

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Duša & Európa

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



Prešov 2011

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Duša & Európa

Vedecký garant kolokvia:

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Vedeckí redaktori – editori:

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Recenzenti:

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

prof. ThDr. PhDr. Amatius AKIMJAK, PhD.

prof. PhDr. Paweł CZARNECKI, PhD.

Redakčná rada *Disputationes quodlibetales*:

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

dr Marek REMBIERZ

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

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

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

ISBN 978-80-555-0374-5

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 13-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.

Vedecké kolokvium *Disputationes quodlibetales* sa konalo na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove dňa 25. novembra 2010. V predkladanom zborníku, reflektujúcem tému problému *duše v európskom humanitnom diskurze* sú príspevky, ktoré odzneli na kolokviu.

editori

OBSAH

<i>Alin TAT</i> L'EUROPE COMME ENJEU THEOLOGICO-POLITIQUE. QUELQUES REFLEXIONS ROUMAINES.....	7
<i>Dušan HRUŠKA</i> DUCHOVNÝ ROZMER DOBY KONCA VELKÝCH METAFYZICKÝCH NARÁCIÍ.....	12
<i>Radovan ŠOLTÉS</i> PROBLÉM ZÁPADNEJ CIVILIZÁCIE V ÚVAHÁCH NIKOLAJA BERDĀJEVA.....	24
<i>Kazimierz BEŁCH</i> KULTUROWA KONDYCJA EUROPY I WYNIKAJĄCE Z NIEJ WYZWANIA W ŚWIELE NAUCZANIA KOŚCIOŁA.....	32
<i>Aleksy KOWALSKI</i> TROSKA O DUSZĘ W <i>QUIS DIVES SALVETUR</i> KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO.....	38
<i>Norbert PODHORECKI</i> THE CHRISTIAN UNDERSTANDING OF FREEDOM AND THE SPIRITUAL COMMUNITY OF EUROPE	57
<i>Wacław SIWAK</i> IMPERATYW MARYJNEGO WYMLARU CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DUCHOWOŚCI.....	69
<i>Ivana VALKOVÁ</i> EURÓPA 3. TISÍCROČIA – ČAS NA DUŠU?.....	80
<i>Tomáš GERBERY</i> C. G. JUNG A DUŠA MODERNÉHO ČLOVEKA.....	90

<i>Anna ŠVECOVÁ</i> OSOBNÝ MÝTUS A DUŠA EURÓPANA.....	97
<i>Zdenka BENCÚROVÁ</i> ČLOVEK A JEHO DUŠA VO VYBRANÝCH DIELACH SLOVENSKÝCH OSVIETENSKÝCH AUTOROV	102
<i>Zuzana MOLITORISOVÁ</i> PREDSTAVY O DUŠI.....	111
<i>Marek BARTOŠ</i> MYSTIKA – OZDRAVUJÚCI FENOMÉN DUŠE EURÓPY.....	123
<i>Ondrej MARCHEVSKÝ</i> N. G. ČERNYŠEVSKIJ, A. I. GERCEN – ZDROJE NOVÉHO UVAŽOVANIA V DEJINÁCH RUSKEJ FILOZOFIE	130
<i>Andrzej KASPEREK</i> UNFINISHED SECULARIZATION OF CULTURE - OR ABOUT THE CHRISTIAN SPIRIT OF EUROPE.....	140
<i>Mária POLIAKOVÁ</i> NÁBOŽENSKÉ A MRAVNÉ ZÁKLADY EURÓPY V KONTEXTE ISLAMU.....	151
<i>Tomáš PEŠEK</i> MIESTO A ÚLOHA DUŠE V DOSLAHNUTÍ „θέωσις“ POĎĽA NÁUKY KAPPADOČANOV.....	160
<i>Oľga FEJERČÁKOVÁ</i> PONÍMANIE DUŠE V STAROZÁKONNÝCH TEXTOCH BIBLIE AKO ZÁKLAD PRE VZNIK CIVILIZOVANEJ EURÓPY	168
<i>Silvia DOLINSKÁ</i> NESMRTEĽNOSŤ DUŠE V KONTEXTE ZMRŤVYCHVSTANIA JEŽIŠA KRISTA	178

Mirón DUDA

ANTROPOLOGICKÉ KATEGÓRIE „DUŠA“ A „DUCH“

U APOŠTOLA PAVLA 189

Nadežda ČEKLOVSKÁ

FILOZOFICKO-ESTETICKÉ ASPEKTY OBRAZU DUŠE ČLOVEKA

V LITERATÚRE A VÝTVARNOM UMENÍ (HLADANIE

ATRIBÚTOV KRÁSY V DIEĽACH ODYSSEIA A ULYSSES) 203

Pavol DANCÁK

FILOZOFICKÁ REFLEXIA STAROSTLIVOSTI O DUŠU

V ČASE KRÍZY 211

L'EUROPE COMME ENJEU THEOLOGICO-POLITIQUE. QUELQUES REFLEXIONS ROUMAINES

Alin TAT

Dans ma présentation, je propose une relecture de deux auteurs roumains qui ont écrit sur le théologico-politique après 1989, Horia-Roman Patapievici et Teodor Baconsky. Ce thème a été abordé sous différents angles dont je privilégie ici le débat sur l'Europe et la religion.

Patapievici

Horia-Roman Patapievici (né en 1957) a eu une première formation en science exactes, comme physicien. Après 1989, il a publié plusieurs livres dans le domaine de l'histoire des idées, en devenant un des intellectuels roumains les plus respectés. Il est actuellement le directeur de l'Institut Culturel Roumain, institution qui a comme but de faire connaître la culture roumaine dans le monde.

Patapievici ne traite qu'indirectement le thème Europe et religion dans ses écrits. Il part d'une critique du postmodernisme faite de la perspective d'une pensée chrétienne soi-disant classique. Je vais présenter ici les passages théologiques de son livre sur *L'homme récent*¹.

Un premier souci de l'auteur est de débattre le sujet épistémologique du fondationisme, c'est-à-dire le besoin théorique de trouver une base ultime pour toute connaissance humaine. Ce postulat est rejeté aujourd'hui tant par les scientifiques que par la plupart des philosophes des sciences. Pourtant, pour Patapievici il n'y a pas d'alternative valable car sans une cause première on se trouve dans la situation déplorée par Aristote de la régression à l'infini. Dans la culture européenne, cette idée a été reprise par la tradition monothéiste. Ainsi, le christianisme – mais aussi le judaïsme ou l'islam – ne peut pas se comprendre lui-même en l'absence d'un fondement ultime qui est Dieu, en l'occurrence.

Tout en rejetant le projet de l'homme récent comme tel, Patapievici prend en considération les provocations du postmodernisme et spécialement l'idée d'aborder le christianisme autrement que par le postulat fondationiste. Bien entendu, la pensée chrétienne historique a besoin d'une base qui consiste dans les Ecritures par lesquelles la Révélation est attestée dans le temps des hommes, mais une approche différente, qui privilégie d'autres

¹ *Omul recent*, Humanitas, Bucuresti, 1999, abrégé HR.

éléments de la foi, est également possible. Car le christianisme a connu historiquement plusieurs paradigmes, l'ancien, puis le médiéval et le ou les modernes. Ainsi, l'auteur écrit : *Si nous voulons dissocier le fondationisme du christianisme, nous devons penser le christianisme au-delà de l'idée d'une base ultime. En ce cas, nous nous tournons non pas vers Dieu le Père ou vers Dieu le Fils, mais vers l'Esprit Saint* (HR, p. 416).

La logique de notre auteur paraît ici ambivalente : d'une part, il se sépare du projet de l'homme récent et de tout modèle postmoderne ; mais, d'autre part, il essaie une approche soi-disant faible en matière de formulations religieuses. *Dieu le Père et Dieu le Fils sont des hypostases intelligibles à partir du concept de fondement. L'Esprit Saint requiert un autre type d'intelligibilité, qui refuse d'identifier une base autre que le mouvement même de l'Esprit qui se donne spontanément en dehors de toute limitation institutionnelle. Le mouvement historique du Saint Esprit est le mieux exprimé par le style des catacombes de la première Eglise, représenté par le corps de l'ensemble des fidèles, tous convoqués et réunis en sa présence* (HR, p. 416).

Pourtant, d'un point de vue strictement dogmatique, pas seulement le Père ou le Fils se relie à la création en tant que créateurs, mais l'Esprit aussi. Et encore, dogmatiquement parlant, ni le Père ni le Fils ne sont compréhensibles pour l'intellect fini de l'humaine créature. Selon l'interprétation apophatique, toute la Trinité est ineffable et, par conséquent, il est impossible de prétendre à tenir un discours complet sur ce Dieu trinitaire. Patapievici offre ici une approche de l'Esprit qui renvoie à la vision de l'Ancien Testament et spécialement au livre de la Genèse : *Nous devons apprendre à vivre et à témoigner du christianisme aussi à partir de l'Esprit Saint. Jusqu'à présent nous nous sommes dirigés envers Lui, en venant du Père et du Fils - c'est-à-dire en nous appuyant sur des choses palpables et denses. A partir de l'expérience du monde physique, nous avons appris à prendre et à comprendre. Nous nous sommes appuyés sur des NOMS et sur des VISAGES. Mais maintenant, après la discréditation psychologique et ontologique de toute idée de fondement, nous allons apprendre à nous appuyer sur l'air, sur des odeurs, sur des passages et des souffles. Sur ce type de pensées qui ont comme modèle les êtres invisibles, les colonnes de l'air, les blocs des odeurs, les surfaces de chaleur, les densités des ténèbres, et les nuances infinies des volutes de lumières* (HR, p. 417).

Le thème Europe et religions devient ainsi, pour notre auteur, une proposition théologique et spirituelle : voir l'homme sous le triple signe eschatologique du nom, du visage et d'un nouvel esprit. Ce qui renvoie vers une pédagogie du regard, vers une attention portée aux signes des temps. Vue de cette perspective, l'Europe en sa construction représente un *kairos*, c'est-à-dire un moment privilégié dans l'économie de l'histoire, une chance pour des découvertes à portée spirituelle.

La conclusion de cette analyse théologique porte sur le rapport entre modernité et postmodernité : *Le sens théologique de la modernité est le dépouillement*

complet du monde de l'apparence que ce monde peut nous aider avec quoi que ce soit en matière de choses divines. Mais si la modernité peut être sauvée théologiquement car elle nous a mis dans la situation de comprendre que, sans un fondement ultime, tout est simulacre, la postmodernité est pure errance car elle nous suggère pas seulement que le fondement ultime doit être lui aussi un simulacre, mais que toute pensée basée sur l'idée de transcendance est en soi fausse ou illégale (HR, p. 417).

Le parcours proposé ici par Patapievici reste, à vrai dire, assez ambivalent. Il montre, toutefois, qu'à partir d'une position autodésignée comme moderne classique certains échos de la réflexion contemporaine peuvent être repris et détournés philosophiquement et théologiquement. Ainsi, le moderne et le postmoderne s'associent pour proclamer la mort du nihilisme et pour chercher le sens ailleurs. Peut-être est-ce juste ici la place du religieux en Europe ?

Baconsky

Teodor Baconsky (né en 1963), après une première formation en théologie orthodoxe (avec une thèse patristique sur le rite des Pères de l'Eglise, soutenue en Sorbonne), a opté pour une carrière diplomatique et a été ambassadeur à Lisbonne, puis au Vatican et à Paris. Il est actuellement le ministre roumain des affaires étrangères. Baconsky a écrit plusieurs fois sur le thème de l'Europe, de son identité et de ses apories en marche. Mais il ne l'a jamais fait sous la forme systématique du traité, il a toujours écrit des fragments et des essais. J'ai retenu ici, comme illustratif, un texte publié en 2001 dans son volume *Le pouvoir du schisme. Un portrait du christianisme européen*², qui est une version légèrement modifiée d'une présentation orale dans le cadre de la XIII^{ème} Réunion Internationale *Hommes et religions*, qui a eu lieu à Lisbonne en septembre 2000. Cette intervention, placée dans le contexte du débat *Quelle âme pour l'Europe ?*, a été intitulé par l'auteur *L'Europe réanimée*.

Baconsky commence par exprimer ses réserves quant à l'existence, en fait, d'une âme européenne dans ce qu'il appelle *sa manifestation dynamique et plausible*. Il part de quelques constats élémentaires : premièrement, que l'Europe a un corps, mais à ce corps il lui manque une dimension inspiratrice donnée par le consensus de ses citoyens ; deuxièmement, que les difficultés de la construction européenne proviennent de l'absence d'un idéal capable à orienter les politiques communautaires envers la *réalisation horizontale de ses nations* ; et troisièmement, qu'on ressent l'exigence d'humaniser les rapports entre les organismes européens et ses citoyens actuels et futurs. En reprenant les prémisses de son discours, notre auteur précise que, sans un principe spirituel coagulant, *l'Europe est réduite à une impersonnelle extériorité*

² *Puterea schismei. Un portret al crestinismului european*, Anastasia, Bucuresti, 2001, abrégé PS.

fonctionnelle qui crée un vide téléologique, un manque de ces finalités non-immanentes en absence desquelles toute entreprise humaine glisse dans une fade inutilité. Elle peut produire des marchandises, une culture de consommation et des traités politiques ou économiques, mais pas des significations collectives ou des motivations individuelles inscriptibles dans un ensemble articulé. On aurait besoin d'un Concile Vatican II à Bruxelles aussi, car parler simplement de la postmodernité n'est pas suffisant pur se débarrasser des dogmes d'une époque, de la superstition de l'omniscience programmatrice et de l'hypocrisie de l'humanisme abstrait. Par une opération de purification conceptuelle, ceux qui aujourd'hui décident le sort de l'Europe, ne favoriseront pas un nouveau cléricalisme et d'autant moins les dérives fondamentalistes, mais une réflexion ouverte, qui saura fructifier la tradition, tout en respectant le potentiel démocratique de l'engagement religieux digne de ce nom (PS, p. 349).

Puis, selon le même auteur, on a demandé aux nations de dépasser leur nationalisme, mais sans le remplacer par un idéal communautaire. Pour ces nations, l'Europe représente une somme des institutions qui ne prolonge pas, d'une manière naturelle, la vie de ces états, mais qui se situe au dessus d'eux. Le processus de la construction de l'Union Européenne s'est transformé, d'un grand moyen pacificateur et civilisateur, dans une fin indépendante. Et on entend ici la voix d'un intellectuel provenant de l'espace post-totalitaire de l'Europe de l'Est. Il écrit : *L'inertie de la pensée politique utopiste est probablement coupable de notre mauvaise relation avec l'espace européen. Au lieu de voir l'Europe comme une association qualitative des états démocratiques et comme l'harmonisation complexes des patrimoines nationaux distincts, nous avons souvent l'impression que l'avenir de notre continent renvoie vers un ailleurs vers lequel nous nous dirigeons ensemble, mais en sortant de notre matrice originelle (PS, p. 351).*

Pour atteindre le but de cette *humanisation* des rapports entre les institutions européennes et ses citoyens, Baconsky invoque le principe de subsidiarité : *Je pensais à l'obligation de lancer des messages simples, qui fassent place à l'amour, aux sentiments fondamentaux, aux besoins réels que nous vivons dans l'intimité de la famille, de notre groupe d'amis ou dans la communauté locale. Les nécessités des gens sont littéralement étouffées dans des expertises abstraites, qui limitent la passion de l'européennité à la projection électorale et réduisent la réaction éthique à la mécanique aplatisante de la condition de consommateur (...) Pour retourner cette tendance, on recommande l'application effective du principe de subsidiarité, la décentralisation administrative, la réhabilitation de la dimension locale, le réenracinement dans le sol spécifique de chaque communauté (PS, p. 352).*

A partir des trois éléments qui empêchent, selon notre auteur, la formation d'une âme européenne, il propose trois thérapies appropriées : au manque d'idéal on répond avec la dignité de la mission européenne avec ses particularités géopolitiques et spirituelles distinctes, au sentiment antinational avec la réhabilitation des identités nationales et à l'excès bureaucratique avec

l'idée que la personne humaine et ses créations immatérielles ne se réduisent pas à la dimension économique.

A la fin de son essai, Baconsky aborde explicitement le thème religieux par l'intermédiaire de l'enjeu œcuménique du projet européen. Ainsi, l'œcuménisme n'est pas seulement un sujet appartenant au domaine religieux, mais aussi un thème géopolitique et culturel d'actualité. Il interpelle les consciences de toutes les personnes mûres sous rapport historique et éducationnel. En répondant indirectement à une suggestion du pape Jean-Paul II, Baconsky note : *Bâtir une civilisation de l'amour signifie, peut-être, demander trop à la nature humaine avec ses limites souvent vérifiées d'une manière dramatique. Mais se diriger vers une telle civilisation sans tenir compte de l'enseignement de Jésus-Christ et sans respecter les impératifs moraux de l'Évangile, signifie se cantonner dans le périmètre de l'arbitraire éthique et de la démagogie stérile. Les pères fondateurs de l'Union Européenne pensaient en chrétiens. Il est naturel que leur postérité ne puisse se maintenir par le refus hyper-laïciste de l'héritage qu'ils nous ont transmis ou par la permissivité chaotique du turbo-capitalisme monopoliste. Voilà pourquoi le thème de la réconciliation entre les Églises dépasse le domaine du spirituel ou de la religion institutionnelle et se répand sur l'ensemble des valeurs créées par les européens et les met en danger : le respect de la personne humaine et de la vie comme telle, la codification de l'espace public, la garantie de la paix, l'harmonisation des diversités, la hiérarchisation des compétences dans la perspective de la subsidiarité, l'approfondissement de l'exercice démocratique et la compassion envers toute souffrance injuste* (PS, pp. 355-356).

Conclusion provisoire

Le thème Europe et religion a été abordé, comme nous avons pu constater, sous des angles très différents dans les écrits roumains dédiés à ce sujet. Ainsi, pour Teodor Baconsky, le projet européen a un enjeu œcuménique évident et doit être traité comme tel par les Églises. Tandis que pour Horia-Roman Patapievici, l'Europe incarne les valeurs de la modernité – en opposition avec la postmodernité – qui comprennent deux traditions majeures, celle chrétienne et celle humaniste.

Le moins qu'on puisse dire est que le corpus des textes investigués montre un intérêt croissant des intellectuels roumains – surtout philosophes et théologiens – pour cette espèce nouvelle du théologico-politique, c'est-à-dire *l'Europe et la ou les religion(s)*.

BIBLIOGRAPHY

- Baconsky, T., *Puterea schismei. Un portret al creștinismului european [Le pouvoir du schisme. Un portrait du christianisme européen]*, Anastasia, București, 2001.
 Patapievici, H.-R., *Omul recent [L'homme récent]*, Humanitas, București, 1999.

DUCHOVNÝ ROZMER DOBY KONCA VEĽKÝCH METAFYZICKÝCH NARÁCIÍ

Dušan HRUŠKA

Nemá zmysel odmytologizovať Nový zákon a chcieť ho potom v prečistenej podobe predkladať spoločnosti, ktorá je v zajatí pokresťanských ideológií. Je potrebné pokračovať v demytologizácii rozpracovanej v Novom zákone, aby sa mohla uplatniť v súčasnej spoločnosti ako kritika ideológie.
Dorothee Sölleová

Abstract: *Text is trying to understand our nowadays situation at the beginning of the third millennium. In this context we are in the end of the period of dualism so specific for thinking of our western tradition. This end is performing by deconstruction of metaphysics. Further text will be talking about rebirth of religion whose precondition is the death of God. The mission of philosophy in this case will be watched by cross connection of the european civilization with its religious history through a secularization. By this process will be created a new post-religious culture, which one I want to characterize through a Gianni Vattimo's weak thought.*

Na úvod

Pre označenie situácie, ktorú sa pokúsim analyzovať vo svojom príspevku, som sa inšpiroval u francúzskeho filozofa Jeana-Francoisa Lyotarda, ktorý v práci *Postmoderní situace*, ktorá vychádza v roku 1979, skúma kultúrnu situáciu konca dvadsiateho storočia. Vyhlasuje tu zánik *veľkých narácií* – ktorými v skutočnosti chápe ideológie. Týmto *gestom* ohlasuje vznik novej *kultúrnej paradigmy*, ktorá sa opiera o skepsu voči univerzálnym výkladovým teóriám všeobecne. Práve v takto definovanej a pochopenej situácii má podľa Lyotarda ľudstvo príležitosť sledovať *drobné rozprávania*, prostredníctvom ktorých sa vracia politická moc jednotlivcovi, a ktoré zároveň ohrozujú mocenský fundament autoritárskeho štátu, pričom v rovnakej miere ohrozujú tiež mocenský fundament autoritárskych inštitúcií. Na prvý pohľad sa nachádzame sa vo svete, ktorý náboženstvo odmieta. Sociologické štúdie tento (pohľad) „pociť“ nepotvrdzujú, ukazuje sa, že situácia je opačná. Náboženstvo dnes prežíva renesanciu.¹ Otázkou je,

¹ O návrate náboženstva hovoria sociológovia už od poslednej štvrtiny dvadsiateho storočia. Bližšie pozri HALÍK, T.: *Stromu žijúva nádej. Kríže jako šance*. Praha: Lidové noviny 2009, s. 46 a n.; tiež HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 22 a n.

v akej podobe sa táto náboženská renesancia odohráva. O.A. Funda vo svojej práci *Ježíš a mýtus o Kristu* upozorňuje, že na prahu tretieho tisícročia, v našej postmodernej dobe sme okrem silného odnáboženšťovania a sekularizácie, ku ktorej došlo v devätnástom hlavne dvadsiatom storočí, svedkami istej renesancie religiozity.² To, čo si všíma Funda je, že ide skôr o synkretickú religiozitu rôznych alternatívnych náboženských hnutí a siekt.³ V tejto súvislosti tiež upozorňuje na fenomén *kvázináboženstva*, v ktorom náboženské prežívanie a kult sú suplované niečím iným, niečím *ako* náboženstvom. Môže ísť o kult politický, kult umelecký a kváziumelecký alebo kult spotreby a konzumu, sexu, reklamy, módy, popularity, resp. kult zážitkov.⁴

Je naozaj pravdou, že *návrat náboženstva* je sociológmi v súčasnosti spájaný s procesom *sekularizácie* v zmysle postupnej rezignácie na spájanie náboženstva s tradičnými cirkevnými formami náboženstva. Na druhej strane ale novoveká predstava sekularizácie ako nahradenie náboženstva napr. vedou sa dnešnej (postmodernej) spoločnosti vôbec nepotvrdila. A tak je veľmi pravdepodobné, že v tomto storočí budú hrať nové náboženské hnutia oveľa významnejšiu úlohu, než akú mali na konci novoveku.⁵

Ak sa na to pozrieme štatisticky zistíme, že v Európe dlhodobo klesá ochota hlásiť sa ako k tradičnému cirkevnému náboženstvu, tak k ateizmu. Ako v tejto súvislosti upozorňuje Tomáš Halík: únava z *tradičného náboženstva* nevyústila do ateizmu, ale skôr do obratu k náhradnej religiozite, k ezoterizmu. Poradie by teda bolo nasledujúce: vágna, difúzna religiozita, náboženská ľahostajnosť, tradičná religiozita a nakoniec *piera* ateistov.⁶ V tejto situácii sa Funda domnieva, že súčasná situácia svedčí skôr v prospech ústupu a konca klasickej éry kresťanstva ako popredného (európskeho) náboženstva a náboženstvom globálneho sveta (ako nakoniec signalizuje aj názov *New age*) sa stane iná, zatiaľ možno netušená religiozita, ktorá bude pravdepodobne do značnej miery synkretická.⁷

Našou úlohou v tomto texte bude pokúsiť sa porozumieť duchovnej situácii, v ktorej sa dnes nachádzame a pokúsiť sa navrhnúť perspektívu, z ktorej by ohlasovanie evanjelia v postmodernom svete (napriek temným víziám napr. spomínaného O. A. Fundu) nestratilo na autenticite.

² Porov. FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha, Karolinum 2007, s. 308.

³ Porov. FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha, Karolinum 2007, s. 308.

⁴ Porov. FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha, Karolinum 2007, s. 308.

⁵ Bližšie pozri JANDOUŘEK, J.: *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest. Rozhovor*. Praha, Portál 2010, s. 348 a n.

⁶ HALÍK, T.: *Vyzván i nevyzván. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 88 a n.

⁷ Porov. FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha, Karolinum 2007, s. 309 a n.

Situácia konca metafyziky ako duchovný priestor pre postreligióznú kultúru

Na začiatku tretieho tisícročia, sme na konci epochy dualizmov, tak charakteristických pre myslenie našej západnej tradície. Tento koniec vo filozofii umožnila *dekonštrukcia metafyziky*. Spor medzi náboženstvom a vedou sa mohol stať minulosťou. Filozofické teórie ako pozitivistický scientizmus a marxizmus, ktoré sa pokúsili s náboženstvom definitívne skoncovat' sú dnes v rozklade, tj. prestali byť autentickými.

V rozklade je ale aj *metafyzicky fundovaná* podoba náboženstva. Nemecká teologička Dorothee Sölleová v tejto súvislosti píše, že vieru v Krista dnes najviac ohrozujú ľudia, ktorí by ju chceli čo najstarostlivejšie uchovať. Títo ľudia majú strach, že by sa mohli zmeniť vžité myšlienkové a životné štruktúry, akékoľvek zmeny považujú za zhubné, a výsledkom je tak situácia, v ktorej, píše Sölleová, by sme Krista najradšej uložili do trezoru. Stal by sa nedotknuteľným, a preto by sa ani on nemohol nikoho dotknúť, zmenil by sa na večného a to by v tomto kontexte mohlo znamenať, upozorňuje Sölleová, že by sa mohol (nekonečne) vzdialiť našej skutočnosti.⁸

Podoba samotného náboženstva sa teda musí nevyhnutne zmeniť (aktualizovať). Tradícia kresťanstva nebude nostalgickým gestom, ale pripomínaním udalostí (udalostí), dosahy ktorej transformujú každého, kto ju (ich) akceptuje. Tradícia je tak tým, čím vždy mala byť – *tra-ditio* (pre-súvanie, pre-kladanie) je *memoria futuri*, ktoré nie je len opakovaním minulosti, ale je pohybom *od minulosti*, ktorá už nie je, *ke budúcnosti*, ktorá ešte nie je.⁹ Dôveryhodnosť Boha a jeho svedkov znamená aktualizáciu tradície v súčasnom čase. Svedectvo sa stáva hermeneutickým aktom. Je teda potrebné, aby sme porozumeli predovšetkým dejinnej situácii Písma, ak sa pre nás má biblické slovo stať skutočne *slovom Božím*, teda osvecujúcou, pôsobivou a svet pretvárajúcou udalosťou.¹⁰ Skutočne zmŕtvychvstalý je taký Kristus, píše v tejto situácii Sölleová, ktorý sa stáva prítomnosťou a ktorý nám tak aj dnes môže nie povedať, ale skôr hovoriť pravdu o našom živote.¹¹

Znovuzrodeniu náboženstva, o ktorom bude reč v ďalšom texte, v tret'om tisícročí teda musí nevyhnutne predchádzať *smrť Boha* ako

⁸ Porov. SÖLLEOVÁ, D.: *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Prel. F. Potměšil a F. Trusina. Praha: Kalich 2008, s. 11.

⁹ Porov. RAJSKÝ, A.: *Nihilistický kontext kultivácie mladého človeka*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis 2009, s. 51 – 52.

¹⁰ Porov. SÖLLEOVÁ, D.: *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Prel. F. Potměšil a F. Trusina. Praha: Kalich 2008, s. 23.

¹¹ Porov. SÖLLEOVÁ, D.: *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Prel. F. Potměšil a F. Trusina. Praha: Kalich 2008, s. 12.

metafyzického, tj. statického a ahistorického konštruktu, inými slovami (videné prizmou filozofie) *dekonštrukcia metafyziky*. Aké historické udalosti prispeli k *dekonštrukcii metafyziky*? Bola to Francúzska revolúcia (solidarita), kresťanstvo (kresťanská láska) a romantizmus (irónia).¹² Tieto tri spoločenské javy umožnili duchovný rozvoj človeka v zmysle sformovania slobodného *ja*, ktoré sa nebojí straty identity v meniacom sa svete. Intelektuálnym vyjadrením *dekonštrukcie metafyziky* sa v dejinách filozofie stanú F. Nietzsche, M. Heidegger, J. Derrida, M. Foucault a G. Vattimo. R. Rorty uvádza aj J. Deweyho a L. Wittgensteina.¹³

Úlohou filozofie v tejto situácii bude prostredníctvom *sekularizácie* sledovať prepojenie modernej európskej civilizácie s jej náboženskou minulosťou ale už nie na spôsob odmietania a sporu, čo bol vzťah charakteristický pre predchádzajúcu metafyzickú epochu dualizmov, ale na spôsob *starostlivosti* o svoju náboženskú minulosť.

Dekonštrukcia metafyziky, resp. *dekonštrukcia západnej ontológie* takto vytvára (duchovný) priestor pre novú *postreligióznu kultúru*, ktorú sa pokúsim charakterizovať prostredníctvom *slabej ontológie* Gianniho Vattima. Najskôr sa však potrebujeme porozumieť nevyhnutnosti *dekonštrukcie metafyziky* v našej (postmodernej) situácii, ktorej základnou východiskovou charakteristikou je porozumenie relatívne komplikovanému statusu dialógu na pozadí *diskurzu*. Pre porozumenie situácii konca veľkých narácií sa inšpirujeme nárysom diskurzívnej situácie Michela Foucaulta.

Narácia ako diskurz v pluráli

Pokiaľ vezmeme slovníkové významy pojmu diskurz v angličtine a francúzštine (discourse, discours), získame modality ako rozhovor, rozprávanie, diskusia, rozhovor o nejakom témate. V rámci lingvistiky označoval pojem diskurz pôvodné jazykové útvary nad úrovňou vety. Postupne získal svoj význam i v rámci súčasnej sociálnej teórie. Môžeme sa s ním stretnúť napríklad u Antonyho Giddensa, alebo Jürgena Habermasa. Spoločným významom je, že ide o verbalizované vedenie, ktoré je zdieľané, aby bola vôbec možná komunikácia.

Na tomto širokom spoločnom základe je postavené i používanie pojmu diskurz u Foucaulta. Pojem diskurz sa objavuje v prvej veľkej Foucaultovej knihe *Slová a veci*.¹⁴ Autor *Slová a veci* dal ale pojmu diskurz v mnohých

¹² Porov. RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 12.

¹³ Porov. RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. I. Hábová. Bratislava, Kalligram, 2006, s. 12, 13 an. Tiež RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 35.

¹⁴ FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000.

ohľadoch radikálne iný význam. Podľa Foucaulta ide o formáciu vedenia určitej spoločnosti, v určitej dobe, týkajúcej sa *videnia* ako takého. Miroslav Petříček upozorňuje, že Foucault nie je len autor, ktorý píše, ale ide zároveň o autora, ktorý predvádza a demonštruje. Necháva za seba hovoriť scény, výjavy a predstavenia a tak sa z čitateľa stáva zároveň divák.¹⁵ Vedenie sa tak stretáva s so vzťahom k realite ako svet. Svet sa teda stane čímsi vnútorne koherentným, vo všeobecných rysoch vždy už nejako zrozumiteľným (v kontexte Slova a vecí *usporiadaným*). Základným východiskom bude to, že jazyk nie je iba transparentným médiom slúžiacim ku zmysluplnej komunikácii (inak povedané jazyk ako nástroj, ktorý *vytvára* ľudské subjekty), jazyk sám je zároveň nástrojom, ktorý *vytvára* ľudské subjekty. Jazyk teda nie je ani prostým odrazom sociálnych síl (ako to do veľkej miery chápe marxizmus). Jazyk sa stane konštitutívny nielen pre vytváranie významu a zmyslu.

Takéto *videnie* Foucaultovi na začiatku umožní *diskurz* definovať nasledovne – Pôjde o skupinu výpovedí, ktorá vymedzuje vedenie (v širokom zmysle toho, čo je uznané ako pravdivé a správne) o nejakom námete a zároveň určuje spôsob jeho reprezentácie. Diskurz teda nie je nejaká večná transcendentná kategória. Je to skratka množina výrokov, pri ktorých možno odkryť pravidlá ich formovania – to znamená, že možno určiť, aká výpoveď do daného diskurzu patrí, či s ním je v súlade, prípadne už *hovorí o niečom inom*. Diskurz tak umožňuje postaviť konkrétny námet iba určitým spôsobom. Iné spôsoby, iné štýly, ktorými je možné tému, oblasť, problém formulovať, sú obmedzené.

Podľa Foucaulta neexistuje jeden všeobsahujúci diskurz, ale jednotlivé diskurzívne formácie vzťahujúce sa k rôznym oblastiam, alebo lepšie povedané vytvárajúce, artikulujúce rôzne oblasti významu. Paul Veyne, Foucaultov blízky priateľ a kolega v tejto súvislosti píše – Ľudské fakty sú zriedkavé a nie sú nastolené v plnosti rozumu. To, čo je, by mohlo byť inak.¹⁶ Ani jednotlivé formácie teda nie sú v celku homogénne, existujú rôzne úrovne a časti. Skôr než o štruktúre sa dá hovoriť o regularite, konfigurácii, to znamená formáciu, ktorá má určité pravidelnosti, je možné ju odlišiť od okolia, nikdy ale nie je úplne uzavretá. To je popis situácie, pre ktorú Foucault (v Slovoch a veciach) použije termín *diskontinuita*. Tým nechce povedať, že dáva prednosť nespojitosti (nesúvislosti) pred spojitostí (súvislosťou). Upozorňuje skôr, že je potrebné mať sa na

¹⁵ Porov. PETŘÍČEK, M.: „Foucaultův pohled.“ In: *SIGNUM TEMPORIS. Texty o semiologii a filozofii*. Ivanka pri Dunaji: F. R. & G. 2009, s. 75.

¹⁶ Porov. VEYNE, P.: „Foucault revolucionizuje históriu.“ In: Veyne, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 394.

pozore pred falošnými kontinuitami.¹⁷ Každá diskurzívna formácia má teda svoje pravidlá formovania, ktorým podliehajú jej prvky - ich vznik, trvanie, transformácia a zánik. Tieto pravidlá nie sú transcendentné. Sú to pravidlá zrodené v *diskurze* (tak ako gramatika nepredchádza jazyk a existuje iba v rámci jazyka).

Diskurz a naše ovládanie diskurzu

Pojmy ako autor, fundujúci subjekt, jednota disciplíny, kontinuita vývoja, či zmysel (totalita) dejín sa zvnútra archeologického priestoru javia ako protiklady pozitív archeologickej domény. Za každým z týchto pojmov sa skrýva istá procedúra prisvojovania a ovládania *diskurzu*. Analýza týchto procedúr a inšancií, z ktorých vychádzajú, sa zdá ako priame predĺženie archeologického projektu, jej úspech však priamo nezávisí od možnosti obhájiť nezávislosť diskurzívneho poľa.

Diskurzívne regularity možno nie sú natoľko silné, aby sa im podarilo zovrieť jednotlivé prvky vedenia takým spôsobom, že určia podmienky existencie výpovedí, ako *práca je mierou hodnoty* alebo *druhy sa vyvíjajú* v politickej ekonómii, resp. biológii 19. storočia¹⁸ bez toho, že by sa odvolávali na procesy, ktoré sa odohrávajú mimo diskurzu. No tieto pochybnosti vôbec nezabraňujú, aby sme realitou diskurzu a túžbou poprieť ju nemohli vysvetľovať rôzne procedúry, určené na kontrolu diskurzu v našej spoločnosti. Tento krok dovoľuje i naďalej hovoriť o nezredukovateľnej realite diskurzu a zároveň presunúť dôkaz na štúdium postupov a mechanizmov, ktorým je táto realita obmedzovaná, ba priamo vylučovaná.

Vo Foucaultovom diele o tomto posune svedčí jeho inauguračná prednáška na Collège de France nazvaná *Poriadok diskurzu*¹⁹ prednesená 2. decembra 1970. Ako názov naznačuje, ide stále o *diskurz* a jeho realitu, no Foucaultovu pozornosť priťahuje predovšetkým to, ako sa realita diskurzu stáva predmetom istých obmedzujúcich procedúr. Najskôr sa zaoberá tými procedúrami, ktorými spoločnosť kontroluje diskurz, aby v ňom potlačila charakter náhodnosti. Uvádza tri veľké systémy vylučovania, ktoré kontrolujú diskurz zvonku: zákaz reči, protiklad rozumu a šialenstva

¹⁷ Porov. VEYNE, P.: „Foucault revolucionizuje históriu.“ In: Veyne, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 421.

¹⁸ Tieto príklady diskurzov Foucaulta osobitne zaujímajú v práci *Slová a veci* – bližšie pozri FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000, s. 233 – 274.

¹⁹ FOUCAULT, M.: „Řád diskursu.“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 7 – 39.

a protiklad pravdy a nepravdy.²⁰ Potom prechádza k procedúram vnútornej kontroly (rozvinutým okolo pojmov komentár, autor a disciplína), aby tieto úvahy uzavrel poukázaním na postup pri výbere hovoriacich subjektov.

Takýto popis nám umožní obrátiť našu pozornosť na filozofické prostriedky kontroly diskurzu, a v tejto súvislosti položiť otázku, či určité filozofické (alebo náboženské) témy nie sú povolané na to, aby zodpovedali týmto hrám obmedzení a vylúčení, a možno aj na to, aby ich posilnili.

Výsledkom takto formulovaných predpokladov a neskoršou veľkou filozofickou témou sa stane *fundujúci subjekt*. V tejto súvislosti je možné, že téma fundujúceho subjektu paradoxne neskôr umožní svoj (dejinný – historický) opak – dovoliť elidovať realitu diskurzu. Skutočne, fundujúci subjekt je svojimi zámermi priamo poverený oživovať prázdne formy jazyka tým, že preniká hrúbkou a inerciou vecí, v nazeraní ktorých opäť zachytáva zmysel, ktorý tam nachádza, a takýmto spôsobom funduje horizont významov (zdanlivo mimo času), ktoré potom v dejinách budeme jasne artikulovať ako tvrdenia, v ktorých neskôr vedy ako deduktívne celky napokon nájdú svoj základ.

Táto situácia potom znamená, že diskurz je všade hrou – hrou písma, hrou čítania a nakoniec hrou výmeny, a táto výmena, toto čítanie a toto písmo vždy využíva iba znaky. Realita diskurzu sa takto ruší a diskurz vstupuje do rádu označujúceho.²¹

V tejto chvíli sa Foucault cíti oprávnený skonštatovať, že za úctou, ktorú naša civilizácia prejavuje diskurzu, sa skrýva strach pred ním. Naša spoločnosť sa bojí nekontrolovateľnej povahy diskurzu a usiluje sa ju obmedziť všetkými prostriedkami. Pod zdaním *logofílie* sa ukrýva *logofóbia*. Ak chceme tento strach analyzovať v jeho podmienkach, v jeho hre a účinkoch, je potrebné sa odhodlať pre opätovné spochybnenie našej vôle k pravde, čo znamená obnovu diskurzu v jeho charaktere udalostí. Tento zámer Foucault charakterizuje ako odstránenie zvrchovanosti označujúceho. Ku každému diskurzu teda potenciálne patrí aj diskurzívna kritika. Diskurz je ako štruktúrou, tak nástrojom na jej pochopenie, prípadne kritiku či rozvrátenie.²² Od diskurzu ako súboru znakov sa posúvame k k diskurzu ako súboru „praktík, ktoré systematicky vytvárajú objekty, o ktorým hovoria.“²³

K takémuto rozhodnutiu sa Foucault odhodlal v *Archeológii vedenia*. Odteraz ho budú zaujímať mechanizmy, procedúry a témy, ktorých

²⁰ Porov. FOUCAULT, M.: „Rád diskursu.“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 9 – 14.

²¹ Porov. FOUCAULT, M.: „Rád diskursu.“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 26.

²² Porov. NOHEJL, M.: *Jednání, diskurs, kritika. Myslet společnost*. Praha: Slon 2007, s. 117.

²³ FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002, s. 78 – 79.

spoločným cieľom je poprieť realitu diskurzu a priviesť ho k tomu, aby prijal úlohu označovať niečo, čo je mimo neho. Bude to štúdium historické, pretože každý z týchto postupov má svoje konkrétne miesto zrodu a je zviazaný s istou dobou. Foucault tak môže pokračovať v písaní histórií. História sa stávajú históriou toho, čo ľudia nazývajú pravdami a ich zápasmi o tieto pravdy.²⁴

Pravda *situácie* alebo pravda ako *interpretácia*

Giannimu Vattimovi, ako o tom sám hovorí, sa dostalo moderného, humanistického a katolíckeho vzdelania, ktoré bolo inšpirované Maritainom a Mounierom.²⁵ Svoje uvažovanie Vattimo opiera o Diltheyho. Ním formulovaný progresívny rozklad metafyziky, ktorý kulminuje v Kantovi, ale ktorý je prítomný aj v Nietzscheho nihilizme a Heideggerovom kni metafyziky je umožnený príchodom kresťanstva. Kresťanstvo vnáša do sveta princíp interiority, na základe ktorého *objektívna* realita postupne stráca svoju hlavnú váhu. Nietzscheho výrok, že „neexistujú fakty, len interpretácie“ a Heideggerova hermeneutická ontológia tak v skutočnosti privádzajú dôsledky tohto princípu do extrému.²⁶

Z pohľadu na dejiny katolíckej cirkvi vidieť, že hlavným problémom, ktorému musela cirkev čeliť, bola požiadavka, aby veda bola uznaná ako jediný zdroj pravdy. Diskusie o zázrakoch, o možnosti dokázať existenciu Boha vôbec, pokusy o zmierenie Božej všemohúcnosti a vševedúcnosti s ľudskou slobodou vždy inšpirovala myšlienka, že pravdou, ktorá nás oslobodí – ako sľubuje Písmo – môže byť len *pravda objektívna*.²⁷ Túto koncepciu pravdy viac-menej explicitne prijala aj cirkev, čo malo za následok, že historicky musela pripisovať objektívnu pravdu biblickým výrokom, dokonca aj tým, ktoré sa týkali astronómie a kozmológie starovekého sveta. Ako príklad môžeme uviesť prípad Galileovho heliocentrizmu, alebo príbeh, v ktorom Jozue pred bránami Jericha prikázal slnku, aby sa prestalo pohybovať.

Okrem problémov, ktoré nám tieto „objektívne“ pozície v dejinách spôsobili²⁸, Foucaultova kritika *diskurzu* ukázala, že objektívna pravda je

²⁴ Porov. PAUL VEYNE: „Foucault revolucionizuje históriu.“ In: Veyne, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 420.

²⁵ Porov. GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zřekadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991, s. 155.

²⁶ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 51.

²⁷ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 51 – 52.

²⁸ V tejto súvislosti nemám na mysli len príklady týkajúce sa katolíckej tradície, ale ja problémy súčasnosti, napr. problémy s deštruktívnym pôsobením siekt, ktoré pre

metafyzický fundovaná fikcia. Čo nám v tejto situácii ostáva? Po odpratani metafyzických fikcií musíme rekonštruovať pozitívne vedenie. Analýza musí začať historickým spochybnením objektívnosti praxí, z ktorých každá sa vo svojej dobe predstavuje ako samozrejma (a v tomto zmysle objektívna).

Je potrebné pochopiť, píše Vattimo, že spásny význam kresťanského posolstva má svoj dosah práve preto, že nás zbavuje nárokov na objektivitu. Zbavenie tohto nároku, domieva sa Vattimo, by mohlo uvoľniť napätie medzi pravdou a láskou, teda napätie, ktoré cirkev, dalo by sa povedať, trápí po celý čas jej existencie.²⁹ Podľa Vattima v dobe, keď sme vďaka kresťanstvu, ktoré preniklo dejiny našich inštitúcií a dejiny našej kultúry, postupne pochopili, že skúsenosť pravdy je predovšetkým skúsenosťou načúvania a interpretácie správy (dokonca aj v *prísnych vedách* existujú paradigmy, predporozumenie, ktoré prijímame ako posolstvo), je kresťanské zjavenie presvedčivé, lebo bez neho by naša historická existencia nemala zmysel. Vattimo preto navrhuje, aby sme explicitne prijali svoje kresťanské dejiny. To mal podľa neho na mysli aj Benedetto Croce, keď napísal, že sa nemôžeme nenazývať kresťanmi.

Autenticita náboženstva v situácii sekularizmu alebo v čom môže spočívať duchovný rozmer situácie konca veľkých metafyzických narácií?

Pojmy metafyziky sa stávajú *silné*, keď sa oddelia od svojho bytostného základu a môžu sa z nich stať nástroje na ovládanie jedincov a spoločnosti. Medzi silné pojmy metafyziky patria aj pojmy *Boh* a *ľudská prirodzenosť*. Ale už stredovekí myslitelia a mystici vedeli, že skutočnosť Boha nie je možné vtiesnať do žiadneho pojmu. Napríklad Majster Eckhart chcel byť *zbavený* Boha. Myslel tým, že je nevyhnutné sa zriecť tradičných obrazov a predstáv o Bohu aby sa mohol človek spojiť s Bohom *nad* Bohom.

Vattimo je presvedčený, že *ľudská prirodzenosť* nie je niečo dané a nemenné³⁰, spoločné všetkým ľuďom na svete. Vytvára sa v kontexte určitej kultúry a náboženstva v priebehu dejín. Odvolávanie sa na nemennú ľudskú prirodzenosť je nebezpečné aj preto, lebo môže viesť k obmedzovaniu a potláčaniu základných ľudských práv a slobôd. Predmetom

(detinsky formovanú) túžbu človeka po pravde ako „návnadu“ používajú práve sľub jej objektívnej varianty.

²⁹ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 54.

Aj Tomáš Halík v tejto súvislosti píše: „ľudská prirodzenosť“ existuje vo fantázii teológov a nie reálne vo svete a v dejinách. Bližšie pozri HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*. Praha: Lidové noviny 2007, s. 73 a n.

³⁰ Porov. GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991, s. 162.

viery nie sú pojmy, obrazy či slová. Tie len transformujú realitu do nášho vedomia. Viera sa vzťahuje na obsahy, ktoré sú *za* nimi. Ako v tejto súvislosti upozorňuje Sölleová, naším dnešným problémom je skôr kresťanská ideológia než mýtus.³¹

Sme hľadači pravdy, nie jej vlastníci. To znamená, že vo vzťahu k pravde sme *slabí*. „*Silní*“ sú tí, ktorí si myslia, že si môžu pravdu privlastniť. Preto necítia potrebu podeliť sa o ňu s inými. Slúži im len ako prostriedok na mocenskú manipuláciu, hoci sa považujú za veriacich a odvolávajú sa na náboženstvo.

V súčasnosti žijeme v *postkresťanskej* dobe, keď je Boh mŕtvy. Tomáš Halík v tejto súvislosti opakovane píše, že zrelá viera v sebe musí zahrnúť práve skúsenosť „smrti Boha“ ako skúsenosť Božieho mlčania a noci viery.³² V tejto situácii sa normou väčšiny teologického diskurzu stala *sekularizácia*. Z Vattimovho uhla pohľadu nie je sekularizácia ničím iným než dejinami *slabého myslenia*. Tento nový, slabý spôsob myslenia nielen otvára alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzťah medzi veriacim a Bohom už nie je chápaný ako vzťah zaťažený mocou, ale ako intímnejšie spojenie, v ktorom Boh odovzdáva všetku svoju moc človeku. V tomto rozmere nás sekularizácia učí, že náš rozum je príliš slabý na to, aby sa zaoberal otázkami o podstate Boha. Vattimo spresňuje, že filozofia môže nazvať slabnutie, v ktorom vidí charakteristický znak dejín bytia, sekularizáciou v tom najširšom slova zmysle, ktorý zahŕňa všetky formy vytrácania posvätného, ktoré sú typické pre modernú (metafyzicky fundovanú) civilizáciu. Pokiaľ je sekularizácia spôsob, ktorým sa slabnutie bytia vníma ako *kenosis* (vyprázdnenie, zrieknutie sa) Boha, v čom spočíva jadro dejín spásy, sekularizácia už nemôže byť chápaná ako odklon od náboženstva, ale ako (paradoxne) naplnenie náboženského poslania bytia.³³ V tejto súvislosti Halík upozorňuje, že Vattimo vníma sekularizáciu ako *kenosis* Boha v zmysle transkripcie Kristovho kríža.³⁴

Podľa Vattima, v situácii *smrti Boha*, keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, potom už nie je filozofický ateizmus nevyhnutný. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej

³¹ Porov. SÖLLEOVÁ, D.: *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Prel. F. Potměšil a F. Trusina. Praha: Kalich 2008, s. 23.

