Intelligence in Christian Higher Education. In: *Christian Higher Education*. 2012, vol. 11., Issue 3, s. 192–204.
- GOLEMAN, D.: *Emoční inteligence*. Praha : Metafora, 2011.
- GOLEMAN, D.: *Pozornost. Skrytá cesta k dokonalosti*. Brno : Jan Melvil Publishing, 2014.
- HARTL, P. – HARTLOVÁ, H.: *Psychologický slovník*. Praha : Portál, 2004.
- MOORE, C. W.: *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflict*. San Francisco : Jossey-Bass, 2014.
- NAKONEČNÝ, M.: *Motivace chování*. Praha : Triton, 2014.
- PROKOPČÁKOVÁ, A.: Kontrafaktové myslenie a negatívne emócie. In: RUISEL, I. – PROKOPČÁKOVÁ, A. (eds.): *Kognitívny portrét človeka*. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2010.
- REMBIERZ, M.: Osoba i jednostka. In: ŚWIERCZ, P. (ed.): *Etyka polityczna*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021.
- Top 7 Principle of Social Work*. In: <https://www.socialworkin.com/2020/08/top-7-principles-of-social-work.html> (10.12.2025).
- WILDFLOWER, L.: *Skrytá historie koučování*. Praha : Portál, 2015.
- ŽILOVÁ, A.: *Kapitoly z teorie sociální práce*. Žilina : EDIS, 2000.

Článok je parciálnym výstupom v rámci projektu VEGA č. 1/0404/25:
„Predpoklady a kompetencie duchovného líderstva v kontexte ignáciánskej pedagogiky“

MANŽELSTVO MEDZI TRADÍCIOU A SÚČASNOSŤOU V TEOLOGICKEJ REFLEXII SÚČASNÝCH VÝZIEV NA SLOVENSKU

Jozef MIŇO

Abstract: *Marriage is one of the oldest social and religious institutions, which plays a significant role in shaping personal, family and social life. The Christian tradition understands it not only as a natural union of a man and a woman, but also as a sacrament established by God, oriented towards the good of spouses and the procreation and upbringing of children. However, contemporary society brings new cultural and social conditions that influence the understanding of marriage and family. The aim of the study is to analyse the theological foundations of Christian marriage, point out its historical development and reflect on the current challenges it faces in the conditions of the Slovak Republic. Special attention is paid to the processes of secularisation, individualisation, weakening of religious identity and their impact on married and family life.*

Úvod

Manželstvo patrí medzi základné piliere ľudskej spoločnosti a zároveň predstavuje jednu z najvýznamnejších tém kresťanskej antropológie. Od najstarších civilizácií bolo chápané ako osobitné spoločenstvo muža a ženy, ktorého cieľom bolo zabezpečenie continuity rodu, ochrana potomstva a vytváranie stabilných sociálnych väzieb. Kresťanstvo prevzalo prirodzený základ manželstva, no zároveň mu poskytlo nový teologický rozmer. V kresťanskom chápaní sa manželstvo stáva súčasťou Božieho plánu spásy a miestom realizácie povolania človeka k láske.

Katolícka tradícia zdôrazňuje, že manželstvo nemožno redukovať iba na právny alebo spoločenský kontrakt. Jeho podstata spočíva v osobnom darovaní sa manželov navzájom, ktoré nachádza svoj vzor v Kristovej láske k Cirkvi. Táto perspektíva sa postupne formovala počas stáročí, od biblických textov cez učenie cirkevných otcov až po systematické spracovanie v kánonickom práve a dokumentoch Magistéria Cirkvi. Súčasne však nemožno prehliadnuť skutočnosť, že moderná spoločnosť prináša nové výzvy, ktoré zásadným spôsobom ovplyvňujú chápanie manželstva a rodiny.

