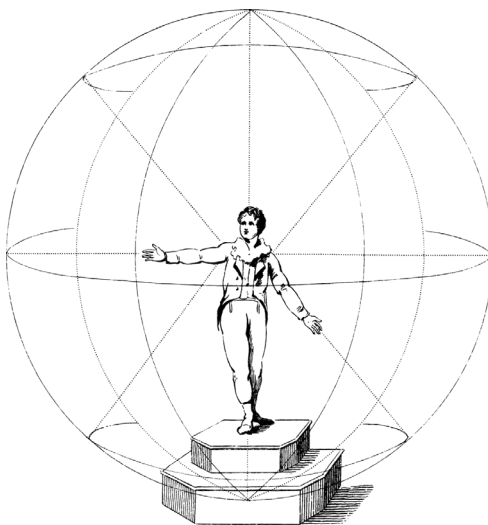




DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXVI. & XXVII.

*Metodológia a možnosti
filozoficko-teologického myslenia*



BOOKMAN

PAVOL DANCÁK
RADOVAN ŠOLTÉS
DANIEL PORUBEC
(eds.)

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

XXVI. & XXVII.

*Metodológia a možnosti
filozoficko-teologického myslenia*

PAVOL DANCÁK – RADOVAN ŠOLTÉS – DANIEL PORUBEC
(eds.)



Bookman
2024

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXVI. & XXVII.

Metodológia a možnosti filozoficko-teologického myslenia

Zborník Katedry filozofie a európskych štúdií

Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Editori:

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

doc. ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

doc. PhDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Recenzenti:

prof. Conf. Univ. Dr. Alexandru BUZALIC

prof. US dr hab. Marek REMBIERZ

Zborník je výstupom z projektu KEGA 041PU-4/2024: *Laboratórium interkulturality. Výskum a inovácie v doktorandskom študijnom programe európske religionistické a interkultúrne štúdiá pomocou online vzdelávania.*

Za obsahovú a jazykovú úroveň príspevkov zodpovedajú autori.

Vydanie: Prvé

Rozsah: 130 strán

Náklad: 50 ks

Vydavateľ: Bookman s.r.o., Prešov, 2024

© Pavol Dancák, Radovan Šoltés, Daniel Porubec a autori, 2024

© Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2024

ISBN 978-80-8165-582-1

EAN 9788081655821

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 27-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.

OBSAH

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXVI.

Daniel PORUBEC

Jazyk ako metóda poznania v diele P. A. Florenského6

Radovan ŠOLTÉS

Teologické myslenie a problém dualizmu21

Marián AMBROZY

Vybrané súvislosti metodológie vedy Vojtecha Filkorna

v práci „Povaha súčasnej vedy a jej metódy“32

Ivan ONDRÁŠIK

Vplyv Kierkegaardovej existenciálnej filozofie na teológiu.....43

Marián AMBROZY – Simona BALOGOVÁ

Zahaľovanie žien ako problém diferencie etikety

v rámci kultúr55

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXVII.

Mons. Cyril VASIL

Vplyv spoločenských transformácií na náboženské reálie

v regióne Mukačevskej eparchie v 1. polovici 20. storočia68

Pavol DANCÁK

Špecifikum metodológie v kresťanskej teológii.....85

Daniel PORUBEC

Boží kult - hranica viditeľného a neviditeľného sveta

v diele P. A. Florenského 98

Radovan ŠOLTÉS

Vývoj štruktúr vedomia podľa Huga Enomia-Lassalleho SJ 108

Marián AMBROZY

Wittgensteinovské inšpirácie vo filozofii matematiky 118

Adresár prispievateľov 130

JAZYK AKO METÓDA POZNANIA V DIELE P. A. FLORENSKÉHO

Daniel PORUBEC

Abstract: *The author does not hesitate to call the word a material tool with “an immaterial body”. He also emphasizes the magical „trans-empirical“ existence of the word. This existence in a way precedes the settled rational concepts. The spoken word inspires and enchants the listener and as a vivid image outruns the static rationality. The words as live images create and form live concepts much sooner than the ordered and frozen concepts in our systematic rational possession create the words.*

Further Florensky says that our word is our being and our identity. Man is a verbal being. If he stops to cultivate and to improve the word by neglecting its external phonetic form, or he even substitutes the form for a different one, the word not only loses its balance as a mystical and magical unit, but threatens the integrity of man himself. Here dwells the reason why man should cherish good words, because they do not only describe the reality, they also create the important ethical authenticity of our being.

Ruský filozof a teológ zároveň matematik, inžinier a kritik umenia Pavel Alexandrovič Florenskij (*1882, +1937) je v súčasných vedeckých kruhoch „objavovaný“ stále s väčším záujmom. Nazvali ho dokonca ruským „Leonardom da Vincim“ obzvlášť pre svoj špecifický interdisciplinárny pohľad spojený s nezlomnou túžbou nachádzať styčné body medzi vedou a filozofiou. V prvých vedeckých publikáciách autor upútal pozornosť najmä svojimi široko-spektrálnymi vedomosťami pojednávajúcich o slove a jazyku (*Dialektika, Antinomija jazyka, Termin, Strojenije slova, Magičnosť slova, Imjeslavije kak filosofskaja predposilka, Ob Imeni Božijem* skompletizované v rokoch 1920-1922). Bez pochyb najznámejším sa stalo jeho dielo *Stolp i utverždenije istiny* (1914), v ktorom pomerne často na tých istých frekvenciách rezonujú lingvistické a filozofické koncepty.

1. Dejinné kontexty Onomatodosie

Zo spomínaných publikácií pojednávajúcich o slove a jazyku, ktoré boli reakciou na „imjeslavije“¹, pramenia ďalšie omnoho vážnejšie dôsledky.

¹ Jednalo sa o veľkú dišputu ohľadom Božieho Mena, ktorá sa rozvinula v ruskom kláštore svätého Pantelejmona na hore Atos. Atoskí mníši našli svojich nasledovníkov i v kláštore svätého Simeona kananejského nachádzajúcim sa v Kaukazských

Florenskij znova otvoril odvekú otázku jazyka ako výrazového prostriedku a jeho vzťahu k realite. Meno, v ktorom je reálne prítomný menovaný, sa stáva východiskovým bodom určenia vzťahu medzi slovom, ako konštitutívnym prvkom jazyka a ním vyjadrovanou objektívnou realitou. Ak by sme teda znegovali „imjeslavije“ popreli by sme i ontologickú hodnotu jazyka a zredukovali slovo na akýsi „prázdny obsah.“ Popretie reality mena by znamenalo poprieť možnosť symbolu.² Slovo by už nemohlo v sebe akumulovať individuálne a univerzálne, nemohlo by byť skutočnosťou nami formovanou a zároveň formujúcou, nemohlo by byť miestom zjednotenia prirodzeného a nadprirodzeného, smrteľného a večne živého, času a večnosti, a v konečnom dôsledku milovaného a milujúceho.

Florenskij ešte viac zvýraznil silu slova ako symbolu tým, že ju nazval „magickou silou“. Slovo „magický“³ však získava plnší zmysel. Magické

horách v Rusku odkiaľ pochádzal i zakladateľ hnutia imjaslavcov mních Hylarion. Po vydaní svojej knihy „Na gorach Kavkaza“ v roku 1907 sa mníši nekompromisne rozdelili na takzvaných „onomatodossy“ a „onomatomachy“. „Onomatodossy“ teda tí, ktorí „oslavovali meno Božie“ (imjaslavci) boli zástancami názoru, že vyslovovaním Božieho mena v modlitbe je možné zakúsiť reálnu prítomnosť Božiu. Naproti tomu Onomatomachi (imjaborci) boli toho názoru, že Meno Božie je stvorenou realitou a nemôže byť identifikované s Bohom. Porov. Dmitrii A. GORBUNOV, „Kratkaja istorija imjaslavskich sporov v Rossiji načala XX veka,“ in *Cerkonije vremja*, 4 (2000), s. 182.

² Porov. LINGUA, „Le parole e le cose. La filosofia del nome di P.A. Florenskij“, *Dialegethai*, Rivista telematica di filosofia, anno 4 (2002), <http://mondodamani.org/dialegethai/>, ISSN 1128-5478.

³ V najširšom zmysle slova, termínom *mágia* autor chápe akýkoľvek vzťah živého človeka s živým bytím. Ako hovorí sám autor: „Mágia v živote znamená vzájomný živý vzťah živého s živou skutočnosťou. Mena s menom. Je to zväzok (союз). Nevedno aký. Zväzok lásky, alebo nenávisť, ale zväzok. Preto mágia je živé, oživujúce, zduchovené zjednotenie (объединение) živého človeka s živou prírodou (природой).“ ... „Mágia je iba zjednotenie človeka s niekým, buď so svetlými, alebo temnými silami.“ ... Autor ďalej dodáva, že v pravoslávnom kresťanstve raz a navždy došlo k odmietnutiu starej pohanskej mágie. Pravoslávie verí v tajomstvá, (v zmysle sviatostí) tým, že „vyráža absolútnu, nekonečnú Osobu, absolútny ideál - Krista, jeho vtelenie tu na zemi. Zjednotenie človeka a ľudstva s absolútnou Osobou - Bohom je tajomstvo. No táto „mágia“ tak povedané „biela mágia“, mágia svetlá, milostivá, kresťanská. V pravosláví Boh je kresť, spoved, prijímanie (eucharistia), modlitba - všetko sú to tajomstvá (sviatosti). Náš Boh je dostupný pre zjednotenie s ním. Vedeť modlitby nie sú abstrakcia, ale živý vzťah. U nás môže byť živý vzťah s Bohom aj prostredníctvom ikon, chuti (pri prijímaní eucharistie) vône (tymien), sluchu, zraku, prostredníctvom všetkých zmyslov.“ Alexej Fjodorovič LOSEV, „Termin „magia“ v ponímaní P.A. Florenského,“ in Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 249–250.

V konečnom dôsledku môžeme povedať, že mágia pomáha človeku rozpoznať pravú tvár reality, pretože každá vec má aj „inú“ existenciu, existenciu „trans-empirickú“. V tomto svete je prítomný aj „iný“ svet, ktorého je tento viditeľný svet

videnie sveta je v jeho ponímaní spojené aj s videním mystickým, teda nesprostredkovaným abstraktnými vedeckými pojmami. Slovo je základom identifikácie reality, ktorá pochopiteľne nemôže byť ohraničená našou empiriou, ale ju d'aleko presahuje.

Už primitívne kultúry v slove a mene videli reálnu možnosť ovplyvnenia skutočností, i keď spôsobom mysterióznym a okultným. Slová šamana práve vďaka „magickej sile slova“ znamenali reálnu prítomnosť toho, čo bolo vyslovené a teda aj reálnu prítomnosť bytia, ktoré bolo pomenované.⁴

Meno v sebe ukrýva pomenovaného. Odhalenie mena, je odhalenie pomenovaného v jeho bytí ako takom. Povedané Aristotelovskou terminológiou samotný fakt pomenovania vecí a skutočností nie je len akési „akcidentálne“, druhotné objavenie vlastností bytia, ale bytím samým, reálne prítomným. Úcta prejavená menu je úcta vzdávaná pomenovanému, hanobenie mena je hanobenie pomenovaného, poznanie mena je poznanie a odhalenie pomenovaného, rozkaz menu je rozkaz pomenovanému. Tento fakt je veľmi dobre známy v prípade vykonávania exorcizmu. Ak teda dôjde k uzdraveniu posadnutého, zbavenia sa moci zlého bytia a zbavenia sa jeho prítomnosti jeho odhalením, čiže pomenovaním a následne rozkazom pomenovanému jeho menom, nemôžeme v žiadnom prípade hovoriť o zbavení sa akcidentov bytia vyslovením mena, ale o bytí samotnom to znamená reálne prítomnom v mene.

V pravom slova zmysle môžeme nazvať magickú silu slova symbolickou. Meno, či slovo vyjadrujúce skutočnosť neostáva len pri povrchu vecí, pri jednoduchom opise. Meno presahuje seba samo tým, že zjavuje podstaty vecí, ale zároveň ostáva akustickým fenoménom. Je z tohto sveta, ale zjavuje „iný“ svet, je počuteľné, ale zjavuje nepočuteľné, je akustickou ikonou, ale zároveň je nepočuteľným vyobrazením skutočnosti.

Slovo, a teda aj reč vo vzťahu k realite, nepredstavuje len akési *nihil audibile* (počuteľné nič), ako to dokazujú stredovekí nominalisti, alebo len bežný prostriedok komunikácie. V slove a v reči je tajomne prítomná vyššia a môžeme povedať Božia energia. Vďaka tejto mystickej sile slova ako symbolu, v ktorom je reálne prítomný *Symbolizovaný* mohli atoskí mníši zakúšať reálnu prítomnosť Boha vyslovujúc jeho meno. Nejednalo sa teda o nezvyčajný jav, ba naopak, vyslovenie Božieho mena sa prostredníctvom slova a reči stáva reálnym vzťahom s menovaným čiže s Bohom. Uctenie si mena Božieho znamená uctenie si Osoby, podobne ako uctenie si ikony je uctenie si a nadviazanie živého kontaktu s Vyobrazeným.

akoby otlačkom. Porov. Ľubomír ŽÁK, *Verità come ethos*, Roma: Città Nuova, 1998, s. 172.

⁴ Porov. LINGUA, „Le parole e le cose. La filosofia del nome di P.A. Florenskij“.

Ontologizmus slova a mena vychádza teda z realistického ontologizmu. Božie meno, ktoré vyzývame v modlitbe, okolitý svet, ktorý vnímame a pomenujeme, okolnosti, ktoré menia náš pohľad na skutočnosť, nie sú len naša fikcia. To, čo sa odhaľuje a ukazuje nášmu vedomiu a poznaniu je také, aké je v skutočnosti. Problém „*imeslavija*“ sa v tejto perspektíve javí ako rozhodujúci. Pomenovanie reality je realitou samou. Ak narušíme túto jednotu všeludzského vedomia, narušili sme už samotnú možnosť pravdivo rozpoznať skutočnosť.⁵ Jednoducho povedané je potrebné nazývať veci a javy ich pravými menami.⁶

Vnímajúc realitu s týmto „dobrým úmyslom“ jej reálnej existencie nachádza človek pravdu. Ak má byť pravda pravdou, musí byť i jednotou, teda tým, čo je spoločné všetkým a čo je vedomím celého ľudstva. Človek iba v jednote, ako ju Florenskij nazýva, jednote „všeludzského vedomia“ nezblúdi a nezaprie seba samého. V opačnom prípade sa stane obeťou heréz ústiacich do hrubého individualizmu, zbožšťujúcim vlastné „ja“ a popierajúcim celok, alebo obeťou hnutia smerujúceho k neidentifikovateľnej záujmovej skupine zbožšťujúcej „celok“ a zároveň nihilizujúcej „ja“.

Tento zdanlivo paradoxný skok medzi gnozeológiou a ontológiou je pre Florenského charakteristický. Popretie pravdy vedie zákonite k popretiu bytia a človeka.

2. Realistický ontologizmus Florenského

Podľa názoru Pavla Florenského históriu kultúry najviac poznačili dva smery. Kultúra Stredoveku spolu s antickou helénskou kultúrou a na druhej strane „Nová kultúra“ renesancie, ktorá kulminovala vo filozofii Immanuela Kanta. Kultúra Stredoveku ako kontemplatívna, kreatívna, realistická kultúra a na druhej strane renesancia ako veľmi povrchná,

⁵ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 252–253.

⁶ Dôsledky lži, fikcií a nepravdy sa ťiahnu dejinami ľudstva a sú príčinou vytvárania bezobsažnej pseudo-reality. Najprv sa slovo bagatelizuje ako nepodstatný, reálnych síl zbavený prostriedok bežnej komunikácie a následne sa zdôrazňuje realita jeho umelo vytvoreného, fiktívneho obsahu, ktorému ľudia uveria skôr, než skutočnosti. Peter Kreeft poznamenáva, že jazyk je jedným s prvých orgánov umierajúcej spoločnosti, ktorý sa nainfikuje lžou. Uvádza, že Konfucius pomenoval najdôležitejšiu sociálnu zásadu reformy jednoducho „obnova jazyka“, teda pomenovanie vecí ich pravými menami. Porov. Peter KREEFT, *Ako vyhrať kultúrnu vojnu*, Bratislava: Vydali redemptoristi, 2008, s. 44.

nenásytná nepriateľka života, riešili totiž problém poznávania vo vzťahu subjektu a objektu z dvoch rozličných perspektív.⁷

Poznávanie pravdy sa vo filozofii snažili vysvetliť teóriami, ktoré buď zdôrazňovali prioritu objektu, ktorý je poznávaný, alebo naopak subjektu, ktorý poznáva. Florenskij sa neprikláňa absolútne ani k jednej ani k druhej možnosti. Vytvára tak takzvanú tretiu cestu poznania.⁸

Poznanie totiž nemôže byť zredukované na schopnosť bezprostredného poznania objektu vďaka jeho nadradenosti nad subjektom. Táto „prvá cesta poznania“ je základom senzualizmu, pozitivizmu, fenomenalizmu, realizmu, empirizmu, imanentizmu a mystického empirizmu N. O. Loského. Schopnosť poznávať nepochádza ani zo samotného subjektu ako prameňa objektívnej reality nazývaná ako „druhá cesta poznania“, ako to evidentne vidíme v prípade racionalizmu, idealizmu, panlogizmu, či panmetodizmu Cohena. Príkladom subjektivismu je i renesančná kultúra, z ktorej pramení moderný subjektivismus. K veciam a k bytiu nepristupuje zodpovedne a prechádza až k iluzionizmu, ktorý nie je schopný rozpoznať realitu.

Florenskij videl východisko správneho poznávacieho procesu v „zmierení subjektu a objektu“, prekonávajúc ich rozdiely, ale zachovávajúc zároveň ich jedinečnosť. V poznávacom procese subjekt nemôže byť oddelený od objektu: poznanie je zároveň jedna aj druhá skutočnosť spolu; presnejšie, je poznanie objektu prostredníctvom subjektu, jednota, v ktorej sa jedno od druhého môže oddeliť iba ak abstrakciou, pričom prostredníctvom takej jednoty objekt v subjekte nezaniká, ani subjekt sa nerozplynie v objekte poznávania, ktorý jestvuje mimo neho. Zjednotiac sa, nepohltia sa navzájom, i keď, zachovávajú svoju autonómiu, nezostanú ani oddelení.⁹ Teologickú formulu „nezjednotení a neoddelení“, ktorú prijal Chalcedónsky koncil, je možné naplno aplikovať vo vzájomnom vzťahu subjektu a objektu, tak ako je a bola ľudmi doposiaľ chápaná.¹⁰

Florenskij navrhol vidieť skutočnosti z inej perspektívy, a to z perspektívy „realistického ontologizmu“, ktorý nazýval „konkrétnou metafyzikou“.¹¹ Realistický ontologizmus Florenského pramenil z učenia

⁷ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Obratnaja perspektiva, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ 2000, s. 60–62.

⁸ Porov. Eubomír ŽÁK, *Tra occultamento e rivelazione. La parola in P. A. Florenskij, Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 5 (2003), <http://mondodomaini.org/-dialegesthai/>, ISSN 1128-5478.

⁹ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Predeli gnoseologii, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996, s. 35–36.

¹⁰ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 254–255.

¹¹ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, Milano: Medusa, 2003, s. 10.

Gregora Palamu o Božej podstate, esencii a Božej energii, čiže manifestácii tejto podstaty vo stvorenom svete.¹² Všetko stvorenie je napĺňané Božou prítomnosťou, to jest Božou energiou, ktorá umožňuje spoznávať svet, ale zároveň vždy zostane ako nepoznateľná Božia podstata. Prítomnosť Božia je zároveň aj neprítomnosťou, nakoľko podstata Božia nám ostane nezjavená. Termíny nepoznateľná a nezjavená Božia podstata majú negatívny význam, ale v tomto texte naznačujú skôr neúplnosť než

¹² Učenie Gregora Palamu je v podstate zhrnutím učenia cirkevných otcov ohľadom podstaty, či esencie Božej, t.j. človeku neprístupnej Božej transcencie, a energie Božej, teda aktívneho zjavovania sa Boha, čiže Božej imanencie vo vzťahu k svojmu stvoreniu. Akoby zlatou nit'ou pojednávani, či skôr apológiu Gregora Palamu je v skrytosti neprestajne kladená otázka. Ako sa môže svojimi zmyslami a rozumovými schopnosťami obmedzenému človeku nedostupná podstata Božia, Božia nekonečnosť, neobsiahnuteľnosť, jednoducho Boh sám (v sebe), zjavovať reálne, aktuálne tu a teraz? Odpoveď na otázku je veľmi jednoduchá, ale práve pre svoju jednoduchosť vzbudzuje i rad nedorozumení. Naším rozumom a zmyslami neobsiahnuteľný Boh sa človeku zjavuje prostredníctvom energií, ktoré sú večné a nestvorené, tak ako Božia podstata, esencia. Podobne ako slnko a jeho lúče sú od seba neoddeliteľné, tak aj Božia esencia a Božie energie nemožno oddeliť. Zároveň však ich nemožno ani zlúčiť, pretože Boh sa vo svojom zjavovaní sa človeku (v našom prípade prostredníctvom Svojho mena, teda vyslovovaním Božieho mena) „nevyprázdni“. Neidentifikuje sa úplne vo svojej podstate s človekom, podobne, ako nemožno z nášho pohľadu lúče slnka stotožniť s celým slnkom. Jeho sila pôsobnosti nemôže byť úplne obsiahnuteľná v nami zvolených zorných uhloch pohľadu. Spoznanie, či videnie Boha, sa v ľudskom živote uberať dvojakou cestou, ako pozitívnu (Boh je reálne prítomný v nás samých), tak i negatívnu (Boh ostáva sebou samým a nami nepoznateľný v úplnosti) s tým, že nie je možné stanoviť väčšiu dôležitosť jednej z nich. Ak by sme priorizovali jednu z ciest, došlo by k narušeniu jednoty poznania a s ním i bytia, ktoré je nevyhnutne antinomické, tak ako je antinómia v Bohu medzi Jeho nepostihnuteľnou, neobsiahnuteľnou podstatou a Božími energiami prístupnými nášmu poznaniu. Boh nevyhnutne zjavuje seba samého vo svojich energiách, pretože on v sebe samom zahŕňa celé bytie, ale Božie energie nie sú nevyhnutným zjavením Božej podstaty. Boh Mojžišovi nepovedal „Ja som podstata“, ale povedal, „Ja som, ktorý som“. Porov. Gregor Palamas, Triady III, 2,12. in Gregorio PALAMAS, *Atto e luce Divina*, Milano: Bompiani, 2003, s. 871.

Boh vo svojom zjavovaní sa ostáva slobodný od akéhokoľvek ohraničenia, no na druhej strane nie preto, že musí, ale preto, že sám chce, je reálne prítomný vo svojich manifestáciách. Porov. Yannis SPITERIS, *Palamas: la Grazia e l'esperienza*, Roma: Lippa, 1998, s. 104. Tu možno nájsť jasné styčné plochy s Florenského koncepciou symbolu v spojitosti s Božím menom. „Meno je Boh, ale Boh nie je Meno.“ Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, „Zamečaniaja svjaščennika Pavla Florenskogo na knigu jeroschimonacha Antonija (Bulatoviča) „Apologia veri vo Imja Božie i vo Imja Isus“,“ Moskva, 1913, in *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysl', 2000, s. 296.

absenciu poznania a zjavenia, ako takých. Ontologizmus Palamu je teda antinomický¹³ tak, ako je antinomické aj kresťanstvo.¹⁴

Človek, stvorený na Boží obraz, má byť svojím životom stále viac podobný svojmu Stvoriteľovi. Obraz daný človeku predstavuje jeho identitu, teda to, čím je vo svojej podstate, to, čo nám bolo dané, ale čo je nami zároveň zveľaďované, alebo zanedbávané. To „zveľaďované“, alebo „zanedbávané“ nemôže byť oddelené od samotného obrazu. Človek buď svoj obraz, to znamená svoju podstatu, viac a viac pripodobňuje Praobrazu – Bohu, alebo ho neguje.

Samotné „pripodobňovanie“ predstavuje „integritu“ osobnosti, jeho schopnosť zjavovania sa, presnejšie povedané, jeho stavania sa súčasťou iného bytia. Človek bez „stavania sa súčasťou iného bytia“, teda bez svojej integrity – „energie smerujúcej k jednote s iným“ – nemôže pravdivo poznať svoju podstatu – identitu Božieho obrazu.¹⁵

¹³ Grécke slovo *antinómia* a z neho odvodené prídavné meno *antinomický*, by sme mohli preložiť termínom protichodný, rozporný, paradoxný, či protikladný. V logike sa slovom *antinómia* označuje dvojica výrokov, ktoré boli zdanlivo bezchybne dokázané, a pritom sú nezlučiteľné. *Slovník cudzích slov*, Bratislava: SPN, 1997, s. 72. Florenskij podáva bližšie vysvetlenie histórie vzniku tohto termínu od filozofa Sofokla, sv. Augustína končiac Immanuelom Kantom vo svojom najznámejšom diele *Stĺp a základ pravdy* v stati *Historický vývoj termínu „antinómie“*. V krátkosti by sme mohli konštatovať, že slovo *antinómia* má viac právnický než filozofický význam. Vyjadruje vnútornú sebarozporupnosť zákona. Až zásluhou Immanuela Kanta sa udomácnilo na poli filozofie. Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Stĺp i utverdenije istiny*, Tom 2, Moskva: Pravda, 1990, s. 582–584. Ako uvidíme neskôr u Pavla Florenského termín *antinómia* nadobúda iné sémantické rozmery. Slovo *antinómia* sa stáva synonymom slova *dialektika*. V procese opravdivého poznania je súhra, či skôr synergia protikladov nevyhnutná. Florenskij o nej pojednáva ako o „umení dialektiky“ a zároveň umení kresťanského života, ktorý ale pre samotného človeka zostáva stále tajomstvom už len z jediného dôvodu. Citujúc Makária Veľkého autor hovorí: „*Sama Pravda podnecuje človeka k hľadaniu pravdy.*“ Tamtiež, s. 489. Taktiež porov. *Filokalia*, Ružomberok, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008, s. 238. Florenským používané slovo *antinómia* je tak diametrálne odlišné od *antinómii* čistého rozumu, ako sa ich vo filozofii pokúsil definovať Kant, kde čistý rozum sa pochopiteľne už nemôže odvolať na nič vyššie od samého seba.

¹⁴ Porov. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, s. 11.

¹⁵ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Ikonostas, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysl', 1996, s. 434. Slovanmi autora povedané: „В Библии образ Божий различается от Божьего подобия, и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное – онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым – потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т. е. возможность образ Божий,

Nielen človek, ale i každé bytie má svoj obraz jemu daný, čo tvorí jeho identitu, jeho „vnútornú stránku bytia“, ktorá je potvrdením jeho samotného bytia. Zároveň človeku „daný obraz“ je v neodlučiteľnej, bytostnej spojitosti s jeho integritou teda s jeho energiou smerujúcou k jednote s druhým bytím, čo predstavuje jeho „vonkajšiu stránku bytia“. Na základe toho môžeme povedať, že všetko čo *je*, je nositeľom života a zároveň jeho zjavovaním sa navonok. Týmto „zjavovaním sa“, nedochádza len k integrácii s druhým bytím, ale i k potvrdzovaniu identity a vymedzovaniu bytia samotného.

Vzťah dvoch bytí, ktoré sa zjednocujú svojim zjavovaním sa navonok, vytvára novú ontologickú skutočnosť, ktorá nesie znaky „svojich rodičov“ jedného i druhého bytia tak, že nemôže byť stotožnená ani s jedným z nich. Ich vzťahom prostredníctvom ich energií smerujúcich k druhému bytiu, sa zrodí niečo nové, tretia skutočnosť, „dieta“, ktoré je ich synergiou. Táto nová skutočnosť je zároveň aj potvrdením identity jej „rodičov“ a nie len potvrdením, ale i príčinou. Bez zrodenia sa „dieta“ by totiž jedno i druhé bytie nemohlo byť nazvané „rodičom“, ostalo by nepoznané, nezjavené a môžeme povedať neexistujúce. Existencia niečoho je teda koexistencia. Bytie niečoho si vyžaduje spolu-bytie s iným bytím, spojeným prostredníctvom ich energií. V opačnom prípade nemôžeme hovoriť ani o bytí ako takom.¹⁶

Diet'a, ktoré sa zrodí svojim rodičom nesie ich znaky, ale zároveň je niečím novým jedinečným neopakovateľným, je dôsledkom ich zjednotenia ich synergie, ale zároveň príčinou ich bytia. Novozrozená skutočnosť je skutočnosť antinomická to jest jednota pri zachovaní rôznosti, dôsledok, ktorý je zároveň i príčinou.

Z tohto „zároveň“, ktoré sa zrodilo z kontaktu dvoch bytí, lepšie povedané vzájomným prenikaním ich energií, sme dospeli k definícii symbolu, ktorý v sebe nesie znaky spomínaných antinómií.¹⁷

Z tohto dôvodu Florenskij právom označuje novú realitu – symbol, ako cennejšie bytie, lebo sa už nejedná len o bytie samo v sebe, ale o nové

сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице.“ Тамтієж.

¹⁶ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 256–257.

¹⁷ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 257. Florenskij definuje symbol nasledovne: „Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю.“ Тамтієж.

bytie „bytosťne zraštené“ s cennejším bytím. Môžeme tak hovoriť o novom bytí – symbole, ako o bytí spolupodstatnom s cennejším bytím, lebo sa v ňom cennejšie bytie zjavuje reálne.

Teraz, keď sme definovali symbol ako reálnu prítomnosť bytia, ktoré ho presahuje, môžeme odpovedať aj na otázku o charaktere poznávacieho procesu, ktorý sa nám javí ako vzťah subjektu a objektu.

- symbol je pre poznávajúceho zárukou pravdivosti, reálnosti poznávaného objektu, pretože v ňom je objekt sám. Nachádzanie symbolu je nachádzaním reality.
- zjednotenie sa so symbolom je zjednotením sa s vyššou realitou, ktorá ho naplňa.
- poznávací proces je objavením symbolu, ktorý nie je výlučne aktivitou subjektu a ani totalitou objektívnej reality, ale ich synergiou.

Posledný bod možno rozvinúť nasledovným spôsobom. Človek poznáva vďaka tomu, že je zároveň i poznávaný druhým bytím prostredníctvom symbolu. Vychádza zo svojho „ja“ vďaka tomu, že je zároveň prijímaný druhým „ty“. Moje poznanie sa rodí rozpoznávaním mňa zo strany druhého bytia.¹⁸ Moje „vysielanie signálov“ alebo poznávacia aktivita sú zároveň spolupôsobením – synergia, rezonancia na tej istej frekvencii s druhým bytím, ktoré prijíma moju aktivitu za svoju. Nájst' tú istú frekvenciu znamená nájst' symbol. Nájst' prostriedok komunikácie a nájst' symbol znamená nájst' to, alebo toho, ktorý je v ňom prítomný vo svojej podstate. Umenie nachádzať symbol je umením opravdivo poznávať. Počiatočná túžba objaviť niečo nové nie je determinovaná snahou za každú cenu vidieť zmysel, či cieľ svojho poznávania v podobe jasných schém. Veľmi často cesta poznania nezodpovedá našim predstavám, presným a vopred vytýčením smerniciam, preto sa stáva viac a viac namáhavou. Florenskij zdôraznil, že k umeniu správneho poznania nie je až tak podstatné vidieť cieľ, ale stále sa vedieť nadchnúť pre cieľ. Koľko dobrých vecí človek neurobí preto, že už na začiatku v nich nevidí zmysel a za každým postráda cieľ. Koľko stratenej energie nás to stojí. Cieľ sa nám pomaly odкрýva kráčajúc v pred a nie našimi špekuláciami. „Tu a teraz“ je cennejšie ako hypotetické a zo všetkých strán zabezpečené „čo ak“. Ba čo viac, „tu a teraz“ je najcennejšie, lebo len prítomný okamih je miestom vtelenia budúceho a večného. Chápať to „tu a teraz“ je

¹⁸ Porov. Tamtiež, s. 256–257. Poznávací proces je už novou skutočnosťou, synergiou, vzájomným vzťahom dvoch bytí. Nová, môžeme povedať tretia skutočnosť, ktorá nesie znaky jedného i druhého bytia, poznávajúceho i poznávaného, sa stáva príčinou ich bytia. Bez synergie by totiž bytie ostalo nezjavené a nepoznané. Tamtiež.

umenie nájsť symbol, tajomné prepojenie skutočnosti teraz prežívaného a zároveň očakávaného. Vydať sa na cestu k cieľu je už objavením cieľa na ceste a vydanie sa na cestu poznania je už samým poznaním.¹⁹

Ako tretia cesta poznania sa v tejto perspektíve javí umenie nájsť symbol s jeho ontologickou silou zjednotenia subjektu a objektu. Nechať sa nakaziť „chutou“ konkrétneho, posvätným prijatím konkrétna, láskou nazerania na konkrétne, láskou k bezprostredným objektom poznania.²⁰

Florenského konkrétny optimizmus vo vzťahu k poznávanej realite sa javí ako prvý predpoklad k pochopeniu symbolu. Akoby sa stotožnil s jednou z postáv Dostojevského románu Bratia Karamazovci: „*Myslím, že všetci musia na svete najprv milovať život.*“²¹ Takýto predpoklad je vlastne základom komplexného poznávania reality, alebo inak povedané:

*„Ak sú moje túžby po poznaní reálne
tak je to práve vďaka tomu,
keď moje túžby reálne vyplňa.“*

V konečnom dôsledku;
*ak existuje moje „ja“,
tak je to práve vďaka tomu,
že existuje druhé „ty“.*²²

To „*tak je to práve vďaka tomu*“ je už nami hľadanou i poznávanou realitou teda symbol. Táto realita nie je len nami poznávaná, ale sama nám beží oproti, aby v subjekte zavládla jednota, jednota ktorá ho robí sebou samým. „*Nejaká energia bytím asimilovaná, môže byť iba energia bytia, ktoré ho reálne asimilovalo.*“²³ Nová skutočnosť, ktorá je v predchádzajúcej vete vyjadrená slovami „*môže byť iba energia bytia*“, je Florenským hľadaný „symbol“. Slovo „iba“ poukazuje na nevyhnutnosť symbolu v procese opravdivého poznania.

Túto intuíciu by sme mohli rozvíjať ďalej a preniesť do praktickej roviny. V Svätom písme, zvlášť u evanjelistu Jána, nachádzame excelentné

¹⁹ Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Lekcija i lektio, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996, s. 63.

²⁰ Porov. Tamtiež, s. 65.

²¹ Fjodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, *Bratia Karamazovci*, Zväzok 1, Turčianský Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942, s. 358.

²² Tento výrok je voľnou parafrázou výroku Vjačeslava Ivanova: „*Tu es ergo sum*“ – Ty si, a preto som ja. Vjačeslav Ivanovič Ivanov bol jedným z predstaviteľov ruského personalizmu. Personalizmus patrí k novodobým filozofickým smerom, ktorý za najväčšiu hodnotu považuje živú osobu. Porov. Tomáš ŠPIDLÍK, *My v Trojici*, Velehrad-Roma: Refugium, 2000, s. 52.

²³ FLORENSKIJ, *Imeslanije kak filosofskaja predposylka*, s. 256.

dôkazy koncepcie symbolu, lepšie povedané nachádzame pramene, z ktorých symbolizmus čerpá. Ak teda máme hovoriť o pravdivosti koncepcie symbolu, nemôžeme ju nazvať inak než biblickou. „*Veru, veru hovorím vám: Kto nevchádza do ovčince bránou, ale prechádza inokade, je zlodziej a zbojník. Kto vchádza bránou, je pastier oviec*“ (Jn 10,1). Čo vlastne znamená vchádzať do ovčince bránou? Brána nám otvára priestor pre poznanie novej reality a už sama je novou realitou. Ovčinec je objektívna realita. Obchádzať bránu a vstupovať do ovčince inokade znamená a už aj je samotným narušením jednoty celku a možnosti poznávať v celku, kde si subjekt buď vytvára „fiktívne brány poznania“ zdôrazňovaním vlastnej aktivity, alebo označí objektívnu realitu za nedotknuteľnú ba až nepoznateľnú, pre jej nadradenosť nad subjektom. Bránou k poznaniu je symbol. Sám Kristus neskôr dodáva: „*Ja som brána k ovciam*“ (Jn 10,7). Akoby povedal Ja som Symbolom, teda tým „v“ ktorom a „cez“ ktorého dochádza k opravdivému poznávaniu objektívnej reality. Právom by sme mali uznať, že opravdivé poznanie je poznanie symbolické to jest „v“ symbole a „cez“ symbol, inými slovami „v“ Kristovi a „cez“ Krísta.

Aj učenie o ikone, ako o type bytia, nám môže dopomôcť bližšie si ozrejmiť skutočnosť poznania „v“ Kristovi a „cez“ Krísta. To, čo vo všeobecnosti platí o zobrazovanej skutočnosti, môžeme bez akýchkoľvek problémov aplikovať i na slovo, pretože ako obraz, tak aj socha sú v princípe slová.²⁴ Kristus je **Prototyp** (predobraz bytia), od ktorého slová našich modlitieb (ako **typy** bytia) smerujú k **Archetypu** (prvotnému obrazu). Archetyp je Boh Otec. Naopak Otca poznávame vďaka Kristovi ako Prototypu, ktorý objavujeme v type, v jeho priamom materiálnom obraze, v našom prípade v slove.²⁵

3. Slovo ako symbol

Vlastnosti symbolu spomínané v predchádzajúcej časti zvlášť platia o slove, ako o prostriedku komunikácie. Ono je bránou k poznaniu objektu i objekt sám. Slovo je symbol, bez ktorého nie je mysliteľná žiadna objektívna realita. Myšlienka nemôže mať predsa „nulový obsah“ ak má byť prostriedkom zjavovania sa vecí subjektu. Pravdaže mohli by sme sem priradiť aj ďalšie prostriedky vyjadrenia zmyslu s určitým obsahom akými sú gestá, rôzne znaky, hudobná notácia. Predsa len slovo, ako prostriedok dorozumievania sa, zohráva prvoradú úlohu, lebo je nami navonok najviac

²⁴ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Termin, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 189.

²⁵ Porov. Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu, Modlitba*, Velehrad – Roma: Refugium 1999, s. 376.

reflektované. Je akýmsi kódom k poznaniu reality a zároveň realita v kódach. V tomto kóde je ukryté množstvo nami nepoznaných reakcií. Slová nám teda hovoria o realite, o veciach aké sú vo svojej podstate, ale ich podstata sa v slovách „nevyprázdni“. Veci, človek, Boh sú omnoho viac, než ich ohraničenie slovom.

Slová nehovoria iba o realite vecí, ale zároveň postihujú aj realitu bytia toho, kto ich vyslovuje. V slove sa zjavuje sám subjekt. Autor tvrdí, že zjavovanie sa subjektu v slove je zjavovaním celého subjektu a nielen jeho častí. V slove je ukrytý „celý človek“ s jemu neraz neznámymi reakciami, je ukrytý celý jeho organizmus. Inými slovami „...existuje iba jeden jazyk – jazyk aktívneho zjavovania seba prostredníctvom organizmu vo svojej totalite – a jestvuje iba jediný typ (rod) slov, ktoré sú vyslovované celým telom.“²⁶

V konečnom dôsledku by sme v slove mali rozpoznať „všetko“, „celého človeka“, keďže nepredstavuje iba jeho „fragment“, ale jeho podstatu ako takú. To by však predpokladalo schopnosť počúvajúceho prijať to „všetko“, „mať miesto“ pre to „všetko“ čo tvorí osobnosť počúvaného. „Mať miesto pre druhého“ sa javí ako jediný spôsob pochopenia druhého „stať sa jedným“ s ním, ponížiť sa (porov. Flp 2,7), čo vyžaduje kenotické „stať sa ničím“, alebo „stať sa prázdny“ v sebe samom vo vzťahu k tomu, kto stojí predtým mnou.²⁷ Slovo v tejto perspektíve zohráva úlohu média t.j. stavania sa „jedným s niekým“.²⁸ Je však jasné, že hĺbka ľudskej duše, človek sám, pre nás ostane vždy neprebádaným tajomstvom.

Dve energie, energia poznávajúceho a poznávaného, sa stretávajú a môžeme povedať i zmiešavajú pričom rastie napätie medzi nimi. V subjekte vzniká veľká túžba po poznaní a stále viac je badateľný rozdiel medzi poznávaným a poznávajúcim. Ako blesk pred búrkou medzi dvoma mračnami nabitými energiou je slovo zjavujúce vtelený zmysel prostredníctvom akumulovanej energie. Jedná sa o novú energiu, nový fenomén, ktorý spája to, čo bolo doteraz rozdelené.²⁹ Akákoľvek realita (človek i Boh) je vtelená v slove, ale slovo nie je vyplnením (vyprázdnením) podstaty vecí, človeka, Boha. O slove platí tá istá formula, ktorá sa vzťahuje na symbol. Slovo je viac než samo sebou, ale nie viac, ako to, čo

²⁶ FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 260.

²⁷ Porov. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, s. 91–92.

²⁸ Florenskij neprestajne prízvukuje, že prostredníctvom slov poznávame osobu, pretože sme presvedčení, že jej slová priamo predstavujú ju samu, jej aktivitu. Vďaka jej slovám sa nám zjavuje jej skrytá podstata. „Sme presvedčení, že osoba je sám rozprávajúci.“ FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 262.

²⁹ Porov. FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka*, s. 261–262.

ho naplňa. Je prostriedkom a je zároveň aj subjektom aj objektom poznania.³⁰ Z vyššie uvedených tvrdení vyplýva jasný záver:

- slovo nie je len nami vyslovované, ale zároveň nás učí vyslovovať.
- slovo je nami poznávaná skutočnosť, ale zároveň nám dáva spoznávať,
- je naším prostriedkom k pochopeniu, ale zároveň príčinou chápania, teda je nami formované, ale zároveň nás formuje

Možno si to do dôsledkov ani neuvedomuje, ale dať niekomu, alebo niečomu nepravé meno, vychádzajúc z tvrdení Florenského, v skutočnosti znamená ignorovať jeho existenciu. Jedná sa o neschopnosť rozlíšenia jednej veci od druhej i neschopnosť nájdania toho, čo je im spoločné. Zákon identity a integrity bytia, ide ruka v ruku s poznaním a nemôže to byť ináč. Ak takáto možnosť nastane, autorovým slovníkom povedané, mysticko-magický pohľad na svet, je automaticky narušený. Slovo človeka vtedy prapodivne „zjavuje – hovorí“ jednoducho o „nebytí“. Došlo k „stelesneniu prázdneho obsahu“. Florenskij upresňuje, že k tomu dochádza vtedy, ak absentuje význam slova, alebo jeho forma v podobe vonkajšieho zvukového vyjadrenia.³¹

Záver

Podľa Florenského je slovo omnoho viac než iba zvuk. Tak ako v mene Boh je reálne prítomný Pomenovaný, tak i v slove je reálne prítomná jeho duchovná moc, ktorá môže byť nami využitá na budovanie, alebo zneužitá na rúcanie.³² Vďaka tomu, že slovo má „nehmotné telo“, môže človek rozširovať svoje reálne pôsobenie omnoho intenzívnejšie, než s akýmkoľvek iným nástrojom. Vedomý si tejto tvorivej sily slova, ako konkrétneho, materiálneho nástroja s „nehmotným telom“, autor poukazuje na jeho magickú „trans-empirickú“ existenciu. Tá totiž, v istom zmysle, predchádza už ustálené pojmy v rozume. Inak povedané slovo nadchne a okúzli poslucháča ako živý obraz a predbehne aj statickú racionálnosť. Slová, ako živé obrazy, totiž vytvárajú, formulujú živé pojmy omnoho skôr, než zmrazené pojmy v našom rozumovom zosystematizovanom vlastníctve vytvoria slová.³³

³⁰ Porov. Tamtiež, s. 263.

³¹ Porov. Tamtiež, s. 165.

³² Porov. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, s. 224.

³³ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Obščecelovečeskije korni idealizma, Sočinenija*, Tom 3(2), Moskva: Mysľ, 2000, s. 161.