³² Porov. HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*. Praha: Lidové noviny 2007, s. 14 – 15; tiež HALÍK, T.: *Stromu zblývá naděje. Kříž jako šance*. Praha: Lidové noviny 2009, s. 32 a n.; tiež HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 102 – 109.

³³ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 24.

³⁴ Porov. HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 117.

skúsenosti. V svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená: pretože už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, je opäť možné v neho veriť.³⁵ Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z metafyziky či stredovekej scholastiky. Ale *biblického Boha*, Boha, ktorého poznáme z Písma, toho moderná racionalistická a absolutistická metafyzika nemohla zničiť. Fragmentácia rozumu, ktorá je typická pre postmoderné myslenie, poskytuje človeku otvorený priestor, z ktorého by cirkev mohla v budúcnosti hlásať svoje posolstvo viery tak, aby sa nezaplietalo do ďalších rozporov.

Záver

Nádej na vytvorenie lepšej spoločnosti ako je tá, ktorú sme zdedili po svojich predkoch, je rovnako dôležitá alebo dôležitejšia ako poznanie, prečo je spoločnosť, v ktorej žijeme, taká aká je. Schopnosť predstaviť si takúto spoločnosť je dôležitejšia ako argumenty, prečo to nejde, a cit k inému je dôležitejší ako racionalita.

Ľudstvo vstúpilo do *veku interpretácie*, v ktorom pre myslenie dominujú záujmy, ktoré nepatria výhradne ani vede, ani filozofii, ani náboženstvu. Objektivita sa stáva výsledkom intersubjektívnej jazykovej zhody medzi ľuďmi. Obnovenie filozofie prostredníctvom *dekonštrukcie metafyziky* sa v jazyku prejavuje v predstave, že formou, ktorá štrukturuje našu skúsenosť, je jazykové apriori. Pokiaľ je táto skúsenosť v zásade jazyková a naša existencia je v zásade dejinná, potom neexistuje spôsob, ako prekonať jazyk a dostať sa k celku ako ku skutočnosti. Prechod od historickej zasadenosti do postavenia mimo dejiny je znemožnený dejinnosťou samotného jazyka, ktorý sa rozvíja na pôde interpretácie. Vážnosť, ktorú v dejinách prikladáme Bohu, nemôže na základe dekonštruktivistického gesta filozofie zmiznúť, a preto by sme mali jej dejinný vplyv prijať s patričnou iróniou (v Rortyho zmysle) a vždy opäť sa ňou zaoberať. Pokiaľ pravdu nemôžeme nachádzať na úrovni faktov, ale výhradne na úrovni tvrdení, zodpovedá to kultúrnemu spojeniu, v ktorom splyva koniec tradičnej metafyziky s dialógom medzi prírodnými a humanitnými vedami, ateizmom a teizmom. Priestorom pre tento dialóg je jazyk.

Prekonať metafyziku, teda metafyziku dekonštruovať, znamená prestať sa pýtať, čo je skutočné (prípadne „objektívne“ pravdivé) a čo nie. Veciam môžeme rozumieť tým lepšie, čím viac o nich dokážeme povedať. Prijat' neodmysliteľne nestabilný, mnohoznačný a k nepochopiteľnej rozmanitosti smerujúci stav spojený s naším bytím smerujúcim k diferencii, znamená osvojiť si schopnosť do života aktívne uvádzať solidaritu, kresťanskú lásku

³⁵ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 5, 6.

a iróniu. Naša *slabosť* sa ukazuje ako naša sila – sám sv. Pavol hovorí, že je silný práve keď je slabý. Výraz *smrť Boha* dnes vyslovujeme v súvislosti s inkarnáciou, vtelením, s *kenosis*, s ktorým sv. Pavol naráža na vyprázdnenie samého seba, ktoré dosiahlo božské *Verbum, Logos*, keď sa znížilo na status človeka, aby neskôr zomrelo na kríži.

Úloha, ktorú dnes hrajú pojmy ako komunikácia, globalizácia, dialóg, konsenzus, interpretácia, demokracia, kresťanská láska nie je v našej súčasnej kultúre náhodná – je výrazom posunu (post)moderného myslenia k chápaniu pravdy skôr ako praxe *kresťanskej lásky*, než ako objektívnej skutočnosti.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002.
- FOUCAULT, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994.
- FOUCAULT, M.: *Slová a věci. Archeologie humanitních věd*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000.
- FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha, Karolinum 2007.
- GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991.
- HALÍK, T.: *Stromu zhlývá naděje. Kříže jako šance*. Praha: Lidové noviny 2009.
- HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*. Praha: Lidové noviny 2007.
- HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004.
- JANDOUREK, J.: *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest. Rozhovor*. Praha, Portál 2010.
- MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stat' sa iným*. Bratislava: Kalligram 2005.
- NOHEJL, M.: *Jednání, diskurs, kritika. Myslet společnost*. Praha: Slon 2007.
- RAJSKÝ, A.: *Nihilistický kontext kultivace mladého člověka*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis 2009.
- RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007.
- RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006.
- SÖLLEOVÁ, D.: *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Prel. F. Potměšil a F. Trusina. Praha: Kalich 2008.
- VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002.
- VEYNE, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010.

PROBLÉM ZÁPADNEJ CIVILIZÁCIE V ÚVAHÁCH NIKOLAJA BERĐAJEVA

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *Thinking of Nikolaj A. Berdajev is connected with the personalistic philosophy. It focuses mainly on issues of freedom, which proves itself in a personal authentic way of survival. With his understanding of freedom the understanding and criticism of the problems of Western European civilization relates. Firstly, the criticism turns to technological civilization that does not only help to man, but it also transforms it to mechanism of system, where the profit and the power become dominated at the expense of value and creative of man. This is translated to the cultural plane, in which the consumption is preferred to creativity, which ultimately leads to mass society, which makes the particular person known. The starting point is the contemplation, through which the man can stop and look at slaved moments of his life and thus to search the options of the self-liberation.*

Myslenie Nikolaja Alexandroviča Berďajeva, ktoré sa spája s personalistickou filozofiou, sa prevažne zameriava na problematiku slobody, ktorá sa prejavuje v osobnom autentickom spôsobe prežívania. S jeho chápaním slobody súvisí aj chápanie a kritika problémov západnej európskej civilizácie, na ktoré chceme v tomto príspevku poukázať. Východiská a princípy európskej civilizácie Berďajev kriticky prehodnocuje a poukazuje na mnohé skryté a aktuálne problémy svojej doby. Napriek vyše pol-toročnému odstupu sú aj dnes mnohé Berďajevove podnety neustále aktuálne.

Pojem *civilizácia* chápe Berďajev v klasickom slova zmysle, ako proces socializácie človeka, v spojení s rozvojom techniky, ktorá sa stáva sprostredkujúcim prvkom medzi prírodou a človekom. Technika sa stáva súčasťou kultúry, ktorú zároveň ovplyvňuje a vtlača do nej svoju stopu, po ktorej budú kráčať nasledujúce generácie. Kultúra sa tak stane pre človeka možnosťou tvorivého rozvoja ducha, ale aj možnosťou zotročenia systémom vyplývajúcim s technického spôsobu myslenia, ktoré uprednostňuje výkon pred tvorivým činom ľudskej osobnosti.

Aktuálnosť Berďajevových myšlienok môžeme vidieť aj v kontexte štrasburskej prednášky Tomáša Halíka z roku 1998, v ktorej predstavil tri základné prvky súčasnej európskej civilizácie. Tie zahŕňajú *zrychlenie doby a problém staroby, túžbu po blabohybe* prejavujúcu sa v konzumnej mentalite, a nakoniec *priemysel zábavy*, ktorý je prejavom úteku pred tragikou sveta

a života¹. Ide o zábavu postavenú na *princípe zľahčovania*, vymaňujúc sa z akejkolvek existenciálnej väzby tým, že vážnosť reality sa prekrýva humorom v „jamesbondovskom“ štýle, ktorý sám seba neberie vážne, skutočnosť nedramatizuje a za všetkých okolností je nad vecou, pričom svojím nenúteným a odvážnym humorom zmierňuje prichádzajúce problémy.²

Dovolím si povedať, že isté paralely súčasnej západnej civilizácie nachádzame už v Berďajevových analýzach. Týkajú sa *zotročenia človeka technikou*, z ktorého vyplýva zrýchlenie doby, ďalej problému *objektívizácie kultúry a ľudskej existencie*, s ktorým súvisí konzumný a masový spôsob prežívania, kulminujúci v organizovanom systéme, ktorý dominuje nad duchovným prejavom ľudskej osoby.

1 Civilizácia a technika

Samotná technika sa zrodila ako nástroj vyslobodenia človeka z moci prírodných síl. Na druhej strane však technika nahradila moc prírody inou mocou, ktorá ovládla človeka. Berďajev hovorí o novej realite, ktorá je prechodom od *prírodnej, organickej reality* k *organizácii*.³ Problémom teda nie je technika samotná, ale fenomén *technickej civilizácie*, ktorý prepojil techniku s ľudským životom do takej miery, že to ovplyvnilo aj samotný spôsob myslenia a prežívania v spoločnosti. Výsledkom je *objektívizácia*⁴ ľudskej existencie. „*Technizácia ľudského života znamená krajinú formu objektívizácie*.“⁵ Človek sa stáva *prostriedkom a nástrojom* technickej civilizácie. Je redukovaný

¹ Porov. HALÍK, T.: *Vžívan i nezžívan*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 185 – 192.

² Porov. LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty – úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor, 2008, s. 223.

³ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 35.

⁴ Pojmom „objektívizácia“ Berďajev vyjadruje protirečenie duchovnosti človeka, vonkajškovosť, ktorá uzatvára človeka do takých väzieb so svetom, v ktorých dochádza k odcudzeniu ľudskej osobnosti. Prepadnutie princípu objektívizácie neznamená len otročenie svetu, ale aj zdeformované chápanie ducha. Duch je v protiklade k objektu, preto nie je možné sa ho zmocniť na spôsob objektívneho vlastníctva. Osobnosť, ktorá je prejavom ducha je rovnako nedeterminovaná a nedeterminovateľná, ak má byť sama sebou. „*Človek je duchovná bytosť, je v ňom duchovná energia, ale nemá objektívnu duchovnú prirodzenosť, substanciu, v protiklade k duševnej a telesnej. Aj telo človeka môže byť duchovné, môže sa spiritualizovať*.“ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 13. Duch človeka sa tak skrze telo prejavuje v svete, aj keď sa so svetom nespája. Práve cesta objektívizácie degraduje chápanie ducha na objekt, ktorý si je možné poriadit'. Berďajev zdôrazňuje, že „*objektívizácia ducha je symbolizácia, vyjadruje sa v symboloch, znakoch, nie realitách. Objektívizovaný svet je vo všetkých sférach symbolikou, hoci sám seba pokladá za reálny, a za taký ho pokladajú aj ľudia. Ten, kto sa celkom ponoril do objektívizovaného sveta a do objektívizovanej aktivity, vôbec nechápe a nevidí symboliku, a sám seba pokladá za realistu. Ale symbolizáciu ducha treba odlišiť od realizácie ducha*.“ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 62.

⁵ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 67.

na *technickú funkciu*. Podobne ako je technika spojená s aktuálnym prínosom a výsledkom, tak je v technickej civilizácii chápaný aj samotný človek. „*Aktualizmus civilizácie požaduje od človeka stále rastúcu aktivitu, touto požiadavkou však človeka zotročuje, premieňa ho v mechanizmus.*“⁶

Technický prístup k iným veciam, ktorý je jednostranne zameraný na ich čo najlepšie využitie, sa stáva spôsobom nášho myslenia a konania voči sebe aj druhým. Našu starosť o bytie preberá mechanické myslenie a spôsob života, ktoré sa zo dňa na deň stará o čo najlepšie *použitie* a *využitie* toho, čo sa predkladá. Človek prepadáva ilúzii o zmysle svojho bytia, ktoré spája s rastúcim technickým pokrokom v budúcnosti.

Dôsledkom ztechnizovaného myslenia je nesmierne urýchlenie prežívania vlastného času. Berďajev hovorí o tak rýchlo plynúcom čase, že človek túto rýchlosť nemôže dohnať: „*Ani jeden okamih nemá hodnotu sám v sebe, je len prostriedkom pre nasledujúci okamih. Od človeka sa vyžaduje neuveriteľná aktivita, z ktorej sa nemôže spamätať. Ale práve tieto chvíle aktivity robia človeka pasívnym. Stáva sa prostriedkom mimoludského procesu, je iba funkciou vo výrobnom procese. Aktivita ľudského ducha ochabuje.*“⁷ Človek sa tak pasívne podrobuje zrýchľovaniu času, ktoré od neho vyžaduje maximálnu aktivitu ako funkciu technického procesu. Toto urýchlenie času sa prejavuje aj v psychickej nestabilite západného človeka. Nárast depresí a neuróz, spôsobených nadmerným tlakom na výkon a zodpovednosť, sú pre nás výzvou na zamyslenie, či životný a pracovný štýl, aký sa dnes v západnej spoločnosti presadzuje, nepredbehol naše schopnosti zvládnuť stále viac narastajú tlak na „kráčanie s dobou“.

Civilizácia, ktorá vznikla ako prostriedok, sa tak stala účelom, ktorý despoticky vládne človeku. Technický spôsob myslenia tak vytvára diferenciu medzi *výkonom* a *kvalitou*, medzi *hodnotou* a *cenou* ľudskej činnosti. Každé vyjadrenie tvorivého činu sa posudzuje cez prizmu výkonu a kvantít, čo znamená otroctvo *systému*, ktorý uhaša tvorivosť ľudskeho ducha. Ironiou je, že tento systém sme si vymysleli sami a dobrovoľne sme sa stali jeho vazalmi.

V dnešnej dobe môžeme zreteľne badať previazanosť spoločnosti systémom, ktorý znásilňuje slobodu a vytvára tlak na výkon. Ide o podriadenie človeka technicko-ekonomickému mysleniu, v ktorom dominuje jediné kritérium hodnotenia – *žij*.⁸ Z tohto spôsobu vytvárajúca sa mamona sa podľa Berďajeva stala určujúcou silou doby. Preto konštatuje a pýta sa

⁶ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 105.

⁷ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Císárova*, s. 36.

⁸ Je na zamyslenie, či sme sa v tomto ideovo nepriblížili k 19. storočiu, kedy bola práca považovaná za *tovar* na ekonomickom trhu, oddelený od toho, kto ju ponúka. To prispelo k odosobeniu práce a prehliadnutiu človeka, ktorý ju vykonával. Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 129.

zároveň: „*Stroj, technika a s nimi spojená moc a rýchlosť pohybu plodí chiméry a fantastické predstavy, ľudský život obracajúci sa k fikciám, ktoré navonok pôsobia ako ta najpravdivejšia realita. Akú ontologickú realitu majú burzy, banky, papierové peniaze, obrovské továrne na neužitocné veci alebo na zbrane; koľko je reality vo vonkajšom prepychu, v rečiach poslancov a advokátov, v novinových článkoch, v raste nenásytných potrieb?*“ Celý tento systém je prejavom dravej a nenásytnej vôle, ktorá sústreďuje ľudskú energiu len navonok, na úkor duchovnej tvorivosti.

Plánovanie sa tak vzťahuje aj na *tvorivosť*, ktorá sa objektivizuje a odcudzuje osobnosti.¹⁰ To vytvára protirečenie dnešnej doby. Ako píše Berďajev: „*Na jednej strane sa európsky človek uberať k neohumanizmu, na druhej strane chce dosiahnuť celistvosť v totalitnom systéme organizácie celého života.*“¹¹ Systém, ktorý preniká do takmer všetkých oblastí nášho života, od organizovania spoločnosti, náboženskej príslušnosti až po pracovnoprávne vzťahy, sa stal dominantnejší ako osobný jedinec. Spôsobilo to zekonomizovanie medziľudských vzťahov, ako aj zrýchlenie života. Aj keď systém deklaruje, že mu ide o človeka, v skutočnosti konkrétneho jedinca zneviditeľňuje. Osoba, pohltená systémom, tak prestáva byť cieľom. Z toho vyplýva, že Aj keď každý systém riadi istá skupina ľudí, v konečnom dôsledku sa nakoniec aj ona stáva jeho *vazalom* a *nástrojom*. To je paradox dominancie systému nad človekom. Ako v tomto kontexte poznamenáva H. G. Gadamer: „*Nikto v zásade nemá moc, všetci sú v službe.*“¹²

Aj keď môže ísť o ľahšiu cestu, ktorá organizovane zbavuje tragiky voľby, čím sa nivelizuje miera osobnej zodpovednosti, vždy ide o tragédiu totalitárneho zriadenia, ktoré vytvára hlbokú krízu človeka a ľudskej civilizácie.¹³ S tým súvisí vzťah civilizácie a kultúry.

2 Civilizácia a kultúra

Problém technickej civilizácie sa vzťahuje aj k samotnej kultúre. Podľa Berďajeva „*za civilizáciu je potrebné označiť skôr spoločenský kolektívny proces, za kultúru potom skôr proces individuálny a vnútorný. [...] Civilizácia znamená vyšší stupeň objektivizácie a socializácie, kultúra je však spojená s osobnosťou a duchom.*“¹⁴ Takto je kultúra spojená s tvorivým činom človeka. Problémom dnešnej civilizácie, je však *objektivizácia tvorivosti*, čo spôsobuje vychladnutie tvorivého ohňa.¹⁵

⁹ BERĎAJEV, N. A.: *Nový stredovek*. Červený Kostelec : Nakladatelství Pavel Mervart, 2004, s. 31 – 32.

¹⁰ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 102.

¹¹ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a říša Císárova*, s. 37.

¹² GADAMER, H. G.: *Člověk a řeč (Výbor textů)*. Praha : Oikoymenth, 1999, s. 80.

¹³ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a říša Císárova*, s. 36.

¹⁴ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 99.

¹⁵ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 102; BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 57.

Prejavuje sa to v *pasivite* človeka voči akcentu na duchovný rozmer osoby.¹⁶ Prevažná väčšina energie sa upriamuje na vonkajšok a do popredia kladie individualitu jedinca pred ostatnými, ktorí vystupujú ako konkurencia sebarealizácie jednotlivého človeka. Takáto individualizácia nie je pravou individualitou, ale egocentrizmom, ktorý je obrátený proti osobe jednotlivca. Je pre jedinca zotročujúci a vedie ho viac ku konformizmu než k autonómnej osobnosti. Je to súčasť procesu objektivizácie, ktorá robí ľudský život mechanickým a automatickým, čím sa dostáva do protikladu k rozvoju tvorivej osobnosti.¹⁷

Na druhej strane objektivizácia ducha uprednostňuje pred tvorivosťou *konzum*. „*Tažisko života sa pozvoľne presúva zo sféry duchovnej do sféry materiálnej, z vnútorného života do života vonkajšieho.*“¹⁸ Konzumná mentalita bude uprednostňovať výsledok tvorivosti pred tvorivým činom. Tvorivý čin a jeho uskutočnenie, objektivizované vo výkone, však nie je to isté, upozorňuje Berďajev. „*Tvorivý čin neznamena iba pohyb hore, ale i pohyb k inému, k svetu, k ľuďom. Filozof sa nemôže vyjadrovať ináč než v knihách, vedec v publikovaných výskumoch, básnik vo veršoch, hudobník v symfóniách, maliar v obrazoch, spoločenský reformátor v spoločenských reformách.*“¹⁹

Tvorivý čin preto nie je možné objektivizovať, previesť len na kvantitu. Je hodnotou, ktorú nemožno zredukovať na cenu. Tvorivý čin nie je možné napláňovať, keď sa prejaví nemôže ostať udusený vo vnútri tvorcu. Avšak „*každé vyjadrenie tvorivého činu navonok upadá do moci tohto sveta.*“²⁰ Génus sa nikdy nemôže svojou originalitou úplne vtesnať do kultúry, ktorá by bola len napodobovaním a prijímaním tradície. To je *tragédiou ľudskej tvorby*, ktorá sa vyjadruje v kultúre. V kultúre totiž dochádza akoby k odcudzeniu, zvonkajšneniu ľudskej prirodzenosti a tvorivosti. Na povrchu totiž vládne jednota na úkor inakosti tvorivého ducha. Zmysel tvorivosti však spočíva v *prerušení uzavretého kruhu* spredmetňovania tvorivým činom a nie v znehybnení tohto sveta v predmetnej dokonalosti.²¹ Celý problém spočíva v pochopení, že tvorivosť nie je možné nahradiť výkonom; že tvorivosť sa *nedá nanútiť ani predurčiť*, ako sa nedá nanútiť ani smerovanie tvorivej činnosti. Avšak v masových procesoch dejín, v stuhnutých a vykryštalizovaných tradíciách, vo sformovanej organizácii spoločnosti, víťazi spredmetňovanie, ktoré vytvára normy znásilňujúce tvorivosť ľudského ducha.²² Preto by, podľa Berďajeva, kultúra nemala stáť na demokratickom

¹⁶ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 68.

¹⁷ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 39.

¹⁸ BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk*, s. 33.

¹⁹ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 103.

²⁰ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 103.

²¹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 104.

²² Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 104.

princípe, ale na princípe aristokratickom. Nemyslí tým potláčanie slobôd, ani apriórne uprednostňovanie úzkej skupiny vyvolených, ale hovorí o *duchovnej aristokracii*, ktorá vytvára kultúrnu elitu, pretože je postavená na princípe kvalitatívneho výberu, na rozdiel od väčšinového konsenzu, ktorý má tendenciu priemerovať. „*Pravda je aristokratická v tom zmysle, že je skvelým výsledkom kvality a dokonalosti poznania nezávisle na množstve, na mienkach a potrebách ľudí.*“²³ Preto pravý duchovný aristokratizmus je spojený s vedomím služby a nie s vedomím svojej privilegovanosti. Je výsledkom „*duchovnej slobody, nezávislosti na okolitom svete, na ľudskej mase, nech už sa prejavuje v akejkoľvek forme.*“²⁴ Povedané novovekou terminológiou, je *osvietený*.

3 Masa a civilizácia

Priemerná kultúra objektivizovaného sveta teda podľa Berďajeva vytvára civilizáciu, ktorá neznesie novú genialitu, inakosť. Človek je spútaný s normami a konvenciami technickej civilizácie, čo vytvára masovú civilizáciu.²⁵ Masa, ako upozorňuje Berďajev, je kategóriou *kvantity* a nie je určovaná vyššími kvalitami a hodnotami. Na povrchu síce vládne jednota, ktorá ale zároveň potláča tvorivú slobodu človeka. Človek masovej kultúry sa tak stáva jej prostriedkom, mechanizmom. V mase sa osobnosť stráca. Je charakteristická neosobnosťou, neprítomnosťou osobnej originality a sklonom identifikovať sa početnou silou daného okamžiku.²⁶ Masa sa vždy vyznačuje nedostatkom vlastnej vôle a presvedčenia jednotlivca.

Masa však v Berďajevovej koncepcii nie je nevyhnutne stotožňovaná s robotníckou triedou alebo „ľuďom“, ale môže mať rôzny triedy pôvod. Masa nie je určovaná len spoločensky, ale má skôr psychologické znaky. V tomto zmysle môže masu predstavovať aj kultúrna, či ekonomická buržoázia.

V súvislosti s problematikou civilizácie si, podľa Berďajeva, masa osvojuje technickú civilizáciu a mentalitu, ťažko si však osvojuje duchovnú kultúru. Človek sa prispôsobuje vopred nastaveným podmienkam bez osobného prístupu. „*Plne socializovaný a civilizovaný človek môže byť úplne neosobný, môže byť otrokom bez toho, aby to postrehol. Osobnosť nie je časťou spoločnosti, rovnako ako ani nie je časťou rodu.*“²⁷ Masová spoločnosť dnešnej doby je tak zbavená duchovnej kultúry a cení si iba mýty a symboly, ktoré sú

²³ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 101.

²⁴ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 101.

²⁵ V tomto zmysle výstižne konštatuje E. Canetti: „Cieľ, ktorý leží mimo každého jedinca a je rovnaký pre všetkých, odstraňuje súkromné, nerovnaké ciele, ktoré by boli smrťou masy, pod povrch. Smer je nepostrádateľný pre pretrvanie masy.“ CANETTI, E.: *Masa a moc*, s. 26.

²⁶ Porov. BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 98.

²⁷ BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 23.

jej demagogicky podsúvané. V Berďajevovej dobe išlo o symboly predstavujúce nacionalitu, rasu, národ, štát a pod. Problémom je že sa tieto symboly absolutizujú a stávajú sa ľahko modlami.²⁸

Protikladom masy je osobnosť. Preto za hlavnú príslušnosť k mase je potrebné považovať „*neprejavovanie osobnosti, neprítomnosť osobnej originality, sklon identifikovať sa s početnou silou samého okamžiku, neobvyklá schopnosť nákaży, napodobovania, opakovania*“.²⁹ Človek s takýmito vlastnosťami je podľa Berďajeva, bez toho, k akej triede patrí, človekom masy. Masa tak predstavuje množstvo ľudí bez výraznej osobnosti, schopných vydráždenia a psychologicky pripravených k otroctvu. V tomto je Berďajevova idea neustále aktuálna aj pre dnešnú európsku civilizáciu.

Záver

Napriek kritike niektorých prejavov západnej civilizácie, Berďajev neodsudzuje civilizáciu ako takú, ako neodsudzuje ani samotnú kultúru, ktorá je s ňou prepojená. Ako hovorí: „*Bolo by nemiestné jednoducho odmietat kultúru a obzvlášť blásat návrat k predkultúrnemu stavu, rovnako, ako by bolo nemiestné jednoducho odmietat spoločnosť a dejiny*“.³⁰ Rovnako netreba negovať ani vedecké objavy techniky, „*leží ich treba duchovne ovládať*“.³¹ „*Technika sa môže stať nástrojom ducha, nástrojom jeho realizácie*“.³²

Celý problém pre Berďajeva spočíva v tom, ako prejsť z cesty *objektívizácie* na cestu *transcendencie*. Preto je duchovnou reakciou na objektivizujúcu civilizáciu *kontemplácia*.³³ Kontemplácia je prestávkou, objavením okamihu, v ktorom sa človek vymaňuje zo zotročujúceho prúdu času. Nejde však o kontempláciu oddelenú od života, ale je nevyhnutné zjednotiť kontempláciu s aktivitou. V tomto zastavení môže človek odhaliť zotročenie kultúrou a technikou.

Je to prejav slobody odmietajúcej vyzdvihovanie sily nad pravdu a nad hodnoty. Takáto totalita totiž znamená koniec a smrť civilizácie, pretože sa obracia proti človeku samému. A civilizácia redukuje človeka na číslo je civilizáciou odsúdenou k zániku.

²⁸ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 99.

²⁹ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 98.

³⁰ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 104.

³¹ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a říša Císárna*, s. 35.

³² BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 68.

³³ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 105.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANZENBACHER, Arno: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Nový středověk*. Červený Kostelec : Nakladatelství Pavel Mervart, 2004.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003.
- CANETTI, Elias: *Masa a moc*. Praha : Arcadia, 1994.
- GADAMER, Hans G.: *Člověk a řeč (Výbor textů)*. Praha : Oikoymenh, 1999.
- HALÍK, Tomáš: *Výjvín i nevýjvín*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles: *Éra prázdnoty – úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor, 2008.

KULTUROWA KONDYCJA EUROPY I WYNIKAJĄCE Z NIEJ WYZWANIA W ŚWIECIE NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Kazimierz BELCH

Abstract: *Rejecting Christian faith and morality, Europe has been losing its cultural identity which in consequence caused the axiological vacuum being suitable ground for invasion of other religions – particularly Islam – and also for sects and various pseudoreligions, as well as for spreading the death culture. The urgent task standing before European societies nowadays is to regain their genuine identity through re-acceptance of the universal Christian values. The task that European Churches (ecclesiastical institutions and the faithful) are obliged to fulfil is the widely understood new evangelization.*

Wstęp

Europę traktujemy tu jako zjawisko kulturowe. Elementem kluczowym i decydującym o kształcie kultury europejskiej jest chrześcijaństwo, które przeniknęło Europę szeroko i do głębi, spłotło się nierozzerwalnie z jej dziejami i zyskało trwałą pozycję jako religia Europejczyków. Powiązanie Europy z chrześcijaństwem stanowiło przez wieki jej specyfikę i decydowało o jej tożsamości. Niestety, obecnie kultura europejska weszła w fazę kryzysu. Europa odchodzi od swoich chrześcijańskich korzeni, co powoduje zatarcie czy nawet zupełną utratę jej tożsamości. Sytuacja ta rodzi naglące wyzwania wobec europejskich społeczeństw i Kościoła.

1. Diagnoza aktualnej sytuacji

Zostaną tu przedstawione najpierw skrótowo zjawiska pozytywne w aktualnej czy najnowszej historii Europy, określane jako znaki nadziei, a następnie szerzej zjawiska negatywne.

Do budzących nadzieję zjawisk należą zwłaszcza następujące: usunięcie tzw. żelaznej kurtyny, dzielącej Europę na dwa antagonistyczne bloki; wzajemne otwarcie i pojednanie ludów i narodów przez wieki zwaśnionych; postępujący proces zjednoczeniowy krajów Europy; rozwijanie wzajemnych kontaktów przez współpracę i wymianę; demokratyczny, pokojowy i wolnościowy sposób dokonywania się przemian w Europie; wysiłki zmierzające do sprecyzowania zasady poszanowania praw człowieka¹.

¹ JAN PAWEŁ II: Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* [dalej: EE], nr 12. Kraków : Wydawnictwo „M”, 2003, s. 17-18.

Zjawiska negatywne natomiast, całościowo biorąc, są postrzegane jako proces odchodzenia od chrześcijańskich i uniwersalnych wartości. Proces ten jest mocno zaawansowany w rozwiniętych krajach Europy Zachodniej i Północnej, jednakże dostrzega się go także w Europie Środkowo-Wschodniej i Południowej. Natomiast w Stanach Zjednoczonych Am. Płn., przodujących pod względem rozwoju cywilizacyjnego i pluralizmu, zaznacza się on stosunkowo słabo: mimo istniejących napięć Kościół cechuje się tam wielką dynamiką, a nawet obserwuje się nowe przebudzenie religijne².

Odchodzenie Europy od chrześcijaństwa dokonuje się na różnych płaszczyznach. Zwróćmy tu uwagę na trzy podstawowe wymiary życia chrześcijańskiego: wiarę, praktyki i moralność. Z badań zrealizowanych w 1990 r. w 25 krajach europejskich i w Ameryce Północnej wynika, że w Boga wierzy 62% Europejczyków, ale chrześcijańskie pojęcia Boga, tj. jako Osoby duchowej, podziela tylko 35%. Spośród pozostałych Europejczyków 33% pojmuje Boga deistycznie, jako bezosobową wyższą istotę czy duchową siłę, 18% przyznaje się do agnostycyzmu, a 14% do ateizmu. (Dla porównania: w USA wiarę w Boga deklaruje 93% Amerykanów, a chrześcijańskie pojęcie Boga posiada 69%). W istnienie duszy wierzy 52% Europejczyków (w USA 88%), w rzeczywistość grzechu 51% (w USA 85%), w życie po śmierci 37% (w USA 70%), w istnienie nieba 36% (w USA 81%), w zmartwychwstanie 31% (w USA 65%), w istnienie szatana 21% (w USA 64%), w istnienie piekła 19% (w USA 65%)³.

Niski jest w Europie również stan praktyk religijnych. W 1990 r. do kościoła uczęszczało: w każdą niedzielę 26% Europejczyków, ok. 1 raz w miesiącu 11%, tylko w wielkie święta 23%, nigdy nie uczęszczało 40%. W Europie Zachodniej w każdą niedzielę uczęszczało do kościoła 17% ludności, w Północnej (protestanckiej) tylko 4%, w Środkowo-Wschodniej 36%, w Południowej 37%. (Dla porównania: w USA w każdą niedzielę uczęszczało 44%). Podobnie kształtuje się stan indywidualnej modlitwy: często modli się 23% Europejczyków, od czasu do czasu 23%, bardzo rzadko 11%, tylko w potrzebie 10%, nigdy 32%. (w USA często się modli 50% Amerykanów, a nigdy się nie modli 9%)⁴. Stan praktyk religijnych w Europie w dalszym ciągu się obniża. W 2006 r. w każdą niedzielę uczęszczało do kościoła tylko 20% Europejczyków, przy czym w niektórych krajach stan tej praktyki zmniejszył się prawie o połowę. Np. w Irlandii w 1990 r. w każdą niedzielę uczęszczało 81% ludności, a w 2006 r. 46%; w Hiszpanii w 1982 r. w każdą niedzielę uczęszczało 41%, a w 2006 r. zaledwie

² *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*. Kraków: Żnak, 2005, s. 412.

³ ZULEHNER, P.M., DENZ, H.: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Werterstudie. Tabellenband*. Wien, 1993, s. 9-10.

⁴ Tamże, s. 6 i 14.

18%. (Dla porównania: w USA w każdą niedzielę uczęszczało: w 1939 r. – 40%, w 1982 r. – 45%, w 1990 r. – 44%, w 2006 r. – 43%)⁵.

Europa odrzuca także chrześcijańską moralność, zwłaszcza dotyczącą życia małżeńskiego. Zostały zerwane związki między sferą seksualną a małżeństwem oraz między seksem a prokreacją⁶. Wskutek tego wyraźnie zmniejsza się liczba zawieranych małżeństw. W latach sześćdziesiątych XX w. wskaźnik zawartych w ciągu roku małżeństw na 1 tys. ludności wynosił 8, a w 1994 r. już tylko 5,2. Rośnie natomiast liczba rozwodów. Przeciętnie jedno małżeństwo na trzy kończy się rozwodem. W niektórych krajach rozwodzi się nawet co drugie małżeństwo. Na przykład w 1995 r. na 1 tys. ludności przypadało: w Austrii 5,3 zawartych małżeństw i 2,3 rozwiązanych, w Czechach odpowiednio 5,3 i 3,1, na Białorusi 7,5 i 4,1, we Francji 4,4 i 2,0; na Łotwie 4,4 i 3,1, w Rosji 7,3 i 4,5⁷. Poszerza się natomiast zjawisko kohabitacji bez jakiegokolwiek formalnego związku. Wzrasta również liczba urodzeń pozamałżeńskich. Do 1960 była ona dość stabilna i wynosiła ok. 4%-5% wśród ogółu urodzonych. Potem zaczęła systematycznie wzrastać. W latach dziewięćdziesiątych w krajach UE osiągnęła 20%, w tym w Wielkiej Brytanii 35%, a w Szwecji aż 52%⁸. Zanika w Europie poczucie świętości i nienaruszalności życia ludzkiego. Ustawodawstwo zezwala na dokonywanie aborcji. Przeprowadza się też eksperymenty na ludzkich embrionach i manipulację genetyczną: klonowanie, gromadzenie płodów do celów badawczych i przeszczepów. W coraz większym stopniu szerzy się handel ludzkimi organami w celach transplantacyjnych. Obserwuje się brak szacunku dla życia poczętego przy dokonywaniu zabiegów wspomaganey prokreacji (zapłodnienie *in vitro*). Usiłuje się legalizować eutanazję. Uprawomocnienie zła prowadzi do zakwestionowania norm moralnych w świadomości społecznej. Na przykład aborcję aprobują: w sytuacji zagrożenia życia matki 91% Europejczyków; gdy istnieje obawa, że dziecko będzie mieć wadę fizyczną – 79%; gdy matka poczętego dziecka jest stanu wolnego – 29%; gdy małżonkowie nie chcą mieć dzieci – 40%⁹.

Oceniając od strony negatywnej stan duchowy Europy zwraca się uwagę zwłaszcza na trzy niepokojące zjawiska. Pierwszym z nich jest odrzucenie chrześcijaństwa i systemu jego wartości, czego konsekwencją prawną i społeczną jest dążenie do nadania Europie oblicza wykluczającego jej religijne dziedzictwo. To dążenie wyraża się przede wszystkim: w prawodawstwie; w

⁵ SZAWIEL, T.: *Religijna Polska, religijna Europa*, Więź, 2008, nr 9, s. 30 i 34.

⁶ RATZINGER, J.: *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*. Warszawa – Struga : Michalineum, 1986, s. 72-73.

⁷ GŁÓWNY URZĄD STATYSTYCZNY: *Rocznik Statystyczny 1997*. Warszawa : Zakład Wydawnictw Statystycznych, 1997, s. 576-577.

⁸ *Demographic Statistics 1996. Eurostat*. Luxemburg : 1996.

⁹ ZULEHNER, P.M.: dz. cyt., s. 139.

próbach zepchnięcia religii ze sfery publicznej do prywatnej oraz próbach całkowitego wykluczenia chrześcijan z debaty publicznej; w krytyce Kościoła i hierarchii kościelnej; w znieważaniu krzyża i innych symboli chrześcijańskich (Należy podkreślić, że znieważane są tylko symbole chrześcijańskie, a nie symbole innych religii)¹⁰. Drugim niepokojącym zjawiskiem jest narzucanie antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taka antropologia ateistyczna czyni z człowieka absolutne centrum rzeczywistości. Człowiek zajmuje miejsce Boga. Ta zamiana rodzi tragiczne skutki, gdyż zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka¹¹. Trzecim zjawiskiem jest kryzys demograficzny i niebezpieczeństwo wyludniania się Europy z jej rodowych mieszkańców. Tu warto dodać, że demografowie przewidują zwiększenie się w latach 2000-2050 ludności Afryki o ok. półtora miliarda, Azji o blisko dwa miliardy, Ameryki o ok. 400 tysięcy, Oceanii o 15 tysięcy. W Europie natomiast liczba ludności ma się zmniejszyć o ok. 90 tysięcy¹². Starzenie się społeczeństw europejskich, obok innych negatywnych skutków rodzi niebezpieczeństwo indywidualizmu zupełnie pozbawionego ukierunkowania ku przyszłości.

Wraz z odrzucaniem wartości chrześcijańskich otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu, a nawet cynicznego hedonizmu w życiu codziennym. W ten sposób rodzi się na naszych oczach „nowa kultura”: agnostyczna, zamknięta na transcendencję, nieodpowiadająca prawdziwym potrzebom człowieka, a wręcz przeciwnie - niszcząca go, określana mianem „kultury śmierci”¹³. Konsekwencją tej kultury jest lęk przed przyszłością, wewnętrzna pustka, utrata sensu życia, co powoduje ucieczkę w narkotyki albo do sekt czy pseudoreligii¹⁴; stwarza również sytuację sprzyjającą recepcji nadciągającego do Europy islamu¹⁵. Toteż Europa, jako zjawisko kulturowe, „zdaje się skazana na upadek i powolną agonię”¹⁶.

2. Wyzwania

Kryzys kultury europejskiej stanowi wyzwanie dla społeczeństw Europy, dla Unii Europejskiej i innych ponadnarodowych instytucji, a także dla europejskiego Kościoła.

¹⁰ EE, nr 7 ; RATZINGER, J.: *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Kielce : Jedność, 2005, s. 31.

¹¹ EE, nr 9.

¹² UNITED NATION POPULATION DIVISION, *World Population Prospects: The 1998 Revision*.

¹³ EE, nr 9.

¹⁴ RATZINGER, J.: *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*. Kraków : Wydawnictwo „MP”, 2001, s. 144 i 150.

¹⁵ RATZINGER, J.: *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Z Kardynałem rozmawia Peter Seewald. Kraków : Znak, 1997, s. 211.

¹⁶ RATZINGER, J.: *Europa*, dz. cyt. s. 20.

Spółeczeństwa i instytucje europejskie powinny przede wszystkim określić, uznać i twórczo odzyskać swą prawdziwą tożsamość, na którą składa się zespół wartości uniwersalnych, utrwalonych przez chrześcijaństwo w życiu społeczeństw Europy¹⁷. Te wartości są „duszą” Europy. Powinny one pozostać w Europie trzeciego tysiąclecia jako „zaczyn” cywilizacji. Najistotniejszym postulatem jest konieczność uznania przez wszystkich autentycznej godności każdego człowieka jako osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga oraz poszanowania religijnego i duchowego wymiaru osoby ludzkiej i wszystkich podstawowych praw człowieka. Do wartości i zasad, które nie podlegają żadnej dyskusji i które powinny być szanowane jako wyraz autentycznej troski o godność człowieka, należą: ochrona życia ludzkiego na każdym etapie jego rozwoju, od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci; uznanie i promowanie naturalnej struktury instytucji rodziny, opartej na małżeństwie rozumianym jako związek mężczyzny i kobiety; ochrona prawa rodziców do wychowania swoich dzieci¹⁸. Wartości te są wpisane w naturę człowieka, dlatego są wspólne dla całej ludzkości. Wskutek tego wymagają poszanowania nie tylko ze strony chrześcijan, ale przez wszystkich ludzi.

Do wyzwań stojących przed Europą należy także kontynuacja procesów integracyjnych. Rozszerzenie Unii Europejskiej powinno objąć wszystkie narody, które podzielają jej podstawowe dziedzictwo. Ostatecznym efektem ma być nie superpaństwo europejskie, ale powstanie wspólnoty narodów pojednanych. Europa powinna się szerzej otworzyć także na inne kontynenty w celu rozwijania współpracy nie tylko w sferze gospodarczej, ale również społecznej i kulturalnej. Powinna również być czynną stroną w promowaniu i urzeczywistnianiu globalizacji w solidarności¹⁹.

Natomiast do zadań, które powinien podjąć europejski Kościół, zarówno instytucje kościelne, jak i wierni, należy przede wszystkim nowa ewangelizacja, a także reewangelizacja środowisk, które utraciły zmysł wiary i już nie uważają się za chrześcijan. Oczekuje się od całego Kościoła w Europie prowadzenia ewangelizacji „z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu”²⁰. Obok ewangelizowania słowem do zadań stojących głównie przed świeckimi chrześcijanami należy: dawanie świadectwa wyznawanym wartościom przez zgodne z nimi życie; aktywna obecność w życiu politycznym i społecznym, w tym także włączanie się do różnych instytucji europejskich; promocja i obrona godności osoby ludzkiej i jej praw; promowanie wartości ewangelicznych, które są w stanie ożywić różne dziedziny życia

¹⁷ EE, nr 109.

¹⁸ RATZINGER, J.: *Europa*, dz. cyt., s. 28-30.

¹⁹ EE, nr 109-112.

²⁰ Tamże, nr 106.

społeczności europejskiej; umacnianie jedności w łonie kontynentu europejskiego poprzez dialog teologiczny, etyczny i społeczny²¹; troska o pokój²².

Zakończenie

Na zakończenie warto przytoczyć wezwanie skierowane do Europy przez Jana Pawła II: „Europo, która jesteś na początku trzeciego tysiąclecia: Bądź na powrót sobą! Bądź sama sobą! Odkryj na nowo swe źródła! Ożyw swoje korzenie! (...) Nie lękaj się! Ewangelia nie jest ci przeciwna, ale jest po twojej stronie. (...) Bądź ufna! W ewangelii, którą jest Jezus, znajdziesz mocną i trwałą nadzieję, której pragniesz. (...) Bądź pewna! Ewangelia nadziei nie zawodzi!”²³.

BIBLIOGRAFIA

- Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Sewald.* Kraków : Znak, 2005, ss. 427. ISBN 83-240-0592-7.
- Demographic Statistics 1996.* Eurostat. Luxemburg, 1996.
- GŁÓWNY URZĄD STATYSTYCZNY: *Rocznik statystyczny 1997*, Warszawa : Zakład Wydawnictw Statystycznych, 1997, ss. 715. ISSN 0079-2780.
- JAN PAWEŁ II: Encyklika *Veritatis splendor*. Poznań : Pallottinum, 1993, ss. 190. ISBN 83-7014-206-0.
- JAN PAWEŁ II: Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* . Kraków : Wydawnictwo „M”, 2003, ss. 120. ISBN 83-7221-907-9.
- RATZINGER, J.: *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori.* Warszawa – Struga : Michalineum, 1986, ss. 119. ISBN 83-7019-016-2.
- RATZINGER, J.: *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Sewald.* Kraków : Znak, 1997, ss. 243. ISBN 83-7006-583-X.
- RATZINGER, J.: *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata.* Kraków : Wydawnictwo „M”, 2001 ss. 164. ISBN 83-7221-235-X.
- RATZINGER, J.: *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro.* Kielce : Jedność, 2005, ss. 119. ISBN 83-7442-123-1.
- SZAWIEL, T.: *Religijna Polska, religijna Europa.* Wiąż, 2008, nr 9, s. 26-37.
- UNITED NATION POPULATION DIVISION, *World Population Prospects: The 1998 Revision.*
- ZULEHNER, P.M., DENZ, H.: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Werterstudie. Tabellenband.* Wien, 1993.

²¹ Tamże, nr 117-119.

²² RATZINGER, J: *Europa*, dz. cyt., s. 109-118.

²³ EE, nr 120-121.

TROSKA O DUSZĘ W *QUIS DIVES SALVETUR* KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Aleksy KOWALSKI

Abstract: *The Article Troska o duszę w "Quis dives salvetur" Klemensa Aleksandryjskiego presents question of human soul according to the ancient writers and philosophers who show their opinions about psyche. Clement of Alexandria knowing teaching of his predecessors uses it harmonizing with the biblical teaching. Author of Quis dives salvetur takes care of the rich Christians who need the special assistance. He explains the idea of richness and encourages to practice the Christian philanthropy that helps to gain the salvation. The Alexandrian also proposes the spiritual director who assists a rich man with the Christian Pedagogy. Saint John the Apostle is one of the good paradigm that could be followed and practiced by Christ's disciples everywhere and anytime.*

Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych pośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie, i prywatne i publiczne.

Platon, Obrona Sokratesa 30 A-B

A zatem nie należy odrzucić jako rzeczy niepotrzebnej mienia, które może przynieść pożytek także bliźniemu. Mieniem jest to, co mamy, i to mieniem pożytecznym, które Bóg zgottał ludziom, by się nimi posługiwali. Wszystko, co człowiek posiada, zostało mu udzielone i poddane niby jakaś materia i narzędzie, którym powinien się posługiwać umiejętnie i w sposób właściwy. Narzędzie, jeśli się nim posługujesz według zasad sztuki, tworzy arcydzieła; jeśli brak ci umiejętności, jemu także udziela się twoja niegrzeczność, chociaż nie jest jej winne. I bogactwo jest także narzędziem. Umiesz go używać sprawiedliwie? Służy sprawiedliwości. Używa go ktoś niesprawiedliwie? Staje się oto sługą niesprawiedliwości. Z natury bowiem swojej ma ono służyć, ale nie rządzić.

Klemens Aleksandryjski, *Quis dives salvetur* 14, 1 – 3

Problematyką duszy (ψυχή) człowieka, już w starożytności, interesowali się poeci oraz filozofowie. Sfera duchowa bytu ludzkiego stała się jedną z

podstawowych kwestii, analizowanych przez różne szkoły filozoficzne i religie świata antycznego¹.

Znaczenie pierwotne terminu *ψυχή* wskazuje na ścisły związek między elementem duchowym człowieka a jego zdolnościami ruchu i życia, które mają w duszy zasadę działania. Owa łączność życia i ruchu jest ujęta za pomocą fenomenu oddychania i „tchnienia” życia. W języku starogreckim terminy: *ψυχή* (od *ψύχω* – *tchnę, dmucham*), *θύμος* (*dech, życie*), *πνεῦμα* (*podmucha, powiew*) odnoszą się do tchnienia człowieka żyjącego, który używa powietrza w procesach: wdychania i oddychania². Analogicznie w języku łacińskim takie leksemy jak: *anima, animus, spiritus* (od *spiro* – *wieję, dme*) korespondują ze słowami greckimi, określającymi czynność pobierania i wydalenia powietrza. Podczas gdy wyrazy: *voûς* i *mens* wskazują na zasadę myślenia i ruchu, którą, w sposób interesujący, przybliża czasownik łaciński: *cogito* – *myślę, rozumiem* (od *coagito* – *razem wstrząsam*). Terminy greckie: *λόγος* (*słowo, mowa*), *λέγω* (*zбираю, mówię*) opisują czynność mówienia, natomiast *γνώσις* (*wiedza, poznanie*) i *γινώσκω* (*poznaje, dowiaduje się*) posiadają wspólny rdzeń *γένησις* (*początek, pochodzenie*) wskazujący na umiejętność poznawania generującej początek lub przyczynę myśli lub rzeczy³.