Teologické a historické východiská kresťanského manželstva

Základ kresťanskej teológie manželstva nachádzame už na prvých stránkach Svätého písma. Biblické rozprávania o stvorení človeka predstavuje muža a ženu ako bytosti povolanej k vzájomnému spoločenstvu. Výrok z Knihy Genezis, podľa ktorého muž opustí svojho otca i matku a prilipne k svojej manželke, pričom sa stanú jedným telom, predstavuje fundamentálny antropologický princíp kresťanského chápania manželstva (Gn 2,24). Človek je podľa biblickej tradície stvorený pre vzťah a naplnenie svojej existencie nachádza v autentickom spoločenstve lásky.¹

V starozákonnej tradícii sa manželstvo stáva obrazom vzťahu medzi Bohom a vyvoleným národom. Proroci opakovane používajú symboliku manželského zväzku na vyjadrenie Božej vernosti a lásky voči Izraelu. Tento obraz dosahuje svoj vrchol v Novom zákone, kde Ježiš Kristus obnovuje pôvodný význam manželstva a odmieta jeho relativizáciu. Jeho slová o nerozlučiteľnosti manželského zväzku predstavujú základ kresťanského učenia, ktoré zostáva záväzné aj v súčasnosti. Osobitný význam má Pavlova teológia manželstva v Liste Efezanom, kde sa vzťah medzi mužom a ženou interpretuje ako obraz vzťahu medzi Kristom a Cirkvou.²

Významný príspevok k rozvoju kresťanského chápania manželstva priniesli cirkevní otcovia. Mimoriadne dôležité miesto patrí svätému Augustínovi, ktorý vo svojom diele *De bono coniugali* definoval tri základné dobré manželstva: vernosť, otvorenosť pre potomstvo a sviatostný charakter manželského zväzku.³ Augustínova koncepcia výrazne ovplyvnila ďalší vývoj západnej teológie a stala sa jedným zo základov neskoršieho kánonického práva.

Manželstvo ako sviatosť a povolanie v učení Katolíckej cirkvi

Kresťanské chápanie manželstva sa počas prvých storočí formovalo v dialógu s rímskym právom, židovskou tradíciou a rozvíjajúcou sa teológiou Cirkvi. Hoci raní kresťania preberali mnohé právne formy uzatvárania manželstva zo svojho spoločenského prostredia, postupne sa čoraz výraznejšie presadzovalo presvedčenie, že manželský zväzok nemožno chápať iba ako právnu alebo spoločenskú dohodu. Kresťania vnímali manželstvo ako priestor uskutočňovania Božieho povolania a ako

¹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2020, čl. 1602.

² *Katechizmus Katolíckej cirkvi*..., čl. 1614 – 1615.

³ AUGUSTINUS, A.: *De bono coniugali. De sancta virginitate*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 15 – 17.

manželského a rodinného spoločenstva. Preto sa kresťania spolu so všetkými, ktorí si toto spoločenstvo veľmi vážia, úprimne tešia rozmanitej podpore, vďaka ktorej dnešní ľudia zveľaďujú tento zväzok lásky i úctu k životu. Je to pomoc manželom a rodičom v ich vznešenom poslaní, od ktorej kresťania očakávajú ešte väčšie dobrodenia a usilujú sa ich rozvíjať.”⁷

Na koncil nadviazal svätý Ján Pavol II., ktorý patrí medzi najvýznamnejších teológov manželstva v moderných dejinách Cirkvi. Vo svojich katechézach známych pod názvom *Teológia tela* rozvinul antropologické chápanie ľudskej sexuality a manželskej lásky. Podľa neho ľudské telo nesie „svadobný význam“, pretože je stvorené pre darovanie sa druhému človeku. Muž a žena sú povolani vytvárať spoločenstvo osôb, ktoré odráža samotný život Najsvätejšej Trojice. Manželstvo sa tak stáva nielen prirodzenou inštitúciou alebo právnym zväzkom, ale aj miestom zjavenia Božej lásky vo svete.

Osobitný význam má v tomto kontexte apoštolská exhortácia *Familiaris consortio* z roku 1981. Dokument zdôrazňuje, že rodina vznikajúca z manželstva je základnou bunkou spoločnosti a zároveň prvým miestom evanjelizácie. Rodina je označovaná za „domácu cirkev“, pretože v nej rodičia odovzdávajú vieru svojim deťom a vytvárajú prostredie duchovného rastu. Manželstvo preto nemožno chápať iba ako súkromnú záležitosť dvoch osôb. Má výrazný spoločenský, kultúrny a ekleziálny rozmer, ktorý presahuje individuálne záujmy manželov. „Rodina je síce prvé, ale nie jediné a výlučné výchovné spoločenstvo. Sám spoločenský, občiansky i cirkevný rozmer človeka vyžaduje, a k nej aj vedie, širšiu a usporiadanejšiu výchovu, ktorá má byť výsledkom dobre organizovanej spolupráce rôznych vychovávateľov. Všetci sú potrební, hoci každý z nich môže a má prispievať do výchovy v rámci svojej právomoci a podľa svojich schopností.”⁸