Naše slovo je podľa slov Florenského naše bytie, naša identita. Človek je verbálne bytie, ktoré ak prestane pestovať a zveľaďovať slovo nezaujmom o jeho vonkajšiu zvukovú formu, alebo ju dokonca nahradí za inú, nielen slovo tým stratí svoju rovnováhu mysticko-magického celku, ale aj človek sám.³⁴ Práve preto je potrebné pestovať dobré slová, lebo tie nielen popisujú, ale aj tvoria dôležitú etickú autenticnosť nášho bytia.

BIBLIOGRAFIA

- Fjodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, *Bratia Karamazovi*, Zväzok 1, Turčianský Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942.
- Filokalia*, Ružomberok, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, Milano: Medusa, 2003.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Ikonostas, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysl', 1996.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Imeslavije kak filosofskaja predposylka, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysl', 2000.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Lekcija i lektio, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysl', 1996.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Obščecelovečeskije korni idealizma, Sočinenija*, Tom 3(2), Moskva: Mysl', 2000.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Obratnaja perspektiva, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysl' 2000.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Predeli gnoseologii, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysl', 1996.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, Tom 2, Moskva: Pravda, 1990.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Termin, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysl', 2000.
- Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, „Zamečanja sjašččenika Pavla Florenškogo na knigu jeroschimonacha Antonija (Bulatoviča) „Apologia veri vo Imja Božie i vo Imja Isus“,“ Moskva, 1913, in *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysl', 2000.
- Dmitrii A. GORBUNOV, „Kratkaja istorija imjaslavskich sporov v Rossiji načala XX veka,“ in *Cerkovije vremja*, 4 (2000).
- Peter KREEFT, *Ako vybrat' kul'turnu vojnu*, Bratislava: Redemptoristi, 2008.

³⁴ Porov. Tamtiež, s. 165.

- Graziano LINGUA, „*Le parole e le cose. La filosofia del nome di P.A. Florenskij*“, *Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 4 (2002), <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, ISSN 1128-5478
- Alexej Fjodorovič LOSEV, „Termin „magia“ v ponimanii P. A. Florensko-go,“ in Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000.
- Gregor PALAMAS, Triady III, 2,12. in Gregorio PALAMAS, *Atto e luce Divina*, Milano: Bompiani, 2003.
- Slovník cudzích slov*, Bratislava: SPN, 1997.
- Yannis SPITERIS, *Palamas: la Grazia e l'esperienza*, Roma: Lipa, 1998.
- Tomáš ŠPIDLÍK, *My v Trojici*, Velehrad-Roma: Refugium, 2000.
- Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu, Modlitba*, Velehrad – Roma: Refugium 1999.
- Ľubomír ŽÁK, *Tra occultamento e rivelazione. La parola in P. A. Florenskij*, *Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 5 (2003), <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, ISSN 1128-5478.
- Ľubomír ŽÁK, *Verità come ethos*, Roma: Città Nuova, 1998.

TEOLOGICKÉ MYSLENIE A PROBLÉM DUALIZMU

Radovan ŠOLTĚS

Abstract: *Western Christian culture and theology is characterized by primarily rational thinking, which becomes a problem when religious people talk about the mysteries of faith in ways that transcend logical thought. However, the Christian spiritual tradition throughout history has also been characterized by a contemplative experience of transcendence that transcends rational consciousness toward a mystical consciousness. In the following article, we will pause for a deeper analysis of the problems between non-dual contemplative perception and rational thought in relation to transcendence.*

Uvažovanie kresťanskej teológie vychádza primárne z prameňov, ktoré sú späté s posvätnými textami Svätého písma a tradíciou, v ktorej sa texty interpretujú. Obsahovo ide primárne o reč o Bohu a jeho vnútornom živote, z ktorého Boh vystupuje (zjavuje sa) do nášho bytia. To je predmetom viery, ktorá je spätá s istým typom skúsenosti prekračujúcej – transcendujúcej empirické formy nazerania. Transcendentná skúsenosť sa tak vymyká bežnej javovej skúsenosti a je spätá s rovinou viery, ktorá otvára vedomie pre nový typ skúsenosti na nepredmetnej rovine, ktorú Bernard McGinn nazýva „mystickým vedomím“. Tento typ vedomia sa odlišuje od „predmetného vedomia“ a od „vedomia subjektu“, ktoré sú charakteristické subjekt-objektovým myslením. Mystické vedomie sa vyznačuje presahom k istému typu „skúsenosti“, spolu-danosti Boha v našich aktoch, avšak nie ako objektu, ktorý je možné pojmovo popísať a definovať, ale ako meta-skúsenosť s prítomnosťou princípu nášho bytia, ktorý nie je možné obsahovo vymedziť.¹ To vyvoláva otázku o istom paradoxe medzi nutnosťou vzťahovať sa k obsahu viery myslením a zároveň nemožnosťou myslením uchopiť to, čo je subjekt-objektovým spôsobom uvažovania neuchopiteľné. Preto sa v tradícii kresťanskej teológie objavujú dva prúdy, ktoré sa neustále prelínajú a vzájomne vyvažujú. Ide o takzvaný „katafatický“ a „apofatický“ prístup.

Katafatický prístup označuje cestu pozitívneho hodnotenia stvorenia a medziľudských vzťahov v súvislosti s Božím zjavením. Ide teda o „pozitívnu teológiu“, ktorá sa snaží hovoriť o Bohu analogicky na základe

¹ Porov. DOJČÁR, M.: *Sebatranscendencia – antropologický model*. Trnava: Dobrá kniha, 2017, s. 22.

podobnosti so stvorením, ktoré v sebe nesie jeho „stopu“. Odráža teda snahu ľudskými, intelektuálnymi prostriedkami hovoriť o Bohu (napr. Boh je spravodlivý, Boh je dobrý, Boh je svetlo, Boh je život atď.). Ide prístup, ktorý sa snaží porozumieť transcendencii na základe filozofie a teológie a podľa tohto porozumenia sa zariadiť v duchovnom živote.

V súvislosti s apofatickým prístupom sa hovorí aj o „negatívnej teológii“, ktorá chápe Boha ako toho, ktorý presahuje všetky kategórie a vlastnosti, ktoré sa odrážajú v tomto svete. Boh je duch a je preto stvoreniu viac nepodobný, než podobný a teda všetko presahuje (transcenduje). Apofatický prístup preto zdôrazňuje viac pasivitu a kontempláciu v tichu, ktorá sa nechá vtiahnuť do skúsenosti s transcenciou. Ide o typický znak mystiky. Na tento aspekt sa viac zameriame v nasledujúcej štúdií.

Binárny aspekt mysle

Západná kultúra je poznačená typom myslenia, ktoré má sklony k dualizmu a ktorý sa prejavuje aj v teologickom a náboženskom myslení. Zdá sa, že je nám také myslenie prirodzené a takpovediac intuitívne. Naša myseľ je totiž binárna. Uvažuje v rámci dvojhodnotovej logiky. To 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 napríklad súčasťou Ježišovho života a učenia – *kto zomrie, bude žiť*; *kto sa poníží 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, máme s tým problém. Navyše je naša myseľ vybavená schopnosťou zovšeobecňovať. Bez toho by sme sa vo svete nedokázali orientovať. Predstavme si, že každý jeden okamih a udalosť by sme 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 alebo priradíme k tomu, čo už poznáme. Jednoducho to spárujeme s tým, čo sa nám k tomu hodí alebo sa na to podobá. Takto je naše abstraktné a komparatívne poznávanie sveta nutne skresľujúce. Navyše zovšeobecniť znamená zjednodušiť nesmierne komplexnú realitu. To, čo nám ostane,

môže byť len chabým odrazom skutočnosti. Platón to kedysi nazval vo svojom známom podobenstve o jaskyni pojmom „tieň“.²

Západný spôsob uvažovania súvisí z náklonnosťou k typu racionality, ktorá sa sformovala v novoveku. Symbolom toho je Descartov prístup k hľadaniu pravdy ako *istoty*. Preto radi porovnávame, triedime a kategorizujeme. Zdá sa nám, že keď sú veci logicky usporiadané, plne im rozumieme. Podľa tejto schémy všetko, čo nie je *isté*, nie je *skutočné*. Kto však o tom rozhoduje? Nuž ten, kto si je istý sám sebou.³ V skutočnosti je táto istota len prejavom moci, ktorá prekrýva strach z bytostnej neistoty. To naznačil už dávno grécky filozof Herakleitos, keď povedal známu vetu: „*Do tej istej rieky nemožno dvakrát vstúpiť*“.⁴ To je však pre náš typ racionality, ktorá potrebuje predmety v réžii buď/alebo, desivé.

Karteziánsky typ myslenia sa preto snaží všetko ovládnuť porozumením, avšak stále len postupuje od jednej veci k druhej, od príčiny k účinku, od prvého k druhému a k ďalšiemu a potom sa znova vracia k prvému. Všetko vždy ukazuje k niečomu ďalšiemu a preto sa nedokážeme zastaviť, konštatuje trapista Thomas Merton.⁵

Zovšeobecňovanie a kategorizovanie teda v skutočnosti nie je ani tak zrkadlením, ako skôr istým „vytváraním reality“ podľa logických schém. Takto nám však uniká svet ako celok a dokážeme analyticky nazerať len na časti. Preto sa ľahko pohádame pri odlišnom pohľade na svet. Každý si chce byť istý, a tak sa drží toho, čo má aktuálne „po ruke“. A čo keď máme pravdu obaja, prípadne sa obaja mylíme? Alebo aspoň sčasti je v našom tvrdení niečo pravdivé? To v nás vyvoláva neistotu. Nemáme to jednoducho radi. Preto máme tendenciu na úkor celku uprednostniť nám známy určitý aspekt reality a nedoprajeme javom, aby sa ukázali, aké sú bez prívěsku toho, čo chceme alebo aj môžeme vidieť. Mohli by sme povedať, že dochádza k *pohľadeniu javu jeho vysvetlením*. Zaiste, môžeme spresňovať, ale vždy len spresňovať, nikdy klasickým diskurzívnym spôsobom myslenia neuchopíme celok reality, iba sa k nemu nanajvýš približujeme.

² Porov. PLATÓN: *Ústava*, VII, 514-517a. Praha : Oikoymenh, 2001, s. 213 – 216.

³ Porov. HOGENOVÁ, A. – SLANINKA M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019, s. 137.

⁴ Herakleitos z Efezu, 22 A 6. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava : Iris, 1998, s. 105.

⁵ Porov. MERTON, T.: Křesťanský pohled na zen. In: WU, J. C. H.: *Zlatý věk ženu*. Praha : Pragma, 2008, s. 21

Kategoriálne myslenie a Boh

Celok reality a ani Boh sa nedá myslieť diskurzívne binárnou logikou. Tá dokáže chápať celok len ako zloženinu. Je nesmierne efektívna pre vedecký popis sveta (hoci aj tam sú isté limitujúce hranice na úrovni mikro a makrokozmu), ale na pochopenie života je použiteľná len minimálne. „*V tejto rovine veda nie je schopná myslieť*“, konštatuje Martin Heidegger.⁶ Nakoniec to vystihuje aj známa Wittgensteinova veta: „*I keby boli zodpovedané všetky možné vedecké otázky, našich životných problémov sa to vôbec nedotkne*.“⁷ Alebo, ako to vyjadril Husserl vo svojom neskorom spise: „*Vedy o čistých faktoch vytvárajú ľudí vidiacich iba fakty*.“⁸

Vedecké konštrukty a metódy však prenikajú celou západnou spoločnosťou. Inklinujú k vytváraniu systémov, ktoré sú ich produktom, pričom nemusia zodpovedať prirodzenému svetu života človeka. Vedecké poznanie uverilo, že platí nielen pre všetkých pozemšťanov i mimozemšťanov, ale zodpovedá potrebám globálnej a kozmickej civilizácie, v období „svetoveku“, poznamenáva Zdeněk Neubauer.⁹ Je to len jeden spôsob nazerania na svet, čo často sklzáne k nejakej forme redukcionizmu a ani teologické myslenie nie je voči tomu imúnne.

Výstižne tento problém vyjadril aj Karl Jaspers v prednáške o šifrách transcencie. Ukázal, ako naše kategoriálne myslenie preniklo aj do popisu samého Božstva. Vždy keď chceme niečo vyjadriť myslením, musíme rozlišovať. Nemôžeme myslieť a pritom nepostaviť proti sebe predmet myslenia. Takto upadáme do okov kategórií, ktoré nás premáhajú a explicitne sa prejavujú v dualizme. Vždy totiž naším myslením rozlišujeme medzi subjektom a objektom. Nemôžeme myslieť nijaký predmet a pritom neodlíšiť myslený objekt od iných objektov. Neodlíšený predmet totiž pre nás ešte nie je myslený. Táto nevyhnutnosť dvojnásobného rozštiepenia, že jeden predmet stojí oproti druhému a my stojíme proti nim, je neoddeliteľnou formou každého myslenia, pričom naša myseľ sa pokúša túto neoddeliteľnosť nielen prehliadnuť, ale ju prípadne aj prekonať samým myslením. To však môže iba vtedy, keď uzná, že každá

⁶ HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narodeninám*. Praha : Oikoymenth, 2013, s. 43.

⁷ Porov. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus* (6.52). Praha : Oikoymenth, 1993, s. 167.

⁸ HUSSERL, E.: *Križe evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972, s. 27.

⁹ Porov. NEUBAUER, Z.: Univerzita a idea vzdělanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993, s. 157.

vyslovená myšlienka je spätá s týmto rozlišovaním.¹⁰ Nie je to však jednoduché.

Pochopiteľne, bezproblémovo aplikujeme toto kategoriálne myslenie aj na Boha ako na predmet nášho poznávania a tak rozhodujeme kde je, prípadne kde nie je; kde je Boh a kde je svet. V tej chvíli Boh prestáva byť Bohom a stáva sa mentálnym objektom – projekciou duálneho myslenia. Koľkokrát sa môžeme prisúhlásť, že v súvislosti s Bohom hovoríme, že je tam kdesi „hore“ a používame pritom slová ako „svetský“ a „duchovný“, ktoré stoja v protiklade a „duchovné“ považujeme za dokonalejšie a vzácnejšie než „telesné“, hoci v takomto prípade obidva aspekty sú myslené kategoriálne.

Náboženské dejiny preto boli odjakživa poznačené snahou priblížiť si božské nielen obrazom, ale dať mu konkrétnu, zrozumiteľnú formu, ktorá zdánlivo preklenie „medzeru“ medzi konečnosťou človeka a transcenciou Boha. Avšak práve preto má systém vytvárania obrazov sklon k sebestačnosti a oddeleniu sa od toho, čo zobrazuje, hovorí Jolana Poláková.¹¹ Prípadne na inom mieste hovorí: „*Prejav Božej blízkosti sa môže stať takmer „koristou“ psychologických, sociálnych a intelektuálnych potrieb a záujmov a paradoxne posilniť ich tendenciu k samoučelne chápanej ľudskej istote, prestíži, možnosti nového „poznania“ a pod. Emócie, predstavy a úvahy, ktoré vstúpili medzi človeka a Boha namiesto toho, aby boli skôr odsunuté alebo slúžili ako obyčajný materiál k sebaodovzdávajúcej ľudskej odpovedi, sa stávajú oporou spontánneho pokusu o prívlastnenie neprívlastniteľného.*“¹²

Ak bude náš pojem Boha vytváraný výlučne na báze našej racionality a emocionality, minieme cieľ. Pojem, ktorý vypracovalo ľudské myslenie a predstavivosť nie je možné aplikovať na Boha práve z tohto dôvodu. Boha nie je možné zviazať s našimi racionálnymi konceptmi. Aplikácia zákonov ľudského myslenia na Boha aj podľa ruského mysliteľa Nikolaja Berďajeva vytvára protirečenia medzi naším chápaním Boha a tým ako sa Boh zjavuje, pretože to, aký je Boh „osebe“, je pre binárnu racionalitu neprístupné. Hranice a možnosti našej racionality potom prispôsobujú ideu Boha našim ideám, čo znamená, že „*človek tvorí Boha na svoj obraz a vkladá do Boha nielen to najlepšie, ale aj to najhoršie zo svojej povahy*“.¹³ Jednoducho máme sklon vytvárať Boha, ktorý by bol rovnaký alebo aspoň podobný ako my, no transcendencia je pre nás prítomná tam, kde svet nezakúšame ako to, čo pozostáva samo zo seba, ako súcno osebe, ale ako istý prechod, ktorý možno opísať šifrou. No šifra nikdy nie je

¹⁰ Porov. JASPERS, K.: *Šifry transcencie*. Bratislava : Kalligram, 2004, s. 78.

¹¹ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendencie*. Praha : Zvon, 1996, s. 49.

¹² POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 42 – 43.

¹³ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikymen, 1997, s. 67.

transcendenciou. Je len možnosťou priblíženia k tomu, čo v našom jazyku nazývame Bohom. Toto napätie preto nikdy neskončí a nemôže skončiť, konštatuje Jaspers.¹⁴

Naša kultúra je však príliš pohltená sústredením sa na časti. Preto si často nerozumieme. Máme také rozdielne, až protikladné názory a nedokážeme ich integrovať alebo opustiť, pretože celok nie je možné mať pod kontrolou, nie je možné naň „položiť ruku“, zatiaľ čo časť je vždy „po ruke“ a k dispozícii. Je dobre zmapovaná a teda istá, ale práve preto neustále vystavená ohrozeniu a konečnosti. To môžeme napríklad vidieť na rozdieli medzi tradicionalizmom a tradíciou. Tradicionalizmus idealizuje minulosť, rozumie len mechanickému opakovaniu a s precíznosťou bude strichnúť na jeho nemennosť. Naopak, tradícia, ako hovorí Tomáš Špidlík, je tvorivé uchopenie toho, čo sa v minulosti ukázalo ako dobré. Tvorivosť sa však nedá naplánovať, ani kontrolovať, ani nanútiť. Je však prameňom života, ktorý ak vyschne, zmení život na diktatúru dualistického myslenia, a to aj toho náboženského, vlastne, zvlášť toho náboženského.

Navyše spomenutý antropomorfizmus podľa Berďajeva úzko súvisí aj so spoločenskými štruktúrami, v ktorých sa nachádzame a ktoré dávajú pojmom o Bohu istú moc: „*V ľudských ideách Boha sa zračia ľudské spoločenské a sociálne vzťahy, vzťahy otroctva a panstva, ktorými sú naplnené ľudské dejiny*“.¹⁵ Používajúc obraz pána a raba upozorňuje, že „*na vzťah Boha a človeka boli prenesené vzťahy pána a otroka, vytrhnuté zo spoločenského života*“.¹⁶ Boh sa tak stal vládcom nad človekom. To rodí presvedčenie, že táto zvrchovaná moc Boha musí byť uzmierovaná, čím sa človek môže vyhnúť Božej pomste.¹⁷

Je to vlastne prirodzený spôsob náboženského myslenia, ktorý nachádzame aj v nekresťanských kultúrach. Už grécka mytológia opisuje bohov presne v duchu toho, ako je usporiadaná spoločnosť a ako chápe človek samého seba. „*No nie je aj naše kresťanské chápanie Boha, navzdory Ježišovi, stále „dosť“ pohanské?*“, pýta sa Richard Rohr. Monarchická predstava najvyššieho Panovníka sa predsa elegantne usadila aj v kresťanskom myslení. Mnohí žijú s ideou Boha, ktorý je mimo tohto sveta, odsunutý niekde do neba, kde navyše sedí na tróne a odtiaľ na konci vekov príde súdiť svet. V podstate sme len skopírovali Olymp s celým panteónom. V istom zmysle sme pohanské mená bohov a sviatkov nahradili kresťanskými

¹⁴ Porov. JASPERS, K.: *Šifry transcendencie*. Bratislava : Kalligram, 2004, s. 46 – 47.

¹⁵ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 67.

¹⁶ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh 1997, s. 68.

¹⁷ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství. Část 1*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009, s. 51.

symbolmi, ale koreň sme dostatočne nevytrhli, a tak sa elegantne rozšíril a prerástol našu náboženskú predstavivosť.¹⁸

Je to stále svet chápaný zhora smerom dole – *pyramídálnym spôsobom*. Na vrchole pyramídy sedel mocou posadnutý Zeus, ktorý sa v latinčine stal Deom – na diaľku ovládajúcim svet pod ním. Potom sme začali aj Ježiša maľovať ako sedí na tróne alebo zosiela svoje blesky, ako je to vyobrazené na rôznych obrazoch v Sixtínskej kaplnke alebo v mnohých chrámoch. Tie obrazy sú síce nádherné z umeleckého hľadiska, ale v skutočnosti je to veľká a pre kresťanstvo nebezpečná ilúzia. Modlitba sa stala nástrojom manipulácie a poistovníctva pred pohromami. Zabudli sme pritom, že tu nejde o výsledky, ale o spočinutie v Bohu, o jednotu s ním a nie uzmierovanie nahnevaného Boha. Pokiaľ však Boha takýmto spôsobom „stahuje“ z neba, trpíme skutočným nedostatkom transcendencie. Bohu sme vzali schopnosť premieňať a obnovovať srdce a ostali sme pred ním osamotení s pocitom neustáleho oddelenia a ohrozenia.¹⁹ Človek nakoniec ostáva sám so sebou s pocitom hlbokého odpojenia sa od Boha, ale tiež od samého seba, od druhých a od jeho sveta. To vedie k stále deštruktívnejšiemu správaniu, ktoré je reakciou na pocit samoty a strachu.²⁰ Pocit odpojenia je však len ďalší spôsob duálneho uvažovania o Bohu, ktorý je kategoriálnym myslením odsunutý na „druhú stranu“.

Mystika a myslenie

Stojíme tak pred paradoxom. Transcendencia presahuje spôsob nášho duálneho myslenia, avšak z kategórií nemožno myslením vystúpiť. Predsa však nie sme úplne bezbranní, len musíme pochopiť, že intuícia diskurzívnej mysle nás klame, ak ju použijeme na inú oblasť, než je tá, v ktorej sme ju získali. Čo môžeme urobiť je uvedomenie, že sme ponorení do kategoriálneho myslenia a tým sa otvoriť pre istý odstup, čo nás disponuje vyjsť za hranice tohto zajatia. V dejinách náboženstiev, ale aj filozofie sa tento spôsob poznávania nazýva *mystikou*, ktorá predstavuje nediskurzívny spôsob myslenia, alebo lepšie povedané nepredmetný spôsob vnímania božského ako zdroja všetkého.

Samotný pojem „*mystika*“ pochádza z gréckeho „*mystikos*“, ktoré sa odvodzuje od tvarov „*myo*“ a „*myein*“ (zavrieť, uzatvárať). Vychádza sa

¹⁸ Porov. ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a vaše proměna*. Brno : Barrister & Principal, 2018, s. 151, 169.

¹⁹ Porov. ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a vaše proměna*. Brno : Barrister & Principal, 2018, s. 150 – 152.

²⁰ Porov. ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a vaše proměna*. Brno : Barrister & Principal, 2018, s. 25.

z gréckeho koreňa „my“, ktorého význam je „stíšiť sa priložením prstu na ústa“, prípadne „zatlvať oči a ústa“. Zmysel tohto pojmu teda súvisí s upiarením pohľadu na vnútro akýmsi vnútorným zrakom. Už Plótinos, v súvislosti so snahou vstupovať do kontaktu s božským, napísal: „Je nutné odvrátiť sa od všetkého, čo je vonkajšie, a obrátiť sa celkom do vnútra, neprikloniť sa k ničomu vonkajšiemu; naopak o tom všetkom nesmieš nič vedieť [...] ani nesmieš rozpoznávať sám seba, keď vstupuješ do nazerania onoho.“²¹

Stredoveká definícia mystiky znela: „*Cognitio Dei experimentalis*“, čo znamená skúsenostné poznanie Boha alebo skúsenosť s Bohom. No cesta k tejto skúsenosti s mystickým jadrom nevedie po obvodě kruhu vymedzeného náboženskými fenoménmi, ale smerujeme do jeho stredu – od periférnych náboženských skúseností imanentnej povahy (intencionálne skúsenosti), k samotnej základnej mystickej skúsenosti – k autentickej „skúsenosti“ transcendencie, ktorá je zo svojej povahy neintencionálnou „skúsenosťou“. Neintencionálna skúsenosť je príznačná neprítomnosťou sprostredkujúcich faktorov skúsenosti, čo spôsobuje, že skúsenosť je nesprostredkovaná, a teda neskonštruovaná a nepodmienená, konštatuje Martin Dojčár.²² To zodpovedá tomu, o čom hovoril napríklad už spomenutý Plotinos, čo ale nachádzame aj v dielach Dionýsia Areopagitu, prípadne v diele v *Oblak nevedenia* a v mnohých ďalších spisoch mystikov v dejinách kresťanstva, ale aj v mystike nekresťanských náboženstiev.

Mystický spôsob „poznania“ nás teda vovádza do odlišnej skúsenosti s celkom bez jeho delenia na časti. Z pohľadu tejto skúsenosti neexistuje žiadne „hore“ ani „dole“. Niet totiž miesta, situácie, času, deja, v ktorých by nebol Boh. Všetko je centrom a preto nikdy nemôžeme byť od Boha oddelení. Oddelenosť je dôsledkom nášho spôsobu myslenia, ktoré neustále porovnáva, triedi, kategorizuje a škatuľkuje. Všetko chce mať na svojom mieste – aj Boha. Naše diskurzívne myslenie takto vytvorilo ilúziu oddelenosti, akúsi myšlienkovú stenu medzi nami a transcendenciou. V istom zmysle je to čiastočne dedičstvo platónskej dualistickej interpretácie sveta a človeka, ktoré ovplyvnilo teologické myslenie a roztvorilo nožnice medzi bytím a svetom, dušou a telom, ideálnym a reálnym, a tak posilnilo presvedčenie, že medzi Bohom a človekom, duchovným a telesným je neprekonateľná priepasť.²³

To poznačilo aj antropológiu. Dualistické myslenie vidí totiž oddelene vnútorné a vonkajšie, telo a dušu, akoby boli dokonca v protiklade. Prax

²¹ PLÓTÍNOS: O Dobru neboli o Jednu. In: PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha : Rezek, 1997, s. 75.

²² Porov. DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TŤU, 2021, s. 94.

²³ Porov. BAUER, K.: *Znovobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta*. Brno : CDK, 2010, s. 143 – 144.

bola neraz vnímaná ako niečo „druhoradé“. Rezervovanie vzťahu s Bohom len pre náš vnútorný život viedlo k akejsi schizofrénii, v ktorej sa žije jeden život v akomsi duchovnom svete a druhý vo vonkajšom.

Kontemplatívny prístup

Prekonanie dualizmu a kategoriálneho myslenia sa v kresťanskej mystickej tradícii spájalo s kontemplatívnym spôsobom vnímania vlastného bytia a Boha. Samotný pojem *kontemplácia* nachádza v gréčtine ekvivalent v slove *theoria*, ktorý má pravdepodobne svoj koreň v slove *horan* (vidieť). *Theoria* však znamená aj *pozerať sa, ísť na predstavenie*, a v odvodenom zmysle *uvažovať, rozjímať, filozofovať*. V súvislosti s nami používaným pojmom *kontemplácia* ide o videnie toho, čo je v bytí najcennejšie – samotnej krásy. Tomu hovoríme aj „videnie Boha“. Nejde však, samozrejme, o videnie zrakom, ani o emocionálne prežívanie. Evagrius hovorí, že tento typ nazerania si vyžaduje, aby myseľ bola „nahá“, teda aby sa zbavila nielen hnutí vášní, ale i všetkej obrazotvornosti. Kontemplácia nie je konštrukt našej obrazotvornosti a rozumu. Cieľom je skôr stať sa citlivým, teda „vidieť“ Boha vo vlastnom srdci. Pre východných mníchov je ľudské srdce stredom kozmu i dejín. „*Dávaj pozor na seba samého*“, upozorňuje sv. Bazil; „*toto poznanie ťa privedie k pripomínaniu si Boha*.“²⁴

Kontemplácia je teda disponovanosť „vidieť“ Boha, ale iným spôsobom, ako sme na to navyknutí zmyslami, pociťovaním alebo diskurzívnym myslením. Je to proces zjednocovania nášho (mystického) vedomia s vedomím Boha. Ovocím toho je nakoniec schopnosť „*vidieť*“ Boha vo všetkom a stávať sa podobným tomu, čo človek kontempletuje, pretože si neustálou spomienkou v sebe uchováva Božiu prítomnosť. Nakoniec kontemplácia dáva myslí schopnosť *diorasis* – dar rozlišovania, ktorý uschopňuje človeka vnímať seba a svet v súvislostiach celku.²⁵

Kontemplácia je vlastne metóda, ktorá neučí, *ako sa modliť*, ale ktorá má pre človeka transformujúci charakter a disponuje ho ku skúsenosti s božským v sebe a vo všetkých veciach. Kontemplatívna modlitba je preto skôr pozorovanie a čakanie, než aktívne myslenie. Vrcholí v sebaoprekrášľujúcom odovzdaní metafyzickej skúsenosti s transcenciou.²⁶

²⁴ ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu. Systematická príručka*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 411 – 412.

²⁵ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu. Systematická príručka*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 412, 435n.

²⁶ Porov. DOJČÁR, M.: *Sebatranscendencia – antropologický model*. Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 44.; DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TFTU, 202, s. 100.

Mnohí mystici hovoria, že všetci sme obdarovaní a uschnutí mystickým myslením a mystickým srdcom. Nie je to teda tak, že niekto by bol obdarovaný darom kontemplácie a niekto nie. V prirodzenosti každého je byť kontemplatívnym. Je to vlastne schopnosť vnímať skutočnosť, život ako naozaj je – celostne. Srdce však nesmie byť zakrpatené a zavalené množstvom myšlienok, sklonov a predstáv, ktoré pri komunikácii s Bohom medzi seba a Boha neustále vkladáme, konštatuje jezuita Anthony de Mello.²⁷

Záver

Nedualný spôsob uvažovania je kľúčovým princípom praktickej spirituality, ktorý vovádza do možnosti kontemplatívnej skúsenosti, ktorú môžeme označiť slovom „mystika“. Kontemplatívna myseľ nie je človeku cudzia, avšak v západnej náboženskej tradícii, navyše ovplyvnenej novovekým karteziánskym typom myslenia, bola málo zdôrazňovaná a rozvíjaná, ba občas aj potláčaná.

Tajomstvo vtelenia sa Boha do ľudského života, pochopenie pravdy, že je vnútorným princípom bytia, si vyžaduje nedualné myslenie, ktoré nebude neustále porovnávať a hodnotiť, ale bude všetko integrovať do celku. Kristus bol prvým nedualistickým mysliteľom Západu, konštatuje Richard Rohr. Často varoval – pozor na kategorizovanie, pri trhaní buriny by ste mohli ľahko vytrhnúť i pšenicu (porov. Mt 13,29–30).²⁸ Až z tejto pozície môžeme porozumieť slovám apoštola Pavla, že *všetko je Kristus* (Kol 3,11). Až z pozície nedualného myslenia dokážeme prekročiť protiklady logického uvažovania, ktorých je samotná teológia plná. Kontemplatívny spôsob myslenia totiž otvára schopnosť nahliadnuť celok, ktorý nie je obyčajnou zloženinou z častí, ale princíp, v ktorom môžu časti vôbec existovať.

BIBLIOGRAFIA

Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón. Bratislava : Iris, 1998.

BAUER, K.: *Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta.* Brno : CDK, 2010.

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

²⁷ Porov. De MELLO, A.: *Sádhana. Cesta k Bohu.* Brno : Cesta, 2007, s. 38.

²⁸ Porov. ROHR, R.: *Pád vzhůru. Spiritualita pro obě poloviny života.* Praha : Vyšehrad, 2015, s. 125.

- BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- De MELLO, A.: *Sádhana. Cesta k Bohu*. Brno : Cesta, 2007.
- DOJČÁR, M.: *Sebatranscendencia – antropologický model*. Trnava : Dobrá kniha, 2017.
- DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TFTU, 2021.
- HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha : Oikoymenh, 2013.
- HOGENOVÁ, A. – SLANINKA M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019.
- HUSSERL, E.: *Kříže evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972.
- JASPERS, K.: *Šířky transcendence*. Bratislava : Kalligram, 2004.
- MERTON, T.: Křesťanský pohled na zen. In: WU, J. C. H.: *Zlatý věk zenu*. Praha : Pragma, 2008.
- NEUBAUER, Z.: Univerzita a idea vzdělanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993.
- PLATÓN: *Ústava*. Praha : Oikoymenh, 2001.
- PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha : Rezek, 1997.
- POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendence*. Praha : Zvon, 1996.
- ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a naše proměna*. Brno : Barrister & Principal, 2018.
- ROHR, R.: *Pád vzbůru. Spiritualita pro obě poloviny života*. Praha : Vyšehrad, 2015.
- ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Velehrad : Refugium, 2002.
- ŠOLTÉS, R.: *Základné pojmy spirituality v súvislostiach duchovných cvičení Ignáca z Loyoly a temnej noci Jána z Kříža*. Prešov : GTF PU, 2014.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha : Oikoymenh, 1993.

Článok je parciálnym výstupom v rámci projektu KEGA č. 041PU-4/2024: „Laboratórium interkulturality. Výskum a inovácie v doktorandskom študijnom programe európskej religionistickej a interkultúrnej štúdií pomocou online vzdelávania“

VYBRANÉ SÚVISLOSTI METODOLÓGIE VEDY VOJTECHA FILKORNA V PRÁCI *POVAHA SÚČASNEJ VEDY A JEJ METÓDY*

Marián AMBROZY

Abstract: *In this article, we will focus on the most important ideas of the penultimate monograph by the founder of the Slovak methodology of science, academician Vojtech Filcorn. Philcorn tries to understand the phenomenon of science in the sense of understanding its methods, which he classifies. He stratifies them from several points of view. This is a development of his own starting points from earlier work, while Philcorn postulates a more coherent system. In this work, Filcorn developed his own methodology of science, and it was here that he emphasized its originality. His penultimate monograph also has an ontological dimension. The focus of the article is on understanding the Filcorn division of methods from several perspectives.*

Akademik prof. PhDr. JUDr. Vojtech Filcorn DrSc. (1922 – 2009) bol zakladateľ slovenskej metodológie vedy. Bol synovcom spiritus movens Svoradova Mons. ThDr. Eugena Filkorna. Mal po predkoch nemecké korene, no sám sa pokladal za Slováka. Mnoho osobnostne aj ideovo čerpal od akademika Igora Hrušovského. Svojimi ťažiskovými dielami vytvoril základy špecifickej slovenskej metodológie vedy a filozofie vedy. Pracoval na Univerzite Komenského, na Filozofickej a Prírodovedeckej fakulte, ako aj na Slovenskej akadémii vied. Akademik Filcorn vypracoval originálnu metodológiu vedy, ktorú možno pokladať za pôvodnú. Nebol epigónom nejakého konkrétneho filozofa. K jeho najvýznamnejším prácam z hľadiska metodológie vedy patria *Predhegelovská logika*, *Metóda vedy*, *Úvod do metodológie vied*, *Povaha súčasnej vedy a jej metódy* a jeho poslednou prácou je *Obrazy vedy*, ktorú napísal po strate zraku. Za svoje dielo bol ocenený nespočítaným množstvom cien a medailí, čestnými doktorátmi viacerých inštitúcií.

„Fenoméni vedy a vedeckého poznávania je veľmi ťažko všeobecne opisateľný a ešte ťažšie vysvetliteľný.“¹ Budeme sa zaoberať metodológiou vedy, ako ju akademik Filcorn vyjadril vo svojej predposlednej monografii *Povaha súčasnej vedy a jej metódy* z konca minulého storočia. Ide o esenciu úsilia práce Vojtecha Filkorna v 90. rokoch 20. storočia.

¹ BEDNÁRIKOVÁ, M.: *Úvod do metodológie vied*, 2013, s. 11.

V tomto zmysle sa pokúsime poukázať na jeho klasifikáciu metód. „Význam príspevku Vojtecha Filkorna sa odvodzuje od toho, že jeho polymorfistická ontológia sa kontinuálne rodila ako neoddeliteľná a organická súčasť Filkornovej metodologickej a logickej reflexie vedy.“² Okrem Filkornovej metodológie vied jestvuje aj Černíkova metodológia vied, ktorá tiež vznikla na Slovensku.³

V priekopníckych metodologických prácach Vojtecha Filkorna sa abstrakcia ani idealizácia ešte nevyčleňujú ako samostatné metódy.⁴ K takým rozpracovaniam sa Filkorn dostáva neskôr. Metódu vníma Filkorn v uvedenej práci ako cestu, ktorá sleduje samotnú vec, alebo oblasť. Zdôrazňuje, že metóda má ontologický základ a charakter. Rovnako má aj samostatný gnozeologický charakter. Vec, ktorá má k nám nejaký bezprostredný, alebo sprostredkovaný vzťah a pochádza z objektívnej reality, je nazývaná predmet. Aby sa metóda mohla stať nástrojom poznania, ktorý by vykazoval znaky účinnosti, musí sa stať sama predmetom výskumu.⁵ Metódu charakterizuje Filkorn ako nástrojovú realitu. Metódu chápe náš filozof ako dynamický systém, ktorý má rôznu intenzitu, vstupy a výstupy, je postupnosťou operácií, ktorými sa z východiska cez sprostredkujúcu množinu vnútorných prvkov dostávame k výstupu, ktorý je cieľom.⁶

Filkorn sa zaoberá metódou v užšom význame, t. j. vníma ju ako konglomerát združujúci východisko, vestu a cieľ. „Východisko určitej metódy je vo všeobecnosti určené tým, čo je dané, známe a využiteľné na dosiahnutie cieľa.“⁷ Východisko metódy je v podstate to, čo je známe na to, aby bol dosiahnutý cieľ. Po obsahovej stránke môžu jestvovať veľmi rozdielne východiská. Metóda je cesta smerovania k cieľu a je ju možné charakterizovať gnozeologickými kategóriami. Každá cesta je zložená z jednotlivých operácií. „Operácie m metóde sú kroky a kroky sú prvky postupnosti.“⁸ Každá z metodologických operácií má obsahovú a nástrojovú stránku. Obsahová stránka tejto operácie je určená povahou nezávisle a závisle premenných a a ich hodnôt, ako aj povahou prechodu medzi nimi. Filkorn zastáva metodologický realizmus, čiže tvrdí, že prvky

² PIAČEK, J.: Príspevok Vojtecha Filkorna k ontológii. In: *Filozofia* 65 (5), 2010, s. 461.

³ Porov. HALAS, J.: Černíkov projekt metodológie vied: teoretická retrospektíva. In: *Filozofia* 77 (8), 2022.

⁴ Porov. HALAS, J.: Abstrakcia a idealizácia vo filozofii vedy I.. In: *Filozofia* 70 (7), 2015, s. 554.

⁵ Porov. FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 68.

⁶ Porov. FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 69.

⁷ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 73.

⁸ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 75.

operácie O nie sú časťou samotnej oblasti D, avšak výsledky, ktoré dosiahneme za pomoci operácie O, budú patriť do oblasti D.

Operácie sú nástrojom predvídania, posudzovania, výpočtov, konštrukcií, ide o postupnosť krokov, kde sa postupne ako v implikácii odhaľuje ich nadväznosť. Ide o metodologickú operatívnu implikáciu. Zložitejšie situácie vyjadruje multioperácia. Je to viacznačný prechod podľa viacznačného priradenia, v ktorej sa n -tici prvkov v oblasti D ($n = 1, 2 \dots$) priradzuje viac, alebo nula prvkov v oblasti D. Postupnosť operácií vlastne znamená sled krokov. Je to v podstate usporiadaná množina operácií. Takáto postupnosť môže byť jednovetvová, polyjednovetvová, alebo mnohovetvová (m-vetvová). Ako príklad Filkorn uvádza časť Hilbertovho programu, kde Hilbert budoval systém geometrie. Ako je známe, program nabúral Kurt Gödel. Geometriu Hilbert fundoval piatimi skupinami axióm, ide o základné vzťahy medzi bodmi, priamkami a rovinami. Tieto axiómy sa postupne navzájom kombinujú. Na rozdelenie operácií na postupné jednotlivé dielčie kroky navrhoval rozdeliť celú postupnosť krokov aj Descartes v *Pravidlách na vedenie rozumu*.

Filkorn rozoznáva heterogénne a homogénne postupnosti. Tie homogénne sa skladajú z operácií jedného druhu. Heterogénna postupnosť sa skladá z operácií rôzneho druhu. Filkorn ako príklad uvádza obyčajnú rovnicu so sčítaním a odčítaním, násobením a delením. Zložitejší postup možno označiť ako multipostupnosť. Ešte zložitejšie kroky vedú k bifurkáciám a trifurkáciám.

Je veľmi zaujímavé, že Filkorn rozoznáva aj pseudovetvy, ako aj to, ako ich interpretuje v rámci dejín vedy. Hovorí podobne ako Popper o falzifikácii, spomína falzifikáciu celých veľkých teórií. „Veľké pseudovetvy sú prejavom pádu veľkých teórií, alebo celých vedeckých smerov, programov.“⁹ Ide napríklad o využívanie pojmu éter, ktorý sa dostal von z fyziky až etablovaním špeciálnej teórie relativity, alebo o flogistónové štádium v dejinách chémie.¹⁰ Filkorn sa usiluje predstaviť aj cyklické metódy, z ktorých niektoré sú slabé (napr. okolkovanie).

Jednosmerné metódy začínajú ako hypotéza. Tu sa Filkorn opiera o Hegela. Výsledky postupu nás nútia meniť celkové východiská. Filkorn tu pripomína Hegela, metóda sa vinie do kruhu. Táto nutná zmena zdanlivo vyzerá ako pohyb znova od začiatku, ale už ide o modifikovaný, negovaný pohyb. Je to nový, obohatený návrat. Dôsledky vyplývajú z hypotézy a sú ňou určované, súčasne však určujú osud hypotézy.¹¹ Ich vzťah je teda dialektický. Určujúci je práve vzťah hypotézy k pravdivosti

⁹ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 89.

¹⁰ Porov. SMIK, L.: *Dejiny prírodných vied so zameraním na chémiu*. Košice: UPJŠ, 1988.

¹¹ Porov. FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 92.

jej dôsledkov. Tento determinuje osud hypotézy. Tento vzťah je v rámci empirie elementárny. Pôvodné východisko sa modifikuje a po prípadných viacerých modifikáciách získa podobu špirály.

Každá metóda je určená cieľovým vzťahom. Cieľ je to, čo pohýňa človeka k modifikácii metódy a tak určí napokon jej cyklickú podobu. „Metóda ako vedomé ľudské dielo, je určená cieľom.“¹² Náš filozof to interpretuje ako projekciu kruhu, ktorý je zložený z komponentov: projektovanie, východisko, realizovanie, cieľ.

Pomerne podstatná je metodologická zameranosť. Ide o zameranosť na niečo. Zameranosť znamená následne určitú postupnosť krokov a pravidiel postupu. Zmyslom úsilia je približovanie sa k cieľu. Poradie krokov v metóde je podstatné práve z hľadiska priblíženia sa k cieľu samotnej metódy.

Pre metódu má veľký význam danosť. Napr. pri zostrojení trojuholníka sú danosťou tri úsečky, z ktorých vychádzame. Postupy projekcie trojuholníka môžu byť samozrejme rôzne. Danosť nemá absolútny, ale relatívny charakter. Filkorn pri kombinácii cieľa, známych a neznámych komponentov, daností, cesty cieľa dochádza k 27 možnostiam situácií. Pri ďalšom rozširovaní možností, napríklad o trojhodnotové hľadisko, nachádza Filkorn až 243 možností, čo je 3⁵. Vzorovou metódou nazýva Filkorn takú, pri ktorej je už všetko jasné, pri ktorej nejestvujú problémy. Pokladá ju za zaujímavú z pohľadu metametodológie. Ide o dokončenú úspešnú cestu od východiska k cieľu.¹³ Problém už predstavuje neriešená úloha, ktorá je preto problémom, že na ňu nepoznáme bezprostrednú odpoveď. Tu nám vypomôže práve heuristika – veda o spôsoboch riešení problémov. Táto má pohľad na skúmaný problém ako na trojzložkovú množinu: neznáma zložka, známa zložka a ktorá špecifikuje neznámu z hľadiska známej, určuje zameranie známej na neznámu.¹⁴ Metóda podľa Filkorna spočíva v systéme spôsobov kladenia otázok. Tento problém otvára a upozorňuje naň aj Heidegger.