Dusza, w ujęciu Homera, posiada dwa znaczenia: tchnienie życia oraz mara człowieka po śmierci. Pierwsze znaczenie wskazuje na dech żywota, którego kresem jest śmierć⁴. Drugie zaś opisuje, jak zauważa G. Reale, *zjawę, czysty cień, pozbawiony zdolności działania i rozumienia, to znaczy jako obraz zmarłego (ktoś powiedział, że homerycka „psyche” oznaczała byt niebytu, a więc istnienie tego, czego już nie ma)*⁵.

¹ Por. ROHDE, E.: *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewoeki 2007. TRESMONTANT, C.: *Problem duszy*, Warszawa: IW PAX 1973, s. 11–120. PENATI, G.: *L'Anima*, Brescia: Editrice La Scuola 1982, s. 7–26. REALE, G.: *Pojęcie duszy. Jeden z największych wytworów myśli greckiej*, w: *Czy dusza istnieje?* Pod red. Z. Korzeńskiej, Kielce: Jedność 2009, s. 15–42. IDEM: *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 202–206. ONIANS, B. R.: *The Origins of European Thoughts*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 93–173. JAEGER, W.: *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków: Wydawnictwo Homini 2007, s. 133–150.

² Por. ONIONS, B. R.: *The Origins*, op. cit., s. 93–122. PENATI, G.: *L'Anima*, op. cit. s. 11.

³ Por. PENATI, G.: *L'Anima*, op. cit., s. 11. NTC's *Dictionary of Latin and Greek Origins*, pod red. B. Moore i M. Moore, Lincolnwood: NTC Publishing Group 1997, s. 123–124. MAZUR, T.: *Kapryśni bogowie Sokratesa. Człowiek i świat wartości w tradycji filozofii zachodniej*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2008, s. 56.

⁴ Por. HOMER, *Iliada* XXII, 418–422:

*Lecz choć po wszystkich boleję, po żadnym tak straszliwie jak po tym
Jedynym Hektorze: ten żal przerażlony mnie wnet do Hadesu
Wpędził! Och, czemuż on ducha na rękach moich nie oddał!
Wtedy byśmy oboje do syta lamentem i płaczem
Ból nasz koili, ja sam i matka jego nieszczęsna.*

⁵ REALE, G.: *Pojęcie duszy*, op. cit., s. 17.

Zagadnieniem *ψυχή* zajmuje się także przedstawiciel filozoficznej szkoły jońskiej Anaksymenes z Miletu (585 - 525 przed Chr.). Uczeń Anaksymandra z Miletu będąc hилоzoistą⁶, podobnie jak jego nauczyciel oraz Tales z Miletu, upatrywał prazasadę - *ἀρχή* w powietrzu (*ἀήρ*). Wypowiadając się na temat duszy człowieka porównuje makrokosmos z mikrokosmosem. Podkreśla on, iż tak jak powietrze sprawuje rządy nad światem oraz przenika kosmos, tak też dusza - *πνεῦμα* łączy się z ciałem jako element spajający całego człowieka⁷.

W misteriach orfickich, o których wspomina Klemens z Aleksandrii w *Zachęcie do Greków*⁸ oraz *Stromatach*⁹, Orfeusz z Tracji¹⁰, ich twórca, odwołują się do mitu o Zagreusie – Dionizosie, synu Zeusa i Persefony. Według legendy Tytani, synowie Ziemi, podjudzeni przez Herę, zabijają Dionizosa, który przybrał postać byka. Zeus dowiedziawszy się o tym wydarzeniu używając piorunu pali zabójców swojego syna. Z prochu Tytanów oraz pierwiastka dionizyjskiego powstałi pierwsi ludzie. Człowiek, będący mieszaniną elementu ziemskiego (zło) oraz pierwiastka boskiego (dobro) dąży do uwolnienia się od ciała, w którym dusza przebywa jak w więzieniu. *Ψυχή* człowieka podlega prawu cyklicznych wcieleń. Orficy, poprzez wtajemniczenie i ascezę, obiecywali swoim uczniom uniknięcie uciążliwej reinkarnacji¹¹.

Dusza, w opinii zwolenników poglądów Orfeusza, nie jest już tylko homeryckim oddechem lub cieniem zstępującym do Hadesu, ale elementem konstytutywnym bytu ludzkiego – daimonem (δαίμων) który posiada w sobie znać boskości (dobra). Obecność *ψυχή* w ciele człowieka jest konsekwencja jakiejś winy, za którą istota ludzka czyni ekspiację. *Nowy kanon wierzeń polega na dualistycznej koncepcji człowieka, która nieśmiertelną duszę przeciwstawia śmiertelnemu ciału i duszę uważa za prawdziwego człowieka, albo – lepiej – za to, co w człowieku naprawdę się liczy i ma znaczenie*¹².

⁶ Por. PENATI, G.: *L'Anima*, *op. cit.* s. 12.

⁷ Por. JAEGER, W.: *Paideia*, t.1, Warszawa: IW PAX 1962, s. 184. COPLESTON, F.: *A History of Philosophy. Greece and Rome*, t. 1, New York: Image Books Doubleday 1993, s. 26. REALE G.: *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 90: *Podobnie jak dusza [...] która jest powietrzem, trzyma nas w skupieniu, tak i cały świat również otacza tchnieniem i powietrzem.*

⁸ Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad Gentes* 3, 1.

⁹ Idem, *Stromata* V, 123, 1 - 2.

¹⁰ Por. *The Ancient Mysteries. A Sourcebook of Sacred Texts*, pod. red. M. W. Meyer, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1987, s. 64. GRAVES, R.: *Mity greckie*, Warszawa: PWN 1992, s. 109–110.

¹¹ Por. TRESMONTANT, C.: *Problem duszy*, *op. cit.*, s. 14–16. KUMANIECKI, K.: *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN 1987, s. 109–110.

¹² REALE, G.: *Historia*, *op. cit.*, s. 452.

Pitagoras (ok. 582 - 500 przed Chr.) założyciel szkoły religijno - filozoficznej, podobnie jak orficy, przyjmował antropologiczny dualizm. Mino podobieństw między doktryną orficką i nauczaniem pitagorejskim istnieją między nimi istotne różnice. Orficy oddawali część Dionizosowi śpiewając hymny i praktykując orgie misteryjne, pitagorejczycy natomiast, uprawiając ascezę, czcili, jako swego patrona, Apollona, jednego z dwunastu bogów Olimpu, opiekuna nauki¹³. Pitagorejczycy, w swoich poglądach o człowieku, przeciwstawiali śmiertelnemu ciału nieśmiertelną duszę, w której wyróżniali trzy części:

„umysł (*νοῦς*), rozum (*φρόνεις*) i pożydlwość (*θυμός*). Umysł i pożydlwość mają także inne istoty żywe, rozum zaś przysługuje tylko człowiekowi. Siedlisko duszy u człowieka rozciąga się od serca do mózgu, część znajdująca się w sercu jest duszą pożydlwą, rozum zaś i umysł mieszkają w mózgu. Krople płynące z nich to postrzeżenia. Rozum jest nieśmiertelny, wszystko inne – śmiertelne”¹⁴.

Dusza ludzka egzystuje przed zjednoczeniem z ciałem oraz po odłączeniu od niego. Związek ten jest nienaturalnym współistnieniem boskiej i niezniszczalnej duszy ze śmiertelnym i zniszczalnym ciałem. Połączenie *ψυχῆς* i *σῶμα* jest konsekwencją wcześniej popełnionej winy przez duszę, której skutkiem jest jej przebywanie w ciele oraz zadośćuczynieniem za to wykroczenie¹⁵. Pitagorejczycy, w nauce o duszy, nie potrafili jasno sprecyzować relacji między liczą a *ψυχῆς*. Wszak każdej rzeczy przyporządkowywali określoną liczbę, mimo to owego *principium* nie stosowali w relacji do duszy tworząc aporie, które przewyrczył Platon¹⁶.

Heraklit z Efezu (540 - 480 przed Chr.), analogicznie jak joińcy filozofowie przyrody, pytając o prazasadę wszechrzeczy, znajduje ją w ogniu (*πῦρ*). Utożsamiając naturę duszy z *ἄσπερ* konstatował, że *ψυχῆς* jest ogniem. Dusza, według autora traktatu *O naturze*, jest trym mądrzejsza, im posiada w sobie większą suchość. Głupotę duszy utożsamiał z jej wilgotnością¹⁷. Heraklit, jako pierwszy z filozofów, zwrócił uwagę na rozum, którzy rządzi światem i człowiekiem. Opisując duszę ludzką wskazuje na istniejący w niej *λόγος*.

¹³ Por. IBIDEM s. 118. GRIMAL, P.: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum 1990, s. 34–36.

¹⁴ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, pod red. I Krońskiej, K. Leśniaka, W. Olszewskiego, Warszawa: PWN 1984, VIII, 1, 30.

¹⁵ Por. REALE, G.: *Historia*, *op. cit.*, s. 119. TRESMONTANT, C.: *Problem*, *op. cit.*, s. 17.

¹⁶ Por. REALE, G.: *Historia*, *op. cit.*, s. 125.

¹⁷ Por. IBIDEM s. 101.

„Nawet gdybyś przewędrował wszystkie ścieżki, nie odkryjesz granic duszy – tak głęboki jest jej *logos*”¹⁸.

Myśliciel z Efezu, krytykując poglądy pitagorejczyków oraz ich doktrynę, posługuje się teorią zmienności, według której śmierć ciała jest życiem duszy, a życie *σῶμα* oznacza śmierć dla *ψυχή*. Heraklit, podobnie jak orficy, przyjmował istnienie nagrody i kary po śmierci człowieka¹⁹. Nauczyciel Kratylosa rozważał nie tylko zagadnienia kosmologiczne i teologiczne, ale także kwestie antropologiczne stwierdzając między innymi:

„Ponieważ mądrość polega na jednym: poznać rozumną myśl, która rządzi wszystkim poprzez wszystko”²⁰.

Heraklit z Efezu podkreślając znaczenie poznania wskazuje na jego charakter sapiencjalny, nawiązujący do napisu istniejącego na frontonie świątyni Apollona w Delfach *γνῶθι σεαυτόν* (poznaj samego siebie)²¹.

Empedokles z Agrigentu (493 - 433 przed Chr.) propagator orficko-pitagorejskich doktryn, w *Poemacie oczyszczającym* prezentuje samego siebie jako proroka i orędownika tychże misterii. Wypowiadając się na temat duszy, stwierdza, iż ona jest demonem wygnanym z Olimpu, przebywającym w określonym czasie w ciele człowieka, aby poprzez metempsychozę czynić ekspiację za winy *Ψυχή*, podobnie jak kosmos, składa się z czterech *korzeni wszechrzeczny*: powietrza, ognia, wody i ziemi²². Dusza nie posiadając początku nie rozpoczyna także egzystencji na ziemi. Empedokles zakazywał spożywanie mięsa zwierząt, w których, jak sądził, przebywają dusze ludzi uczestniczące w cyklicznej reinkarnacji. Po ukończeniu ekspiacji zakończą oni proces kolejnych narodzin, aby ostatecznie dołączyć do bogów i cieszyć się wraz z nimi życiem szczęśliwym²³.

Empedokles, podobnie jak orficy i Pitagoras, propagował dualizm ciała i duszy, która jest skazana na oczyszczenie z win podczas przymusowego pobytu na ziemi.

Platon (427 - 347 przed Chr.) założyciel szkoły zwanej Akademią, na przedmieściu Aten w *gaju Akademosa*²⁴, którą polecił zamknąć cesarz Justynian Wielki w 529 roku²⁵. Uczeń Sokratesa, w licznych traktatach podejmuje wiele zagadnień, pośród których znajduje się także problematyka

¹⁸ HERAKLIT Z EFEZU, Zdania, pod. red. A. Czerniowskiego, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005, s. 12. Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty, op. cit.*, X, 1,7. REALE, G.: *Historia, op. cit.*, 101.

¹⁹ Por. REALE, G.: *Historia, op. cit.*, s. 102.

²⁰ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty, op. cit.*, IX, 1, 1.

²¹ Por. TOSI, R.: *Dizionario delle sentenzen latine e greche*, Milano: BUR 1992, s. 160 -161.

²² Por. PENATI, G.: *L'Anima, op. cit.*, s. 15.

²³ Por. REALE, G.: *Historia, op. cit.*, s. 178.

²⁴ Por. GRIMAK, P.: *Słownik, op. cit.*, s. 18

²⁵ Por. WOLIŃSKA, T.: *Justynian Wielki*, Kraków: WAM 2003, s. 34.

duszy człowieka²⁶. Relacje zachodzące między duszą i ciałem, nauczyciel Arystotelesa, rozpatruje na płaszczyźnie metafizyczno-ontologicznej wraz z orficką koncepcją człowieka, według której ciało jest więzieniem dla duszy (*σῶμα* - *σῆμα*). Ciało (więzienie) oraz dusza (demon) uczestniczą w tak zwanym *drugim żeglowaniu*, polegającym na *ucieczce od ciała* oraz *ucieczce od świata*²⁷. Owe dwie paradoksalne ucieczki istoty ludzkiej, opisane przez autora *Fedona*, dokonują się przez oddalanie od *σῶμα* i ćwiczenie w umieraniu, oraz opuszczenie kosmosu w procesie upodobnienia się do bóstwa.

„U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej płać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku”²⁸.

Paradoks *drugiego żeglowania*, przejawiający się w ucieczce od ciała oraz świata, wskazuje na troskę o duszę (*ἐπιμέλεια ψυχῆς*), o której tak często wspomina nauczyciel Platona w dialogach filozoficznych swojego ucznia²⁹. I. Krońska konstatuje w książce zatytułowanej *Sokrates*, iż powołaniem mistrza Platona jest *ἐπιμέλεια ψυχῆς*. Powołanie to jest *jedyne, ale też stale i konsekwentnie powtarzane pozytywne zalecenie jego nauki, która przede wszystkim chce być i jest „protreptyką” – namawianiem do życia moralnego, do cnoty. Dobro własnej duszy jest dla każdego rzeczą najważniejszą, ważniejszą niż zdrowie i powodzenie, ważniejszą nawet niż życie, i ważniejszą niż wszystkie sprawy publiczne*³⁰.

Troska o duszę ludzką zakłada jej poznanie, a zatem z jakich części jest złożona, odpowiadające im charaktery, oraz cnoty przyporządkowane poszczególnym częściom *ψυχή*. Platon stwierdza, iż dusza istnieje jako jednoosobowe *πόλις* (miasto – państwo)³¹, w którym wyróżnia trzy części: rozumną (*τὸ λογιστικόν*), impulsywną (*τὸ θυμοειδές*) i zmysłową (*τὸ ἐπιθυμητικόν*), tylko *τὸ λογιστικόν* jest duszą *sensu stricto*, tam też znajdują się

²⁶ Por. VOEGELIN, E.: *Platon*, Warszawa: Teologia Polityczna 2009, s. 175 -180. PENATI, G.: *L'Anima*, op. cit., s. 16 – 20. TRESMONTANT, C.: *Problem*, op. cit., s. 21 - 28.

²⁷ Por. REALE, G.: *Historia*, op. cit., s. 243.

²⁸ PLATON, *Teajet* 176 a-b. Por. REALE, G.: *Historia*, op. cit., s. 245.

²⁹ Por. KROŃSKA, I.: *Sokrates*, Warszawa: WP 1989, s. 91-99.

³⁰ IBIDEM s. 92. Por. PLATON, *Obrona Sokratesa* 30 a – b: *Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie, i prywatne i publiczne.*

³¹ Por. VOEGELIN, E.: *Platon*, op. cit., s. 152.

λόγος³² oraz νοῦς³³. Poszczególnym częściom duszy odpowiadają określone charaktery: części rozumnej - zamilowanie do nauki (φιλομαθής) i umiłowanie mądrości (φιλοσοφόν), części impulsywnej - zamilowanie do wygrywania (φιλόνηκον) i umiłowanie zaszczytów (φιλότιμον), oraz części zmysłowej - umiłowanie pieniędzy (φιλοχρήματων) i umiłowanie zysku (φιλοκερδέες). Części rozumnej odpowiada cnota: mądrości (σοφία), rozważi (σωφροσύνη) i sprawiedliwości (δικαιοσύνη). W części impulsywnej sprawują władzę następujące: męstwo (δύσσεια), męstwo i sprawiedliwość. Część zmysłowa podporządkowana jest cnotom roztropności i sprawiedliwości. Relacje między częściami duszy, jej charakterami oraz cnotami można zaprezentowała używając takiego oto diagramu³⁴:

Dusza (ψυχή)	Charakter (χαρακτήρ)	Cnota (ἀρετή)
rozumna	miłośnik nauki i mądrości	mądrość, rozważa, sprawiedliwość
impulsywna	miłośnik zwycięstwa i godności	męstwo, rozważa, sprawiedliwość
zmysłowa	miłośnik pieniędzy i zysku	rozwaga, sprawiedliwość

Kontynuując swoje rozważania na temat ψυχή autor *Fajdrosa* proponuje hierarchie dusz opisanych w dziewięciu grupach: 1) filozofa, 2) żołnierza i rządcy, 3) polityka, gospodarza, zarządcy, 4) gimnastyka, lekarza, 5) wroża i kapłana, 6) poety i artyści mimetycznego, 7) rzemieślnika i rolnika, 8) sofisty i mowcy ludowego, 9) tyrana³⁵.

Dusza ludzka według Platona, będąc spokrewniona ze światem idei, jest nieśmiertelna. Nie składa się z innych elementów, tak jak ciało, a zatem jest niezniszczalna³⁶. Ψυχή poruszając samą siebie nie została wprowadzona w ruch, to oznacza, że jest niezrodzona oraz wieczna³⁷. Autor *Fajdrosa* opisuje proces metempsychozy, w którym uczestniczy dusza ludzka, poddana długotrwałej ekspiacji:

„Do tego samego stanu żadna dusza nie wróci przed upływem dziesięciu tysięcy lat, gdy w ciągu tego czasu dusza nie zostanie uskrzydłona, chyba, że się ktoś bez obłudy oddawał szukaniu mądrości lub miłował młodych zgodnie z zasadami poszukiwania mądrości. Te zaś dusze po trzecim okresie tysiąclecia, gdy przybrały takie życie jedno po drugim trzy razy, tak właśnie uskrzydłone w roku trzecztyśiecznym odchodzą. Inne zaś, gdy ukończą bieg pierwszego żywota, stają przed sądem i jedne osadzone

³² Por. IBIDEM s. 141.

³³ Por. PLATON, *Timajos* 30 b.

³⁴ Por. VOEGELIN, E.: *Platon, op. cit.*, s. 176.

³⁵ Por. PLATON, *Fajdros* 248 d-e. VOEGELIN, E.: *Platon, op. cit.*, s. 217 -218.

³⁶ Por. PLATON, *Fedon* 85 d – 86 d. RIGOBELLO, A.: *L'Immortalità dell'anima*, Brescia: Editrice la Scuola 1987, s. 17.

³⁷ Por. PLATON, *Fajdros* 245. REALE, G.: *Historia, op. cit.*, s. 221-228.

odchodzą do podziemnego miejsca kary, aby zadośćuczynić sprawiedliwości, inne zaś uniesione po wyroku do pewnego miejsca w niebie, żyją zgodnie z tym, jak przeżyły życie w postaci ludzkiej. Po tysiącu lat jedno i drugie przechodzą – po wylosowaniu czy też po wyborze – do powtórnego wcielenia, każda wybiera takie jakie chce. Wtedy dusza człowieka wchodzi nawet w życie zwierzęce, a ze zwierzęcia, które kiedyś było człowiekiem, znów wraca w człowieka. Dusza bowiem, która nigdy nie ujrzała prawdy, nie wcieli się w ten oto kształt³⁸.

Koncepcja duszy w ujęciu Platona ukazuje egzystencję elementu duchowego człowieka, który preegzystując w świecie idei, następnie rozpoczyna życie w ciele ludzkim, aby po tajemniczej metempsychozie powrócić do swojej pierwotnej ojczyzny. W antropologii platońskiej człowiek jest swoją duszą. Troska o siebie samego wyraża się poprzez dbałość o *ψυχή*³⁹. Doktryna Platona o człowieku wpłynęła na poglądy filozoficzne i teologiczne myślicieli pogańskich i chrześcijańskich starożytności oraz średniowieczna.

Tytus Flawiusz Klemens Aleksandryjski (150-215 AD), uczeń Pantajnos, kierownik szkoły katechetycznej w Aleksandrii, nauczyciel Orygenes. Św. Hieronim w *De viris illustribus* nazywa go *Alexandrinae Ecclesiae Presbiter*⁴⁰. Scholarcha Aleksandryjski napisał wiele dzieł, wśród których, zachowały się do naszych czasów, między innymi, *Protreptyk*, *Pedagog*, *Stromaty* oraz znana, pod łacińskim tytułem, homilia *Quis dives salvetur*. Autentyczności tych traktatów poświadczą już Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościelnej*⁴¹. Autor *Τίς ὁ σωζόμενος πλοῦσιος* komentując fragment z Ewangelii św. Marka 10, 17 – 31 zwraca się do bogatych mieszkańców Aleksandrii wyjaśniając, iż także ludzie posiadający dobra ziemskie mogą dostąpić zbawienia⁴². Klemens znając, prawdopodobnie, wersję apokryficzną Markowej Ewangelii⁴³ przytacza kanoniczny tekst tegoż Ewangelisty, który według koptyjskiej tradycji jest założycielem Kościoła w Egipcie⁴⁴.

Autor *Quis dives salvetur* korzystając z dorobku aleksandryjskiego środowiska naukowego posługuje się, podobnie jak Filon z Aleksandrii (10 przed Chr.-40 AD.) metodą alegoryczną, objaśniając księgi Pisma

³⁸ PLATON, *Fajdos* 248 e – 249 b. Por. REALE, G.: *Historia, op. cit.*, s. 240.

³⁹ Por. REALER, G.: *Pojęcie duszy, op. cit.*, s. 28.

⁴⁰ Por. HIERONIM, *O znakomitych mężach* 38.

⁴¹ Por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna* VI 13, 1-3.

⁴² Por. QUASTEN, J.: *Patrology*, t. 2, Allen: Christian Classics 1995, s. 16. RAMSEY, B.: *Beginning to read the Fathers*, New York/Mahwah: Paulist Press 1985, s. 182-183.

⁴³ Por. JAEGER, W.: *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge: The Belknap of Harvard University Press 1985, s. 56 – 57.

⁴⁴ Por. SŁODIČKA, A.: *Staroorientálne ortodoxné cirkvi*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza - Wydział Teologiczny 2009, s. 71.

świętego⁴⁵. Klemens, w rozdziale piątym swojej homilii o zbawieniu człowieka bogatego, powołuje się na perykopę ewangeliczną św. Marka wskazując jednocześnie na paralelne teksty w ewangeliiach synoptycznych⁴⁶. Kontynuując swoje rozważania wyjaśnia metodę komentowanego tekstu ewangelicznego.

„A skoro wiemy dobrze, że Zbawiciel (σωτήρ) nie poucza (διδάσκει) swoich uczniów na sposób ludzki (ἀνθρώπινως), ale wszystko im ukazuje w świetle Bożej, mistycznej mądrości (πάντα θεῖα σοφία καὶ μυστική), my także nie powinniśmy według ciała (σαρκίως) słuchać słów Jego. Przez pełne czci badanie (μετὰ τῆς ἁγίας ζήτησεως) należy wydobyć ukryte w nich znaczenie i starać się je pojąć. Okazuje się bowiem, że trzeba dokładnie rozważać najbardziej nawet proste słowa Zbawiciela, które wypowiedział On do swoich uczniów; trzeba je rozważać jeszcze dokładniej niż te Jego nauki, które wydają się być bardzo zagadkowe – a to dlatego, że często w tych prostych słowach kryją się nauki niesłychanie głębokie. Musimy przecież zastanawiać się bardziej nawet nad tymi prawdami, które Jezus dostatecznie, według ogólnego zdania, wyjaśnił swoim bliskim i tym, których sam nazwał synami królestwa (τοῖς τῆς βασιλείας τέκνοις). Nie wolno nam zatem przyjmować bez rozważań (φροντίδος) nauk, które wydają się wypowiedziane prosto (ἀπλῶς) – i dlatego nikt ze słuchających Chrystusa nie prosił Go o ich wyjaśnienie – a które mówią właśnie o urzeczywistnieniu naszego zbawienia. Powinniśmy pamiętać o zawartej w nich przedziwnej (θαυμαστῷ), nadziemskiej głębi myśli (ὑπερουρανίῳ διανοίᾳ βάλει) i starać się dotrzeć przez ich rozważanie do samego ducha Zbawiciela (ἐπ’ αὐτὸ πνεῦμα τοῦ σωτήρος) i do niewyrażalnej treści Jego słów (τὸ τῆς γνώμης ἀπόρρητον)”⁴⁷.

Klemens prezentując Chrystusa jako Nauczyciela tłumaczy w jaki sposób należy rozumieć nauczanie Mistrza. Celem uczniów Jezusa jest dotarcie do *samego ducha Zbawiciela*, który troszcząc się o swoich zwolenników – *synów królestwa*, wprowadza ich w arkana boskiej, mistycznej Mądrości. Chrystus jest Nowym Pedagogiem ludzkości⁴⁸, który poprzez swoją naukę wyjaśnia słuchaczom urzeczywistnienie zbawienia człowieka. Zwolennik Jezusa powinien wsłuchiwać się w słowa Boskiego Nauczyciela, badając i rozważając Jego nauczanie, w którym jest zawarta myśl (διάνοια) przedziwna i nadziemska. Słuchanie i rozważanie Słowa Bożego opierając się na

⁴⁵ Por. SIMONETTI, M.: *Lettera e/o alegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum” Roma 1985, s. 66-73.

⁴⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Quis dives salvetur?* 5, 1: *To jest napisane w Evangelii św. Marka, także i w innych jest podobnie, z małymi może w słowach zmianami, ale wszędzie znajdujemy tę samą zgodność myśli*. Por. Mt 19, 16-30, Łk 18, 18-30.

⁴⁷ *Quis dives salvetur* 5, 2-4. Por. SIMONETTI, M.: *Lettera, op. cit.*, s. 67.

⁴⁸ JAEGER, W.: *Early, op. cit.*, s. 72-73.

paradygmacie: słowo – nauka – myśl Logosu prowadzi ku rozmowie z Bogiem.

„Modlitwa (εὐχῆ) potrzebuje duszy (ψυχῆς), która pozostaje mocna i wytrwała aż do ostatniego dnia swego życia, a obywatelstwo (πολιτεία) chrześcijańskie wymaga dyspozycji (διαθέσεως), która jest dobra i niezłomna, dążąca do wypełnienia wszystkich przykazań (πάσαις ταῖς ἐντολαῖς) Zbawiciela”⁴⁹.

Aleksandryczyk, podobnie jak Platon, utożsamiając człowieka z jego duszą wskazuje na znaczenie nieustannej modlitwy istoty ludzkiej w procesie realizacji zobowiązań wypływających z posiadania obywatelstwa Chrystusowego. Owe obywatelstwo (πολιτεία) jest realizowane poprzez wypełnianie wszystkich przykazań Jezusa natomiast stała dyspozycja oranta wytwarza w *homo orans* dyspozycję (διάθεσις) – łaskę do wypełniania zaleceń Zbawiciela. Jakkolwiek chrześcijanin posiada już na ziemi *syngraphus caelestis* (paszport niebiański), mimo to nie jest zwolniony z wysiłku atlety bożego, który uczestniczy w zawodach na arenie świata.

„Niech się też nie spodziewa (ἐλπίζειτω), że bez ćwiczenia (ἀνάσκητος) i bez walki (ἀναγώνιστος), bez kurzu i potu pozyska wieńców nieśmiertelności (τῶν στεφάνων ἀφθαρσίας), ale niech się powierzy (ὑποβαλέτω) Słowu (τῷ λόγῳ) jako Trenerowi (γυμναστῇ) i Chrystusowi jako Sędziemu igrzysk (ἀγωνοθέτῃ). Pokarmem (τροφῇ) i napojem (ποτὸν) dlań stosownym niech będzie Nowy Testament Pana (ἡ καινὴ διαθήκη τοῦ κυρίου); ćwiczeniami (γυμνάσια) – przykazania (ἐντολαί), troska o przyzwoitość (εὐχρημοσύνη), ład (κόσμος) – pięknymi majątnościami (αἱ καλαὶ διαθέσεις): miłość, wiara, nadzieja, poznanie prawdy (γνώσις ἀληθείας), uczynność, łagodność, miłosierdzie, czystość, aby – kiedy obwieści trąba w dzień ostatni, że bieg (δρόμον) jest skończony i pora odejść (ἐξοδόν) ze świata jak z bieżni życia (ἐκ σταδίου τοῦ βίου) – niech stanie z sumieniem prawym (μετ’ἀγαθοῦ τοῦ συνειδότος) przed Sędziom zawodów (ἀθλοθέτῃ) jako zwycięzca (νικηφόρος) i aby, uznany jawnie za godnego ojczyzny w niebie (τῇς ἁνῶ πατρίδος ἁγίας) i wszedł do niej z wieńcami i proklamacjami anielskimi (στεφάνων καὶ κηρυγμάτων ἀγγελικῶν)”⁵⁰.

Klemens z Aleksandrii posługując się obrazem starożytnych zawodów sportowych prezentuje zmagania chrześcijanina, których uwieńczeniem jest życie wieczne. Uczeń Chrystusa biorąc udział w zawodach o najwyższe

⁴⁹ *Quis dives salvetur* 1, 5. Tłumaczenie własne.

⁵⁰ *Quis dives salvetur* 3, 5-6. Tłumaczenie własne. Por. BULGAKOW, S.: *Drabina Jakubowa. Rzeczą o aniołach*, Warszawa: Fronda Apostolicum 2005, s. 127-128. KOWALSKI, A.: *Anioł Boga bratem człowieka*, w: *Angelologia a jej súčasné interpretácie*, Badiń: Univerzita Komenského Bratislava 2009, s. 191.

trofeum obiera sobie Logos jako Trenera a zarazem Najważniejszego Sędziego Igrzysk Bożych. Stosując odpowiednią dietę w jedzeniu i piciu, którą jest czytanie i rozważanie ksiąg nowotestamentalnych wykonuje ćwiczenia troszcząc się o przyzwoitość i ład moralny poprzez przestrzeganie przykazań Pana. Nabywa cnoty – piękne majątności takie jak: wiara nadzieja i miłość oraz inne *ἀρεταί*, aby z czystym sumieniem, kiedy nadejdzie dzień ostateczny (*ἑσχάτη*), opuścić boje życia ziemskiego i w towarzystwie aniołów Bożych uroczyście wkroczyć do ojczyzny niebieskiej. Realizacja tegoż planu, będącego chrześcijańską troską o samego siebie wymaga ścisłej współpracy z Pedagogiem i Sędziom Bożym.

Kontynuując swoje rozważania na temat opieki nad o duszą człowieka autor *Stromatów* proponuje ciekawą interpretację tegoż, co istota ludzka posiada i nazywa swoją własnością.

„A zatem nie należy odrzucać jako rzeczy niepotrzebnej mienia (*χρήματα*), które może przynieść pożytek także bliźniemu (*πέλας*). Bogactwem jest to, co posiadamy (*κτήματα ἔστι κτήτᾱ ὄντα*), i to mieniem pożytecznym (*χρήματα χρήσιμα*), które Bóg zgotował ludziom (*ἀνθρώπων*), by się nim posługiwali. Wszystko, co człowiek posiada, zostało mu udzielone i poddane niby jakaś materia (*ύλη*) i narzędzia (*ὄργανα*), którymi powinien posługiwać się umiejętnie i w sposób właściwy. Narzędzie (*ὄργανον*), jeśli się nim posługujesz zgodnie ze zdolnościami artystycznymi (*τεχνικῶς*) jest dziełem sztuki (*τεχνικόν*): jeśli brak ci umiejętności (*ἁμουνσίας*), jemu także udziela się twój brak talentu, chociaż nie jest temu winne. Bogactwo (*ὁ πλοῦτος*) jest bowiem takim narzędziem (*ὄργανόν ἔστι*). Możesz używać go sprawiedliwie (*δικαίως*)? Służy ono sprawiedliwości (*δικαιοσύνη*). Używa je ktoś niesprawiedliwie (*ἀδίκως*)? Staje się znowu egzekutorem niesprawiedliwości (*ὑπηρέτης ἀδικίας*). Wszak jego naturą jest (*πέφυκε*) służyć (*ὑπηρετεῖν*), a nie rządzić (*ἄρχεν*)⁵¹.

Aleksandryjczyk nawiązując do dialogu Platona *Eryksjas*, traktującego o bogactwie, posługuje się grą słów greckich: *χρήματα χρήσιμα* (mienie pożyteczne), *κτήματα* (bogactwo) oraz podaje definicję fortuny⁵², otrzymanej przez człowieka od Boga, obejmującej swym zasięgiem to wszystko, co posiada istota rozumna. Mienie użyteczne jest materia i narzędziem w rękach człowieka – artysty, który, w zależności od nabytej cnoty sprawiedliwości, zarządza nim według kryteriów tej *ἀρετή* lub wbrew zasadom *δικαιοσύνη*. Klemens wyjaśniając zależności między bogactwem a używającym je

⁵¹ IBIDEM 14, 1 – 3. Tłumaczenie własne.

⁵² Por. PLATON, *Eryksjas* 401b: *Ponieważ okazuje się, że te rzeczy, które stanowią mienie, muszą być użyteczne, mienie zaś jest pewnym rodzajem w zakresie rzeczy, które nazywamy użytecznymi, przeto pozostałoby rozważyć, że względu na jaką potrzebę rzeczy użyteczne, które jej zarządzają są mieniem.*

człowiekiem stosuje filozoficzna teorię hilemorfizmu⁵³ podkreślając, iż mienie jest materią (*ὕλη*) kształtowaną poprzez formę – byt rozumny działający sprawiedliwie. Można dostrzec pewną analogię między relacją arystotelesowskiej formy (duszy) do materii (ciała) a Klemensowym stosunkiem istoty posiadającej do posiadanej własności. Mienie jest tylko narzędziem służącym temu, który je posiada.

Autor *Quis dives salvetur* troszcząc się o duszę człowieka bogatego kieruje doń protreptykę, zachęcającą do praktykowania chrześcijańskiej cnoty dobroczynności, w odniesieniu do człowieka będącego w potrzebie.

„A za to dzielenie się swoim dobrem wielka została wyznaczona zapłata: wiekuiste przebywanie w niebie. O, jakież to zysk piękny! Jakaż boska zamiana! Za mienie swoje możesz nabyć nieśmiertelność, a oddając znikome dobra światowe otrzymać za nie w zamian wieczne mieszkanie w niebie. Człowieku bogaty, jeśliś rozsądny, popłyniesz na poszukiwanie tego skarbu. Gdyby zaszła potrzeba, przewędruj całą ziemię, nie szczędź niebezpieczeństw i trudów, abyś uzyskał to królestwo niebieskie”⁵⁴.

Klemens z Aleksandrii wykorzystując *ars rhetorica* stosuje zasady pięknej mowy, o których pisze, między innymi Marek Tulliusz Cyceon w *De optimo genere oratorum* kreśląc portret mowcy doskonałego:

„Rodzajów zdań jest zaś tyle, ile typów mów uznaliśmy za godnych pochwały. Do pouczenia służą więc zdania cięte (*docendi acutae*), do sprawiania przyjemności – śpiewne (*delectandi quasi argutae*), do wzruszenia – poważne (*commovendi graves*). Zarówno słowa układają się w pewnym szyku zapewniającym rytm (*numerum*) i lekkość (*levitatem*) zdania, jak i zdania mają swoje reguły kompozycji (*compositionem*) oraz właściwy porządek do dowodzenia rzeczy (*ad probandum rem accomodatam ordinem*). W jednym i drugim przypadku pamięć jest jakby fundamentem (*memoria est quasi fundamentum*), a działanie światłem (*lumen actio*) dla mowcy”⁵⁵.

Aleksandryczyk analizując zagadnienie mienia, będącego rzeczą neutralną, wykazuje troskę o człowieka zamożnego, który używając bogactw zgodnie z rozumem i dobrą wolą, staje się równocześnie istotą prawą. Znaczenie racjonalnego wyboru w prawidłowym dysponowaniu bogactwami Filozof Aleksandryjski opisuje w następujących słowach:

„A to jest rozum ludzki (*νοῦς ἀνθρώπου*), który posiada w sobie kryterium wolnego osądu (*κριτήριον ἐλεύθερον*) w samym sobie (*ἐν ἑαυτῷ*) oraz wolną wolę posługiwania się (*τὸ αὐτεξούσιον τῆς μεταχειρίσεως*) rzeczami otrzymanymi. Tak więc nie należy niszczyć mienia (*τὰ κτήματα*), ale raczej

⁵³ Por. LEŚNIAK, K.: *Arystoteles*, Warszawa: WP 1989, s. 60-70.

⁵⁴ *Quis dives salvetur* 32,2.

⁵⁵ MAREK TULLIUSZ CYCERON, *O najlepszym rodzaju mówów* II, 5. Por. KUMANIECKI, K.: *Cyceon i jego współcześni*, Warszawa: Czytelnik 1989, s. 436.

namiętności duszy ($\tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\theta\eta\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \psi\upsilon\chi\tilde{\eta}\varsigma$), które nie pozwalają lepiej go używać. W ten sposób stając się człowiekiem szlachetnym ($\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$) i dobrym ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$), będzie mógł zagospodarować swoje posiadłości w sposób godny⁵⁶.

Ludzki *voŭs*, według Scholarchy Aleksandryjskiego, zawiera w sobie dwa probierze: wolny osąd oraz wolna wolę, które współpracując z rozumem, pozwalają na właściwe zarządzanie zewnętrznymi dobrami materialnymi i eliminowanie w duszy namiętności ludzkich. *Homo sapiens* troszcząc się o właściwe relacje między *ψυχή* a mieniem i nieuporządkowanymi požądaniami nadaje swoim czynom znamię szlachetności i dobroci. Uczeń Chrystusa dysponując dwoma rodzajami bogactwa: materialnym i duchowym, może zarządzać nimi praktykując filantropię chrześcijańską.

„Kto bowiem posiadając majątności (*κτήματα*), i złoto, i srebro, i domy widzi w nich dary Boga (*θεοῦ δωράς*) i Bogu Zbawcy służy nimi dla zbawienia ludzi (*ἀνθρώπων σωτηρίαν*); kto wie, iż rzeczy te posiada raczej dla braci niż dla siebie (*διὰ τοῦς ἀδελφοῦς μᾶλλον ἢ ἑαυτὸν*), kto staje się lepszym (*κρείττων*) przez ich posiadanie, a nie jest niewolnikiem (*δοῦλος*) swego majątku, kto nie zajmuje się ciągle w duszy (*ἐν τῇ ψυχῇ*) swymi dobrami i w nich nie ogranicza i nie zamyka swojego życia (*μηδὲ ἐν τοῦτοις ὀρίζων καὶ περιγράφων τὴν ἑαυτοῦ ζωήν*), ale zawsze trzodzi się nad jakimś dziełem pięknym i Bożym (*καλὸν ἔργον καὶ θεῖον ἀεὶ διαπονῶν*); kto, zmuszony do wyrzeczenia się majątności, umie i tę utratę znieść z umysłem pogodnym (*ἥεω τῇ γνώμῃ*) i żyć w ogołoceniu, tak samo jak żył w dostatku, ten jest owym błogosławionym przez Pana (*ὁ μακαριζόμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου*) i nazwanym ubogim w duchu (*πτωχὸς πνεύματι καλούμενος*) oraz gotowym dziedzicem królestwa niebieskiego (*κληρονόμος ἔτοιμος οὐρανοῦ βασιλείας*) ...”⁵⁷.

Aleksandryjczyk opisując bogactwa jako dar Boży wskazuje na ich znaczenie pomocnicze w realizacji zbawienia człowieka tak obdarowującego jak i obdarowanego. Darczyńca staje się nade wszystko zarządcą swojego majątku troszczącym się o swoich braci w potrzebie. Owa troska sprawia, że posiadany majątek, właściwie zarządzany, przyczynia się do doskonałego życia bogatego chrześcijanina. Zamożny uczeń Chrystusa nie ogranicza swojej egzystencji do rozmyślań nad posiadaniem mieniem, ale używa go tworząc piękne dzieło Boże (*καλὸν ἔργον θεῖον*). Kieruje się on radosnym umysłem, wykorzystującym sztukę używania bogactwa, będącego dlań tylko środkiem – narzędziem pomocnym w osiągnięciu życia wiecznego. Klemens komentując dobroczynność zamożnego chrześcijanina przytacza zinterpretowany przez siebie tekst zaczerpnięty z Ewangelii św. Mateusza (5,

⁵⁶ *Quis dives salvetur* 14, 4 -5.

⁵⁷ *Quis dives salvetur* 16, 3. Tłumaczenie własne. Por. Mt 5, 3

3): *Błogosławieni ubodzy w duchu, ponieważ do nich należy królestwo niebieskie*. Autor traktatu *Quis dives salvetur* nazywa bogatego chrześcijanina, praktykującego filantropię, błogosławionym oraz dziedzicem (κληρονόμος) królestwa niebieskiego.

Klemens z Aleksandrii spogląda również z troską na człowieka bogatego, opętanego przez posiadane dobra materialnego.

„Kto zaś w duszy (ἐν τῇ ψυχῇ) dźwiga bogactwo (τὸ πλοῦτον), a zamiast Ducha Bożego (θεοῦ πνεύματος) nosi w sercu (ἐν τῇ καρδίᾳ) złoto (χρυσόν) lub rolę (ἄγρον) i wciąż zagarnia majątności bez miary i stara się zawsze by nieć jeszcze więcej, pochylony ku ziemi i skrepowany sidłami świata, będący ziemią i w ziemię mający się obrócić – czy może zapragnąć królestwa niebieskiego i zatroszczyć się (προτίσαι) o nie? Człowiek, który nie nosi serca, ale rolę lub drogi metal i zawsze musi być pochłonięty tym, na czym spoczął jego wybór. Albowiem gdzie jest myśl człowieka (νοῦς ἀνθρώπου), i tam znajduje się jego skarb (θησαυρὸς αὐτοῦ)»⁵⁸.

Scholarcha Aleksandryjski kreśląc obraz człowieka majątnego, wpatzonego w swoje mienie, zauważa, iż bogactwo znajduje się w jego sercu (złoto, rola), a jego postawa skierowana ku ziemi nie jest godna człowieka wolnego. Klemens komentując tego typu zachowanie przytacza parafrazę tekstu zawartego w *Księdze Rodzaju* 3, 19: *Bo z prochu jesteś i do prochu wrócisz*. Wybór człowieka zamożnego skłaniający go do postrzegania świata przez pryzmat bogactwa materialnego, konkluduje nasz autor, przysparza trudności posiadaczowi mienia. Owe bogactwa stają się niejako częścią składową jego bytu osobowego. Aleksandryczyk podsumowując swój komentarz odnoszący się do relacji między człowiekiem zamożnym a jego dobrami przytacza prawie dosłownie tekst zawarty w *Evangelii św. Mateusza* 6, 21: *Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie też twoje serce*.

Klemens wypowiadając się na temat niebezpieczeństw zagrażających chrześcijaninowi wymienia, między innymi, dwa rodzaje prześladowań (διωγμοί): zewnętrzne i wewnętrzne.

„Prześladowanie (διωγμὸς) może być zewnętrzne (ἔξωθεν), jeśli ludzie gnębą wiernych czy to przez nieprzyjaźń, czyn przez zawiść, czy dla zysku (διὰ φιλοκέρδειαν), czy poprzez podszepty diabelskie. Ale najcięższym jest prześladowanie wewnętrzne (ἔνδοθεν διωγμός), kiedy dusza sama siebie gnębi (ἐξ αὐτῆς τῆς ψυχῆς λυμαινόμενη). Uwiedziona bezbożnymi pragnieniami, różnorodnością rozkoszy, czczymi nadziejami i zgubnymi marzeniami zawsze dąży do tego, żeby więcej posiadać, a dzikie żądze w szal ją wprawiają. Niby ościenie i ostrogi ranią gnębiące ją namiętności, aż rozpalona nimi wykrwawia się w obłąkanych wysiłkach (σπουδᾷ μανιώδει), życia się wyrzeka

⁵⁸ IBIDEM 17, 1. Por. Rdz 3, 19. Mt 6, 21. Łk 12, 34. IDEM, *Stromaty* VII, 77, 6.

(ζωῆς ἀπόγνωσιν) i gardzi Bogiem (θεοῦ καταφρόνησιν). Takie prześladowanie cięższe i trudniejsze jest do zniesienia, wewnętrzne, zawsze trwające, a prześladowany (ὁ διωκόμενος) nie może nawet przed nim uciec, bo wroga wszędzie nosi w sobie (ἐχθρὸν ἐν ἑαυτοῦ περιάγει πανταχοῦ)⁵⁹.

Prześladowanie zewnętrzne, zdaniem Aleksandryjczyka, może mieć różne przyczyny oraz wykonawców. Prześladowca kierując się rozmaitymi motywami działa bądź to zgodnie ze swoimi pobudkami, wypływającymi z mizantropii lub zysku, bądź też jest namawiany, także przez złego ducha, do tego typu działania. Opisując prześladowanie wewnętrzne (ἐνδοθεν διωγμός) nasz autor wskazuje na fakt, iż jest ono zagrożeniem poważniejszym niż prześladowanie zewnętrzne przed którym można uciec. Ucieczka przed prześladowaniem wewnętrznym jest niemożliwa, ponieważ wróg, będący wewnątrz istoty ludzkiej, towarzyszy jej wszędzie.

Biorąc pod uwagę tak wiele niebezpieczeństw czyhających na człowieka bogatego oraz troskę o niego, Scholarcha Aleksandryjski zachęca a zarazem proponuje osobie zamożnej wychowawcę chrześcijańskiego, który będzie pomagał we właściwym zarządzaniu posiadanym mieniem doczesnym.

„Dlatego też trzeba koniecznie, abyś ty – mąż dumny i bogaty – poddał się jakiemuś człowiekowi Bożemu (τινὶ δ' ἄνθρωπον θεοῦ) jako swemu nauczycielowi i kierownikowi (ἀλείπτειν καὶ κυβερνήτην). Chociaż jednego szanuj, choć jednego się lękaj. Przyzwyczaj się słuchać przynajmniej jednego, który by mówił otwarcie. I dla oczu bowiem nie dobrze, jeśli przez cały czas patrzą zuchwale, ale zdrowiej dla nich, aby je czasem i lży zapiekły. Tak i dla duszy (ψυχῇ) nie ma nic bardziej zgubnego od ciągłej przyjemności (διηκροῦς ἡδονῆς), wewnętrzne rozprzeżenie sprowadza ślepotę, a jasny wzrok odzyskuje, jeśli spokojnie wysłucha otwartej nagany. Lękaj się gniewu twego kierownika, smuć się kiedy nad tobą wzdycha, szanuj jego wskazania, gdy gniew twój uśmierza i wyprzedzaj go w zadaniu kary dla siebie. Niech on dla ciebie czuwa przez wiele nocy, pośrednicząc między tobą a Bogiem (προσβέων ὑπὲρ σοῦ πρὸς θεόν), niechaj stale modlitwą zaklina Ojca (λιτανείας συνήθεις μαγεύων τὸν πατέρα). Bóg nie odmawia swym dzieciom (τοῖς τέκνοις αὐτοῦ), które proszą Jego litości. A będzie czysta jego modlitwa za tobą, jeśli czczony przez ciebie jako wysłannik Boga (ὡς ἄγγελος τοῦ θεοῦ), będzie się troszczył o ciebie, a nie smucił z twojej przyczyny”⁶⁰.

Klemens z Aleksandrii opisując zadania chrześcijańskiego przewodnika duchowego, sprawującego troskę nad człowiekiem zamożnym, precyzuje zadania owego nauczyciela i przewodnika. Zaistniała rzeczywistość między

⁵⁹ *Quis dives salvetur* 25, 3-5 . Por. BASLEZ, F.-M.: *Prześladowania w starożytności. Ofiary Bobaterowie Męczennicy*. Kraków: WAM 2009.

⁶⁰ *Quis dives salvetur* 41, 1 – 6. Por. Hbr 13, 17.

bogaczem i jego opiekunem wskazuje na ich międzyosobową egzystencję urzeczywistniającą się w relacjach pedagog – uczeń. Doświadczony nauczyciel umiejętnie prowadzi, niejako za rękę, swojego adepta stosując pedagogię chrześcijańską, która pomaga w korzystaniu z dóbr ziemskich a zarazem przygotowuje do prawdziwego nawrócenia, będącego darem Boga⁶¹.