Súčasnú učenie Katolíckej cirkvi nachádza svoje právne vyjadrenie v Kódexe kánonického práva z roku 1983. Kánon 1055 definuje manželstvo ako zmluvu, ktorou muž a žena vytvárajú medzi sebou spoločenstvo celého života, zamerané svojou prirodzenosťou na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí.⁹ Táto definícia predstavuje syntézu dlhého historického a teologického vývoja, pretože spája osobný rozmer

⁷ *Gaudium et spes* ..., č. 47 – 52.

⁸ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio> č. 40. (14.10.2025).

⁹ CODEX IURIS CANONICI. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996. Kán. 1055 § 1.

manželskej lásky s otvorenosťou voči životu a zároveň zdôrazňuje sviatosťný charakter manželstva medzi pokrstenými.

Teológia manželstva preto v súčasnosti chápe manželský zväzok ako dynamickú realitu, ktorá zahŕňa vzájomné darovanie sa manželov, otvorenosť pre nový život, budovanie rodiny a spoločnú cestu k svätosti. Manželstvo nie je iba jednorazovým aktom uzatvorenia zmluvy, ale celoživotným procesom dozrievania vo vernosti a láske. Práve v tejto perspektíve možno lepšie pochopiť, prečo Cirkev naďalej obhajuje jeho nerozlučiteľnosť. Nejde primárne o právnu normu, ale o ochranu hodnoty ľudskej osoby a dôstojnosti vzťahu, ktorý má svoj pôvod v Božom pláne.

Súčasný výzvy kresťanského manželstva na Slovensku

Kresťanské chápanie manželstva sa dnes ocitá v prostredí zásadných spoločenských a kultúrnych zmien. Slovenská spoločnosť, podobne ako väčšina európskych krajín, prechádza procesmi modernizácie, globalizácie a sekularizácie, ktoré významným spôsobom ovplyvňujú postoje jednotlivcov k rodine, rodičovstvu a manželstvu. Hoci si Slovensko naďalej zachováva relatívne vysokú mieru náboženskej identity v porovnaní s viacerými západoeurópskymi krajinami, praktické prejavy religiozity a tradičné modely rodinného života prechádzajú výraznou transformáciou.

Jednou z najvýznamnejších výziev je sekularizácia spoločnosti. Tento proces nemožno chápať iba ako pokles náboženskej praxe alebo účasti na bohoslužbách. Ide predovšetkým o zmenu spôsobu myslenia, v ktorej sa náboženstvo postupne presúva z verejného priestoru do súkromnej sféry jednotlivca. Mnohí ľudia už nevnímajú manželstvo ako Božie povolanie alebo sviatosťný záväzok, ale predovšetkým ako osobný projekt založený na emocionálnom uspokojení. Dôsledkom je oslabenie vedomia trvalosti manželského zväzku a rastúca tendencia posudzovať vzťahy podľa subjektívnych pocitov a individuálneho prospechu.¹⁰

S procesom sekularizácie úzko súvisí individualizmus, ktorý patrí medzi výrazné znaky súčasnej kultúry.¹¹ Moderný človek kladie veľký dôraz na osobnú slobodu, seberealizáciu a autonómiu. Tieto hodnoty samy osebe nemožno považovať za negatívne, pretože vyjadrujú dôstojnosť ľudskej osoby. Problém však nastáva vtedy, keď sa osobná sloboda chápe ako absolútna hodnota bez vzťahu k zodpovednosti voči druhým. Kresťanské manželstvo je pritom založené na logike daru a vzájomnej

¹⁰ JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio* ..., čl. 6 – 10.

¹¹ FRANTIŠEK: *Amoris laetitia*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-avyhlashenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-amoris-laetitia>, čl. 31 – 57. (14.10.2025).

obety. Manželská láska si vyžaduje schopnosť prekračovať vlastné záujmy a budovať trvalé spoločenstvo aj v situáciách, keď vzťah prechádza krízou alebo skúškou.