Ako ďalšiu z metód charakterizuje zakladateľ slovenskej metodológie vedy syntetickú metódu. Vníma ju ako charakterizovanú zameranosťou a uzavretosťou na výsledok. Ide o globálnu zložitú operáciu. Výsledok je závislý od východiska a cesty. Cieľ pri tom môže byť známy a daný, alebo tomu tak nie je.¹⁵ Výsledok je produktom, metódu postupného tvorenia označuje Filkorn ako konštruktívnu, alebo syntetickú. Základom je tá časť, ktorá je nám už známa a je potrebné z nej vychádzať. Danosti musia

¹² FILKORN, V.: *Poraba súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 93.

¹³ Porov. FILKORN, V.: *Poraba súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 102.

¹⁴ Porov. FILKORN, V.: *Poraba súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 103.

¹⁵ Porov. FILKORN, V.: *Poraba súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 104.

mat' určitú štruktúru. Základné členy systému sú štruktúrované. Základ môže byť homogénny, alebo heterogénny. Spôsoby určovania a tvorenia prvkov určujú formačné pravidlá metódy. Tieto určujú štruktúru zmysluplných obsahových súvislostí a vytvárajú syntax príslušnej metódy.¹⁶ Formačné pravidlá závisia od kategoriálnych ontologických určení. Určujú štruktúru zmysluplných výpovedí. Filkorn v tejto monografii rozoberá syntetickú metódu veľmi podrobne.

Filkorn pojednáva aj o vedeckej implikácii. Materiálna implikácia je pravdivá aj vtedy, ak sú síce pravdivé tvrdenia *a* aj *b*, ale vôbec nesúvisia. Naproti tomu vedecká implikácia musí brať do úvahy nielen pravdivosť a nepravdivosť výpovedí, ale aj súvislosti. Empirická implikácia je charakterizovateľná podľa podoby obsahu. Pokiaľ pre získanie matematických poznatkov používa matematické prostriedky, ide o matematickú implikáciu. Obdobne možno hovoriť o fyzikálnej implikácii, ako aj o implikácii v inom druhu vedy. Implikácia má vždy obsahovú a prenosovú stránku.

V metodológii vied pravidlá nepatria mimo viet, úloh, konštrukcií. Pravidlá v metodológii patria do rovnakej roviny. Je to preto, lebo majú obsahový charakter. „Pravidlá sú vlastne nástroje vytvárania systémového prostredia (okolia) pre vety, lebo sú prejavom systémového poukazovacieho charakteru vety.“¹⁷ Pre syntetické metódy platí, že je v nich v popredí také východisko, ktoré poskytuje jednoznačnú, alebo mnohознаčnú postupnosť dopracovania sa k výsledku.

Ďalej Filkorn rozoberá analytickú metódu. Táto metóda zodpovedá syntetickej metóde v zmysle spätného smerovania. „Ňou sa od známeho výsledku (konca, cieľa) známou cestou vraciame späť k určenej neznámej základu (východisku), z ktorého sa potom syntetickou metódou môžeme vrátiť a dosiahnuť znovu cieľ.“¹⁸ Ide tu o overenie správnosti analytického postupu. Ako konštatuje Filkorn, analytická a syntetická metóda sú si vzájomne inverzné. Analytická metóda znamená hľadanie z čoho a ako vznikol výsledok, na čom tento výsledok spočíva, aký má základ. Filkorn hovorí o fundamentovaní cieľa. Myslí tým formu, princíp vysvetlenia, pochopenia a realizovania cieľa.¹⁹ Náš filozof doslova hovorí, že kým syntetickou metódou sa buduje, pôsobí ako organon, analytickou metódou sa fundamentuje. Kým syntetická metóda sa vyznačovala predominciou ľavej strany implikácie nad pravou stranou, v analytickej metóde zasa platí predominciou pravej strany implikácie nad ľavou. Akákoľvek čistá metóda vo vede je sterilná, musí sa spojiť s postupnosťou.

¹⁶ Porov. FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 105.

¹⁷ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 113.

¹⁸ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 117.

¹⁹ Porov. FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 118.

Takto je spojená so štruktúrou cieľa. V prípade, že cieľ je zložitým systémom, rovnako jeho dosiahnutie je zložitou úlohou. Takáto analytická metóda je mnohovetvovou postupnosťou.²⁰ Jednoduchá analytická postupnosť má jednoduchú štruktúru, ktorá spočíva v jednom celi, postupnosti a základe. Základ inžinierskej a vedeckej práce tvoria práve konvergentné úlohy. Pomocou nich je možné dôjsť k jednému cieľu. „Pri tom toto hľadanie býva veľmi strastiplné a a nájdenie viac možností ako dosiahnuť cieľ predpokladá bohatý tezaurus vedomostí a silné kombináčn é myslenie.“²¹ Pokiaľ jestvujú úplne štruktúrované ciele, vtedy je možné využiť známe skutočnosti, invarianty i fakty, v takom prípade projekt cieľa bude len aplikáciou tezauru vedomostí.²² Takéto metódy sú inžinierskymi metódami. Analytická metóda je podľa Filkorna v podstate metódou výskumu, syntetická metóda je zasa metóda budovania zo základu a teda metóda vysvetľovania.

Náš metodológ rozoberá aj analyticko-syntetickú metódu. Analyticko-syntetická metóda je taká metóda, ktorá berie ohľad aj na cieľ, aj na základ. „Problémom v tejto metóde je nájsť spôsoby, ako z daného základu (napr. z daných súčiastok) dôjsť k predurčenému, alebo danému cieľu (napr. skonštruovať projektovaný stroj), pričom predpokladáme systémovú povahu východiska i cieľa.“²³ Ideálne obrazy analyticko-syntetickej metódy sú zriedkavé. Analyticko-syntetická metóda je tzv. tretia metóda, ktorá je aplikovateľná na výskum systémov so vstupmi a výstupmi.

Filkorn analyzuje aj vstupovo-výstupovú metódu. Túto metódu charakterizuje Filkorn ako nástroj výskumu vecí, alebo oblastí, ktoré sú vnímané ako systémy jednej, alebo viacerých úrovní, ktoré disponujú vstupmi a výstupmi. Podľa Filkorna môžeme predmetnú metódu považovať za „metódu, ktorou sa od toho, ako sa vec za rozličných okolností správa a prejavuje, dostaneme k jej vnútru.“²⁴ Každý vstup je reprezentovaný primeranou premennou. Oblasť je tak entita s istým množstvom premenných. Ďalším krokom výskumu je pozorovanie hodnôt výstupov, ktoré nasledujú po vstupe. Poznanie vecí z hľadiska tejto metódy znamená vedieť aké hodnoty na výstupoch zodpovedajú hodnotám na vstupoch. Musíme sledovať súčasne viacero vstupov, ak chceme vec poznať z hľadiska danej metódy. Môžeme postupovať jednoúrovňovým postupom a hľadať jednoznačné súvislosti. Takýmito postupmi je možné

²⁰ Porov. FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 122.

²¹ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 123.

²² Porov. FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 124.

²³ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 124.

²⁴ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 129.

objaviť a formulovať javové zákony. Rovnako môžeme postupovať podľa náročnejších viacúrovňových požiadaviek. Dôležitý je pojem dynamický relatív, ktorý charakterizuje cestu od východiska k výstupu. Jednourovňová cesta sa uspokojí s hľadaním funkčného vzťahu medzi základom a výstupom, viacúrovňová už potrebuje dynamický relatív. Za dôkaz nedostatočnosti minimalistických teórií pokladá Filkorn napríklad atómové teórie. Vstupovo-výstupovú teóriu nepokladá Filkorn za najlepšiu na skúmanie hlbších úrovní vecí. Skúmanie viacerých faktorov sa deje pomocou poľových n -faktorových experimentov.

Ďalej Filkorn predstavuje abstraktné metódy. Tieto sú zamerané na postupnosť. Predominancia postupnosti môže byť úplná, alebo len čiastočná. Vety teórií ako obrazu sa presúvajú do viet vo funkcii nástroja. Zo samostatného poznatku sa postupne môže stať vedecký poznatok, ak sa zaujímate o jeho okolnosti a podmienky. Veda hľadá invariantnosti, pravidlá. Postupnosť musí preniknúť priamo do systému poznatkov a výpovedí. Obsah výpovedí a teórií sa musí implementovať do pravidiel. Konštanty reprezentujú vlastnosti a premenné entity. „Premenné reprezentujú všetky tie entity (veci, udalosti, deje a pod.), ktoré majú dané vlastnosti a ktoré sú v daných vzťahoch.“²⁵ Do tejto oblasti patria aj induktívne pravidlá. Funkčné konštanty sú dôležité, pretože majú možnosť vyjadriť rozličné formy závislosti medzi podstatami totožného, alebo odlišného druhu. Veta a pravidlo sa stávajú jednou podstatou, čo je dôsledkom chápania vedeckých poznatkov z hľadiska teórie systémov.

Tu Filkorn hovorí o dvoch tvárach vedy. Vety logiky a matematiky možno podľa jednej zaradiť medzi axiomy iných vied, nástrojom v nich je pravidlo odlúčenia, resp. ešte modus tollens. Druhá tvár znamená, že všetky vedy zaraďujeme do postupnosti. V takom prípade ich považujeme za aparát výpočtov, logického vyvodzovania, konštruovania atď. Filkorn odporúča vo vede využívať obe jej tváre.²⁶

Okrem spomínaných metód predstavuje otec slovenskej metodológie vedy aj tzv. slepé metódy. Nemožno ich pokladať za pôvodné metódy, pretože sa ako slepé metódy nepoužívajú. Ich charakter sa prejaví až počas skúmania. „Keby sme o nejakej metóde vedeli, že je slepá, nikdy by sme ju nepoužívali.“²⁷ Takáto metóda vedie do bludného kruhu. Ďalším znakom sleposti vednej metódy je, že je kontroverzná. Metódy môžu byť relatívne a absolútne protirečivé. Relatívne protirečivé metódy sú tie, v ktorých je nesúlad. Filkorn ako príklad uvádza zostrojenie trojuholníka, ktorého

²⁵ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 135.

²⁶ Porov. FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 138.

²⁷ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 143.

prepona je väčšia než súčet dvoch odvesien. Nesúlád a neprimeranosť v tejto metóde znemožňuje cestu postupnosti.

Pokiaľ je základ priveľmi široký, je možné z neho odvodiť fakticky čokoľvek. Toto je druhá príčina sleposti metódy, pretože takýto základ vedie k protirečeniam. Ako príklad Filkorn uvádza Cantorovu teóriu množín. Tu je množina definovaná príliš široko, čo môže viesť ku konštrukcii množiny všetkých množín, ktorá je protirečivá sama v sebe. Toto sú príklady slepých metód. Aj keď nemôžu viesť do cieľa, Filkorn ich nepokladá za celkom neužitočné.

Absolútne protirečivé slepé sú také, ktorých cieľ je protirečivý vo svojej podstate. Jednoducho je tu protirečivosť v samotnom základe. Ako príklad Filkorn uvádza konštrukciu štvorhranného kruhu. Ako druh slepých metód spomína aj nerozhodnuteľné metódy. Z nich sa nedá za pomoci kalkulu metódy z jej viet zistiť, či platia, alebo nie. Metóda sa ukáže ako slepá aj vtedy, ak základ nejestvuje. Možno to tvrdiť napr. o teórii vlnenia éteru, ktorou sa vysvetľovalo svetlo. Éter sa nakoniec ukázal ako fyzikálna fikcia.

Metódy klasifikuje Filkorn aj z hľadiska rôznej sily. Takto identifikuje silné metódy. Silná metóda disponuje presne určenou a usporiadanou štruktúrovanou množinou, v ktorej je určený prvý prvok x a pre každý ďalší prvok je určené jeho miesto v postupnosti prostredníctvom operácií, je presne určená množina operácií určením prvej operácie na x , po ktorej nasleduje ďalšia určená operácia až po dosiahnutie výsledku.²⁸ V prípade zložitej postupnosti ide o viacvetvovú postupnosť s jednoznačným poriadkom napojenia a prepojenia konkrétnych postupností. Silné metódy sa vyznačujú postupom podľa algoritmu, ktorému zodpovedá konečný automat. Silná metóda je formalizovateľná a realizovateľná prostredníctvom deterministického algoritmu.²⁹ Algoritmus je ako celok uzavretý, nemôže sa meniť, nič sa k nemu nemôže pridať ani odňať, zmenilo by to celý postup.

Semisilnú metódu charakterizuje Filkorn nasledovne, v presne určenej množine prvkov nie sú jej prvky jednoznačne usporiadané, nie je určený východiskový prvok x , ako začiatok prvého kroku a nie je determinovaný ani jeho nasledovník. Po dosiahnutí kroku nie je automaticky jasný ďalší krok, ani usporiadosť internej množiny I .³⁰ V určenej množine postupo-vých pravidiel nie je určená ich následnosť, ich usporiadosť. Takáto metóda používa pravidlá, ktoré sú samy o sebe jednoznačné, aj jednoznačnosť umožňujú interne v rámci kroku, no neumožňujú

²⁸ Porov. FILKORN, V.: *Poroba súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 149–150.

²⁹ Porov. FILKORN, V.: *Poroba súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 150.

³⁰ Porov. FILKORN, V.: *Poroba súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 151.

jednoznačnosť medzi jednotlivými krokmi. V tejto metóde nie je daná jasná postupnosť, no neznamena to, že je mnohознаčná. Táto mnohознаčná je limitovaná základom, ako aj počtom pravidiel. Semisilnú metódu možno charakterizovať silnejšou, alebo slabšou viazanosťou a uzavretosťou. Semisilná metóda má voľnejšiu štruktúru než silná metóda. Ako príklad uvádza Filkorn šach a jeho pravidlá. Systémy budované semisilnou metódou sú z obsahového hľadiska uzavreté. Semisilná metóda disponuje algoritmom. Táto metodologická uzavretosť charakterizuje semislabú metódu od začiatku, podobne ako silnú metódu. Uzavretosť je v tomto prípade totožná s úplnosťou. Filkorn upozorňuje, že súčasná veda má tendenciu premieňať čo najväčší počet metód na semisilné až silné, aby disponovali algoritmami. Tieto by mohli byť využívané pri práci automatov a nahradení ľudskej činnosti nimi na mnohých úsekoch. Je to napríklad aj predstava Descartesovej vedeckej metódy. Jeho *Pravidlá na vedenie rozumu* predstavili semisilnú metódu.

Za slabú metódu pokladá Filkorn metódu, v ktorej vedecky nič nie je dané, ale ňou sa všetko iba začína tvoriť (Filkorn 1998, s. 161). Nie je tu jednoznačne určená postupnosť, ani základ, ani výsledok. Operácie sú vyberané skusmo. Hranica mnohознаčnosti sa v tomto prípade nedá určiť. Tu nemôže ísť o systémovú postupnosť, ktorá nemôže byť všeobecne tranzitívna. Môžu sa tu vyskytnúť maximálne dlhšie fragmenty postupnosti a jednotlivé uzatvárania. V tejto metóde je častý nesúvislý sled krokov, uviaznutie krokov, návrat k základným východiskám a ich revízia. Táto metóda postráda systémový charakter, je len empirická a deskriptívna. Metóda býva ovplyvnená akceptovanými kategoriálnymi hľadáiskami a skúsenosťou poznania. Slabá metóda neobsahuje podstatu ani zákon, teda nedokáže odlíšiť dôležité od marginálneho. „Slabou metódou sa nezodôvodňuje a teda ani nefundamentuje.“³¹ Ide o počiatočné štádium vedeckej metódy. Filkorn ju chápe ako prípravu semislabej metódy. Chráni pred tým, aby sa výskumník unáhlil, alebo aby postupoval apriórne. Takouto metódou podľa Filkorna pracoval napríklad Plinius v *Historia naturalis*.

Filkorn rozoznáva aj semislabe metódy. Sú akoby na rozhraní semisilnej a slabej metódy. Ide o uzavretú metódu so systémom, jej uzavretosť má operatívny charakter. V podstate ide o relatívne otvorenú metódu, ktorá závisí od systémového charakteru. Vynechaním niektorých podstatných stránok semisilnej metódy dostaneme semislabú. Základ a oblasť nie sú ani len implicitne určené. V prvej fáze prevláda budovanie, konkretizovanie, rozpracovanie systému, Po dosiahnutí naplnení vnútorných možností systému sa systém otvorí a opakuje sa celý proces. V podstate

³¹ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 163.

ide o pulzujúci systém, ktorý sa opakovaním otvára a uzatvára. Obrazne povedané, Filkorn prirovnáva takúto metódu k pulzujúcej rieke. Semislabá metóda má zložitú štruktúru, keďže ide o pulzujúci systém. Filkorn upozorňuje, že dosiaľ je z dejín vedy známe, že ani jediný vedecký systém neostal naveky uzavretý, ale sa otvoril. Do budúcnosti to ale nie je možné vopred predpovedať.

Pozornosť venuje náš akademik aj semisilnej resp. silnej metóde – deduktívnej metóde. Prvky jeho základu sú vety, operácie na vetách sú pravidlá vyvodzovania viet z iných viet. „Pravidlá vyvodzovania odzrkadľujú objektívne súvislosti, vzťahy poukazovania jednej vety na druhú a teda vzťahy vyplývania jednej vety z druhej, t. j. vzťahy dôsledku.“³² Predmetom deduktívnej metódy je tvorba deduktívnych systémov. Deduktívna metóda vyjadruje, hľadá a ušľachťuje základ a postupnosť tak, aby sa dalo efektívne vyvodzovať bez nebezpečenstva nejakého sofizmu.

Filkorn napokon deskribuje aj axiomatickú metódu. Ide o semisilnú metódu. Jej rozdiel oproti deduktívnej metóde je v tom, že deduktívna metóda má množinu základných pojmov a viet otvorenú a axiomatická množina uzavretú. Požiadavka na uzavretie počtu axióm a vymedzenosť ich štruktúry priamo vyplýva z jednosmernosti dôkazu. Všetko sa dokázať nedá, musia jestvovať axiómy, inak by nastal regres. Tých musí byť konečný počet. Jedna sa nesmie dokazovať pomocou inej, nastal by *circulus vitiosus*. „Možnosti dané axiómami vytvárajú rámce, v ktorých sa výskum môže pohybovať, ale ktoré nemôže prekročiť bez toho, aby sa nezničil sám axiomatický systém.“³³ Filkorn ďalej rozoberá dve formy axiomatickej metódy, obsahovú axiomatickú metódu a abstraktnú axiomatickú metódu.

Záver

Akademik Vojtech Filkorn patrí medzi najvýznamnejších slovenských filozofov v doterajšej histórii. Vyznamenal sa najmä prvou originálnou slovenskou koncepciou, ktorú je možné právom označiť za svojbytnú metodológiu vedy. Rozvíjal ju až do konca života. Svoju poslednú knihu v podstate nadiktoval, pretože zrak mu už takmer neslúžil. Zamerali sme pozornosť na jeho predposlednú knihu, ktorú vydal 11 rokov pred smrťou. Je to monografia *Povaha vedy a jej metódy*. Ide tu o dielo zrelého filozofa. V ňom sa Filkorn zaoberá operáciami, rôznymi druhmi metód, vedeckou implikáciou. Metódy delí rôznym spôsobom. Rozoznáva tak syntetickú metódu, analytickú metódu, analyticko – syntetickú metódu,

³² FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 184.

³³ FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*, 1998, s. 188.

silnú metódu, semisilnú metódu, semislabú metódu a slabú metódu. Filkorn hovorí o obmedzenej výpovednej hodnote predexperimentálneho alebo neexperimentálneho obrazu. Pozornosť venuje aj slepým metódam. V každom prípade využíva viacero klasifikácií vedeckých metód. Predmetná monografia akademika Filkorna priniesla nové klasifikácie metód vedy. Filkorn pripravil systém, ktorý dokázal uchopiť metódy vedy a ich reflexie v zmysluplnom holistickom celku. Toto následne rozvinul ďalej vo svojej finálnej knihe *Obrazy vedy*. Vybrané problémy ostali otvorené, metóda a jej použitie, implicitné použitie metódy a ich vzťah k ideálnej metóde etc., ale filozofia skôr otvára a problematizuje otázky, než nachádza definitívne odpovede.

BIBLIOGRAFIA

- BEDNÁRIKOVÁ, Mária: *Úvod do metodológie vied*. Trnava: Trnavská Univerzita, 2013, 96 s.
- FILKORN, Vojtech: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*. Bratislava: SAV, 1998, 377 s.
- HALAS, Juraj: Černíkov projekt metodológie vied: teoretická retrospektíva. In: *Filozofia* 77 (8), 2022, s. 575–589.
- HALAS, Juraj: Abstrakcia a idealizácia vo filozofii vedy I.. In: *Filozofia* 70 (7), 2015, s. 546–559.
- PIÁČEK, Jozef: Príspevok Vojtecha Filkorna k ontológii. In: *Filozofia* 65 (5), 2010, s. 461–470.
- SMIK, Ladislav: *Dejiny prírodných vied so zameraním na chémiu*. Košice: UPJŠ, 1998, 151 s.

Príspevok bol napísaný ako úloha v rámci projektu IG-KSV-03/2022-12-33/IP *Aplikačná rovina uplatňovania interdisciplinárneho prístupu pri skúmaní aktuálnych fenoménov vo vybraných oblastiach výskumu*.

VPLYV KIERKEGAARDOVEJ EXISTENCIÁLNEJ FILOZOFIE NA TEOLÓGIU

Ivan ONDRÁŠIK

Abstract: *The article analyzes the influence of Kierkegaard's existential philosophy on theology. We reflect on Kierkegaard's philosophical method and his inspirations. We approach Kierkegaard's three stages of existence. We deal more closely with the influence of Kierkegaard's work on theology. Kierkegaard's goal was to convert the reader to follow Jesus Christ in this he positively influenced theology.*

Úvod

V príspevku sa zaoberáme vplyvom Kierkegaardovej existenciálnej filozofie na teológiu. Reflektujeme Kierkegaardovu filozofickú metódu. Približujeme Kierkegaardovo chápanie existencie v troch štádiách: estetickom, etickom a náboženskom. V poslednej časti nás vedie otázka: Aký je vplyv Kierkegaardovej existenciálnej filozofie na teológiu?

1 Kierkegaardove inšpirácie a filozofická metóda

Søren Kierkegaard je mysliteľ, ktorý sa vo svojich dielach snaží súčasne rozvíjať filozofiu, teológiu i psychológiu. Tieto tri aspekty myslenia sa zjednocujú v charakteristike Kierkegaarda ako náboženského filozofa. Jeho myslenie je ovplyvnené najmä biblickou tradíciou, ktorá predkladá a tlmočí obsah Božieho zjavenia, a zároveň filozofickou tradíciou, ktorá je zvestou o „zjavení sa“ rozumu v dejinách. Jeho myslenie je inšpirované a zároveň konfrontované s dvoma najhlavnejšími konštitutívnymi prameňmi a tradíciami, na základoch ktorých je vybudovaná celá západná civilizácia. V rámci svojho mysliteľského úsilia sa Kierkegaard podujal nanovo premyslieť tradičnú problematiku vzťahu medzi rozumom a vierou.

Z biblických postáv ho zaujali predovšetkým Abrahám, Jób, proroci a Boží Syn Ježiš Kristus. Patriarcha Abrahám mu bol sympatický pre svoj postoj autenticky veriaceho človeka. Interpretácia abrahámovskej skúsenosti prežitej na vrchu Moria zohráva pri charakteristike existencie človeka v Kierkegaardovej filozofickej koncepcii rozhodujúcu úlohu. Jób je pre Kierkegaarda predstaviteľom heroickej trpezlivosti, pretože i napriek vzbure vyvolanej nesmiernym fyzickým a psychickým utrpením zostal

verný v pokornej dôvere v Božiu vôľu a neprijal „lacné“ vysvetlenia svojej situácie, ktoré mu ponúkali jeho priatelia. Proroci, ktorí celú svoju činnosť orientovali na kritiku formálnym spôsobom prežívaného kultu izraelským národom a od ľudí požadovali namiesto rigidného dodržiavania predpisov zákona zmenu srdca človeka, boli Kierkegaardovi tiež blízki, pretože i on kritickým pohľadom reflektoval skostnatelé a akosi i samozrejme prežívané kresťanstvo v Kodani. Proroci neváhali upozorniť na pomýlené chápanie viery kráľov či veľkňazov – ani Kierkegaard sa neváhal radikálnym spôsobom postaviť do opozície voči hierarchii dánskej cirkvi a kriticky vystupoval voči prevládajúcim postojom verejnosti.¹

Bezpochyby najväčšou Kierkegaardovou inšpiráciou je osoba Ježiša Krista, ba možno povedať, že celé jeho dielo je podstatne kristocentrické. Kierkegaard sa vo svojej tvorbe inšpiroval najmä evanjeliovou zvesťou o Ježišovi Kristovi a spismi Nového zákona. Inšpirovali ho i cirkevní otcovia, skúsenosť mučeníkov a mystikov a pietizmus.

Spomedzi typovo príbuzných mysliteľov a zároveň mysliteľov, ktorými bol Kierkegaard ovplyvnený, treba spomenúť predovšetkým Sokrata, sv. Augustína, B. Pascala a G. E. Lessinga. Sokrates v Aténach privádzal ľudí k pravému poznaniu pravdy prostredníctvom svojej maeiutickej metódy tým, že ukazoval ich vlastnú nevedomosť. Podobným spôsobom Kierkegaard v Kodani aplikáciou svojej nepriamej metódy, ktorá je analógiou sokratovskej maeiutiky, privádzal ľudí k opravdivejšiemu poznaniu seba samých a ich viery v Boha. Sokrates používal sebe vlastnú iróniu v dialógoch, ktoré viedol s Aténčanmi, Kierkegaard ju veľmi sofistikovaným spôsobom aplikoval vo svojich spisoch. Navyše Sokrates bol pre Kierkegarda vzorom i v tom, že sa snažil konať tak, ako hovoril. Podujal sa túto životnú maximu doviest' do čo najväčšej dokonalosti a za pravdu, o ktorej bol vnútorne presvedčený, neváhal obetovať i svoj život. Toto bolo Kierkegaardovi sympatické, pretože považoval prežívané utrpenie za príznačné pre toho, kto svoju existenciu a vieru v Boha berie naozaj vážne.² Sokratovo učenie však neprijal nekriticky - s viacerými tézami nesúhlasil a polemizoval s nimi, najmä čo sa týkalo etických problémov. To však nič nemení na fakte, že Sokrates bol Kierkegaardovým duchovným učiteľom par excellence.

Nepriamu metódu Kierkegaard používal hlavne vo svojich estetických spisoch, ktoré boli napísané výhradne pod pseudonymami. Nebolo to len výrazom komplikovanosti jeho povahy, ale aj implikáciou istého podstatnejšieho zámeru. V týchto estetických dielach kresťanstvo len presvita

¹ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 87–88.

² Porov. KIERKEGAARD, S.: *Návěst křesťanství – Soudte sami!*. Brno: CDK, 2002, s. 223.

a akoby z pozadia determinuje ich obsah. Hlavný zámer je prítomný len v implicitnej forme. Prelomovým bodom v jeho literárno-filozofickej činnosti bolo dielo Konečný nevedecký dodatok. Po jeho vydaní nasleduje séria spisov s výlučne kresťanskou problematikou. Niektoré z nich už vydáva pod vlastným menom. Píše priamo a explicitne sa hlási k tomu, že je primárne náboženský spisovateľ a ide mu najmä o priblíženie existencie v kresťanskom zmysle: „Bol som a som náboženský spisovateľ, celá moja spisovateľská činnosť sa vzťahuje ku kresťanstvu, k problému kresťanom sa stať, a to s priamym i nepriamym polemickým zameraním na ohromný zmyslový klam: kresťanstvo, čiže v tejto krajine sme všetci kresťania.“³

Inštrumentalizovanie nepriamej metódy mu slúžilo na dva účely. Prostredníctvom tejto metódy bolo možné priblížiť najrozmanitejšie typy s štruktúry životným postojom, pričom ponecháva na čitateľa, aby z obsahu slobodne vyvodil axiologické konzekvencie pre vlastný život.⁴ Slovanmi autora: „Macitučnosť záleží na vzťahu medzi estetickou činnosťou ako začiatkom, a náboženskou činnosťou ako Tělos. Začína sa estetickým, v ktorom má možno väčšina ľudí svoj život; potom sa však náboženskosť zavedie tak rýchlo, že sa ľudia pohnutí estetickým, rozhodnú do nej vstúpiť, takže sa náhle nachádzajú uprostred rozhodujúcich určení kresťanstva, a prinajmenšom dostanú príležitosť, k tomu, aby boli upozornení“⁵.

Sv. Augustín bol Kierkegaardovi blízky v tom, že vo svojej filozofickej koncepcii používal metódu introspekcie. Pascal ho ovplyvnil tým, že kládol dôraz na filozofickú interpretáciu emocionálnych stavov človeka, a preto nie nadarmo je označený ako filozof srdca. G. E. Lessing vo svojich dielach podnetným spôsobom interpretoval napätý vzťah medzi racionálnym a nadracionálnym, a tento vzťah formuloval do rôznych paradoxov, čo neskôr Kierkegarda privedie k reflexii o duchovnom skoku človeka.

Kierkegaard žil a mysliteľsky pôsobil v prvej polovici 19. storočia, v období, keď prežívala vrchol svojej slávy filozofia nemeckého klasického idealizmu, reprezentovaná najmä I. Kantom, J. G. Fichtom, F. W. J. Schellingom a G. W. F. Hegelom, je celkom evidentné, že došlo u neho ku konfrontácii s týmito „velikánmi ducha“. U Kierkegarda ide hlavne o reakciu na panlogistický systém Heglovej filozofie, ktorej interpretačná schéma: téza — antitéza — syntéza ovládla nielen filozofiu a teológiu, ale i všetky humanitné odbory. Heglova filozofia bola v čase Kierkegaardovho života jednoznačne najpopulárnejšia a možno povedať, že celá činnosť

³ KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003, s. 71.

⁴ Porov. GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996, s. 51.

⁵ KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003, s. 65.

nášho filozofa je postavená na radikálnej opozícii oproti nej. „Moderná filozofia sa abstraktne vznáša v neurčitosti metafyzická. Filozofia, namiesto toho, aby o sebe vysvetlila a odkázala ľuďi (jednotlivých ľudí) k etike, k náboženstvu, k existencii, naznačila, že by sa ľudia mohli, ako sa celkom prozaicky hovorí, sami zo seba vyšpekulovať do čistého zdaní.“⁶ Vidíme, že Kierkegaardovo myslenie ide akoby oproti hlavnému prúdu dovtedajšej filozofie. Najzávažnejšie problémy novovekej filozofie späté s problémom vedomia a poznania a spor racionalizmus — empirizmus zostávajú na periférii jeho záujmu. Túto svoju odlišnosť v opozícii voči idealistickej filozofii utvrdzuje formálne i tým, že jeho diela nie sú písané rigidným argumentačným postupom, ako je to napr. u Kanta či Hegla, ale filozofická argumentácia tvorí implicitné pozadie jeho literárnych textov⁷. Aj napriek preferovanej nesystematickej argumentácii to nič neuberá na filozofickej dôslednosti a originalite jeho diel.

Kierkegaard akoby vytušil, že problémy nastolené novovekou filozofiou sú síce veľmi dôležité a ich riešenia sú v mnohom užitočné, no predsa len obchádzajú niečo podstatné, a to je problém existencie človeka. Kierkegaard preto dobu, v ktorej žil, charakterizuje ako dobu zabudnutosti na existenciu⁸. Kierkegaard preto chce vo svojom filozofickom úsilí uskutočniť návrat k existencii a začína ho realizovať tým, že pozitívnym spôsobom dekonštruuje preferované témy a riešenia heglovskej idealistickej koncepcie a v rámci tejto „dekonštrukcie“ formuluje a nastoľuje problémy nové, o ktorých je presvedčený, že sú oveľa podstatnejšie. Návrat k existencii považuje za nevyhnutný. Pod drobnohľad svojej analýzy si berie i život tak, ako ho zažívame v jeho každodennom pohybe, v tej ktorej konkrétnej situácii. Sú to všetko témy, ktoré predchádzajúca filozofická tradícia ponechávala nepovšimnuté, alebo ktoré neboli hodné filozofickej reflexie.

2 Kierkegaardovo vymedzenie existencie v troch štádiách

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,

⁶ KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!*. Brno: CDK, 2002, s. 54.

⁷ Podobnú formu prezentovania svojich filozofických myšlienok prostredníctvom literárnej a dramatickej tvorby preferovali i existencialistickí filozofi J. P. Sartre, A. Camus a G. Marcel.

⁸ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003, s. 34–35.

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.“⁹ 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 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.“¹⁰ 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.

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.“¹¹

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,¹² 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.

⁹ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění-Nemoc ke smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 123.

¹⁰ KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003, s. 38.

¹¹ KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava: Kaligram, 2003, s. 37.

¹² Porov. KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava: Kalligram, 2003, s. 44.

Svoj jedinečný vzťah k existencii patriacej každému človeku rozvíja estetickým spôsobom žijúci človek tak, že ju neprijíma, odvrhne 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 preferovaním stereotypov a vo zvykovom konaní. Kierkegaard preto 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 spiacceho vysáva krv, ovieva ho a spríjemňuje mu spánok.“¹³

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 pre teba; t.j. pravda je zvnútornenie, a všimnime si: je to existenčné zvnútornenie, tu ako etické určenie.“¹⁴

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, a zároveň je v etickom sebanastavení oveľa pevnejším oproti estetikej existencii vzhľadom k externým podmienkam a okolnostiam života. Človek, akceptujúc etickú dimenziu svojej existencie, uskutočňuje istú formu odstupe od prežíanej bezprostrednej skúsenosti seba samého so svetom tvoriacim priestor pre potrebnú sebareflexívnu činnosť, v ktorej je možné nanovo a kriticky prehodnotiť svoj vzťah k sebe samému a k druhým ľudom. 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-

¹³ KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky: Několik křesťanských úvah ve formě proslavů*. Brno: CDK, 2000, s. 29.

¹⁴ KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno, CDK, 2003, s. 9.

teoretickým výkonom či nebodaj kontempláciou odtrhnutou od skúsenosti konkrétneho človeka, ale je výrazom autentického postoja a činu, ktorý je reakciou na problematickú situáciu estetického života.¹⁵

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 povinnosti voči sebe i druhým významným spôsobom ovplyvňujú jeho egoistické vášne a pohnútky a skvalitňujú jeho existenciu vo svete. Eticky žijúci človek a jeho konanie sú ako celok preladené praktickou racionalitou. Jeho potenciality sa môžu realizovať len v medziach určených rozumom.

Kierkegaard vo svojej filozofii neustále akcentuje kvalitatívnu diferenciu medzi človekom a Bohom i medzi rozumom a vierou.¹⁶ 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 premosťovať 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.“¹⁷

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 mína sa s hlbokým významom, ktorý v sebe nesie. Kierkegaard svojho čitateľa pozýva k dôkladnej reлектúre tohto príbehu, aby sa jeho význam stal

¹⁵ Porov. GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996, s. 62.

¹⁶ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!*. Brno: CDK, 2002, s. 20–21.

¹⁷ KIERKEGAARD, S.: *Bázneň a chvenie*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 62.

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, 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 zaslúbenej 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.

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 v Ježiša Krista, ktorého Kierkegaard chápe ako Okamih — zjavenie sa večnosti v dejinách,¹⁸ 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 zápasiť. Kierkegaard zreteľne vidí fakt, že o človeku a Bohu - napriek ich nekonečnému ontologickému rozdielu - nemôžeme uvažovať, akoby medzi nimi nebola nijaká súvislosť. Vzťah medzi antropologickou 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,¹⁹ 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

¹⁸ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 33–34.

¹⁹ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce, aneb chítí jen jedno*. Praha: Kalich, 1989, s. 193–194.

náhleho emocionálneho vzplanutia, ale ľútosť ako trvalé nastavenie svojej existencie.

3 Recepcia Kierkegaardovej existenciálnej filozofie v teológii

Kierkegaardovo pertraktovanie existenciálneho vzťahu človeka k Bohu malo veľký ohlas i pre metodológiu teológie a to tak v protestantskom i katolíckom prostredí. Podľa slovenského znalca Kierkegaardovho diela Petra Šajdu, mala jeho recepcia pre metodológiu teológie v 20. storočí štyri roviny: 1. reflexia Kierkegaarda ako predstaviteľa angažovaného kresťanstva, v ktorom sa myslenie úzko spája s existenciou. 2. interpretácia Kierkegaardovho myslenia ako korektívu modernej imanentizácie teológie. 3. afirmácia a kritika Kierkegaardovej koncepcie vzťahu kresťanstva a kultúry. 4. rozpracovanie dvojznačnosti Kierkegaardovho pojmu jedinca.

1. Prvá rovina recepcie Kierkegaarda pre metodológiu teológie ho predstavuje akomyšliteľa angažovaného kresťanstva. Kierkegaard je predstaviteľ autentického kresťanstva, dôsledne vychádzajúceho z biblického (najmä novozákonného) myslenia, ktorý kriticky nastavuje zrkadlo masovému meštiackemu kresťanstvu, ktoré pod vplyvom modernej doby a abstraktnej idealistickej filozofie zosvetštelilo. Kierkegaardovo existenciálne chápanie človeka vo vzťahu k Bohu má doslova prorocký charakter. Vplyv jeho angažovaného kresťanstva možno porovnať s Františkom z Assisi či Levom Tolstým. Paul Tillich vydvihuje u Kierkegaarda rozlíšenie celostného náboženského myslenia, dotýkajúceho sa hĺbky jeho existencie a zmysluplnosti života, a parciálneho myslenia, ktoré je signifikantné pre empirické vedy nevyžadujúce existenciálnu zaangažovanosť. Dietrich Bohoeffler a Emil Brunner vyzdvihujú Kierkegaardovu existenciálnu koncepciu pravdy, ktorá sa vzťahuje k Ježišovi Kristovi a predstavuje fundamentálnu otázku nielen v teoretickej, ale najmä v praktickej rovine konania človeka a jeho voľby medzi dobrom a zlom. Podľa Johna Alexandra Mackaya je hlavným cieľom Kierkegaardovej koncepcie predovšetkým obrátenie jednotlivca a spoločenstva a jeho literárna činnosť má tak aj misijný charakter. V katolíckom prostredí ocenili Kierkegaarda predstavitelia novej teológie: Yves Congar zdôraznil, že sa treba inšpirovať Kierkegaardovými formačnými spismi, ktoré sa zaoberajú žitou spiritualitou. Henri de Lubac hovorí, že Kierkegaardovo myslenie je zamerané na prax, aby jednotlivec stal živým svedkom viery. Hans Urs von Balthasar upozornil na duchovnú hĺbku Kierkegaardovho existenciálneho myslenia jeho spojením s modlit-

bou. V tom je Kierkegaard podobný s Blaisom Pascalom a Johnom Henrym Newmanom.

2. Druhú rovinu recepcie Kierkegaardovho existenciálneho myslenia pre metodológiu teológie rozvíja predovšetkým Karl Barth a dotýka sa korektívu modernej imanentizácie v teológii. Podľa Bartha filozofické a teologické myslenie sa príliš orientovali na aktivitu človeka a podriadili jej i vzťah človeka k Bohu. Takýmto spôsobom mohlo nastať rozplynutie kresťanstva v kultúrnych procesoch. Barth sa preto inšpiroval Kierkegaardovými pojmami „Božie inkognito“, „nekonečný kvalitatívny rozdiel“, či „absolútny paradox“, ktoré zdôrazňujú transcendentiu Boha a vzdorujú imanentizácii teológie. Boh je prvotným zdrojom aktivity, človek ho nasleduje. Emil Brunner našiel v Kierkegaardovi oporu pre zdôraznenie paradoxnej stránky kresťanstva závislej na Božej zjavenej iniciatíve voči tendenciám antropológizácie teológie. Podľa Dietricha Bonhoeffera Boh ako prvý oslovuje človeka, jeho sebazjavenie je skoršie, preto ho človek v hľadaní nasleduje. Boh predchádza ľudskú aktivitu. Hugh R. Mackintosh ocenil Kierkegaardove pojmy ktoré zdôraznili diskontinuitu medzi sférami božského a ľudského, nekonečného a konečného, transcendentného a imanentného, čím sa uchoval slobodný vzťah človeka k tajomstvu Boha. Stanley Grenz, Roger Olson a Henri de Lubac súhlasili s Kierkegaardovou diagnózou, že imanentizáciou teológie, ku ktorej došlo najmä vplyvom osvietenstva, nastala redukcia a oslabenie zmyslu pre chápanie tajomnej transcendentie Boha.
3. Tretia rovina recepcie Kierkegaardovej existenciálnej koncepcie sa dotýka problematiky afirmácie a kritiky Kierkegaardovej filozofie vzťahu kresťanstva a kultúry. Ernst Troeltsch vyčítal Kierkegaardovi fakt, že vo svojom diele oddelil ideál kresťanského života od prirodzenej tvorivosti človeka, čím znehodnotil rovinu kultúrnej činnosti. Podobne aj Tillich sa vymedzil voči Kierkegaardovmu nedialektickému oddeleniu kresťanstva od kultúry. Kresťanstvo, ktoré sa uzavrie do súkromnej sféry, nie schopné vyjadriť existenciálnu šírku človeka, ktorá implikuje i verejný život. Romano Guardini, ktorý spopularizoval Kierkegaardovo dielo v nemeckých katolíckych kruhoch, tiež vníma niektoré jeho myšlienky ako zaťažené dualizmom. Kierkegaardova dualistická vízia separuje nadprirodzenú-kresťanskú skutočnosť, ktorá je protiklade k prirodzenej-kultúrnej skutočnosti. Guardini uznáva potrebu kvalitatívneho rozlíšenia týchto oblastí, no odmieta ich protikladnosť. Kultúra je prostriedkom vyjadrenia kresťanského obsahu viery. Podľa Przywara a Congara Kierkegaard obnovil dôraz na osobné obrátenie jednotlivca, a tak sa vyvaroval redukcii kresťanstva na kultúrnu a civilizačnú veličinu. Balthasar

- odmieta Kierkegaardom tematizovanú radikálnu protikladnosť estetického a náboženského, lebo mu tým uniká fenomén krásna zo vzťahu človeka a Boha.
4. Štvrtou rovinou recepcie Kierkegaardovej existenciálnej koncepcie v teológii predstavuje dvojznačnosť chápania jedinca. Podľa Emila Brunnera Kierkegaardovo legitímne odmietnutie anonymného kolektivismu vedie k oslabeniu komunitného života. John Macquarrie oceňuje Kierkegaardovu ostrú sociálnu kritiku prezentovanú v pojme „verejnosť“, sám však neponúka konštruktívne návrhy premeny spoločnosti. Podľa Dietricha Bonhoeffera a Jürgena Moltmana Kierkegaard tým, že zdôraznil jedinečný vzťah človeka k Bohu, podriadil mu i prikázanie lásky k blížnemu. Akozmicky orientovaný jedinec, ktorý vstupuje len do dialogického vzťahu k Bohu, sa málo podieľa na intenzívnejšom budovaní interpersonálnych a sociálnych vzťahov. Karl Barth hovorí, že Kierkegaard tým, že zvýraznil jednotlivca a subjektivitu, opomenul komunitný, ekleziologický rozmer odovzdávania viery. V podobnom duchu sa odvíjajú i názory ďalších teológov Stanleyho J. Grenza, Ed. L. Millera i Romana Guardiniho, podľa ktorých Kierkegaard tým, že všetko svoje mysliteľské úsilie sústredil na vzťah jednotlivca k Bohu, opomenul komunitný, sociálny a relačný rozmer viery v Boha.²⁰ Ako poznamenáva Radovan Šoltés, nemožno oddeliť vieru v Boha od jej vzťahu k druhým ľuďom: „Kresťanstvo teda nemôže myslieť Boha oddeleného od človeka, ale naopak, vzťah s druhými je jedinou cestou, na ktorej je možné porozumieť tomuto tajomstvu zjavenia sa Boha v človeku.“²¹

Záver

Nespochybniteľnou prednosťou dánskeho mysliteľa je interpretácia existencie človeka na úrovni existenčnej skúsenosti. Svoju reflexiu primárne zameriaval na žitú konkrétnu skúsenosť. Postupné vyrovnávanie sa s našou existenčnou skúsenosťou je bremeno na našich pleciach, s ktorým je potrebné sa nejako 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.

²⁰ Porov. ŠAJDA, P.: Základné tematické línie teologickej recepcie Kierkegarda v 20. storočí. In. *STUDIA THEOLOGICA*. roč. 24, č. 3, 2022, s. 41–56.