Aleksandryczyk, w końcowym rozdziale *Quis dives salvetur?* (42, 1-15), przytacza przykład św. Jana Apostoła, który, po śmierci cesarza Domicjana (96 AD) , powraca do Efezu z przymusowego pobytu na wyspie Patmos. Umiłowany uczeń Jezusa odwiedzając jedną z małoazjatyckich wspólnot chrześcijańskich powierza miejscowemu biskupowi młodzieńca, który, zgodnie z życzeniem Ewangelisty, miał otrzymać edukację chrześcijańską. Po kolejnych odwiedzinach św. Jan pytając o młodego człowieka dowiedział się, iż ów chrześcijanin odszedł od Pana Boga i stał się przywódców rozbójników. Biskup Efezu udał się bez wahania na poszukiwanie owego człowieka, aby skłonić go do nawrócenia z grzesznej drogi życia. Zmalawszy poszukiwanego św. Jan Ewangelista

„zaręczał i przysięgał, że znajdzie się dla niego przebaczenie u Zbawiciela. Modląc się upadł na kolana i ucałował ową prawicę zbójcy, jako że była już przez żal oczyszczona, a następnie powiódł go do kościoła (*ἐπὶ τῇ ἐκκλησίᾳ*). A tam błagał Boga w nieustannych modłach, wspierał pokutnika ciągłymi postami, umysł jego wprawiał w zachwyt przeróżnymi wspaniałymi naukami i nie wcześniej jak powiadają, się oddalił, aż przywrócił go Kościołowi. A tak stało się życie owego młodzieńca wspaniałym przykładem prawdziwej pokuty (*μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθινῆς*), wielkim świadectwem powtórnego odrodzenia (*μέγα γνῶρισμα παλιγγενεσίας*), widzialnym triumfem duchowego zmartwychwstania (*ἀναστάσεως βλεπομένης*)”⁶².

Scholarcha Aleksandryjski prezentując historię młodego człowieka, który otrzymawszy edukację chrześcijańską, będący pod wpływem złych ludzi wkracza na drogę nieprawości, kreśli obraz indywidualnej pokuty w Kościele pierwotnym⁶³. Oto św. Jan Apostoł, jako przewodnik i nauczyciel, znalazłszy młodego grzesznika, klęcząc przed nim, modli się za niego, aby następnie ucałować prawą rękę grzesznika, który wyraził wcześniej żal za swoje grzechy. Następnie modlitwy, posty i pouczenia Ewangelisty sprawiły, że nawrócony młodzieniec stał się wzorem prawdziwej pokuty oraz widzialnym znakiem *duchowego zmartwychwstania*.

⁶¹ Por. IBIDEM.

⁶² IBIDEM 42, 15.

⁶³ Por. *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, pod red. J. Słomki, Kraków: Wydawnictwo „M” 2004, s. 17-58.

Podsumowując rozważania Klemensa Aleksandryjskiego na temat troski o duszę człowieka, zawartą w komentarzu do perykopy ewangelicznej (Mk 10, 17-31) można dostrzec zatroskanie naszego autora, o tych spośród chrześcijan, którzy posiadają bogactwa. Umiejętne korzystanie z mienia, będącego darem Boga, staje się sztuką wyrażoną poprzez filantropię chrześcijańską. Bogaty chrześcijanin uczy się praktycznego zastosowania cnoty dobroczynności, korzystając z pomocy pedagoga chrześcijańskiego, który pełni rolę przewodnika i nauczyciela. Aleksandryczyk przytacza opowiadanie o św. Janie Apostole, który staje się wzorem wychowawcy, który troszczy się o uczniów Chrystusa, a szczególnie tych, którzy opuścili owczarnię Chrystusową.

Problematykę troski o całego człowieka podjęli również inni pisarze chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła, którzy w swoich pismach analizowali filantropię chrześcijańską wskazując na jej urzeczywistnienie w codziennym życiu⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA

- BASLEZ, F.-M.: *Prześladowania w starożytności. Ofiary Bohaterowie Męczennicy*. Kraków: WAM 2009.
- BULGAKOW, S.: *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, Warszawa: Fronda Apostolicum 2005.
- Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, pod red. J. Słomki, Kraków: Wydawnictwo „M” 2004.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA, *The rich man's salvation*, w: CLEMENT OF ALEXANDRIA, *The exhortation to the Greeks, The rich man's salvation, To the newly baptized*, Cambridge-London: Harvard University Press, William Heinemann LTD 1982.
- COPELTON, F.: *A History of Philosophy. Greece and Rome*, t. 1, New York: Image Books Doubleday 1993.
- DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, pod red. I Krońskiej, K. Leśniaka, W. Olszewskiego, Warszawa: PWN 1984.
- GRAVES, R.: *Mity greckie*, Warszawa: PWN 1992.
- GRIMALL, P.: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum 1990.

⁶⁴ Por. RAMSEY, B.: *Beginning*, *op. cit.*, s. 182-196. SINKO, T.: *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1960, s. 57-59. PAŁUCKI, J.: *Agape wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym*, w: *Vox Patrum* 16(1996), z. 30-31, s. 197-216. RODZIŃSKI, A.: *Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech stuleci*, w: *Vox Patrum* 16(1996), z. 30-31, s. 85-90.

- HERAKLIT Z EFEZU, Zdania, pod. red. A. Czerniowskiego, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005.
- JAEGER, W.: *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge: The Belknap of Harvard University Press 1985.
- IDEM.: *Paideia*, t.1, Warszawa: IW PAX 1962.
- IDEM.: *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków: Wydawnictwo Homini 2007.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony*, Warszawa: PAX 1953.
- KOWALSKI, A.: *Anioł Boga bratem człowieka*, w: *Angelologia a jej súčasné interpretácie*, Badín: Univerzita Komenského Bratislave 2009.
- KRONSKA, I.: *Sokrates*, Warszawa: WP 1989.
- KUMANIECKI, K.: *Cycceron i jego współcześni*, Warszawa: Czytelnik 1989.
- IDEM.: *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN 1987.
- LEŚNIAK, K.: *Arystoteles*, Warszawa: WP 1989.
- MAZUR, T.: *Kapryśni bogowie Sokratesa. Człowiek i świat wartości w tradycji filozofii zachodniej*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2008.
- NTC's *Dictionary of Latin and Greek Origins*, pod red. B.Moore i M. Moore, Lincolnwood: NTC Publishing Group 1997.
- ONIAN, B. R.: *The Origins of European Thoughts*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- PAŁUCKI, J.: *Agape wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym*, w: *Vox Patrum* 16(1996), z. 30-31.
- PENATI, G.: *L'Anima*, Brescia: Editrice La Scuola 1982.
- PLATON, *Dialogi*, t. 1-2, pod red. W. Witwickiego, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2005.
- QUASTEN, J.: *Patrology*, t. 2, Allen: Christian Classics 1995.
- RAMSEY, B.: *Beginning to read the Fathers*, New York/Mahwah: Paulist Press 1985.
- REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*, t.1- 5, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
- IDEM.: *Pojęcie duszy. Jeden z największych wytworów myśli greckiej*, w: *Czy dusza istnieje?* Pod red. Z. Korzeńskiej, Kielce: Jedność 2009.
- RIGOBELLO, A.: *L'Immortalità dell'anima*, Brescia: Editrice la Scuola 1987.
- RODZIŃSKI, A.: *Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech stuleci*, w: *Vox Patrum* 16(1996), z. 30-31.
- ROHDE, E.: *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- SIMONETTI, M.: *Lettera e/o alegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum" Roma 1985.
- SINKO, T.: *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1960.

- SLODIČKA, A.: *Staroorientálne ortodoxné cirkvi*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza - Wydział Teologiczny 2009.
- The Ancient Mysteries. A Sourcebook of Sacred Texts*, pod. red. M. W. Meyer, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1987.
- TOSI, R.: *Dizionario delle sentenzen latine e greche*, Milano: BUR 1992.
- TRESMONTANT, C.: *Problem duszy*, Warszawa: IW PAX 1973.
- VOEGELIN, E.: *Platon*, Warszawa: Teologia Polityczna 2009.
- WOLIŃSKA, T.: *Justynian Wielki*, Kraków: WAM 2003.

THE CHRISTIAN UNDERSTANDING OF FREEDOM AND THE SPIRITUAL COMMUNITY OF EUROPE

Norbert PODHORECKI

Abstract:

Presentation of the issue: *Community of European nations is based primarily on cultural heritage and values. One of the most important of them is the category of freedom, which shaped the spirit of the European continent throughout the ages. In this study, the author would like to submit a proposition, that the problem of freedom, taken in an appropriate manner by theology, can reveal the true depth of this issue and help the Old Continent to find its own identity.*

Background: *The text underlines the Christian foundation of European identity. Europe is shown as the common heritage of values. Freedom is undoubtedly one of the basic values of modern Europe's cultural profile.*

Results: *Christianity encourages to practice of freedom and acknowledges its highest meaning and significance in the person of Jesus Christ. The Christian concept of freedom refers to the problem of the relationship between human freedom and divine law, truth and love.*

Conclusions: *Christology in the perspective of the modern idea of freedom shows, that the true meaning and purpose of freedom is the truth and love.*

1. Europe - the common heritage of values

Our common heritage in which is rooted our present day and our dreams about the bright future is undoubtedly a community of the nations inhabiting the continent of Europe. Question about Europe, an understanding of its identity, achievements, heritage and broadly defined culture, in other words, embracing all that, what we use to call its "soul", cannot be viewed only on a pragmatic level, relating just to the community of political and economic interests of the countries, lying on the neighbouring areas. Only Europe as a synthesis of factual political, economic and moral community of nations, aiming for their political targets, but at the same time pursuing their system of values, has the potential to become a force to influence the future, so argued in his speech on the role of Christians on the Old Continent, Joseph Ratzinger¹. A question about the Christian foundation of European identity and the related issue of the role

¹ Cf. J. Ratzinger, *Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan*, in: id., *Wykłady Bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, p. 170-171.

of Christians in shaping the future of the continent, need to be taken again and again, because this matter has not lost its significance in recent decades.

This question has taken on many places in his teaching, John Paul II, a great supporter of European unity based on Christ and Gospel values. In one of his documents dealing with this subject he writes: "There can be no doubt that the Christian faith belongs, in a radical and decisive way, to the foundations of European culture. Christianity in fact has shaped Europe, impressing upon it certain basic values. Modern Europe itself, which has given the democratic ideal and human rights to the world, draws its values from its Christian heritage"². Old Continent in fact, more than a geographical area, can be described as primarily cultural and historical concept, born as a continent thanks to the unifying force of Christianity, which has been capable to integrate different peoples and cultures among themselves, and which is intimately linked to the whole of European culture. Nevertheless, today's Europe, at the very moment it is in the process of strengthening and enlarging its economic and political union, seems to suffer from a deep crisis of values. Although it has increasingly large resources, it gives the impression of lacking the energy needed to develop a common project and to give its citizens new reasons for hope. Therefore, as stressed by John Paul II, "in the process of transformation which it is now undergoing, Europe is called above all to rediscover its true identity [...] To give new impetus to its own history, Europe must recognize and reclaim with creative fidelity those fundamental values, acquired through a decisive contribution of Christianity, which can be summarized in the affirmation of the transcendent dignity of the human person, the value of reason, freedom, democracy, the constitutional state and the distinction between political life and religion"³.

2. Freedom – the basic value of Europe's cultural profile

Fr. Czesław Stanisław Bartnik, outlining in his writings a great and universal vision of the Old Continent has developed a Christian "theology of Europe". He understands Europe as a world phenomenon that grew out of the Greco-Roman culture, Christianity, Judaism and Islam, the pagan religions of our continent as well and finally of the enriching meeting with the world of ancient Egypt, Mesopotamia, the entire Middle East, Western Asia and Northern Europe⁴. "Europe is a multi-elemental structure: it includes nations, states, cultures, ethnic regions, techniques, etc. It is also a

² Cf. Jan Paweł II, Apostolic exhortation *Ecclesia in Europa*, 108.

³ *Ibid.*, 109.

⁴ Cf. Cz. S. Bartnik, *Chrześcijańskie widzenie Europy*, in: *id.*, *Fenomen Europy*, Radom 2001, p. 205.

kind of anthropogenetical activity, which has its existence, history, tradition, consciousness and the nature of 'European personality'"⁵. Europe, being since the two thousand years a fundamental axis of human evolution, determines largely the character of the modern world. It is a special form of human self-consciousness and getting power over nature and history. For years, it also seems to be the main stage of the world. Bartnik, asking about the cultural profile of Europe and about the system of values that is fundamental to our continent, lists the following elements:

1. Recognition of the highest position of the human thought: cognitivng, researching, rationalizing, logicalizing, creating (*logos*).

2. Historical impetus, immense historical mobility, extensive memory, a futurological sense (*historicitas*).

3. The emphasis on human action, achievement, manufacturing, praxeology, which is a reversal of the founded world (*actio*).

4. The idea of technology as a coupling of reason and action, which is creating a special methodology of thinking and action (*technè*).

5. Christian emphasis on the indispensability of spiritual love, which is the real essence of life and a social program as well and part of the culture and the "history-making" strength (*caritas*).

6. "Anthropological" discovery of a person as the highest value: God's personality discovered by the man and the human's personality before God (*persona*).

7. Understanding of freedom as a crucial dimension of the individual and society, as well as a necessary condition for all morality and all activities (*liberum arbitrium*)⁶.

Of the seven elements listed by Bartnik, undoubtedly one of the most important categories of modern thought and modern European's way of thinking is the dimension of freedom. Walter Kasper refers to this issue, when he writes that in order to show the full repayment has been made since antiquity and the Middle Ages to modern times, it is essential to take into account the concept and issue of freedom. Modern times and modern humans are demanding freedom at all levels: from political pressure, from the incapacitation by various organizations (including from the Church), from the religious prejudices and social injustice. One talks loud about civil liberty, freedom of religion, speech, press, assembly, conscience, at the end of Christian liberty⁷. Undoubtedly one of the reasons of this common call for freedom in society and in modern philosophy was the breakthrough that

⁵ Ibid. (author's transl.).

⁶ Cf. *ibid.*, p. 205-206.

⁷ Cf. W. Kasper, *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie* [*Christliche Freiheit* as an abbreviation from now on], in: *Menschenwürdige Gesellschaft*, hrsg. v.d. Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977, p. 74.

occurred in the last centuries on the European continent. Modern European thought and culture made a few centuries ago, a fundamental change, setting out their common denominator: turn towards the man. The man begun to be seen as a starting point, the centre and measure for understanding the world, traditions and religions. The idea of man as the subject with self-consciousness, defining himself; the idea of the human freedom understood as an independent value, became the heart and centre of the contemporary European consciousness⁸. A special kind of transition happened. The transition from well recognized in antiquity and the Middle Ages theonomic order (understanding of the whole reality as based on God and His law) towards the emancipation and autonomy of all the different faces of social and personal life – science, culture, economics, arts, politics, et al. This modern way of thinking, starting with Descartes, led to focus the complete attention on the man himself. In the collapse of the existing order and awareness of instability of reality, it is the man that has become the unshakable foundation of modern philosophy, and the fundament of reference to understand the world and values⁹. Immanuel Kant led this way of thinking consistently further on. For him it is the freedom and autonomy of man, where the human dignity is deeply rooted in¹⁰.

Since then, the freedom in the modern philosophy is no longer derived from the order of being, but rather the whole order in ontological sphere needs to refer to freedom and takes place in relation to it¹¹. Fundamental modification in the previous freedom understanding on the philosophical plane went hand in hand with changes in social and economic life. The collapse of social, political and religious structures at the end of the Middle Ages tore off the human freedom from the nature and religious tradition. Freedom has lost its previous relationship with a broad metaphysical and theological context. It was no longer, as Socrates wanted to, striving for the best, or, as in the works of Plato – implementation of right, understood as an absolute value. Freedom came to be understood as totally independent and self-directed, setting itself its own right. It has become something absolute and definitive, testing and regulating any other value. Of course – the greatness of the modern idea of freedom carried on the lips by the militants of the French Revolution¹² across the Old Continent remains

⁸ Cf. Th. Präpper, *Freiheit*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, hrsg. v. P. Eicher, München 1984, p. 387-403; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Christian freedom and liberation – Libertatis conscientia* (22.03.1986), 5-19.

⁹ Cf. W. Kasper, *Christliche Freiheit*, p. 76.

¹⁰ Cf. id., *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt* [*Autonomie und Theonomie* as an abbreviation from now on], ThJb 1982, p. 180-181.

¹¹ Cf. id., *Christliche Freiheit*, p. 77.

¹² Cf. N. Davies, *Europa*, Kraków 2002, p. 724.

evident. "Human Rights – so Walter Kasper – tolerance, equality before the law, political institutions, which respect the human dignity, freedom of arts and sciences, information and communication, are – hopefully – persistent experience of the modern age, which recover and develop the essential Christian values"¹³. We note, however, poverty and a profound ambivalence in the modern concept of freedom. Self-realization and the desire for self-purification exhausted in their desperate efforts to build a better world with any religious references and without God. The path of relying only on the man itself led him and today's Europe to the edge of the abyss. For this reason, the modern idea of freedom is accompanied by deep anxiety. Kasper explains it pointing to the replacing the Absolute as such with freedom understood as absolute value¹⁴.

The great role and the crisis of freedom as well belong therefore to the "signs of the times". Theology must take them into account, wanting to talk about God in a responsible way, which is adapted to the conditions of modern man. Each successive age and every era of theological thought must communicate the unchanging truth of the Gospel to the people and the world in a form, which is understandable and accessible to modern forms of thought¹⁵. Contemporary Christian thinkers recognize the need to enhance of more dynamic and evolutionary understanding of reality¹⁶. They refer to the question of the Absolute, manifested itself in history, or to the closely-related issues of freedom¹⁷.

Discussion about the problems of God and His revelation becomes, is in this context, the debate about the man and his dignity¹⁸. Theological doctrine on the absolute freedom of God becomes also a call for freedom and human dignity, justification and protection of the transcendence of the human person. According to Kasper, Ratzinger, and other Christian thinkers, we've got to consider critically and creatively within the theology of freedom characteristic for the modern philosophy its "freedom program". This must be done by drawing attention to the significant, intrinsic connection between freedom, truth, law and love¹⁹. In short, theology must

¹³ W. Kasper, *Kościół i wolność* [*Wolność* as an abbreviation from now on], „Chrześcijanin w świecie” 25 (1995) No. 2 (201), p. 28; French original: *L'Église et les processus modernes de la liberté*, „La Documentation Catholique” 77 (1995), p. 238-245.

¹⁴ Cf. id., *Wolność*, p. 28.

¹⁵ Cf. id., *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*, MThZ 29 (1978), p. 430.

¹⁶ Cf. *ibid.*

¹⁷ K. Rahner, Y. Congar, H.U. von Balthasar, O. Cullmann, W. Kasper, W. Pannenberg et al.

¹⁸ Cf. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, p. 23-25.

¹⁹ Cf. id., *Wahrheit und Freiheit: Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des zweiten Vatikanischen Konzils* [*Wahrheit und Freiheit* as an abbreviation from now on], Heidelberg 1988, p. 40; id., *Kościół i wolność*, „Chrześcijanin w świecie” 25 (1995) No. 2 (201), p. 25-41;

help the modern philosophy to respond in a critical way on the issue of freedom. It must help the modern European thought to liberate itself from all the misunderstandings concerned with the category of freedom.

3. The Christian concept of freedom

Heritage of Christian thought refers to the contemporary significant issue of freedom too. Faith defines an authentic freedom as an exceptional sign of the divine image within man and consequently as a sign of noble dignity of every human person²⁰. Freedom is defined not only as the absence of external pressure, but it is also an internal control over our own actions and wilful choice of good. Ontological foundation of freedom is self-mastery (self-control) and self-possession (possession itself)²¹.

Freedom and truth

The fundamental question in this context, to which both Christian faith and morality attach special importance, is the problem of the relationship between human freedom and divine law, and finally the relationship between freedom and truth. A human person makes his choices due to the motives and values. They must be understandable and understood. Therefore, the concept of Christian freedom is closely related to the truth: about God, man, world, good and evil. John Paul II writes in his encyclical *Veritatis splendor*, that "According to Christian faith and the Church's teaching, only the freedom which submits to the Truth leads the human person to his true good. The good of the person is to be in the Truth and to do the Truth"²². The Pope, continuing this thought, notes, that "this essential bond between Truth, the Good and Freedom has been largely lost sight of by present-day culture. As a result, helping man to rediscover it represents nowadays one of the specific requirements of the Church's mission, for the salvation of the world"²³. Modern man, full of uncertainty, often no longer knows who he is, whence he comes and where he is going. Hence we not infrequently witness the fearful plunging of the human person into situations of continuing self-destruction. According to some, there is no longer moral value, which should be regarded as absolute and indestructible. Man is no longer convinced that only in the truth can he find salvation. The saving power of the truth is contested, and freedom alone, uprooted from any objectivity, is

J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, id., *Prawda w teologii*, Kraków 2005 et al.

²⁰ Cf. Vatican Council II, Pastoral constitution on the Church in the modern world *Gaudium et spes* 17.

²¹ Cf. K. Belch, *Katolicka nauka społeczna*, Kielce 2007, p. 178.

²² Jan Paweł II, Encyclical *Veritatis splendor* 84.

²³ *Ibid.*

left to decide by itself what is good and what is evil. This relativism, in the field of theology, contrasts the precepts of the moral law with concrete situations, and maintains no longer that the law of God is always the one true good of man²⁴. The Church insists, therefore, that human freedom reaches its fulfilment not apart from any truth, but on the contrary, in the knowledge and awareness of the truth, which ultimately is God himself. The Church testifies this truth to every person and all peoples. The Second Vatican Council professes its belief that it is upon the human conscience that these obligations fall and exert their binding force²⁵. The truth is recognized and accepted through the conscience. Truth and freedom are thus mutually interdependent. The truth presupposes freedom, freedom is fulfilled in truth²⁶.

Freedom and Law

In 2 Peter 2:19 we can read: “They promise them freedom, but they themselves are slaves of corruption. For whatever overcomes a person, to that he is enslaved”. Christianity teaches that where a man tries to escape from the ties of a universal truth, that are said to be oppressive for him, no longer tends towards the divine and absolute freedom, but dehumanization. Every form of freedom detached from reality, from the truth of it, leads to destruction or damage of another person. It is not longer freedom, but its diabolical parody²⁷. Human freedom as a person’s freedom is a value, which we can only reach in the community with the other people. It is freedom in the mutual communion of freedoms, which limit each other indeed, but also maintain each other. In this context, the doctrine of the Church proposes a substantial revision of the prevailing today in the modern world (and therefore in Europe), the superficial image of freedom. Joseph Ratzinger writes about this, indicating the essential coexistence of freedom and the law: “If a person’s freedom can only exist in the ordered coexistence of freedom, it means, that the order – the law – is not inconsistent with the concept of freedom, but rather its fundamental condition. The law is not an obstacle to freedom, but its constitutive element. Lack of the law means the elimination of freedom”²⁸. It brings about deep misunderstandings, which we can experience listening to the demagogues preaching absolute freedom of the human person (including freedom from the law and norms of behaviour and culture, which are said to be oppressive for a modern man).

²⁴ Cf. *ibid.*

²⁵ Cf. Vatican Council II, Declaration on religious freedom *Dignitatis humanae* 1.

²⁶ Cf. W. Kasper, *Wolność*, p. 32.

²⁷ Cf. J. Ratzinger, *Wiera – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, p. 197-198.

²⁸ *Ibid.*, p. 198 (author’s transl.).

Password: “Róbta, co chceta!” (eng. “Do, whatever you like”) in its deep meaning, turns out to be the complete opposite of the Gospel message of the Church, preaching the truth, which only is able to free a human person (John 8, 32). It is in fact a call for total liberation, mischief and absolute independence. This way of living is expected to bring the truth about yourself, others and the whole truth about all reality around us. Meanwhile, Christianity proposes a reverse order: first we’ve got to discover the truth, and only the truth can make man really free. Only the truth, and actually its ultimate source - God, is able to liberate a human person from selfishness and various bondages. Living without the truth or in opposition to it means falling into captivity.

Freedom and love

Love God, and do what you like (St. Augustine of Hippo). The Church proclaims here, referring to the words of St. Augustine, that the ultimate target and sense of freedom remains love. The Gospel shows, that the highest commandment to love God and man leads to full recognition of the dignity of every person created in the image of God. From this dignity derive all human rights and its duties. Freedom - the essential right of the human person is seen here in all its depth. The Church has a strong will to respond to the anxiety of contemporary man as he endures oppression and yearns for freedom. The political and economic running of society is not a direct part of her mission, but the Lord Jesus has entrusted to her the word of truth, which is capable of enlightening consciences. “Divine love, which is her life, impels her to a true solidarity with everyone who suffers. If her members remain faithful to this mission, the Holy Spirit, the source of freedom, will dwell in them, and they will bring forth fruits of justice and peace in their families and in the places where they work and live”²⁹. Love, prompting the Church to communicate to all people the grace of God’s life, makes her recognize and achieve the true temporal good of the whole human family and care about its culture. It influences favourable the integral liberation of all the circumstances, which hamper the development of a person. But the Gospel, more than anything, proclaims the God-given freedom and liberation from sin, selfishness and death. Such kind of freedom can be achieved on the path of the right relationships with God and neighbour. For such kind of freedom Christ has set us free (Gal 5, 1). Thus, from the standpoint of Christian message, the real purpose and sense of freedom is love, in which it finds its fulfilment. It is love, which liberates us from ourselves, to be able to exist only for God and neighbour. According

²⁹ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Christian freedom and liberation – Libertatis conscientia* (22.03.1986), 61.

to the axiom: “The grace builds on nature, and enhances it” (*Gratia non tollit naturam, sed eam supponit et perficit*), Christian freedom built on human liberty, gives it ultimate sense and fulfilment on the way of the Cross and the Easter transformation³⁰.

4. Theology in the perspective of the modern concept of freedom³¹

The universal call for freedom in society and philosophy refers, as we have seen, to a breakthrough, which took place in recent centuries. It's the matter of the transition from the once commonly accepted *theonomical* order (total understanding of reality as based on God and His law) towards the *emancipation* and *autonomy* of all the different areas of social and personal life – science, culture, economics, arts, politics, et al. For the modern way of thinking it is namely freedom and autonomy of the human person, where the human dignity is rooted in a fundamental way³². The Holy Church, citing the words of St. Paul, reminds too: “You, my brothers, were called to be free” (Gal 5, 13). However it continually draws attention to the fact that human freedom is not possible in isolation from the values, from the recognition of the freedom of others and finally, from references to God who is Creator and the Lord of all reality. Debate about the problem of God and His revelation turns out to be in this context the discussion about the man and his freedom and dignity³³. Theological doctrine of God's absolute freedom is also a call for freedom and dignity of every human person. It is a call for strengthening and protection of the transcendence of man as well. We should draw attention to an important, intimate relationship between truth, freedom and love; because they either go together hand in hand or together they perish in misery³⁴.

Cardinal Walter Kasper believes, that it is possible, to take in a critical and positive way the achievements of contemporary philosophical currents, referring to the legacy of phenomenology and existentialism and emphasizing the human dimension of freedom as the basis for its existence, in the service of the Gospel message. He sees such a possibility in the synthesis of St. Thomas Aquinas' model of autonomy and theonomy with the achievements of contemporary philosophy and its appreciation of

³⁰ Cf. W. Kasper, *Wolność*, s. 36.

³¹ Cf. N. Podhorecki, *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005), No. 2, p. 142-144; id., *Teologia wobec współczesnej filozofii. O potrzebie otwarcia na współczesną filozofię w procesie uczynnego uprawiania teologii*, „Premisia Christiana”, 13 (2008/2009), p. 63-69.

³² Cf. W. Kasper, *Autonomie und Theonomie*, p. 180-181.

³³ Cf. id., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, p. 23-25.

³⁴ Cf. Jan Paweł II, Encyclical *Fides et ratio*, 90; cf. also: W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, p. 40.

freedom³⁵. Aquinas strongly emphasized that grace presupposes nature and improves it³⁶. In relation to the modern issues of freedom this axiom should get, according to Kasper, a new wording: theonomy presupposes human autonomy, since the recognition of God in His absolute being can only be achieved on the basis of the free and responsible cognitive act of man. The human freedom and autonomy reaches accordingly their complete meaning and fulfilment in theonomy, by acknowledging God as Lord and through the communion with Him³⁷. Against the background of modern emphasizing of human subjectivity, understanding of reality and reasoning in terms of freedom, we could formulate the following thesis: "Grace and truth presuppose freedom and improve it"³⁸. Theology is therefore required to show the contemporary Europe, that true freedom and call for it appeared in their most concrete and historical shape in the person of Jesus Christ³⁹.

Our human freedom is always conditioned freedom, conditioned by our history, the people, events, and communities that shape us. We are experiencing it in a variety of constraints and contexts: physiological, biological, sociological, economic or psychological ones. Freedom of every man applies in this situation to the universal desire for salvation. God's answer to our desire is the mystery of the Incarnation of His Son. By the fact that God became man in Jesus Christ, the basic situation of selfishness, evil, and non-salvation in which all people are involved is going to change. In Him, in His cross and resurrection our "unsaved" situation was broken. That is why the redemption can be understood as liberation⁴⁰. How long the man will be conditioned by the worldly values and goods, so long he will not be really free. Only a deep union with the absolute and the infinite freedom of God, revealed most clearly in the person of Christ, as the ultimate reason and substance of humanity, liberates him from all worldly claims to be "an absolute", and thus makes him free to engage in the world and for the good of others⁴¹. Christian and human freedom comes true through obedience and within it. Thus, from the standpoint of theology, human freedom can never be arbitrary. Arbitrariness is not freedom, but in fact the lack of freedom, because makes a person dependent on the whim and mood of the moment. Truly free is the one who remains free from oneself in order to be

³⁵ Cf. N. Podhorecki, *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, Studia Sandomierskie 12 (2005), No. 2, p. 140-142.

³⁶ Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: „Cum enim gratia non tollit naturam sed perficit”.

³⁷ Cf. W. Kasper, *Autonomie und Theonomie*, p. 189.

³⁸ Ibid., p.190 (author's transl.).

³⁹ Cf. id., *Jesus der Christus*, Mainz ¹¹1992, Vorwort zur elften Auflage, XXI.

⁴⁰ Cf. id., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, p. 209.

⁴¹ Cf. ibid.

free for others. "The abandonment of violence and despotism, true modesty and simplicity, criticism and the ability to listen to the other – that's what Jesus taught and it was the way He lived. Later, these new perspectives of Christian humanism have been formulated a little bit schematically as the three evangelical counsels. But in fact there is only one counsel, the unique perspective of human existence, which Gospel opens before us: to be a human person – that means to serve in love"⁴². The Christian believes deeply that in the mystery of Jesus Christ God has revealed the final and deepest meaning of all reality. As a representative of all mankind, he must keep his eyes and the eyes of the others open for the true horizon, in which we ought to pursue our lives, for the space of freedom, to which we are called in Christ⁴³.

BIBLIOGRAPHY

- BARTNIK CZ. S. 2001. *Chrześcijańskie widzenie Europy*, In id., *Fenomen Europy*, Radom: PWE, 2001. pp. 203-209. ISBN 83-914166-9-0.
- BEŁCH K. 2007. *Katolicka nauka społeczna*, Kielce: Jedność, 2007. 385 p. ISBN 978-83-7442-490-5.
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. 1986. *Instruction on Christian freedom and liberation – Libertatis conscientia* (22.03.1986), In AAS 79 (1987) 554-599.
- DAVIES N. 2002. *Europa*, transl. by E. Tabakowska, Kraków: Znak, 2002. 1406 p. ISBN 83-240-0004-6.
- JAN PAWEŁ II. 2003. *Ecclesia in Europa* [adhortacja apostołska z 28 VI 2003], Kraków: Wydawnictwo „M”, 2003. 119 p. ISBN 83-7221-907-9.
- JAN PAWEŁ II. 1991. *Veritatis splendor* [encyklika z 6 VIII 1993], In *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Wydawnictwo „M”, 1996, pp. 531-637. ISBN 83-85903-28-3.
- JAN PAWEŁ II. 1998. *Fides et ratio* [encyklika z 14 IX 1998], Kraków: Wydawnictwo „M”, 1998. 122 p. ISBN 83-7221-122-1.
- KASPER W. 1974, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, ThG 17 (1974), pp. 1-11.
- KASPER W. 1977. *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, In *Menschenwürdige Gesellschaft*, hrsg. v.d. Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977, pp. 73-110.

⁴² Ibid. (author's transl.).

⁴³ Cf. id., *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, ThG 17 (1974), p. 9.

- KASPER W. 1978. *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*, In MThZ 29 (1978), pp. 426-431.
- KASPER W. 1982. *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, In ThJb 1982, pp. 172-192.
- KASPER W. 1983. *Jezus Chrystus*, transl. by B. Bialecki, Warszawa: Pax, 1983. 314 p. ISBN 83-211-0471-1.
- KASPER W. 1988. *Wahrheit und Freiheit: Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des zweiten Vatikanischen Konzils*, Heidelberg: Winter, 1988, 41 p. ISBN 3-533-04054-2.
- KASPER W. 1992. *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 111992. 333 p. ISBN 3-7867-1646-3.
- KASPER W. 1995. *Kościół i wolność*, transl. by J. Skupieńska, In „Chrześcijaństan w świecie” 25 (1995) No. 2 (201), pp. 25-41 [French original: *L'Église et les processus modernes de la liberté*, „La Documentation Catholique” 77 (1995), pp. 238-245].
- KASPER W. 1996. *Bóg Jezusa Chrystusa*, transl. by J. Tyrawa, Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1996. 396 p. ISBN 83-86204-98-2.
- PODHORECKI N. 2005. *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, In „Studia Sandomierskie” 12 (2005), No. 2, pp. 133-148.
- PODHORECKI N. 2009. *Teologia wobec współczesnej filozofii. O potrzebie otwarcia na współczesną filozofię w procesie uczynnego uprawiania teologii*, In „Premisia Christiana”, 13 (2008/2009), pp. 47-70.
- PRÖPPER TH. 1984. *Freiheit*, In *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, hrsg. v. P. Eicher, München: Kösel-Verlag, 1984. pp. 374-403. ISBN 3-466-20254-X.
- RATZINGER J. 2004. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, transl. by R. Zajączkowski, Kielce: Jedność, 2004. 216 p. ISBN 83-7224-828-1.
- RATZINGER J. 2005. *Prawda w teologii*, transl. by M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo „M”, 2005. 156 p. ISBN 83-7221-619-3.
- RATZINGER J. 2009. *Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan*, In id., *Wykłady Bawarskie z lat 1963-2004*, transl. by A. Czarnocki, Warszawa: Pax, 2009. pp. 169-190. ISBN 978-83-211-1846-8.
- ST. THOMAS AQUINAS. 1932. *Summa Theologiae*, Taurini (Italia), 1932.
- VATICAN COUNCIL II. Pastoral constitution on the Church in the modern world *Gaudium et spes*, In Sobór Watykański II. Konstytucje-Dekrety-Deklaracje, Poznań: Pallottinum, 2002. pp. 509-606. ISBN 83-7014-429-2.
- VATICAN COUNCIL II. Declaration on religious freedom *Dignitatis humanae*, In Sobór Watykański II. Konstytucje-Dekrety-Deklaracje, Poznań: Pallottinum, 2002. pp. 403-421. ISBN 83-7014-429-21.

IMPERATYW MARYJNEGO WYMIARU CHRZEŚCJAŃSKIEJ DUCHOWOŚCI

Wacław SIWAK

Abstract: Marian spirituality, rooted in the Christ Event, is a prior spirituality in relation to the other types of spirituality. This thesis can be justified in light of the two New Testament texts: 1) The Testament of Jesus [John 19: 26], revealing the essence of Marian Dimension of Christian Spirituality and its obliging nature; 2) a description of the first ecclesial community [Acts 1: 12-14a], underlining the truth that there is no Church without Mary and there is no Christian spirituality as well. The history of European ecclesial communities, which marginalized Marian spirituality in the experience of their faith, can prove it.

Wstęp

Zacznijmy najpierw od pewnych precyzacji pojęć. *Pobożność* (łac. *pietas*) wedle brzmienia leksykalnego to: właściwa postawa religijno-duchowa chrześcijanina w odniesieniu do Boga, drugiego człowieka, samego siebie i świata; jest ona zewnętrznym przejawem duchowości (łac. *spiritualitas*)¹. Najkrócej rzecz ujmując duchowość (mam tu na myśli duchowość chrześcijańską), to wewnętrzny wymiar przeżywania wiary, natomiast pobożność to jej przejaw zewnętrzny. Dla lepszego zrozumienia związków i różnic między tymi dwoma pojęciami, warto posłużyć się kategorią wyrażoną tytułem książki Karola Wojtyły: *Osoba i czyn*. W tym kluczu duchowość to rzeczywistość, która opisuje wymiar osobowy życia religijnego na płaszczyźnie wewnętrznej, natomiast pobożność ukazuje to samo w wymiarze zewnętrznym, czynnościowym². Oczywiście obie rzeczywistości są ze sobą genetycznie i nierozdzielnie związane, chociaż nie można stosować ich zamiennie, to musimy pamiętać, że pobożność wynika z duchowości, odpowiada duchowości, jest jej zewnętrznym przejawem³.

¹ M. CHMIELEWSKI, *Pobożność*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. CHMIELEWSKI, Lublin-Kraków 2002, s. 641.

² Zob. W. SIWAK, *Maryjny wymiar duchowości i pobożności chrześcijańskiej. Refleksje teologiczno-duchowskie na kanwie lektury dokumentu Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej – PAMI: „Matka Pana. Pamięć – obecność – Nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Marii”*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej” (2004) nr 9, s. 61-63.

³ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 2, s. 331.

Tak rozumiana duchowość chrześcijańska ze swej natury jest zasadniczo jedna. O tej jedności rozstrzyga jedność Przedmiotu odniesienia w doświadczeniu duchowym, którym jest Osoba Jezusa i głoszona przezeń jedna Ewangelia. Chrystus jest „przyczyną celową, wzorcą i sprawcą chrześcijańskiej duchowości”⁴, która najogólniej i najkrócej rzecz biorąc jest procesem przekształcania ucznia w *drugiego Chrystusa*, doprowadzającym jego kondycję przybranego dziecięstwa Bożego do pełni, a dzieje się to w mocy Ducha Świętego, w środowisku Kościoła, poprzez sakramenty⁵. Z powyższej definicji wynika, że pierwszym wymiarem tak rozumianej duchowości jest jej chrystologiczny (a wraz nim trynitarny) wymiar (także eklezjalny i sakramentalny).

W związku z powyższym powstaje pytanie: czy duchowość maryjna i będąca zewnętrznym jej przejawem pobożność maryjna, tak charakterystyczna dla europejskiego chrześcijaństwa, jest jakimś wypaczeniem chrześcijańskiej duchowości?

Na tak postawione pytanie możemy odpowiedzieć negatywnie. Duchowość i pobożność maryjna nie jest wypaczeniem właściwie rozumianej chrześcijańskiej duchowości. Idziemy nawet dalej stawiając tezę, iż duchowość maryjna, zakorzeniona w wydarzeniu Chrystusa staje się duchowością priorytetową wobec innych rodzajów duchowości⁶, a Maryja jawi się jako uniwersalny wzór chrześcijańskiego (uczniowskiego) życia⁷. Tezę spróbujemy uzasadnić w świetle dwóch tekstów nowotestamentalnych:

- *Testamentu Jezusa* - J 19, 26, ukazującego istotę chrześcijańskiej duchowości maryjnej oraz jej zobowiązujący charakter;

- Opisu pierwszej wspólnoty eklezjalnej - Dz 1, 12-14a, uzasadniającego tezę, iż bez Maryi nie ma Kościoła i prawdziwie chrześcijańskiej duchowości, o czym może świadczyć historia europejskich wspólnot eklezjalnych, które w przeżywaniu wiary zmarginalizowały maryjność.

⁴ M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 230.

⁵ Zob. PAPIESKA MIĘDZYNARODOWA AKADEMIA MARYJNA, *Matka Pana. Pamięć – obecność – Nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, s. 364.

⁶ W dokumencie szeroko zostało omówione zagadnienie „*Maryjnego wymiaru*” *chrześcijańskiej duchowości*, lub jak wolą mówić inni *duchowości maryjnej* [nn. 53-59, s. 363-375]. W przypisie 181 autorzy wyjaśniają, że „Oba wyrażenia są prawidłowe: pierwsze, «duchowość maryjna», używana wielokrotnie przez Jana Pawła II, jest prostsza i bezpośrednio wskazuje na specyficzny aspekt - maryjny - który ma być uwypuklony; drugie wyrażenie, «maryjny wymiar chrześcijańskiej duchowości», jest bardziej złożone, podkreśla jedność duchowości *chrześcijańskiej*, podatne jest jednak na dalsze uszczegółowienia oparte na doświadczeniu historycznym oraz ukazuje, że *duchowość chrześcijańska*, która bierze początek od Chrystusa i do Niego stale się odnosi, ma w sobie *wymiar maryjny*, który nie jest jednak czysto opcjonalny”. TAMŻE, n. 53, s. 363.

⁷ Zob. TAMŻE, n. 55, s. 366.

1. Istota i zobowiązujący charakter chrześcijańskiej duchowości maryjnej (J 19, 25-27)

Jedną z zasadniczych tez katolickiej mariologii jest prawda, iż Maryja Matka Boża jest również Matką ludzi. Macierzyństwo to, nazywane „duchowym macierzyństwem”, zostało w sposób uroczysty proklamowane na Kalwarii słowami jakie Jezus wypowiedział z wysokości krzyża do swojej Matki i *umiłowanego ucznia*: „Niewiasto, oto syn Twój. [...] Oto Matka twoja” (J 19, 26-27). Słowa wypowiedziane z wysokości krzyża determinują obecność Maryi w życiu uczniów Chrystusa⁸, one ustanawiają przyczynę maryjnego wymiaru życia chrześcijan⁹, one są fundamentem owego „życia z wiary”, jak zdefiniował autentyczną duchowość maryjną Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*¹⁰.

Evangelista pisze, że *umiłowany uczeń* – reprezentant każdego ucznia Jezusa – „wziął” Maryję do siebie. Jak rozumieć owo przyjęcie. W oryginale greckim zostało ono wyrażone czasownikiem *lambano* – *brać, chwytać, przyjmować, otrzymywać, dostawać, osiągać*¹¹. Jak można adekwatnie oddać to słowo w analizowanym tekście? Wybitny polski biblista ks. prof. Kudasiewicz zauważa, że wyrażenie to można rozumieć w sensie czynnym – „wziąć” i biernym – „przyjąć”. W zależności od dopełnienia może przyjmować potrójny odcień znaczeniowy:

1) Jeśli dopełnieniem jest przedmiot materialny nieożywiony lub osoba ludzka traktowana przedmiotowo, wtedy *lambanein* znaczy „wziąć”: np. „Jezus wziął chleby...” (J 6,11).

2) Gdy dopełnieniem jest rzeczywistość czysto duchowa [np. łaska (1,16), Duch Święty (7,39), życie wieczne (14,17)] wtedy przybiera on znaczenie „przyjąć”.

3) Podobnie, gdy dopełnieniem tego czasownika jest żywa osoba, wtedy również *lambanein* można oddać słowem „przyjąć”. Jednakże nie będzie to jednak przekład adekwatny, ponieważ żywej osoby nie przyjmuje się tak jak darów duchowych¹².

⁸ Zob. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris Mater*, n. 44.

⁹ Zob. TAMŻE, n. 45.

¹⁰ TAMŻE, n. 48: „Chodzi zaś tutaj nie tylko o samą naukę wiary, ale także o życie z wiary w tym wypadku więc o autentyczną «duchowość maryjną» w świetle całej Tradycji, a w szczególności o taką duchowość, do jakiej wzywa nas Sobór. Zarówno duchowość maryjną, jak i odpowiadająca jej pobożność, znajdują przebogate źródła w historycznym doświadczeniu osób i wspólnot chrześcijańskich żyjących pośród różnych ludów i narodów na całym świecie”.

¹¹ Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 356nn.

¹² Zob. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne*, Kielce 1996, s. 191.

Dalej ks. prof. Kudasiewicz zauważa, że w janowej Ewangelii osobą, którą się przyjmuje, są: Chrystus (5,43), Jego słowa (12,48) i Jego świadectwo (3,11). To misterium przyjęcia zakłada życzliwość i miłość; zawiera w sobie postawę wiary u przyjmującego. Klasycznym tego przykładem jest fragment Prologu: „Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego” (J 1,11-12). „Przyjęcie Wcielnego Słowa jest tu prawie synonimem wiary. Na oznaczenie tego rodzaju przyjęcia można by użyć czasownika «przygarnąć», który z jednej strony wyraża osobowy charakter tego przyjęcia, z drugiej zaś ma wyraźne zabarwienie miłości, życzliwości i bliskości”¹³.

Wartym mocnego podkreślenia jest również fakt, że w „czwartej Ewangelii jedyną osobą poza Jezusem, którą się przyjmuje jest Jego Matka (J 19,27b). Jest to niezwykle ważne, Ewangelista, używając tego samego słowa na oznaczenie przyjęcia Jezusa i Jego Matki, chciał powiedzieć, że umiłowany uczeń tak przyjął Matkę Jezusa, jak Jego przyjmowali ludzie, tj. z wiarą, miłości i życzliwością”¹⁴.

Takie odczytanie „przyjęcia” Maryi przez ucznia, sugeruje również głębsze rozumienie samej docelowości owego przyjęcia, który jedne tłumaczenia oddają ją jako: „do swojej majątności”, „do swego domu”¹⁵, lub jeszcze inne „**do siebie**”¹⁶. Każde z nich ma jakieś swoje uzasadnienie, gdyż dosłownie, literalne wyrażenie *eis ta idia* *znaczę – do własnych* (w sensie domu, majątku, ludzi)¹⁷. Według ks. Kudasiewicza oddawanie greckiego *eis ta idia* przez „do domu” jest uprawnione tylko wtedy, gdy jest użyte z czasownikiem oznaczający zmianę miejsca w sensie materialnym¹⁸. W tym wypadku nie ma o tym mowy wprost. Wobec czego wydaje się, że najbardziej adekwatnym treściowo jest tłumaczenie tego zwrotu: „do siebie”. Jaką treść zawiera w sobie powyższy zwrot?

Aby odpowiedzieć na to pytanie należy przyrzeć się jak rozumie to wyrażenie św. Jan. Okazuje się, że Apostoł używa tego wyrażenia w swojej Ewangelii aż 15 razy, w ogromnej większości przypadków prawie zawsze oznacza ono przynależność lub własność o charakterze religijnym,

¹³ KUDASIEWICZ, s. 191.

¹⁴ Zob. TAMŻE, s. 191-192.

¹⁵ Np. tłumaczenie włoskie: *La Bibbia nuovissima versione dai testi originali*, ed. San Paolo 2000¹⁴, s. 1669.

¹⁶ Np. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań-warszawa 1980, s. 1239.

¹⁷ Zob. *Grecko – polski Nowy Testament. Wdanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, Warszawa 1994, s. 492, wraz z wyjaśniającym przypisem do J 19, 27.

¹⁸ Zob. KUDASIEWICZ, s. 192.

duchowym, a przede wszystkim przynależność do Chrystusa, własność Chrystusa (J 5,18,43; 10,3). Stąd też owa własność umiłowanego ucznia, do której przyjął Maryję nie oznacza jego dóbr materialnych lecz dobra porządku duchowego, jakie uczniowie otrzymali od Pana¹⁹. Taka interpretacja bardzo koresponduje z czasownikiem *lambanein* (przyjąć, przygarnąć), który jest często synonimem wiary — przyjąć wiarę lub w wierze, a w ten sposób przyjmuje się dobra duchowe²⁰. Możemy więc powiedzieć, że umiłowany uczeń przyjął Maryję „do swego wnętrza, do swego życia duchowego, do swej wiary. Maryja stała się w ten sposób cennym umiłowanym bogactwem ucznia, jego cudownym dziedzictwem, otrzymał Ją od Jezusa po to, aby mógł się realizować jako autentyczny uczeń Pana”²¹. W takim sensie interpretuje analizowaną formułę Benedykt XVI. Według obecnego Papieża tekst mówiący o wzięciu Maryi do swego domu w oryginale greckim jest znacznie bogatszy niż współczesne tłumaczenia. Frazę tę można przetłumaczyć: „wziął Maryję do głębi swego życia, swego istnienia, «eis tà idia», w głębię swego bytu. Wziąć Maryję z sobą oznacza wprowadzić Ją w dynamizm całego swego istnienia”²². Tak też nauczał Jan Paweł II, który twierdził, że formuła ta ma „szersze znaczenie niż przyjęcie Maryi przez ucznia tylko w sensie mieszkania i gościnności w jego domu, określa raczej jakąś wspólnotę życia, która ustala się pomiędzy tymi dwiema osobami na mocy słów konającego Chrystusa”²³. Stąd przyjąć Maryję do siebie to: „dać Jej miejsce w swoim codziennym życiu, uznając Jej opatrznościową rolę w drodze do zbawienia”²⁴; „uczynić dla Niej miejsce we własnym życiu, zachowując trwałą więź z Nią w myślach, uczuciach, w gorliwości o królestwo Boże i o sam Jej kult”²⁵.