Významným fenoménom súčasnosti je aj odkladanie vstupu do manželstva. Mladí ľudia čoraz častejšie uprednostňujú dokončenie vzdelania, budovanie kariéry a ekonomické zabezpečenie pred založením rodiny. Rastúce náklady na bývanie, neistota pracovného trhu a ekonomická nestabilita spôsobujú, že mnohé páry odkladajú manželstvo do vyššieho veku. Tento trend má následne vplyv aj na pôrodnosť a demografický vývoj spoločnosti. Z teologického hľadiska pritom manželstvo nemožno redukovať iba na ekonomický projekt, lebo predstavuje predovšetkým odpoveď na povolanie k láske a spoločenstvu.

Ďalšou výzvou je rastúca akceptácia kohabitácie, teda partnerského spolužitia bez uzatvorenia manželstva.¹² Mnohí mladí ľudia vnímajú takéto spolužitie ako prirodzenú etapu pred manželstvom alebo dokonca ako jeho plnohodnotnú alternatívu. Z pohľadu kresťanskej antropológie však kohabitácia nemá verejný a sviatostný rozmer záväzku, ktorý je základom manželského povolania. Cirkveľ preto upozorňuje, že stabilita vzťahu nie je založená iba na citovej náklonnosti, ale aj na vedomom a verejne potvrdenom rozhodnutí žiť vo vernosti a zodpovednosti.

Pokračovaním uvedených trendov sa zároveň mení aj samotné chápanie rodičovstva. Tradičný model rodiny, v ktorom bolo manželstvo prirodzeným predpokladom pre založenie rodiny a výchovu detí, ustupuje pluralite rodinných foriem. V spoločenskom diskurze sa čoraz viac zdôrazňuje individuálne právo na voľbu životného štýlu, pričom manželstvo prestáva byť vnímané ako všeobecne záväzná norma. Táto zmena predstavuje pre kresťanskú teológiu významnú výzvu, pretože Cirkveľ naďalej chápe manželstvo ako najvhodnejší priestor pre integrálny rozvoj dieťaťa a pre odovzdávanie hodnôt ďalším generáciám.

Osobitnú pozornosť si zasluhuje otázka demografickej krízy, ktorá patrí medzi najzávažnejšie problémy súčasnej Európy. Slovenská republika podobne ako väčšina európskych krajín zaznamenáva dlhodobý pokles pôrodnosti a starnutie populácie. Hoci príčiny tohto javu sú komplexné a zahŕňajú ekonomické, kultúrne aj politické faktory, nemožno prehliadnuť ani hodnotový rozmer problému.¹³ Kresťanská tradícia vždy chápala otvorenosť voči životu ako prirodzenú súčasť manželského povolania.

¹² *Demografické štatistiky SR 1990–2020*. <https://www.statistics.sk>. (10. 5. 2025).

¹³ *Národný strategický rámec na podporu rodiny a demografického vývoja do roku 2030*. https://www.employment.gov.sk/files/sk/ministerstvo/rada-vlady-slovenskej-republiky-rodinu-demografickyvyvoj/narodny_strategicky_ramec_rodiny_demografickeho_vyvoja.pdf. (10. 5. 2025).

Augustínovo dobro *proles* nepredstavuje iba biologickú reprodukciu, ale spoluúčasť človeka na Božom stvoriteľskom diele. Moderná kultúra však často interpretuje rodičovstvo predovšetkým ako individuálnu voľbu alebo projekt podmienený ekonomickou výhodnosťou. Takýto prístup vedie k oslabovaniu vedomia, že prijatie dieťaťa predstavuje dar a zároveň osobitné poslanie.

Významnou výzvou pre kresťanské manželstvo je aj rozšírenie digitálnych technológií a sociálnych sietí. Súčasný človek žije v prostredí permanentnej komunikácie, ktorá prináša nové možnosti, ale zároveň vytvára nové formy izolácie a povrchnosti. Virtuálne vzťahy často nahrádzajú osobné stretnutia a podporujú kultúru okamžitej dostupnosti a rýchlej spotreby. Takáto mentalita môže negatívne ovplyvňovať aj manželské vzťahy, pretože manželstvo si vyžaduje trpezlivé budovanie dôvery, schopnosť odpúšťať a ochotu zotrvať vo vzťahu aj počas náročných období. Rovnako ako CIC, aj CCEO v kán. 853 potvrdzuje, že: „Sviatosťný zväzok manželstva nemôže byť po užívaní rozviazaný nijakou ľudskou mocou a z nijakého dôvodu, iba smrťou.“ Oba kódexy umožňujú deklaráciu nulity, ak sa dokáže, že manželstvo nebolo platne uzavreté – pre chýbajúci súhlas, dispenz, simuláciu alebo prekážku.¹⁴ Kultúra okamžitého uspokojenia je preto v mnohých ohľadoch v rozpore s kresťanským chápaním lásky ako verného a trvalého sebadarovania.