²¹ ŠOLTÉS, R.: *Politika a etika v živote kresťana. Politické a ekonomické systémy v reflexii kresťanskej sociálnej etiky*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka fakulta, 2017, s. 13.

Kierkegaard svojou existenciálnou filozofiou vzťahu človeka a Boha pozitívne inšpiroval teológiu 20. storočia, protestantskú i katolícku, hoci nechýbali ani kritické reflexie jeho diela. Podľa nášho názoru mysliteľ, akým Kierkegaard nesporne bol, vo svojom diele akcentuje fenomény, o ktoré mu predovšetkým ide, a môže opomenúť iné aspekty, ktoré tieto fenomény implikujú. V konečnom dôsledku však môžeme konštatovať, že Kierkegaard sa stal globálnym mysliteľom, ktorému predovšetkým išlo o privedenie čitateľa k obráteniu a nasledovaniu Ježiša Krista. Podľa nášho úsudku sa mu to podarilo, a práve týmto pozitívne ovplyvnil aj teológiu.

BIBLIOGRAFIA

- GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996. ISBN 80-7203-004-3.
- KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.
- 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.: *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.: *Nácvik křesťanství – Sudte samil*. 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.: *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-089-7.
- KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava: Kalligram, 2003. ISBN 80-7149-598-0.
- ŠAJDA, P.: Základné tematické línie teologickej recepcie Kierkegaarda v 20. storočí In. *STUDIA THEOLOGICA*. roč. 24, č. 3, 2022, ISSN 2570-9798. s. 41-56.
- ŠOLTĚS, R.: *Politika a etika v živote kresťana. Politické a ekonomické systémy v reflexii kresťanskej sociálnej etiky*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka fakulta, 2017. ISBN 978-80-555-1794-0.

ZAHAĽOVANIE ŽIEN AKO PROBLÉM DIFERENCIE ETIKETY V RÁMCI KULTÚR

Marián AMBROZY – Simona BALOGOVÁ

Abstract: *Covering women with a veil is one of the ancient elements of etiquette that arose long before Islam. It was the Islamic religion that developed the etiquette of wearing the veil in various variations. Historical and political events spread Islam to different countries, but the degree of their Islamization is different. The degree of veiled women is also different. We believe that tolerance for etiquette and customs should be determined by a woman's sense of shame if she exposes what is considered taboo in her particular culture, and also violates the etiquette customs of her culture. Montesquien warned against the export of laws, social order and cultural customs, spoke of the need to respect the cultural environment of individual countries, including etiquette and clothing.*

Zahaľovanie žien býva zaujímavým prvkom odievania a etikety žien v mnohých kultúrach. Týka sa to napríklad pravoslávneho kresťanstva a islamu, ako aj iných kultúr. V rozličných kultúrach si ženy zahaľujú rôzne partie. To, čo sa v niektorých afrických, prípadne v juhovýchodno ázijských kultúrach zdá byť domácim ako normálne, v našej kultúre nie je únosné – a vice versa. Iné zvyky etikety determinujú miestne modely správania, ktoré prechádzajú miestami až do rituálov. Európske podávanie rúk pôsobí v juhovýchodnej Ázii nepatrične. Rovnako by pôsobil typický budhistický pozdrav v strednej Európe.

V príspevku sa budeme venovať problému zahaľovania žien v islamskej kultúre. „Zahaľovanie sa praktikuje v islamskom svete, ktorý je multietnický a veľmi rozmanitý z hľadiska sociálnych, ekonomických, politických a kultúrnych pomerov, predovšetkým z hľadiska miery religiozity a uplatňovania náboženských tradícií v každodennom reálnom živote.“¹ Heterogénnosť islamského sveta jestvuje aj v jednotlivých školách a prúdoch islamu. Základné delenie na sunnitskú a šíitsku vetvu je veľmi hrubé, islam predstavuje viac ako sedemdesiat náboženských prúdov. Táto značná diverzifikácia má prirodzene aj vplyv na zahaľovanie žien v islame.

¹ Al-Absiová, E. 2015. Zahaľovanie žien – ideál a prax v dejinnom úseku 20. storočia. In: *Studia Historica Nitriensia* 19 (2), s. 311.

Vedecká a akademická sféra sleduje tému zahaľovania žien predovšetkým ako pole religionistiky a etikety. Mediálnu pozornosť problému nepokladáme za zaujímavú, preto sa jej nevenujeme. Samotný fenomén zahaľovania nemožno pripísať ani islamu, ani Arabom. Ženy sa zahaľovali už pred narodením proroka Mohameda. Ide o starší jav, ktorý nie je úplne cudzí ani u nás. Aj v našich kultúrach si najmä staršie ženy zahaľujú vlasy.

Metafora pôvodného stavu človeka z Genezis hovorí o pôvodnom celkovom nezahalení človeka. „Človek bez pocitu strachu alebo ohrozenia je v stave plnej dôvery k Bohu, k druhému človeku, k zvieratám. Nepotrebuje sa zahaľovať, skrývať a chrániť sa pred niečím.“² Komentár rabínov hovorí, že Adam a Eva sa nehanbili z dôvodu, lebo celú telesnú schránku využívali v úzkej zhode s Božou vôľou. Jestvuje mnoho odkazov patristických otcov, ktorí kladne konotujú príchod ženy k Adamovi – Tertullianus, Ján Zlatoústý, Ambróz, Efrém Sýrsky etc. Vyhnanie z raja ako dôsledok prvotného hriechu radikálne mení situáciu.

Zjavná kresťanská inšpirácia sa prejavila i v islame, ako v jednom z „náboženstiev kníhy“. Islam má štyri základné informačné zdroje, pričom najhlavnejší je korán. Zdroje islamu sú Korán, Sunna (hadísy), idžmá a quijás.³ „Korán a Mohamedov osobný príklad poskytli ženám bezpečnejšie a dôstojnejšie postavenie, ako mali v staroarabskej džahílii.“⁴ Samotný Korán nikde neuvádza povinnosť, ani odporúčanie zahaľovania žien. Základy islamskej vierouky nie sú len v Koráne, ale aj v Sunne. Ako upozorňuje Al-Absiová, moslimský feministický prúd poukazuje na fakt, že zahaľovanie tváre nie je úplne pôvodný islamský zvyk, ale cudzorodý element, ktorý bol do islamu implementovaný dodatočne. Odvoláva sa na Korán, ktorý poukazuje na nezahalenú tvár ženy (Korán 24:31). Rovnako upozorňuje aj na to, že počas najvýznamnejšej moslimskej púte do Mekky si ženy nezahaľujú tvár. Odkaz na zahalenie ženy v Koráne spočíva v dvoch zmienkach. Prvá hovorí o zahalení žien proroka Mohameda, ktoré boli v osobitnej situácii, druhá sa týkala veriacich žien, aby neboli obťažované.

O hidžábe metaforicky hovorí hadís, ktorý sa zachoval v pozostalosti ibn Malika. Ten uvádza, že keď prorok Mohamed dostal správu, že jeho traja významní hostia už odišli, túto správu mu zdelil, oddelil sa prorok Mohamed od ibn Malika závesom a odobral sa za svojou manželkou.

Moslimská žena spravidla nežije v emancipovanom svete, kde sa usiluje vyrovnáť sa mužovi. Pokus o zmenu vychádza z liberálnejšie orientovaných prúdov islamu, ako aj z „Súčasných arabských žien majú

² Cap, A. 2015. Stvorenie ženy. výklad na 1MJŽ 2, 18-25 In: *Acta Patristica* 12 (1), s. 20.

³ Porov. Hruškovíč, I. 1997. *Islamský právny systém a proces jeho formovania*, Bratislava: UK.

⁴ Kropáček, L. 1996. *Islamský fundamentalizmus*. Praha: Vyšehrad, s. 161.

oprávnené obavy z konfrontácie kultúrneho kontextu (islamské tradície) s ideologickým (politizácia náboženského učenia) a z ustrnutia v pluralite feministických diskurzov.⁵ Dnešné výskumy sa orientujú najmä na analýzu pôvodných základných textov islamu. Problematiku je potrebné študovať v celom kontexte dejín islamskej kultúry. V súčasnosti prebieha názorová výmena medzi konzervatívnejšie a liberálnejšie orientovanými moslimami. Moslimský feminizmus by rád videl emancipovanejšie ženy, predovšetkým v krajinách s najvyšším stupňom islamizácie. Situácia súvisí aj so zamestnanosťou islamských žien, ktorá stále nie je vysoká. „V priemere ženy tvoria 26% celkovej pracovnej sily.“⁶

Moslimské ženy zväčša nosia hidžáb. Ide o šatku, ktorá pokrýva hlavu. Stupeň používania hidžábu nekorešponduje s religiozitou ženy, v hre sú mnohé iné faktory. Je to vo veľkej miere individuálne a spôsobuje to niekedy prostredie, niekedy zvyky, niekedy vlastné rozhodnutie ženy. Al Absiová uvádza, že konzervatívnejšie prostredie preferuje aj konzervatívnejšie zahaľovanie, než je hidžáb, a to bez opory v základných textoch islamu. Ide o nikáb, ktorý zahaľuje telo, jediný otvor je pre oči, a burku, ktorá zakrýva telo s tvárou, pričom pre oči ostáva iba mriežkovaný otvor.

Boj proti zahaľovaniu začali islamské feministky v 1. polovici 20. storočia. Primát v tomto smere mala Hudy Šaaráwí. „Salón Hudy Šaaráwí, egyptskej feministkej aktivistky, navštevovali významné literárne osobnosti.“⁷ Úsilie obmedziť zahaľovanie bolo spojené aj s niektorými politickými aktivitami vnútri štátov s islamskou väčšinou obyvateľstva. Takéto úsilie vyvíjal Mustafa Kemal Paša, známy ako Atatürk. Jeho ideológia sa označuje ako kemalizmus. Je známe, že reformou (zákazom) odstránil v Turecku nosenie fezu u mužov. Ten ešte stále občas nosia vidiecki muži napr. v Albánsku. Turban povolil nosiť výlučne islamským duchovným. Atatürk priamo nezakázal hidžáb, avšak predstavil západné európske oblečenie. Samotný hidžáb bol vo verejných inštitúciách nevítaný, ženy boli odrádzané od jeho nosenia⁸, neskôr bol čiastočne zakázaný. Atatürk síce priamo nezakazoval zahaľovanie žien, odrádzal ich však od toho. Priamy zákaz zakryť si vlasy i tvár jestvoval vo verejných budovách. Ženy boli na hidžáb prirodzene zvyknuté, hanbili sa skladať si ho. Turecké ženy, zjavne zvyknuté na nosenie hidžábu, sa hanbili vstupovať bez neho do

⁵ Al Absiová, E. – Al Absi, M. 2014. Verejné sféry arabskej ženy (tradicionalizmus verzus arabské myslenie). In: *Studia Historica Nitriensia* 18 (1), s. 113.

⁶ Al Absiová, E. – Al Absi, M. 2014. Verejné sféry arabskej ženy (tradicionalizmus verzus arabské myslenie). In: *Studia Historica Nitriensia* 18 (1), s. 117.

⁷ Al Absiová, E. – Al Absi, M. 2014. Gypsies in the Middle East in Past and Present Contexts, In: *Annual of Language and Politics and Politics of Identity* 8 (1), s. 87.

⁸ Porov. Ozdemir, H. 2012. *The Hijab Ban: Liberation Or Oppression?* (Doctoral dissertation, Luther Seminary). Minneapolis, Minesota.

banky, do práce, alebo ako študentky univerzít. Niektoré sa snažili zákaz obchádzať tak, že si jednoducho navliekali parochne na svoje hidžáby. Vo vidieckych oblastiach nebol kemalizmus prijímaný a praktického života dedinských žien sa dlho dotkol len v prelínaní sa s verejnou sférou. Dnešné turecké ženy si smú zahaliť vlasy mimo verejných budov, univerzít a podobne. Využívajú to najmä ženy z vidieka, takže v Turecku na uliciach môžeme stretnúť ženy s hidžábom i bez neho. Posledné zmeny im povolili nosiť hidžáb aj na univerzite.

Podobné reformy sa udiali v Iráne. Dynastia Pahlavíovcov sa dostala k moci roku 1921 násilným prevratom. Šach Rézá Pahlaví bol inšpirovaný práve Atatürkcom. Podľa svojho tureckého vzoru urobil niektoré opatrenia, medzi nimi aj reformu odievania. V nej však zašiel ďalej než to urobil turecký vodca. „Zákon o zákaze hidžábu je jednou z významných reforiem charakterizujúcich éru Rezá Šáha v historickej pamäti Iráncov.“⁹ K tomuto ráznemu opatreniu došlo dlhšiu dobu po jeho nástupe na trón r. 1938. Nenosenie hidžábu bolo vynucované nepredaním diplomu pre študentky, výplaty pre zamestnankyne vedúcich inštitúcií. Šach mal časť obyvateľstva v tejto reforme na svojej strane, ale nebolo to celé obyvateľstvo. U časti obyvateľstva práve toto prispelo k veľkej šachovej neobľúbenosti. Opozícia označovala zákon o hidžábe za ohrozenie islamu a cudnosti žien. Niektoré ženy nerozumeli novému opatreniu, jednoducho sa hanbili ísť na verejnosť bez hidžábu, pretože si pripadali nahé. Ženy odmietali chodiť bez hidžábu na verejnosť. Malo to aj tragické konsekvencie. Už v predstihu prijatia zákona roku 1935 policajti usmrtili niekoľko desiatok protestujúcich občanov proti novej politike vo veci oblečenia žien. Podľa niektorých výkladov boli zákazy hidžábu najviac nepriateľské proti ženám z mestskej chudoby. Dokonca Sansarian tvrdí, že väčšina ženských aktivistiek si žiadala iba slobodu hidžábu a nie jeho zákaz.¹⁰ Kritici šacha tvrdia, že tieto nepopulárne opatrenia u časti obyvateľstva viedli k podpore Chomeiního opozície a islamskej revolúcie. Sadeghi si myslí, že tieto opatrenia spôsobili v spoločnosti rozpor (2007). Naopak Cronin (2013) pokladá hidžáb za prekážku v dosiahnutí sebaúcty žien a v ukončení izolácie mestských žien. Každopádne, akcia sa uskutočnila násilne, polícia strhávala ženám šatky, diskriminovali ich štátne úrady, pokiaľ chceli nosiť hidžáb. Ženy, ktoré sa jednoducho hanbili chodiť bez hidžábu, boli odstrihnuté od vzdelania, ako aj zdravotnej starostlivosti. Veľmi mnoho záviselo aj od stupňa religiozity žien, ale aj od zvyklostí

⁹ Khademi, M. 2021. *Reformy Rezy Pahlavího z perspektívy spoločensky angažovaných žien*. Praha: UK, s. 72.

¹⁰ Porov. Sanasarian, E. 2005. *The Women Vs Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini*. Praeger.

rodiny, spoločenskej vrstvy, miestnych zvyklostí. V každom prípade zákon našiel svojich podporovateľov, ako aj odporcov.

Jeho strojca Rézá Pahlávi bol nútený po spojenectve s Nemeckom Stalinom a Churchillom abdikovať. Syn, ktorý nastúpil po ňom, pokračoval v intenciách politiky obliekania v šľapajach otca. Situácia sa nemenila až do iránskej islamskej revolúcie r. 1978. Iránska revolúcia pod vedením ajatolláha Ruholláha Chomejního obnovila nosenie hidžábu ako povinné. Treba upozorniť, že teokratický islamský štát, ktorý sa etabloval v Iráne, síce predpisuje nosenie hidžábu, ale určite nie nikáb ani burku. Často to mylne uvádzajú tí, ktorí nikdy v Iráne neboli. Druhá pripomienka je, že hidžáb musí ako nutná podmienka zakrývať časť vlasov, nie je nutné zakrytie celého temena. Ako doplnok sú nutné dlhšie šaty, resp. dlhá sukňa, ktorá siaha čosi nad členky. Rukávy hornej časti odevu nemusia byť úplne dlhé. Pri zakazovaní vybraných typických ženských islamských prvkov oblečenia v niektorých štátoch s islamskou väčšinou obyvateľstva je dobré napríklad pripomenúť Egypt, kde je v niektorých verejných budovách, napr. školy, zakázané nosenie nikábu.¹¹ Komplikovaný a vleklý spor bol riešený aj pred egyptským ústavným súdom.

Súčasná miera tolerovania zahalenia u žien sa líši v závislosti od stupňa islamizácie konkrétneho štátu. V praxi je tak možné sledovať výrazný rozdiel medzi tým, čo je bežne tolerované na uliciach povedzme v Kosove, Albánsku, Turecku, Iráne, Ománe a Saudskej Arábii. Priamy spoločenský tlak na nosenie burky jestvuje v konzervatívnej spoločnosti vo väčšine Afganistanu (s výnimkou liberálnejšie orientovaného Kábulu, v ktorom sa burka nosí menej), kde je osočovaná a podpichovaná, pokiaľ ju nenosí. Preto je burka najrozšírenejším ženským oblečením v tejto krajine. Pomerne tolerovanou islamskou krajinou je Indonézia. I tu je situácia odievania žien rôzna podľa regiónov, keďže ide o veľkú a štruktúrne heterodoxnú krajinu. „V okolí Yogyakarty na ostrove Jáva vnímajú nosenie hidžábu a zahaľovania ako znak dobrej morálky, cudnosti a zbožnosti žien.“¹² Nenosenie hidžábu chápu ako prejav morálnej degradácie. Región Aceh uplatňuje striktnejšie vnímanie islamu, no v niektorých oblastiach je islam a jeho zvyky vnímaný omnoho voľnejšie.

Saudská Arábia je nesmierne konzervatívna v oblasti ponímania oblečenia žien. Kým v najmenej konzervatívnej oblasti, prístav Jeddah a okolie pripúšťa aj farebné oblečenie žien, zvyšok tejto absolutistickej monarchie

¹¹ Bezoušková, L. 2013. *Islámské rodinné právo se zaměřením na právo manželské*. Praha: Leges. Teoretik.

¹² Medová, N. 2018. Interpretace islámu: Příklady výkladů diskutovaných témat o postavení ženy v islámu a jejich implikace ve vybraných zemích v současnosti. In: *Sacra* 16 (1), s. 76).

pripúšťa len oblečenie žien v čiernej farbe. Ženy síce v tomto štáte majú volebné právo, ale inak sú úplne podriadené mužom. Žena v tomto štáte musí byť oblečená do abáje a musia nosiť aj čiernu šatku, ktorá im zakrýva aj tvár. Saudskoarabská žena môže mať v prípade nutnosti otvor pre obe oči, šaty musia skryť ženské tvary a nemali by byť pestrej farby. Pokiaľ sa chcú predviesť aj v inej móde, môžu to urobiť doma, pred manželom a kamarátkami. Sú striktné sledované náboženskou políciou (ako napr. aj v Iráne). Ide o jednu z najstriktnejších krajín vo veci zahaľovania žien. Platí to aj na pracovisku, pokiaľ je žena zamestnaná. Napríklad sekretárka sa so svojím nadriadeným zhovára prostredníctvom zrkadiel. Pri rokovaní na ktorých priamo rokuje žena, sa jej mužský prot'ajšok nepýta v otázkach priamo, ale oslovuje jej kolegov, čo tým žena vo svojej reči myslela, teda aby prakticky oslovili ženu ich prostredníctvom.

V Pakistane je rozšíreným typom ženského oblečenia modrá burka. Spojené Arabské Emiráty sú v odievaní žien o niečo menej prísne ako Saudská Arábia. Burka v tejto federácii nezakrýva celú tvár ženy, ale iba čiastočne. Do akej miery burka zakrýva tvár ženy, závisí od konkrétneho emirátu, nikdy nejde o zahalenie celej tváre ako v Saudskej Arábii. Burka v Ománe zasa zakrýva čelo ženy.¹³ V Jemene nosia staršie ženy sitáru, štvorec z látky o strane okolo 180 cm. Mladšie ženy nosia čierny šaršaf – je to zavínutie do farebného (modrého) kusu látky. Sudánske ženy zasa nosia tób, pruh látky široký 4 a pol metra, ovíja telo a prehodí sa cez hlavu, pričom sú vlasy vidieť. Podobne sa obliekajú aj ženy v Džibutsku. Marocké ženy nosia dlhú džallabiju, dlhú až po zem, má dlhý rukáv, dlhú kapucňu do polovice chrbta.¹⁴

Svetové módné značky si uvedomujú, že aj islamské ženy z konzervatívneho prostredia milujú kvalitné značkové oblečenie. Dolce & Gabbana navrhla hidžáby a abáje pre svoje moslimské klientky.¹⁵ Rôzne značkové ženské islamské prvky odevu si môžu ženy zakúpiť napr. v Dubaji, v Kuala Lumpur etc.

Je potrebné si uvedomiť niekoľko momentov. Islamský svet je nismiernym spôsobom štrukturalizovaný. Je to nielen po stránke náboženských prúdov, geopolitického rozčlenenia štátov s väčšinou islamského obyvateľstva, ale je možné hovoriť aj o vnútornej štruktúre štátov podľa regiónov. Dokonca aj jednotlivé regióny môžu mať obyvateľstvo, ktoré je

¹³ Porov. Meřinská, H. 2016. *Zahalování žen v současných muslimských zemích*. Plzeň: ZČU.

¹⁴ Porov. Khidayer, E., Mickiewicz-Janiszewska, A. 2012. *Arabski świat*. Warszawa: Prószyński Media.

¹⁵ Porov. Meřinská, H. 2016. *Zahalování žen v současných muslimských zemích*. Plzeň: ZČU, s. 34.

viac, alebo menej konzervatívnejšie. Toto je niekoľko faktorov, ktoré majú zjavný impakt aj smerom na zahalenie islamských žien. Iným faktorom je štátne donútenie pomocou polície, ktoré môže nútiť ženy zahaliť sa, alebo naopak, určité partie odhaľovať.

Charles Louis Secondat barón de la Brede et de Montesquieu nie je významný iba inováciou Lockovej teórie del'by štátnej moci. Je známy predovšetkým spismi *Perzské listy* a *Duch zákonov*. Montesquieu je známy svojou teóriou geografického determinizmu. Nejde iba priamo o geopolitiku, ale aj o to čo jej predchádza. Montesquieu tým myslí priamy vplyv geografických faktorov na politiku. Reflexia vplyvu geografických faktorov na politické javy sa určite rozvíjala už od čias antickej filozofie. Myšlienky tohto francúzskeho filozofa sú aj dnes živé, sú rozhodne blízke modernému mysleniu geopolitiky. Mnohí teoretici geopolitiky z Nemecka a Francúzska pokladali za svojho predchodcu práve Montesquieuho.¹⁶ Náš filozof síce hovorí, že autonómne ľudské činy môžu prevážiť vplyv klímy, no aj tak ho hodnotil ako veľmi významný. Geografia je podľa neho vplyvná vo veci veľkých politických pohybov, ako je založenie a zánik štátov, druh politického usporiadania, geografickými vplyvmi sa dá vysvetliť aj etiketa a zvyky obliekania. „Zákony podľa Montesquieuho možno v niektorých prípadoch ospravedlniť aj s ohľadom na „prirodzenú“ povahu ľudí, respektíve na ich miestne tradície a zvyky.“¹⁷ Každý národ je formovaný geografickými podmienkami, podnebím, spôsobom života, náboženstvom etc. A práve zákony občianskeho a spoločenského spolunažívania by mali byť prispôbené týmto konkrétnym faktorom. Montesquieu doslova hovorí: „len skutočne náhodou môžu zákony jedného národa vyhovovať zákonom druhého národa.“¹⁸ Zákony sú rôznorodé podľa týchto vzájomných faktorov a toto tvorí esenciu ducha zákonov. Ide o súhrn vzťahu zákonov k faktorom, ktoré sme spomínali cez hierarchiu hodnôt, vnímanú cez prizmu každého národa. Nie je to výlučne geografia. „Podnebie, náboženstvo, zákony, princípy vlády, príklady minulosti, mravy, zvyky; z nich sa formuje duch národa.“¹⁹

Domnievame sa, že analogicky možno vykonať extrapoláciu aj na oblasť zahaľovania moslimských žien. Ako sme videli, etiketa a zákony vo veciach zahaľovania majú v islamskom svete naozaj veľmi diverzifikovanú podobu. Kým v jednotlivých štátoch ženy doslova musia nosiť burku, iné

¹⁶ Porov. Danek, A. (2019). Geografia w myśli Monteskiusza–paradygmat deterministyczny czy pregeopolityczny. In: *Archivum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 64 (64).

¹⁷ Buraj, I. 2013. Charles-Louis Montesquieu: Rozdelená moc. In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, s. 268.

¹⁸ Montesquieu, Ch. L. 1989. *Duch zákonov*. Bratislava: Tatran, s. 116.

¹⁹ Montesquieu, Ch. L. 1989. *Duch zákonov*. Bratislava: Tatran.

štáty im vo verejných budovách zakazujú aj nosenie hidžábu. Pritom v každom z uvedených prípadov ide o štát s väčšinovým zastúpením islamského obyvateľstva. Skôr sa nám vidí rozumné nechať nosenie, resp. nenosenie hidžábu, burky atď. na každej jednotlivéj žene. Avšak je potrebné rešpektovanie určitej miestnej kultúry, ktorá takúto etiketu vyžaduje. Pokiaľ miestna kultúra, etiketa, zvyky vyžadujú určité modely odievania etikety v zmysle zahaľovania, alebo odhaľovania žien, nepokladáme za dobré, pokiaľ sú miestne zvyklosti akokoľvek rušené zákonom. Extrapoláciu zvyklostí iných kultúr v zmysle vyvážania, resp. nanucovania legislatívou považujeme za škodlivú. Domnievame sa, že je potrebné zvyklosti ponechať na pôvodnú kultúru a túto náležitým spôsobom rešpektovať, aj v legislatívnom rámci. Pokiaľ je zvykom v danej krajine nosiť hidžáb, burku, iný spôsob zahalenia ženy, nie je iba nesprávne zavádzať do takejto krajiny zákon, ktorý to popiera, ale je aj žiadúce sa prispôbiť, ak krajinu navštívi cudzinec. V prípade, ak zasa cudzinec zo štátu, kde sa nosia určité prvky oblečenia, navštívi iný štát, nie je žiadúce tlačiť ho, aby ich nepoužíval, keďže by to narušalo jeho zažitý štýl, cítil by sa zahanbený. Nech je princíp rešpektovania pocitu zahanbenia ženy a zároveň aj miestnych tradícií tým, čo je potrebné rešpektovať. Domnievame sa, že nás o tom náležite poučil aj významný osvietenský filozof Montesquieu.

Ako sme spomínali v predchádzajúcej časti, obliekanie hidžábu môže mať duálny charakter. Olivier (1994) vysvetľuje, ako tento nový spôsob osvojovania tradičného islamského odevu umožňuje ženám naplniť dva navzájom protichodné ciele. Ženy sa vymaňujú z izolácie a zároveň si udržiavajú pocit cudnosti. Roy preto usudzuje, že *hidžáb* nie je modernou adaptáciou tradičného závoja, nakoľko deklaruje nové miesto pre ženu v spoločenskom poriadku. Týmto spôsobom moslimská žena akceptuje islamskú identitu, no zároveň sa aktívne zúčastňuje diania v modernom svete.

O aký typ identity sa jedná? Manuel Castells (2002) kategorizuje typy identity nasledovným spôsobom:

- Legitimizujúca identita – bola zavedená dominantnými inštitúciami spoločnosti s cieľom rozšíriť a racionalizovať ich nadvládu smerom k protagonistom spoločnosti;
- Identita rezistencie – je tvorená tými aktérmi, ktorí sa cítia byť degradovaní alebo stigmatizovaní presadzujúcou sa logikou dominancie;
- Projekčná identita – objavuje sa, keď sociálni aktéri na základe akéhokoľvek kultúrneho materiálu, ktorý im je k dispozícii,

vybudujú novú identitu, ktorá redefinuje ich pozíciu v spoločnosti; týmto hľadajú transformáciu celkovej spoločenskej štruktúry.

Osvojovanie hidžábu u európskych moslimiek možno na základe danej definície posudzovať z niekoľkých hľadísk. Na jednej strane tu nachádzame identitu rezistencie ako vzdor voči dominantnej spoločenskej norme, čoho prvým prejavom bola tzv. „šatková aféra“, ktorá sa odohrala na jeseň roku 1989 vo Francúzsku. U druhej a tretej generácie moslimov v Európe je tiež možné badať vznik projekčnej identity, modernej islamskej identity. Moslimská šatka predstavuje symbol, ktorým moslimky verejne vyjadrujú nielen svoj náboženský, ale aj politický postoj, čím dochádza k postupnej transformácii zaužívaných vzorcov fungovania spoločnosti.

Nejedná sa tu o rozpor štát verzus náboženstvo, pretože žiaden zákon zahaľovanie nezakazuje. Napriek tomu v Rakúsku vyšiel zákon, ktorý zakazuje zahaľovanie tváre vo verejnom priestore, ako uvádza Peter Šour v článku *Zlož to dole!*

„Pri prilete do Rakúska podľa nového zákona musia ženy závoje zložiť, inak im hrozí zadržanie a pokuta 150 eur. Zákon zakazujúci zahaľovanie tváre schválil v máji rakúsky parlament a stanovil, že na verejnosti musia byť vždy rozpoznateľné rysy tváre od brady po vlasy.“²⁰

Po preštudovaní niekoľkých internetových portálov sme prišli na skutočnosť, že sa jedná o jeden z nástrojov manipulatívnych a bulvárnych zdrojov, ktoré zanechávajú negatívne emócie a pocity. Aj to je jeden z dôvodov, prečo sa verejnosť stavia negatívne voči prítomnosti islamu, ktorého symbolom je vo verejnom priestore závoj.

Články, ktoré sú na stránkach podobných internetových portálov uverejňované, potom ovplyvňujú myslenie verejnosti, a relevantnosť takýchto informácií je do značnej miery diskutabilná.

Zahaľovanie tváre na verejnosti je už v niektorých krajinách zakázané. Ako prvé tak v roku 2011 učinilo Francúzsko, po ktorom nasledovalo Belgicko, Holandsko či Bulharsko. Vo Veľkej Británii neexistuje žiaden zákon, ktorý by zahaľovanie upravoval, ale školy majú možnosť nastaviť si vlastné pravidlá obliekania. V Španielsku nie je v platnosti žiaden národný zákon, ale zákaz zahaľovania tváre bol prijatý v niekoľkých mestách v oblasti Katalánska vrátane Barcelony. V Dánsku platí len obmedzenie pre sudcov nosiť náboženské symboly, ktoré sa týka aj moslimiek zahaľujúcich si vlasy. V Taliansku platia lokálne predpisy zakazujúce zahaľovanie tváre. Niektoré mestá zmenili priamo burky a niqáby.

²⁰ Šour, P. 2017, *Sundej to dolí! Policisté v Rakousku se po zákazu zahalování s muslimkami nemazlí* (2. 12. 2022), [online]

V Holandsku platí zákaz nosenia burky v dopravných prostriedkoch, vo verejných budovách, školách či nemocniciach. Vo Švajčiarsku by čakala vysoká pokuta ženy, ktoré by si zahalili tvár v reštauráciách, obchodoch či verejných budovách. Nariadenie platí od roku 2016.²¹

Ďalším príkladom krajiny, kde bol prijatý zákon zakazujúci burku, ale len za volantom je Nemecko: „Šoféri v Nemecku nebudú môcť jazdiť so zahalenou alebo maskovanou tvárou. Za porušenie predpisu, ktorý pripravuje nemecké ministerstvo dopravy, bude teroristom hroziť pokuta vo výške 60 eur.“²²

Nemecká kancelárka, Angela Merkelová zatiaľ neprišla s návrhom zákona, ktorý by zakazoval burky na verejnosti, no k takémuto návrhu sa už vyjadrila a rada by takýto zákon v parlamente uvítala. Na rozdiel od Nemecka, Slovensko podobný problém zatiaľ riešiť nemusí, pretože počet moslimov v tejto krajine nie je tak vysoký.

Ukončíme to starým známym: ži a nechaj žiť.

Záver

Zahaľovanie žien je známou súčasťou odievania a etikety v mnohých kultúrach. Je aj integrálnou súčasťou islamskej kultúry, odievania a etikety. Rozdielny vývoj rôznych regiónov, v ktorých islamistické náboženstvo postupne dominovalo, znamenal rozdielny výklad islamu i rozdielny stupeň islamizácie. Jestvujú štáty s tradičnou náboženskou islamskou kultúrou, kde je úplne prípustné, aby žena nepoužívala hidžáb, sú naopak štáty, kde tradícia a etiketa vyžaduje burku. Medzi najvoľnejším a najprísnejším režimom, ktorý povoľuje miestna kultúra a tradícia, je pomerne široký diapazón variácií. Umelé zásahy do tradičných kultúr, ktoré sa snažili o násilnú liberalizáciu zaužívaných pravidiel etikety a odievania, neboli unisono prijímané. Okrem priaznivcov mali i odporcov, ženy sa hanbili bez hidžábov. Reforma Atatürka a Páhlaviovcov nebola prijímaná zďaleka celou spoločnosťou. V prípade Iránu ju strieda od konca 70. rokov minulého storočia povinnosť čiastočného zahalenia časti vlasov hidžábom, čo súvisí s politickými zmenami. Nedávno bola zrušená iránska náboženská mravnostná polícia. Zastávame názor, ktorý vyslovil i Montesquieu, že zákony a etiketa jednotlivých národov sú dlhodobo vyvíjané aj za prispenia geografických a iných faktorov a zriedkavo môžu byť prenášané do iných štátov. Domnievame sa tak, že rešpekt voči inej kultúre, zvykom,

²¹ Šour, P. 2017, *Sundej to dolů! Policisté v Rakousku se po zákazu zahalování s muslimkami nemazlí* (2. 12. 2022), [online]

²² Ulagová, A. 2017, *Německo zakázalo masky a závoje za volantem: Za porušení bude pokuta 1600 korun* (3. 6. 2017), [online]

zákonom, etikete, ako aj rešpekt voči prirodzenému pohodliu a zvyku ženy je potrebné dodržiavať a nenanucovať ženám to, na čo nie sú zvyknuté a pri čom sa cítia nepríjemne. V danej oblasti sme na pozícii liberálneho rešpektu voči pohodliu žien a tradičným kultúrnym zvyklostiam.

BIBLIOGRAFIA

- Al Absiová, E. – Al Absi, M. 2014. Verejné sféry arabskej ženy (tradicionalizmus verzus arabské myslenie). In: *Studia Historica Nitriensia* 18 (1), s. 111 – 119.
- Al Absiová, E. – Al Absi, M. 2014. Gypsies in the Middle East in Past and Present Contexts, In: *Annual of Language and Politics and Politics of Identity* 8(1), s. 79 – 92.
- Al-Absiová, E. 2015. Zahaľovanie žien – ideál a prax v dejinnom úseku 20. storočia. In: *Studia Historica Nitriensia* 19 (2), s. 311 – 317.
- Bezoušková, L. 2013. *Islámské rodinné právo se zaměřením na právo manželské*. Praha: Leges. Teoretik, 264 s.
- Buraj, I. 2013. Charles-Louis Montesquieu: Rozdelená moc. In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, s. 266 – 281.
- Cap, A. 2015. Stvorenie ženy. výklad na 1MJŽ 2, 18-25 In: *Acta Patristica* 12 (1), s. 3 – 26.
- Castells, M. 2002. The construction of European identity. In: *The new knowledge economy in Europe. A strategy for international competitiveness and social cohesion*. Cheltenham: Edward Elgar, s. 232 – 241.
- Cronin, S. 2013. *Reformers and revolutionaries in modern Iran*. New York, Taylor and Francis, 332 s.
- Danek, A. (2019). Geografia w myśli Monteskiusza–paradygmat deterministyczny czy pregeopolityczny. In: *Archivum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 64 (64), s. 95 - 111.
- Hruškovič, I. 1997. *Islamský právny systém a proces jeho formovania*, Bratislava: UK, 122 s.
- Khademi, M. 2021. *Reformy Režy Pahlavího z perspektivy společensky angažovaných žen*. Praha: UK, 94 s.
- Khidayer, E., Mickiewicz-Janiszewska, A. 2012. *Arabski świat*. Warszawa: Prószyński Media. 288 s.
- Kropáček, L. 1996. *Islamský fundamentalizmus*. Praha: Vyšehrad, 263 s.
- Medová, N. 2018. Interpretace islámu: Příklady výkladů diskutovaných témat o postavení ženy v islámu a jejich implikace ve vybraných zemích v současnosti. In: *Sacra* 16 (1), s. 68 – 81.

- Meřinská, H. 2016. *Zahalování žen v současných muslimských zemích*. Plzeň: ZČU, 62 s.
- Montesquieu, Ch. L. 1989. *Duch zákonov*. Bratislava: Tatran, 597 s.
- Ozdemir, H. 2012. *The Hijab Ban: Liberation Or Oppression?* (Doctoral dissertation, Luther Seminary). Minneapolis, Minnesota, s. 1 – 7.
- Roy, O. 1994. *The failure of political Islam*. Harvard University Press. 256 s.
- Sadeghi, F. 2007. Fundamentalism, gender, and the discourses of veiling (Hijab) in contemporary Iran. In: *Media, Culture and Society in Iran*. London: Routledge, s. 223 – 238.
- Sanasarian, E. 2005. *The Women Vs Rights Movement in Iran Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini*. Praeger, 172 s.
- Šour, P. 2017, *Sundej to dolů! Policisté v Rakousku se po zákazu zahalování s muslimkami nemaslí* (2. 12. 2022), [online]
- Ulagová, A. 2017, *Německo zakázalo masky a závoje za volantem: Za porušení bude pokuta 1600 korun* (3. 6. 2017), [online], (cit. 02. 12. 2022)

Tento príspevok bol vypracovaný v rámci riešenia interného grantu
*Aplikačná rovina uplatňovania interdisciplinárneho prístupu pri skúmaní aktuálnych
fenomérov vo vybraných oblastiach výskumu IG-KSV-03/2022-12-33/IP.*



DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXVII.



VPLYV SPOLOČENSKÝCH TRANSFORMÁCIÍ NA NÁBOŽENSKÉ REÁLIE V REGIÓNE MUKAČEVSKÉJ EPARCHIE V 1. POLOVICI 20. STOROČIA

Mons. Cyril VASIL

Abstract: *The first half of the 20th century was for the Mukachevo Eparchy a period of constant uncertainty and struggle to preserve its identity. Geopolitical changes in the region affected not only the administration of the eparchy, but also the religious thinking and attitudes of the faithful. The article analyses the context of social change in which a local community in search of its own ethnic identity was able to retain its religious identity and belief in God, albeit often in hidden forms.*

Úvod

Náboženské myslenie zohráva kľúčovú úlohu v dejinách ľudstva. Od najstarších civilizácií po súčasnosť je viera v transcendentné bytie zdrojom morálnych hodnôt, spoločenských pravidiel a individuálnej identity. Kresťanstvo ako jedno z najväčších svetových náboženstiev podstatným spôsobom formovalo duchovné, kultúrne a politické dejiny Západu i Východu. Práve masívny rozsah vplyvu kresťanstva prirodzene obsahuje množstvo interpretácií hlavného unifikačného princípu, ktorým je viera v Trojicu a záväzok k morálke založenej na evanjeliu. Jednota kresťanov bola od počiatku v centre ohlasovania radostnej zvesti, ale rôzne teologické, historické, politické a iné častokrát primárne nie náboženské faktory viedli k odlišným interpretáciám Kristovho posolstva a následne k vzniku rôznych cirkevných denominácií. Spoločné duchovné dedičstvo odvolávajúce sa na slová Ježiša Krista „aby všetci boli jedno“ (Jn 17,21) vedie veriacich v Krista k dialógu a dáva nádej na jednotu kresťanov.¹

Na začiatku 20. storočia bola Mukačevská eparchia významným centrom Gréckokatolíckej cirkvi v Karpatskej oblasti, ktorá formovala duchovný život miestneho obyvateľstva. Gréckokatolíci boli nositeľmi špecifickej náboženskej identity, v ktorej podstatným znakom bola východná liturgická tradícia prepojená s príslušnosťou ku Katolíckej cirkvi. Táto unikátna spiritualita zohrávala kľúčovú úlohu pri formovaní duchovného života tamojších Rusínov i príslušníkov ďalších národov. Jej

¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Ut Unum Sint*; Druhý vatikánsky koncil: *Unitatis Redintegratio*.

význam však dramaticky ovplyvnili geopolitické zmeny. Po druhej svetovej vojne nastala dramatická zmena: región pripadol Sovietskemu zväzu, ktorý v roku 1949 násilne zrušil gréckokatolícku cirkev a veriacich prehlásil za členov Pravoslávnej cirkvi. Veriaci, ktorí doteraz čerpali existenciálnu istotu, stáli pred otázkou, ako majú praktizovať svoju vieru. Prenasledovanie duchovenstva a ateizácia spoločnosti atakovali náboženské povedomie. Mnohí duchovní skončili vo väzení alebo v exile, zatiaľ čo veriaci boli nútení prispôbiť sa novým podmienkam. Násilná transformácia viedla k hlbkej kríze náboženského myslenia a spôsobila dlhodobé rozdelenie, ktorého dôsledky sú viditeľné dodnes.

V súčasnosti sme svedkami, že ekumenické hnutie sa usiluje o prekonanie rozdielov medzi kresťanskými denomináciami a dosiahnutie túženej jednoty. Druhý vatikánsky koncil (1962 - 1965) významne prispel k dialógu medzi Katolíckou cirkvou a inými kresťanskými tradíciami. Dôležité ekumenické iniciatívy predstavuje Spoločenstvo anglikánskych a katolíckych biskupov, Svetová rada cirkví a bilaterálne dialógy medzi pravoslávnyimi a katolíkmi. Pri skúmaní možnosti naplnenia Kristovho želania o jednote jeho učeníkov sa znovu objavuje pôvodne Cicerónova myšlienka *Historia est Magistra Vitae*, ktorá vyjadruje odvekú skúsenosť, že poznanie minulosti slúži ako poučenie do budúcnosti. Z tohto dôvodu preskúmanie geopolitických zmien v regióne Mukačevskej eparchie v 1. polovici 20. storočia nebude mať len historický a faktografický význam, ale bude aj príspevkom k poznaniu náboženského kontextu spoločenských zmien ako príspevku k súčasnému aj budúcemu teologickému mysleniu.

Na sklonku existencie Rakúsko-Uhorskej monarchie

Do roku 1918 bola Mukačevská eparchia pevnou súčasťou habsburskej monarchie. Gréckokatolícka cirkev zohrávala dôležitú úlohu v uchovávaní identity rusínskeho obyvateľstva. Tento región, ktorý sa vyznačoval etnickou, jazykovou a náboženskou rôznorodosťou, bol opakovane ovplyvňovaný posunmi štátnych hraníc a politickými premenami, ktoré formovali nielen cirkevné inštitúcie, ale aj samotné náboženské myslenie miestneho obyvateľstva. Po rozpade monarchie a vzniku Československa sa eparchia ocitla v novom štátnom rámci, kde sa kládol dôraz na demokratické princípy, ale aj na československú centralizáciu, čo spôsobovalo napätie medzi miestnymi cirkevnými štruktúrami a štátnou mocou.²

² Porov. KONEČNÝ, S.: *Cirkevné dejiny Podkarpatskej Rusi v kontexte stredoeurópskej politiky*. Praha: Karpatia Press, 2003.

Región Mukačevskej eparchie z občianskeho hľadiska bol súčasťou štyroch žúp Uhorského kráľovstva, a to Bereg, Marmaroš, Ugoča a Ung. Uhorsko bolo najchudobnejšou časťou Rakúsko-Uhorska a oblasť Mukačevskej eparchie bola najchudobnejšou časťou Uhorského kráľovstva. Ekonomicky bol región nedostatočne rozvinutý, s malým počtom priemyselných závodov. V skutočnosti 50 percent územia pokrývali lesy, 25 percent pasienky a len 18,5 percenta ornej pôdy. Väčšina obyvateľov pracovala v poľnohospodárstve a drevárskom priemysle. Nezávislý farmár vlastnil v priemere len 0,67 hektára pôdy, čo niekedy nestačilo ani na užitvenie vlastnej rodiny. Desaťtisíce robotníkov sa každé leto sťahovali na žatvu do najúrodnejších oblastí Maďarska a Slovenska. Okrem tejto sezónnej migrácie sa len v poslednom desaťročí 19. storočia z regiónu trvalo vysťahovalo okolo 150 000 ľudí, teda prakticky jedna tretina obyvateľstva. Migrácia smerovala najmä do USA, kde prispela k vytvoreniu cirkevných štruktúr dnešnej metropoly Pittsburgh.