Zwróćmy jeszcze uwagę na jakiś imperatyw tak rozumianej duchowości. Jeśli umiłowany uczeń reprezentuje wszystkich ludzi, to wprowadzanie Maryi w głąb własnego (duchowego) życia jest wręcz dla nich zobowiązaniem, a nie tylko jedną z alternatywnych możliwości. Według dokumentu Międzynarodowej Akademii Maryjnej *Matka Pana*, przyjęcie tego najbardziej osobistego daru Pana²⁶ jest formą „posłuszeństwa wiary” objawiającemu Bogu (por. Rz 16, 26)²⁷.

¹⁹ J. w.

²⁰ KUDASIEWICZ, s. 193.

²¹ J. w.

²² Zob. BENEDYKT XVI, *Więź z Maryją przemienia życie kapłanów* [aud. gen. 12 VIII 2009], OR 30(2009) nr 10, s. 32.

²³ JAN PAWEŁ II, *Redemptoris Mater*, n. 45.

²⁴ TENŻE, *Oto Matka twoja* [aud. gen. 7 V 1997], n. 3, OR 18(1997) nr 8-9 s. 44.

²⁵ TENŻE, *Nabożeństwo do Matki Bożej w życiu przebiteria*, n. 1 [aud. gen. 30 VI 1993], OR 14(1993) nr 8-9 s. 47.

²⁶ Zob. PAPIESKA MIĘDZYNARODOWA AKADEMIA MARYJNA, *Matka Pana*, n. 53, s. 364.

²⁷ Zob. TAMŻE, n. 74, s. 390.

Logikę tezy tej można streścić w następującej sekwencji: darem Ojca dla ludzkości jest Jezus; Darem Ojca i Syna jest także Duch Święty (są to „najwyższe, niewypowiedziane i nieporównywalne dary Ojca dla ludzkości”); Darem Jezusa dla Kościoła (są także inne) jest „dar z własnej Matki”. W scenie opisanej u J 19, 25-27, Jezus umierający na krzyżu ofiarował uczniowi, a w nim wszystkim tym, którzy są Jego uczniami w wierze, swoją własną Matkę. Scena ta jest objawieniem teologicznej prawdy o duchowym macierzyństwie Maryi, które jest „istotnym elementem zbawczego planu Boga (...) przyjęcie tego Boskiego objawienia jest zatem wyrazem «posłuszeństwa wiary» wobec Boga, który objawia”²⁸ Stąd też duchowość maryjna staje się duchowością priorytetową wobec innych rodzajów duchowości. Maryja jawi się jako uniwersalny wzór chrześcijańskiego (uczniowskiego) życia²⁹. Pobożność maryjna będąca wyrazem owego „posłuszeństwa wiary” jest „uzewnętrznieniem, w sensie życiowego doświadczenia, związku matka - syn, który zachodzi pomiędzy Dziewicą Maryją a uczniami Jezusa. Pobożność maryjna, zakorzeniona w tajemnicy paschalnej, rzeczywiście wpisuje się w naturalny sposób w życiowy program ucznia”³⁰.

Jednakże podkreślając (tak w teorii jak i praktyce) doniosłość maryjnej duchowości i związanej z nią głęboko pobożności, należy zawsze pamiętać, aby nie przeceniać „tego, co jest tylko środkiem poprzez potraktowanie go mniej lub bardziej świadomie, jako prawie celu”³¹. Celem chrześcijańskiej duchowości jest przekształcenie ucznia w „drugiego Chrystusa”³². Dzieje się to w mocy Ducha Świętego, w środowisku Kościoła, poprzez sakramenty. Stąd maryjna duchowość jest „składnikiem bądź wymiarem (wewnętrznym) jednej duchowości chrześcijańskiej”³³, używając innych słów możemy powiedzieć, że nie jest duchowością „obok”, ale duchowością „w”. Maryjna duchowość „nie jest [...] autonomiczną, paralelną rzeczywistością, lecz integralnym nurtem duchowości chrześcijańskiej. Dlatego zasadniczym jej celem nie jest upodobnienie do Maryi, lecz przemienienie wiernych w Chrystusa. Chrystus jest początkiem i końcem nabożeństwa maryjnego”³⁴. Maryjna duchowość jest do tego celem. Można nawet powiedzieć, że stopień upodobnienia się chrześcijanina do Chrystusa, ma ścisły związek ze stopniem intensywności jego maryjnej duchowości. Chrześcijanin żyjąc tajemnicą Maryi, głębiej wnika w tajemnicę Chrystusa.

²⁸ TAMŻE, n. 75, s. 391.

²⁹ Zob. TAMŻE, n. 55, s. 366.

³⁰ TAMŻE, n. 75, s. 391-392.

³¹ TAMŻE, n. 58, s. 373.

³² TAMŻE, n. 53, s. 364.

³³ TAMŻE, n. 58, s. 372.

³⁴ B. KOCHANIEWICZ, *O duchowości maryjnej dzisiaj*, Niepokalanów 2009, s. 103.

2. Istotna obecność Maryi w eklezjalnej wspólnotcie (Dz 1, 12-14)

Biblijnym epizodem ukazującym obecność Maryi w misterium komunii Kościoła, jest fragment *Dziejów Apostolskich*, opisujący modlitwne oczekiwanie pierwotnej wspólnoty na zesłanie Ducha Świętego w Wieczerniku. Św. Łukasz, literacki autor tego dzieła stwierdza: „wtedy [czyli po wniebowstąpieniu Zmartwychwstałego Pana] wrócili do Jerozolimy [...]. Przybywszy tam weszli do sali na górze i przebywali w niej: Piotr i Jan, Jakub i Andrzej, Filip i Tomasz, Bartłomiej i Mateusz, Jakub, syn Alfeusza, i Szymon Gorliwy, i Juda, [brat] Jakuba. Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego” (Dz 1, 12-14). Jan Paweł II w jednej z katechez zauważa, że jest to pierwszy dość szczegółowy „obraz owej wspólnoty: *communio ecclesialis*, który zapisują Dzieje Apostolskie”³⁵. Taki obraz Kościoła zgromadzonego na modlitwie wraz z Maryją, zdaniem wybitnego polskiego biblisty ks. prof. Kudasiewicza, jest modelem i wzorem Kościoła wszystkich czasów, stąd epizod opisany na początku dziejów Apostolskich jest wydarzeniem eklezjologicznym pierwszorzędnej wagi³⁶.

Z opisu tego dowiadujemy się, że „Pierwszym obrazem Kościoła jest wspólnota trwająca na modlitwie”³⁷. W tej pierwotnej wspólnotcie Łukasz zwraca naszą uwagę na obecność Maryi, Matki Jezusa (por. Dz 1, 14), który wcześniej w swojej Ewangelii ukazał Ją w tajemnicy przyjścia na świat Syna Bożego (zwiastowanie, nawiedzenie św. Elżbiety, narodzenie, ofiarowanie w świątyni). Taki zabieg uwydatnia nam prawdę, że ta, która jest wpisana w tajemnicę ludzkich narodzin Syna Bożego, jest również wpisana w tajemnicę narodzin Kościoła, poprzez modlitwę i pełne nadziei oczekiwanie³⁸.

Sobór Watykański II rozważając życiową drogę Maryi, wspomina o Jej obecności we wspólnotcie oczekującej na Zesłanie Ducha Świętego: „Kiedy podobało się Bogu uroczyste objawienie tajemnicy zbawienia nie wcześniej, aż ześle obiecanego przez Chrystusa Ducha Świętego, widzimy Apostołów przed dniem Zielonych Świąt «trwających jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, braćmi Jego» (por. Dz 1, 14), także Maryję błagającą w modlitwach o dar Ducha, który podczas zwiastowania już Ją był zacieniał”³⁹. Według Jana Pawła II obecność Maryi w tworzącej się wspólnotcie Kościoła, to jeden z ważnych czynników kształtujących jego

³⁵ JAN PAWEŁ II, *U źródeł komunii kościelnej* [aud. gen. 29 I 1992], OR 13(1992) nr 2, s. 41.

³⁶ Por. KUDASIEWICZ, s. 243.

³⁷ JAN PAWEŁ II, *U źródeł komunii kościelnej*, s. 41.

³⁸ Por. TAMŻE s. 42.

³⁹ KK, 59.

ostateczne oblicze⁴⁰. Po prostu „Maryja nie może być zrozumiana bez lub poza Kościołem, a Kościół nie może być rozumiany bez Maryi”⁴¹. Opis pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, trwającej wraz z Maryją w oczekiwaniu na Zesłanie Ducha Świętego (Dz 1, 12-14), wskazuje na maryjny aspekt Kościoła. Bez Maryi nie ma Kościoła i prawdziwie chrześcijańskiej duchowości.

Przyjrzyjmy się chwilę postaci Maryi, która w gronie oczekujących na Pięćdziesiątnicę tym się szczególnie wyróżnia, że tylko Ona jedyna obok Apostolów zostaje nazwana po imieniu⁴². Niektórzy egzegeci wyciągają stąd wniosek, że taki zabieg ma uświadomić paralelizm między misją Apostolów a Jej posłannictwem⁴³. Według Jana Pawła II „przedstawia Ona inne oblicze Kościoła, komplementarne do jego obrazu służebnego bądź hierarchicznego”⁴⁴. Komplementarne – czyli uzupełniające oblicze Kościoła w działaniu w świecie, reprezentowanego przez Apostolów, obliczem Kościoła kontemplacji i serca, reprezentowanego przez niewiasty i Maryję⁴⁵, której imię w połączeniu z tytułem „Matka” wskazuje także na postawę serdecznej troskliwości⁴⁶. Różnie możemy interpretować nazwanie Maryi po imieniu, ale niewątpliwie św. Łukasz chciał ukazać obecność Matki Jezusa w misterium Kościoła, równie ważnej jak obecność apostołów⁴⁷.

Zaznaczmy jeszcze, że obecność Matki Chrystusa we wspólnocie apostoelskiej w dniu Pięćdziesiątnicy, została wcześniej przygotowana u stóp krzyża na Golgocie, gdzie była Ona obecna, a gdzie Jezus oddał życie, „by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52). Właśnie w dniu Pięćdziesiątnicy to „zgromadzenie rozproszonych dzieci Bożych” zaczyna się urzeczywistniać poprzez działanie Ducha Świętego⁴⁸. Egzegeci zauważają liczne paralelizmy między opisem Pięćdziesiątnicy a opisem historii wieży Babel (Rdz 11, 1-9) w greckim tłumaczeniu *Septuaginty*⁴⁹. Takie świadome nawiązanie, posiadające charakter antytetyczny, czyli przeciwny, między

⁴⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego* [aud. gen. 28 V 1997], OR 18(1997) nr 8-9 s. 46.

w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, t. 4: Audience generalne, red. A. Szostek, Warszawa 1999, s. 264.

⁴¹ Por. J. C. CERVERA, *Obecność Maryi w misterium kultu. Natura i znaczenie*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 4, s. 75.

⁴² Por. JAN PAWEŁ II, *Obecność Maryi u początków Kościoła* [aud. gen 6 IX 1995], w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*, t. 4, s. 98.

⁴³ Por. KUDASIEWICZ, s. 243-244.

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, *Obecność Maryi u początków Kościoła*, s. 98.

⁴⁵ Por. TAMŻE, s. 99.

⁴⁶ Por. TAMŻE, s. 100.

⁴⁷ Por. KUDASIEWICZ, s. 244.

⁴⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *U źródeł komunii kościelnej*, s. 42.

⁴⁹ Por. KUDASIEWICZ, s. 255.

opisem pomieszania języków, a opisem mówienia różnymi językami i ich rozumienia, będącego owocem Zesłania Ducha Świętego, niesie z sobą przekaz o rozpoczętym procesie scalania, jednoczenia ludzkości w misterium Kościoła⁵⁰.

Maryja ma tym swój udział, bo Jej Macierzyństwo wobec Syna Bożego jest ściśle związane z macierzyństwem względem Kościoła. Na zakończenie III sesji Soboru papież Paweł VI, ogłaszając Maryję Matką Kościoła powiedział: „Maryja jest Matką Chrystusa, który przyjmując w Jej dziewiczym łonie naturę, złączył z sobą, jako Głowę, Mistyczne Ciało, którym jest Kościół. Przeto Maryja, będąc Matką Chrystusa, jest także Matką wszystkich wiernych i wszystkich pasterzy czyli Matką Kościoła”⁵¹. Możemy więc powiedzieć, że tajemnica Wcielenia dała początek Kościołowi jako „Ciału”, którego Chrystus jest „Głową”. Z Maryi rodzi się Chrystus - Głowa, z którym odtąd nierozdzielnie związany jest Kościół, będący Jego Ciałem. Stało się to mocą Ducha Świętego, tego samego, który w misterium Pięćdziesiątnicy objawił tenże Kościół światu⁵². Myślę, że bez obawy teologicznego błędu możemy powiedzieć, że w tajemnicy Wcielenia nastąpiło poczęcie Kościoła, a w tajemnicy zesłania Ducha Świętego jego narodzenie. Maraja łączy te dwa momenty eklezjogenetyczne. „Podobnie jak we wcieleniu Duch Święty ukształtował w Jej łonie fizyczne ciało Chrystusa, tak teraz w wieczniku tenże Duch zstępuje, aby ożywić Jego Ciało mistyczne”⁵³. Piękną myśl na ten temat znajdujemy w encyklice *Redemptoris Mater*⁵⁴, która zdaniem Balthasara w nowy sposób ukazuje relację, jaka zachodzi pomiędzy osłonięciem Maryi przez Ducha Świętego w momencie poczęcia i paralelnym zstępowaniem tegoż Ducha na wspólnotę wiecznika (pośrodku, której modli się Maryja), przez co podkreśla jedyny w swoim rodzaju odpowiednik między wcieleniem Słowa, a narodzeniem Kościoła⁵⁵.

Podsumowanie

Maryjny wymiar chrześcijańskiego życia z wiary, swój teologiczny fundament znajduje w misterium duchowego macierzyństwa Maryi, uroczyscie proklamowanego na Kalwarii słowami skierowanymi do *umilowanego ucznia*: „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19,26). Św. Jan,

⁵⁰ Por. TAMŻE, s. 256-257.

⁵¹ PAWEŁ VI, *Discorso a chiusura del terzo periodo del Consiglio*, 1015.

⁵² Por. J. BRUDZ, *Misterium Kościoła*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 57.

⁵³ JAN PAWEŁ II, *Maryja a dar Ducha Świętego*, s. 265.

⁵⁴ Por. TENŻE, *Redemptoris Mater*, n. 24.

⁵⁵ Por. H. U. von BALTHASAR, *Kommentar*, w: *Maria - Gottes Ja zum Menschen. Johannes Paul II. Enzyklika "Mutter des Erlösers". Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von Hans-Urs von Balthasar*, Freiburg 1987, s. 136.

identyfikowany z umiłowanym uczniem, jest reprezentantem wszystkich wierzących. Jeśli tak, to wola Jezusa wyrażona z wysokości Krzyża i przykład Jana biorącego Maryję do swojego *domu*, do swej *majętności*, do *siebie*, jest wielkim zobowiązaniem dla chrześcijan. Wziąć Maryję *do siebie*, to wziąć Ją do swego chrześcijańskiego życia. Testament Jezusa i przyjęcie Maryi do siebie stanowi jakiś imperatyw duchowości i pobożności maryjnej w życiu każdego chrześcijanina i każdej wspólnoty eklezjalnej, dla której obraz Kościoła trwającego na modlitwie wraz z Maryją w Wieczerniku Zielonych Świąt, staje się fundamentalnym wzorem.

BIBLIOGRAFIA

- BALTHASAR von, H. U. 1987. Kommentar. In Johannes Paul II. Maria - Gottes Ja zum Menschen. Enzyklika „Mutter des Erlösers”. Hinführung v. Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar v. Hans-Urs von Balthasar. Freiburg: Herder, 1987, s. 130-143.
- BENEDYKT XVI. 2009. Wiąż z Maryją przemienia życie kapłanów [aud. gen. 12 VIII 2009]. In *L'Osservatore Romano* [ed. pol.], 2009, No 10, s. 32.
- BRUDZ, J. 1971. Misterium Kościoła. In GRZYBEK, S. Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1971, s. 45-62.
- CERVERA, J. C. 2002. Obecność Maryi w misterium kultu. Natura i znaczenie. In *Salvatoris Mater*, 2002, No 4, s. 44-80.
- CHMIELEWSKI, M. 1999. Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej. In *Salvatoris Mater*, 1999, No 2, s. 320-336.
- CHMIELEWSKI, M. 2002. Duchowość. In CHMIELEWSKI, M. Leksykon duchowości katolickiej. Lublin-Kraków: Wydawnictw M, 2002, s. 226-232. ISBN 83-7221-333-X.
- CHMIELEWSKI, M. 2002. Pobożność. In CHMIELEWSKI, M. Leksykon duchowości katolickiej, Lublin-Kraków: Wydawnictw M, 2002, s. 641-645. ISBN 83-7221-333-X.
- JAN PAWEŁ II. 1987. Redemptoris Mater. Rzym: Libreria Editrice Vaticana, 1987. 112s.
- JAN PAWEŁ II. 1992. U źródeł komunii kościelnej [aud. gen. 29 I 1992]. In *L'Osservatore Romano* [ed. pol.], 1992, No 2, s. 41-42.
- JAN PAWEŁ II. 1993. Nabożeństwo do Matki Bożej w życiu prezbitera [aud. gen. 30 VI 1993]. In *L'Osservatore Romano* [ed. pol.], 1993, No 8-9, s. 47-48.
- JAN PAWEŁ II. 1996. Obecność Maryi u początków Kościoła [aud. gen 6 IX 1995]. In *L'Osservatore Romano* [ed. pol.], 1996, No 1, s. 45.

- JAN PAWEŁ II. 1997. Maryja a dar Ducha Świętego [aud. gen. 28 V 1997]. In *L'Osservatore Romano* [ed. pol.], 1997, No 8-9, s. 46.
- JAN PAWEŁ II. 1997. Oto Matka twoja [aud. gen. 7 V 1997]. In *L'Osservatore Romano* [ed. pol.], 1997, No 8-9, s. 44.
- KOCHANIEWICZ, B. 2009. O duchowości maryjnej dzisiaj. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2009. 112s. ISBN 978-83-60479-53-7.
- KUDASIEWICZ, J. 1996. Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 1996. 304s. ISBN 83-85957-81-2.
- PAPIESKA MIĘDZYNARODOWA AKADEMIA MARYJNA. 2003. Matka Pana. Pamięć – obecność – Nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi. In *Salvatoris Mater*, 2003, No 3, s. 311-398.
- POPOWSKI, R. 1997. Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1997. 938s. ISBN 83-85435-53-0.
- SIWAK, W. 2004. Maryjny wymiar duchowości i pobożności chrześcijańskiej. Refleksje teologiczno-duszpasterskie na kanwie lektury dokumentu Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej – PAMI: „Matka Pana. Pamięć – obecność – Nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi”. In *Informator Rycerstwa Niepokalanej*, 2004, No 9, s. 61-66.

EURÓPA 3. TISÍCROČIA – ČAS NA DUŠU?

Ivana VALKOVÁ

„Starost o duši... je tedy tím,
co vytvořilo Evropu.“¹
(J. Patočka)

Abstract: *This paper (on the background of different approaches to the concept and theme of soul in the history of philosophy) deals with the need of attention to soul and being on the base of Heidegger 's and Patočka 's philosophy.*

After the emphasis on science, technology and the development of institutions, the current situation in Europe in the "post-European" period (Patočka) is the "highest time" to devote space to the development of human spirituality and to the attention to the soul of humans and so, indirectly, to the "soul of Europe" as it was the attention to soul that started developing in antique Greek philosophy and it lies in the base of Europe as a cultural and spiritual unit.

Nebudeme naivne predpokladať, že existujú akési univerzálne jedny dejiny jedného ľudstva, naše úvahy však napriek tomu budú vychádzať z unitárnej predstavy dejín – totiž dejín európskych, formovaných metamorfózami európskeho myslenia (a odrážajúcich sa v nich), budú sa opierať o duchovné dejiny tej Európy, ktorú (s jej históriou, vzostupmi i katastrofami) na tomto teritóriu žijeme, Európy, ktorej hodnotový „background“ sa rodil v hĺbinách staroveku pred takmer troma tisícročiami – a v ňom sa formovali i úvahy a predstavy o duši človeka často ako úvahy o duši Európana v jeho časopriestore. A z pohľadu zmien v čase sa budeme venovať zmenám „duše Európy“ i myslenia o duši človeka, ktoré sa navzájom sprevádzajú (bez nároku na rozlíšenie, zmena na ktorom z týchto „frontov“ je príčinou a ktorá dôsledkom – ich vzťah bude zrejme napokon i tak viac komplementárny než kauzálny).

Duch antiky je duchom postupne sa rozvíjajúcej demokracie v gréckych polis (ktorá sa stane vzorom a inšpiráciou pre usporadúvanie inštitúcií i po storočiach) a zároveň „uholným kameňom“ rodiaceho a rozvíjajúceho sa myslenia, ktoré neskôr dostane prívlastok západné, je rovnako počiatkom časov myslenia o človeku ako indivíduu vymedzujúcim sa voči svetu i bohom a tiež začiatkom úvah o *zložkách, častiach*, čo človeka tvoria. Tu

¹ PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. Evropa a evropské dědictví do konce 19. století. In: Péče o duši III - Sebrané spisy sv. III. Praha: Oikoymenth 2002. ISBN 80-7298-054-8. s.88.

začína predstava o dualite hmoty a ducha, tela a duše, spolu s ňou presvedčenie o nadradenosti duše nad telo, idey nad matériu a tiež úvahy o potrebe venovať pozornosť nielen fyzickej, ale i psychickej stránke človeka - formuje sa dodnes známy a antiku charakterizujúci koncept kalokagathie.

Dualizmus hmoty a duchovna, tela a duše teda tematizuje európske myslenie už takmer od svojho zrodu. Temer tak ďaleko siahla i presvedčenie o potrebe „starosti“ či „starostlivosti“ o dušu.

„Predsokratovské obdobie výrazne ovplyvnili náboženské predstavy, obsiahnuté v mýtických hymnoch, pripisovaných Orfeovi. Z nich sa formovala orfická viera o prevteľovaní duší - metempsychosis. Toto učenie neskôr inšpirovalo Pytagora zo Samu... Pytagorovci rozvíjajú učenie o ...nesmrteľnosti duše, o jej spájaní sa s telom...“² Aj Demokritos, často označovaný len (spolu s Leukippom) za zakladateľa atomizmu, a tak predchodcu modernej fyziky, podľa zachovaných zlomkov poznamenáva: „Človek, ktorý bezprávi koná, je nešťastnejší než ten, kto je musí snášať.“³ A ako dodáva J. Patočka: „Tato teze má smysl jen v souvislosti s péčí o duši a je dokladem toho, že filosofie, nabývající své vědecké formy, je již u Démokrita určitým druhem péče o duši.“⁴

Starosť o dušu v zmysle potreby nahliadnutia do vlastného vnútra (z Delf známe: „Poznaj sám seba.“) neskôr už explicitne žiada Sokrates skoro päť storočí pred narodením Krista.⁵

Jeho nasledovník a žiak Platon svet, ktorý dnes (a po stáročia) považujeme za vnútorný a subjektívny, objektivizoval a vytvoril svet ideí - dokonalý svet dokonalých vzorov. Platonovo „pravé bytie“ ideí môžeme (na rozdiel od „nepravého bytia“ sveta vecí, vnímaného senzuálne) poznávať rozumom. Ľudskú dušu Platon popíše používajúc triadickú

² PECKA, D.: Človek. 1970. s. 119 - cit. podľa MRÁZ, M.: Psyché - pojem, symbol, inšpirácia a prameň múdrosti In: RUISEL, I. (red.): MÚDROST' - INTELIGENCIA – OSOBNOST'. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV. 2006. ISBN 80-88910-19-6. s. 10.

³ ZLOMKY PŘEDSOKRATOVSKÝCH MYSLITELŮ. prel. K. Svoboda. PRAHA: ČSAV 1962. s.33.

O starostlivosti o dušu Demokritos ešte hovorí aj: „Lidem se sluší více dbát o duši než o tělo, neboť dokonalost duše napravuje špatnost těla, ale síla těla bez rozumu nikterak nezlepší duši.“ ZLOMKY PŘEDSOKRATOVSKÝCH MYSLITELŮ. prel. K. Svoboda. PRAHA: SPN 1989. s.84.

⁴ PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Péče o duši II - Sebrané spisy sv. II. Praha: Oikoymenh 1999. ISBN 80-86005-91-7. s.120.

⁵ „Já totiž obcházím a nedělám nic jiného nežli že přemlouvám mladé i staré z vás, aby se ani o těla ani o peníze nestarali spíše a tak horlivě jako o duši, aby byla co nejlepší a hlásám: *Nezříkáš z peněz ctnost, nýbrž z ctnosti vznikají peníze i všechny ostatní pro lidi dobré věci, i v soukromí, i v obci.*“ PLATON: Obrana Sókrata. In: PLATÓN: Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón. Praha: Oikoymenh 1994. ISBN 80-85241-37-4. s. 58.

štruktúru a rozdelí ju na zložku žiadostivú, vôľovú a rozumovú, dušu vďaka jej spätosti s ideálnym svetom považuje za nesmrteľnú. Aristoteles potom obľúbenú triádu uplatní inak, dušu stotožní s prejavom života, „životnosťou“ a bude hovoriť o duši vyživujúcej, duši senzitívnej a napokon o duši rozumovej. Na rozumovej činnosti duše založený život dokáže smerovať k blaženosti, ktorá je najvyšším dobrom. Asi prvým, kto spájal hĺbku duše s racionálnou silou ducha, bol spomedzi filozofov Herakleitos - absolútnu poznateľnosť duše však vylučuje: „Krátce nenalezl bys hraníc duše, i kdyby ses ubíral každou cestou; tak hluboký má smysl (logos).“⁶ alebo „Duše má smysl (logos), který sebe rozmnožuje.“⁷

S rozpadom západorímskej ríše a zánikom starovekého sveta sa v centre ocitá ideológia kresťanstva, ktorá sa prepracúva a teoreticky domýšľa v dielach cirkevných otcov a precizuje v scholastike. Tak ako antika zdôrazňuje kresťanská filozofia primát duše nad telom – všetko na pozadí konceptu stvorenosti človeka či participácii duše na kontakte s Bohom.

„Chcem poznať Boha a dušu!“ vraví Augustín. „Viac nič? Celkom nič!“⁸ odpovedá sám sebe. Nie sú to však dva odlišné smery poznania, ale jedno je cieľ a druhé prostriedok na jeho dosiahnutie. Ono „poznanie Boha“ sa naplňuje cez sebazpoznanie, cez poznanie vlastného vnútra, lebo iba tým sa dostane človek k pravde: „...nauč sa poznávať, čo ti najviac vyhovuje, nevychádzaj zo seba, ale sa vráť do seba. Pravda prebýva vo vnútornom človeku.“⁹

Augustín vnáša do filozofie osobitosť vlastnej bojujúcej duše. Nie náhodou preto opätovne vnesie do filozofie i Platonovu formu dialógu- jeho skúmania a úvahy nie sú natoľko teologickými výkladmi ako dialógmi rozštiepenej mysle človeka, stojaceho medzi filozofickou „pohanskou“ antikou a kresťanským stredovekom, človeka, ktorý hovory duše s Bohom, ako sám sebe pomenoval svoje dialogické úvahy, pochopí a prezentuje ako najúčinnjšiu formu hľadania pravdy.

Anima forma corporis (duša formuje telo), napíše zasa neskôr Tomáš Akvinský, aby ukázal, že duša a telo nie sú rôzne (a oddelené podstaty), ale rozličné princípy, ktoré spolu konštituuju človeka. Akvinského koncepcia človeka spojí filozofiu a teológiu a bude hovoriť i o tom, aký zmysel má či má mať ľudský život. Ako nemateriálna substancia tu má duša človeka len

⁶ ZLOMKY PŘEDSOKRATOVSKÝCH MYSLITELŮ. prel. K. Svoboda. PRAHA: SPN 1989. s.32.

⁷ Tamže.

⁸ PL 32, 872, Soliloquia PL32, 869- 904. („Boha a duši si preji poznať!“ volá Augustín. „Více nic? Vůbec nic! – odpovídá sám sobě. MACHOVEC, M.: Svatý Augustin. Praha: Orbis, 1967. s. 69.)

⁹ AURELIUS AUGUSTINUS: O pravom náboženstve. In: Antológia z diel filozofov zv. III. Bratislava: Pravda 1975. 1. vyd., s. 141-142.

formu, ako taká je nezničiteľná a nesmrteľná, prírodu presahuje, preto z prírody nemohla vzniknúť – k existencii bola povolaná exkluzívnym aktom absolútneho bytia – je stvorená.

Neustále rozširovanie vedeckého poznania sprevádzané politickými zmenami a tým i zmenami v usporiadaní spoločenských inštitúcií opäť prichádza spolu so zmenami v myslení- teocentrický stredovek vystrieda humanizmus a človek je tematizovaný a premýšľaný ako individuum.

K dualite tela a duše dospeje na základe vlastnej metódy dôslednej skepsy Descartes- a odvtedy sa toto precízne rozlíšenie (*res cogitans* proti *res extensa*) bude spájať (rovnako ako návrh pravotočivej trojrozmernej alebo dvojrozmernej ortonormálnej sústavy súradníc, ktorú si pamätáme zo školských hodín matematiky) s jeho menom.

„V novoveku nastal obrat vo filozofickom myslení od objektu k subjektu. Už renesančný antropologický humanizmus sa stáva protikladom teocentrickému stredoveku. Tento obrat k subjektu uskutočnil R. Descartes. Atribútom duše je podľa neho svedomie, ktoré nazval myslenie... Podľa Descartesa duša je len hýbateľom mysle. V staroveku sa podľa duše rozdeľovali bytia na živé a mŕtve, od čias Descarta sa bytosti delia na mysliace a nie mysliace.“¹⁰

Ono myslenie, ktoré človeka charakterizuje a odlišuje, jeho nástroj – rozum i jeho výsledky budú v centre pozornosti posledného z období, ktoré neskôr Patočka označí ako osi európskej vzdelanosti. V osvietenском myslení sa vzdialíme od duše, aby sme sa opäť zaoberali rozumom, v popredí bude materialisticko – mechanistický výklad človeka – stáva sa z neho „mysliaci stroj,“ formuje sa teleologická vízia dejín založená na historickom optimizme, prameniácom z pokroku ľudského rozumu. Toho rozumu, ktorý staval katedrály, rozvíjal vedu, skladal symfónie, hlásal slobodu, bratstvo a rovnosť a neskôr v krvi vykúpil „deti revolúcie“.

Immanuel Kant, „posledný nemecký osvietenec“ a zároveň filozof, ktorý položil základy klasickej nemeckej idealistickej filozofie, sa znova vráti k tradičnej metafyzike, aby napokon najmä gnozeológiu obrátil naruby tak, že sa bude hovoriť o „kopernikovskom obrať“ vo filozofii – a tá sa odvtedy zasa bude rozlišovať inak- na myslenie pred Kantom a po ňom. Vo svojej Kritike čistého rozumu bude Kant za *prirôdzený* postup v poradí rozumových pojmov, ako pripomína M. Sobotka, považovať postup, ktorý „tkvie v tom, že ideme ‘od poznania seba samého (duše) k poznaniu sveta a jeho

¹⁰ JURINA, J.: Filozofická antropológia - filozofia človeka. Bratislava 2003, dostupné zo http://www.google.sk/url?sa=t&source=web&cd=8&ved=0CDUQFjAH&url=http%3A%2F%2Fbrco.neonus.sk%2Fdownload%2Fskola%2Ffilozofia%2Ffil_antropologia.doc&rc=j&q=%2Baugust%3%ADn%20%2Bdu%C5%A1a&ei=wqnJTP3XAoP5sgaL26mTDg&usq=AFQjCNEZ3r5VrLuXwfHGKUWgOuO_XSIXTw&sig2=NseQtojrld6pmrzFSTu-9A&cad=rja

prostredníctvom k prapôvodnej bytosti...’ Kant robí tieto pojmy – idey základom vyššieho poznania v zmysle *pochopenia*. Táto funkcia rozumových pojmov bola v metafyzike vyjadrená tým, že to boli pojmy najvyšších realít. Kant však súdi, že na takýto krok nemala dostatočné oprávnenie. Ospravedlniteľné sú jednak ako regulatívne princípy nášho rozvažovacieho poznania... a jednak ako myšlienkové možnosti, ktoré nadobudnú svoj pravý význam, t.j. význam pojmov najvyšších objektov až v súvislosti so smerodajnými fenoménmi nášho morálneho konania... Sú predmetom morálnej, nie epistemickej istoty, dodávajú nášmu životu naliehavosť.“¹¹

Kľúčové pojmy, pomenúvajúce špecifickosť bytia človeka a bytia vôbec vnesie do filozofie M. Heidegger. Od epistemológie, etiky či (okrem iného) sociálnych úvah v myslení 19. storočia sa vráti k tradičným „výsostným vodám“ filozofických skúmaní. Vo svojej práci Bytie a čas sa bude nástojčivo a systematicky pýtať na bytie v jeho podstate a hneď v úvode skonštatuje: „Tato otázka upadla dnes v zapomenní, pretože si naše doba pričítá k dobru, že opäť schvaluje ‘metafyziku’. Má ničmené za to, že je ušetrená námahy znovu rozncovať ‘zápas gigantů o bytí’. Uvedená otázka pritom není nijak libovolná. Udržovala v napětí bádání Platónovo a Aristotelovo – od té doby ovšem také jako *tematická otázka skutečného zkoumání* umkla...“¹² Veškerá ontologie, i kdyby disponovala sebebohatším a sebepevněji skloubeným systémem kategorií, zůstává od základu slepá a odvrácená od svého nejvlastnějšího záměru, jestliže předem dostatečně neujasnila smysl bytí a nepojala toto ujasnění jako svůj fundamentální úkol.“¹³

Porozumieť bytiu môžeme cez existujúce súcno – človeka, ktorý jestvuje ‘tu a teraz’, treba sa však pýtať na vzťah pýtajúceho sa k vlastnému bytiu – „jeho existenciálny smysl je *starost*“,“¹⁴ formuluje Heidegger. Človek je vrhnutý do špecificky ľudskej limitovanosti, základným určením jeho bytia je „môcť byť“, človeka možno pochopiť ako možnosť vzťahu k „môcť byť“. Toto „môcť byť“ v sebe zahŕňa ľudské voľby a ich podmienenosť, je vrhnuté do bytia, vydané napospas vlastným možnostiam. Dôležitou sa stáva ľudská sloboda, u M. Heideggera chápaná v dvoch významoch – sloboda ľudského pobytu (tu-bytia) sa môže realizovať dvoma spôsobmi – neautenticky, riadená neurčitým „ono sa“ (teda prebratím možností a rozhodovaním sa podľa verejných ponúk, zastretá neosobným porozumením seba i sveta) a autenticky. Autenticky realizovaná sloboda pobytu znamená vlastnú ľudskú voľbu vlastných možností a je limitovaná

¹¹ SOBOTKA, M.: Kant a metafyzika. In: LEŠKO, V.- PLAŠIENKOVÁ, Z. (eds): Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie. Košice: FF UPJŠ 2009. ISBN 978-80-7097-768-2. s.22

¹² HEIDEGGER, M: Bytí a čas. Praha: Oikomenh, 2002. ISBN 80-7298-048-3. s.17.

¹³ Tamže, s. 27.

¹⁴ Tamže, s. 59.

konečnosťou – pobyť je bytím k smrti. Táto konečnosť určuje voľby pobytu v existenciálnom priestore. Naopak, „odstup, průměrnost a vyrovnávání konstituují jakožto způsoby bytí neurčitého ‘ono se’ to, co známe jako *veřejnost*. Veřejnost řídí zprvu veškerý výklad světa a pobytu a má ve všem pravdu. A to nikoliv na základě toho, že nejde ‘věcem na kloub’... Neurčité ‘ono se’... předstírá, že všechno posuzuje a o všem rozhoduje, odnímá pobytu jeho případnou odpovědnost... Neurčité ‘ono se’... má opět různé možnosti své pobytové konkréce. Důraznost a výslovnost jeho nadvlády se může dějinně měnit. Každodenní pobyť je sebou v modu *neurčitého ‘ono se’*, což rozlišujeme od autentického... *‘bytí sebou’*.“¹⁵

Bytie ako existencia, ktorú Heidegger označuje „neautentická“, viazaná na ‘ono sa’, je nepochybne v istom zmysle existenciou bezpečnejšou. Zbavuje človeka zodpovednosti za jeho voľby, otvára svet, ktorý netreba (nie je nutné) si existenciálne uvedomovať, ktorému stačí sa prispôbiť.

K ľudskému pobytu tak patrí sloboda a s ňou spojené voľby; pobyť sa rozvrhuje v čase, deje sa v čase. „*Dění dějín je dění ‘bytí ve světě’*. Dějinnost pobytu je bytostně dějinnost světa, která na základě ekstaticko- horizontální časovosti patří k čášení tohto světa. Pokud pobyť fakticky existuje, vyvstává vždy již nitrosvětsky odkryté jsoucnost... Toto nitrosvětské jsoucnost je jako takové dějinné, a jeho dějiny neznamenaají něco „vnějšního“, co jenom doprovází „vnitřní“ dějiny „duše“ Toto jsoucnost nazvěme *světově- dějinným*.“ Potom „dějiny jsou specifické dění existujícího pobytu, které se odehrává v čase, a to tak, že to, čo je v spolubytí ‘minulé’ a zároveň ‘tradované’ a nadále působící, je dějinami v silném smyslu.“¹⁶ Dianie spoločenstva, národa potom Heidegger označí termínom *údel*. „Údel se neskládá z jednotlivých osudů... Moc údělu se uvolňuje teprve ve sdílení a v boji.“¹⁷ „V odhodlanosti tkvící předběhové sebeodvzdání určitému ‘tu’ okamžiku nazýváme osud. Svůj základ v něm má i údel, jímž rozumíme dění pobytu ve spolubytí s druhými. Osudový údel lze v obnovování výslovně odemknout v jeho spjatosti s dědictvím tradice.“¹⁸

Už citovaný Jan Patočka, jeden z najvýznamnejších českých filozofov, hlavný reprezentant českej a česko-slovenskej fenomenológie, žiak Husserla a Heideggera, ktorý vo svojom diele (z veľkej časti venovanom filozofii dejín) tematizoval Európu, jej duchovné dedičstvo a človeka- Európana ako dediča pomenúva vo svojej úvahe tri osi, ktoré udávali smer vzdelanosti Európy: antiku, kresťanstvo a osvietenstvo. Ony stoja v základoch európskej vzdelanosti, v nich a z nich sa formovalo to, čomu dnes hovoríme „duch Európy“, nad nimi uvažujeme nielen pri historickofilozofických skúmaníach,

¹⁵ Tamže, s.157-159.

¹⁶ Tamže, s.421.

¹⁷ Tamže, s.426.

¹⁸ Tamže, s.428.

ale i vo sfére „res publica“- vecí verejných, len pred niekoľkými rokmi trebárs pri polemikách o znení preambuly Ústavy Európskej únie.

„Dědictví řecké klasické filosofie je starost o duši,“¹⁹ hovorí Patočka, a uvádza dve podoby tejto „starosti“ – prvý, založený na demokritovskej a aristotelovskej tradícii, je snahou o to, aby mohla duša dosiahnuť aspoň na krátky čas taký spôsob existencie, aký je vlastný bohom, a druhý, vedený Platonovým pohľadom, ako snahu o to, aby sme dušu urobili takou možnosťou súcna, ktorá v sebe má zdroj pobytu, rozhodovania o svojom bytí a nebytí.

Pojem duše tak bol po stáročia/ tisícročia v európskom myslení nazeraný ontologicky, gnozeologicky i z hľadísk etiky, teológie... Po stáročia tiež v tomto myslení väčšinou panuje (obyčajne dosť vzácna) zhoda, ktorá – vo viac či menej precíznych formuláciách zodpovedajúcich aj pojmovému aparátu doby (a rozvíjajúc ho)- vymedzuje dušu v opozícii k telu, teda v opozícii zodpovedajúcej rozlíšeniu idey a matérie.

Analogicky sa potom termíny duša a (častejšie) duch používajú v spojeniach ako „duch miesta“, „duch doby“, „duša národa“, dokonca- a to bude i centrum našich záverečných úvah- „duša Európy“. Tieto vyjadrenia sa pokúšajú pomenovať, označiť to nehmotné *čosi*, čo *vyžuruje* z geograficky vymedzenej lokality, navonok nehomogénnej zmesi udalostí alebo evidentne diferencovaného spoločenstva individuí. O takomto duchu môžeme hovoriť, ak abstrahujeme od- v našom kontexte- málo podstatných jednotlivostí a zameriame sa na to, čo krajinu či spoločnosť charakterizuje z odstupu. Preto teda môžeme hovoriť o *duši Európy*, ktorá sa v našom geografickom priestore formuje zo spoločného myšlienkového a kultúrneho základu, položeného uvažovaním antického Grécka a (súhlasne či kriticky) domýšľaného a rozvíjaného jeho pokračovateľmi.

Spomínané duchovné dedičstvo podľa Patočku pomohlo i tomu, aby sa katastrofy rozpadu polis a potom Rímskej ríše pretavili do pokusov prekonať formy prežité a prispôbiť sa aktuálnym historickým podmienkam. Antický odkaz potreby starať sa o dušu sa však z európskeho myslenia a života postupne vytráca, vytlačaný starosťou o vonkajší svet a jeho ovládnutie. Európa expanduje, rozvíja vedy, posilňuje mocenské pozície vo svete (*Nam et ipsa scientia potestas est.* - Poznanie je moc, napíše F. Bacon r.1597), štát sa zmenil na zriadenie, ktorého účelom je chrániť majetok – a toho je čoraz viac, pribúdajú kolónie, osídľuje sa americké územie, Európa mohutnie. „Nejhlubší výtvar celého tohto pohybu je moderní věda,

¹⁹ PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. Evropa a evropské dědictví do konce 19. století. In: Péče o duši III - Sebrané spisy sv. III. Praha: Oikoymenth 2002. ISBN 80-7298-054-8. s.88.

matematika, prírodoveda, historie; všetko to je oživeno docela jiným duchem a druhem vědění, než byl předcházející. Renesanční věda Koperníků, Keplerů a Galileů sice zřetelně navazuje ještě stále na starověkou θεωρία (teoría) jako moment péče o duši. Ale stále víc se ve vědě samé... projevuje duch technického ovládnutí... universalita formalizující a neznatelně přecházející k favorizování výsledku před obsahem, ovládnutí před pochopením. Tato věda se stále více odhaluje celou svou povahou jako technika, a směřuje proto též k technologii a aplikaci. Čím více tento způsob myšlení proniká, tím zřetelněji jsou zatlačovány zbytky 'metafyzického' myšlení...,“²⁰ pokračuje Patočka.

Už v polovici 30-tych rokov 20. storočia bude Husserl hovoriť o kríze európskych vied, európskeho života. „Kríze evropského života“, hovorí Husserl, „o níž se tolik mluví a jež je doložena v nesčetných symptómech životního rozkladu, není žádným temným údělem, žádnou neproniknutelnou osudovostí...“²¹ Kríza vyplynula zo straty životného významu vedy. Veda síce rozširuje (už i tak nesmierne) množstvo poznatkov, človeku v jeho životnej úzkosti však odpovedať nevie, lebo ako neriešiteľné vylúčila otázky pýtajúce sa na zmysel existencie. Patočka pripomenie, že ide o krízu Európy ako duchovného útvaru, r.1989 ohlásí Fukuyama definitívne víťazstvo liberalizmu a kapitalizmu, čo podľa neho predstavuje koniec ľudských dejín. Ďalej už niet kam ísť.

Krízu Európy, ako existovala v minulom tisícročí, krízu európskeho ducha, ktorý sa „rozmenil na drobné“, stratil v objektivizujúcich vedeckých skúmaníach nezvráti hľadanie politických právd a demonštrácia „rodinnej súdržnosti“, ktorá drží pokope vďaka peniazom prúdiacim do a z eurofondov. Máme vlastne ešte šancu, aby bola Európa stále aj útvaram duchovným?

Všetko bolo napísané, všetko povedané. Moderná Európa stratila kontakt so svojou minulosťou- a keďže niet kam ísť, možno sa bude treba vrátiť. Áno, veda napreduje, mnohokrát nevenujúc dostatočnú pozornosť morálnym dilemám, ku ktorým často vedú jej objavy. Ale možno je pre obnovenie „ducha Európy“ potrebné na chvíľu sa prestať pýtať na to, čo sa dá odmerať, odvážať, na čo sa dá zaostriť pod mikroskopom, zamieriť teleskop a opäť sa začať pýtať na to, kto sme, odkiaľ a kam ideme. Stále ostáva dedičstvo filozofie a umenia- možno práve na nich je, aby vrátili myslenie späť k otázkam zmyslu, k otázkam, ktoré sa „vnútorného človeka“ (i keď navonok dávno prešiel z módu byť k „mat“ a „znamenat“) nepres-
tali – a zrejme ani neprestanú týkať nikdy.

²⁰ Tamže, s.90.

²¹ HUSSERL, E.: Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha: Academia. Nakladatelství ČSAV 1972. s.363-364.

„Nepečujeme o duši, abychom pronikli k posledným dôvodom a nahlédli prvnú príčinu...nýbrž poznávame, pretože pečujeme o duši. Myšlení je dôležité ako orgán pozitívny, určujúci, obohacujúci péču o duši, orgán její schopností byť dobrou, její dokonalostí, stupňovaní jejího bytí. Preto péča o duši odemýka bytí duše samé; duši môžeme rozumieť, její podstatu pochopiť a uvidieť len tehdy, keď o ni pečujeme... Filozofie je péči o duši v její vlastnej podstate a v jejím živlu.“²²

A záver? Briskným jazykom (a s literárnym nadhľadom) Roberta Musila už len krátky dôvetok: „Urobiť z gotického človeka alebo z antického Gréka moderného civilizovaného človeka nie je vôbec ťažké. Stačí na to nepatrná, trvalo jedným smerom pôsobiaca prevaha okolností, mimodúševných faktorov, náhodností, dodatkov. Toto stvorenie je rovnako schopné ľudozrúťstva ako aj kritiky čistého rozumu. Nemali by sme si myslieť, že robí to, čím je, ale stane sa z neho to, čo – z bohvieakých príčin – robí... nie je nijaký funkčný rozdiel v tom, či si mozog precvičujeme Aristotelom alebo Kantom. Keď prijmeme rozmach, vrchol a úpadok určitého ľudského druhu alebo spoločnosti bez takýchto obmedzení, prenášame priveľmi do centra to, čo je rozhodujúce a podnetné, musíme to hľadať viac na okraji, v okolnostiach, v tom, ako sa ktorá skupina ľudí alebo schopností 'dostane k veslu' v rámci rovnakého zloženia, v národe alebo... v 'nezákonnej nevyhnutnosti'... Všeobecne sa predpokladá, že takýto spôsob nazerania je príjemne mechanistický, civilizačne nekultivovaný a cynický. Chcel by som upozorniť na to, že sa v ňom skrýva nesmierny optimizmus. Pretože ak ...sme iba ovešaní množstvom drobných, pospletaných záťaží, môžeme sami udávať tón. A o tento pocit sme prišli.“²³

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AURELIUS AUGUSTINUS: O pravom náboženstve. In: Antológia z diel filozofov zv. III. Bratislava: Pravda 1975. 1. vyd.
HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Praha: Oikymenh, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
HUSSERL, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha: Academia. Nakladatelství ČSAV 1972.
JURINA, J.: Filozofická antropológia – filozofia človeka. Bratislava 2003, dostupné zo <http://www.google.sk/url?sa=t&source=web&cd=>

²² PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Péče o duši II - Sebrané spisy sv. II. Praha: Oikymenh, 1999. ISBN 80-86005-91-7. s.83-84.