Na Slovensku nemožno obísť ani otázku náboženskej socializácie mladých generácií. Mnohí mladí ľudia síce deklarujú príslušnosť ku kresťanstvu, avšak ich náboženská identita býva často fragmentárna a nedostatočne prepojená s každodenným životom. V dôsledku toho sa sviatosť manželstva niekedy redukuje na kultúrnu tradíciu alebo spoločenskú udalosť bez hlbšieho duchovného obsahu. Pastoračná prax opakovane ukazuje, že mnohí snúbenci vstupujú do manželstva bez dostatočného poznania jeho teologického významu.¹⁵ Táto situácia vytvára naliehavú potrebu kvalitnej formácie, ktorá by pomáhala mladým ľuďom objaviť manželstvo ako životné povolanie a nie iba ako spoločenskú formalitu.

Práve z tohto dôvodu venuje Katolícka cirkev v posledných desaťročiach zvýšenú pozornosť rodinnej pastorácii. Dokumenty pápeža Františka, osobitne apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, zdôrazňujú potrebu sprevádzania manželov počas všetkých etáp ich života. Cirkev je vyzvaná nielen ohlasovať ideál kresťanského manželstva, ale zároveň vytvárať

¹⁴ ADAMOWICZ, L.: Wybrane problemy katolickiego prawa małżeńskiego w kontekście emigracji w wielokulturowej Europie. *Roczniki Nauk Prawnych*, 19.2, 2009, s. 151–163.

¹⁵ DANCÁK, P.: Reflection on the Family at the Beginning of the 21st Century. *Ecumeny and Law*, 2, 2014, s. 49–60.

konkrétne podmienky pre jeho uskutočňovanie. To zahŕňa kvalitnú prípravu na manželstvo, podporu mladých rodín, pomoc manželom v krízových situáciách, ako aj vytváranie spoločenstiev, v ktorých môžu rodiny nachádzať duchovnú a sociálnu oporu.¹⁶

Pastorálna skúsenosť zároveň ukazuje, že dnešný človek nepotrebuje iba normatívne poučenie, ale predovšetkým autentické svedectvo.¹⁷ Rodiny, ktoré dokážu napriek problémom žiť vernosť, vzájomný rešpekt a otvorenosť voči životu, predstavujú presvedčivé svedectvo o hodnote kresťanského manželstva. V prostredí poznačenom relativizmom a neistotou sa práve stabilné rodinné spoločenstvá stávajú jedným z najúčinnějších nástrojov novej evanjelizácie.

Budúcnosť kresťanského manželstva na Slovensku preto nemožno posudzovať iba prostredníctvom štatistických ukazovateľov sobášnosti alebo rozvodovosti. Hoci tieto údaje poskytujú dôležité informácie o spoločenských trendoch, podstata problému je hlbšia. Ide o otázku antropologického a duchovného chápania človeka. Ak je človek chápaný predovšetkým ako autonómny jednotlivec usilujúci sa o vlastnú sebarealizáciu, potom sa manželstvo prirodzene javí ako obmedzenie osobnej slobody. Ak však človek objavuje svoju identitu vo vzťahoch a v schopnosti darovať sa druhým, manželstvo nadobúda úplne nový význam. V kresťanskej perspektíve sa totiž človek stáva plne sám sebou práve prostredníctvom lásky, ktorá sa daruje a prijíma.

Záver

Teologická reflexia manželstva ukazuje, že kresťanské chápanie tejto inštitúcie nemožno redukovať na právnu normu ani na spoločenskú konvenciu. Manželstvo predstavuje skutočnosť hlboko zakorenenú v Božom pláne stvorenia, ktorý nachádza svoje naplnenie v osobe Ježiša Krista a v živote Cirkvi. Biblická tradícia, učenie cirkevných otcov, stredoveká teológia, koncilové dokumenty i súčasné magistérium vytvárajú pozoruhodne konzistentnú víziu manželstva ako spoločenstva života, lásky a viery. Osobitný význam má pritom chápanie manželstva ako sviatosti, prostredníctvom ktorej sa manželia podieľajú na Kristovej láske k Cirkvi a stávajú sa znakmi Božej prítomnosti vo svete.