Mukačevský biskup Július Fircák (1891-1912) varoval centrálnu vládu v Budapešti pred týmto žalostným stavom. Na základe biskupského memoranda centrálna vláda z roku 1897 vďaka úsiliu škótskeho ekonóma Edmunda Egana spustila vládny program podpory a rozvoja, takzvanú akciu Verchovina (Hegyvidéki akció). Slovanské obyvateľstvo regiónu, patrilo takmer výlučne k Mukačevskej eparchii a etnicky sa definovalo ako rusínske. Maďarská vláda si uvedomovala, že v multietnickom štáte z demografického hľadiska predstavuje maďarské obyvateľstvo v porovnaní s inými etnickými skupinami početnú menšinu, a preto začiatkom storočia zintenzívnila snahu o maďarizáciu etnických menšín. Prejavilo sa to tlakom na odnárodnenie duchovenstva, na potláčanie náboženských národných spolkov (napr. Spolok sv. Bazila Veľkého) a spolkov podozrivých z panslavizmu, vytváranie provládnych organizácií aj na nahradenie cyriliky latinkou. Postupné zavádzanie maďarského jazyka do liturgie bolo ďalším krokom k odnárodňovaniu Rusínov. Zákony baróna Alberta Apponyiho, ministra školstva, zasadili tvrdú ranu školám, ktoré nevyučovali v maďarčine. Aj napriek pomadžarčeniu časti prirodzených gréckokatolíckych autorít, kňazov a učiteľov, veriaci zväčša nenasledovali ich príklad. Hlavnú príčinu neúspechu maďarizácie pospolitého ľudu, možno vidieť v praktizovaní byzantsko-slovanskej liturgie. Cirkevnoslovanská liturgia, a vlastne celá východná cirkevná tradícia, boli najdôležitejšími národnovedomovacími činiteľmi, prostredníctvom ktorých si veriaci zachovávali svoju pôvodnú slovanskú (rusínsku, slovenskú) etnicitu.³

³ CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného liturgického kalendára v Grécko-katolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia*, IV., 2004, s. 186.

Podľa sčítania ľudu z roku 1910 žilo v tejto časti Rakúsko-Uhorska 319 361 Rusínov, 169 434 Maďarov, 84 697 Židov, 62 187 Nemcov, 15 387 Rumunov, 4 057 Slovákov a 1 602 príslušníkov malého počtu iných národností. Rusíni obývali najmä vidiecke oblasti a mestské obyvateľstvo bolo prevažne maďarské, židovské a nemecké. Gréckokatolícka cirkev v roku 1930 na Podkarpatskej Rusi s 359 166 veriacimi zaujímala dominantné postavenie a predstavovala významný politický faktor. Napriek tomuto systematickému tlaku, maďarizácia pospolitého gréckokatolíckeho ľudu nepostúpila v takom rozsahu, ako si to predstavovala uhorská vláda. Vidieť to pri porovnaní dobových celouhorských štatistík z rokov 1880, 1900 a 1910. V roku 1880 sa zo všetkých gréckokatolíkov v Uhorsku hlásilo k maďarskej materinskej reči 9,04%, v roku 1900 13,39%, v roku 1910 15,16% veriacich.⁴

Nespokojnosť Rusínov s ich sociálnym postavením a úrovňou národných práv sa prejavila v silnejšom hnutí prechodu k pravoslávniu.⁵ Tento jav masovej nespokojnosti jednoduchých roľníkov maďarské vládne orgány interpretovali ako nebezpečné panslovanské pohyby a vehementne pristúpili k represívnym opatreniam. Súdne procesy v Marmoros mali negatívnu odozvu a vyvolali nevôľu v celej Európe. Prvý sa konal v rokoch 1904 a 1906, najznámejší je proces, ktorý sa konal na prelome rokov 1913-1914 na Marmarošskej Sihoti. Súd obvinil 94 rusínskych roľníkov vo veku od 17 do 64 rokov z velezrady, pričom ich obvinil z pokusu prestúpiť na pravoslávie, aby sa dostali pod jurisdikciu Ruskej pravoslávnej cirkvi a dosiahli pripojenie žúp Marmaroš, Ugoča a Berež k Rusku. Archimandrita Alexej Kabaluk bol odsúdený na štyri roky väzenia, lebo údajne prostredníctvom svojich bratov Alexeja a Grigorija Gerovských viedol protištátne sprisahania a pestoval vzťahy s poslancom ruskej Štátnej dumy grófom Vladimírom Bobrinským. Nakoniec bolo uväznených 33 osôb na úhrnný trest 37 rokov. Súdny proces bol jasne politicky motivovaný a dosiahol presný opak očakávaných účinkov. Začínalo sa presadzovať hnutie smerujúce k ortodoxii ako forma pasívneho protestu proti odnárodňovaniu a proti provládny postojom časti kléru, ktorá sa distancovala od svojich etnicko-kultúrnych väzieb s ľudom, z ktorého pochádzala.

⁴ LETZ, R.: Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950. In: *Slovensko – rusínsko – ukrajinské vzťahy od obrodnenia po súčasnosť*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 102.

⁵ Porov. MAREK, P., LUPČO, M.: *Nástin dejín pravoslávnej cirkve v 19. a 20. storočí. Prolegomena k vývoji pravoslavia v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatskej Rusi v letech 1890–1992*. Brno: CDK, 2012, s. 43–229.

Prvá svetová vojna

Prvá svetová vojna tvrdo zasiahla aj Zakarpatskú oblasť. Boje medzi rakúsko-uhorskou a ruskou armádou poznačili životy obyvateľov. V dôsledku delostreleckej paľby bol poškodený aj historický kláštor na Černečej hore pri Mukačeve. Po ústupe ruskej armády nasledovali represálie maďarskej armády za skutočnú alebo údajnú kolaboráciu obyvateľstva s ruskou armádou. Stovky mužov vystrašených maďarskými represáliami radšej utiekli do Ruska. Značná časť gréckokatolíckeho kleru v tomto období preferovala maďarské vlastenecké názory.⁶ Gréckokatolícki biskupi Antal Papp (1867-1945), István Novak (1879-1932) a István Miklósy (1857-1937) sa v júli 1915 stretli s ministrami vlády v Budapešti. Požadovali zavedenie gregoriánskeho kalendára namiesto tradičného juliánskeho kalendára a nahradenie cyriliky latinkou. Latinská abeceda bola zavedená vo väčšine škôl neskôr v tomto roku. Biskupi I. Novak a A. Papp vo svojich eparchiách cyriliku úplne zakázali.⁷

Koncom vojny bolo čoraz jasnejšie, že Uhorsko príde o územia s prevažne nemaďarským obyvateľstvom. V tom čase sa odhaduje, že najviac karpatských Rusínov žilo v Spojených štátoch – okolo 200 000, čo bola tretina obyvateľstva. Myšlienka začlenenia Podkarpatska do budúceho Československa vznikla na konci prvej svetovej vojny medzi Rusínmi v USA. Tomáš G. Masaryk, budúci prezident a tvorca československej demokracie, vo svojich pôvodných plánoch neuvažoval o území pod Karpatami.⁸ Názor zmenil po boľševickej revolúcii, keď Rusko prišlo o väčšinu územia kvôli Brest-litovskému mieru⁹ z 3. marca 1918. Masaryk ako demokrat sa zaujímal o názor samotných Rusínov a vnímal náladu v radoch rusínskej emigrácie. Významnými predstaviteľmi Rusínov v USA boli Július Gardoš a najmä mladý právnik Gregor (Grigorij) Žatkovič, v tom čase právnik General Motors, ktorý bol Národnou radou poverený vypracovaním memoranda o možnostiach ďalšieho rozvoja Podkarpatska.

V roku 1918 Žatkovič spolu s Gardošom v mene rady ponúkol niekoľko možností americkému prezidentovi Woodrowovi Wilsonovi. Podľa Gardošovej výpovede Wilson hneď ako sa dozvedel o obsahu memoranda, otvorene povedal, že samostatné Podkarpatsko, ale aj

⁶ CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného liturgického kalendára v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia IV*. Trnava, 2004, s. 186.

⁷ Porov. MAGOCSI, P.R.: *Chrbtom k borám. Dejiny Karpatskej Rusi a karpatských Rusínov*. Prešov: Universum, 2016, s. 217–218.

⁸ RYCHLÍK, J., RYCHLÍKOVÁ, M.: *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad 2016, s. 33–34.

⁹ ŠVORC, P.: *Zakletá zem*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s. 40–41.

spojenie s Haličou a Bukovinou sú nereálne.¹⁰ Wilson im odporučil, aby sa obrátili na Zväz stredoeurópskych národov, ktorý Masaryk pomáhal zakladať v USA. Masaryk bol v tom čase vo Washingtone, a preto sa v ten istý deň stretol s predstaviteľmi Rusínov. Ich rozhovory pokračovali niekoľko dní vo Philadelphii na kongrese Únie. Masaryk spomína, že Rusíni prišli do kontaktu s Poliakmi, Ukrajincami, Rumunmi aj Maďarmi, ale nakoniec sa rozhodli pre Československo. Jednou z podmienkou pripojenie Podkarpatska k ČSR bola autonómia, ktorú Masaryk sľúbil rovnako, ako to sľúbil pred šiestimi mesiacmi Slovákom v Pittsburghu.¹¹

Uhorsko sa pokúsilo udržať si vládu nad Zakarpatskom oneskoreným a neúspešným pokusom o federalizáciu. Po memorande cisára Karola I. zo 14. októbra 1918 maďarská vláda baróna Mihály Karolyiho prisľúbila autonómiu Slovákom aj Rusinom a minister pre menšiny Oszkar Jösi sa pokúsil v tomto smere podniknúť určité kroky. Tento pokus prišiel príliš neskoro a nebol úspešný.¹² V priebehu novembra a decembra vzniklo niekoľko národných rád, ktoré sa hlásili k zastupovaniu záujmov Rusínov. Napríklad 8. novembra 1918 sa v Starej Ľubovni zrodila Ruská národná rada, ktorá deklarovala zámer zjednotiť Rusínov z Haliče a Maďarska. V ten istý deň bola v Jasine vyhlásená Huculská republika s Národnou radou so 42 členmi. Huculská republika sa od januára 1919 snažila oslobodiť región Maramoros od vojakov maďarskej armády, no čoskoro boli jej dobrovoľní vojaci porazení rumunskou armádou, takže v máji 1919 táto iniciatíva skončila. Skončili sa aj sporadické pokusy o spojenie časti Zakarpatska so Západoukrajinskou ľudovou republikou a obmedzené pokusy Ukrajinskej armády v Haliči v januári 1919.¹³

V západnej časti Zakarpatska z iniciatívy mukačevského eparchiálneho biskupa Antala Pappa bola na 9. novembra 1918 zvolaná Ugro-ruská národná rada – Magyarországi Ruthenek Nemzeti Tanács s úmyslom zaručiť celistvosť Uhorska pod podmienkou splnenia určitých požiadaviek pre grécko-katolícke obyvateľstvo. 17. novembra 1918 sa však v Chuste vytvorila Ukrajinská Rusínska národná rada na čele s Dr. Brascajkom, zastupujúca záujmy proukrajinskej inteligencie, ktorá požadovala spojenie Zakarpatska s Ukrajinou. 21. decembra 1918 sa maďarská vláda pokúsila zachrániť situáciu vyhlásením Ruskej krajiny - Ruskej oblasti pod vedením guvernéra Augustína Štefana, bez toho, aby vymedzila príslušné hranice

¹⁰ MAGOCSI, P.R.: *Chrbtom k horám. Dejiny Karpatskej Rusi a karpatských Rusínov*. Prešov: Universum, 2016, s. 222.

¹¹ RYCHLÍK, J., RYCHLÍKOVÁ, M.: *Podkarpatská Rus v dejinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 36–37.

¹² POP, I.: *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. Praha: Libri, 2005, s. 279–280.

¹³ POP, I.: *Stručná historie státu. Podkarpatská Rus*. Praha: Libri, 2014, s. 104.

s inými štátmi. Zhromaždenie sa prvýkrát zišlo 11. marca 1919, ale do desiatich dní komunisti na čele s Bélom Kunom vykonali v Budapešti prevrat a vyhlásili Maďarskú sovietskú republiku.

Boľševická vláda zriadila osobitný ľudový komisariát pre rusínsky región, vymenovala splnomocnenca v Mukačeve a uznala rusínsky jazyk za druhý úradný jazyk popri maďarčine. Miestne obyvateľstvo však bolo pohoršené zoštátnením pôdy. Po pokusoch o znárodnenie nasledoval protikomunistický štátny prevrat v Mukačeve, ku ktorému prišlo rozhodnutie Budapešti o zrušení rusínskej autonómie. Porážka boľševikov česko-slovenskou a rumunskou armádou priviedla ich armády na Zakarpatsko. Následný osud kraja sa stal predmetom diplomatických rokovaní a rozhodovalo sa o ňom v zahraničí.

Pripojenie územia k ČSR malo zabrániť Rusku dostať sa na južnú stranu Karpát v prípade ovládnutia Haliča, keď na Ukrajinu začala na jar 1919 prenikať sovietska Červená armáda a Kominterná zintenzívnila export revolúcie z Moskvy do strednej Európy. Medzitým sa v Paríži začala konferencia, na ktorú boli na Masarykov návrh pozvaní začiatkom marca 1919 Žatkovič a Gardoš z Ameriky. Pred predstaviteľmi veľmocí jednali o „česko-slovensko-ruskej federácii“, v ktorej by mala Podkarpatská Rus postaviť samosprávu. Žiadali rozšírenie Podkarpatskej Rusi o veľkú časť východného Slovenska, kde žilo rusínske obyvateľstvo vrátane Šariša, Zemplína a Spiša. Následne odišli do Bratislavy, kde sídlila slovenská vláda na čele s Vavrom Šrobárom, ktorá samozrejme nemohla akceptovať ich požiadavky na rozšírenie západných hraníc Podkarpatskej Rusi. Žatkovič a Gardoš sa potom presunuli do Prešova. Miestnu Rusko-karpatskú národnú radu viedol Anton (Antonij) Beskid z Hanigoviec pri Sabinove. Beskid bol jednoznačne za pričlenenie k ČSR a rusínsku autonómiu, ale pokiaľ ide o Rusínov z východného Slovenska, zostal realistou a predstavy amerických spoluobčanov o hraniciach Podkarpatskej Rusi považoval za prehnané.

15. marca 1919 Žatkovič navštívil Užhorod, ktorý medzitým. Na tomto turné sa mu podarilo aspoň koordinovať postup Rusínskych národných rád, ktoré v polovici mája 1919 vytvorili Ústrednú národnú radu na čele s Beskidom a oficiálne požadovali pripojenie kraja k ČSR. Beskid potom doručil Masarykovi do Prahy memorandum, v ktorom načrtnol územie Zakarpatska a jeho hranice. Ústredná rada zredukovala požiadavky amerických krajanov a žiadala začleniť do Podkarpatskej Rusi len časť Šarišskej župy z východného Slovenska. Ale aj toto bolo predmetom búrlivých sporov. V septembri 1919 vznikla slovensko-ruská komisia na určenie hranice. Rusínov viedol Beskid a Slovákov poslanec za národných socialistov Igor Hrušovský. Dohodu o pripojení Zakarpatska k ČSR podpísali účastníci mierovej konferencie 10. septembra 1919 na zámku

Saint-Germain-en-Laye pri Paríži. Integrované územie predstavovalo 12 617 km² so 487 obcami a 585 500 obyvateľmi, z toho 372 500 Rusínov. Tieto zmeny povolilo Maďarsko až Trianonskou zmluvou podpísanou 4. júna 1920 v čl. 48. a čl. 49.¹⁴

Medzivojnové obdobie

Žatkovič vnímal autonómiu v kontexte politického systému USA a vzťah medzi rusínskym územím a Československom vnímal ako vzťah členského štátu únie s federálnymi orgánmi, na ktoré preniesol len skutočne dôležité kompetencie.¹⁵ Pripojenie Podkarpatskej Rusi k ČSR mierová zmluva podmienila udelením rozsiahlej autonómie jej parlamentu, guvernérovi a právomoci v jazykových, náboženských a školských záležitostiach. Išlo o návrh amerického ministra zahraničných vecí Roberta LaSinga. Práve s plnením týchto záväzkov mala 1. ČSR najväčšie problémy, hoci jej ústava z roku 1920 obsahovala prakticky všetky články mierovej zmluvy. Namiesto autonómie dostali podkarpatskí Rusíni v roku 1928 krajinskú inštitúciu. O všetkých kľúčových otázkach sa rozhodovalo väčšinou v Prahe, ktorá najskôr riešila kultúrnu zaostalosť regiónu, kde bola polovica obyvateľstva negramotná. Situácia sa radikálne zmenila, keď školy pripravili prvú generáciu rusínskej inteligencie. V medzivojnovom období vzniklo viacero projektov rusínskej autonómie, ale prijatie zákona sa neustále odsúvalo z obavy posilnenia autonómnych tendencií Slovákov v ČSR.

Dňa 7. novembra 1919 bol vydaný *Generálny štatút pre organizáciu a správu Podkarpatskej Rusi*, ktorý však nemal zákonnú právomoc a bol len deklaráciou provizórneho charakteru. Stanovil názov krajiny na Podkarpatskú Rus (Rusynsko), úradným jazykom bol „rusínsky ľudový jazyk“, no pre chýbajúcu kodifikovanú podobu sa na školách vyučovala upravená ruština. Na čele dočasnej správy územia stál veliteľ československej armády na tomto území francúzsky generál Edmond Hennocque. Československá vláda vymenovala krajinského správcu za dočasného gubernátora Podkarpatskej Rusi, ktorého hlavnou úlohou bola príprava autonómneho zriadenia. Vzniklo aj päťčlenné dočasné riaditeľstvo ako poradný orgán vo veciach jazykových, školských, cirkevných a samosprávnych. V skutočnos-

¹⁴ HRONSKÝ, M., DEÁK, L. (ed): *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti*, II. zv. dok. 195. Bratislava: Národné literárne centrum – Dom slovenskej literatúry, 1998, s. 117–123.

¹⁵ RYCHLÍK, J., RYCHLÍKOVÁ, M.: *Podkarpatská Rus v dejinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 43, 48.

ti však riaditeľstvo nebolo rešpektované a všetky opatrenia prijímal správca krajiny v úzkej spolupráci s generálom Hennocquerom.¹⁶

Na protest proti nesplneným požiadavkám na autonómiu sa guvernér Žatkovič 16. apríla 1921 vzdal svojej funkcie. Znechutený neústupnou centralistickou politikou vlády sa rozhodol vrátiť k právnickej praxi v Pittsburghu v Pensylvánii, čím stratil dôležitý kontakt s rusínskou politickou scénou.¹⁷ Do roku 1923 sa udržala dočasná vojenská správa pod vedením generála Hennocquera v spolupráci s Petrom Ehrenfeldom. Napokon v roku 1923 získala Podkarpatská Rus desať kresiel v Poslaneckej snemovni Národného zhromaždenia.

V roku 1921 došlo k reorganizácii administratívnej organizácie na tri župy: Užhorodskú (Užskú) so sídlom v Užhorode, Berežskú (Mukačevskú) so sídlom v Mukačeve a Veľkosevľušskú (Marmarošskú) so sídlom vo Veľkej Sevljuši; Veľkosevľušská vznikla zlúčením častí Ugočskej a Marmarošskej župy.¹⁸ V roku 1926 zjednotili všetky tri existujúce župy do Karpatskej župy so sídlom v Mukačeve.¹⁹ V rámci reformy verejnej správy bola v roku 1927 doterajšia župná inštitúcia nahradená krajinskou správou s okresmi ako nižšími správnymi jednotkami. Československo bolo rozdelené na štyri krajiny: Čechy, Moravskosliezsko, Slovensko a Podkarpatskú Rus. Na čele krajiny stál krajinský prezident so sídlom v Užhorode a zodpovedný ministromi vnútra. Vznikla aj 18-členná rada, ktorá však slúžila len ako poradný úrad krajinského prezidenta a vláda ČSR ju mohla kedykoľvek rozpustiť aj bez udania dôvodu.²⁰

Eparchiálna synoda v Užhorode z roku 1921 je v odbornej literatúre málo známa, s výnimkou veľmi krátkej zmienky De Clerqa a Pekara je o nej málo podrobných informácií,²¹ ktoré sa pokúsime zhrnúť. Grécko-katolícke duchovenstvo Mukačevskej eparchie ťažko prijímalo novú politickú situáciu a najmä vznik ČSR a tento negatívny postoj spôsoboval rôzne ťažkosti vo vzťahoch s vládou. Z tohto dôvodu sa na Užhorodskej synode rozhodlo vstúpiť do oficiálnych stykov s Česko-slovenskou vládou s cieľom získať právnu ochranu pred rozmachom pravoslávneho hnutia

¹⁶ MOSNÝ, P.: *Podkarpatská Rus : Nerealizovaná autonómia*. Bratislava: Slovak Academic Press, 2001, s. 76–78

¹⁷ Porov. POP, I.: *Malé dejiny Rusínov*, Bratislava: Združenie inteligencie Rusínov Slovenska, 2011, s. 79, 121.

¹⁸ ŠVORC, P.: *Zakletá zem : Podkarpatská Rus 1918–1946*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s. 90.

¹⁹ POP, I.: *Dejiny Podkarpatské Rusi v datech*. Praha: Libri, 2005, s. 327.

²⁰ POP, I.: *Podkarpatská Rus*. Praha: Libri, 2005, s. 119–120.

²¹ Porov. PEKAR, A. B. OSBM: *The History of the Church in Carpathian Rus'*. Bibliography by Edward Kasinec and Richard Renoff. New York: East European Monographs, 1992.

v Mukačevskej eparchii. Ďalšia otázkou bolo dodržiavanie občianskych predpisov pri slávení sobáša. Gréckokatolícky klérus akceptoval rozhodnutie slovenských biskupov z augusta 1920, ktorým bola prijatá nová občiansko-právna úprava v manželských veciach. Synoda poslala Svätej stolici aj žiadosť o zmenu pôstnej disciplíny. Na Užhorodskej synode bola do určitej miery dotiahnutá aj diskusia o tom, ako aplikovať Latinský kódex *Iuris Canonici*. Po vyhlásení tohto kódexu sa totiž gréckokatolícki hierarchovia Uhorska obrátili na pápeža so žiadosťou o rozšírenie jeho platnosti aj na Mukačevskú, Hajdudorogskú a Prešovskú eparchiu.

Už sme spomenuli rôzne ťažkosti v období po prvej svetovej vojne. Odrhnutie kléru od záujmov jednoduchých veriacich, pripútanosť k privilegiám zavedeným počas starej vlády, ťažkosti pri zapadnutí do nového politického a spoločenského kontextu tvoria hlavné charakteristiky tohto nepokojného obdobia. Odmietnutie biskupa Pappa a väčšiny duchovenstva sľúbiť vernosť novému československému štátu malo za následok jeho nezáujem brániť Gréckokatolícku cirkev.²² Túto situáciu využilo pravoslávne hnutie podporované niektorými protikatolíckymi kruhmi v novej vláde. K jeho šíreniu nemalou mierou prispela propaganda pravoslávnych vyslancov Haliče a Bukoviny, sociálne neduhy veľmi chudobného obyvateľstva Podkarpatskej Rusi, emigrácia pravoslávnych kňazov a rehoľníkov po ruskej revolúcii v roku 1917. Prechod k pravosláviiu bol často sprevádzaný násilnými činmi, ako sú fyzické útoky na farárov a obsadzovanie kostolov.²³ Gréckokatolícku cirkev do roku 1930 opustilo viac ako 100 000 veriacich a pravoslávna cirkev, založená na historickom území Mukačevskej eparchie, bola po dlhých diskusiách medzi Ruským a Konštantínopolským ekumenickým patriarchátom napokon prepojená so Srbským patriarchátom.

S menom biskupa Petra Gebeya, vysväteného na Velehrade 2. augusta 1924, sa spájala obroda cirkevného života v Mukačevskej eparchii. Gebey si uvedomil dôležitosť začlenenia Cirkvi do novej politickej reality, obnovil kontakty s vládou a získal ju pre určitú angažovanosť v materiálnom vydržiavaní duchovenstva. Vyhlásil, že bude lojálnym a verným občanom Československa a bude to požadovať rovnako od duchovných, ktorí mu budú podliehať. Zákon z 23. apríla 1925 určil vzťahy medzi rôznymi náboženstvami, umožnil obmedziť násilie, ktoré sprevádzalo prechod k pravosláviiu. Na jeho základe gréckokatolíci získali reštitúciu mnohých kostolov a iných cirkevných budov, ktoré pravoslávni nezákonne obsadili.

²² RYCHLÍK, J., RYCHLÍKOVÁ, M.: *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 39.

²³ HELAN, P.: *Církevní spektrum*. In: HÁJKOVÁ, D., HORÁK, P. (eds.): *Republika Československá 1918–1939*. Praha, 2018, s. 330.

26. júla 1926 bol vyhlásený nový zákon, ktorý zlepšil ekonomickú situáciu kléru a upokojil veriacich, ktorí boli často v spore s farármi práve pre zastaraný polofeudálny systém rozdeľovania cirkevných daní.

Pozoruhodné je zapojenie biskupa Gebeja do obnovy náboženského života, verejného vzdelávania, apologetickej a misijnej tlače a ľudových misií. Žiaľ, časť kléru nesúhlasila s niektorým biskupovým rozhodnutiam v kultúrnej a národnej oblasti, čo boli ťažkosti, ktoré viedli biskupa k žiadosti o rezignáciu, ktorá bola okamžite zamietnutá. Dňa 25. apríla 1931 Gebey vo svojom príhovore k duchovenstvu oznámil reštitúciu posledného kostola násilne obsadeného pravoslávnyimi a nasledujúci deň, 26. apríla 1931, zomrel.

Celkovú situáciu v regióne komplikovalo značné ekonomické zaostávanie a nízka politická gramotnosť väčšiny miestneho obyvateľstva. Napríklad v roku 1932 bolo na Podkarpatskej Rusi len 19 km ciest na 100 km² (naproti tomu na Slovensku 30 km a v Čechách 70 km). V roku 1926 zamestnával priemysel len 7000 ľudí, z ktorých väčšina pracovala v lesníctve a poľnohospodárstve. V celom regióne chýbal priemyselný podnik s viac ako 100 zamestnancami.²⁴ Vláda prijala opatrenia, ktoré znamenali hospodársky a kultúrny rozvoj, čím sa v porovnaní s predchádzajúcim stavom do značnej miery zvýšila aj životná úroveň obyvateľstva, ale ekonomická zaostalosť kraja v porovnaní s ostatnými časťami ČSR však pretrvávala.²⁵ Zaostalosť Podkarpatskej Rusi viedla k tomu, že Komunistická strana Československa mala značnú podporu domáceho obyvateľstva, ktoré podporovalo pripojenie územia k Sovietskemu zväzu. Strana na príkaz Kominterny pod vedením Moskvy vyvolala protestné pochody a demonštrácie. Účelom tejto propagandistickej politiky bolo zakryť kontrast s hladomorom na Ukrajine spôsobeným kolektívizačnou politikou boľševikov.²⁶ „Moskva potrebovala "dôkaz," že hlad zavládol aj v kapitalistickej Európe. Komunistická strana našla pre Moskvu tieto argumenty hlavne na Podkarpatskej Rusi.... Komunistickí provokatéri vyvolávali strety so žandarmi. Niekoľko demonštrantov bolo zabitých a desiatky zranených.“²⁷

Vo všeobecnosti sa na Podkarpatsku vyvinulo mnoho strán, z ktorých najvýznamnejšie boli strany Ukrajincov, rusofilov, komunistov a Maďarov. Ukrajinci reprezentovaní Kresťanskou národnou stranou Augustína

²⁴ PRŮCHA, V. et al.: *Hospodářské a sociální dějiny Československa 1918–1992*, 1. díl: Období 1918–1945. Brno: Nakladatelství Doplněk, 2004, s. 135.

²⁵ POP, I.: *Podkarpatská Rus*. Praha: Libri, 2005, s. 145.

²⁶ POP, I.: *Malé dejiny Rusínov*. Bratislava: Združenie inteligencie Rusínov Slovenska, 2011, s. 121.

²⁷ POP, I.: *Malé dejiny Rusínov*. Bratislava: Združenie inteligencie Rusínov Slovenska, 2011, s. 121.

Vološina boli vo všeobecnosti gréckokatolíci a chceli autonómiu v rámci Československa ale v hre bolo aj pričlenenie k Ukrajine. Rusofili reprezentovaní Poľnohospodárskou federáciou Andrea Brodiho a Fencíkovou fašistickou stranou boli vo všeobecnosti pravoslávni a chceli autonómiu. Maďarov zastupovala Zjednotená maďarská strana, ktorá vo voľbách zvyčajne získala okolo 10 % miestnych hlasov a bola sústavne v opozícii voči Prahe. Vo voľbách v roku 1935 strany podporujúce vládu v Prahe získali len 25 percent hlasov.

Druhá svetová vojna

Po prvej arbitráži vo Viedni sa 2. novembra 1938 juhovýchodná časť územia stala súčasťou Maďarska. Chust sa stal novým sídlom vlády Karpatskej Ukrajiny.²⁸ Cieľom Uhorska bola aj naďalej obnova bývalého Veľkého Uhorska. Najprv sa rozhodlo o anektovaní Podkarpatska, čo malo Maďarsku umožniť spoločnú hranicu s Poľskom a získať prístup k prameňu Tisy. Maďarsko preto hneď po arbitráži spustilo v tlači kampaň proti údajným „macedónskym pomerom“ na Podkarpatsku. Napriek dôrazným varovaniam Nemecka a Talianska, ako aj výslovnému zákazu na prvej arbitráži vo Viedni, maďarská vláda pripravovala intervenciu. Z útoku však musela ustúpiť, keďže proti maďarskému plánu (20.11.1938) zasiahlo Nemecko a Taliansko, ktoré sa obávalo medzinárodnej povesti po arbitráži.

Slovensko 14. marca 1939 pod Hitlerovým nátlakom vyhlásilo samostatnosť, Nemci 15. marca vytvorili v Čechách Protektorát Čechy a Morava a Podkarpatsko 15. marca vyhlásilo samostatnosť. Likvidácia Československa ponechala Maďarsku priestor na obsadenie Karpatskej Ukrajiny,²⁹ ktoré ho obsadilo 18. marca. Uhorská armáda sa počas postupu stretla s ozbrojeným odporom miestneho obyvateľstva, ktorému sa však nepodarilo zabrániť obsadeniu celého územia. Maďarsko už 15. marca obsadilo aj časť východného Slovenska. Keďže nedošlo k výraznejšej reakcii, 23. marca sa začal veľký útok na Slovensko z Podkarpatska s cieľom „postúpiť“ čo najďalej na západ“. Po následnej maďarsko-slovenskej vojne Nemecko prinútilo Maďarsko zastaviť vojenské akcie a začať rokovania. Tie prebiehali od 27. marca do 4. apríla 1939 a viedli k získaniu časti územia východného Slovenska (1 897 km²) so 69 630 obyvateľmi.

²⁸ TOMEŠ, J.: Druhá republika: Od Mnichova k protektorátu. In: HÁJKOVÁ, D., HORÁK, P. (eds.): *Republika Československá 1918–1939*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018, s. 932.

²⁹ PEKÁR, M.: *Dejiny Slovenska 1918–1945*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Filozofická fakulta, 2015, s. 93–105.

V tomto pohnutom období bolo vedenie Mukačevskej eparchie v rukách biskupa Alexandra Stojku. Po tom, čo sa stal biskupom v roku 1932, t. j. na vrchole hospodárskej krízy, sa Stojka vyznačoval hlbokým vzťahom k sociálnym otázkam; svojimi pastoračnými a politickými zásahmi, ako aj osobným príkladom senzibilizoval všetkých, aby pomáhali najchudobnejším. V niekoľkých prípadoch pôsobil aj ako sprostredkovateľ medzi slabšími vrstvami a vládou, štrajkujúcimi robotníkmi a zamestnávateľmi, čo mu medzi veriacimi prinieslo mimoriadne sympatie. Na kultúrnej a národnej úrovni nachádzame v období Stojkovho biskupstva viacero prúdov, jeden rusofilský, druhý ukrajinský a tretí filo-uhorský. Ten sa často prezentuje ako hľadanie identity karpatsko-ruského ľudu, ale za určitými politickými, jazykovými a kultúrnymi rozhodnutiami mnohí kritici vidia túžbu zo strany určitých kruhov revidovať hranice stanovené v Trianone.³⁰ Politické zvraty na jeseň 1938 a na jar 1939 narušili aj cirkevný život a na začiatku Stojka vítal maďarskú okupáciu s pokojom a lojalitou. Naopak, maďarská vláda v období medzi takzvanou viedenskou arbitrážou z 2. novembra 1938 a opätovným pripojením Zakarpatska v druhej polovici marca 1939 tvrdo bojovala proti Stojkovi a snažila sa na jeho miesto dosadiť Antona Pappa, bývalého mukačevského biskupa a správcu Apoštolského exarchátu v Miškolci. Konečným výsledkom tejto dvojitej hry maďarskej politiky bolo, že Stojka sústredil svoju pozornosť na apoštolát, pastoračnú a sociálnu prácu v prospech svojich veriacich. Biskup Stojka zomrel 31. mája 1943 na vrchole vojny. Svätá stolica na niekoľko mesiacov správou Mukačevského biskupstva poverila biskupa Dionisiho Njaradyho, gréckokatolíckeho biskupa z Križevci v Chorvátsku.

Zvláštnu pozornosť si z tohto krátkeho obdobia medzi Viedenskou arbitrážou a obsadením územia Podkarpatskej Rusi v marci 1939 zaslúži otázka teologického vzdelávania. Väčšina študentov z kňazského seminára v Užhorode nepokračovala ďalej v štúdiu, ale keďže pochádzali z územia Česko-Slovenska, pokračovali od januára 1939 v štúdiu v Olomouci. Činnosť kňazského seminára v Užhorode tým bola značne ochromená. Išlo však o riešenie administrátora Dionýza Nyarádiho a vyžadovali si to okolnosti spojené s novými pomermi. Napr. hrozilo zatknutie alebo vysťahovanie, keďže domovská príslušnosť týchto klerikov bola mimo Maďarského kráľovstva. Po rozbití Česko-Slovenska sa vrátili späť do Užhorodu, ale po vypuknutí Druhej svetovej vojny ich v Olomouci nahradili študenti baziliáni z územia okupovaného Poľska. Tiež len na pár

³⁰ PIŠTEJOVÁ, L.: Podpis a ratifikácia Trianonskej mierovej zmluvy. In: *STUDIA IURIDICA Cassoviensia*. Vol. 11., 2023, No.2, s. 38–49.

mesiacov, pretože po zrušení českého vysokého školstva prešli na nemeckú Karlovu univerzitu v Prahe.³¹

Po nemeckej okupácii Maďarska 19. marca 1944 bolo v apríli a máji 1944 zo Zakarpatska deportovaných viac ako 100 000 Židov do nemeckých koncentračných táborov. Na jeseň postupujúca Červená armáda z východu vyhnala z oblasti veľa Nemcov a Maďarov. Po sovietskej okupácii sa územie opäť stalo súčasťou obnoveného Československa. Na územie bola vyslaná česko-slovenská vládna delegácia z Londýna na čele s ministrom Františkom Němcem a generálom Antonínom Hasalom, aby prevzala civilnú a vojenskú správu regiónu. Skutočnú moc však mali takzvané národné výbory vytvorené pod ochranou sovietskej armády. Sovieti systematicky bránili národným výborom v kontakte s česko-slovenskými úradmi. Edvard Beneš zakázal na oslobodenom území Zakarpatska politickú činnosť maďarskej, nemeckej a rusofilskej strany ako aj fašistickej Fencíkovej strany. Zostali len komunistické strany a prívrženci československej vlády.

Prvý zjazd národných výborov Zakarpatskej Ukrajiny v Mukačeve 26. novembra 1944 z iniciatívy mukačevských komunistov sa vyslovil za pripojenie k Sovietskemu zväzu. Zjazd zvolil Národnú radu a prijal manifest o zjednotení Zakarpatskej Ukrajiny so sovietskou Ukrajinou. Národná rada prerušila styky s politickou reprezentáciou Česko-Slovenska a tým de facto Podkarpatská Rus prestala byť súčasťou Česko-Slovenska. Po následných rokovaníach medzi Československom a Sovietskym zväzom komunisti presvedčili československého prezidenta Edvarda Beneša, aby toto územie odstúpil Sovietskemu zväzu. Formálne sa tak stalo v júni 1945, teda až po oficiálnom skončení 2. svetovej vojny (z dôvodu zrušenia Mníchovskej dohody a obnovenia predvojnových hraníc Československa). V skutočnosti územie bolo už od roku 1944 pod sovietskou kontrolou. V roku 1946 bolo územie v rámci ZSSR začlenené do Ukrajinskej sovietskej socialistickej republiky (Zakarpatská oblasť).

Z cirkevného hľadiska po Stojkovej smrti nasledovalo krátke obdobie s biskupom Nikolajom Dudašom, ordinárom z Hajdudorogu, a 8. septembra 1944 bol menovaný Teodor Romža, vysvätený 24. septembra, prakticky v predvečer príchodu Červenej armády na Podkarpatskú Rus. Oslobodenie sa rýchlo zmenilo na okupáciu.

Komunistický aparát ako obvykle začal nemilosrdný protináboženský boj prijatím série zákonov obmedzujúcich činnosť Gréckokatolíckej cirkvi a naopak uprednostňujúcich Pravoslávnu cirkev v snahe nahradiť

³¹ GLEVAŇÁK, M.: Štúdium baziliánskych mníchov na Cyrilo-metodskej bohosloveckej fakulte a arcibiskupskom seminári v Olomouci a ich ekumenická implikácia. In *Theologos*. Roč. IV, 2004, č. 2, s. 48–49.

Gréckokatolícku cirkev. Miestna Pravoslávna cirkev bola vyňatá zo srbskej jurisdikcie a podriadená jurisdikcii Moskovského patriarchátu. 22. októbra 1945 bol biskup Nestor vymenovaný do pravoslávnej eparchie v Mukačeve, čo bola zmena, ktorá ukázala jasný politický účel. Po niekoľkých neúspešných pokusoch zdiskreditovať Gréckokatolícku cirkev a vyhlásiť jej likvidáciu „všeobecnou aklamáciou“, sa komunistický aparát rozhodol pre krajné riešenie. Dňa 27. októbra 1947 bol predstieranou autonehodou spáchaný atentát na biskupa Teodora Romžu počas jeho návratu z pastoračnej návštevy. Ťažko zraneného biskupa previezli do nemocnice v Mukačeve a keď sa aj napriek vážnym zraneniam sa jeho organizmus začal zotavovať, zavraždili ho agenti NKVD, ktorí prenikli do nemocnice. Gréckokatolícka cirkev bola zbavená svojho biskupa, kapitula a všetci najvplyvnejší kňazi boli uväznení a mnohí deportovaní na Sibír. Všetky cirkevné organizácie boli rozpustené a začala sa deportácia veriacich, ktorí sa zdráhali prijať tieto zmeny. V tejto atmosfére bolo 28. augusta 1949 bolo vyhlásené „rozpustenie únie s Katolíckou cirkvou“ a návrat k pravoslávii pod jurisdikciou Moskovského patriarchátu. Gréckokatolícka cirkev v ilegality prežila 40 rokov.

Kolaps komunistickej ideológie, legalizácia Gréckokatolíckej cirkvi a napokon rozpad Sovietskeho zväzu a zrod nezávislej a demokratickej Ukrajinskej republiky – to je už história, ktorú zažila naša generácia, história stále živá v našej kolektívnej pamäti a v každom prípade história, ktorá by si zaslúžila ďalšiu pozornosť.

Záver

Prvá polovica 20. storočia bola pre Mukačevskú eparchiu obdobím neustálej neistoty a zápasu o zachovanie identity. Geopolitické zmeny v regióne ovplyvňovali nielen správu eparchie, ale aj samotné náboženské myslenie a postoje veriacich. Napriek všetkým zmenám a perzekúciám si však miestna komunita dokázala uchovať svoju vieru, hoci často v skrytých formách. Táto skúsenosť formovala náboženskú mentalitu, ktorá pretrvala aj do 21. storočia. Anexia územia Podkarpatskej Rusi v roku 1939 Maďarským kráľovstvom znamenala posilnenie maďarizačných tendencií a politický tlak na cirkevné štruktúry. Druhá svetová vojna a následná sovietska okupácia v roku 1944 spôsobili radikálnu transformáciu náboženského prostredia. Po roku 1945 sa Mukačevská eparchia ocitla v rámci ZSSR, kde sovietska vláda Gréckokatolícku cirkev v roku 1949 ju násilne pričlenila k Pravoslávnej cirkvi.³²

³² Porov. MAGOCSI, P. R.: *A History of Ukraine: The Land and Its Peoples*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

Každá z týchto politických zmien mala zásadný vplyv na náboženské myslenie miestnych veriacich. Kým v rakúsko-uhorskej ére bola eparchia stabilným oporným bodom náboženskej identity, počas československého obdobia sa objavovali nové nepriateľské vplyvy, ale aj modernistické myslenie a tendencie k sekularizácii. Pod maďarskou správou prevládali obavy z asimilácie a pod sovietskou vládou sa Gréckokatolícka cirkev dostala do ilegality, čím sa náboženské praktiky transformovali na formu odboja.³³

Viera sa stala nielen duchovnou či politickou otázkou, ale predovšetkým existenciálnou. Veriaci museli hľadať spôsoby, ako si zachovať náboženskú identitu napriek tlaku rôznych režimov. V podmienkach represii sa náboženské myslenie začalo viac orientovať na koncept mučeníctva a tajnej viery, čo významne ovplyvnilo formovanie náboženskej kultúry miestneho obyvateľstva.³⁴

BIBLIOGRAFIA

- CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného liturgického kalendára v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia*. IV., 2004.
- Druhý vatikánsky koncil: *Unitatis Redintegratio*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/unitatis-redintegratio>.
- DUDÁŠ, P.: *Náboženstvo v časoch neslobody: Skrytý život cirkvi na Podkarpatskej Rusi*. Košice: Centrum východoeurópskych štúdií, 2015.
- GLEVAŇÁK, M.: Štúdium baziliánskych mníchov na Cyrilo-metodskej bohosloveckej fakulte a arcibiskupskom seminári v Olomouci a ich ekumenická implikácia. In *Theologos*. Roč. IV, 2004.
- HELAN, P.: Církevní spektrum. In: HÁJKOVÁ, D., HORÁK, P. (eds.): *Republika Československá 1918–1939*. Praha, 2018.
- HRABOVEC, E.: *Gréckokatolícka cirkev pod sovietskym tlakom: Od ilegality k rehabilitácii*. Bratislava: Lúč, 2007.
- HRONSKÝ, M., DEÁK, L. (ed): *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti*, II. zv. dok. 195. Bratislava: Národné literárne centrum – Dom slovenskej literatúry, 1998.

³³ Porov. HRABOVEC, E.: *Gréckokatolícka cirkev pod sovietskym tlakom: Od ilegality k rehabilitácii*. Bratislava: Lúč, 2007.

³⁴ Porov. DUDÁŠ, P.: *Náboženstvo v časoch neslobody: Skrytý život cirkvi na Podkarpatskej Rusi*. Košice: Centrum východoeurópskych štúdií, 2015.