²³ MUSIL, R.: Bezmocná Európa alebo Kľukatá cesta. In: MUSIL, R.: Duch a skúsenosť. Bratislava: Kalligram, 2000. ISBN 80-7149-326-0. s.107-108.

LEŠKO, V.- PLAŠIENKOVÁ, Z. (eds): Kant v kontextoch Husserlovej a heideggerovej filozofie. Košice: FF UPJŠ 2009. ISBN 978-80-7097-768-2.

MRÁZ, M.: Psyché - pojem, symbol, inšpirácia a prameň múdrosti In: RUISEL, I. (red.): Múdrost' - inteligencia – osobnosť. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV. 2006. ISBN 80-88910-19-6.

PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Péče o duši II - Sebrané spisy sv. II. Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-91-7.

ZLOMKY PŘEDSOKRATOVSKÝCH MYSLITELŮ. prel. K. Svoboda.
PRAHA: ČSAV 1962.

ZLOMKY PŘEDSOKRATOVSKÝCH MYSLITELŮ. prel. K. Svoboda.
PRAHA: SPN 1989.

C. G. JUNG A DUŠA MODERNÉHO ČLOVEKA

Tomáš GERBERY

*„Základom duše je príroda a príroda je tvorivý život.
Príroda síce sama borí to, čo vybudovala, ale znova to stavia.
To, čo moderný relativizmus ničí v hodnotách
vo viditeľnom svete, dáva nám duša znova“
(Jung – Človek a duša)*

Abstract: Jung as founder of analytical psychology is the destroyer of the myth about *mechanicity and objectivity of human being including its internal (psychological) stance*. Term *soul of the modern man* is not only the euphemistic metaphor or idealistic or naïve religionistic position of self or other-interpretation but for Jung empirically verified reality. Soul or the more extensive term “*psyché*” is the system of autoregulation between conscious and unconscious and thus regulation of the self, which can be unbalanced not only by crowding out but also by false imagination of self or reality and leading to modern neurosis. Even the religiosity on deep personal level is not only the non-sense overturned by modern science, but natural need for overcoming self from inside out.

Švajčiarsky psychológ a zakladateľ analytickej psychológie C. G. Jung (1875-1961) bol žiakom zakladateľa psychoanalýzy Sigmunda Freuda, od ktorého sa však odvrátil,¹ v snahe preklenúť jeho jednostranný naivný fyziologicko-mechanistický postoj. Na rozdiel od mnohých svojich kolegov ako aj od mnohých súčasných psychológov, psychoanalytikov a analytických psychológov bol Jung filozoficky, lingvisticky, religionisticky a antropológicky vzdelaný.

Z dejín filozofie išlo najmä o diela východnej filozofie a Hérakleita (enantiodrómia), Platóna, Plótina, A. Aurelia, Majstra Eckhardta, Leibniza (apercepcie (nadväzovanie obrazov), skladanie kvalitatívne vyšších celkov z monád), Kanta (noumentalita a vymedzenie vecí o sebe), Schopenhauera (individualistický psychologizmus vôle a predstavy), Nietzscheho (dionýzovstvo a teória nadčloveka). Z menej známych prúdov patrila Jungova pozornosť orfizmu, gnosticizmu a renesančnej filozofii so zameraním na alchýmiu. Nemožno tiež opomenúť introspektívne východné filozofické a mystické systémy, ktoré mu svojou symbolickosťou poskytovali

¹ „... (a) vzhľadom na to, že represia nemôže byť vysvetlením všetkých podmienok, (b) nevedomé obrazy majú teleologický význam, (c) libido, ako psychická energia, nie je čisto sexuálne ako predpokladal Freud“ (Douglas, 2008, s. 27).

vlastný teoretický, ale aj praktický nástroj pre skúmanie ľudskej duše. Paradoxne však Heideggerova „fundamentálna ontológia“ ani jeho „tu bytie“ (*dasein*) neurobili na Junga dojem – označil ich za neurotický prejav doby. Podobne *dasein*analýza Medarda Bossa vychádzajúca z Heideggerovej filozofie, ktorá kritizovala Junga za jeho poplatnosť fyzikalizmu a biologizmu, sa nedočkala od Junga výraznejšej odozvy.

Jung mechanistickej a kvantifikatívnej psychológii 19. storočia vyčítal snahu o redukciu duše na produkciu žliaz či mozgu, teda jej fyziologickú redukciu, čiže postup ktorý má pôvod už v osvietenstve 18. storočia. Vedomie je podľa neho *conditio sine qua non* (nevyhnutná podmienka) psychická, teda duša sama, prejavuje sa však individuálne ako osobnosť, ktorá však svoje surové obsahy čerpá z nevedomia (kolektívne a individuálne).

Moderné „psychológie“ bez duše sú psychológiami vedomia, v ktorých však nevedomá psychika neexistuje. Jung v kontexte kritiky psychologického redukcionizmu tvrdí: „Duša bola vždy iba súčasťou nejakého metafyzického systému. Moderné vedomie sa však ani cez tú najprudšiu a najkrčovitejšiu obranu nemôže ubrániť poznávaniu duše. To našu dobu odlišuje od predchádzajúcich dôb. Nemôžeme už poprieť, že temné skutočnosti nevedomia sú účinné sily, že existujú duševné sily, ktoré sa už nedajú vpraviť do nášho racionálneho poriadku sveta, aspoň nie v súčasnej dobe. Budujeme na nich dokonca vedu, a to je ďalší dôkaz, ako vážne ich berieme“ (Jung, 1994, s. 29). Samotné vedy sú však podľa Junga „(...) symptómami ľudskej duše“ (Jung, 1994, s. 63). To viedlo Junga k vlastnému „kopernikovskému“ obratu² a následne k dôslednému psychologickému antropologizmu.

V etymológii slova duša Jung uvádza, že nemecké *Seele*, anglické *soul*, gótske *saīwala*, starogermánske *saīwalo* sú podobné s gréckym *aiolos* (pohyblivý, meniaci sa). Latinské slovo *animus* (duch) a *anima* (duša) je podobne ako grécke *anemos* (vietor), pričom iné grécke slovo pre vietor (*pneuma*) znamená ducha respektíve dušu a tiež dych. Nemecké *atmen* (dýchať) je podobné s védskym pojmom *átman* (dych, dýchanie, neskôr označenie jadra nášho vlastného ja). V arabčine slovo *rib* (vietor) je taktiež podobné slovu *ruh* (duša, duch). Všetky tieto obrazy poukazujú na nefyzickú premenlivú podstatu, ktorá je súčasne spätá s podmienkou života.

Ako Jung uvádza v *Tavistockých prednáškach*, pri výskume nevedomej duševnej aktivity využíval prvotne asociačný test, analýzu snov a aktívnu imagináciu, výsledky ktorých synkretizoval prostredníctvom svojej symbolickej hermeneutiky. Neskôr na základe vlastnej introspekcie,

² „Bol to predsa Freudov zdrvivý objav, že neuróza nie je obyčajným útvarom symptómov, ale predstavuje chybné fungovanie, ktorým je postihnutá celá duša. Dôležitá už nie je neuróza, ale dôležité je, kto ju má. Musíme začať u človeka a jeho požiadavkám musíme dostať“ (Jung, 2000a, s. 73).

komparácie Východných a Západných alchymistických textov a v neposlednom rade skúmaním živých predstáv prírodných národov dospel k dôkazu kolektívneho nevedomia v diele *Symboly a transformácie libida* (1910-1912). Keď sa Jung ešte ako mladý psychiater v Burghölzli snažil skúmať duševnú chorobu a prostredníctvom asociačných testov potvrdil existenciu nevedomých komplexov, ktoré sa prejavovali pod v súčasnosti známym pojmom – psychosomatické fenomény.

Dokázat' existenciu nevedomia, čiže duševnú oblasť mimo prahu vedomia sa Jungovi podarilo až na základe skúmania čiastočnej neurotickej³ či hlbkovej psychotickej disociácie spolu s prístupom k ich liečbe, čím dospel k potvrdeniu svojej hypotézy. V dôsledku to znamenalo, povedané zjednodušene, že niečo „nefyzické“ má vplyv na celkovú fyziologicky merateľnú rovnováhu organizmu, čo spätne znamenalo aj revíziou rozsahu a najmä hĺbky psychológie ako vedy: „Ľudská duša nie je problémom ani psychiatrickým, ani fyziologickými a už vôbec nie biologickým, je problémom psychologickým. Duša je sama o sebe svojbytnou oblasťou a má svoje vlastné zákonitosti. Podstatu duše nie je možné odvodiť z princípov iných vedných odborov, tým by sme hrubo skresľovali zvláštny povahu psychického“ (Jung, 2000a, s. 32).

K problému založenia psychológie ako vedy sa Jung vyjadruje nasledovne: „Duševná nutnosť našej doby nás prinútila k objaveniu psychológie. Duševné skutočnosti tu prirodzene boli aj skôr, ale nevnucovali sa a nikto si ich nevšimá. Išlo to aj bez nich. Dnes už to bez nich nejde“ (Jung, 1994, s. 28). Jung si však nerobil ilúzie o exaktnom poznaní duše: „Predovšetkým by som sa pre našu psychologickú potrebu celkom vzdal myšlienky, že sme schopný dnešnému človeku o podstate duše vypovedať niečo „pravdivé“ alebo „správne“. To najlepšie, čo zo seba môžeme dostať je pravdivé vyjadrenie“ (Jung, 1994, s. 21). Anthony Stevens na margo Jungovho prístupu k problému duše konštatuje: „Skutočnosťou duše mal Jung na mysli, že chápe dušu ako apriórny prírodný fakt, objektívny fenomén, ktorý nie je redukovateľný na žiadny faktor mimo ňu samu. Duševná existencia je jedinou kategóriou existencie, o ktorej môžeme mať bezprostredné znalosti, pretože nič nemôžeme vedieť, bez toho aby sa to predtým objavilo ako duševný obraz“ (Stevens, 1996, s. 33). To znamená, že Jung ani v najmenšom nespochybňoval existenciu duše, len problematizoval (najmä kvantifikatívne) možnosti jej skúmania a odsudzoval snahu o násilnú objektivizáciu metód a formalizáciu výsledkov výskumu prostredníctvom exaktného škálovania. Po Jungovej smrti sa metodológia ustanovovala na

³ „Neuróza je teda obrana proti objektívnej vnútornej aktivite duše alebo trochu draho zaplatený pokus uniknúť vnútornému hlasu“ (Jung, 1994, s. 47), tento vzťah je porovnateľný s neuposlúchnutím sokratovského daimoniónu.

kvalitatívnej báze ustanovila nielen v psychológii a spoločenských, ale aj prírodných vedách.

Jung nemal o modernom človeku a jeho schopnosti sebareflexie vysokú mienku, podľa neho moderný človek prežíva stav *abaissement du niveau mental* (zníženie duševnej úrovne), pričom vytesnenie neželaných nevedomých obrazov z vedomia vedie k ich združovaniu v komplexoch, a následnému vpádu do vedomia vo forme „Tieňa“ (ktorý tvoria necivilizované pudy, vytesnené túžby a najrôznejšie resentimenty). Podľa Junga jediným liekom na našu civilizačnú „stratu duše“ ako „zníženej úrovne vedomia“ je nová obrovská investícia do vnútorného života individua v snahe znovu vytvoriť osobné prepojenie s mýtickým svetom,⁴ do ktorého sme kedysi vstúpili svojím narodením. Zaujímavú interpretáciu tohto názoru podáva A. Stevens: „Jungova psychológia sa teda stala tiež kozmológiou, pretože podľa Junga sa cesta osobného vývoja k plnšiemu vedomiu odohráva v rámci večnosti. Duša, existujúca sui generis (pozn. samovytvorená, o sebe) ako objektívna súčasť prírody, podlieha rovnakým zákonom, ktoré vládnu vesmíru a je sama najvyšším naplnením týchto zákonov: skrz zázrak vedomia poskytuje ľudská duša zrkadlo v ktorom Príroda vidí svoj obraz“ (Stevens, 1996, s. 46).

Choroby duše čiže neurózy delí Jung podľa ich účinkov na jedinca nasledovne: „Zo psychologického (nie klinického) hľadiska je teda možné deliť duševné neurózy do dvoch hlavných skupín: do jednej patria kolektívne osoby s nedostatočne rozvinutou individualitou, do druhej individualisti so zakrpatenou kolektívnou adaptáciou“ (Jung, 2000a, s. 19). Z toho vyplývajú dva extrémny – sociálne neadaptovateľný individualista alebo kolektívny primitív. Pokiaľ však moderný človek poklesne na úroveň primitíva, nedá sa porovnávať s členom prírodných národov, ktorý disponuje rituálmi, ako to zaznamenal už M. Eliade vo svojom diele *Mýtus o večnom návrate*, ako určitou zvnútorňujúcou (aj keď nevedomou) sociálno-regulačnou terapiou. Sociálne dôsledky pôsobenia kolektívneho človeka uvádza Le Bon v diele *Psychológia davu* pod názvom „contagion mentale“ (duševná nákaza) v Freud v diele *Psychológia masy a analýza ja* a Canneti v diele *Masa a moc*. Ovládnutie jedinca jeho nevedomím vedie k jeho regresii na kolektívnu úroveň, čo je analogické s efektom pôsobenia masovej ideológie. Efekt masovej ideológie je založený práve na priepustnosti vedomia zúčastnených. Existencia komplexu však neznamená autotomaticky

⁴ „Mýtické predstavy so svojou svojráznou symbolikou zasahujú totiž do hlbín ľudskej duše, do historických prazákladov, kam nikdy nedospeje náš rozum, vôľa a dobrý úmysel. Mýtické predstavy pochádzajú z oných hlbín a hovoria rečou, ktorej náš dnešný rozum síce nerozumie, ktorá ale rozochvieva to najvnútornejšie v človeku. Čo by nás teda spočiatku mohlo vyľakať ako regresia, je skôr „*reculer pour mieux sauter*“ (váhanie pred nepríjemným, ale nutným rozhodnutím a čakanie na vhodnejší okamih). Je zdrojom integrácie síl, vytvárajúcich behom vývoja nový poriadok“ (Jung, 2000a, s. 30).

chorobu (čiže nerovnováhu) duševných procesov: „Pokiaľ má niekto komplexy (=emocionálne zafarbená skupina spolu súvisiacich obrazov združená okolo archetypického jadra), neznamena to samo o sebe žiadnu neurózu, pretože komplexy sú normálne ohniská duševného diania, ktorých bolestivosť nedokazuje žiadnu chorobnú poruchu. Utrpenie nie je nemoc, ale normálny protipól šťastia. Chorobným sa komplex stáva až vtedy, keď sa človek domnieva, že ho nemá“ (Jung, 2000a, s. 67). Práve nezvládnutie svojich komplexov bez univerzalistickej opory, ktorej deštrukciu ohlásil už Nietzsche, definuje súčasného „moderného“ človeka.⁵

Podľa Junga psyché funguje ako autoregulačný systém, postuloval preto akýsi zákon zachovania energie na úrovni psychických prejavov: „Žiadna duševná hodnota sa nemôže vytrátiť bez toho, aby bola nahradená nejakým ekvivalentom. To je základné heuristické pravidlo v dennej psycho-terapeutickej praxi, pravidlo, ktoré nezlyháva a stále sa potvrdzuje“ (Jung, 1994, s. 32). Parafrázuje taktiež Swedenborga, keď hovorí: „Kdesi sme súčasťou jednej veľkej duše, jediného najväčšieho človeka“. Jung však varuje pred destabilizáciou duševných procesov prostredníctvom numinózneho zážitku, kedy sa do vedomia dostávajú nevedomé obrazy: „Kdekoľvek je duša prostredníctvom nejakého numinózneho zážitku uvedená do silného rozkmitu vzniká nebezpečenstvo, že sa pretrhne niť, na ktorej je človek zavesený. Tým človek padá do absolútneho „áno“ a iný práve tak absolútneho „nie“. (...) Duchovné kyvadlo sa pohybuje medzi zmyslom a nezmyslom a nie medzi správnym a nesprávnym. Nebezpečenstvo numinózneho spočíva v tom, že zvädza k extrémom, a že skromná pravda je potom považovaná za pravdu a malý omyl pokladaný za fatálne zblúdenie“ (Jung, 1994, s. 142-143). Naopak, pokiaľ komplex vlastného Ja dokáže človek integrovať a postupuje v rámci seba v mene antického hesla „*gnōthi seauton*“, iniciuje sa v vnútri psyché jedinca individuálny proces,⁶ ktorý vrcholí prežívaním reality, ktoré vyjadrujeme prostredníctvom pojmov ako

⁵ „Moderný človek je v každej dobe človekom osamoteným, pretože každý krok k vyššiemu a širšiemu vedomiu ho vzdďaľuje od pôvodnej, čistej animálnej participation mystique – mystického zúčastnenia sa, ponorenia do spoločného nevedomia“ (Jung, 1994, s. 21).

⁶ „Individuálny proces má dva principiálne aspekty: na jednej strane ide o vnútorný, subjektívny proces integrácie, na strane druhej o práve tak nevyhnutný objektívny vzťahový proces. Jedno nemôže byť bez druhého, aj keď v popredí sa ocitá hneď jedno a potom zasa druhé. Tomuto dvojitému aspektu zodpovedajú dve typické nebezpečenstvá: prvé spočíva v tom, že subjekt použije duchovné vývojové možnosti, ktoré poskytuje stret s nevedomým, na to, aby sa vyhol istým hlbším ľudským záväzkom a aby predstieral „duchovnosť“, ktorá neobstojí pred morálnou kritikou. Druhé nebezpečenstvo tkvie v tom, že príliš prevážia atavistické sklony a stlačí vzťah dolu na primitívnu úroveň. Medzi touto Skyllou a Charybdou vedie úzka cestička, ku znalosti ktorej tak veľmi prispela kresťanská stredoveká mystika aj alchymia“ (Jung, 2000b, s. 241).

„transcendencia“, „splynutie“, „mystický zážitok“, „rozhovor s Bohom“, „strata ega“ a pod. Takisto kreativita podľa Junga v skutočnosti nie je zázračnou schopnosťou človeka, ale práve dôkazom jeho komunikácie s nevedomím. Ak by som to mal zjednodušiť – nedokážeme myslieť nič, čo sa nenachádza ako obraz v (primárne v kolektívnom a neskôr v osobnom) nevedomí a navyše prisudzujeme rovnakým symbolickým obrazom podobnú až totožnú úroveň ich významu. Na adresu geniality Jung konštatuje: „Duševná abnormita môže byť tiež zdravie nepochopiteľné priemernému rozumu alebo vynikajúca duševná sila“ (Jung, 1994, s. 88).

Veľkú pozornosť venoval Jung pri skúmaní duše a pokusoch o ustanovenie terapeutických metód náboženstvom: „Čo sú náboženstvá? Náboženstvá sú psychoterapeutické systémy. Čo robíme my psychoterapeuti? Pokúšame sa vyliečiť utrpenie ľudskej psychy, ľudskeho ducha alebo ľudskej duše a náboženstvá sa zaoberajú rovnakým problémom“ (Jung, 1993, s. 161). Podľa Junga je náboženstvo „...nesporne jedným z najrannejších a najvšeobecnejších prejavov ľudskej duše, je úplne samozrejmé, že každá psychológia, ktorá sa zaoberá psychologickou štruktúrou ľudskej osobnosti, musí brať prinajmenšom do úvahy fakt, že náboženstvo je nielen sociologický alebo historický fenomén, ale pre veľké množstvo ľudí je tiež významnou osobnou záležitosťou“ (Jung, 2001, s. 11).

Problémom súčasných náboženstiev je ich profanácia,⁷ kedy strácajú terapeutickú funkciu a nedokážu pôsobiť ako platné regulátory duševných procesov: „Psychologický záujem našej doby očakáva od duše niečo, čo vnútorný svet neposkytol. Očakáva niečo, čo by mali obsahovať naše náboženstvá, niečo, čo však v týchto náboženstvách nie je alebo už nie je respektíve to v nich nie je pre moderného človeka. Náboženstvá už nie sú pre moderného človeka ničím, čo pochádza zvnútra, z duše, ale stali sa pre neho inventárnymi kusmi vonkajšieho sveta. Moderného človeka sa nedotýka nadzemský duch vnútorným zjavením, ale moderný človek sa pokúša vybrať si náboženstvo a presvedčenie tak, ako si oblieka sviatočné rúcho, ktoré nakoniec zase odkladá ako obnosené šaty“ (Jung, 1994, s. 31). Problém neurózy v psychológii moderného človeka má často religiózny charakter,⁸ podobne ako hovorí v Nietzscheho diele *Tak hovorí Zarathustra*

⁷ „Pokiaľ teda Boha alebo tao nazveme hnutiami alebo stavmi duše, hovoríme tým čosi len o tom, čo je poznateľné, nie však o nepoznateľnom, o ktorom nie je možné povedať vôbec nič“ (Jung, 1997, s. 64).

⁸ Nech už to znie akokoľvek abstraktne, je to predsa praktická skúsenosť, že toľko a toľko neuróz spočíva v prvom rade v tom, že napríklad religiózne nároky duše sa prestali vnímať v dôsledku detinského osvetového bludu. Dnešný psychológ by si mal konečne uvedomiť, že už dávno nejde o dogmy a vyznanie viery, ale oveľa skôr o religiózny postoj, ktorý je psychickou funkciou ďalekosiahlej dôležitosti. A práve pre religióznu funkciu je historická kontinuita nepostrádateľná“ (Jung, 2000a, s. 53).

Prorok povrazolezcovi, obrazu moderného človeka, ktorý zlyhal v prechode cez priechod vlastného nihilizmu smerom k nadčloveku: „Tvoja duša bude mŕtva skôr ako tvoje telo: neboj sa ty už ničoho!“ (Nietzsche, 2002, s. 14). Na svojom náhrobku v Küssnacht má Jung citát z 1. listu sv. Pavla Korinským: „Prvý človek bol z prachu zeme, druhý človek z neba“.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DOUGLAS, C. 2008. The historical context of analytical psychology. In: YOUNG-EISENDRATH, P., DAWSON, T. (eds.) *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge : University Press, 2008. ISBN 978-0-521-685000-9, s. 19-38.
- JUNG, C. G. *Analytická psychologie – Jej teorie a praxe (Taristocké přednášky)*. Praha : Academia, 1993. 205 s.
- JUNG, C. G. *Člověk a duše*. Brno : Atlantis, 1994. 378 s.
- JUNG, C. G. 1996. *Sto dopisů*. Praha : Sagittarius, 1996. 242 s.
- JUNG, C. G. 2000a. *Výbor z díla I – Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. s. 438 s.
- JUNG, C. G. 2000b. *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. 406 s.
- JUNG, C. G. 2001. *Výbor z díla IV – Obraz člověka a obraz Boha*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. 510 s.
- JUNG, C. G. 1999. *Výbor z díla V – Snové symboly individuálního procesu*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. 318 s.
- JUNG, C. G. 2006. *Výbor z díla VI – Představy spásy v alchymii*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2006. 375 s.
- JUNG, C. G. 2004. *Výbor z díla VII – Symbol a libido*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. 339 s.
- JUNG, C. G. 2009. *Výbor z díla VIII – Hrdina a archetyp matky*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2009. 481 s.
- JUNG, C. G. – WILHELM, R. 1997. *Tajemství žlutého květu*. Praha : Vyšehrad, 1997. 67 s.
- NIETZSCHE, F. 2002. *Tak vřavel Zarathustra*. Bratislava : Iris, 2002. 252 s.
- SHARP, D. 2005. *Slovník základních pojmů C. G. Junga*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. 176 s.
- STEVENS, A. 1996. *Jung*. Praha : Argo, 1996. 180 s.

OSOBNÝ MÝTUS A DUŠA EURÓPANA

Anna ŠVECOVÁ

„Čebo že dokladem je ta obromná historická potreba neukojenej modernej kultury, to shromažďování a přebližení jiných kultur, ta zřítavá vůle poznám – čebo že je to dokladem, ne – li toho, že mythus se ztratil, že se ztratil mythický domov, mythické luno? Což pak ten borečný a tak příšerný ruch této kultury znamená něco jiného nežli blhavost hladovějícího, jenž sahá a lapá a chňape po jídle?“ (Nietzsche, 1993, s. 76)

Abstract: *Subject in postmodern era is exposed of influence of great mass of information and impulses; despite of this reality subject often appears without reason or point of life. Till archaical era the man required the myth to survive, but on the present the myth is considered unvalued. However the myth is important element of human life for R. May and the representatives of American psychoanalysis. Personal myth is one of the unique opportunities to eliminate the emptiness covering the spiritual, or we can call him psychical too, world.*

V súčasnej postmodernej dobe sa človek často ocitá pod vplyvom veľkého množstva informácií, organizácií, médií a napriek všetkému je jeho ja roztrieštené, bez hlbšieho zmyslu. Napriek množstvu týchto vplyvov nepocituje uspokojenie. Poľský sociológ Bauman hodnotí situáciu dnešnej doby takto: „(...) v záplave prechajúcich zážitkov sa človek vracia k sebe samému v nádeji, že nájde oporný bod – Ja je poslednou nádejou nájdania prístavu. Nie je teda divu, že identita sa stala ohniskom nekludu a že schizofrénia – táto patologická radikalizácia „normálnej“ neurčitosti identity - zaujala prvé miesto medzi psychickými chorobami považovanými za mor moderného človeka.“ (Bauman, 2002, s. 28) Práve táto neistota človeka necháva v otvorenom priestranstve. Zatiaľ čo moderna mala aspoň ilúziu smeru a cieľa, ktoré poskytovala vtedajšiemu jedincovi, dnes je človek v pozícii dočasných stavov: „Každý dosiahnutý stav je časovo obmedzený, dočasný – a potom sa uvidí“. (...) Práca nie je celoživotnou, a zriedkakedy je dlhodobá.“ (Bauman 2002, s. 34) Ako sa s týmto stavom ľudská bytosť vyrovná? Kde ostal človek ako jedinec? Je k nemu priradený adekvátny prístup? Formuluje veda a filozofia primerané prístupy k jedincovi? „Súčasná vedecké skúmanie sa navonok snaží odpútať sa v akejkoľvek forme od metafyziky či čohokoľvek subjektívneho. Stratilo by totiž, podobne ako aj jeho výsledky, status objektivitu a následne aj legitimitu vytvárania diskurzu. Neprekrapuje to u exaktných prírodných vied, no skutočné nebezpečenstvo predstavujú humanitné vedy a predovšetkým to, čo nazývame filozofiou, preneseným popperovským jazykom by sme to mohli nazvať aj akademizmom – živosť učenia sa vytráca a nastupujú štatistiky, tabuľky a kategorizačné systémy. Človek sa stratil, objavilo sa Číslo.“ (Gerbery, 2010a, s. 66)

Ved' táto doba ľudskej bytosti zväčša ponúka len okamihy, ktoré nemajú status trvácnosti a istoty. Podľahne schizofrenickým stavom, alebo sa vydá na cestu k znovuoobjaveniu svojho ja? A akú cestu či cesty si pri tomto hľadaní môže zvolit'? Možností voľby je viac. Jedinec môže kráčať po ceste viery, transcendencie alebo cesty prostredníctvom mystického zážitku či osobného mýtu.

V archaickej dobe bol mýtus nevyhnutný pre prežitie. Vysvetľoval prírodné javy a procesy, bol „návodom“ na prežitie a odôvodňoval prírodné zákony, či dokonca obsahoval v sebe to, čo dnes nazývame mravnostnými zákonmi. Môžeme povedať, že jeho vznik bol neodmysliteľnou súčasťou ľudského života. Mytológia mala aj iný význam: „Nielenže dávala ľuďom zmysel života, ale otvárala tie zákutia ľudského myslenia, ktoré by im inak boli zostali neprístupné. Bola to raná forma psychológie. Príbehy bohov a hrdinov zastupujúcich do podsvetia, blúdiacich po labyrintoch a zápasiacich s netvorními vrhali svetlo na záhadné fungovanie duše a ukazovali ľuďom, ako riešiť vlastné vnútorné krízy.“ (Armstrongová, 2005, s.15) Mýtus v archaickej dobe nebol žiadnou rozprávkou ako ho v súčasnosti nesprávne interpretujeme, bol realitou, ktorá bola prežívaná v živote človeka: „Mýtus v primitívnej spoločnosti, t.j. vo svojej pôvodnej žijúcej forme, nie je obyčajná rozprávka, ale žitá realita. Nie je to svojou povahou výmysel, aký čítame v našich súčasných románoch, ale živá skutočnosť, o ktorej sa verí, že sa zjavila v prvotných dobách a od tej doby ovplyvňuje svet a osudy človeka (...).“ (Kerényi – Jung, 2004, s. 12- 13) Po „prechode“ od mýtu k logu, mýtus nezanikol ako sa často mylne domnievame. Logos predstavoval prechod od mýtu k forme racionality či racionalite samej, ale často si na svoju verifikáciu a interpretáciu „požičiaval“ jazyk mýtu, napríklad v podobe Platónovej jaskyne. Čím sa logos a mýtus líšia? „Logos musí na rozdiel od mýtu korešpondovať s faktami. V zásade je praktický, je to spôsob myslenia, po akom siabneme, keď si želáme, aby sa niečo uskutočnilo. Je neprestajne upriamený do budúcnosti so zámerom ešte väčšmi ovládnuť naše prostredie alebo objaviť niečo nové.“ (Armstrongová, 2005, s. 103-104)

Ako súvisí mýtus so súčasnou dobou? Ako môže mať mýtus, ktorý bol dôležitý pre archaického človeka hodnotu pre dušu Európana v 21. storočí? V úvode sme spomínali „prchavé zážitky“, ktoré človeka ustanovujú prázdny. Ján Pavol II. poníma súčasný stav človeka takto: „S falošnou skromnosťou sa ľudia uspokojujú s čiastočnými a provizórnymi pravdami, nesnažia sa už klásť radikálne otázky po zmysle a poslednom základe ľudskej, osobnej a spoločenskej existencie. Strúčne povedané nádeje, že by filozofia mohla na tieto otázky poskytnúť definitívne odpovede, sa rozplýva.“ (Zabala, 2007, s. 16) Osobný mýtus ako jedna zo spomínaných ciest k znovuoobjaveniu svojho ja, svojej duše ponúka dnešnému Európanovi možnosť rozvíjať sa. Ponúka vyplnenie prázdnoty, ktorá zaplňa duchovný svet človeka, vyplnenie priestoru v ktorom chýba

viera či morálka.¹ Ďalšou možnosťou je stanovisko C.G. Junga: „Nie je možné jednoznačne tvrdiť, že medzi morálnymi kvalitami človeka a jeho nevedomými dispozíciami je akýsi kauzálny vzťah, avšak empirickým faktom zostáva, že vďaka morálnej tenzii dochádza, uvedomenej často až prostredníctvom rušivej neurózy, ku kontaktu vedomia s obsahmi vytesnenými do sféry nevedomia. Vedomé završenie tohto vzťahu vedie k asimilácii svojho pôvodne nevedomého bytostného Ja (Self) do vedomia, ktoré je známe ako proces individuácie.“ (Gerbery, 2010b, s. 129) May prirovnáva mýtus a jeho dôležitosť k stavbe domu a dôležitosti trámov, ktoré síce nevidno, ale tvoria oporu celej stavbe. Mýtus nemusí byť viditeľnou súčasťou a predsa môže podopierať na svojich pleciach celú ťarchu ľudského života. Kým trámy podopierajú dom, mýtus môže podopierať ľudskú dušu: „Mýtus je spôsob, ako dať zmysel nezmyselnému svetu. Mýty sú epické vzory, ktoré prepožičiavajú zmysel nášmu bytiu. Či už je zmyslom bytia iba to, čo vkladáme do života vlastným úsilím, ako povedal Sartre, alebo či existuje zmysel, ktorý máme objaviť, ako tvrdil Kierkegaard, výsledok je vždy rovnaký: mýty predstavujú spôsob, ako nájsť tento zmysel a význam. Mýty sú ako trámy v dome – nie sú viditeľné zvonka, ale vytvárajú práve tú konštrukciu, ktorá drží dom pokope, aby v ňom mohli žiť ľudia.“ (2007, s.10)

Čo je to osobný mýtus? Predstavitel' americkej psychoanalýzy Rollo May pokladá mýty za neoddeliteľnú súčasť ľudského života: „Mýty sú sebainterpretáciou nášho vnútorného ja vo vzťahu k vonkajšiemu svetu. Sú to príbehy, ktoré zjednocujú našu spoločnosť. Mýty sú nevyhnutné, aby sa naša duša udržala pri živote, a v ťažkom a často nezmyselnom svete nám dávajú nový zmysel. V jazyku mýtov sa náhle alebo postupne objavujú aspekty večnosti, ako krása, láska, veľké myšlienky.“ (May, 2007, s. 14 – 15) May využíval mýty vo svojej terapeutickej praxi. Mýtus podľa neho pomáha človeku pri hľadaní významu a zmyslu života: „(...) mýty odhaľujú aj pre nás nové skutočnosti. Sú to cesty k všeobecne platným pravidlám, ktoré stoja za konkrétnou skúsenosťou človeka. Len na základe takehoto pochopenia vecí môže jednotlivec naozaj prijať a prekonať straty a deprivácie z detstva bez toho, aby v sebe prechovával hnev a roztrpčenie počas celého života. V tomto zmysle nám mýtus pomáha prijať našu minulosť a otvoriť sa pre budúcnosť.“ (Schneider - May, 2005 s. 29) Mýtus by mal človeku pomáhať prekonávať životné situácie.

¹ „Neplodnosť našej kultúry vzhľadom na morálne hodnoty je založená na neplodnosti mýtov, čo znamená, že mnohí z nás nemajú žiadnu vieru, podľa ktorej by žili. Keďže mýty odovzdáva hlavne rodina a v nej sa aj prvý raz zoznamujeme s mýtmí spoločnosti, treba, aby sme pozorne preskúmali prípad, keď devätnásťročný Robert Chambers mladší v lete 1986 zaškrtil osemnásťročnú Jennifer Dawnovú Levinovú. Obaja mladí ľudia pochádzali z vplyvných rodín, obaja chodili do kvalitných škôl a mali prístup k rozsiahlej kultúre New Yorku. Obaja pochádzali z rodín rozvrátených rozvodom a obaja dosiahli všetko okrem toho najdôležitejšieho – pevného rodinného života. Jennifer ani Robert nemali silné väzby k rodičom. Ani jeden z nich nepocíťoval socializujúci účinok náboženstva, ani nebol zviazaný putami morálky, ktoré prepožičiavajú mýtickou silu ľudským rozhodnutiam.“ (May, 2007, s. 51)

Sám osebe nemusí vykazovať známky pravdivosti: „*Mýtus je teda pravdivý preto, lebo je pôsobivý, nie preto, že by nám poskytoval faktické informácie.*“ (Armstrongová, 2005, s.14)

Osobný mýtus sa od archaického líši tým, že kým vtedajší človek prežíval kolektívny mýtus, dnes prežíva osobný mýtus, ktorý často zahŕňa archaické obrazy, ale v rúsku našej doby. May analyzoval obrazy, ktoré prežívali jeho pacienti a pri analýze zistil, že sú to vlastne obrazy, archetypy kolektívnych mýtov. Ak by sa rozhodol svojim pacientom pri terapii deštruovať ich mýty, zničil by celú ich osobnosť. Namiesto toho, vstupoval do ich mýtických svetov a zvnútra smeroval ich ďalší vývoj.² Pre súčasného Európana môžu byť osobným mýtom obrazy, ktoré zažil a pri vyvolaní ktorých sa mu opätovne vynára určitý typ pocitu cez ktorý reflektuje svet a ktorý mu pomáha v tomto svete existovať: „(...) *každý z nás má svoj vlastný mýtus, okolo ktorého si formuje život. Tento mýtus nás udržiava pobromade a dáva nám schopnosť žiť v minulosti a budúcnosti bez toho, aby sme zanedbávali súčasnosť. Mýtus premostuje priepasť medzi vedomím a nevedomím, takže sme môžeme hovoriť o istom zjednotení veľkej rozmanitosti, ktorú má každý z nás vo svojom vnútri. Takýto mýtus na seba môže vziať nekonečne veľa podôb. Mýty, ktoré so sebou prinášame na terapiu, sú jedinečné, tak ako je jedinečná aj každá ľudská bytosť. Individuálne mýty sú však vo všeobecnosti variáciou niektorých z hlavných námetov klasických mýtov (...)*“ (May, 2007, s. 26) Zásadným znakom osobného mýtu je skutočnosť, že obrazy, ktoré jedinec prežíva ako osobný mýtus sú pre druhého človeka nezmyselné, bez hodnoty, hoci pre neho samého sú významnou a nenahraditeľnou súčasťou života. Práve vďaka tejto „nevysvetliteľnosti“ mýtov sú prítlačlivé: „...*hodnota mýtov spočíva práve v ich nedostatočnej určiteľnosti. Vďaka ich veľkoleposti ostávajú mýty otvorené, rastú, produkujú nové vhlady, ktoré by pozorovateľ nikdy nedosiahol, keby bol obmedzený empirickými tvrdeniami.*“ (May, 2007, s.61) Na nevedomý aspekt mýtu poukazujú aj Kerényi a Jung: „(...) *mýtus opisuje a približne popisuje nevedomé významové jadro. Konečný zmysel tohoto jadra nebol nikdy vedomý, a nikdy ani vedomý nebude.*“ (2004, s. 93)

² „Tvorba mýtov teda stojí v psychoterapii na ústrednom mieste. Základom je, že terapeut dovoľí klientovi brať mýty vážne, či už tie, ktoré sa už objavili v sne, alebo pri voľných asociáciách, či predstavách. Každý, kto si potrebuje usporiadať pocity, city a myšlienky, ktoré mu zvnútra i zvonka zasahujú do vedomia, musí pre seba vedome robiť to, čo za neho v minulosti robila rodina, zvyklosti, cirkev a štát. V rámci terapie môžu mýty predstavovať spôsob nadväzovania kontaktov s okolím, postup pri skúšaní nového usporiadania života alebo zúfalý pokus o znovuvybudovanie života alebo zúfalý pokus o znovuvybudovanie života, ktorý stroskotal. Mýty, ako hovorí Hannah Greenová, „zdieľajú našu samotu.““ (May, 2007, s. 15)

Osobný mýtus je pre dušu Európana „liekom“ proti „prchavým zážitkom, provizórnym pravdám“ či prázdnotou tejto doby.³ Umožňuje priestor v ktorom si vyberáme zo studnice „archetypov“, ktoré prežívame v kontexte svojej doby a s obrazmi, ktoré nám ako jedincovi dávajú zmysel a pocit, že prostredníctvom nich môžeme reflektovať svet, hoci druhému naše obrazy nepovedia nič. Poskytuje možnosť návratu ku koreňom a tradíciám, ktoré môžu vyplniť „prázdne miesta“ v postmodernej dobe.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AMSTRONGOVÁ, K. 2005. *Dejiny mýtov*. Bratislava: Slovart, 2005.
- BAUMAN, Z. 1995. *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 1995.
- GERBERY, T. 2010a. *Metafyzika konca metafyziky*. In: Personalizmus a súčasnosť. (eds.) Dancák, P a. i. GTF PU : Prešov, 2010. s. 61-69. ISBN 978-80-555-0135-2
- GERBERY, T. 2010b. *Problém persony v Jungovskej koncepcii osobnosti vo vzťahu medzi vedomím a nevedomím*. In: Acta Facultatis Humanisticae Universitatis Matthiae Belii Neosoliensis. (eds.) Kožiak, R. a. i. FHV UMB : Banská Bystrica, 2010. s. 128-134. ISBN 978-80-557-0037-3
- KERÉNYI, K. – JUNG, C. G. 2004. *Věda o mytologii*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004.
- MAY, R. 2007. *Túžba po mýtoch*. Bratislava: Ikar, 2007.
- NIETZSCHE, F. 1993. *Zrození tragédie*. Praha: Gryf, 1993.
- SCHNEIDER, K. J. - MAY, R. 2005. *Psychológia existencie*. Bratislava: Ikar. 2005.
- ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007.

³ „Ako ambulantný psychoanalytik môžem konštatovať, že takmer celá súčasná terapia sa v podstate zaoberá problémami vyplývajúcimi z hľadiska mýtov. Skutočnosť, že západná spoločnosť má síce všetko, ale stratila svoje mýty, bola hlavnou príčinou zrodu a vývoja psychoanalýzy. Freud a iní terapeuti vysvetľovali, že mýty predstavujú základný jazyk psychoanalýzy. Veľký záujem o televízne rozhovory Josepha Campbella o mýtoch najzreteľnejšie svedčí o hlbokej potrebe mýtov v západných krajinách. (...) Hovorím o túžbe po mýtoch, pretože si myslím, že potreba mýtov je dnes naliehavá. Korene mnohých problémov v našej spoločnosti, vrátane závislosti od drog, kultov, možno odvodiť od nedostatku mýtov, ktoré by nám jednotlivcom poskytl vnútornú istotu potrebnú na uspokojivý život.“ (May, 2007, s. 7)

ČLOVEK A JEHO DUŠA VO VYBRANÝCH DIELACH SLOVENSKÝCH OSVIETENSKÝCH AUTOROV

Zdenka BENCÚROVÁ

Abstract: *The main characteristic of the Enlightenment period in Slovakia was the reformation supervised by a monarch. These reformation efforts affected all spheres of social life, including religion. Contemporary authors expressed their views concerning these changes in their works, which are a rich resource of information regarding religiosity of the Enlightenment period. This paper aims to summarize their views about a human being and his or her soul.*

Charakter slovenskej osvietenskej filozofie

Osvietenská filozofia vo všeobecnosti bola špecifická svojou diferenciou v rámci jednotlivých krajín. Jej pôvodom bolo Anglicko a neskôr sa rozšírila do ostatných krajín Európy a Ameriky. Svoj vrchol osvietenstvo dosiahlo vo Francúzsku, ale veľký vplyv malo aj v Nemecku a Uhorsku.¹

Na územie dnešného Slovenska, ktoré v tomto období existovalo len ako kultúrno-spoločenský celok sa dostal tento filozofický prúd až v časoch, keď v iných krajinách doznieval. Príčinou tohto oneskorenia bola hospodársko-sociálna zaostalosť krajiny.² Časovo ohraničiť toto obdobie je náročné, najčastejšie sa ním rozumie 18. a začiatok 19. storočia. Bližšie sa dá špecifikovať jeho stredný časový úsek, konkrétne od začiatku josefínskych reforiem v r. 1780 až po 20. roky 19. storočia vystúpením slovenských obrodencov.³

Charakter osvietenského myslenia podmieňovala na jednej strane západoeurópska filozofia a politické myslenie (inšpirované hlavnými predstaviteľmi francúzskej, anglickej, nemeckej a viedenskej filozofie) a na druhej strane proces odkláňania sa od feudálnej spoločnosti s nástupom nových kapitalistických, politických, sociálnych a ekonomických vzťahov.⁴

¹ MICHALOV, J. 2007. *Filozofia osvietenstva, romantizmu a idealizmu*. s. 12.

² MÜNZ, T. 1961. *Filozofia slovenského osvietenstva*. s. 21-22.

³ Mnoho autorov chápe osvietenstvo ako ranú fázu slovenského národného obrodnenia so Štúrom, Hurbanom, Hodžom a ďalšími osobnosťami. Napr. BROCK, P. 2002. *Slovenské národné obrodnenie 1787-1847*. alebo MAŤOVČÍK, A. 1993. *Slovenské národné obrodnenie v kultúre a literatúre (Postavy, problémy, súvislosti)*. s. 5. U ďalších autorov, akými sú Pavel Dvořák alebo Teodor Münz sa stretávame s oddelením osvietenstva a slovenského národného obrodnenia.

⁴ DUPKALA, R. 2006. *Reflexie európskej filozofie na Slovensku*. s. 69.

V každej krajine prebiehali spoločenské zmeny, ktoré spolu s týmto myšlienkovým prúdom kooperovali rozdielne, v závislosti na charaktere krajiny a vzťahoch k štátnym a cirkevným inštitúciám. Na území dnešného Slovenska nedošlo k extrémnym prejavom tejto filozofie.

Reformačná činnosť osvietenského absolutizmu zasiahla politický a náboženský život počas panovania Márie Terézie a Jozefa II.

Ingrid Kušniráková charakterizuje panovanie Márie Terézie za výsledok pragmatického prístupu k riešeniu naakumulovaných problémov na rozdiel od jej syna Jozefa II., ktorého vláda mala silnejšie ideologické pozadie.⁵

Podľa Kušnirákovvej sa v Uhorsku v tomto období vyskytoval trojuholník – panovnícka dynastia, katolícka cirkev a šľachta. Tieto tri zložky spoločenskej a duchovnej elity formovali ľudovú zbožnosť v krajine.⁶

Počas osvietenského storočia žila na území dnešného Slovenska viac ako polovica uhorskej šľachty. Barokový štýl života aristokracie bol nadmieru nákladný, čo znamenalo veľkú záťaž pre ľud. Vysoké dávky a pracovné povinnosti sa nezmenšili ani po podpísaní satmárskeho mieru a to viedlo k veľkej nespokojnosti slovenských poddaných. O ich živote sa dozvedáme z diela *Notitia Hungariae novae historico-geographica*⁷ Mateja Bela, ktorý opísal životné podmienky na dedinách ako veľmi ťažké. Veľká chudoba zapríčinila migráciu obyvateľstva zo severu krajiny do úrodných nížin na juhu.⁸

Osvietenstvo ako fenomén je zložitý proces prebiehajúci na všetkých úrovniach v rámci spoločnosti so snahou oslobodiť človeka od všetkého, čo zväzuje jeho duchovný a duševný rozvoj.⁹ Zmenili sa nielen vonkajšie prejavy pompéznej barokovej zbožnosti,¹⁰ ktoré boli pre predchádzajúce storočia typické, ale aj jej nasmerovanie na vnútorný život človeka.

Charakteristickou črtou osvietenstva bola zmena v chápaní ideálu kňaza, ktorého úlohou nebolo len vyučovať ľud v kresťanskom učení, ale aj

⁵ KUŠNIRÁKOVÁ, I. 2009. *PLAE FUNDATIONES. Zbožné fundácie a ich význam pre rozvoj uhorskej spoločnosti v rannom novoveku*. s. 51.

⁶ KUŠNIRÁKOVÁ, I. 2009. *PLAE FUNDATIONES. Zbožné fundácie a ich význam pre rozvoj uhorskej spoločnosti v rannom novoveku*. s. 45.

⁷ Prvý diel tohto encyklopedického diela odovzdal Matej Bel cisárovi v r. 1735. NOUŠKA, A. 1998. Matej Bel a cisársky dvor. In *Historická revue*, s. 10.

⁸ KOVÁČ, D. 1998. *Dejiny Slovenska*. s. 75- 78.

⁹ KOWALSKÁ, E. 1991. *Funkcia farára v jozefínskej cirkevnej politike*. In *Historický časopis*. s. 155.

¹⁰ Baroková zbožnosť bola charakteristická vysokým počtom sviatkov a púti a ich okázalým svätením. Podľa Ludovica Antonia Muratoriho, predstaviteľa katolíckej reformácie, by mala byť nahradená vnútorne prežívanou vierou a jednoduchou liturgiou. Cirkev by podľa neho mala klásť dôraz na pastoračnú prácu kňazov medzi veriacimi. KUŠNIRÁKOVÁ, I. 2009. *PLAE FUNDATIONES. Zbožné fundácie a ich význam pre rozvoj uhorskej spoločnosti v rannom novoveku*. s. 51-53.

v ďalších oblastiach života. Mal byť láskavým otcom, ktorý podá človeku pomocnú ruku, dá mu dobrú radu a povzbudí ho v životných útrapách.¹¹

Viedenský jozefinista Joseph Valentin Eybel vo svojom spise *Was ist ein Pfarrer?* (1782) tvrdí, že farár sa už nemá starať len o bohoslužby, kázanie, vyučovanie náboženstva, siroty a chorých, ale má byť aj otcom celej dediny a prvým úradníkom štátu.¹²

Chápanie človeka a jeho duše počas osvietenstva na Slovensku

V oblasti filozofie náboženstva môžeme hovoriť o obnove vzťahu človeka s Bohom, na základe harmónie rozumového pochopenia a citového prežívania náboženského učenia. Biblia sa stala nositeľom dobovo spracovaných náboženských právd, ktoré bolo možné pri správnom dešifrovaní aj rozumovo správne pochopiť. Napriek tomu bolo „ratio“ len prvým stupňom rozvoja citových a vôľových vlastností, spájajúcich sa v pojme morality.