Súčasná slovenská spoločnosť prináša nové okolnosti, ktoré ovplyvňujú prežívanie manželského a rodinného života. Sekularizácia, individualizmus, ekonomická neistota, demografické zmeny a kultúrny pluralizmus

¹⁶ FRANTIŠEK: *Amoris Laetitia* ..., čl. 204.

¹⁷ TIRPÁK, P.: Príprava na manželstvo ako nutnosť a priorita pastoračnej a katechetickej činnosti Cirkvi. In: *Studia Oecumenica*, 11, 2011, s. 219–229.

predstavujú reálne výzvy, ktoré nemožno ignorovať. Zároveň však tieto procesy vytvárajú priestor na nové premýšľanie o podstate manželstva a o jeho význame pre človeka i spoločnosť. Kresťanská odpoveď nespočíva v nostalgickom návrate do minulosti, ale v schopnosti znovu objaviť evanjeliové jadro manželského povolania.

Manželstvo zostáva aj v podmienkach 21. storočia jedinečným priestorom osobného rastu, vzájomného sebadarovania a odovzdávania života. Je miestom, kde sa človek učí vernosti, zodpovednosti, obeti a láske. Práve preto si zachováva svoj význam nielen pre Cirkev, ale aj pre celú spoločnosť. Budúcnosť kresťanského manželstva na Slovensku bude závisieť od schopnosti rodín, cirkevných spoločenstiev i celej spoločnosti vytvárať prostredie, v ktorom bude možné túto víziu manželstva nielen hlásať, ale aj autenticky žiť. Tak sa manželstvo môže aj naďalej stať nielen základom rodiny, ale aj významným príspevkom k duchovnej a kultúrnej obnove súčasnej spoločnosti.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMOWICZ, L.: Wybrane problemy katolickiego prawa małżeńskiego w kontekście emigracji w wielokulturowej Europie. *Roczniki Nauk Prawnych*, 19.2, 2009, s. 151–163.
- AUGUSTINUS, A.: *De bono coniugali. De sancta virginitate*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CODEX IURIS CANONICI. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996.
- DANCÁK, P.: Reflection on the Family at the Beginning of the 21st Century. *Ecumeny and Law*, 2, 2014, s. 49–60.
- Demografické štatistiky SR 1990– 2020*. <https://www.statistics.sk>. (10. 5. 2025).
- DENZINGER, H. (Ed.): *Canones et Decreta Concilii Tridentini*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1961.
- FRANTIŠEK: *Amoris laetitia*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-amoris-laetitia>. (14.10.2025).
- Gaudium et spes*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes.c.47-52>. (14.10.2025).
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio>. (14.10.2025).
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2020.

Národný strategický rámec na podporu rodiny a demografického vývoja do roku 2030.

https://www.employment.gov.sk/files/sk/ministerstvo/rada-vlady-slovenskej-republiky-rodinudemografickyvyvoj/narodny_strategicky_ramec_rodiny_demografickeho_vyvoja.pdf. (10. 5. 2025).

TIRPÁK, P.: Príprava na manželstvo ako nutnosť a prioritá pastoračnej a katechetickéj činnosti Cirkvi. In: *Studia Oecumenica*, 11, 2011, s. 219–229.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

doc. PhDr. Marián AMBROZY, PhD., MBA

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM, Prešov

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

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

doc. ThDr. Radoslav LOJAN, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta Košice

dr hab. Ryszard MISZCZYŃSKI

Uniwerytet Jana Długosza w Częstochowie

Wydział Humanistyczny

JUDr. Lic. Jozef MIŇO

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Ivan ONDRÁŠIK, PhD.

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN, Ružomberok

Klinika hematológie a transfúziológie

dr Mariusz OZIĘBŁOWSKI

Uniwerytet Jana Długosza w Częstochowie

Wydział Humanistyczny

dr Michał PŁÓCIENNIK

Uniwerytet Jana Długosza w Częstochowie

Wydział Humanistyczny

doc. PhDr. ThDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

doc. ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

dr hab. Wiesław WÓJCIK, prof. UJD

Uniwerytet Jana Długosza w Częstochowie

Wydział Humanistyczny