- JÁN PAVOL II.: *Ut Unum Sint*. In: [https://www.kbs.sk/ obsah/sekciah/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ut-unum-sint](https://www.kbs.sk/obsah/sekciah/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ut-unum-sint)
- KONEČNÝ, S.: *Cirkevné dejiny Podkarpatskej Rusi v kontexte stredoeurópskej politiky*. Praha: Karpatia Press, 2003.
- LETZ, R.: Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950. In: *Slovensko – rusínsko – ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2000.
- MAGOCSI, P. R.: *A History of Ukraine: The Land and Its Peoples*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- MAGOCSI, P. R.: *Chrbtom k horám. Dejiny Karpatskej Rusi a karpatských Rusínov*. Prešov: Universum, 2016.
- MAREK, P., LUPČO, M.: *Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století. Prolegomena k vývoji pravoslavlí v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1890–1992*. Brno: CDK, 2012.
- MOSNÝ, P.: *Podkarpatská Rus : Nerealizovaná autonómia*. Bratislava: Slovak Academic Press, 2001
- PEKÁR, M.: *Dejiny Slovenska 1918–1945*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Filozofická fakulta, 2015.
- PEKAR, A. B. OSBM: *The History of the Church in Carpathian Rus'*. Bibliography by Edward Kasinec and Richard Renoff. New York: East European Monographs, 1992.
- PIŠTEJOVÁ, L.: Podpis a ratifikácia Trianonskej mierovej zmluvy. In: *STUDIA IURIDICA Cassoviensia*. Vol. 11., 2023, No.2.
- POP, I.: *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. Praha: Libri, 2005.
- POP, I.: *Malé dejiny Rusínov*. Bratislava: Združenie inteligencie Rusínov Slovenska, 2011.
- POP, I.: *Podkarpatská Rus*. Praha: Libri, 2005.
- POP, I.: *Stručná historie státu. Podkarpatská Rus*. Praha: Libri, 2014.
- PRŮCHA, V. et al.: *Hospodářské a sociální dějiny Československa 1918 – 1992*, 1. díl: Období 1918–1945. Brno: Nakladatelství Doplněk, 2004.
- RYCHLÍK, J., RYCHLÍKOVÁ, M.: *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad 2016.
- ŠVORC, P.: *Zakletá zem : Podkarpatská Rus 1918 – 1946*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2007.
- TOMEŠ, J.: Druhá republika: Od Mnichova k protektorátu. In: HÁJKOVÁ, D., HORÁK, P. (eds.): *Republika Československá 1918–1939*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018.

ŠPECIFIKUM METODOLÓGIE V KREŠŤANSKEJ TEOLÓGII

Pavol DANCÁK

Abstract: *The methodology of Christian theology is characterized by a unique connection between faith and reason, with its main source being divine revelation as mediated by Holy Scripture and Tradition. Unlike the natural sciences, which rely on empirical verifiability, theology works with hermeneutical interpretation of sacred texts and systematic reflection on faith. Openness to the transcendent remains a key element of theological inquiry, along with methodological rigor in rational reflection.*

Úvod

Teológia ako veda o Bohu a náboženskej skúsenosti patrí medzi najstaršie akademické disciplíny. Pojem *teológia* pochádza z dvoch gréckych slov: *theos* (Boh) a *logos* (slovo). Tvrdenie, že teológia hovorí o Bohu je zároveň pravdivé a výstižné, ale aj zavádzajúce a veľmi zjednodušujúce. Špecifikum kresťanskej teológie uchopení spočíva v spojení rozumového skúmania a náboženskej viery, pričom vychádza z Božieho zjavenia a jeho interpretácie.¹ Tento vzťah medzi vierou a rozumom predstavuje kľúčový metodologický prvok, ktorý odlišuje teológiu od iných vedných oblastí. Na ďalší kľúčový a zároveň problematický bod upozorňuje Karl Rahner, že teológia nie je len systematickou reflexiou viery, ale aj dynamickým dialógom medzi Bohom a človekom². Idea Boha, alebo opatrnejšie božského, píše Karol Tarnowski, sa javí ako prvok pojmového vzťahu:

*Jej pôvodný tvar však vôbec nie je pojmový, ale skúsenostný v tom zmysle, že skúsenosť je určitý celkový jav, na ktorom sa zúčastňuje žijúci subjekt ...*³

¹ REMBIERZ, M.: *Religia i teologia jako kontekst upraviania filozofii*. In: *Filozofia chrześcijańska* 5 (2008) s. 127-143.

² RAHNER, K.: *The Content of Faith*. New York : Crossroad, 2000, s. 268.

³ TARNOWSKI, K.: Paradoksalność idei Boga. In: GOMUŁKA, J. – TARNOWSKI, K. – WORKOWSKI, A. (eds.): *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*. Kraków : Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, 2014, s. 202.

Ranokresťanská topológia teologickej metodológie

Význam termínu teológia osciluje medzi špekulatívnou koncepciou a sapienciálnym chápaním. Stručne predstavíme historický priebeh zmeny akcentu.

Grécke slovo teológia (*theologia*) je prvýkrát doložené v Platónovej Ústve (379a; asi 370 rokov pred Kristom) a znamená, že filozofickým skúmaním úzko spätým s metafyzikou, kozmológiou a etikou prichádzame k „veciam súvisiacim s božskou ríšou“. Platón používa termín teológia ako rozumné a pravdivé rozprávanie o bohoch. Kritizuje tradičné mýty Homéra a Hésioda, ktoré zobrazujú bohov ako klamárov, žiarlivcov či nečestné bytosti. Pre Platóna je teológia racionálnym a morálnym pohľadom na božstvo:

Nie je teda potrebné ešte napraviť aj teológiu, keďže ide o základ našich príbehov, aby sme ich prezentovali čo najpravdivejšie, a aby sa básnici pri ich rozprávaní nedopustili nejakých omylov o bohoch? Musíme teda dbať, aby bohovia boli vykreslení tak, ako sa patrí, a ich podstata nebola falošne predstavovaná v mytológií. Toto je úlohou správnej teológie.⁴

Na problematickú pozíciu teológie poukázal originálny a významný židovský historik z prvého storočia Flavius Josephus (37–100 n. l.), ktorý bol hlboko ovplyvnený grécko-rímskou kultúrou. Aj keď Josephus explicitne nepoužíva výraz *theologia*, predsa v diele *Contra Apionem* (Proti Apiónovi), kde obhajuje židovské náboženstvo a jeho intelektuálnu hĺbku, prezentuje sapienciálne a biblické myslenie o Bohu, ktoré posúva akcent antickej teológie a naznačuje, že židovské náboženstvo nie je špekulatívna teológia v gréckom zmysle, ale skôr praktická oddanosť Bohu.

Naša náuka sa nezaoberá sofistikovanými úvahami, ale prikazuje nám kľaňať sa Bohu a žiť v cnostiach.⁵

V explicitne kresťanskom kontexte a v systematickom zmysle termín teológia je použitý významným ranokresťanským mysliteľom Klementom Alexandrijským (cca 150 – 215). Stručne predstavíme využitie termínu teológia v jeho diele *Strómata* (Στρωματεῖς, Strómateis, *Miscellanies*, Koberce), kde nadväzuje na grécku filozofickú tradíciu a zároveň ju integruje do kresťanského myslenia. Bráni grécku filozofiu proti kresťanom, ktorí ju odsudzovali ako úplne zbytočnú alebo škodlivú. Podľa neho

⁴ PLATÓN: *Ústava*, 379a. Praha : OIKOYMENH, 1996.

⁵ FLAVIUS JOSEPHUS: *Proti Apiónovi (Contra Apionem)*, kn. 2, 168. In: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0215%3AAbok%3D2%3Asection%3D168&utm_source=chatgpt.com [16.11.2024]

dedičstvo gréckej literatúry a vedy nachádza skrze kresťanstvo nový zmysel a môže veľmi prospieť pri pochopení viery a ohlasovaní evanjelia, pričom filozofia neposkytuje úplné poznanie, pretože to je možné získať len skrze vieru. Klement týmto spôsobom nielenže preberá pohanský filozofický koncept teológie, ale ho transformuje na kresťanskú pôdu a predstavuje ho ako propedeutiku kresťanskej teológie. Podľa neho pravá teológia je zjavené poznanie o Bohu, je pravou gnózou a naplňa sa, či završuje, v Kristovi.

Uvedieme tri kľúčové miesta z diela Koberce, ktoré dokumentujú Klementovu transformáciu gréckeho konceptu *theologia* do kresťanského kontextu.

*Sú tri druhy teológie: jedna je poetická, vytvorená básnikmi, druhá je filozofická, vychádzajúca z prírodného skúmania, a tretia je politická, založená na zákonoch.*⁶

Klement predstavuje vlastné uchopenie teológie ako myslenia vychádzajúceho zo zjavenie a rozlišuje medzi *mytickou teológiou*, teda poetickou predstavou božstiev u Homéra a Hésioda, *prírodnou teológiou* ako filozofickou reflexiou o božskom u Platóna a Aristotela a *politickou teológiou* v podobe štátneho náboženstva v Ríme. Tento trojstupňový model prevzal od Platóna, ktorý v *Ústave* (379a) rozlišuje medzi pravdivou teológiou podľa ktorej bohovia/boh musia byť dobrí, a falošnou teológiou básnikov. Klement však pridáva kresťanskú interpretáciu, pričom teológiu vníma ako cestu k pravému poznaniu Boha.

*Teológia sa neodovzdáva nezasväteným, ale zákon ju uchováva v tajných mystériách.*⁷

Poukazuje na to, že kresťanská teológia je najvyšším poznaním, pretože jej základom je Logos, teda Kristus, ktorý zjavuje pravdu o Bohu. Pravé poznanie Boha, teológia, patrí len tým, ktorí sú duchovne pripravení, teda zasvätení, čím naznačuje kresťanskú gnózu ako hlbšie pochopenie viery. Tento pohľad je blízky aj Origenovi, ktorý tiež rozlišoval medzi základným učením pre jednoduchých veriacich a hlbšou, filozoficky orientovanou teológiou pre pokročilých kresťanov (*De Principiis* I,1,6).

*Pravá teológia je učená Bohom.*⁸

⁶ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, V, 1, 4. Warszawa : PAX, Akademia Teologii Katolickiej, 1994.

⁷ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, VI, 18, 165, 1. Warszawa : PAX, Akademia Teologii Katolickiej, 1994.

Používa pojem *teológia* v protiklade k filozofii, pričom zdôrazňuje, že skutočná teológia je vedená Bohom, nie ľudskou špekuláciou. Klement tu zdôrazňuje, že kresťanská teológia nie je čisto ľudským rozumovým výtvorom ako u pohanských filozofov, ale pochádza priamo od Boha skrze zjavenie.

Klement Alexandrijský adaptoval Platónovu teológiu, ale zdôrazňuje, že pravá teológia je zjavená Bohom a nie je iba výsledkom filozofického uvažovania. V tomto sa odlišuje od Aténskeho filozofa, lebo Platón v *Timaiovi* kládol dôraz na rozumové poznanie Boha, ale odlišuje sa aj od Aristotela, ktorý racionálny prístup k poznaniu Boha zdôrazňuje predovšetkým v *Metafyzike*. Platón je však veľmi blízko biblickému mysleniu, lebo vníma teológiu ako pravdivé rozprávanie o bohoch, ktoré je odlišné od mytológie (*Ústava*) a zároveň kládol dôraz na filozofické poznanie Boha ako najvyššieho Dobra (*Symposion*, *Faidón*). Origenes nadväzujúc na Klementa priekopnícky systematizuje kresťanskú teológiu, pričom rozvíja metódu alegorického výkladu Písma, čím teológiu prepája s biblickým zjavením a v kresťanstve upevňuje presvedčenie, že práve Písmo je prostriedkom božského zjavenia.⁹

Z metodologického pohľadu je významné aj Klementove dielo *Liber logicus*, ktoré je skôr známe ako ôsma kniha *Stromát*. V tomto diele je možné identifikovať Aristotelove logické postupy predovšetkým v oblasti dôkazov a skúmania príčin. Ďalej je to skepticizmus ako nástroj na kritické skúmanie a opatrnosť pri prijímaní tvrdení bez dostatočných dôkazov a napokon v kresťanskom kontexte Kobercov sú prítomné aj stoické koncepty ako rozum (logos) a cnosť (areté), čo poukazuje a zvyrazňuje blízky vzťah medzi stoickou etikou a kresťanským učením.¹⁰

Základnou metódou kresťanskej teológie od jej počiatku až do neskoršej scholastiky je systematický komentár k biblickým knihám, vypracovaný v liturgickom kontexte, ale aj systematická meditácia, po ktorej nasleduje výklad obsahu biblických kníh. Dôležitú úlohu pri formovaní teologickej metodológie v kresťanstve zohrali dve veľké starokresťanské školy výkladu Písma: alexandrijská a antiochijská. Predstavujú rôzne typy teologického myslenia vychádzajúc z odlišného chápania podstaty doktríny obsiahnutej v biblickom texte. Alexandrijská škola (napr. Klement Alexandrijský, Origenes, Cyril Alexandrijský) zdôrazňuje jednotu biblického

⁸ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, I, 1, 15. Warszawa : PAX, Akademia Teologii Katolickiej, 1994.

⁹ Porov. ORIGENES: *Homiliae in Genesim*, I, 7. Ed. L. Doutreleau. SC 7bis., 1985.

¹⁰ Porov. HAVRDA, M.: *The So-Called Eighth Stromateus by Clement of Alexandria: Early Christian Reception of Greek Scientific Methodology*. Leiden/Boston : Brill, 2016.

posolstva, ako sa zjavuje v dejinách jediného Božieho slova. Preto zdôrazňuje jednotu a vzájomnú prepojenosť jednotlivých kníh a udalostí biblických dejín. Obľúbenou metódou alexandrijskej exegézy je alegorizmus, prevzatý z gréckej kultúry prostredníctvom Filóna, ktorý umožňoval v Písme nachádzať riešenie mnohých abstraktných metafyzických otázok a určovanie predobrazov, postáv a udalostí, v Starom zákone, a typizáciu neskorších spásnych udalostí. Doslovný výklad Písma bol považovaný za povrchný a vhodný len pre tých, ktorí nie sú schopní preniknúť do hĺbky textu. Ako protiváha alexandrijskej školy existovala antiochijská škola v Sýrii (napr. Diodor z Tarsu, Ján Zlatoústý alebo Theodor z Mopsuestie), ktorá práve naopak zdôrazňovala doslovný literárny výklad Písma a jeho morálny význam. Antiochijská škola sa zameriava na samotný biblický text ako konkrétnu historickú komunikáciu (exegéza ad litteram) a zdôrazňuje rozdiel medzi úrovňou textu a úrovňou Božieho slova, ktoré prostredníctvom textu komunikuje. V období veľkých kristologických sporov v treťom až šiestom storočí obe školy vytvorili dva analogicky typy kristológie. Alexandrijská kristológia akcentovala jednotu v dualite božskej a ľudskej prirodzenosti, ale antiochijská kristológia priorizovala rozdiel medzi božskou a ľudskou prirodzenosťou. Takmer každého súčasného teológa možno bez väčších ťažkostí zaradiť k *alexandrijskému* alebo k *antiochijskému* typu.

Kritický výmer teológie

Kritizovať znamená tvoriť úsudok o hodnote, význame či pravdivosti voľajakej skutočnosti s odkazom na jej javiace sa vlastnosti. Kritika má starobylú a ideovo bohatu rozvetvenú históriu, ale dôležité a významné miesto zaujíma aj v súčasnom myslení. Kriticismus je filozofické stanovisko, ktoré vyžaduje najskôr racionálne preverenie podmienok a možností poznania. Zohral podstatnú rolu vo filozofii Immanuela Kanta, ale filozof z Königsbergu nebol jediný, ktorý skúmal možnosť, zdroj, platnosť, zákonitosť a hranice ľudského poznania. Výraz *kritický* v deskripcii teológie sa požíva vo význame svedomitej, konštruktívnej interpretácie tradície, ktorá nie je zjednodušená alebo naivná. Slovom *kritický* sa teda označuje proces, ktorým sa teológ snaží dopracovať k fundovanému úsudku o tradícii aj o aktuálnych otázkach súčasnosti.¹¹ Ide tu teda o postoj intelektuálnej poctivosti, ku ktorej sa teológ ako akademik musí zaviazat', lebo bez takéhoto postoja a záväzku by sa teológia mohla veľmi

¹¹ MAĎAR, M.: Metóda v teológii. In: HRABOVECKÝ, P. – MAĎAR, M.(eds.): *Vydajte dôvod vašej nádeje, Vybrané témy z fundamentálnej teológie*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2023, s. 251-298.

rýchlo stať ideológiou v zmysle zneužívania poznania pre osobný prospech či prospech určitej skupiny v spoločnosti.

Rozvinutá podoba kresťanského pojmu teológia sa vzťahuje na systematickú prácu nad prameňmi zjavenia a na následnú intelektuálnu reflexiu zjaveného Božieho tajomstva a z neho odvodeného učenia. Akademická teológia ako *hraničná disciplína racionality* musí čeliť otázkam, ktoré sú neporovnateľné s otázkami, ktorým čelia iné vedy. Je to spôsobené povahou autority, na ktorú sa teologické skúmanie odvoláva už vo svojom východiskovom bode. Nie je to však autoritatívny referenčný bod tvoriaci axiomatické východiská matematických teórií, ani autorita slobodne prijatých textov či faktov, ktorá sa podrobuje kritike obmedzenej na racionalitu vedeckého postupu. V prípade teológie je to odvolávanie sa na nemennú autoritu, na absolútne a nezrušiteľné kritérium pravdy, resp. na to, čo sa nám ukazuje ako nemenná autorita a absolútne nezrušiteľné kritérium pravdy.¹²

Mohlo by sa zdať, že teológia od samého začiatku odmieta popperovský princíp, ktorý stanovuje, že skutočná veda nie je uzavretým systémom, ale neustále sa vyvíja vďaka otvorenosti voči novým poznatkom a schopnosti revidovať svoje tvrdenia na základe kritických hodnotení. Popperov kritický racionalizmus je plodom jeho uvedomenia si hraníc vlastného poznania a pokory pred nevyčerateľnosťou univerza a kognitívnu nedokonalosť poznávajúceho človeka. Je metodologickou blokádou všetkého, čo smeruje k nekritickému, teda unáhlenému, nonfallibilnému akceptovaniu našich vier.¹³

*Spôsob, akým postupuje poznanie, a najmä naše vedecké poznanie, je prostredníctvom neodôvodnených (a neoprávnených) anticipácií, dohadov, predbežných riešení našich problémov, domnienok. Tieto domnienky sú kontrolované kritikou; to znamená pokusmi o vyvrátenie, ktoré zabraňujú prísne kritické skúšky.*¹⁴

V dejinách teologického myslenia je však jasne prítomné úsilie využívať metódu, ktorá kriticky, racionálne a systematicky odhaľuje mylné tvrdenia majúce tendenciu uzatvárať sa pred intelektuálnou reflexiou. Zdá sa, že Popperov vedecký realizmus skúmajúci postavenie a ambície vedy je paralelný s kritickým teologickým realizmom v snahe nahliadnuť špecifikum postavenia teológie.

¹² TARNOWSKI, K.: *Pragnienie metafizyczne*. Krakov : Znak, 2017, s. 362.

¹³ Porov. MIHINA, F.: Popperova obrana kritického rozumu. In: *Filozofia*. Roč. 51, 1996, č. 11.

¹⁴ POPPER, K. R.: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London, New York : Routledge, 1989, s. 34.

Pozícia teológie ako *braničnej disciplíny racionality* spočíva v tom, že teológia akceptuje úplne iný druh zdroja poznania, než aký akceptujú všetky ostatné vedy. Dôvodom unikátnej pozície je termín *theos* v jej názve, ale najmä spôsob, akým sa tento termín v teológii reflektuje. Prítomnosť slova *Boh* znamená prítomnosť zdroja poznania, ktorý je radikálne odlišný od akejkoľvek inej ľudskej skúsenosti a ľudskej racionality, ktorá danú skúsenosť spracováva a interpretuje. To neznamená, že poznanie pochádzajúce od Boha, teda zo zjavenia, je vylúčené z kompetencie ľudskej racionality. Znamená to, že ľudská racionalita sa tu dotýka reality, ktorá jej je daná úplne inak ako akákoľvek iná realita. Slovo *Boh* sa zásadne líši od všetkých ostatných slov. S každým iným slovom môžeme spájať skúsenosť, ktorá je mu vlastná. So slovom *Boh* je to inak. Žiadna ľudská skúsenosť nemôže nahradiť slovo *Boh*, pretože žiadna nezachytáva to, čo máme na mysli, keď ho vyslovujeme.¹⁵ To je podstata ťažkostí, ktorým čelí teológia a to je dôvod jej jedinečného vzťahu k racionalite.

Teológ v skúmaní postupuje tak, že v súlade s vlastným najlepším presvedčenia prijíma realitu, ktorá nie je redukovaná iba na zmyslami vnímanú realitu. Kresťanská teológia tvrdí, že pri skúmaní rešpektuje aj reálnu prítomnosť Boha v osobe Ježiša Krista. Toto presvedčenie zdravého rozumu, rovnako ako pri fyzickej realite, je možné prijať alebo poprieť. Paralela medzi Popperovým presvedčením o realite sveta a kresťanským presvedčením spočíva v uznaní existencie reality a v určitej obmedzenej schopnosti opísať túto realitu. Vedecké opisy majú určitú podobnosť s realitou, ale táto podobnosť nie je absolútna. Realitu môžeme opísať len čiastočne a ak by sme aj mali dokonalú teóriu o svete, nevedeli by sme s istotou, že sa jedná o dokonalú teóriu.

Tento nedostatok nám spôsobuje skutočné problémy, lebo neviem vyriešiť mnohé životne dôležité úlohy ako napr. odstrániť následky rôznych chorôb, predpovedať zemetrasenia ap. Ale aby život mohol ísť ďalej, ľudia pracujú s tými najlepsšími teóriami, ktoré máme. Postupujeme informovaným odhadovaním pravdy a používame najlepšie odhady, ktoré máme, kým sa nepreukáže, že sú nesprávne. Aj kresťan je presvedčený, že teologické opisy sa nachádzajú v nepohodlnej pozícii medzi neistotou a istotou. Kresťan akceptuje, že teologická práca sa v skutočnosti vzťahuje na realitu Boha, alebo aspoň na to čo sa mu tak javí, ale v žiadnom prípade sa nejedná o plné a vyčerpávajúce poznanie. Naše znalosti, či skôr neznalosti, nám vytvárajú skutočné teologické problémy, lebo nevieme úplne objasniť základné články viery, ktoré tvoria základ našich existenčných rozhodnutí. Ale s použitím tých najlepších hypotéz, ktoré

¹⁵ WĘCŁAWSKI, T.: Metodologia teologii. In: *Nauka* 3 (2004), s. 101-120.

máme, pokračujeme v snahe opísať realitu Boha, či skôr realitu zjavenia, ako najlepšie vieme. Vo vede aj v teológii nám antropologické obmedzenia bránia dosiahnuť stav absolútnej istoty. V každom prípade ide o poznanie z túžby poznať realitu, o ktorej existencii a dostupnosti sme presvedčení. Stručne povedané, prírodná veda, ale aj ekonómia, politika ap., aj teológia sú presvedčené o nejakej realite, ktorú poznajú v obmedzenom zmysle a ktorú si stanovili za cieľ lepšie ju pochopiť.

Základným aspektom kritickej metódy podľa Poppera nie je empirické testovanie, ale diskusia. Teória je racionálna, teda racionálne kritizovateľná, bez toho, aby bola nevyhnutne súčasťou experimentálneho sveta vedy. Dobrým, aj keď nie úplne uspokojujúcim, príkladom¹⁶ toho ako môžeme zahliadnuť kritického ducha v teológii je Popperova poznámka o Xenofanovi.¹⁷ Xenofanes bol predsokratovský mysliteľ, v ktorom Popper videl žiaduce črty ľudského poznania: intelektuálnu skromnosť, kritickosť voči autoritám, morálnosť, túžbu po objektívnej pravde, ale aj vedomie relatívnosti subjektívnej istoty poznania. Popper však tohto ducha nenašiel vo vede Xenofanes, ale v jeho „špekulatívnej teológii“.¹⁸ Xenofanes, podobne ako mnohí iní grécki myslitelia, bol nespokojný s Homérovým opisom bohov ako morálne zhýralých jedincov a dospel k záveru, že Homér a Hésiodos len premietli ľudskú prirodzenosť na už existujúcu vieru v božstvo. Napokon Xenofanes navrhol riešenie, že musí existovať len jeden najvyšší boh, ktorý sa nepodobá na ľudí a nemá ľudské vrtochy.¹⁹ Xenofanes nepochyboval o existencii božskej skutočnosti, no spochybnil Homérov opis, pretože z neho vyplývali neprijateľné dôsledky. Ako odpoveď na tento problém vytvoril novú a lepšiu domnienku o bohoch a Popper jeho metódu ocenil ako víťazstvo sebakritiky, ktoré nemá obdoby. Podobnú metódu využíva aj kritický kresťanský teológ, ktorý podobne ako Xenofanes uznáva existenciu Boha ako skutočnosti, pričom sa snaží opísať božskú podstatu čo najlepšie.

Metóda a didaktická zrozumiteľnosť

Teológia ako školská disciplína je vlastne systém otázok a odpovedí, pričom jej pôvod spočíva v systematickom rozvoji výkladu kresťanskej

¹⁶ ATTFIELD, R.: Popper and Xenophanes. In: *Philosophy* 89 (347) 2014, s. 113-133.

¹⁷ POPPER, K. R.: The Unknown Xenophanes. In: PETERSEN, A. F. (ed.): *The World of Parmenides*. London : Routledge, 1998, s. 33-67.

¹⁸ POPPER, K. R.: Toleration and Intellectual Responsibility. In: *Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. London : Routledge, 1994, s. 188-203.

¹⁹ XENOPHANES: *One god, alone among gods and alone among men, is the greatest. Neither in body resembling the mortals, nor in his thinking*. In: <https://history.hanover.edu/texts/presoc/Xenophan.html> [15.11.2024]

náuky v neskorej byzantskej teológii reprezentovanej sv. Jánom z Damasku. Charakteristickou črtou doktrínálnej expozície je, že jednotlivé doktrínálne otázky a problémy sú identifikované a prezentované systematickým spôsobom. V rámci latinskej tradície podobný proces začal sv. Anzelm z Canterbury v 11. storočí. Podstatou postupného vývoja metódy scholastickej teológie bolo systematické spracovanie všetkých vzniknutých otázok, uvedenie dôvodov, ktoré stoja za doktrínou, odkazy na pramene zjavenia a ich autoritatívny výklad, aj riešenie ťažkostí a objasnenie pochybností.

Podľa Grabmanna scholastická metóda sa snaží dosiahnuť čo najdôkladnejšie pochopenie obsahu viery tým, že na pravdy zjavenia aplikuje rozum a filozofiu s cieľom priblížiť nadprirodzené pravdy mysliacej ľudskej duši, umožniť systematické, organicky súvisiace celkové predstavenie pravdy spásy a byť schopný vyriešiť námietky, ktoré sa objavujú proti obsahu zjavenia z racionálneho hľadiska.²⁰

V rozvoji metódy scholastickej teológie významnú rolu zohralo zhromažďovanie a systematizácia prameňov aj odkazov na tvrdenia autorít (dnes by sme povedali dát). Zbierky teologických sentencií, ktoré vznikali od 12. storočia, umožnili nové teologické analýzy. Medzi najznámejšie a systematicky komentované v latinských teologických školách patrili sentencie zhromaždené v *Liber sententiarum* od Petra Lombardského. Tieto zbierky sa stali východiskom *teologických súm*, ktoré sú metodicky formalizovaným záznamom prednášok o konkrétnych problémoch a otázkach, ktoré predniesli majstri teológie dominikánskej teologickej školy Albert Veľký a Tomáš Akvinský, ale aj majstri teológie františkánskej teologickej školy: Bonaventúra, Alexander z Halesu a Ján Duns Scotus. Františkánska škola nadväzovala na platónske a neoplatónske myslenie, najmä v jeho augustinovskej interpretácii. Zdôrazňuje prvenstvo dobra a chápanie spásy ako morálneho zjednotenia s Bohom, pričom prehľbuje existenciálny a mystický element systematického výkladu viery. Dominikánsku školu môžeme oprávnenne považovať za tvorivú reinterpretáciou aristotelovského myslenia s cieľom adekvátneho výkladu kresťanskej náuky v kontexte vtedajších misijných zámerov nasledovníkov sv. Dominika. V tejto teologickej škole sa zdôrazňuje intelektuálny charakter poznania Boha a spásy, využívajú sa najmä prvky aristotelovského učenia o príčinách, rozlišovanie medzi substanciou a akcidentom, hmotou a formou

²⁰ GRABMANN, M.: Geschichte der scholastischen Methode, I., s. 36 n.; Porov. QUINTO, R.: Scholastica, s. 339–349. In: LEINSLE, U. G.: *Úvod do scholastickej teológie*. Praha : Karolinum 2020, s. 18.

a využité je aj učenie o vzťahoch. V konečnom dôsledku sa jedná o videnie, ktoré robí človeka šťastným (*visio beatifica*).²¹

Klasickú teologickú metodologickú štruktúru predstavuje najznámejšia *Summa theologiae* od Tomáša Akvinského. Summa je rozdelená na tri hlavné časti (tretia nebola dokončená), počnúc pojmom Boh a pokračujúc cez otázky týkajúce sa poriadku stvorenia a spásy až po otázku morálneho poriadku kresťanského života. Otázky sú rozdelené do článkov, v ktorých sa jednotlivé skúmané otázky riešia podľa pevne stanoveného vzoru: 1. nastolenie problému (*utrum ...; či ...*), 2. vyjadrenie pochybností a argumentov proti uvažovanej formulácii (*videtur quod non; zdá sa, že nie*), 3. argumenty v prospech uvažovanej formulácie (*sed contra dicitur; však proti tomu sa hovorí*), 4. odpovede majstra obsahujúce jeho návrhy riešení na predtým vyslovené pochybnosti a napokon 5. diskusia o vyslovených argumentoch (*respondeo; odpovedám*).

Vývoj scholastickej metódy zahŕňa výdobytky logiky a dialektiky. Hlavnou výhodou tejto metódy je jej prehľadnosť a didaktická zrozumiteľnosť posilnená prvkami mnemotechniky, ako symetria a paralelizmus, ako aj pevne stanovený počet argumentov, o ktorých sa diskutuje v jednotlivých článkoch. Koncom stredoveku scholastická metóda do istej miery zdegenerovala v dôsledku prílišnej minucióznosti a umelosti nastolených otázok, čo viedlo k prevahe formy nad obsahom.

Metodologické premeny v teológii 20. storočia

Teológia v 20. storočí prešla významnými metodologickými zmenami, ktoré reagovali na intelektuálne výzvy moderny, filozofické smery ako fenomenológia a existencializmus, ako aj na historicko-kritickú metódu v biblickej exegéze, či na gnosticizmus prezentovaný totalitnými spoločenskými systémami. Vyznačovala sa metodologickou pluralitou, otvorenosťou voči interdisciplinárnym prístupom a snahou o zrozumiteľnosť v rýchlo meniacom sa svete. Rozvoj teológie ovplyvnili aj sociálne a ekumenické výzvy, vrátane Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965), ktorý kladol dôraz na návrat k ranokresťanskej tradícii a obnovu teologických prístupov založených na biblickom štúdiu.

Historicko-kritická metóda bola dominantným prístupom v biblickej exegéze v 20. storočí. Jej cieľom bolo skúmať biblické texty v ich historickom kontexte a rozlíšiť jednotlivé vrstvy úprav a redakcií, ktoré vznikli počas stáročí. Táto metóda však vyvolala aj napätie medzi teológmi

²¹ WĘCŁAWSKI, T.: Metodologia teologii. In: *Nauka* 3 (2004), s. 101-120.

a modernými biblistami.²² Karl Barth a ďalší reformovaní teológovia odmietli liberalizmus 19. storočia a zdôraznili dialektický vzťah medzi Bohom a človekom. Barthova *teológia Slova* považovala Písmo za miesto, kde Boh oslovuje človeka. Dialektická teológia sa snažila vyhnúť racionalistickým interpretáciám viery a kládla dôraz na Božiu transcendenciu.²³ Pod vplyvom Martina Heideggera a existencialistickej filozofie sa niektorí teológovia, ako Rudolf Bultmann, snažili *demytologizovať* biblické posolstvo, aby ho sprístupnili modernému človeku. Paul Tillich zas rozvíjal teológiu ako dialóg medzi vierou a kultúrou, pričom využíval fenomenologickú metódu na interpretáciu symbolov viery.²⁴ V druhej polovici 20. storočia sa v teológii objavili nové metodologické prístupy súvisiace so sociálnou spravodlivosťou. Teológia oslobodenia v Latinskej Amerike a politická teológia v Európe reprezentovaná Johannom Baptistom Metzom zdôrazňovali úlohu kresťanskej viery v sociálnej a politickej realite.²⁵ Jedným z hlavných metodologických impulzov kresťanskej teológie v 20. storočí sa stal ekumenizmus. Druhý vatikánsky koncil podporil dialóg medzi kresťanskými cirkvami a otvoril dvere pre širšie metodologické spektrum v teológii, vrátane dôrazu na pastorálny a kontextuálny prístup.²⁶

Schematický a neúplný prehľad výziev k adekvátnemu využívaniu metodológie v teológii v 20. storočí zvyrazňuje, že aj v súčasnosti sú v teológii dôležité dva komponenty: 1. schopnosť teológa kompetentne využívať metódy, ktoré má teológia spoločné s inými vedami o človeku, a zároveň 2. jasnosť jeho zaradenia do kontextu historickej skúsenosti Cirkvi s vierou.

Záver

Kresťanská teológia je polemickou disciplínou a jej vnútorné argumenty svedčia o schopnosti prijímať racionálnu kritiku, ale pretrvávajú otázka, akým spôsobom a do akej miery si môže túto kritickú metódu čo najúčinnnejšie osvojiť. Teológia hľadá kľúč k Tajomstvu a je presvedčená, že existuje. Na vedeckom trhu je ich veľa kľúčov a ich tvar závisí od predpokladov, interpretácií a kognitívnych modelov. Mnohé z nich vyzerajú zaujímavo, niektoré veľmi moderne. Ide o to, že kľúč musí pasovať

²² Porov. BROWN, R. E.: *An Introduction to the New Testament*. New York : Doubleday, 1997.

²³ Porov. BARTH, K.: *Church Dogmatics*. Edinburgh : T&T Clark, 1936 – 1962.

²⁴ Porov. BULTMANN, R.: *Jesus Christ and Mythology*. New York : Scribner, 1958.

²⁵ Porov. GUTIÉRREZ, G.: *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll : Orbis Books, 1971.

²⁶ Porov. VATICAN COUNCIL II. *Lumen Gentium*. Rome : Vatican Press, 1964.

do zámku.²⁷ Ide predsa o poznanie *pravdy, ktorá je Osobou*, o pravdivé poznanie prostredníctvom porozumenia.²⁸ V súčasnosti čelí teológia výzvam sekularizácie, relativizmu a technologického pokroku. Napriek tomu si uchováva svoju jedinečnú metodológiu, ktorá zahŕňa nielen akademické skúmanie, ale aj duchovnú skúsenosť a život viery. Ako napísal Henri de Lubac: *Teológia nie je len intelektuálnou disciplínou, ale aj cestou k hlbšiemu poznaniu Boha*.

BIBLIOGRAFIA

- ATTFIELD, R.: Popper and Xenophanes. In: *Philosophy* 89 (347) 2014.
- BARTH, K.: *Church Dogmatics*. Edinburgh : T&T Clark, 1936 – 1962.
- BENEDYKT XVI.: *Ojcovie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*. Poznań : W Drodze, 2008.
- BROWN, R. E.: *An Introduction to the New Testament*. New York : Doubleday, 1997.
- BULTMANN, R.: *Jesus Christ and Mythology*. New York : Scribner, 1958.
- FLAVIUS JOSEPHUS: *Proti Apiónovi (Contra Apionem)*. In: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0215%3Abook%3D2%3Asection%3D168&utm_source=chatgpt.com [16.11.2024]
- GUTIÉRREZ, G.: *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll : Orbis Books, 1971.
- HAVRDA, M.: *The So-Called Eighth Stromateus by Clement of Alexandria: Early Christian Reception of Greek Scientific Methodology*. Leiden/Boston : Brill, 2016.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*. Warszawa : PAX, Akademia Teologii Katolickiej, 1994.
- LEINSLE, U. G.: *Úvod do scholastické teologie*. Praha : Karolinum 2020.
- MAĐAR, M.: Metóda v teológii. In: HRABOVECKÝ, P. – MAĐAR, M. (eds.): *Vyjdajte dôvod vašej nádeje, Vybrané témy z fundamentálnej teológie*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2023.
- MIHINA, F.: Popperova obrana kritického rozumu. In: *Filozofia*. Roč. 51, 1996, č. 11.
- ORIGENES: *Homiliae in Genesim*, Ed. L. Doutreleau. SC 7bis., 1985.
- PLATÓN: *Ústava*. Praha : OIKOYMENH, 1996.

²⁷ SZYMIK, J.: Poznanie i metoda w teologii zasady podstawowe w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, In: *Roczniki Teologii Dogmatycznej*, Tom 2 (57) 2010, s. 49-65.

²⁸ BENEDYKT XVI.: *Ojcovie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*. Poznań : W Drodze, 2008, s. 37.

- POPPER, K. R.: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London, New York : Routledge, 1989.
- POPPER, K. R.: The Unknown Xenophanes. In: PETERSEN, A. F. (ed.): *The World of Parmenides*. London : Routledge, 1998.
- POPPER, K. R.: Toleration and Intellectual Responsibility. In: *Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. London : Routledge, 1994.
- RAHNER, K.: *The Content of Faith*. New York : Crossroad, 2000.
- REMBIERZ, M.: *Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii*. In: *Filozofia chrześcijańska* 5 (2008).
- SZYMIK, J.: Poznanie i metoda w teologii zasady podstawowe w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, In: *Roczniki Teologii Dogmatycznej*, Tom 2 (57) 2010.
- TARNOWSKI, K.: *Pragnienie metafizyczne*. Krakow : Znak, 2017.
- TARNOWSKI, K.: Paradoksalność idei Boga. In: GOMUŁKA, J. – TARNOWSKI, K. – WORKOWSKI, A. (eds.): *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*. Kraków : Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, 2014.
- VATICAN COUNCIL II. *Lumen Gentium*. Rome : Vatican Press, 1964.
- WĘCŁAWSKI, T.: Metodologia teologii. In: *Nauka* 3 (2004).
- XENOPHANES: *One god, alone among gods and alone among men, is the greatest. Neither in body resembling the mortals, nor in his thinking*. In: <https://history.hanover.edu/texts/presoc/Xenophan.html> [15.11.2024]

BOŽÍ KULT – HRANICA VIDITELNÉHO A NEVIDITELNÉHO SVETA V DIELE P. A. FLORENSKÉHO

Daniel PORUBEC

Abstract: *The article presents views of the Russian theologian P. A. Florenskij who lived and worked at the turn of the 20th century. His views on the Christian cult will be presented in the following sections: an apparent logos of Kant's philosophy; a word as a unity of „two truths“; a prayer; a word pronounced at a cultic performance as a „spiritual-physical process“; the seven sacraments.*

Nájsť oporný bod nášho bytia a nášho poznania, nájsť hranicu medzi viditeľným a neviditeľným, je možné podľa slov Pavla Alexandroviča Florenského (*1882, +1937) jedine v kulte, ktorý je skoncentrovaný v pravde o vtelenom Pánovi Ježišovi Kristovi, **Predvečnom Slove - Logose**. Ježiš Kristus je absolútny zmysel nášho života (V ňom bolo **všetko** stvorené)¹, je absolútna realnosť (V ňom **bolo** všetko stvorené). Každý poznávací proces sa buď zakladá na tejto pravde, alebo je jednoducho lživým a nereálnym. Tvár Ježiša Krista je *Vteleným zmyslom*, opravdivý základ (ориентировка) mysle. Kult je konkrétna realizácia tohto základu. V kulte naša myseľ nachádza konkrétne a zároveň reálne kategórie svojej existencie. Mimo kultu, ako reálneho stvárnenia Ježiša Krista – Zmyslu všetkých zmyslov (Porov. Jn 1,3), niet ničoho, čo je duchovné, rozumné, niet opravdivých slov, niet etických princípov.² Kult je „opravdivá plnosť pravdivého života.“ O tejto plnosti „*možno uvažovať a uvažovať, znova a znova k nej prichádzať nikdy ju nevyčerpať*.“³ Tajomstvá kultu, t.j. Sviatosti neustále živia našu myseľ a rodia ju k životu svojím zmyslom (λόγος). „*Jedna pravda, vo svojej plnosti, poviem viac, jediná objektívna pravda ponúkaná človeku sú jedine tajomstvá-sviatosti, ktoré si v presnom zmysle zaslubujú predikovať pravdivosť*.“⁴

Ako prízvukuje Florenskij „celý život je potrebné obrániť kultom, koncentrujú sa okolo jeho bezpodmienečného Centra – Golgoty a Vzkriesenia. Od

¹ Porov. Vyznanie viery 318 otcov, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB,1991, s. 5.

² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Kult i filosofija*, in: *Filosofia kulta*, Sobranije sočineniji, Moskva: Mysľ, 2004, s. 115–116.

³ FLORENSKIJ, P. A.: *Tajstva i obrjady*, in: *Filosofia kulta*, Sobranije sočineniji, Moskva: Mysľ, 2004, s. 127.

⁴ Tamtiež.

*kolískej až po hrob, všetky momenty, všetok rast, všetky životné boje, všetky skutočnosti, všetky hnutia, všetko úsilie, všetky slová, všetko, aj najmenšie a najnepatrnejšie hnutie majú byť kultu – centrické, gravitujuce k svojmu centru, ako každá (becomay) časť je priťahovaná centrom gravitácie Slnčnej sústavy.*⁵ V kultúrnom živote nemôže existovať nič svetské, nič samoúčelné, ľahkomyselne samočinné, nič prívátne, čo by nebolo predmetom kultu a tak nebolo priťahované Slnkom Života - Kristom.⁶

Florenskij bol teda presvedčený, že nový šat poznania Pravdy je nám daný samou Pravdou. Obrazne povedané, pozvaní, ktorí na svadobnú hostinu poznania Pravdy prídu s iným (svojím) „odevom poznania“, než tým, im darovaným, nikým a ničím nezaslúženým odevom Pravdy, veľmi riskujú vyhodenie „von“, lepšie povedané už sami sa tým pádom nebezpečne separujú od možnosti poznať samú Pravdu. Autor sa snažil dokázať, že pravdivý proces poznania a bytia je založený transcendentne, teda na vonkajších podmienkach rozumu a nie transcendentálne, teda na základe štruktúr samého rozumu. Samotný fakt nezávislosti poznávajúceho rozumu tým pádom stavia už mimo možnosť transcendentného poznania, teda stavia ho za hranice ním samým stanovených hraníc.⁷ Človeku je ponúknuté rozhodnúť sa medzi opravdivým kultom slobodného prijatia daru samej Pravdy a „kultom slobodnej rozumovej autonómie“ s jej nekonečným plukom vlastných „právď“.

1. Zdanlivý „logos“ kantizmu

Nemecký filozof Immanuel Kant, ako hovorí Florenskij v stati *Kult a filozofia*⁸, vybudoval vlastný „kult“ myslenia i jazyka tak, že Platónovu filozofiu obrátil akoby na hlavu. „Kant sa zmocnil Platónovho ponímania sveta a mení pred ním znak plus na minus. Vtedy sa menia všetky plusy na mínusy a všetky mínusy na plusy vo všetkých názoroch platonizmu tak vzniká kantizmus.“⁹ I keď sa podľa autora Kant vzpíeral kultu ako priznaniu aktívneho,

⁵ FLORENSKIJ, P. A.: *Sem tainstv*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004, s. 156.

⁶ Porov. Tamtiež., s. 156.

⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Sem tainstv*, s. 157.

⁸ Už v úvode tejto state autor vyslovil zaujímavý názor, že filozofia je neposlušná dcéra, ktorá utiekla svojej matke, teda náboženstvu. Nesie v sebe všetky znaky, rodnú krv, črty a maniere náboženstva. Dávna filozofia je antickým náboženstvom, ktoré sa rozhodlo byť ne-náboženstvom. Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Kul't i filozofia*, s. 99 Tento fakt je možné podľa autora spozorovať pri porovnaní náboženskej /v originály doslovne bohosloveckej/ a filozofickej terminológie. História filozofickej terminológie sa žiaľ málokto zaoberá. Tamtiež, s. 100.

⁹ FLORENSKIJ, P. A.: *Kul't i filozofia*, s. 106.

konkrétneho zjavovania sa objektívnej reality človeku, vybudoval si na druhej strane svoj uzamknutý nanajvýš subjektívny „kult filozofie“.¹⁰ „Všetko, čo hovorí Kant je axiomatika kultu, rovnako používaná Kantom s utajením potrebného obraničenia a preto javiacej sa ako klamstvo. Povieme, že poznávané musí byť názorným, v skúmaní daným, reálne existujúcim (бытийственным). Áno, práve taký je kult, to je jeho prvá podmienka. Existujú veci v sebe, ale sú v sebe nepoznatelné. Áno, to sú **sviatosti**. Poznávané sú, samozrejme, zjavenia sviatostí, a nimi sú **obrad**y. Oblasť noumenov je nepostihnuteľná, ale obraničuje život. Práve taký je **kult**, ktorý určuje život. V nej, t.j. oblasti noumenov je sloboda a niet slobody mimo nej, tak práve milostivá účasť na kulte oslobodzuje a v oblasti mimo – kultovej je živočišna, nevedomá existencia, kráľovstvo žiavor.“¹¹

Akékoľvek filozofické bádanie má podľa autora už jasne vytýčené hranice v predvečnom Slove, Logose – Ježišovi Kristovi, našom Spasiteľovi. Myšlienkový systém, ktorý by odignoroval túto absolútnosť zmyslu a absolútnu realnosť v Kristovi, je lživý a odsúdený na zánik, pretože, ako bolo povedané „bez neho nepovstalo nič z toho, čo povstalo.“¹²

Kant teda správne vytušil, akým smerom sa má uberať človek hľadájúci odpovede ohľadom možností ľudského rozumu. Uvedomil si, že musí existovať bytie objektívne dané a nám zjavujúce sa, teda spĺňajúce všetky požiadavky kultu vo vzťahu k človeku. Nezniesol však tú skutočnosť, že podmienky si nekladie sám človek, t.j. jeho „čistý rozum“. Tak nie náhodou vzniká spätná projekcia, rafinovaný spätný odraz pravého kultu v človeku, ktorý je v skutočnosti už mimo samého človeka postavený výlučne na základoch sebaurčenia Ja = Ja.

Florenskij bol presvedčený, že sám človek nemôže klásť iný základ skutočnosti než ten, ktorý mu bol daný, nemôže proklamovať svoj „logos“ za stroju reality a nevidieť „Logos“, ktorý bol na počiatku

¹⁰ Tamtiež. Ako ďalej dodáva Florenskij: „Kant sa chcel zbaviť kultu. No on len dokázal, že filozofia nemôže existovať ináč, než filozofia kultu t. j. Kant jasne objavuje, čo je jeho úloha objasniť, ako je možné poznanie, ako je možná veda.“ Úprimne povedané z druhej strany „nepotrebuje toto objasnenie, lebo vo svojej filozofii verí v nerybnosť a bezpodmienečnosť vedy. V skrytosti však celý jeho systém hovorí iba o jednom, o kulte, ako nie je možný. Ako a prečo nie je možný kult, to je prvá otázka Kantovej mysle. To je pátos Kanta, možno že ním samým z polovice uznaný, ale zároveň nie menej onplývajúci celý systém.“ Tamtiež., s. 105.

¹¹ FLORENSKIJ, P. A.: *Kult i filozofia*, s. 105.

¹² Ďalej autor dodáva: „Vtelený Zmysel - Tvár Pána Ježiša Krista je opravdivým základom orientácie myslenia. Kult predstavuje konkrétne rozvinutie tejto orientácie. Nezmeniteľné elementy kultu sú kresťanské kategórie: ony sú konkrétne a reálne súčasne, zodpovedajú samotej orientácii. Takými kategóriami sú Kríž, krv, svetlo atď. ... Pán, je Človek, spomedzi mnohých druhých ľudí, ale zároveň je i jednorodený Syn Boha i jednopodstatný Bezpodmienečnému a Večnému. Všetky hodnoty ducha sú také, že majú schopnosť byť omnoho viac než sú sami v sebe, teda sú symbolické.“ Tamtiež., s. 116.

a vytvoril nám nielen všetky podmienky nášho poznávacieho procesu, ale umožnil samo poznanie ako také.¹³

2. Slovo - jednota dvoch právd

Florenskij si uvedomoval, že predvečný Logos, zmysel všetkých vecí, alebo vecnosť zmyslu, Bytie samo, nie je iba predmetom nášho rozumu, ale sám Logos je náš opravdivý rozum, je naše pravé etické Ja, tak neutíchajúcim predmetom rozumu, ako i jeho neodmysliteľnou príčinou.¹⁴ Prvou pravdou každého bytia „je ono samo, jeho danosť, prvá nepravda je neexistencia. Prvé dobro je bytie, prvé zlo nebytie.“¹⁵ Práve v dôsledku toho, že sloveso „je“ v Kantovej filozofii nepochopiteľné, zmutuje na sloveso „javí sa“ (ako čisto predmet poznania subjektu) a zmutovala sa a zdeformovala aj samá skutočnosť, ktorá výslovne, alebo mlčky obsahuje už spomínané „je“.¹⁶ Naše slová, ako to už bolo povedané, sú teda zjavením sa samého bytia, zjavením sa reality, ktorá **Je** a nielen sa nám „javí“ ako taká. Slová v zásade musia byť vyjadrením jednoty, ako človek sám je jednotou dvoch právd: *pravdy bytia a pravdy zmyslu*, *pravdy úsie* a *pravdy hypostázy*.¹⁷ Všetko to, čím sa človek, zjavuje ako človek, nesie pečať týchto dvoch právd, *pravdy Vteleného Slova, Syna Božieho Ježiša Krista* a *pravdy, či reálnosti Presvätej Trojice* vo svojom Neprístupnom Svetle.¹⁸ „Človek nie je iba oúσία, ale aj ύπόστασις, tvár.“ Nie je možné pochopiť náboženskú antropológiu bez týchto termínov.¹⁹ „Človek nie je iba slepá vôľa, ale i svetlý obraz: (...) nielen bytie, ale i pravda (...) nielen sila, ale aj um (νοῦς) , nielen telo, ale i duch. V Bohu je

¹³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Kult i filosofia*, s. 112.

¹⁴ Porov. Tamtiež., s. 115.

¹⁵ FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, s. 135.

¹⁶ LENCZ, L. Od konfrontácie k dialógu, Križovatky kresťanstva a filozofie, Nové mesto, 1991, s. 48. „Kant vo svojej analýze zabudol na jednu zdánlivo bezvýznamnú vec, ktorá je však v skutočnosti podstatná. (...) Jeho pozornosti totiž ušlo, že každé tvrdenie obsahuje – výslovne alebo mlčky – slovko „je“. Presnejšie všimol so ho, ale považoval ho iba za spojku, za „technický“ detail.“ Tamtiež.

¹⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, s. 136.

¹⁸ Porov. Tamtiež., s. 143.

¹⁹ Termín hypostáza, grec. ύπόστασις, lat. persona, rus. гипостась, сущность, označuje konkrétnu existenciu jednotlivca. Spočiatku bol užívaný ako synonymum slova ούσία teda *bytnosť, prirodzenosť* (inak povedané podstata, ako ju chápe Aristoteles, /*Metafyzika*, 1029A/, teda to, čo jednoduchou je, čomu jedinému náleží bytie vo vlastnom zmysle slova. Podstata je teda najvyššou kategóriou). Až neskôr počnúc Chalcedónskym snemom termín ύπόστασις (451) nadobudol jasných kontúr, teda termínu na označenie osoby πρόσωπον Ježiša Krista v dvoch prirodzenostiach - Božskej a ľudskej. Porov. FARRUGIA, E. G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008, s. 383–384.

*harmónia úzje a hypostázy. Tvár Božia úplne (всцело) vyjadruje Jeho Podstatu, Jeho Podstata je úplne vyjadrená Jeho Tvárou. V človeku, naproti tomu, sa antinómia pólov nenachádza v harmónii; temná praprčina (темная подочина) bytia povstáva proti tvári, vyžadujúc od nej realizáciu; tvár si podmaňuje živelné vzrušenie, dožadujúc od neho svoju pravdu.*²⁰

Jednota *hypostazís* a *oúsie* v človeku nemôže byť dosiahnutá za cenu vzájomných ústupkov. Obidva póly ľudského bytia potrebujú nekonečnosť, ako i limitáciu svojej realizácie.²¹ Iba v Bohu, ako plnosti reálnosti a plnosti zmyslu, môže človek dôjsť k harmónii dvoch právd tvoriacich jeho etický základ. Florenskij použijúc termíny z gnozeológie tak hovoril o človeku ako o jednote danosti a dokázateľnosti, o jednote intuície a diskurzu, použijúc ontologický termín, človek bude Absolútna Tvár (Absolútna jednota Bytia a Tváre – Pravdy), bude inak povedané zbožštený človek na Boží obraz a podobu.

Florenskij však upresnil, že takýto etický proces premeny človeka, t.j. povstania k *Opravdivému Životu* je spojený so *sebe-umieraním*, lebo naopak už nie človek túžil a svojou túžbou zapríčinil, či kantovsky skonštruoval čisto „svoju – premenu“, ale bol to Sám Zmysel, Samá Pravda, v *mene* ktorej človek dokázal rozpoznať klamstvo zdanlivých právd, zdanlivých tvári, zdanlivých spredmetnení, zdanlivých rámov ako ohraničení skutočnosti, zdanlivých diabolských právd. Áno, bolo to Samé Bytie, Samá Reálnosť v *mene* ktorej odhalil bytostnú krádež, krádež reality, iluzórnosť neohraničeného, živelného – titanského bytia.²²

Vtelené Slovo a Reálnosť, táto nerozlučná jednota v rôznosti, preniknutím do viditeľného sveta, obrazne povedané, mení svoj šat práve v našej mysli, v našom rozume, zaodeje sa do antinómií, avšak nie zdanlivých kantovských protirečení, ale reálnych, konkrétnych symbolov. Na tejto „rozumovej hranici“, či strete dvoch svetov, sa Vtelené Slovo a Reálnosť vteľujú do „našich“ slov a reálností. Nezredukovujú sa čisto na prostriedok nášho rozumu, zachovávajú si plne ráz Božej transcendencie.

²⁰ FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, s. 136.

²¹ Tamtiež., s. 136–137. „Nie v ohraničenosti každého každým, ale v ich vzájomnom priznaní im bezpodmienečnej pravdy – pravdy ich bobu-podobnej nekonečnosti – môže existovať ich harmónia; teda celistvosť človeka. Nie bezprostredne v sebe samých, ale iba vo svojich absolútnych určeníach (predeloch), vyčerpávajúce svoje nekonečné možnosti, môžu získať jeden druhého. Každé ich zastavenie na ceste je lož. Je nevyhnutné, aby bolo vyčerpané hľadanie súcnosti (бытийности) dosiahnutím ohraničujúceho božieho súcna (бытийности), je potrebné, aby bolo vyčerpané hľadanie rozumnosti, dosiahnutím ohraničujúcej božej rozumnosti, inak nedôjde k naplneniu oboch základov človeka.“ Tamtiež.

²² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, s. 137–143.

Naopak oživotvoria našu myseľ, tým, že sa stávajú nielen predmetom, ale i príčinou nášho poznania.²³

3. Modlitba – Slovesná služba ako prototyp slovesnosti

Ak sa zamyslíme nad kultom, právom sa môžeme pýtať, čo je všeobecnu podmienkou toho, čo v obrade posväčuje? Je to azda samotný obrad, to znamená kult? Zvykneme jasne odpovedať, že je to sám Boh, sám Svätý, Silný, Nesmrteľný. Naša otázka sa však netýka Konečnej príčiny posvätenia, o Tej niet pochyb (teda o Bohu samom), ale o spolu – príčine, z dôvodu ktorej sa uskutoční posvätenie.

Je nepochybné, že obrady sami o sebe neposväcujú ak sa nestali predmetom nášho vedomia. Je teda potrebné nájsť isté médium, ktoré ho učiní zjavným, teda je potrebné ohraničiť ho *slovom*, nazvať obradový úkon tým čím je – *pomenovať ho*. Kult teda jestvuje objektívne iba vďaka spolu – príčine, ktorou je **slovesná služba**, teda **modlitba**. „*Ponorit' niekoho do vody ešte neznamená kŕstiť, vyrezať časť prosfory (kráseného chleba), nie iba nerozprávajúc, ale nemať úmysel spojený s modlitebnými formulami, ešte neznamená urobiť proskomídiu (prípravu obetných darov), ako aj dať niekomu na hlavu vence ešte neznamená zosobášť*“.²⁴ Iba slovom sa rad skutočností stáva posvätenou – skutočnosťou, rad vonkajších procesov obradom, zjavené sviatosťou (tajomstvom), každodenné sa slovom premieňa na sviatosť. Naopak, bez slova ostáva všetko iba na empirickej, nerozumnej, vonkajšej, pocitovej, spodnej úrovni. Slovo zdvíha všetko nahor.

V prípade slovesnej služby – modlitby, ktorá tvorí základ každého kultu tak pochopiteľne, v čisto chronologickom poriadku, „pôsobíme“ my, my sa modlíme, my vyriekneme slová, ale na druhej strane z opačnej perspektívy už nie my samy, ale s Bohom, v pravom zmysle slova, v boho-pôsobení, v službe slovu, podriadení sa slovu človek vyriekne slová ako dar.²⁵

Modlitba je Boho-ludské synergické pôsobenie nevyhnutné pre posvätenie a premenu sveta. Láskavé poníženie sa človeka pre etické povýšenie a zrodenie nového človeka v Bohu a s ním všetkého čo jestvuje.

²³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Imjeslavije kak filosojskaja predposilka*, s. 273. Takýto pohľad na skutočnosť Božej transcendencie vo vzťahu k ľudskému poznaniu je vlastný jedine Platonizmu, čoho si je Florenskij jasne vedomý vyjadrujúc sa už vo filozofických termínoch, teda podstate a jej manifestácii (manifestácia □ podstata: podstata □ – manifestácia). Porov. Tamtiež.

²⁴ FLORENSKIJ, P. A.: *Slovesnoje služenie (Molitva)*, in: *Filosofia kulta*, Sbornik sočinienij, Moskva: Mysľ, 2004, s. 381.

²⁵ Porov. Tamtiež., s. 382.

Florenskij využíval na to, aby objavil modlitbu ako etickú nevyhnutnosť, pohľad zdola. Ako sa „modlí“ pohanský svet k svojim božstvám? Nech človek sám je dôkazom majstrovstva toho Majstra, ktorý ho stvoril.

Florenskij z dôvodu objektívnosti najprv analyzoval pohanskú – nekresťanskú modlitbu. Vybral si preň arabského spisovateľa z desiateho storočia Ibn-Dasta. Ten totiž opísal modlitbu dávnych slovanských pohanských národov takto:

„*Všetci (Slovania) sú modloslužobníci. ... V čase žatvy zoberú preosiate žrno vo vedre, pozdvihnú ho k nebu a hovoria: „Pane, Ty, ktorý si nás zásobil potravou (doposiaľ), zásob nás ňou aj teraz v hojnosti.*“²⁶

Z tejto krátkej modlitby autor poukázal na jej jasnú schému. 1. „*Pane*“ – oslovenie. 2. „*Ty, ktorý si nás zásobil potravou*“ – odvolanie sa na minulosť, ktorá charakterizuje Osobu, ku ktorej sa obracajú, ktorá môže byť ontologickým motívom ďalšej prosby. 3. „*Zásob nás ňou aj teraz v hojnosti*“ – samotná prosba, teda obsah modlitby. Podobná schéma je charakteristická aj pre iné pohanské modlitby (i keď bývajú po už spomínanej druhej časti) charakterizujúcej Osobu, ku ktorej sa modliaci obracia, neraz rozšírené o rétorické odvolanie sa na zásluhy prosiaceho, ktoré sú akousi jeho subjektívnou motiváciou s právom byť vypočutý, ako je tomu napr. v „*Iliade*“ v modlitbe žreca Chrise k Apolónovi.²⁷

4. Kresťanská modlitba

Autor si všímal, že podobnosť týchto modlitieb so súčasnými liturgickými modlitbami je nepopierateľná, avšak s podstatnými rozdielmi, ktoré v prípade opravdivej modlitby nikdy nemôžu chýbať.

Z *Trebníka*, z bohoslužobnej liturgickej knihy poriadku obrádov sviatostí a svätenín v byzantskom obrade, Florenskij citoval viacero modlitieb. Uvedieme napr. modlitbu z obradu korunovania manželov, v ktorej môžeme rozpoznať tieto časti:

1. „*Svätý Bože*“ – oslovenie, obrátenie sa k Bohu,
2. „*z prachu si stvárnil Adama, z jeho rebra si utvoril ženu a manželským zväzkom si mu pridal pomocníčku jemu podobnú, lebo tvojej velebnosti sa páčilo, aby človek nebol na zemi sám.*“ – odvolanie sa na minulosť ako na typ, ontologicky charakterizujúcu silu a vôľu Božiu,
3. „*Aj teraz, Vládca, vystri svoju ruku z tvojho svätého príbytku a zjednot svojho služobníka povie meno a svoju služobníčku povie meno, lebo práve ty zjednocuješ muža so ženou. Spoj ich v jednomyselnosti, korunuj ich láskou, urob z nich jedno telo a daruj im plod lona i ochotu prijať mnoho detí.*“

²⁶ Tamtiež., s. 383.

²⁷ FLORENSKIJ, P. A.: *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 383.

Samotná prosba, podriaďujúc sa už existujúcemu typu, Bohom daného ľudstvu a následne uskutočňovaného prostredníctvom kultu, ktorý sa nám neprotiví a nepodkopáva našu vieru, ale na prvom mieste, v cirkevnej modlitbe, zvýrazňuje duchovné posvätenie, teda vnútorné, duchovné kvality oproti vonkajším kvantitám, charakteristických pre pohanský naturalizmus²⁸.

4. „*Lebo ty vládneš a tvoje je kráľovstvo a moc i sláva, Otca i Syna i Svätého Ducha, teraz i vždycky i na veky vekov.*“ – tajomne pôsobiaci impulz pravdivého Mena Božieho, odkrývajúci a potvrdzujúci existenciu Boha v troch Osobách, ako Boha Pravého. Touto oslavou /slavo-slovím/ sa kresťanská modlitba bytostne odlišuje od pohanskej, pretože dokazuje, že pôsobí nie smutným vedomím akýchsi božích síl, ale zjaveným, Boho – zjaveným, pravdivým, zhora – logickým, nepochádzajúcim od človeka, MENOM PRAVÉHO BOHA.
5. „*Amen*“²⁹ – utvrdenie, „pravdivo“, teda vyjadrenie vôle človeka, ktorá vovádza do činnosti božskú energiu, nakoľko Boh očakáva naše slobodné rozhodnutie a spoluprácu – synergiu s Ním.

Záver

Vidíme, že kresťanská modlitba má päť častí, pričom prvé tri sú analogické s pohanskou modlitbou, hoci sa rozvíjajú už na inej platforme. Posledné dva však zásadne charakterizujú kresťanskú modlitbu, pretože sú zjavením sa Pravého Boha a zároveň odovzdaním seba Bohu.³⁰ Tú istú schému modlitby je možné spozorovať i v ďalších liturgických modlitbách napr. v modlitbe vchodu z liturgie svätého Jána Zlatoústeho. „*Vládca, Pane a Bože náš* (1. oslovenie, obrátenie sa na Boha), *ty si na nebesiach ustanovil zhory anjelov i archanjelov, aby slúžili tvojej sláve* (2. odvolanie sa na typ, charakterizujúci Božiu moc). *Pripoj k nášmu vchodu sprievod svätých anjelov, aby sme ti spolu s nimi slúžili a velebili tvoju dobrotu* (3. samotná prosba). *Lebo tebe patrí všetka sláva, česť i poklona, Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov* (4. Meno Presvätej Trojice ako svedectvo o Prameni všetkej stvoriteľskej energie). *Amen* (5. mystické utvrdenie, nech sa tak stane).“³¹

²⁸ „Naturalizmus je filozofický názor, ktorý tvrdí, že príroda (lat. natura) je jediná skutočnosť, jediné bytie, že teda neexistuje nijaký duchovný princíp odlišný od prírody a jej nadradený. Neexistuje nijaký Boh stvoriteľ, nijaká platónska ríša ideí, nijaké Kantovo transcendentno.“ Uvedené in: FILIT, OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA, <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit/fvn/naturalizmus.html>, heslo: naturalizmus.

²⁹ Malý Trebník, I. časť, Prešov: Vydavateľstvo Petra, 2006, s. 68.

³⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Slovesnoje služenieje (Modlitva)*, s. 384, 385.

³¹ *Svätá Božská Liturgia nášho Otca Svätého Jána Zlatoústeho*, Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gajdicha, 1998, s. 24.

Autor kladie dôraz predovšetkým na Trojičnú formulu, teda oslavu Najsvätejšej trojice, ktorá je vyjadrením plnosti kresťanského poznania o Bohu, ako aj organizmu všetkých kresťanských dogiem. Celá byzantská liturgia je poprerastaná vyzvaním Presvätej Trojice, či už sú to časti čítané, alebo spievané, kaftizmy, rôzne stichiry, kánon, vozhlasy kňaza... Všetko sa v kresťanskom kulte odohráva v rytme Trojičnej formuly, ktorá je centrom nášho myslenia, čítania a túžob. „*Najvyššia Pravda sa vteľuje v konkrétnom vedomí a sebou naplňuje celý jeho obsah.*“³² Florenský pre potvrdenie päť – členného rozdelenia modlitby z hľadiska jej formy uvádza i príklad zaklínania – exorcizmu, z obradu Sviatosti Krstu, ktorá je v skutočnosti zápornou, negatívnou modlitbou. Tá sa od modlitby líši iba v dvoch častiach, konkrétne v prvej časti - oslovení adresovanom diablu a v tretej časti - samotnom zakliatí, t.j. našom želaní negatívneho charakteru.³³ *Teba, diabol (1.), trestá Pán, ktorý prišiel na svet a prebýval medzi ľuďmi, aby zvrhol tvoju tyraniu a vyslobodil ľudí. On premohol na dreve nepriateľské mocnosti, pričom sa slnko zatlmeľo a zem sa zatriasla, broby sa otvorili a telá svätých vstali. On smrťou zničil smrť a odstránil panovanie toho, ktorý mal moc nad smrťou, teda teba, diabol (2.). Zaprisahávam ťa skrze Boha, ktorý ukázal strom života a postavil k nemu cherubínov a vytasení ohnivý meč, aby ho strážil: Bud' potrestaný! Zaprisahávam ťa skrze tobo, ktorý kráčal po morskej hladine ako po súši a rozkazoval vetrom búrky, ktorého pohľad vysušuje priepasti a brozba roztápa vrchy. Ved' aj teraz ti skrze nás prikazuje on sám: Plný strachu vyjdi z tohto stvorenia a vzdial sa od neho. Nevráť sa doňho, neťaj sa v ňom, nezaútoč naňho a neúčinkuj v ňom ani v noci, ani vo dne, ani napoludnie, ani v inom čase, ale odíď do svojej priepasti až do pripraveného veľkého súdneho dňa. Maj strach z Boha, ktorý sedí na cherubínoch a hľadá do hlbín. Pred ním sa chvejú anjeli, archanjeli, tróny, panstvá, kniežatstvá, mocnosti, sily, mnohoookí cherubíni a šestorokrídli serafíni. Pred ním sa chvejú nebo i zem, more a všetko, čo je v nich. Vyjdi a vzdial sa od nového Kristovho vojaka, ktorého si on, náš Boh, vyvolil a označil pečatou. Zaprisahávam ťa skrze tobo, ktorý chodí na krídlach vetra a robí zo svojich anjelov spaľujúci oheň: Vyjdi a vzdial sa od tohto stvorenia so všetkou svojou mocou a so svojimi poslami (3.).*

*Lebo je oslávené meno Otca i Syna i Svätého Ducha teraz i vždycky i na veky vekov (4.). Amen (5.).*³⁴

³² FLORENSKIJ, P. A.: *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 386.

³³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 388.

³⁴ Modlitba na ustanovenie ohláseného. *Malý Trebník*, I. časť, s. 23–24.

BIBLIOGRAFIA

- FARRUGIA, E. G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008.
- FILIT, *OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA*, <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit/fvn/naturalizmus.html>
- FLORENSKIJ, P. A.: *Imjeslavije kak filosofskaja predposilka*, in: *Sobranije sočineniji*, Tom III. (1), Moskva : Mysľ, 2000.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Kulť i filosofia*, in: *Filosofia kulťa*, *Sobranije sočineniji*, Moskva: Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Sem tainstv*, in: *Filosofia kulťa*, *Sobranije sočineniji*, Moskva: Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Slovesnoje služenie (Molitva)*, in: *Filosofia kulťa*, *Sobranije sočineniji*, Moskva: Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, in: *Filosofia kulťa*, *Sobranije sočineniji*, Moskva: Mysľ, 2004.
- LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu, Križovatky kresťanstva a filozofie*. Nové mesto, 1991.
- Malý Trebník*, I. časť, Prešov: Vydavateľstvo Petra, 2006.
- Svätá Božská Liturgia nášho Otca Svätého Jána Zlatoústeho*, Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998.
- Vyznanie viery 318 otcov, Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 1991.

VÝVOJ ŠTRUKTÚR VEDOMIA PODĽA HUGA ENOMIA-LASSALLEHO SJ

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *The present study analyses the concept of the development of consciousness according to the Christian missionary and Jesuit in Japan Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ. Hugo E. Lassalle was a typical pioneer of spiritual dialogue, which influenced his view of the possibility of penetration and enrichment between different elements of spiritual traditions. In Lassalle's case, it was the dialogue between Zen and Christianity that aroused his interest in mysticism, which was also reflected in his anthropological concept. According to him, Lassalle understood man as an evolving being who passed through various stages of the development of consciousness, from the archaic to the integral, which is characterized by a holistic view of reality.*

Súčasný svet je často charakterizovaný označením „globálny“. Po mnohých stáročiach, kedy boli hranice krajín a kultúr pomerne jasne vymedzené sa nachádzame vo svete, v ktorom dochádza k procesu istého prelínania a zjednocovania na rôznych úrovniach, od ekonomiky, politických systémov až po kultúrne prvky. V živote človeka teda už nejde len o jeho dedinu či mesto alebo štát, ale do jeho situácie čoraz častejšie preniká „celý svet“ – cez informácie v médiách, cestovanie za prácou, turistiku takpovediac kamkoľvek a pod.

Svet sa jednoducho stal akoby menším a na zemi *de facto* neexistuje miesto, kde by nevstúpila noha civilizovaného človeka. Celá planéta je v pohybe. Celosvetový pohyb, ekonomické a technologické vymoženosti Západu sa postupne stávajú súčasťou života a myslenia aj v regiónoch a krajinách, kde ešte donedávna ľudia nemali tušenie o životnom štýle na opačnom konci planéty, a to vďaka novým technológiám v oblasti dopravy a médií.

Globalizovaný svet ukazuje, že partikulárne príbehy sú preniknuté alebo ovplyvnené globálnym príbehom, ktorý sa stáva čoraz viac univerzálnym. To samozrejme neznamená, že dochádza k zrušeniu kultúr, ale už nemožno nevidieť, že jednotlivé kultúry postupne preberajú prvky, ktoré slúžia ako motivačné horizonty, ktoré nakoniec vedú k ich pomalej, ale istej premene. Pluralita, ktorá nesporne existuje, vykazuje mnoho prechodov a prekryvaní. Hranice nie sú spravidla ostré. Tieto fenomény prinášajú nové typy problémov, ale zároveň otvárajú nové možnosti pre nutnosť

vstupovať do dialógu, ktorý potrebujeme nielen preto, aby sme dokázali spolu vytvárať harmonickú spoločnosť, ale ktorý môže priniesť aj nové obohacujúce prvky pre rôzne kultúry a osobné príbehy.

Jedným z nových typov dialógu, ktorý sa zrodil v 20. storočí môžeme označiť *spirituálny dialóg*. Podľa religionistu Martina Dojčára¹ nejde len o okrajovú podobu medzináboženského dialógu, ale nachádza od druhej polovice 20. storočia aj svoj inštitucionálny, doktrínálny a personálny výraz. Ako príklad môžeme spomenúť medzinárodné združenie katolíckych mníchov a mnišok *Mníšsky medzináboženský dialóg*, ktorý vychádza z doktrínálneho ukotvenia v myšlienkach Druhého vatikánskeho koncilu, kde sa v deklarácii o postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám *Nostra aetate* (čl. 2) hovorí, že „*Katolícka cirkev nezavrhuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách pravdivé a sväté. S úprimnou úctou hľadí na spôsoby konania a správania, na pravidlá a učenia, ktoré sa síce v mnohom líšia od toho, čo ona sama zachováva a učí, no predsa nezriedka odzrkadľujú líč Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí. Cirkev však ohlasuje a je povinná neprestajne ohlasovať Krista, ktorý je „cesta, pravda a život“ (Jn 14,6), v ktorom ľudia nachádzajú plnosť náboženského života a v ktorom Boh zmieril so sebou všetko (porov. 2 Kor 5,1–19). Preto Cirkev povzbudzuje svojich synov a dcéry, aby s múdrosťou a láskou vydávali svedectvo o viere a kresťanskom živote, nadväzovali dialóg a spoluprácu s vyznávačmi iných náboženstiev a uznávali, chránili i zvelaďovali duchovné, mravné a kultúrno-spoločenské hodnoty, ktoré sa u nich nachádzajú.*“

Na tieto myšlienky nadviazali aj rôzne vyhlásenia *Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg* a *Kongregácie pre evanjelizáciu národov*. Po Druhom vatikánskom koncile dochádzalo v Európe a USA ku kreovaniu rôznych centier spirituality, ktorým spirituálny dialóg nebol cudzí. Tento spirituálny dialóg v intencii koncilovej deklarácie objavoval aj isté prieniky v rôznorodej spirituálnej praxi, ktoré môžu byť obohatením pre náboženskú prax kresťanských tradícií. Jedným z významných priekopníkov tohto dialógu bol (popri menách ako napríklad Thomas Merton OCSO, Anthony de Mello SJ, Charles de Foucauld, David Steindl-Rast OSB a ďalší) nemecký jezuita a misionár Hugo Makibi Enomiya-Lassalle.

Angažovaný dialóg Huga M. Enomiya-Lassalleho

Hugo M. Enomiya-Lassalle (1898–1990) bol nemecký jezuita a priekopník v prepojení kresťanstva a zenového budhizmu.² Bol jednou z najvýznamnejších osobností, ktoré sa usilovali o dialóg medzi kresťanskou a východnou duchovnosťou a významne prispel k porozumeniu medzi

¹ Porov. DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TŤTU, 2021, s. 69.

² *Zen* je japonský názov pre budhistickú tradíciu a v podstate znamená *meditovať*.

týmito dvoma tradíciami. Ako misionár v Japonsku spoločne s Pedrom Arrupem SJ, ktorý sa neskôr stal generálnym predstaveným Spoločnosti Ježišovej, sa oboznámil so zenom a japonskou kultúrou, ktoré natrvalo ovplyvnili jeho život. Počas výbuchu atómovej bomby v Hirošime roku 1945 sa napriek zraneniam spolu so spolubratmi podieľal na pomoci mnohým raneným.³

Obetavosť Lassalleho si Japonci neskôr uctili ocenením čestný občan Hirošimy a Lassalle na znak svojho spojenia s japonským národom prijal v roku 1948 japonské občianstvo a japonské meno Makibi Enomiya.⁴

Lassalle sa už od roku 1943 venoval štúdiu a praxi zenu, ktorý patrí k duchovnému jadrú japonského buddhizmu a pravdepodobne bol prvým katolíckym kňazom v dejinách, ktorý praktikoval zen a ktorý získal v rámci danej školy roku 1978 autorizáciu vyučovať zen ako kompetentný znalec zenu. Stal sa žiakom významného zenového majstra Harady Roshioho a neskôr pokračoval v praxi *zazen*⁵ pod vedením ďalších zenových učiteľov. Bol prvým autorom, ktorý písal o uplatnení a možnosti využitia zenu v katolíckej spiritualite na základe vlastnej skúsenosti a nadobudnutej kvalifikácii. Od roku 1978 až do smrti roku 1990 vyučoval zen prevažne v Japonsku a Európe. Dokázal zachytiť styčné body, ale aj rozdiely medzi týmito dvoma tradíciami a v kontexte spirituálneho dialógu tak prispel k obohateniu⁶ kresťanskej spirituality.⁷

Lassalleho prístup spočíval v tom, že zenové meditácie môžu obohatiť kresťanskú spiritualitu a prehĺbiť duchovný život kresťanov. Vyvinul formu „kresťanského zenu“, ktorá spájala zenovú meditáciu s kresťanskou kontempláciou. Jeho dielo a prístup stále rezonujú medzi ľuďmi hľadájúcimi duchovnú hĺbku prostredníctvom meditačných a kontemplatívnych praktík. Bol jedným z prvých, ktorí otvorili západný svet zenovej tradície bez toho, aby opustili svoje kresťanské korene. Istá paralela medzi kresťanskou kontemplatívnou modlitbou a zenovou meditáciou ho inšpirovala k ich prepojeniu.

Spirituálny dialóg Huga Enomiya-Lassalleho sa sústredil na prepojenie kresťanskej a zenovej spirituality, čím položil základy pre hlboké medzináboženské porozumenie. Tento dialóg bol charakteristický hľadaním spoločných základov medzi kresťanským mysticizmom a zenovou praxou,

³ Porov. ARRUPÉ, P.: Misionár v Japonsku. Trnava : SSV, 1992, s. 119 n.

⁴ Porov. DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TFTU, 2021, s. 72.

⁵ Výraz „*za*“ znamená *sedieť*. V spojení s termínom „*zen*“ to znamená *meditovať v sede*.

⁶ V našom slovenskom priestore bol popularizátorom prepojenia zenovej tradície s kresťanskou spiritualitou napríklad významný katolícky kňaz, profesor teológie Jozef Vrabec, ktorý sa inšpiroval Lassalleho interpretáciami. Porov. VRABEC, J.: *Pozvanie k zenovej meditácii*. Bratislava : Genezis, 1992.

⁷ Porov. DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TFTU, 2021, s. 73.

pričom zdôrazňoval praktické aspekty duchovného života. Lassalle tvrdil, že kresťanstvo aj zen majú za cieľ dosiahnutie hlbokej jednoty s Bohom alebo s absolútnom, čo môže viesť k transformácii vedomia. V zenovej meditácii videl nástroj na odstránenie ilúzií ega, čo je v súlade s kresťanským cieľom sebazaprenia a nasledovania Krista.

Lassalle presadzoval myšlienku, že zenová meditácia (zazen) môže kresťanom pomôcť zažiť hlboký duchovný pokoj a vnútorné ticho, ktoré sú nevyhnutné pre kontempláciu Boha. Zdôrazňoval, že zen nie je náboženstvo, ale metóda praxe, ktorá môže byť integrovaná do kresťanského života bez straty kresťanskej identity. Spájal tak zenovú prax so základmi kresťanského mysticizmu, najmä s dielami mystikov ako Majster Eckhart, sv. Ján z Kríža či sv. Terézia z Avily.⁸

Lassalle veril, že medzináboženský dialóg by sa mal zakladat' na priamej skúsenosti duchovných praktík a nie na abstraktných teologických debatách. Spirituálny dialóg Huga Enomiyu-Lassalleho bol nielen priekopnícky, ale aj praktický. Ukázal, že otvorenosť voči duchovným praxiam iných tradícií môže obohatiť vlastnú spirituálnu prax a prehĺbiť osobnú skúsenosť Boha.

Koncept vývoja štruktúr vedomia

Hugo M. Enomiya-Lassalle je autorom viacerých diel, spomedzi ktorých je pre nás kľúčovou kniha „*Kam se ubírá člověk*“, ktorá vyšla v nemeckom origináli pod názvom „*Wohin geht der Mensch?*“. Lassalle v nej skúma filozofické a duchovné otázky týkajúce sa zmyslu ľudského života, smerovania ľudskej existencie a cesty k duchovnému prebudeniu. Lassalle tvrdí, že celé ľudstvo sa nachádza na ceste evolúcie, ktorá nie je len materiálna, ale aj duchovná. Táto cesta smeruje k univerzálnej jednote, ktorú vidí ako konečné spojenie s Bohom. Lassalle inšpirovaný fenomenológom kultúry Jeanom Gebserom hovorí o niekoľkých štruktúrach vedomia⁹, ktoré sa postupne vyvíjali od archaického vedomia až po vedomie racionálne, ktoré charakterizuje našu dobu, ale ktoré nie je konečným štádiom. To má byť završené v integrálnom vedomí. Jednotlivé štruktúry nie sú ohraničené, ale vzájomne prechádzajú jedna do druhej, avšak každý

⁸ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Zenova meditace*. Brno : Cesta, 1995, s. 75n.

⁹ Podobný koncept vývoja vedomia v prepojení so spiritualitou uvádza trapistický mních Thomas Keating v knihe *Pozvání k lásce. Cesta křesťanské kontemplace*. Keating, inšpirujúci sa modelom transpersonálneho psychológa Kena Wilbera, hovorí o siedmych typoch vedomia, ktoré sa kreovali od takzvaného „hadieho vedomia“ až po „vedomie jednoty“. Porov. KEATING, T.: *Pozvání k lásce. Cesta křesťanské kontemplace*. Praha : Alpha Book, 2019, s. 53-59.

z týchto stupňov sa vyznačuje špecifickými charakteristikami.¹⁰ Ide teda o päť typov štruktúr, ktoré Lassalle identifikuje v dejinách ľudstva:

1. Archaické vedomie

Hugo E. Lassalle chápe archaické vedomie ako stav bytia, ktorý charakterizuje skoré obdobie ľudskej existencie a ktorý v modernej dobe môže slúžiť ako základ pre hlbšiu duchovnú skúsenosť. Archaické vedomie je stav, v ktorom človek cítil silnú jednotu s prírodou, vesmírom a božským princípom. Lassalle ho spája s prapôvodnými kultúrami, kde ľudia intuitívne prežívali posvätnosť života a svoju vzájomnú prepojenosť so všetkým. S tým má súčasný človek veľké problémy. Pre archaického človeka to však bola samozrejmosť.

Na rozdiel od moderného vedomia, ktoré je silne ovplyvnené racionalitou a individualizmom, archaické vedomie sa vyznačuje celostným vnímaním reality, bez oddelenia subjektu a objektu. Tento stav nie je iba minulosťou, ale hlbokou súčasťou ľudskej podstaty. Archaické vedomie predstavuje prameň, ku ktorému sa človek môže vrátiť cez duchovné praktiky, ako je meditácia a kontemplácia. Lassalle zdôrazňuje, že archaické vedomie je univerzálne a nachádza sa vo všetkých náboženstvách, mytológii a mystike. Preto môže slúžiť ako spoločný základ pre medzináboženský dialóg.¹¹

2. Magické vedomie

Pod termínom „magický“ nemá Lassalle na mysli to, čo sa dnes všeobecne označuje slovom „mágia“, ale spôsob vnímania a vzťahu k prírode, ktorý je podobne ako v archaickom vedomí charakteristický istou jednotou s prírodou. Súčasnému človeku je takáto spriaznenosť s prírodou úplne cudzia.

„Magické vedomie“ je možné chápať v širšom zmysle ako úroveň vedomia charakteristickú pre archaické alebo tradičné spoločnosti, kde sa realita vníma skrze symboly, mýty, rituály a prepojenie s transcendentnom. Táto úroveň vedomia je spätá s jednotou človeka a sveta, kde je hranica medzi subjektom a objektom, medzi prírodou a duchovnom, minimálna. Človek sa akoby stráca v dianí prírody, ale nie spôsobom, aký sa môže strácať súčasný človek v spoločnosti, keď podľahne tlaku masovej kultúry. Magické vedomie je pre Lassalleho fáza, v ktorej človek nevníma svet ako oddelený od seba, ale skôr ako jednotu všetkého bytia. Táto jednota je základným princípom, ktorý sa neskôr rozvíja v mystickom a integrálnom vedomí.

¹⁰ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 26.

¹¹ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 27-28 .

Magické vedomie pomáha človeku zažiť svet ako niečo živé, preniknuté posvätnosťou a duchovnou energiou. Pre Lassalleho toto vedomie predstavuje schopnosť vidieť transcendentné vo všetkom, čo nás obklopuje. Svet sa stáva posvätným miestom, kde každá vec a udalosť majú svoj význam a zmysel. Magické vedomie otvára cestu k intuitívnemu poznaniu, kde sa duchovná pravda „zažíva“ namiesto toho, aby sa len „rozumela“. ¹²

3. Mýtické vedomie

Hugo E. Lassalle interpretuje mýtické vedomie ako prirodzený vývoj z magického vedomia, ktoré začína upadať priklonením sa k moci prostredníctvom čarovania, ktoré sa zameriava na schopnosť ovládať javy vo svete. Mýtické vedomie však nie je nejakou lacnou poverou, ale ide o istý typ racionality, prostredníctvom ktorej dobový človek interpretuje svoj život a svet. Mýty sú symbolické výrazy hlbokých duchovných právd.

V mýtickom vedomí človek začína organizovať svoje intuitívne a magické skúsenosti prostredníctvom príbehov a mýtov. Mýtické vedomie podľa Lassalleho pomáha človeku nachádzať svoju identitu a miesto vo vesmíre. V tejto fáze človek chápe seba samého ako súčasť väčšieho príbehu – príbehu stvorenia, spásy či prepojenia s božským. Mýty poskytujú rámec, ktorý pomáha pochopiť odkiaľ človek prichádza, aké je jeho poslanie a kam smeruje. Ide o dôležitý prechod medzi magickým vedomím (ktoré je prevažne intuitívne a bezprostredné) a racionálnym vedomím (ktoré je analytické a logické).

Lassalle ukazuje, že mýtické vedomie zohráva kľúčovú úlohu v kolektívnej spiritualite. Mýty sú spoločné príbehy, ktoré zjednocujú komunity a poskytujú im zdieľaný význam. Zároveň však umožňujú jednotlivcovi nájsť si v rámci tohto príbehu svoje vlastné miesto a vzťah k božskému. Mýty tak majú zároveň transformačný potenciál. V kresťanstve a zene sa mýtické príbehy, podobenstvá a symboly nepoužívajú len na to, aby niečo vysvetľovali, ale najmä na to, aby v človeku vyvolali zmenu. Napríklad rozprávanie o Ježišovej smrti a zmŕtvychvstaní nie je len historickým faktom, ale aj výzvou k hlbokému vnútornému obnoveniu a spojeniu s Bohom. Zenova tradícia ma zase svoje vlastné „mýty“ vo forme *koanov* (krátkych príbehov alebo paradoxov) určených na to, aby meditujúceho priviedli k osvieteniu. Tieto mýty neponúkajú racionálne odpovede, ale otvárajú dvere k hlbšiemu pochopeniu reality. ¹³

¹² Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 28-31.

¹³ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 31-34.

4. *Mentálne vedomie*

Podobne ako pri magickom vedomí, aj mýtická štruktúra vnímania sveta podlieha úpadku a božské sa začína viac stávať ľudským, než transcendentným. Začína prevažovať antropomorfizmus a pribúdanie bohov a démonov je tak nesmierne, že by sa im človek nedokázal ubrániť, ak by sa s tým nevysporiadal rozvojom mentálnej štruktúry.

Súčasný človek sa tak nachádza vo fáze mentálneho vedomia, ktoré sa vyvinulo z vedomia magického a mýtického. Mentálna štruktúra umožnila rozvoj našej kultúry, čo sa zvlášť prejavilo v technike. Človek sa prestáva vnímať ako súčasť 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 vedeckej interpretácie prírody, ale prenikol celé myslenie v spoločnosti.

Tento proces je urýchlenný v renesancii a osvietenstve, ktoré značne posilnilo pozíciu nezávislého subjektu. Človek sa v renesancii stal vznešenou 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.

Mentálna štruktúra podľa Lassalleho 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 zafixovanej v pojmoch, ktoré jej dodávajú pevnosť. Mentálne myslenie preto nie je schopné prekonať dualizmus, pretože zdôrazňuje abstrakciu a kvantifikáciu natoľko, až má platnosť len to, čo je merateľné. 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, ktoré nie je možné jednoznačne interpretovať. No dichotómia medzi vierou a vedou je ešte stále silná. Navyše sústredenie sa na racionalitu a vedu vedie k materialistickému pohľadu na svet, v ktorom sa duchovný rozmer bytia často ignoruje.

V mentálnom vedomí človek nadobúda schopnosť uvedomovať si seba samého ako jedinečnú, individuálnu bytosť. Táto individualizácia je nevyhnutná na to, aby človek mohol vstúpiť do vyšších úrovní vedomia, no Lassalle varuje, že priveľké sústredenie na „ja“ môže viesť k odcudzeniu a strate spojenia s duchovnými princípmi. Dochádza k prehĺbeniu *dualistického vnímania* sveta (ja vs. svet, hmota vs. duch), ktoré často bráni hlbokému pochopeniu jednoty bytia.

Racionálna myseľ je aj podľa teológa Richarda Rohra principiálne dualistická a nie je schopná vnímať celok, ako sa to deje pri mystickom

vedomí.¹⁴ Navyše mentálne myslenie nie je schopné tento dualizmus prekonať, konštatuje Lassalle. Táto úroveň vedomia je síce kľúčová pre prechod od kolektívneho (mýtického) prežívania k individuálnemu sebauvedomeniu, no podľa Lassalleho má aj svoje limity, ktoré je možné vyriešiť až na vyšších úrovniach duchovného vývoja. Mentálne vedomie má totiž sklon preceňovať schopnosti rozumu a ignorovať iné formy poznania, ako sú intuícia, meditácia či mystická kontemplácia. Tento jednostranný dôraz na racionalitu vedie k duchovnej prázdnote, ktorú Lassalle považuje za jeden z hlavných problémov modernej doby. Nakoniec tie najväčšie náboženské skúsenosti sa nedajú vysvetliť iba racionálne, ale musia sa zakúsiť. To otvára nový priestor pre vedomie, ktoré má mystický charakter.¹⁵

5. Integrálne vedomie

Na predchádzajúcej úrovni vedomia človek vníma svet dualisticky – ako oddelenie „ja“ a „sveta“, ducha a hmoty, racionálneho a intuitívneho. Integrálne vedomie túto fragmentáciu prekračuje a umožňuje človeku zažiť skutočnú jednotu bytia. Je to však čosi, čo nie je v silách človeka, ale napriek tomu bude uskutočnenie tejto úrovne vedomia závisieť od jeho otvorenosti pre ňu.

Na rozdiel od mentálneho vedomia, ktoré zdôrazňuje racionalitu, integrálne vedomie spája rozum s intuíciou, citom a mystickou skúsenosťou. Lassalle tvrdí, že iba takýto prístup umožňuje človeku úplne pochopiť realitu. Racionálne myslenie, podobne ako predchádzajúce štruktúry, nie je síce vylúčené, ale nebude zohrávať najdôležitejšiu úlohu.

Integrálne vedomie je podľa Lassalleho vrcholným štádiom duchovného vývoja, v ktorom človek dosahuje jednotu s Bohom a s celým vesmírom. Toto vedomie prekračuje hranice rozumu, zahŕňa intuíciu, lásku a transcendentnú skúsenosť, pričom vedie k hlbokej vnútornej slobode a súcitu.¹⁶

Na prebudenie integrálneho vedomia je ako kľúčový nástroj vhodná meditácia. Lassalle čerpal zo zenovej tradície, kde je *zazen* (tichá meditácia v sede) metódou na prekonanie myslenia a priame poznanie reality. V kresťanskom kontexte je podobnou praxou *kontemplatívna modlitba*, ktorá vovádza človeka do skúsenosti s princípom vlastného bytia – Bohom – nediskurzívnym a neintencionálnym spôsobom, pretože sa neuskutočňuje

¹⁴ Porov. ROHR, R.: *Pád vzbůru. Spiritualita pro obě poloviny života*. Praha : Vyšehrad, 2015, s. 24.

¹⁵ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 34-41.

¹⁶ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 41-43.

skrže médium myslenia či vzťahovania sa k určitému objektu vedomia.¹⁷ Ako to výstižne formuloval aj autor klasického stredovekého diela o kontemplácii *Oblak nevedenia*: „Odlož každú konkrétnu myšlienku o tom, čo Boh je alebo ako koná svoje dielo, myslí len na to, že je tak, ako je.“¹⁸

V tomto kontexte vidí Lassalle podobnosť medzi kresťanskou kontempláciou a zenovou meditáciou, ktorá podobným spôsobom umožňuje človeku spočinúť v jednote s celkom, ktorý sa v kresťanstve spája s Bohom. Táto transcendentná skúsenosť sa v zene nazýva pojmom „satori“. Ide o transcendujúci proces, ktorý si vyžaduje prekročenie diskurzívneho spôsobu myslenia: „Proces teda prebieha opačne, než diskurzívne myslenie. Postupuje opačne až pred začiatok obyčajného myslenia. Teraz chápeme, že ak chceme dôjsť ku skúsenosti vlastnej existencie, k satori, diskurzívne myslenie musí byť zastavené. Všetko, čo sme na tejto ceste dosiahli musí byť zrušené, všetky etikety musia odpadnúť. Človek musí odumrieť všetkému starému, aby mohol vzniknúť nový život.“¹⁹

Tento spôsobom vnímania je typický pre integrálne vedomie, ktoré Lassalle vidí nielen ako individuálny cieľ, ale ako budúcnosť celého ľudstva. Podľa neho sa svet vyvíja smerom k vyššiemu stupňu vedomia, kde budú ľudia schopní hlbšieho porozumenia a prekročenia konfliktov a nedorozumení.

Lassalleho skúsenosť s misijným pôsobením v Japonsku bola jednou z kľúčových udalostí, ktoré mu umožnili posunúť svoj pohľad hlbšie smerom k celku, skrže integrálne vedomie. Zakúšať celosť je totiž typickou zvláštnosťou integrálneho vedomia,²⁰ konštatuje Lassalle.²¹

Záver

Podľa Huga E. Lassalleho stojíme na prahu konca racionálneho vedomia a začiatku vedomia integrálneho. Znakom toho je aj prebudenie rastúceho záujmu o nepredmetnú meditáciu v západnej kultúre. Západný človek podľa Lassalleho zrejme cíti, že racionálne myslenie mu už nepostačuje k čistému ľudstvu.²² Rastúce napätie a konflikty rôzneho typu v západných krajinách len potvrdzujú skutočnosť, že ekonomické a tech-

¹⁷ Porov. DOJČÁR, M.: *Sebatranscendencia – antropologický model*. Trnava: Dobrá kniha, 2017, s. 44-45.

¹⁸ *Oblak nevědení*. Praha : Pragma, 2000, s. 153.

¹⁹ LASSALLE, H. M. E.: *Zenova meditace*. Brno : Cesta, 1995, s. 67.

²⁰ Tento pohľad korešponduje aj s myšlienkami teológa a antropológa Teilharda de Chardina, ktorý Lassalleho inšpiroval a ktorý tvrdil, že ľudstvo sa vyvíja smerom k bodu Omega, kde dosiahne jednotu v Bohu.

²¹ Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 108.

²² Porov. LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998, s. 108.

nické vymoženosti kultúry nestačia k vytvoreniu pokojnej a harmonickej spoločnosti a šťastia na osobnej úrovni. Skôr naopak, neustály dôraz na výkon a rýchlosť zmien sú priam umocňujúcim faktorom rastúcej frustrácie a stresu.

Prostredníctvom zenovej meditácie alebo kresťanskej kontemplácie môže moderný človek objaviť skutočný prameň vlastnej identity, čo vedie k autentickému životu a vnútornému pokoji. Meditáciu a kontempláciu považuje Lassalle za prostriedok k prekonaniu mentálneho vedomia a dosiahnutiu integrálnej štruktúry vedomia, ktorá umožňuje človeku prežiť jednotu s Bohom. Integrálne vedomie je totiž vrcholným štádiom duchovného vývoja človeka.

Lassalle tak ponúka cestu duchovnej evolúcie, ktorá nás môže viesť k transformácii nielen na osobnej, ale aj globálnej úrovni. Lassalleho prístup mal vplyv na kresťanskú spiritualitu najmä v Japonsku, kde sa usiloval o dialóg medzi kresťanstvom a zenom. Jeho dielo je však stále inšpirujúce pre tých, ktorí hľadajú syntézu kresťanskej viery a východnej meditácie.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUPE, P.: *Misionár v Japonsku*. Trnava : SSV, 1992.
- DOJČÁR, M.: *Sebatranscendencia – antropologický model*. Trnava: Dobrá kniha, 2017.
- DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TFTU, 2021.
- KEATING, T.: *Pozvání k lásce. Cesta křesťanské kontemplace*. Praha : Alpha Book, 2019.
- LASSALLE, H. M. E.: *Kam se ubírá člověk..* Brno : Cesta, 1998.
- LASSALLE, H. M. E.: *Zenova meditace*. Brno : Cesta, 1995.
- Nostra aetate*. In: Dokumenty Druhého vatikánského koncilu II. Trnava SSV, 1993.
- Oblak nevědení. Zásadní dílo středověké mystiky*. Praha : Pragma, 2000.
- ROHR, R.: *Pád vzbůru. Spiritualita pro obě poloviny života*. Praha : Vyšehrad, 2015.
- ŠOLTĚS, R.: *Starost' o dušu v súčasnom svete*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2021.
- VRABLEC, J.: *Pozvanie k zenovej meditácii*. Bratislava : Genezis, 1992.

WITTGENSTEINOVSKÉ INŠPIRÁCIE VO FILOZOFII MATEMATIKY

Marián AMBROZY

Abstract: *This contribution deals with the possibility of using certain procedures of Ludwig Wittgenstein's philosophy of mathematics in the argumentation, in which we claim that mathematical objects can be divided into naturally existing and man-made ones. After presenting the basic positions of the philosophy of mathematics, clarifying the development of Wittgenstein's philosophy of mathematics and expressing our opinion on mathematical objects from the point of view of ontological status, we claim that Wittgenstein's philosophy of mathematics can be used in arguing in favor of the dual division of mathematical objects. Specifically, it is possible to use Wittgenstein's constructivist approach, as well as the concept of a rule.*

Ontologický status matematických objektov a vôbec povaha založenia matematiky je pomerne frekventovaná, aj keď pomerne komplikovaná otázka, ktorú rieši filozofia. K danej téme prispel aj Ludwig Wittgenstein. Filozofia matematiku u Wittgensteina sa vyvíjala a môžeme hovoriť o dvoch základných prístupoch. Kým vo všeobecnej Wittgensteinovej filozofii jestvuje triadická periodizácia, v jeho filozofii matematiky si vystačíme s duálnou. Tri základné prístupy k povahe matematiky sú intuícionistický prístup, logicizmus a formalizmus. Aj v uvedenom kontexte je zaujímavé položiť si otázku po ontologickej povahe matematických objektov. Problém môžeme rozšíriť o hľadisko, do akej miery je relevantné zohľadniť pri pokuse odpovedať na otázku Wittgensteinov pohľad podstatu matematiky.

V zásade môžeme rozoznať tri pozície, ktoré nahliaďajú na podstatu a založenie matematiky. Diferenciačným spúšťačom sa stalo objavenie sa antinómií v matematike. Nešlo o antinómie ako v prípade Kanta, ale o problémy, ktoré nebolo možné rozhodnúť cez dialektický prístup. „Kant neuvažuje o paradoxoch v matematike, ale paradoxy lokalizuje len v oblasti fyziky (antinómie čistého rozumu), psychológie (transcendentálne paralogizmy) a teológie (ideály čistého rozumu).“¹ Ako upozorňuje Kvasz, Berkeley v diele *The Analyst; or, a Discourse adressed to an Infidel Mathematician*

¹ KVASZ, L. 2007. *Ako matematika čelí svojim paradoxom*. In: Paradoxy a hranice racionality. Studia Philosophica: Pusté Úľany, s. 52.

predbehol Kanta o niekoľko desaťročí. Matematické paradoxy formulovali pytagorejci, neskôr ako *casus irreducibilis* označuje Cardano odmocninu záporného čísla. Pokladal to za paradox, nevediac, že sa dotýka oboru komplexných čísel.² Paradoxy, ktoré sa tiahli generáciami boli inhibítormi na produkciu nových matematických dimenzií. Berkeley kritizoval nedostatočné zdôvodnenie formálnych metód diferenciálneho a integrálneho počtu, ako ukázal Kvasz, táto kritika vedie ku Cauchyho snahe vybudovať seriózne základy matematickej analýzy. Pokusy presunúť problém na plecia inej matematickej teórie sa ukázal ako plodný. Neskôr nastúpil pokus o aritmetizáciu matematickej analýzy.³ Tieto stratégie sa ukázali ako úspešné. B. Russell je významnou postavou v odhaľovaní i riešení matematických paradoxov. Objavil viacero paradoxov, napr. vo Fregeho systéme základov aritmetiky. Russell číslo chápal ako množinu všetkých množín s rovnakým počtom prvkov, Frege hovorí o priebehu hodnôt funkcie a koncept množiny odmieta.⁴ Russell tým spochybnil základ, na ktorom Frege mienil vybudovať aritmetiku. Okrem toho objavom paradoxu napadol aj Peanov axiomatický systém. Množinu paradoxov môžeme napríklad obohatiť o dialetheické paradoxy. Termín zaviedol G. Priest. „Dialetheia (chápaná ako paradox) predstavuje tvrdenie, ktoré je zároveň pravdivé aj nepravdivé.“⁵ V každom prípade paradoxy v matematike napokon viedli k jej rozvoju a významným objavom. Russellove paradoxy prispeli k práci na budovaní základov matematiky, ktorá mala podobu viacerých diametrálne odlišných prístupov.

Všimnime si najprv intuicionizmus, ktorý vychádza z prác L. Brouwera. Zo začiatku mu mnohí matematici vyčítali nepresnosť, nejasnosť. Z toho dôvodu upresnenia vykonal Heyting r. 1930 formalizáciu intuicionistickej logiky.⁶ Intuicionizmus sa opiera o pojem konštruovateľnosť. Tento pojem je intuitívny, nedefinovateľný. Logika nie je základom matematiky, ako je tomu v logicizme. Matematiku vníma tento smer ako systém myšlienkových procesov. „Zákony logiky sú prístupné iba do tej miery, pokiaľ sú v súlade s intuitívnym základom a konštruktívnou

² Porov. KVASZ, L. 2007. *Ako matematika čelí svojim paradoxom*. In: Paradoxy a hranice racionality. Studia Philosophica: Pusté Úľany, s. 59.

³ Porov. KVASZ, L. 2007. *Ako matematika čelí svojim paradoxom*. In: Paradoxy a hranice racionality. Studia Philosophica: Pusté Úľany.

⁴ Porov. SCHUSTER, R. 2013. Axiom redukovanosti: za zrcadlem paradoxu a co tam Russell našel. In: *Filozofický časopis* MČ 2, s. 169.

⁵ ANDREANSKÝ, E. 2008. Sokratovské paradoxy a ich epistemologický dosah. *Filozofia* 63 (1), s. 47.

⁶ Porov. SZOMOLÁNYI, J. 1971. Intuicionizmus a konštruktivizmus v základoch matematiky. *Filozofia* 26 (2).

výstavbou matematiky.⁷ Okrem iného intuicionizmus odmieta pravidlo vylúčenia tretieho, aj keď nie v každom prípade. Intuicionistická teória matematiky tak odmieta jej vybrané základné pojmy.

Najprísnejším, najrigoróznejším názorom je logicizmus. Jeho prvú predstavu, ktorá už mala charakter systému, predložil G. Frege. Russell ako vieme našiel vo Fregeho systéme inkonzistenciu, v snahe sa jej vyhnúť navrhol rozvetvenú teóriu typov (RTT) v *Principia Mathematica*. Logika v ňom funduje matematiku, matematické pojmy musia byť prevediteľné do pojmov logiky. Neskôr bol logicizmus kritizovaný, napr. V. W. O. Quineom až do tej miery, že na logicistické pozície Russell rezignoval. Po určitom období nedôvery voči logicizmu túto názorovú pozíciu oživil C. Wright a G. Belae.⁸ Dnes sa logicizmus považuje za opäť etablovanú pozíciu metamatematického prístupu. Metamatematiku ako deduktívnu disciplínu pokladá Tarski za súčasť matematiky.⁹ Formálna povaha metamatematiky umožňuje extrapoláciu svojich výsledkov na inú deduktívnu disciplínu.

Konstruktivizmus v matematike je názorová pozícia, ktorá geneticky vychádza z intuicionizmu. Rovnako ako v intuicionizme sa nedefinuje pojem konštruktívneho objektu. „Rovnako prirodzeným spôsobom je v konštruktivizme prijatý pojem abstrakcie totožnosti a abstrakcie potenciálnej realizovateľnosti.“¹⁰ Znamená to neprihliadanie na podmienky ohraničené časom a priestorom. Jestvuje aj významný rozdiel medzi intuicionizmom a konštruktivizmom, ktorý Szomolányi popisuje nasledovne: „Konštruktivizmus narába s presným pojmom algoritmu, kým pri intuicionizme je pojem efektívnej metódy neurčitý. Toto presné definovanie algoritmu vedie k odmietnutiu „intuitívnej jasnosti“ ako kritéria prijateľnosti matematických pojmov.“¹¹ Intuicionisti odmietajú chápanie efektívnej metódy použitia algoritmu. Niekedy sa pojmy intuicionizmus a konštruktivizmus zamieňajú, ale nie je to úplne korektné.¹²

⁷ SZOMOLÁNYI, J. 1971. Intuicionizmus a konštruktivizmus v základoch matematiky. *Filozofia* 26 (2), s. 171.

⁸ Porov. GAHER, F. 2003. *Oživenie logicizmu : (čo by mal/mohol filozof vedieť o logicizme)*. In: Metoda, význam, intence : Popperovské motívy v súčasnom analytickom myslení. - Praha: Filosofia.

⁹ Porov. TARSKI, A. 2006. *Sémantická koncepcie pravdy a základy sémantiky*. In: Logika 20. století mezi filozofií a matematikou, Praha: Filosofia, s. 173.

¹⁰ Porov. SZOMOLÁNYI, J. 1971. Intuicionizmus a konštruktivizmus v základoch matematiky. *Filozofia* 26 (2), s. 160.

¹¹ SZOMOLÁNYI, J. 1971. Intuicionizmus a konštruktivizmus v základoch matematiky. *Filozofia* 26 (2), s. 161.

¹² Porov. KVASNICKA, V. 2008. *Kripkeho sémantický model možných svetov*. In: Modely mysle 5, Bratislava: Európa.

Formalizmus vznikol v dobe objavenia sa paradoxov v množinovej teórii a usiloval sa obhájiť klasickú matematiku oproti prístupu intuicionizmu. Leví podiel na tejto práci mal David Hilbert. Tento matematik je otcom myšlienky výstavby rôznych matematických teórií cez formálnu axiomatickú metódu. Aj keď Kurt Gödel ukázal na principiálnu nemožnosť vystavať systém, ktorý bude konzistentný, rozhodnuteľný a úplný, známa matematická skupina Nicolas Bourbaki v tomto úsilí pokračuje. „Bourbaki neartikuloval filozofické pozadie svojej pozície.“¹³ Podľa Hilberta možno matematiku považovať za úplne formálny systém. Pozostáva zo symbolov, ako aj z konečných postupností slov. Symbody ponímané bez kontextu, t. j. osobitne nemajú v tomto poňatí zmysel. V časoch vystúpenia Hilberta sa o základoch formálnej sémantiky ešte nehovorilo. „Podľa Hilberta úlohou matematiky nie je skúmať iba tento svet, ale vôbec všetky možné svety, prípadne, v trochu skromnejšej formulácii, nie iba to, čo sa nám vo svete skutočne ukazuje, ale aj všetko to, čo by sa nám v ňom mohlo vôbec ukázať.“¹⁴ Kleinov program v tomto zmysle dal geometrii úlohu skúmať aj neeuclidovské priestory. Hilbert sa v zmysle budovania axiomatického systému občas vyjadroval veľmi vzletne. „D. Hilbert neváhal nazvať Cantorovu transfinitnú teóriu množín rajom, z ktorého nás už nikto nemôže vyhnúť.“¹⁵ Podobnosť formalizmu a logicizmu spočíva v tom, že oba prístupy vychádzajú z axiomatického systému. Rozdiel jestvuje vo veci fundácie logiky, Hilbertova axiomatika je formálna a existenciálna, axiomy musia byť obsažné, pričom nie je potreba vyvodit' celú matematickú stavbu z axióm logiky.

Veľmi zaujímavou pozíciou je platonizmus v matematike. Ortodoxný platonizmus otca zakladateľa označuje významný filozof matematiky a filozof dejín matematiky L. Kvasz ako G-realizmus.¹⁶ Podľa Kvasza svet ideí nad chorizmom silno pripomína svet geometrie. Sám Kvasz hovorí, že matematickým objektom reálnu existenciu odopiera iba nejaký psychologický blok. „Tradičný platonizmus považuje matematické objekty za abstraktné objekty mimo priestoru a času.“¹⁷ Konceptie realizmu v matematike sú rôznorodé. Tento prístup zastával aj Kurt Gödel. Domnieval sa, že tým napomôže hľadaniu nových axióm v rámci fundovania množinovej teórie.¹⁸ Benacerraf napadol jeho pozíciu v tom zmysle, že je

¹³ KVASZ, L. 2011. Matematika a skutočnosť. In: *Organon F* 18 (3), s. 318.

¹⁴ ZLATOŠ, P. 1995. *Ani matematika si nemôže byť istá sama sebou*. Bratislava: Iris, s. 144.

¹⁵ HRACHOVEC, H. 1995. Vzťah formálnej sémantiky k teórii poznania. *Organon F* 2 (4), s. 368.

¹⁶ Porov. KVASZ, L. 2011. Matematika a skutočnosť. In: *Organon F* 18 (3).

¹⁷ KVASZ, L. 2010. Penelope Maddyová medzi realizmom a naturalizmom. *Filozofia* 65 (6), s. 526.

¹⁸ Porov. KVASZ, L. 2011. Matematika a skutočnosť. In: *Organon F* 18 (3), s. 324.

obťažne vysvetliť spôsob poznávania objektov matematiky ľudskou myslou. Ďalším kritikom matematického platonizmu je Hartry Field. Niektorí filozofi to vysvetľujú cez štrukturalistické pozície, špecifický spôsob vysvetlenia podala P. Maddyová. Čistý matematický platonizmus tvrdí, že na matematických objektoch sa nedejú žiadne zmeny a pretrvávajú v konštantnom stave bez ohľadu na činnosť matematikov. Názor, že matematické objekty majú ideálnu povahu, zdieľa aj zakladateľ fenomenológie E. Husserl.

Naša pozícia stojí na dvoch pilieroch. Na jednej pozícii je uznávanie matematického ontologického platonizmu. Tvrdíme, že množstvo matematických objektov jestvuje prirodzene, bez toho, aby do nich zasahovali nejakí tvoriví matematici. Na jestvovanie trojuholníka, alebo čísla 56752 nepotrebujeme, aby ho konštruoval akýkoľvek matematik svetovej úrovne, jednoducho sú to objekty, ktoré by tu boli, aj keby nejestvovali ľudia a vesmír. Jestvuje však druhá skupina matematických objektov, ktoré nejestvujú prirodzene, ale sú výtvorom matematikov. Tieto jestvujú len pre nás, pre ľudí. Napriek tomu môže ísť o objekty s vynikajúcim pragmatickým využitím. V zásade tak rozoznávame dva druhy matematických objektov – skonštruované a jestvujúce prirodzene, nezávisle od človeka. Netvrdíme vôbec, že svet matematických objektov je svetom, ktorý je prítomný v empirickom svete objektov, ktoré sú známe zo skúsenosti. Obe skupiny objektov sú pritom možné v akomkoľvek logicky aj empiricky možnom svete. Prvá skupina je objavovaná, čiže jestvuje prirodzene. Môžu ju objaviť aj geniálni matematici prírodných národov, ako ukázal Levi Strauss. Ani v druhom prípade nie je ich konštrukcia napadnuteľná, pretože by to bolo možné urobiť aj v inom svete, aj keď nie nutne. Aj prirodzene jestvujúce matematické objekty je možné skonštruovať, a to za pomoci logiky. Môžeme uviesť aj niekoľko príkladov na matematické objekty, ktoré vznikli len a len konštrukciou, sú to napríklad komplexné čísla, δ -funkcia, hyperreálne čísla, Hilbertov priestor. Jestvujú aj matematické objekty, ktoré sú zmiešaním objektívne jestvujúcich a dodatočne skonštruovaných entít. Ich charakter je teda taký, že ich možno pokladať za ľudské konštrukty. Ako príklad môžeme uviesť pojem komplexná Lieova grupa, komplexná Lieova algebra. Lieove grupy a Lieove algebry, ktoré nemajú charakter komplexnosti, sú prirodzenými matematickými objektami. Popper sa domnieva, že hranica medzi konštruovanými a objavenými matematickými entitami je umelá.¹⁹

Domnievame sa, že nie je potrebné zviazať sa v danom rozdelení dejinami matematiky. Myslíme tým to, že vybrané objekty, ktoré dnešná

¹⁹ Porov. HARADA, E. (2005). „Las matemáticas ¿descubiertas o inventadas? La respuesta del realismo constructivista“ In: *CIENCIA ergo-sum* 12 (2).

matematika nepokladá za problematické, mali v minulosti pre ňu problematický status. Nemyslíme tým len extremistické stanovisko L-Kroneckera, ktorý čokoľvek čo nestálo na celých číslach, pokladal za vyfabulované entity. Napr. Cantorovo úsilie študovať potenciálne nekonečné množiny pokladal za humbuk a štúdium nejestvujúcich vecí.²⁰ Stojíme na pozícii, že je potrebné rezignovať na predstavu kontinuálneho, kumulativistického vývoja matematiky. Kumulatívizmus označil L. Laudan za omyl histórie vedy – porovnaj.²¹ Pokiaľ teda vybrané matematické objekty v minulosti niekto spochybňoval, mohlo ísť o slepú uličku v dejinách matematiky. Problematický status v dejinách vedy predsa neznamená, že nemôže ísť o matematický objekt, ktorý jestvuje v objektívnom zmysle. Fakt, že európski matematici po stáročia ignorovali záporné čísla a považovali ich za fiktívne objekty neznamená nič pre ich reálny ontologický status. Napokon, čínska matematika čínskeho staroveku so zápornými číslami problém nemala, práve tak ako matematika indického staroveku, ktorý je oproti indickému staroveku o niečo posunutý – končí v 12. storočí n. l. Rozdiel v náhľade na problém bol v minulosti aj otázkou kultúrnej diferenciácie.

Základnou otázkou je, do akej miery môže v probléme, či je možné matematické objekty rozdeliť na jestvujúce osebe – objavené a konštruované, napomôcť prístup L. Wittgensteina k filozofii matematiky. Je všeobecne známe, že filozofické dielo Wittgensteina je možné periodizovať na tri časti, raného, stredného a neskorého Wittgensteina. Raný Wittgenstein je filozof obdobia *Traktátu* a denníkov. Prostredný Wittgenstein začína jeho návratom k filozofii roku 1928. Končí diktovaním farebných kníh v rokoch 1933 a 1934.²² Táto všeobecná periodizácia sa nehodí na jeho filozofiu matematiky, pretože fakticky nejestvuje žiadne separátne prostredné obdobie filozofie matematiky L. Wittgensteina. Tu rozoznávame len obdobie raného Wittgensteina a druhé, neskoršie obdobie. Môžeme rozlíšiť obdobie *Traktátu* a neskoršie obdobie, v ktorom stál Wittgenstein na konštruktivistických pozíciách.

Prvé obdobie je poznamenané najmä videním matematiky z pohľadu jeho prvého hlavného diela. Traktátovská filozofia matematiky je pomerne špecifická. Traktátovská matematika úplne vypustila teóriu tried. Napriek diskusiám s Russellom nemožno matematiku *Traktátu* označiť ako

²⁰ Porov. KUŘINA, F., VONDROVÁ, N. 2021. Jak to vlastně je? Nekonečno. In: *Učitel matematiky* 29 (2).

²¹ Porov. KARABA, M. 2012. Laudanov retikulárny model vedeckého pokroku. *Filozofický časopis (Philosophical Journal)* (60) 4.

²² Porov. BERAN, O. 2013. „Střední“ Wittgenstein: Cesta k fenomenologii a zase zpátky. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

logicistickú, *Tractatus* nie je v tomto zmysle odvodený od *Principia Mathematica*. Matematika tohto Wittgensteinovho obdobia je postavená na rovniciach. Pojem rovnica nemá žiaden ekvivalent v prirodzenom jazyku. Wittgenstein je v opozícii voči logicistickej pozícii, matematické vyjadrovanie téz jestvuje v rovniciach, logika to vyjadruje pomocou tautológií. Wittgenstein kritizuje aj Fregeho. Tvrdí, že logicizmus sa usiluje vyjadriť nevypovedateľné. Ramsey sa usiloval upozorniť Wittgensteina, že logická forma matematických výrokov musí byť tautologická. Prirodzené čísla vníma Wittgenstein ako exponenty operácií na vetách. Matematické tvrdenia pokladá Wittgenstein v prvom období iba za zdanlivé vety. Dôvodom je, že človek má k dispozícii jazyk, ale nie metajazyk. Jazyk matematiky podľa Wittgensteina celkom zdanlivých viet, keďže sa usiluje pojednávať o logickej forme. Je to legitímne usporiadanie znakov, avšak nič sa z nich nedozvieme.²³ „Wittgenstein vyslovil vyslovene negatívny názor na zmysel pre vzťahové identity, ktoré sú dnes nevyhnutným nástrojom takmer všetkých matematických teórií.“²⁴ Odmietame tvrdenia nových wittgensteinovcov, ktorí si myslia, že posolstvo *Traktátu* je zámerne autozničujúce.

V prostrednom a neskorom období venuje Wittgenstein veľkú pozornosť a energiu filozofii matematiky. Do obnovenia záujmu o filozofiu po pauze, počas ktorej zastával stanovisko, že vyriešil všetky filozofické problémy, priviedla Wittgensteina matematická prednáška, ktorú realizoval Brouwer. Začína sa veľmi rýchlo profilovať ako konštruktivistický filozof matematiky. Matematiku vytvárame, podľa kalkulu robíme všetky matematické výroky. Kalkul v matematike je prevádzaním operácií. Wittgenstein v druhom období svojej reflexie matematiky je ešte viac vzdialený logicizmu, ako v prvom období z hľadiska filozofie matematiky. Logicizmus priamo kritizuje v neskoršom období, vo *Filozofických Skúmaníach*. Argumentom je, čo keby boli pravidlá nečakane zmenené? Logika nie je pre fundovanie matematiky vôbec potrebná, pretože je ľudskou praxou. Wittgenstein nedôveroval matematickým dôkazom, ktoré mali inú povahu, ako konštruktivizmus. Wittgenstein síce bol počas prostredného a neskorého obdobia matematickým konštruktivistom, ale neiklinoval k intuicionizmu. Dôvodom je známy fakt, že Aristotelov princíp vylúčenia tretieho intuicionistická matematika neuznáva.

Z pohľadu diapazónu matematických problémov a entít mnoho etablovaného a jestvujúceho Wittgenstein jednoducho odmieta. Takto sa stavia napríklad k aktuálnemu nekonečnu. Existujú pokusy vidieť

²³ Porov. SCHMIDT, M. 2001. Metafyzika Wittgensteinovho Traktátu. *Organon F* 8 (2).

²⁴ DREKALOVIČ, V., JAKIČ, M. 2021. How to understand Wittgenstein's rejection of the relational identity? *Revue Roumaine de Philosophie* 65 (2), s. 357.

Wittgensteina ako priekopníka parakonzistentnej logiky.²⁵ Wittgenstein napríklad vôbec neuznáva dôkaz Veľkej Fermatovej vety. Zaujímavé je, že je síce ochotný akceptovať matematickú indukciu, ale nie ako matematické pravidlo. Rovnako neuznáva rýdzo iracionálne čísla, hoci ich neodmieta v absolútnom zmysle slova ako raní pytagorejci. Sú to len čísla na vyplnenie kontinua. V podstate majú zmysel iba ako pravidlá, keďže nekonečné extenzie berie Wittgenstein ako prekážku pre algoritmy. Tu sa prejavuje Wittgensteinova nedôvera v aktuálne nekonečno. Neuznáva matematické domnienky a ich dokazovanie, keďže nejde o konštruktivistický dôkaz. Rovnako teóriu množín považuje za filozoficky povrchnú.

Neskorý Wittgenstein robil presne takú filozofiu matematiky, ako aj prostredný Wittgenstein. Ako pomerne excentrický a rigorózný filozof matematiky odmieta aj známy a väčšinou matematikov uznávaný Gödelov dôkaz prvej vety o neúplnosti, o tom, že zostrojíme vo formálnom systéme reťazec, ktorý nedokážeme, tak ako aj jeho negáciu. „Druhá Gödelova veta následne hovorí, že ďalším (zložitejším) reťazcom s touto vlastnosťou je reťazec, ktorý je formalizáciou tvrdenia „tento formálny systém je konzistentný“.“²⁶ Wittgenstein odmieta dôkazy oboch viet. Pokladá ich za dôkazy syntaktickej povahy. Myslí si, že takýto dôkaz je nezmyselný, pretože nie je možné takýmto spôsobom hovoriť o formálnom jazyku. Je to akási snaha vysloviť nevysloviteľné. Ukázalo sa, že Wittgenstein v druhom období filozofie matematiky je tak nielen konštruktivistom, ale aj veľmi neštandardným filozofom matematiky, ktorý mnohé postupy a entity jednoducho odmieta.

Myšlienka Dummetta²⁷, že vo Wittgensteinovom prípade šlo o radikálny matematický konvencionalizmus bola odmietnutá mnohými filozofmi. Dummettov výsledok je obhajovaný občas aj v súčasnosti.²⁸ Podľa Čanu Wittgenstein v neskorom období potvrdzuje externé korene logických pravidiel. Nemyslí tým to, že sú aposteriórne. Avšak samotné jestvovanie pravidiel predpokladá externý svet, pretože by nemohli jestvovať samotné pravidlá.²⁹ Bez jestvujúcich pravidiel nie je možné pýtať sa, ako je možná

²⁵ Porov. RODIN, K. 2018. Constructivism in logic and mathematics (Wittgenstein v. Godel: some selected contemporary readings). In: *Vestnik Tomskego Gosudarstvennogo Universiteta-Filosofiya-Sotsiologiya-Politologiya-Tomsk State University Journal of Philosophy Sociology and Political Science* 45.

²⁶ FORÍSEK, M. 2015. Kapitola: Gödelova veta o neúplnosti. In: *Early beta verzia skript z Vypočítateľnosti*, s. 5.

²⁷ Porov. DUMMETT, M. 1959. Wittgenstein's philosophy of mathematics. In: *The Philosophical Review* 68 (3).

²⁸ Porov. BERG, A. 2024. Was Wittgenstein a radical conventionalist?. In: *Synthese* 203 (2).

²⁹ Porov. ČANA, T. 2012. O externých koreňoch logiky. In: *Ostium* 8 (2).

logická nevyhnutnosť. Rozhodne tým nechcel povedať, že pravidlá v matematike sú iba konvenciou človeka.

Pravidlá u Wittgensteina sú často pertraktovanou témou. Pravidlá jazykových hier u nášho filozofa určujú priestor zmysluplnosti. Úloha hier v rámci pravidiel môže byť rôznorodá.³⁰ Pravidlo nie je čosi, pod čo sa vojde úplne čokoľvek. Musí tam jestvovať invariantnosť. „Pravidlo se nepoužívá ani při vyučování, ani při samotné hře; je ale uvedeno v seznamu pravidel.“³¹ Človek sa učí pravidlám pozorovaním, ako hrajú ostatní. Ako upozorňuje Peregrin, pravidlá sú nielen explicitné, ale aj implicitné. Na porušenie pravidiel upozornia ostatní hráči. Pravidlá našich jazykových hier je viac menej implicitná. Pravidlá logiky a jej nevyhnutnosti ako tému sa usiluje Wittgenstein zameniť za iné otázky, tvrdí Čana.³² Spomínaný vykladač Wittgensteina tvrdí, že oné externality, ktoré sú okrem apriórnych ukazovateľov zodpovedné za dôvod platnosti logických pravidiel, sú životné formy. Nedávame tomu tento dôraz a rozmer, hlavne nie v pravidlách matematiky a logiky. Životné formy podľa nás nemajú vplyv na pravidlá logiky a matematiky. Pripúšťame, že môžu byť priamym determinantom voči prirodzenému jazyku.

„Prirodzený jazyk sa neradi matematickým kalkulom noriem, Je skôr živým organizmom.“³³ Životné formy môžu určovať zrozumiteľnosť bežného jazyka. Ako však môžu mať vplyv na pravidlá logiky, alebo matematiky? Domnievame sa, že pravidlá logiky sa nedotýkajú, že na ne jednoducho nemajú dosah. Wittgenstein je vo svojom druhom období bezpochyby konštruktivista. Môžu mať životné formy vplyv na konštruovanie matematiky?

Ako sme už vyslovili, domnievame sa, že matematické entity je možné deliť na dve skupiny, jestvujúce pre seba (ktoré objavujeme) a jestvujúce pre človeka (ktoré konštruujeme). Pre tie objavené platia samozrejme implicitné pravidlá matematiky. Okrem toho sú rozložiteľné na prvky jazyka logiky. Platnosť pravidiel, ktoré sú implicitné je to, čo v tejto skupine môžeme použiť z Wittgensteinovej filozofie. Druhou skupinou sú entity, ktoré celkom určite nejstávajú pre seba, boli skonštruované človekom. Tieto nemožno vyvodit' apriórne a nejstávajú v každom možnom svete. Nie sú odvodené pomocou doterajších pravidiel matematiky, tieto pravidlá musia byť zmenené, čo je zapríčinené externým zásahom

³⁰ Porov. PEREGRIN, J. 2008. Wittgenstein a pravidla našich jazykových hier. In: <http://www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/536.pdf>.

³¹ WITTGENSTEIN, L. 2008. Filozofické zkoumání (prel. J. Peregrin), In: <http://www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/536.pdf>, s. 3.

³² Porov. ČANA, T. 2011. Neskorý Wittgenstein o logických pravidlách, In: *Filozofia* 66 (2).

³³ KEKELI, V. 2011. Cavellova revízia neskorého Wittgensteina, In: *Filozofia* 66 (5), s. 467.

človeka. Tu môže jestvovať priestor pre životné formy, ktoré dokážu byť jedným z externých faktorov ovplyvňovania zmeny. Nejde o nový matematický objav (o dôkaz teóremy etc.), ale o zásah človeka do pôvodných pravidiel matematiky. V tomto zmysle môžeme od Wittgensteina použiť jeho konštruktivizmus z druhého obdobia filozofie matematiky. Hoci v tomto období skončila dôvera v izomorfii štruktúry jazyka a sveta, neskončila dôvera v jestvovanie pravidiel v používaní jazyka. Wittgenstein napriek odmietaniu mnohých entít a postupov v matematike nebol „rozumový nihilista“³⁴, ale je pre neho určujúci a záväzný pojem pravidlo.

Záver

V našom príspevku sa pokúšame zodpovedať na otázku, či je možné pri skúmaní ontologickej podstaty matematických objektov nejako využiť Wittgensteinov rozsiahly implement do filozofie matematiky. Rekapitulujeme rôzne filozofické názory vo filozofii matematiky. Ďalej sme predstavili vlastnú názorovú pozíciu na dve skupiny matematických objektov. Stručne sme ukázali Wittgensteinovu filozofiu matematiky v dejinnom vývoji. Z nej pokladáme za vhodné použiť Wittgensteinov konštruktivizmus a pojem pravidla. Tieto filozofické prístupy sú kompatibilné s koncepciou delenia matematických objektov na jestvujúce prirodzene a na konštruované.

BIBLIOGRAFIA

- ANDREANSKÝ, E. 2008. Sokratovské paradoxy a ich epistemologický dosah. *Filozofia* 63 (1), s. 39-49.
- BERAN, O. 2013. „Střední“ Wittgenstein: Cesta k fenomenologii a zase spátky. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 252 s.
- BERG, A. 2024. Was Wittgenstein a radical conventionalist?. In: *Synthese* 203 (2).
- ČANA, T. 2011. Neskorý Wittgenstein o logických pravidlách, In: *Filozofia* 66 (2), s. 109-121.
- ČANA, T. 2012. O externých koreňoch logiky. In: *Ostium* 8 (2).
- De CARVALHO, M. N., PINTO, T. P. 2022. Demonstrações de Teoremas Geométricos. *Anais do ENAPHEM-Encontro Nacional de Pesquisa em História da Educação Matemática* (6).

³⁴ ŠÍP, R. 2004. Wittgenstein a životní formy. *Organon F* 11 (2), s. 171.

- DREKALOVIČ, V., JAKIČ, M. 2021. How to understand Wittgenstein's rejection of the relational identity? *Revue Roumaine de Philosophie* 65 (2), s. 357-369.
- DUMMETT, M. 1959. Wittgenstein's philosophy of mathematics. In: *The Philosophical Review* 68 (3), s. 324-348
- FORIŠEK, M. 2015. Kapitola: Gödelova veta o neúplnosti. In: *Early beta verzia skript z Vypočítateľnosti*. <https://foja.dcs.fmph.uniba.sk/tvyp/skripta/76goedel.pdf> [04.05.2024]
- GAHÉR, F. 2003. *Oživenie logicizmu : (čo by mal/mohol filozof vedieť o logicizme)*. In: *Metoda, význam, intence : Popperovské motivy v súčasnom analytickom myslení*. - Praha: Filosofia, s. 165-187.
- HARADA, E. (2005). „Las matemáticas ¿descubiertas o inventadas? La respuesta del realismo constructivista“ In: *CIENCIA ergo-sum* 12 (2), s. 193-198.
- HRACHOVEC, H. 1995. Vzťah formálnej sémantiky k teórii poznania. *Organon F* 2 (4), s. 368-380
- KARABA, M. 2012. Laudanov retikulárny model vedeckého pokroku. *Filozofický časopis (Philosophical Journal)* (60) 4, s. 519-535.
- KEKELI, V. 2011. Cavellova revízia neskorého Wittgensteina, In: *Filozofia* 66 (5), s. 463-468.
- KUŘINA, F., VONDROVÁ, N. 2021. Jak to vlastně je? Nekonečno. In: *Učitel matematiky* 29 (2), 111-127.
- KVASNIČKA, V. 2008. *Kripkeho sémantický model možných svetov*. In: *Modely mysle* 5, Bratislava: Európa, s. 127-145.
- KVASZ, L. 2007. *Ako matematika čelí svojim paradoxom*. In: *Paradoxy a hranice racionality*. Studia Philosophica: Pusté Úpany, s. 51-71.
- KVASZ, L. 2010. Penelope Maddyová medzi realizmom a naturalizmom. *Filozofia* 65 (6), s. 522-537.
- KVASZ, L. 2011. Matematika a skutočnosť. In: *Organon F* 18 (3), s. 302-330.
- PEREGRIN, J. 2008. Wittgenstein a pravidla našich jazykových her. In: <http://www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/536.pdf> [04.05.2024]
- RODIN, K. 2018. Constructivism in logic and mathematics (Wittgenstein v. Godel: some selected contemporary readings). In: *Vestník Tomskeho Gosudarstvennogo Universiteta-Filosofiya-Sotsiologiya-Politologiya-Tomsk State University Journal of Philosophy Sociology and Political Science* 45, s. 103-113.
- SCHUSTER, R. 2013. Axiom redukovatelnosti: za zrcadlem paradoxu a co tam Russell našel. In: *Filozofický časopis* MČ 2, s. 167-188.
- SCHMIDT, M. 2001. Metafyzika Wittgensteinovho Traktátu. *Organon F* 8 (2), 131-149.
- SZOMOLÁNYI, J. 1971. Intuicionizmus a konštruktivizmus v základoch matematiky. *Filozofia* 26 (2), s. 157-164.

- ŠÍP, R. 2004. Wittgenstein a životní formy. *Organon F* 11 (2), s. 158-173.
- TARSKI, A. 2006. *Sémantická koncepce pravdy a základy sémantiky*. In: Logika 20. století mezi filozofií a matematikou, Praha: Filozofia, s. 135-176.
- WITTGENSTEIN, L. 2008. Filozofické zkoumání (prel. J. Peregrin), In: <http://www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/536.pdf> [04.05.2024]
- ZLATOŠ, P. 1995. *Ani matematika si nemůže být istá sama sebou*. Bratislava: Iris, 208 s.

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

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

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

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

prof. ICDr. Cyril VASIL, SJ, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Právnická fakulta, Ústav kánonického práva

doc. PhDr. Marián AMBROZY, PhD., MBA

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM, Prešov

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

Mgr. Ivan ONDRÁŠIK, PhD.

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN, Ružomberok

Ústav klinickej hematológie a transfúziológie

Mgr. Simona BALOGOVÁ

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM, Prešov

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

ISBN 978-80-8165-582-1