Otázka prirodzenej skazenosti človeka vyústila do prirodzeného formulovania jeho poslania na Zemi a jeho hodnota závisela od toho, ako sa riadi zásadami cnosti a užitočného konania. V osvietenskej filozofii došlo k oslobodeniu človeka od tarchy dedičného hriechu, ktoré mu otvorilo dvere k radostnému vzťahu k Bohu.¹³

V Slovenskej literatúre 18. storočia sa stretávame aj s tzv. ľudovo-výchovnou literatúrou, ktorá bola typická pre obdobie osvietenstva. Písané boli diela didaktického a poučného charakteru, ktoré boli určené pre obyčajných ľudí. Autori sa snažia vzdelávať človeka, prebudiť v ňom racionálny nadhľad¹⁴ na svet. Pretrvávajúca chudoba obyvateľstva bola pripisovaná aj nevzdelanosti a neodbornosti uhorského roľníka.¹⁵ Odpoveďou na otázku zlepšenie vzdelania bola rozsiahla reformačná činnosť zameraná na oblasť školstva.

V roku 1777 bola vydaná listina *Ratio educationis*, ktorá vymedzila právo nekatolíckych žiakov na štúdium všetkých typov škôl. Medzi významnú

¹¹ POVAŽAN, J. 1990. *Bernolák a bernolákovci*. s.175.

¹² TIBENSKÝ, J. 1991. *Juraj Fándly a slovenské národné obrodenie* In: *Historický časopis*. s.52-53.

¹³ KOWALSKÁ, E. 1993. *Osvietenstvo ako model modernizácie spoločnosti*. In *Slovenské učenie tovaríšstvo 1792-1992*. s. 13.

¹⁴ Dôležitou súčasťou osvietenskej filozofie bol boj proti poverám, ktorý bol v tejto dobe rozšírený. Medzi najvýznamnejších autorov a ich diela zaraďujeme Juraja Fándlyho s dielom *Důvěrná zmlúva mezi mnichom a ďáblom o prvních počátkoch, o starodávních, aj o nejnálajších premenách reboľníckých, které přijal ve čtyřech stránkách pre mladých přešporských knazov Juro Fándly* (1789), Jozefa Ignáca Bajzu a jeho *René mládence přibodi a skusenosti* (1784-1785) a Pavla Michalku s dielom *Rozhovory učitele so sedliakmi o škodlivosti povier panujících medzi pospolitým ludom*. (1805).

¹⁵ KOWALSKÁ, E. 1991. *Funkcia farára v jozefínskej cirkevnej politike* In *Historický časopis*. s. 61.

zmenu patrila úprava výučby katechizmu s novým, racionálnym výkladom.¹⁶ Ťažisko výučby sa tak prenieslo z teologických otázok na otázky poznávania spoločnosti a prírody a na vedu neutralizujúcu náboženské rozpory a rozdiely. Tolerancia prichádzajúca spolu s poznaním bola jednou z ústredných filozofických myšlienok presadzovaných slovenským osvietencom Matejom Belom.¹⁷

Klasickým príkladom osvietenského kňaza, ktorý mal záujem o ďalšie vzdelávanie svojich farníkov bol Juraj Fándly. Bol presvedčený, že medzi povinnosťami jeho povolania nepatrí len starať sa o dušu človeka, ale podať mu pomocnú ruku a dať úprimnú radu a povzbudiť ho v jeho životných útrapách. Podľa jeho slov je možné dobrým a láskavým slovom zmierniť utrpenie človeka. Medzi jeho bohaté aktivity patrilo vedenie šaštínskej manufaktúry s bavlnou. Zbieral a sušil liečivé rastliny a učil ľud ako ich používať.¹⁸ Vo svojom diele *Pilní domajší a poľný hospodár* sa snaží vzbudiť záujem ľudu o hospodárenie a zvýšenie výnosov z gazdovstva.¹⁹ Pomohol aj pri vydaní knihy *Zelinkár*, ktorej autorom bol kňaz z Nitrianskeho kraja. Fándly knihu zredigoval a napísal predhovor v osvietenskom duchu²⁰ v spolupráci klerikov z bratislavského generálneho seminára.²¹

Zelinkára odporúča nielen lekárom, ale aj farárom a iným hospodárom. S rozhrpadom sa odvoláva na Hippokrata, Aristotela a ostatných filozofov, ktorí tiež písali knihy zamerané na predĺženie ľudského života. Liečenie je prístupné pre každého, kto sa vzdeláva. Preto karhá ľud zanedbávajúci poznanie a vedomosti, ktoré by im napomohli.²²

Podobné myšlienky nachádzame aj v diele ďalšieho osvietenca. „Nižť jinše, jak aby sa farári lékařství podučili a abi tak, kďž k uzdravení duše volaní bívají, aj tělu nezdravému vedle možností a bez krivdi stavu svého pomáhali. – Či bi toto určení nebilo obecněj chváli hodné?“²³ Bajza navrhuje, aby mali kňazi základné vedomosti z medicíny, ktoré by mohli využiť pri menších chorobách svojich farníkov.²⁴

K zlepšeniu postavenia nižších vrstiev obyvateľstva bolo zrušenie nevoľníctva z roku 1785, ktorým bola odstránená závislosť roľníka od zemepána. Panovník chcel zlepšiť postavenie najspodnejšej vrstvy spoločnosti tým, že uznal osobnú slobodu človeka danú od narodenia.

¹⁶ KOWALSKÁ, E. 1987. *Štátne ľudové školstvo na Slovensku na prelome 18. a 19. stor.* s. 21.

¹⁷ HAMADA, M. 1995. *Zrod novodobej slovenskej kultúry.* s. 107 - 108.

¹⁸ POVAŽAN, J. 1990. *Bernolák a bernolákovci.* s. 175.

¹⁹ POVAŽAN, J. 1990. *Bernolák a bernolákovci.* s. 189.

²⁰ POVAŽAN, J. 1990. *Bernolák a bernolákovci.* s. 191.

²¹ BAJZA, J., I. 1955. *René mládenca príhodi a skusenosti.* s. 376.

²² FÁNDLY, J. 1978. *Zelinkár.* 51-59.

²³ BAJZA, J., I. 1955. *René mládenca príhodi a skusenosti.* s. 328.

²⁴ BAJZA, J., I. 1955. *René mládenca príhodi a skusenosti.* s. 328.

Takýmto spôsobom došlo k zlepšeniu roľníckeho údelu, ktorého cieľom bolo zlepšiť hospodársky rast krajiny.²⁵

Napriek tomu, že v dielach slovenských autorov 18. a začiatku 19. storočia sa nestretávame s množstvom myšlienok metafyzického charakteru, našli sa aj autori, ktorí vyjadrili svoje názory na človeka, jeho podstatu, dušu a vzťahy k telu. Hoci sa mnohí autori dotkli tohto problému, systematicky ho spracoval Ondrej Plachý vo svojich štúdiách uverejnených v *Starých novinách literárneho umění* (1785).²⁶

Vo svojej filozofii sa Plachý snažil zachrániť teoretické princípy kresťanského náboženstva a postavil sa proti materialistom svojej doby, ktorí svoju pozornosť upierali na kritiku Epikura.

Plachý svoje postoje zhrnul v diele *Epikurovo zofalství*, ktoré obsahuje aj úvahy o duši a nesmrteľnosti. Zdrojom jeho argumentácie je Biblia, kresťanská dogmatika a scholastická metafyzika.

Dielo *Epikurovo zofalství* sa stavia kriticky voči filozofickým názorom Epikura, ktorý tvrdí, že ľudská duša je telesná, pretože hýbe telom, zdieľa s ním jeho emócie a má silu vyvolať určité konanie, čoho by nebola schopná, keby nebola hmotná. Z toho vyplýva, že duša umiera s telom. Nesmrteľnosť podľa neho neexistuje. Smrť nepokladá za zlé, dobro aj zlo záležia na zmyslovom vnímaní, ktoré po smrti prestane existovať. Podľa Epikura ľudia počas svojho života čakajú na niečo lepšie a opovrhujú svojim momentálnym postavením, ktoré preruší smrť. Preto je potrebné využiť prítomnosť a nemyslieť na budúcnosť.

Plachý sa tieto názory snaží vyvrátiť pomocou Biblie, viery a nádeje. Je názoru, že Epikuros vo svojom živote nemohol poznať Boha, inak by vedel, že duša je nesmrteľná. Zároveň uvádza svoje argumenty o nesmrteľnosti duše. Tvrdí, že človek túži po posmrtnom živote, chce poznávať Boha a jeho dobrotu. V ľudskej duši pretrvávajú aj nádeje na posmrtnú odplatu a trest alebo zadost'učinenie. Epikuros tvrdí, že myšlienky o pekle sú len výmysel, čo Plachý zamieta tvrdením, že od niekiaľ museli prísť. Teda v tomto prípade je jeho argumentom aj *consensus gentium*.²⁷

Problematike dobra a zla, hriechu a cnostiam sa venuje ďalší osvietený autor, Augustín Doležal. Jeho dielo *Pamětná celému světu Tragodia, anebožto Veršované výpsání žalostného Prvních Rodičů Pádu...* (1791) pravdepodobne čerpá svoj námet z Leibnizovho diela *Teodíceja* (1710).²⁸ Ako inšpiračný zdroj pre toto dielo sa uvádza Miltonov *Stratený raj* a Komenského *Labirint světa*, aj napriek tomu, že autorove východiská sú úplne odlišné.²⁹ Dielo má

²⁵ KOVÁČ, D. 1998. *Dejiny Slovenska*. s. 81 - 82.

²⁶ MÜNZ, T. 1961. *Filozofia slovenského osvietenstva*. s. 212.

²⁷ MÜNZ, T. 1961. *Filozofia slovenského osvietenstva*. s. 214-215.

²⁸ GLUCHMAN V.: *Etika na Slovensku (minulosť a súčasnosť)*, s. 39.

²⁹ FORDINÁLOVÁ, E.: *Miesto Doležalovej "Tragédie" v našom kultúrnom kontexte*, s. 47.

didaktický a poučný charakter a spadá do tzv. ľudovo-výchovnej literatúry. Doležalovým cieľom nebolo rozvíjať Leibnizove názory, ale použiť ich na vysvetlenie existencie zla vo svete a na podporu náboženského presvedčenia súdobého človeka. Tragoedia je básnická skladba písaná formou rozhovoru, Adama, Evy a ich syna Sétu, v ktorej Leignizove myšlienky reprezentuje otec Adam, s novými osvietenskými ideálmi prichádza jeho syn Sét.³⁰

Doležalova filozofia sa opiera o Leibnizove názory na vznik človeka. Každý svet má byť stvorený k Božej sláve a v ňom máme cnostnou rozumnosťou poznávať Božské cnosti, pretože rozum je len schopnosť ducha. Boh tvoriaci ducha vo svete mu zároveň udeľuje sväté cnosti, ktorými má žiť pre radosť Boha, ale aj seba. Boh ale nemôže tvoriť podstaty, v ktorých by nebolo nič márne a preto stvoril ducha limitovaného, čo v konečnom dôsledku znamená, že duch môže byť hriešny.

Vznik hriechu konštatuje tým, že Boh sa snažil človeka chrániť, aby neupadol do hriechu, napríklad zákazom jest' z určeného stromu v raji. Zodpovednosť za existenciu hriechu prenáša na človeka, ktorému dal Boh možnosť slobody.³¹

Dušu človeka Doležal opisuje pri jeho stvorení „*V tom v chrýpě hliněnné duši vdechl živú, A zpravil osobu pěknú a ctnostlivú, Která v okamžení pod Božím obrazem, Měla všechny cnosti duše, těla rázem.*“³² Charakteristickým prvkom je aj boj medzi rozumom a veriacim srdcom, typický pre osvietenskú filozofiu.

V Tragoedii nevyklučuje ani anjelské pôsobenie na ľudí a prírodu, ale mení ho z nadprirodzeného zásahu do prírodných zákonitostí na prirodzené, ktoré sú z hľadiska kultu rozumu najadekvátnejšie tým, že mu prisúdil učiteľskú funkciu.³³

Doležal v úvode svojho diela definuje cnosti takto: „*Cnosti jsou všechno to, čím Bohu sloužíme, vůli jeho svatou ze srdce činíme, necht' by to již bylo v jakékoli věci, které jsme potřeni na tomto světě všeci, nejde-li pak ze srdce skutků tvojích dílo, cnosti není! necht' by, jak chceš slavné bylo.*“³⁴ Konanie človeka je vtedy dobré, ak ho sprevádza dobrý úmysel. Dôsledky samé o sebe nestačia pre cnostné konanie. Cnostný človek je ten, ktorý nosí Boží zákon v srdci. Ľudské šťastie sa neskrýva len v duši, potrebujeme k nemu aj rozum a telo o ktoré sa treba

³⁰ GLUCHMAN V.: *Etika na Slovensku (minulosť a súčasnosť)*, s. 39-44.

³¹ GLUCHMAN V. 2008. *Etika na Slovensku (minulosť a súčasnosť)*, s. 40-41.

³² DOLEŽAL, A. 1791. *Pamětná celému světu Tragoedia, anebožto Veršovně vypsání žalostného Prvních Rodičů Pádu...*, s. 33.

³³ FORDINÁLOVÁ, E. 1993. *Stretnutie so starším pánom alebo Tragédia Augustína Doležala*, s. 91-92.

³⁴ DOLEŽAL, A.1791. *Pamětná celému světu Tragoedia, anebožto Veršovně vypsání žalostného Prvních Rodičů Pádu...*, s. 193.

starat'. Svet nie je len miesto utrpenia a hriechu ale aj radosti, ktorú môžeme nájsť napríklad v pozorovaní prírody.³⁵

Človek vďaka rozumu je schopný poznať zlo. Boh dopustil zlo v podobe prvotného hriechu Adama a Evy v prospech väčšieho dobra, ktoré z toho vzišlo. Prekonávaním zla vzniká ešte väčšie dobro. Doležal tvrdí, že vďaka prvotnému hriechu vzniklo mnoho povolání, vďaka ktorým sa formovala aj spoločnosť, akými sú napr. králi, cisári, kniežatá, ale i notári, fiškáli, richtári a pod. Prvotný hriech má nakoniec pozitívne následky na ľudstvo ako celok. Vďaka nemu ľudstvo objavilo veľké množstvo poznatkov.

Doležal predkladá kritérium hodnotenia nesprávnosti konania alebo viny, ktorým už nie je úmysel, ale výsledok konania. Definuje aj dva prístupy k úmyslu: na jednej strane úmysel k spáchaniu hriechu nie je dôležitý, pretože pri ňom rozhoduje dôsledok, na druhej strane, ak je zlý úmysel, vždy ide o zlé konanie bez ohľadu na jeho výsledok, pretože konajúci človek sa dopustil hriechu už vo svojich myšlienkach. Doležal preto zdôrazňuje, že nestačí, ak človek dobre mieni, musí aj dobre konať. Vzhľadom na fakt, že človek disponuje rozumom, ktorý ho má od nesprávneho konania vystráhať, platí, že ak poznáme dôvody vyhnúť sa určitému konaniu a nerobíme to, dopustíme sa väčšieho hriechu. Čím horší je úmysel, tým horšie zlo páchame.³⁶

Dôležitým predstaviteľom slovenského osvietenstva bol pietista Matej Bel., ktorého filozofické názory sú zhrnuté v rukopise *Miscellanea Scientifica* pod názvom *O pôvode a príčine stvoreného sveta a o jeho účeloch*.³⁷ V spise sa Bel venuje otázkam o stvorení sveta ale už menej sa vyjadruje k človeku a jeho duši. Dôvod môžeme nájsť v jeho neobľúbenosti k filozofickým disciplinám. Miesto klasickej stredovekej filozofie podporoval nové myšlienkové prúdy so základom v zdravý rozum na príklade R. Descarta a B. Spinozu.³⁸

Bel neuznáva hriech, ale zdôrazňuje, že v stave prirodzenosti pred náboženstvom neexistoval. Jeho filozofia sa nesie v duchu zdôraznenia rovnosti všetkých ľudí bez ohľadu na ich sociálne postavenie, ktorá vychádza z prirodzenoprávnej argumentácie, ako aj náboženskej argumentácie o človeku ako obraze Božom (*homo - imago Dei*). Ako jeho osvietenský súčasníci, aj on odsudzuje neproduktívnosť šľachty, ktorá žije na úkor poddaného obyvateľstva.

³⁵ GLUCHMAN, V. 2008. *Etika na Slovensku (minulosť a súčasnosť)*, s. 48-52.

³⁶ GLUCHMAN V.: *Etika na Slovensku (minulosť a súčasnosť)*, s. 42-44.

³⁷ VYVÍJALOVÁ, M. *Z rukopisu Miscellanea scientifica Mateja Bela*. In: *Filozofia* 38, 1983, s. 493-502.

³⁸ VYVÍJALOVÁ, M. *Panteistická idea v Belovom rukopise Miscellanea scientifica*. In *Filozofia* 52, 1997, s. 163.

Etické cnosti sú podľa neho praktické a prístupné všetkým ľuďom. Vyzdvihuje dôležitosť náboženskej tolerance vychádzajúcej z prirodzeného poznania, ktoré so sebou prináša vzdelanie a veda. Počas svojho života pomáhal reformovať slovenské školstvo v osvietenskom duchu. Ku každému žiakovi sa malo pristupovať s rovnakou láskou, bez ohľadu na jeho náboženské vierovyznanie. Súcitil s chudobnými deťmi, ktoré nemali rovnaké možnosti na vzdelanie a z toho dôvodu ani možnosť vymaniť sa z biedy.³⁹

Záver

Osvietenstvo ako filozofický prúd prinieslo na územie dnešného Slovenska, ktoré bolo súčasťou rozsiahlejšieho Uhorska, množstvo nových myšlienok, ktoré ovplyvnili fungovanie celej spoločnosti. Prinieslo nový pohľad na človeka, ktorému bola venovaná väčšia starostlivosť v oblasti vzdelávania, medicíny a pastorácie. Filozofi si menej všímali otázky metafyziky, ale v ich prácach môžeme zachytiť aj ich názory na dušu človeka či stvorenie sveta.

Prvá časť príspevku je zameraná na definovanie postavenia človeka v tomto období a zmeny, ktoré priniesla reformačná činnosť Márie Terézie a jej syna Jozefa II. V druhej časti je bližšie predstavená filozofia Ondreja Plachého, Augustína Doležala a Mateja Bela. Na príklade názorov týchto troch autorov je načrtnutý charakter dobovej filozofie.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BAJZA, J., I. 1955. *René mládenca príbodi a skusenost', Bratislava* : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1955. 222 s.
- BROCK, P. 2002. *Slovenské národné obrodenie 1787-1847*. Bratislava : Kaligram, 2002, 189 s. ISBN 80-7149-492-5.
- DOLEŽAL, A. 1791. *Pamětná celému světu Tragoedia, anebožto Veršovné vypsání žalostného Prvních Rodičů Pádu...* 1791. 392 s.
- DUPKALA, R. 2006. *Reflexie európskej filozofie na Slovensku*. Prešov : Impreso, 2006. 256 s. ISO 80-8068-494-4.
- FÁNDLY, J. 1978. *Zelinkár*. Martin : Osveta, 404 s. 1978.
- FORDINÁLOVÁ, E. 1992. *Miesto Doležalovej "Tragoedie" v našom kultúrnom kontexte*. IN *Slovenská literatúra*. roč. 39. č. 1. 1992. s. 46-59. ISSN 0037-6973
- GLUCHMAN V. 2008. *Etika na Slovensku (minulosť a súčasnosť)*, 2008. 184 s. ISBN: 978-80-88700-72-2

³⁹ HAMADA, M. 1995. *Zrod novodobej slovenskej kultúry*. s. 98 - 108.

- HAMADA, M. 1995. *Zrod novodobej slovenskej kultúry*. Bratislava : SAP, 1995. 344 s.
- KOVÁČ, D. 1998. *Dejiny Slovenska*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1998. 401 s. ISBN: 978-80-7422-053-1
- KOWALSKÁ, E. 1991. *Funkcia farára v jozefínskej cirkevnej politike*. In *Historický časopis*. s. 149-160. ISSN: 0018-2575
- KOWALSKÁ, E. 1993. *Osvietenstvo ako model modernizácie spoločnosti*. In *Slovenské učené tovarišstvo 1792-1992*. Trnava : Západoslovenské múzeum v Trnave, 1993. 174 s. ISBN 80-85556-03-0.
- KOWALSKÁ, E. 1987. *Štátne ľudové školstvo na Slovensku na prelome 18. a 19. stor.* Bratislava : VEDA, 1987. 123 s.
- KUŠNIRÁKOVÁ, I. 2009. *PLAE FOUNDATIONES. Zbožné fundácie a ich význam pre rozvoj uhorskej spoločnosti v rannom novoveku*. s. 214. ISBN 978-80-970060-5-1
- MAŤOVČÍK, A. 1993. *Slovenské národné obrodenie v kultúre a literatúre (Postavy, problémy)*.
- MICHALOV, J. 2007. *Filozofia osvietenstva, romantizmu a idealizmu*, Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2007. 302 s. ISBN 978-80-8094-126-0.
- MÜNZ, T. 1961. *Filozofia slovenského osvietenstva*, Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1961. 256 s.
- NOUŠKA, A. 1998. *Matej Bel a cisársky dvor*. In *Historická revue*, 1998, roč. 9, s. 10-11. ISSN 1335-6550
- POVAŽAN, J. 1990. *Bernolák a bernolákovci*. Martin : Osveta, 1990. 301 s. ISBN 80-217-0184-6.
- TIBENSKÝ, J. 1991. *Juraj Fándly a slovenské národné obrodenie* In: *Historický časopis*, ročník 39/1991. 49-78 s.
- VYVÍJALOVÁ, M. 1977. *Panteistická idea v Belovom rukopise* *Miscellanea scientifica*. In *Filozofia* 52, 1997, s. 161-185. ISSN 0046-385 X
- VYVÍJALOVÁ, M. *Z rukopisu* *Miscellanea scientifica* *Mateja Bela*. In: *Filozofia* 38, 1983, s. 493-502. ISSN 0046-385 X

PREDSTAVY O DUŠI

Zuzana MOLITORISOVÁ

Abstract: *Ideas about the soul and the afterlife as the next phase of existence in a syncretic religious system of the cornerstones of humanity's perception of the existence of a cycle. Belief in the existence of a dual nature of man - physical and spiritual, was reflected in the emergence of rituals and acts on both satisfaction and assurance. Death occurs separation soul from the body, which had traditional ideas shape doves, light cloud, flies, butterflies, rat, rabbit, swallows, somewhere or cuckoo bees. Christianity introduced to the concept of an invisible soul. Encyclopedia of Folk Culture in Slovakia explains soul idealistic understanding of how intangible essence of man. Furthermore, he writes: "In religion and philosophy is a special substance that gives human life. Conditional nature of its independence, freedom of will, intellectual ability, individual characteristics and immortality. The idea of soul was at a low level of cultural development from the need to clarify certain phenomena and experience."*

Predstavy o duši a posmrtnom živote ako ďalšej fáze existencie sú v náboženskom synkretickom systéme základnými piliermi vnímania kolobehu existencie ľudstva. Viera v existenciu dvojakej podstaty človeka - materiálnej a duchovnej, sa odrazila vo vzniku rituálov a úkonov týkajúcich sa a zabezpečujúcich uspokojenie obidvoch. Smrť nastáva odlúčením duše od tela, ktorá mala v tradičných predstavách tvar holubice, ľahkého obláčika, muchy, motýľa¹, potkana², zajaca³, lastovičky, niekde včely⁴ či kukučky⁵.

¹ Motýľ je v mnohých krajinách symbolom striedania, zmeny a krásy, ale aj pominuteľnej radosti. Takisto ako vták vystupuje i motýľ ako symbol duše, čo znamená aj jeho gr. názov psyché. Duša sa znázorňuje aj motýľmi krídlami. Tento motív nájdeme na maľbách, na ktorých Boh obdaroval Adama dušou. Porov. BIEDERMANN, H.: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Obzor, 1992, s. 185 – 186.

² Potkan je živočích s prevažne negatívnym symbolickým významom, rovnako však môže byť vtelením duše. V povesti Potkaniar z Hamelnu sa chápal ako lapač duší a klamársky zvodca. Taktiež sa považoval za sluhov bosoriek, za spoločníkov temných síl a diabla. Porov. BIEDERMANN, H.: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Obzor, 1992, s. 235.

³ Zajace objedajúce hrozno sú pravdepodobne symbolom duší prijatých do raja, kde môžu nerušene užívať plody večného života. Porov. BIEDERMANN, H.: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Obzor, 1992, s. 346 – 347.

⁴ Druh sociálneho hmyzu, ktorý hrá v symboliky veľký význam. Starí Germáni označovali vzduch okolo nás plný duší zosnulých za „cestu včiel“. V oblasti Stredozemia panovali kuriózne predstavy o živote včiel. Podľa ľudovej viery vznikajú z rozkladajúcich sa tiel zvierat, sú bezpohlavné, nemajú žiadnu krv a nedýchajú. Včelám sa pripisovali ľudské vlastnosti, boli vraj udatné, usilovné, cudné, čistotné, žijúce v „šťatnom“ zväzku a nadané schopnosťou vnímať umenie(vtáčik múz). V západoeurópskych krajinách sa

Podľa lužickej viery symbolom duše nebohého – zomrelého človeka je svetlo. Pri smrti sa tento človek zjaví na nebi ako nová hviezda. Aj mnohí ľudia na Slovensku veria, že každý má na nebi svoju hviezdu, ale tá smrťou človeka zapadá.

Až kresťanstvo zavádza pojem neviditeľnej duše. Poznáme tu dve kategórie, pričom prvú kategóriu by sme mohli nazvať tzv. pripútanou dušou, ktorá je viazaná na telo, na jeho blízkosť, kým telo celkom nezotlie. Jej základom je viera, že mŕtvy spí hlbokým spánkom a všetko vókol seba vníma. Duša sa pohybuje pri mŕtvom, sedí na hornej časti rakvy. Preto platí zákaz otvárať okná a dvere bezprostredne po skone, aby duša neodišla skôr, ako je telo pochované. Podľa Srbov (východná časť Srbska, asi 160 km od Beogradu – tzv. Homolje) dušu z tela oslobodzuje sv. Arandjeo (archanjel Michal), ktorý ju mečom alebo kopijou vyberá z tela, čím ju oslobodzuje a umožní jej odchod na druhý svet.⁶ V Poľsku mnohí veria, že po smrti duša človeka si stane po pravici zomrelého a čaká tak dlho, pokým telo nie je pochované. Preto po skone sa vykonávali úkony ako zakrývanie a zvesenie zrkadla. Význam zrkadla, prevyšujúci jeho praktickú funkciu, vychádza zo starodávnej domnienky, že medzi odrazom a jeho predlohou jestvuje magický vzťah. V tomto zmysle môže zrkadlo odrážať dušu alebo životnú silu človeka, ktorý sa v ňom obzerá.⁷ Z tohto dôvodu ľudia zakrývajú zrkadlá, aby sa duša mŕtveho v ňom nevidela, lebo by si vyhládla ďalšiu obeť z rodiny, či pripútala by sa k tomuto pozemskému svetu a nemohla by ho opustiť. Druhú skupinu môžeme nazvať predstavami o duši oslobodzujúcej sa po smrti od tela. Duša sa rozplynie, uletí a podľa cirkevnej vierouky odchádza pred posledný súd, po ktorom sa rozhodne, či poputuje do neba alebo do pekla. U katolíkov nájdeme aj tretiu možnosť – očistec, kde duša absolvuje dočasné pokánie a potom má šancu ísť do neba.⁸

včela často nazývala Boží vtáčik alebo Máriin vtáčik a pokladaná za symbol duše. Kto vo sne videl včelu – ulietajúcu dušu- ten mal pred sebou blízku smrť. Ale ak vletela včela mŕtvemu do úst, ožil. Usilovnosť včiel v práci pre celok bola skutočne vzorná. Sv. Ambróz porovnával včely s úľom a zbožných cirkevníkov s včelami, ktoré zo všetkých kvetov zbierajú len to najlepšie a vône pýchy sa vyhýbajú. Predstava, že sa včely živia iba vôňou kvetov, im priradila symbol čistoty a striedmosti. Bernard z Clairvaux v nich videl symbol Ducha svätého. Porov. BIEDERMANN, H.: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Obzor, 1992, s. 327.

⁵ Kukučka je jediný vták, ktorý vyvoláva svoje meno. Mnohé národy kukučku pokladali za "vtáka duše", vešťa budúcnosti alebo posla jari. Porov. BIEDERMANN, H.: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Obzor, 1992, s. 152.

⁶ DJURIŠIĆ, D.: *Obraz druheho sveta v predstavách obyvateľov Homolja (severovýchodné Srbsko)*. In.: Cesty na druhý svet, Bratislava : Ceres, 2005, s. 292.

⁷ BIEDERMANN, H.: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Obzor, 1992, s. 353.

⁸ BOTÍK, J.: *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 23.

Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska vysvetľuje dušu v idealistickom chápaní ako nehmotnú podstatu človeka. Ďalej sa píše: „V náboženstve a filozofii je to zvláštna substancia, ktorá dáva človeku život. Podmieňuje jeho nezávislosť od prírody, slobodu vôle, rozumové schopnosti, individuálne vlastnosti a nesmrteľnosť. Predstava duše vznikla na nízkom stupni kultúrneho vývoja z potreby objasniť určité javy a skúsenosti.“⁹ Človek dospel k presvedčeniu o existencii duše na základe dvoch rozhodujúcich podnetov. Prvým bol stav strnulosti, nehybnosti, ktorý umožňoval rozlíšiť živú bytosť od neživej. Druhým boli sny, v ktorých spiaci komunikovali so živými tak, ako ich v živote poznal, prípadne sa ocitol na miestach, o ktorých zo skúsenosti vedel, že sú veľmi vzdialené, alebo sa síce nachádzal vo svojom prostredí, no akoby v bdelom stave.¹⁰ Pretože ľudia tohto človeka videli na jednom mieste, nehybného, začali si myslieť, že ide o jeho dvojníka, ktorý sa môže oddeliť od statického tela a existovať samostatne. Tohto dvojníka, dušu, si etniká predstavovali rôzne, najmä ako polohmotnú až celkom nehmotnú zložku sídliaču v hlave, v krvi, v srdci či inej časti tela. Často si ľudia mysleli, že duša je zmenšeninou človeka, ktorému patrí.

Podľa starších predstáv duša opúšťa telo nielen pri úmrtí, ale aj v spánku. Niekedy sa dostáva do veľkej vzdialenosti od svojej telesnej schránky, a ak spiacieho náhle alebo nešetrne zobudia, nie vždy sa stihne vrátiť, preto do neho vojde iná duša, ktorá bola nablízku. Takýto človek potom javí príznaky duševnej poruchy. Preto v niektorých oblastiach sveta (ide o pôvodné obyvateľstvo Austrálie), bolo prísne zakázané budiť spiacich. Výraz „*duchom neprítomný*“ alebo „*chodí ako telo bez duše*“ sa zachoval aj v našom jazyku.¹¹

Kresťanské idey sa však v tradičných predstavách križujú so staršími animistickými ideami, najmä v súvislosti s názormi na dušu a čas jej odchodu, resp. odpútania sa od tela. Dodnes mnohí ľudia veria, že duša sa prichádza s pozostalými rozlúčiť v prvú noc, alebo sa z rôznych dôvodov vracia na svet aj počas kalendárnych sviatkov, napr. Dušičiek a Vianoc, keď ich domáci pozývali k stolu. Ján Botík vo svojej knihe „Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku“ uvádza: „Spomienkové slávnosti mŕtvych sa sústreďovali kedysi do šiestich termínov – v čase fašiangov, Veľkej noci, počas svätodušných sviatkov (Turíce, Rusadlá), na Božie telo, sv. Jána a na Vianoce.“¹² Ich súčasťou bolo obradné oplakávanie a

⁹ KOL. AUTOROV.: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. Bratislava : Veda, 1995, s. 114.

¹⁰ HORVÁTHOVÁ, E.: *Úvod do etnológie*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 1995, s. 122.

¹¹ HORVÁTHOVÁ, E.: *Úvod do etnológie*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 1995, s. 122.

¹² BOTÍK, J.: *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 25.

vykonávanie obetných úkonov - kŕmenie duší, t.j. nechávanie jedla na stole, oknách a hrobch. Nosenie jedla na hroby počas Veľkej noci (ľudia nosili vajíčka, ktoré sú symbolom znovuzrodenia a života) cirkev nahradila rozdávaním koláčov chudobným a žobrákom. Ich modlenie malo zabezpečiť spásu a pokoj duší. Tento obyčaj bol známy v celej Európe.¹³ Dodnes sú spomienkové slávnosti mŕtvych spojené s úpravou, výzdobou a navštevovaním hrobov na cintorínoch.

Bulhari a Srbi (východná časť Srbska, asi 160 km od Beogradu - tzv. Homolje) poznali aj sekundárne pochovávanie. Na 40. deň sa hrob otvoril, zvyšky tela sa očistili a znovu pochovali. Ak telo nebolo dostatočne rozložené, pokladalo sa to za zlé znamenie, lebo zosnulý nemôže opustiť svet. Aj keď podľa tunajších predstáv duša definitívne odchádza až po roku, zosnulý sa pokladá za „nebezpečného“ iba počas 40 dní. Po tomto období už nie je možné zvampírenie a duša stráca kontakt so svetom.¹⁴

U Starých Slovanov sídlom posmrtnej duše boli polia a lesné háje. Až kresťanstvo s myšlienkou spasenia duší prinieslo so sebou pochovávanie do posvätnnej pôdy, teda pochovávanie na cintorínoch. Na základe predstáv o pripútanej duši, kým telo nezotlie, cintorín sa považoval za miesto, kde sa zdržujú duše, ktoré udržiavajú medzi sebou kontakt. Všeobecne platil zákaz trhať kvety, kradnúť akékoľvek predmety z hrobov, lebo mŕtvi by potom zlodeja máтали.¹⁵

V súvislosti s predstavou o duši, ktorá mala podobu vtáka, starí Slovania praktizovali sadenie stromov a kríkov na hroby či do ich blízkosti, lebo strom považovali za sídlo duše. Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska uvádza, že „strom poskytuje odpočinok vtákovi – duším zdržujúcim sa na hrobch.“¹⁶

Podľa predstáv o pripútanej duši, ktorá naďalej udržiava kontakt so svetom živých, môžeme hovoriť o revenantizme. Revenantizmom sa označuje fenomén, keď sa mŕtvy vracia z druhého sveta do sveta živých.¹⁷ V zborníku Kultové a sociálne aspekty pohrebného rituálu od najstarších čias po súčasnosť z roku 1993 Emily Horváthová v štúdiu pod názvom „Predstavy o

¹³ FEGLOVÁ, V. – JAKUBÍKOVÁ, K.: *Rodinné obyčaje*. In.: Slovensko - Európske kontexty ľudovej kultúry, Bratislava : Veda, 2000, s. 231.

¹⁴ FEGLOVÁ, V. – JAKUBÍKOVÁ, K.: *Rodinné obyčaje*. In.: Slovensko - Európske kontexty ľudovej kultúry, Bratislava : Veda, 2000, s. 291.

¹⁵ BOTÍK, J.: *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 26.

¹⁶ KOL. AUTOROV.: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. Bratislava : Veda, 1995, s. 114.

¹⁷ HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: Cesty na druhý svet, Bratislava : Ceres, 2005, s. 277.

posmrtnom živote v koreláciách s pohrebnými obradmi“ rozdelila revenantizmus na – obligátny a individuálny.¹⁸

Za obligátny revenantizmus sa považuje návrat duše v prvú alebo tretiu noc po pohrebe za účelom rozlúčiť sa, prípadne poďakovať za „*vystrojenie*“ pohrebu. Preto sa na stole nechával pokrm z karu. Niekde nechávali vodu na tanieri, prípadne v pohári už hneď po skone. Voda mala slúžiť na občerstvenie a okúpanie duše. Prejav úcty k mŕtvemu sa chápe ako úplne samozrejímavá vec, avšak jej nedostatočné preukázanie by mohlo mať negatívne dôsledky pre živých. Najdlhšiu životnosť vykazuje tento úkon v regióne nachádzajúcom sa vo východnej časti Srbska, približne 160 km od Beogradu, tzv. Homolje.

Povinnosťou pozostalých je pomôcť duši dostať sa čo najľahšie do záhrobia. V skutočnosti je ľahký odchod duše možný iba za vykonania množstva komplikovaných úkonov. Tie sa vykonávajú v deň pohrebu a po ňom v nasledujúcom období. Pre konkrétneho zosnulého po roku končia. Duša opúšťa svet postupne v priebehu jedného roka, čo je v realite vyjadrené cez „*daće*“¹⁹, ktoré pripravuje rodina mŕtveho: (smrť) pohreb – 1. – 3. deň – 1. sobota po pohrebe – 40. deň²⁰ – polroka – rok. Tu vidíme, že rituály sú najfrekvencovanejšie počas prvých 40 dní po smrti. Podľa ľudovej viery sa v tomto období duša pohybuje ešte po zemi, na miestach, ktoré zosnulý zvykol navštevovať. Celé toto obdobie sa nachádza na hranici „*nášho a druhého*“ sveta a jeho status nie je presne definovaný. Po roku opúšťa svet definitívne, jeho status sa mení a odchádza do sféry predkov. Tým sa prerušuje kontakt s ním a nadväzuje sa už iba počas všeobecných sviatkov kultu mŕtvych.²¹

Duše týchto revenantov sa považovali za neškodné. Ich návšteva sa očakávala a bola znamením spokojnosti a vyjadrením vďaky za „*vystrojenie*“ pohrebu. Bielorusi veria, že duše bohobojných ľudí majú dovolené navštevovať svojich príbuzných, pretože rodinné vzťahy sa smrťou nekončia. Boh im

¹⁸ HORVATHOVÁ, E.: *Predstavy o posmrtnom živote v koreláciách s pohrebnými obradmi*. In.: Kultové a sociálne aspekty pohrebného rituálu od najstarších čias po súčasnosť, Bratislava : Slovenská archeologická spoločnosť a Slovenská národopisná spoločnosť, 1993.

¹⁹ Daće alebo poduše je aj súčasťou pravoslávneho pohrebného obradu, avšak ako spomienková hostina na mŕtveho. Cirkev odmieta akceptovať miestnu ľudovú formu daće, jednak z hľadiska financií, ktoré sa do nej investujú. Daća má časť na cintoríne (nosí sa jedlo na cintoríny) a v dome. Niektoré daće sprevádzajú aj ďalšie rituály, ako napr. mŕtvemu sa posielajú voda, lebo ľudia veria, že na druhom svete vládne sucho. Porov. DJURIŠIČ, D.: *Obráz druhého sveta v predstavách obyvateľov Homolja (severovýchodné Srbsko)*. In.: Cesty na druhý svet, Bratislava : Ceres, 2005, s. 291.

²⁰ V kresťanstve je 40. deň dňom odchodu pred boží súd.

²¹ Porov.: DJURIŠIČ, D.: *Obráz druhého sveta v predstavách obyvateľov Homolja (severovýchodné Srbsko)*. In.: Cesty na druhý svet, Bratislava : Ceres, 2005, s. 291.

dovoľuje, aby sa v určitú dobu (v noci, vo dne) vrátili na tento svet a tešili sa zo svojich detí a milých.

Individuálny revenantizmus zahŕňa duše, ktoré sa z rôznych dôvodov nemôžu odpútať od sveta živých. Svoju prítomnosť ohlasujú búchaním na dvere, okná, šramotom na povale, v komíne, zjavovaním sa v podobe sna či počas dňa alebo mátaním. Príčinou takéhoto revenantizmu je napr.:

- nevykonanie poslednej vôle
- mŕtvy si so sebou vzal tajomstvo, ktoré ho ťaží
- nevyriešené záležitosti
- zanechanie nezaopatrených detí, ktoré podľa tradičných predstáv chodili zosnulé matky kolísať, prebaľovať, pridávať
- smútiaci zabudli vložiť „niečo“ do truhly
- nespokojnosť s hrobom, v ktorom nebohý ležal

Zahnať takúto dušu pomáhalo zistenie konkrétnej príčiny návratu, splnenie jej želania, modlenie a slúženie omší, vykonanie magických praktík ochranného charakteru (napr. vykropenie domu). Ak zabudli niečo vložiť do hrobu, dodatočne to zahrabali, alebo vložili do truhly nasledujúcemu zomrelému,²² pretože existovala predstava o komunikácii medzi mŕtvymi.

Ďalšou kategóriou individuálneho revenantizmu sú duše vrahov, nekrstencov, neprirodzene zomrelých, ktorí boli pre živých postrachom. Podľa kresťanskej vierouky každý, kto si siahne na život, dopúšťa sa ťažkého hriechu, lebo nárok na jeho odobratie má len Boh. Takíto zomrelí nemali nárok na cirkevný pohreb, nezvonilo sa im, a preto ich príchod bol oveľa viac očakávaný. Nevykonanie patričných úkonov malo za následok odsúdenie duší k večnému blúdeniu a nikdy nedokázali preniknúť do sveta mŕtvych. Pohrebné rituály teda oddávna slúžili na uspokojenie duší zosnulých, „zbavenie sa večných nepriateľov živých.“²³

Zabrániť príchodu takejto duše malo obrátenie zosnulého dolu tvárou, prípadne vykonať obrady podobne ako pri vampírovi. Rudolf Bednárík v knihe „Slovenská vlastiveda“ z roku 1943 píše o prevteľovaní duše do zvierat, netvorov, vlkolakov. Podľa neho je to vampirizmus, ktorý je rozšírený na Slovensku aj mimo neho. Pod pojem vampír rozumieme niekoho, kto sa nevracia zo sveta mŕtvych, pretože on ešte nie je mŕtvý.²⁴ Takíto vampíri sú odsúdení k biednej existencii na hranici sveta živých a mŕtvych. Aby sa mohli udržať v tomto prechodnom stave, vracajú sa za presne stanovených podmienok do sveta živých, kde spôsobujú pohromy tým, že odoberajú životodarnú silu, ako napríklad krv dobytku či ľudom

²² BOTÍK, J.: *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 24.

²³ GENNEP, A.: *Prechodové rituály*. Praha : Nakl. Lid. Noviny, 1996. s. 148.

²⁴ HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: *Cesty na druhý svet*, Bratislava : Ceres, 2005, s. 277.

alebo vlhkosť poliam. Jediný spôsob, ako zabrániť pôsobeniu takýchto upírov je ich definitívne zlikvidovanie. V literatúre sú zaznamenané prípady, keď upír spôsobil neúrodu, epidémie, alebo vyhubil príbuzných do deviateho kolena predtým, než ho dokázali identifikovať a následne zlikvidovať.²⁵ Vampíri nikdy neprestanú pôsobiť samovoľne, musí sa ich vstávaniu z hrobov zabrániť, napr. preventívnymi praktikami alebo definitívnou likvidáciou. A tu je ten rozdiel medzi vampírom a revenantom. Vampíra je potrebné zlikvidovať, kým pri návrate revenanta je potrebné odstrániť príčiny návratu.

U Rusínov na východnom Slovensku (konkrétne okolie Sniny koncom 80. a začiatkom 90. rokov 20. storočia) nájdeme rozprávania o bytosti „nelapšoj“. Poverové rozprávania o tejto bytosti nájdeme v mnohých štúdiách, ako napr. u Chorvátovej, ktorá „nelapšoja“ spája s upírom či vampírom. Nadežda Varcholová tvrdí, že tento výraz sa nevzťahuje len na upíra, ale aj na nečistú bytosť či zlého ducha.²⁶

„Nelapšoj“ – upír, nečistá bytosť je aj človek, ktorý ešte nezomrel a podľa určitých fyzických a duševných znakov, ktorými sa prezentuje už pri narodení či počas života, nám naznačuje, že pri jeho pochovávaní je potrebné dodržať určitý postup, aby sa zamedzilo jeho negatívne pôsobeniu.

Už pri narodení je takáto zlá duša sprevádzaná búrkou, víchricou, krupobitím či prudkým náporom vetra. Počas života takýto človek je mlčky, nemá rád deti, má telesnú vadu, ako napr.: nepravidelne dýcha, má prenikavý a uhrančivý pohľad.²⁷

„No, pozorovať dakus. Ja neznam jak. To taky maje voči, taky bol čolovik, vun mal tak toti vočička, toti černji malji, tak ich mal taki dlouhi, nemal vokrubi. A vun mal tak. (Dlhé zvislé šošovky.) Keď sa na neho popožerali, tak nemal okriblo to vočičko, ale dlouho. No, ale vun keď viděl tebe, vun sa na teba popožeral, a popožeral sa žejš krasny, ale jak, tak potom si ledva pošol.“ (výskum T. Hrustič)²⁸

Po smrti „nelapšoj“ nezmeravie. Verilo sa, že má dve duše, teda aj dve srdcia, preto ľudia vykonávali rôzne praktiky na zamedzenie jeho ďalšieho škodenia.²⁹ S cieľom zabrániť návratu takýmto „mátobam“ do sveta živých poznáme praktiky, ako napr.: prebíjanie srdca hlohovým či dubovým³⁰

²⁵ VELEG, M.: *Prevenencia obligátneho vampirizmu ako typologický problém*. In.: *Cesty na druhý svet*, Bratislava : Ceres, 2005, s. 277-278.

²⁶ HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: *Cesty na druhý svet*, Bratislava : Ceres, 2005, s. 277.

²⁷ Tamtiež, s. 277-278.

²⁸ HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: *Cesty na druhý svet*, Bratislava : Ceres, 2005, s. 281.

²⁹ BOTÍK, J.: *Obyčajné tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 17.

³⁰ Dub – strom s dôležitým symbolickým významom, pre tvrdosť dreva často symbolizuje vytrvalosť alebo nesmrteľnosť.

drevom, ihlicou, klincom, obuvníckym šidlom. Tomáš Hrustič vo svojej štúdií *Nelapšoj* – Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku uvádza: „V súčasnosti je k „*nelapšojovi*“ privolaný lekár, ktorý vpichne do druhého živého srdca injekciu, čím ho v očiach pozorovateľov zneškodní.“

„A jak umrel, tak toto chlupčiče iz Mihaľovec, tat tot byn v truňi, a jak ležal, tak len tak urobil iz palcami. (Zovrel si prsty do dlaní) No a večur to bylo, no ale može to bylo rano. A žaklikali pak popa rychlo, i ten žaklikav dochtora. A dochtor jimu pichnuv injekciju, bo tot čolovik mal dve serdca. Jak umerl, tak to jedno mu stálo bilo, šo byl žirjy. Až tot dochtor mu do tobo druhobo serdca pichnuv injekciju. Tak to byl takej nelapšoj.“ (výskum T. Hrustič)³¹

Dalej pozostali dávali na mnohých miestach k nohám zosnulého trnie, cesnak, ochranné bylinky a podobne. S „*nelapšojom*“ sa vykonávali úkony, ako pribíjanie odevu či časti tela klincami, prebíjanie srdca, zväzovanie rúk a nôh, obracanie dolu tvárou.

„Ale jednu chybu tak žrobili, žnaješ, že keď umre, a vun takej je(a vedia, že je nelapšoj), tak bolo mu tak kus nohavici, tak treba bolo tak nohavicu, jak žaperali ladu (žatvarali rakvu), tak bolo treba tak príperty tu nohavicu iz verchnikom, a pribity ž klincami. Tak nikdy by nepřišol, darmo, že nelapšoj, ale nikdy by nepřišol. U nas tak, že to takej, tak to tak žrobjat.“ (výskum T. Hrustič)³²

Zabránit' príchodu tejto bytosti sa dalo dvoma spôsobmi, ktoré si navzájom neprotirečia a existujú paralelne³³:

- ľudové magické praktiky, ktoré vychádzajú z predpokladu, že „*nelapšoj*“ škodí vďaka tomu, že jeho telo stále javí známky života (napr. bije mu druhé srdce) Tu je potrebné zneškodniť telo. Z historických prameňov sa dozvedáme, že členovia ružomerskej synody v roku 1707 dostali otázku, ako zabrániť mátaníu. Vrchnosť v tom čase dovolila, aby telo takej duše vykopali a hlavu odrezali. Vampírmí sa stávali zomrelí predčasne či neprirodenou smrťou, prípadne takí, pri ktorých nastala v pochovávaní chyba.³⁴

- druhý okruh vychádza z cirkevnej eschatológie a predstáv o duši, ktorá telo opúšťa. V predstavách ľudí má kňaz veľký vplyv na to, či sa mŕtvy bude po smrti vracat', alebo nie. Ak sa pri pohrebnom obrade vyskytne čo i len mála chyba, ľudia to vnímajú citlivo a označujú to za dôležitú príčinu

³¹ HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: Cesty na druhý svet, Bratislava : Ceres, 2005, s. 279.

³² HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: Cesty na druhý svet, Bratislava : Ceres, 2005, s. 283.

³³Tamtiež, s. 280.

³⁴ BEDNÁRIK, R.: *Duchovná kultúra slovenského ľudu*. Bratislava : Slovenská akadémia vied a umení, 1945, s. 66.

vracania sa mŕtveho.³⁵ Duša sa podľa tejto dogmatiky už nemôže vrátiť. Revenantizmus sa v tomto prípade označuje ako posadnutosť zlým duchom. Vtedy zasahujú skúsení kňazi, ktorí pomocou špeciálnych modlitieb sa pokúšajú zlého ducha vyhnúť z domácnosti.³⁶

Cirkevnú rovinu napríklad reprezentuje rozprávanie pravoslávneho kňaza z obce v lokalite Snina, ktorý tvrdil, že rodina sa obrátila na kňazov, ktorí sú špecialisti na modlitby vyhánajúce zlých duchov. Spoločne sa modlili v dome poškodenej rodiny, aby premohli diabolské sily, ktoré sa vydávajú za mŕtveho, napodobňujú ho a takým spôsobom demonštrujú svoju silu. V tom momente sa však strhol podľa jeho slov víchor, ktorý vyvrátil jedenásť stromov. V tomto prípade modlitby, ktoré prednášajú skúsení kňazi, predstavujú určitú formu exorcizmu.³⁷

Zaujímavým fenoménom z hľadiska synkretizmu magických praktík a kresťanstva je v tomto konkrétnom prípade použitie xeroxovej kópie zošita s modlitbami k sv. Brigite. Poškodená rodina (okolie Sniny koncom 80. a začiatkom 90 rokov 20.storočia), ktorá sa hlási k pravoslávnej cirkvi, využila na elimináciu škodlivého pôsobenia revenanta gréckokatolícku zbierku modlitieb a realizovala pritom postup, ktorý bol silným spôsobom ovplyvnený mágiou. Tento zošit priniesla do rodiny ich vzdialená príbuzná z Prešova a mal im zaručene pomôcť. Dodnes sa kópia tohto zošita nachádza v celej lokalite. Je zaujímavé, že sv. Brigita nepatrí do panteónu pravoslávnych svätcov a takisto miestnemu popovi sa používanie tejto modlitebnej knižky nie veľmi pozdáva. Napriek tomu jeho majiteľka k nemu pristupuje s úctou ako k objektu nabitom silou sacrum par excellence. Aby boli modlitby účinné a slúžili ako ochrana pred nečistým duchom, je potrebné ich čítať každý deň. Je to akási prevencia.³⁸

Tomáš Hrustič uvádza: „Pri konkrétnych prípadoch sa zošit musí prikladať k hlave alebo na hrud' poškodeného, ktorý je sužovaný vracajúcim sa mŕtvym. Magická ochranná sila je obsiahnutá v samostatnom zošite a už len fyzický kontakt so zošitom, kde sú vpísané modlitby, môže priniesť poškodenému úľavu. Účinok sa však samozrejme znásobuje vtedy, ak poškodený každý deň číta z tohto zošita modlitby.“

„Toj užítok i silu týchto Sedem svjatych nebesných zámkov potverdilosja nad jedným mužom, ktorýj osem lit dijavolskyma prilobami obťažen bol. Vžjal byj jeden

³⁵ Tamtiež, s. 279.

³⁶ HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: Cesty na druhý svet, Bratislava : Ceres, 2005, s. 284.

³⁷ Porov.: HRUSTIČ, T.: *Revenantizmus v tradičnom rusínskom prostredí a formy jeho eliminácie*. In.: II. Konferencia študentov v religionistike Českej a Slovenskej republiky (zborník prác). Bratislava, 2000.

³⁸ Porov.: HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: Cesty na druhý svet, Bratislava : Ceres, 2005, s. 284 - 285.

svjaščeniek monachinok od tovarishstva obščerstva Isusovyh tyh Sedem svjatyh nebesnyh zámkov i položil ich otmu samomu na bolovu jeho. Slišťe jakože čudo sa zjaviło. V tom okamihnoveniju sja zjavili duchy i dijavolskije taželi od nebo odstúpili.“ (výskum T. Hrustič)³⁹

Práve táto modlitba „*Sedem svjatyh nebeskyh zámkov*“ sa nachádza v zošite, ktorý je venovaný sv. Brigite. Pred ňou sa nachádza akýsi úvod, ktorý jej zaručuje nadprirodzenú moc. Modlitba je písaná v staroslovenčine latinkou. Upína sa na muky, ktoré musel Kristus na kríži pretrpieť a ktorými vykúpil duše všetkých ľudí. Opis božích múk však smeruje k účinnej formulke modlitby, obsahujúcej sedem slov, ktoré Ježiš vyslovil tesne pred svojím skonom. Tie predstavujú sedem nebeských zámkov a tvoria účinnú ochranu pred nečistými silami. Na týchto sedem slov sa modlitba odvoláva, avšak nie sú v modlitbe explicitne vyslovené:

„O hospodi Isuse Christe, Ty jesi ješče čerez tri hodiny na kresti živjy bol, sedem svjatyh slov skazal i ducha svojego Otcu otđal. Ó mój hospodi Isuse Christe, s Tvojim najsvjatišim terpinjem i mukami a svjatimi sedem slovami želajú dušu i tilo Tebi hospodu i Bohu mejomu vručaty.“⁴⁰(terénny výskum T. Hrustič)

Veľmi zaujímavé predstavy o duši majú Inuiti, Evenkovia⁴¹ či starovekí Egyptania. Podľa týchto spoločenstiev človek má niekoľko duší. Evenkovia z kmeňa Oročonov veria, že svet nad zemou, rovnako ako svet pod zemou je rozdelený na pásma. V prvom pásme sídli Venuša, ktorá je sídlom duší ešte nenarodených ľudí živiacich sa dušami ešte nenarodených zvierat. V druhom pásme žijú duše zomrelých ľudí a zvierat. Človek sa narodí s dušou omi, podobnou sýkorke. Neskôr sa omi zmení na dušu chejan rovnakej podoby ako človek, v hrudi ktorého sídli. Chejan opúšťa telo nielen počas spánku, ale aj za slnečného počasia, aby sa zohriala. Vtedy má podobu ľudského tieňa. Pri úmrtí sa chejan rozdelí na chejan, ktorá sa vráti do druhého pásma horného sveta, a omi, ktorá sa odoberie na Venušu. Do tela nebohého sa nasťahuje duša medge, ktorá v ňom ostane dovtedy, pokiaľ sa nerozpadne kostra. Potom sa odoberie do dolného sveta, kde len s pomocou šamana môže nájsť správne miesto.⁴²

Ešte za zmienku by stáli predstavy Indiánov, ktorí tvrdia, že duša odchádza počas spánku z tela stredom prs, kým v okamihu smrti ústami a potom sa už nemôže vrátiť. Podľa Indiánov po smrti je duša nahá, v noci je jej zima a tiež je hladná, preto je potrebné urobiť určité opatrenia. Na hrobe zomrelého sa zabije kôň, pes a papagáj, aby mohli robiť sprievod duši

³⁹ Tamtiež, s. 285.

⁴⁰ Porov.: HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: *Cesty na druhý svet*, Bratislava : Ceres, 2005, s. 285 – 286.

⁴¹ Evenkovia- národnosť žijúca medzi Ochotským morom a Jenisejom.

⁴² HORVÁTHOVÁ, E.: *Úvod do etnológie*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 1995, s. 123- 124.

svojho pána. Z rovnakých príčin je potrebné zlomiť kopiju, luk a šíp. Duša Indiána potom jazdí na duši koňa, sprevádza ho duša psa, svojimi rečami ho zabáva duša papagája, dušou svojej kopije zabije diviakov a dušou luku jeleňov a pštrosov.⁴³

„Záchranne zbery“ poverových a magických rozprávání na Slovensku i vo svete dokazujú, že predstavy o návratoch mŕtvych na tento svet rozhodne nevymizli, čo potvrdzujú zborníky, ktoré sa vydávajú na základe terénnych výskumov. Hoci obsah týchto predstáv sa bude vyvíjať a meniť, no význam, ktorý majú predstavy o smrti a ich realizácia v podobe pohrebného ritu, bude prítomná neustále.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BEDNÁRIK, R.: *Duchovná kultúra slovenského ľudu*. Bratislava : Slovenská akadémia vied a umení, 1945, s. 462.
- BIEDERMANN, H.: *Lexikón symbolov*. Bratislava : Obzor, 1992, s. 373.
- BOTÍK, J.: *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 224.
- DJURIŠIČ, D.: *Obraz drubého sveta v predstavách obyvateľov Homolja (severovýchodné Srbsko)*. In.: *Cesty na druhý svet*, Bratislava : Ceres, 2005, s. 288 – 300.
- FEGLOVÁ, V. – JAKUBÍKOVÁ, K.: *Rodinné obyčaje*. In.: *Slovensko - Európske kontexty ľudovej kultúry*, Bratislava : Veda, 2000, s. 381.
- FRIČ, A. V.: *Indiáni Jižní Ameriky*. Praha : Orbis, 1977, s. 179.
- GENNEP, A. : *Přechodové rituály*. Praha : Nakl. Lid. Noviny, 1996, s. 201.
- HORVÁTHOVÁ, E.: *Predstavy o posmrtnom živote v koreláciách s pohrebnými obradmi*. In.: *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarších čias po súčasnosť*, Bratislava : Slovenská archeologická spoločnosť a Slovenská národopisná spoločnosť, 1993.
- HORVÁTHOVÁ, E.: *Úvod do etnológie*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 1995, s. 143.
- HRUSTIČ, T.: *Nelapšoj. Súčasná predstava o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku*. In.: *Cesty na druhý svet*, Bratislava : Ceres, 2005, s. 276 – 288.
- HRUSTIČ, T.: *Revenantizmus v tradičnom rusínskom prostredí a formy jeho eliminácie*. In.: II. Konferencia študentov v religionistike Českej a Slovenskej republiky (zborník prác). Bratislava, 2000.

⁴³ FRIČ, A. V.: *Indiáni Jižní Ameriky*. Praha : Orbis, 1977, s. 79.

- KOL. AUTOROV.: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. Bratislava : Veda, 1995, s. 454.
- VELEG, M.: *Prevenia obligátneho vampirizmu ako typologický problém*. In.: *Cesty na druhý svet*, Bratislava : Ceres, 2005, s. 300 – 305.

MYSTIKA – OZDRAVUJÚCI FENOMÉN DUŠE EURÓPY

Marek BARTOŠ

Abstract: *The crisis of the modern society, which can be seen mainly in the socio-economical area, has undoubtedly a spiritual fundament. It seems that a modern man has forgotten the spiritual dimension of reality and keeps devaluating it to the material level which steals the man's identity. Although man is an adult in the technical world, he is limited to old-fashioned manners reminiscent of infantility in the spiritual area. Europe is a battlefield where these phenomena are fighting for favour. The task of our society is to equalize the disproportion which has developed from underestimating the spiritual dimension. One of the ways how to stop the spiritual atrophy in Europe is mystique. Mystique brings man back to his inside, thus offering the real potential to heal the soul of Europe.*

Situácia, ktorá charakterizuje súčasnú duchovnú úroveň Európy, je sprevádzaná spirituálnou krízou, ktorá sa azda v najväčšej miere zviditeľnila začiatkom osvietenstva a v sprievode materialistickej paradigmy pretrváva dodnes. Impulzom k prekonaniu tejto krízy je nesporne aj výzva pápeža blahej pamäti Jána Pavla II., ktorý v svojom liste kresťanom tretieho tisícročia prízvukuje slová, ktoré adresuje Ježiš Petrovi po neúspešnom rybolove: „*Zatiahni na hlbinu*“. Naznačuje tým východisko pre Európu, spočívajúce v introspekcii človeka, zrevidovaní hodnôt a prehlbení kresťanského života.

V súčasnosti sa často stretávame s výzvou kresťanov v kontexte pokračujúcej integrácie Európy: „*dat' Európe dušu*“. Nepriamo z tejto výzvy vyplýva otázka po náboženskom prežívaní v Európe. Je teda Európa náboženská alebo nie? Z tohto pohľadu nie je nenáboženská – našla si funkcionálny ekvivalent skorších náboženských systémov. Funkciu „*religio*“ v súčasnosti do veľkej miery plnia alternatívne prístupy. Kresťanstvo v súčasnej Európe trpí únavou a prežíva jednu z mnohých kríz svojich dejín. V mnohých európskych krajinách sa tradičné kresťanstvo javí mdlé, unavené vnútornými spormi a škandálmi, kostoly sa vyprázdňujú atď. V súčasnosti táto únava však nevysťúje do ateizmu alebo osvietenstva, ako to bolo v minulosti, ale nachádza akúsi „*náhradnú religiozitu, reprezentovanú ezoterikou a neo-gnózou*.“¹ Horšou stránkou veci je fakt, že do tejto kategórie sa často radí aj mystika, ktorá takouto interpretáciou nadobúda status ezoterickej

¹ HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván*. s. 88.

atrakcie, ktorá sa dá dosiahnuť nie náročnou cestou. Úlohou kresťanov je dať mystike pôvodnú hodnotu a zbaviť ju nánosov, ktoré jej nepatria.

V intenciách predmetu tohto príspevku mystiku chápem ako duchovnú cestu jednotlivca k svojmu (aj evolučnému) naplneniu, ale aj ako duchovnú cestu väčšieho organizmu, akým je napríklad Európa. K tomuto predpokladu ma vedú isté významové paralely, akou je napríklad „*temná noc*“ na mystickej ceste. Ide tu teda o istú temnotu vo vzťahu k Bohu. V pluralitnom ponímaní to môžeme aplikovať aj na duchovný vývoj Európy. Azda najznámejšia je pre kresťanov mystická cesta sv. Jána z Kríža, ktorý prv, než dospel k zjednoteniu s Absolútnom, musel prejsť určitými fázami katarzie, reprezentovanými vnútornou krízou a vyprahnutosťou, púšťou, kedy zlyhávajú všetky doterajšie spôsoby komunikácie s Bohom. Ján z Kríža učil prijať zážitok opustenosti a odlúčenosti od Boha ako náboženskú skúsenosť, ako nutný a veľmi dôležitý prostriedok Božej pedagogiky, ktorá vedie z infantilného štádia náboženského života k zrelosti autentickej viery. Pražský teológ a filozof Tomáš Halík v tejto súvislosti kladie otázku, či táto zásada platí iba pre jednotlivcov alebo sa niečo podobné odohráva aj v rámci spoločenstva. Podľa neho totiž existujú aj kolektívne „temné noci ducha“, ktoré sa zhmotnili napríklad v gulagoch a v osviečenských peciach v ešte nie tak dávnej minulosti. Aj tam boli mnohí ľudia vystavení hodinám Božieho mlčania a nedokázali dať odpoveď na otázku, kde je Boh.²

Európa dušu má. Aj keď v prenesenom význame, predsa ju má, len ju treba správne identifikovať a zahŕňať starostlivosťou. Český filozof Patočka videl v starostlivosti o dušu samotnú podstatu Európy. Podľa neho celá antická filozofia je demonštráciou tejto starostlivosti. Už atomisti v staroveku učili, že kritériom ľudského správania nemôže byť len vonkajší svet, ale konfrontácia s Bytím. To má viesť k etickému rozmeru správania sa. Hlavným heslom, z ktorého pramenila táto starostlivosť o dušu, bolo známe: „*Poznaj sám seba*“. Cestou k tomuto poznaniu je ovládnutie všetkých túžob, vášní a viazaností, ktoré zotročujú ľudskú dušu. Kvalita starostlivosti o dušu u jednotlivca sa podľa antických filozofov nutne prejavila v kvalite vonkajšieho správania a fungovania spoločnosti. To sa odráža v politike antiky, kde „*správne jednanie, cnosť, mravnosť, spravodlivosť a všetko, čo Platón najprv ukazuje u jednotlivca, sa v zväčšenom merítku vracia v štáte a až v ňom to môže byť správne pochopené a iba v ňom to môže dôjsť k naplneniu.*“³ Podobný záver môžeme aplikovať aj na súčasnú Európu. Som presvedčený, že celkový obraz Európy je akýmsi obrazom či zrkadlom jednotlivcov v nej žijúcich.

² Porov. HALÍK, T.: *Vzývání i nerývání*. s. 106-107.

³ STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. s. 123.

Všimnime si teraz Európu ako istý metaforický organizmus s dušou, ktorý podlieha vývoju, vyčleňovaniu sa z celku a odkrývaniu slobody, podobne ako duša u jednotlivca. V tzv. archaickej dobe (asi 8. – 6. st. pred Kristom) je pojem duše ťažko identifikovateľný vo význame samostatnej entity. Podľa R. Chlupa to môžeme vidieť napríklad u Homéra: „*Dnešný čitateľ si pod pojmom „duša“ spravidla vyberie entitu, ktorá predstavuje osobnosť každého človeka, je zdrojom myslenia, emócií a jednania a často stojí v kontraste voči telu. Ak budeme dušu chápať takto, potom možno konštatovať, že homérskeho človeka dušu nemá. Homér síce popisuje rad pochodov, ktoré chápeme ako „psychické“, jeho popis sa však od nášho líši v tom, že sa ho nesnaží nijako súhrne uchopiť. Homérskeho človeka rovnako ako ten dnešný myslí, cíti, hnevá sa a túži, básnikovi však nepríde na myseľ vidieť tieto rôzne pochody ako súčasti či funkcie akejkoľvek jednotnej entity zvanej „duša“.*“⁴ Človek v histórii akoby bol ponorený do kolektívnej psyché. Podľa mňa toto začlenenie do väčšieho celku súvisí aj so slobodou a etickým rozmerom človeka. Morálka jednotlivca v minulosti bola málokedy v rozpore so zákonom a etickou požiadavkou, no nemala takú hodnotu, akú má vtedy, keď jednanie nie je určované strachom zo zákona a spoločnosti, ale zrelosťou vlastného vnútra. Dovtedy sa ešte nebolo treba pýtať, akú hodnotu má človek, lebo hodnotu mal iba ako člen celku. Touto otázkou sa otvára grécke osvietenstvo a vo filozofii sa objavujú antropologické črty, ktoré prevyšujú kozmologické. Človek objavuje sám seba ako hodnotu samu osebe a rastie v slobode. Vieme dobre, že tento vývoj bol v minulosti mnohokrát deformovaný pod záštitou hesla: Človek je mierou všetkých vecí. Ako ilustrácia posluží obdobie osvietenstva, separujúce človeka od Boha. Stredoveká filozofia bola teocentrická v zmysle prebývania Boha vo všetkom, čo obklopovalo človeka, vrátane prírody. Začiatkom novoveku začína človek s oddeľovaním sa od prírody a pociťuje sa ako oddelený subjekt. Filozofický fundament tejto skutočnosti nachádzame u Descarta, ktorým začína dominancia subjektu. Pre neho sa svet odhaľuje subjektu jednak formou zjavenia a jednak pozorovaním pomocou zmyslov. Ku obidvom formám Descartes pristupuje kriticky a stavia oproti nim svoje jasť, ktoré z vlastného rozhodnutia kladie pochybnosť proti zjavenému aj vnímanému. To je počiatok novovekej paradigmy posilneného subjektu voči objektu, ich vzájomnému oddeleniu a snahou o podmanenie. Podľa Slavomíra Gálíka „*s príklonom k subjektu ide ruka v ruke príklon k utilitarizmu, pragmatizmu a všeobecne, k posilňovaniu individuálnej moci. Subjekt, ktorý sa cíti oddelený od objektu, má potom sklon podmaňovať a využívať všetko objektívne, či už prírodu alebo druhých ľudí*“⁵

⁴ CHLUP, R.: (Ed) *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. s. 40.

⁵ GÁLIK, S.: *Filozofia a mystika*. s. 146.

So slobodou však ruka v ruke kráča aj zodpovednosť. A nepochopenie tejto sekundárnej záležitosti vedie ku kríze, ktorá sa prejavuje aj v navonok slobodnej spoločnosti. Človek nemôže byť slobodný a zároveň necítiť pocit zodpovednosti. To, že Európu v súčasnosti vidíme v opare duchovnej krízy, nevyriešime zvažovaním viny na jednotlivé sféry a jedincov, ale uchopením zodpovednosti za svoj vlastný osobný duchovný vývoj. Konkrétne sa to môže uskutočniť mystickou cestou, ktorá vedie k celkovému ozdraveniu jednotlivca a následne aj spoločenského organizmu. Inej cesty k ozdraveniu duchovnej atmosféry Európy v dnešnej pluralite duchovných hnutí a prúdov ani niet.

Pri pozornejšej reflexii kresťanstva v súčasnosti nám nemôže uniknúť skutočnosť, že kresťanská náuka a správanie sa niektorých kresťanov je v ostrom kontrapunkte. Kresťanské hodnoty sú zanesené povrchnie používanými frázami. Nepochybne sú kresťanskými hodnotami tri „*božské cnosti*“ – viera, nádej a láska. Keď Európa striasla dedičstvo christianitas, kresťanskej ríše, napísala na trikolóru Francúzskej revolúcie inú trojicu hodnôt, veľké heslá osvietenstva – sloboda, rovnosť a bratstvo. Ale tieto ideály ešte nie sú až tak ďaleko od kresťanských hodnôt, nakoľko implicitne ich môžeme nájsť v biblii a tradícii. Podľa Tomáša Halíka by sme si v dnešnej, technicky orientovanej dobe, ktorá určuje aj naše zmýšľanie, mohli napísať na pomyselnú vlajku Európy tri hodnoty – rýchlosť, blahobyť, zábava.⁶ Hlavne blahobyť a zábava sú hodnoty, ktoré sú akousi náhradou za skutočnú ontologickú základňu prežívania skutočného blaha a radosti v mystickej skúsenosti. Takto devalvované šťastie na materialisticky a hedonisticky orientovaný zážitok (ktorý si treba zabezpečiť čo najrýchlejšie), je podľa mňa iba nostalgiou za pôvodným autentickým stavom človeka, participujúceho na Božskom živote, od ktorého svojou vlastnou nevedomosťou odpadol. Je to falzifikát obrazu človeka, ktorý hľadá svoje vyššie Ja. Sprievodným mechanizmom tejto nevedomosti je náklonnosť duše k zmyslovým pôžitkom, vášne a žiadostivosti sprevádzané neustálou premenlivosťou. Príčinou týchto procesov v duši je *egoita* ako základňa pre tieto javy. Namiesto pojmu egoizmus volám úmyselne termín egoita, lebo podľa mňa lepšie vystihuje ontologický prejav duše. Egoizmus sa javí skôr ako morálno-etická klasifikácia.

Základným východiskom pre zaoberanie sa egoitou v tejto súvislosti je vyčlenenie z celku, posilnenie relácie subjekt – objekt, ktoré má byť elimináciou egoity cez mystickú skúsenosť oslabené. Toto vyčlenenie z celku, z akejsi kolektívnej psyché nachádzame už v knihe Genezis v príbehu Kaina a Ábela, kde Kain prvýkrát demonštruje ľudskú egoitu („Či som ja strážcom svojho brata?“). Podstatu egoity veľmi dobre vyjadruje

⁶ HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván*. s. 184.

slovo sebestvo. V nemčine je toto slovo preložené ako **Selbstsucht**. Selbst – vlastná osoba, ja, Sucht – túžba po niečom, návyk..., teda človek hľadá seba samého a nikdy ho týmto spôsobom nenachádza. Duševné funkcie sú však postavené do služieb k tejto práci. Podľa Kühlewinda je týmto podmanená aj najjasnejšia duševná funkcia, t.j. myslenie, ktoré sa môže dať do služieb sebaapocit'ovania, aby nachádzalo stále nové varianty telesného a duševného sebaapocit'ovania.⁷ V stave integrovanosti do duchovného sveta človek vedel o sebe a prežíval sa ako duševno-duchovná bytosť. Nepotreboval sa o sebe uisťovať, nakoľko z bytostnej začlenenosti to bolo evidentné. Vylúčením z tejto komunikácie nastáva aj potreba neustáleho sebaopotvrdzovania, čo je podľa mňa už iba reflexiou niečoho neživého a minulého. Namiesto toho, aby sa človek prežíval ako mysliteľ, nemá človek túto skúsenosť mysliaceho človeka, a preto hľadá svoju bytosť len tam, kde môže nájsť jasne vymedzené obsahy vedomia: v minulosti svojej duše, v myslenom, vnímanom, čo je však obrazom jeho bytosti práve tak málo, ako každý iný obraz v tomto vedomí.⁸ Takto človek hľadá opory, ktoré by mu potvrdzovali samého seba. Tento jav nachádzame v trošku odľahčenej forme v slovenskom prísloví, smejúcom sa z človeka, ktorý hľadá koňa, na ktorom sedí.

Skutočné kresťanské hodnoty sa však nebudujú rýchlo a lacno. Cesta k ich pochopeniu je namáhavá a neistá. Poznačená pádmí a úsilím. Dnešnému kresťanovi nemôžu stačiť iba povrchné frázy typu: „uver v Pána Ježiša ako svojho osobného spasiteľa“. Veľké „evanjelizačné“ a uzdravovacie show kresťanských „charizmatikov“ na športových štadiónoch preberajú aj tento štýl: biblická metanoia, celoživotný proces duchovnej premeny a zrenia, je tu často zamenená za gesto kryté prvoplánovou emocionálnou odpoveďou na techniky masovej manipulácie.⁹ Aj táto manipulácia je, bohužiaľ, obrazom dnešnej doby, v sekulárnej sfére prezentovaná médiami, čoby novodobým náboženstvom. Média sú dnes umelými arbitrami pravdy a celkového vnímania sveta. Tento obraz sveta je implicitne obsiahnutý v záplave obrazov a vnímaný „podprahovo“. Nie je to jednotný obraz, avšak jeho pluralita, roztrieštenosť, fragmentárnosť je jednou z charakteristík tohto obrazu.¹⁰ Používanie elektronických médií, najmä televízie a internetu, prinieslo pojem, ako je kyberpriestor, ktorý sa vytvára v počítači a sieťovým prepojením počítačov spolu aj s databázami.¹¹ Slavomír Gálik vo svojej knihe *Duchovný rozmer krízy súčasného človeka* hovorí o tzv. „kyberkultúre“. Je senzibilná a fonocentrická a v jej pozadí vládne trh, ktorý

⁷ KÜHLEWIND, G.: *Od normálneho ke zdravému vedomí*. s. 73.

⁸ Tamže, s. 52.

⁹ HALÍK, T.: *Vzýván i nezýván*. s. 191.

¹⁰ Porov. HALÍK, T.: *Vzýván i nezýván*. s. 38-39.

¹¹ GÁLIK, S.: *Duchovný rozmer krízy súčasného človeka*. s. 19.

vytvára, ničí a mení hodnoty súčasného sveta. Ani jedna z týchto hodnôt však nemá nadčasovú stálosť. To vedie k relativizmu, ktorý je znakom európskej kultúry.¹² Túto diagnózu vnímam ako únik človeka pred skutočnosťou a pred sebou samým. Terapiu z tohto stavu môže ponúknuť práve mystika ako cesta k bytostnej premene človeka a následne aj kultúry. Môže ozdraviť povrchnosť, ktorá spútala vitalitu a sviežosť náboženského prežívania, a v neposlednom rade zharmonizovať duchovnú klímu Európy a sveta, podobne ako harmonizuje trojdimenzionálnu povahu človeka. Podľa V. E. Frankla má človek dimenziu fyziologickú, psychologickú a noologickú. Žiadna z nich nesmie zostať nepovšimnutá. Frustrácia fyziologických potrieb spôsobí somatické ochorenie, ignorovanie psychologických potrieb spôsobí problémy emocionálne a neuspokojenie duchovných, metafyzických potrieb vedie k problémom v samotnom jadre osobnosti, k existencijálnej kríze a absenciou zmyslu. To isté však musí platiť aj v spoločnosti. Jednostranné uspokojovanie materiálnych potrieb na úkor duchovných vedie k nerovnováhe a nezmyselnej pseudokultúre.

Mystika so svojou schopnosťou duchovnej premeny človeka, so svojím potenciálom obsiahnutým okrem iného predovšetkým v univerzálnej láske, ktorú sama generuje, môže predstavovať hlbší základ na utvorenie nového humanizmu vo svete, v ktorom sa človek a jeho dôstojnosť neodvodzujú z jeho obmedzeného bytia, ale z ducha, z čohosi, čo človeka transcenduje. Tento nový typ humanizmu môže fundovať nové základy pre kultúru súčasného človeka v globalizujúcom sa svete, spoločnosti. S novým sebazpoznaním človeka, ku ktorému môže prispieť aktuálne mystika, sa zároveň môže rodiť, utvárať nová globálna kultúra, ktorej ideálom je hodnotovo-duchovná jednota v základných hodnotách rôznych kultúr a spoločný étos, ktorý by z tejto jednoty prirodzene vyplýval.¹³

Áká je teda odpoveď na požiadavku kresťanov – dať Európe dušu? Taká, že duchovnosť je latentne prítomná v európskej kultúre, len ju treba prebudiť a priviesť k životu. Treba ju očistiť od kontaminácie povrchných prejavov a „zatiahnúť na hlbinu“. Zhodne so Slavomírom Gálikom môžeme tvrdiť, že *„európska tradícia obsahovala v sebe duchovný prvok, ktorý stál v základe fundovania európskej kultúry. Duchovný rozmer prítomný v kultúre po stáročia poskytoval zmysel a ukazoval smer aj jednotlivci, aj spoločnosti. Európska duchovnosť však v priebehu novoveku zoslabla, atrofovala a pravdepodobne už nebude možné ju „vzkriesiť“ v pôvodnom stave. Ak je vôbec možné hovoriť o „obnove“ európskej duchovnej tradície, tak dnes práve v kontexte súčasných multináboženských a multikultúrnych pohybov, ktoré sú pre dnešnú Európu charakteristické. Kultúrne*

¹² Porov. GÁLIK, S.: *Duchovný rozmer krízy súčasného človeka*. s. 23.

¹³ GÁLIK, S.: *Duchovný rozmer krízy súčasného človeka*. s. 68.

a náboženské inakosti nie je možné eliminovať, lebo už pri ich poznávaní dochádza či už k vedomým alebo nevedomým syntézam. Cestou k takejto obnove by mohla byť práve mystika“.¹⁴

Jedinec obohatený mystickou skúsenosťou pôsobí ako nosič svetla a zmyslu v často neutešených životných podmienkach. Stáva sa vzorom nadprirodzeného poriadku a zdrojom sily ho uskutočniť. Takíto jedinci sú sprostredkovateľmi Božej skutočnosti pre ostatných ľudí. Znamená to „neustále si pre seba interpretovať Božie myšlienky a vôľu skrze živého Ducha, ktorého poznáme zo života modlitby, a neustále ich prevádzať do činného života komunikácie a služby medzi ľuďmi, znamená to prekladať nemennú dokonalosť – čistou skutočnosť večného života – do ľudských pojmov: do takých konkrétnych pojmov, ako sú národné, občianske, hospodárske a rodinné vzťahy.“¹⁵

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- GÁLIK, S.: *Duchovný rozmer krízy súčasného človeka*. Bratislava : IRIS, 2010. ISBN 978-80-89238-39-2
- GÁLIK, S.: *Filozofia a mystika. Duchovný vývoj človeka z hľadiska mystik svetových náboženstiev*. Bratislava : IRIS, 2006. ISBN 80-969360-2-6
- HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004. ISBN 80-7160-692-3
- CHLUP, R. (Ed.): *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : DharmaGaia, 2007. ISBN 978-80-86685-82-3
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1996. ISBN 80-7113-175-X
- UNDERHILL, E.: *Podsta mystiky a jiné eseje*. Praha : dybbuk, 2008. ISBN 978-80-86862-62-0

¹⁴ GÁLIK, S.: *Duchovný rozmer krízy súčasného človeka*. s. 44.

¹⁵ UNDERHILL, E.: *Podstata mystiky*. s. 132.

N. G. ČERNYŠEVSKIJ, A. I. GERCEN – ZDROJE NOVÉHO UVAŽOVANIA V DEJINÁCH RUSKEJ FILOZOFIE

Ondrej MARCHEVSKÝ

Abstract: *The aim of this paper is to introduce, compare and put into a wider historical framework of Russian philosophy its two authors, namely N. G. Chernyševskij and A. I. Herzen.*

The relationship and comparison of Herzen and Chernyševskij are applied to several levels. This involves the relation to the religion, natural sciences, human being, the understanding of western civilizations, etc. The mentioned standpoints had supported following thinkers of the so-called “nucleus” of Russian nationalism – P. L. Lavrov, P. N. Tkachov, N. K. Mikhajlovskij or N. J. Danilevskij.

In the field of historiosophy are their works considered as peculiar, but still conceptions which are organically interconnected with the heritage of Chernyševskij and Herzen. They essentially influenced the formation of conceptual philosophical streams of thoughts in the second half of 19th century in Russia.

Ruská literatúra 19. storočia je pokladaná za výkvet svetovej literárnej tvorby. Tak doma v Rusku, ako aj na celom svete, nevynímajúc ani Slovensko sa tejto oblasti venuje značná pozornosť tak akademickej ako aj laickej obce. Mená ako Dostojevskij, Puškin či Tolstoj sú známe už aj žiakom na základnej škole. Inak to nie je ani s veľkými menami ruských dejín tohto obdobia. Mikuláš I., budujúci svoju ríšu tvrdou rukou žandára a cenzora je postavou taktiež všeobecne známou. Jeho nasledovník Alexander II., reformujúci „obra na hlinených nohách“ taktiež neuniká našej pozornosti.

Nepochybne sa zhodneme, že čítaním kníh dokážeme vzkriesiť svety, ktoré sú v nich ukryté a od ktorých sa môžeme učiť. Neraz sa stávajú aj našimi svetmi. Avšak pri pokuse dozvedieť sa niečo o filozofických názoroch spomínanej, ruskej, proveniencie dostávame sa k problému. Samozrejme, že sa dokážeme dopracovať k syntézam dejín filozofie- rôznej úrovne odbornosti, no problém spočíva v aktuálnom bádaní týchto názorov v našom akademickom prostredí. Pri mapovaní tohto stavu sme neobišli ani dva hlavné recenzované odborné periodiká v oblasti filozofie – slovenskú *Filozofiu* a český *Filosofický časopis*. Preštudovali sme ich obsahové zameranie v období od roku 1990 až do dnešných dní. Výsledky sú rovnako prekvapujúce, ba pre nás až zarážajúce. Celkovo je na tom lepšie *Filozofia*. Na jej stránkach nachádzame okrem recenzií približne dve desiatky štúdií

venovaných ruskej filozofii v najširšom zmysle slova. Avšak, čo sa týka národnictva, nedopracovali sme sa ani k jednej zmienke. Ak môžeme konštatovať v prípade *Filozofie* v danom období dve desiatky vedeckých štúdií, tak v prípade *Filosofického časopisu* sa nestretneme vôbec ani len s úmerným počtom zmienok týkajúcich sa ruského filozofického dedičstva. Na stránkach tohto periodika nám dokonca na výpočet zmienok stačili prsty dvoch rúk. Z tohto počtu ešte približne osemdesiat percent tvorili recenzie kníh jednak ruských filozofov ako aj tých, ktoré sa o ruskej filozofii, respektíve filozofoch, vyjadrujú. A týmto sa dostávame k meritu veci nášho príspevku.

Occasionem scribendi dole uvedeného príspevku sa stáva pocit nedostatku a z neho plynúca potreba spropagovať ruskú filozofickú myseľ aspoň takýmto počínom. Teda napísaním príspevku v rámci našich možností.

Usiluje sa byť, z porovnania vychádzajúcou charakteristikou, no nie definíciou, určením miesta Nikolaja Garvriiloviča Černyševského (1828 Saratov-1889 Saratov) a Alexandra Ivanoviča Gercena (1812 Moskva-1870 Paríž) v dejinách ruskej filozofie.

Vzťah a komparáciu môžeme v prípade Gercena a Černyševského aplikovať vo viacerých rovinách. Dole uvedené roviny sú zároveň aj náčrtom problémov, na ktoré sa v zásadnej miere orientuje ruské filozofické myslenie 19. stor. Sú výsledkom nášho doterajšieho záujmu. Zároveň podnetom pre ďalšie dopracovanie a prehodnotenie v dialógu s kritickým čitateľom.

Vzhľadom na fakt, že spomínané dedičstvo je originálnym výkonom v konkrétnom časovom horizonte, považujeme za potrebné priblížiť historicko-spoločenskú situáciu doby. Tu sa stretávame s pomenovaním „šesťdesiat“ roky. Ak hovoríme o rokoch „šesťdesiatych“ pojednávame o pomenovaní, ktorého charakter by sme mohli vyjadriť ako pracovné, keďže samo osebe nezahrňuje len obdobie siedmeho desaťročia devätnásteho storočia. Ide tu o pomenovanie určitých rámcových tendencií, ktoré vplývali na dobu, uvažovanie v nej a o nej, a taktiež na všetkých predstaviteľov tohto obdobia. Pre vstupné naznačenie jej periodizácie si dovoľíme odvolať sa na jej vymedzenie nestorom poľskej školy ruskej filozofie Andrzejom Walickým, ktorý túto dobu charakterizuje ako obdobie: „začínajúce v roku 1855 porážkou Ruska v Krymskej vojne a nečakanou smrťou cára Mikuláša I, a trvajúce do roku 1866, v ktorom revolucionár Dimitrij Karakozov uskutočnil nepodarený atentát na Alexandra II. Kulmináciou rokov „šesťdesiatych“ je rok 1861- a síce rok ohlásenia manifestu o zrušení nevoľníctva a robotných povinností, roľníkov, a taktiež

rok najväčšieho napätia už dva roky zrejúcich revolučných nálad. Po roku 1861 sa šance víťazstva revolúcie začali zmenšovať“¹.

Pád Sevastopoľa a potupná porážka v Krymskej vojne sú symbolom. Symbolom štruktúry obra na hlinených nohách. Ako píše Švankmajer: „Aj napriek zdaniu sily a stability cárskej moci bola ríša zmietaná konfliktami, ktoré samoderžavie nemohlo dôsledne riešiť“². Symbolom problémov ako nevoľníctvo, cenzúra, permanentný tlak na voľné vyjadrovanie myšlienok, ba aj na slobodné myslenie, nedostatočná a zastaraná výzbroj cárskeho vojska, nedostatočná infraštruktúra. Tieto fakty ako dôsledky „svätoaliančských“ snáh konzervovať feudalizmus viedli k potrebe modernizácie krajiny. Tvorí sa tak platforma pre kreovanie tohto myslenia.

Prvou komparačnou rovinou, na ktorú by sme chceli upriamiť pozornosť, je pôvod oboch mysliteľov.

Černyševskij raznočinec³ a Gercen šľachtic. Daný rozdiel vidí ako zásadný Nikolaj Berďajev: „Aké veľké psychologické rozdiely existujú medzi Černyševským a Gercenom (?) (...). Je to rozdiel duševného stavu raznočince a baróna, demokrata a človeka aristokratickej kultúry“⁴. Podobný názor formuluje aj Isaiah Berlin, ktorý označuje Gercena za „zbytočného človeka“ , ktorý sa rodí aristokratom, no zo svojho presvedčenia žije slobodným, búrlivým, ba až radikálnym životom⁵. Sme presvedčení o tom, že spomenuté

¹ WALICKI, A.: Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000. 275 s.

² ŠVANKMAJER, M.: Apogeu samoderžaví. In: Kol.: Dějiny Svazu sovětských socialistických republik. Díl. 1. Praha: Academia 1967. s. 257.

³ Tzv. raznočinci, mladá ľudová inteligencia, ľudia bez presne ujasnenej stavovskej príslušnosti, synovia nižších úradníkov a pravoslávnych duchovných, deklasovanej šľachty, mešťanov alebo roľníkov, zarábajúca na svoje živobytie duševnou prácou. Masové objavenie sa raznočincov v aréne spoločenského diania vyvolalo skutočnú revolúciu v myslení, morálke a kultúre“ (WALICKI, A. Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005. s. 277). Raznočinci videli svoje postavenie v premostení ľudu a elity štátu. S tou prvou boli spojení svojim každodenným životom neprivilegovaných vrstiev, z ktorých pochádzali a s tými druhými svojim vzdelaním a umením písaného slova. Túto misiu v tieni búrlivosti doby a jej, musíme to priznať, hoci len na margo, keďže to nie je primárna záležitosť našej práce, nestabilita opisuje Kucharzewski: „Táto vrstva, akoby tretí stav vo Francúzsku pred revolúciou, bol doteraz ničím a chce byť všetkým. (...) Existuje genetické spojenie medzi hluchým nihilizmom ľudových nížin, a vzdelaným nihilizmom, duchom osvieteného Pugačova. Tu aj tam vzbura proti formám života i formulám z vrchu nanúteným, štátnym i panským; tu aj tam vedomá vôľa tvorenia vlastnej novej kultúry na troskách doterajšej“ (KUCHARZEWSKI, J.: Od białego do czerwonego caratu. 1 cz. Warszawa: Krag 1988, s. 178).

⁴ БЕРДЯЕВ, Н. А.: Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. In: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва: НАУКА 1990. с. 137

⁵ BERLIN, I.: Rosyjscy myśliciele. Warszawa: Prószyński i S-ka 2003. 350 s.

výhrady a postrehy predstavujú dôležité prvky vo formovaní ich osobitostí. Ťažko je však možné predpokladať ich báзовú úlohu.

Niet tiež pochybností o tom, že zásadný charakter každej z kultúrnych identít, ktoré by mali byť podľa Berďajeva základným faktorom rozdielu, označuje vzťah k viere a náboženstvu. Tu je potrebné poznamenať, že v danej otázke vidíme u obidvoch mysliteľov zhodu. Predstavuje ju ateizmus a vypretie sa viery. U každého z nich ide o proces nadobudnutia presvedčenia. Gercen ho získava výchovou. Je pravdou, že roky vyhnanstva sú poznačené záujmom o kresťansko – mystickú literatúru. No od začiatku 40. rokov u Gercena vidíme jednoznačný ateizmus. S podobným procesom sa stretávame aj u Černyševského- syna pravoslávneho duchovného v Saratove. Černyševskij podstupuje aj štúdium v seminári, no po štúdiu prác Feuerbacha aj Nikolaj Gavrilovič zakotvil v „ateistickom prístave“. Kladieme tak do diskusie tvrdenie Berďajeva o reálnej úlohe takto vymedzeného rozdielu.

Sledujúc korešpondenciu i iné práce obidvoch mysliteľov vidíme, že obidvaja dokážu dostatočne dravo a plní entuziazmu participovať na všetkých polemikách, do ktorých sa zapájajú. Je to výrazne podmienené búrlivosťou doby v ktorej žijú. K búrlivosti doby a ľudí v nej žijúcej, nevynímajúc Černyševského a Gercena, sa žiada doplniť nasledujúce tvrdenie o týchto existenciách. Berlin píše: „(boli to) ľudia prechodného obdobia žijúci na hranici medzi starým a novým, medzi *deceur de la vivé*, ktoré sa práve skončilo a neurčitou budúcnosťou, novým nebezpečným storočím, ktoré, vo veľkej miere, sami povolali k životu“⁶.

Chceli by sme tiež upriamiť pozornosť na vzťah obidvoch filozofov k prírodným vedám. U obidvoch zohrávajú dôležitú úlohu. U Gercena sú objektom záujmu predovšetkým v mladom období. Univerzitné štúdium končí s titulom kandidáta fyzikálno- matematických vied. Tu je potrebné poznať vplyv Gercenovho bratranca Alexeja Alexandroviča Jakovleva, ktorého Gercen nazýval „Chemik“. „Chemik“ mladému Gercenovi predstavil (a to náležite pútavo), obraz vedeckých poznatkov tej doby. To vzbudzuje u mladého Gercena taký záujem, že v roku 1829 sa stáva riadnym študentom fyzikálno – matematickej fakulty Moskovskej univerzity. Ladislav Černý o tomto období v živote Gercena píše: „Štúdium v Moskve znamenalo nielen intenzívne štúdium Schellinga, obdiv k Hegelovi, hraničiaci až s nekritickosťou, lásku k Schillerovi a pochopiteľne neustálu snahu žiť ako Goetheovi hrdinovia“⁸.

Gercen však nepôbil ako prírodovedec, no poznatky týchto vied sa stali zdrojom inšpirácií a podnetov aj pre filozofické úvahy. S odlišným, nie

⁶ (fr.) slasť, jemnosť života

⁷ BERLIN, I.: Rosyjscy myśliciele. Warszawa: Prószyński i S-ka 2003.s 193.

⁸ ČERNÝ, L.: A. I. Gercen (doslov). In: Gercen, A. I.: Dopisy budoucímu příteli. Praha: Melantrich 1971. s. 140-141.

však zásadne iným vzťahom sa stretávame u Černyševského. Akademické vzdelanie v danej oblasti nezískal, poznatky nadobudol samoštúdiom. Prírodovedné poznatky a argumentácia zohrávajú u neho zásadnú úlohu. Prívlastok „vedecký“ znamená pre Černyševského mieru pre hodnotenie aj historiozofických problémov. Na základe našich doterajších bádanií nachádzame ešte minimálne jednu oblasť v ktorej je významná zhoda obidvoch mysliteľov. Tak Gercen, ako aj Černyševskij chápu človeka ako integrálnu biologicko- duchovnú podstatu. Spočíva, píše Černyševskij: „(...) v tom, že na človeka je potrebné nazerať ako na jednu bytosť, ktorá má iba jednu podstatu, tak aby sa ľudský život nedelil na dve rôzne časti patriace iným podstatám, aby sme skúmali každú stranu ľudskej činnosti ako činnosť celého organizmu od nôh až po hlavu, alebo tiež, ak sa tu nejaká strana ukazuje byť špeciálnou funkciou určitého konkrétneho orgánu ľudského organizmu, tento orgán musíme skúmať v jeho prirodzenom vzťahu s celým organizmom“⁹. Gercen sám identifikácii tejto povahy nevenuje prílišnú pozornosť. Pre Gercena ide o jednoznačnú vec¹⁰. Černyševskij, danej problematike venuje jednu celú knihu- *Antropologický princíp vo filozofii*. Podobne sa zhodujú aj v otázke egoizmu. Stanovisko Černyševského-egoizmus ako najprirodzenejší motor v ľudskom pôsobení. Dochádza k nasledujúcemu záveru: „Ak podrobne skúmame impulzy, ktorými sa ľudia riadia, ukazuje sa, že všetky veci – dobré i zlé, šľachetné i nízke, hrdinské i malodušné – pochádzajú u všetkých ľudí z jedného zdroja: človek postupuje tak, ako mu je príjemné postupovať, riadi sa vypočítavosťou, ktorá mu káže vzdať sa menšieho zisku či menšieho úžitku pre získanie väčšieho zisku či väčšieho úžitku“¹¹. Príklady na danú tézu, ktoré by sa jej kriticky mysliacemu čitateľovi mohli napadnúť prirodzene, sa Černyševskému javia natoľko samozrejmé, až fádne, že nie sú hodné väčšej pozornosti. Avšak dôkazy diagnostikuje v momentoch ľudského života, ktoré považujeme za veľmi citlivé.

„Ak žili muž a žena spolu dobre, žena skutočne úprimne a hlboko narieka nad smrťou muža, no len počúvajte slová, ktorými vyjadruje svoj žiaľ: „Komuže si ma nechal? Čo ja budem bez teba robiť? Nemilé je mi žiť bez teba!“ Zvýraznite si tie slová : „mne, ja, mi“, v nich je význam náreku, v nich základ smútku“¹².

⁹ CZERNYSZEWSKI, M. G.: Zasada antropologiczna w filozofii. (Przelozył Kazimierz Bleszyński). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956. 133 s.

¹⁰ K tejto otázke sa Gercen vyjadruje v svojej práci *Omnia mea mecum porto*. Napísal ju v Paríži v hoteli Maribeu 3. apríla 1850.

¹¹ CZERNYSZEWSKI, M. G.: Zasada antropologiczna w filozofii. (Przelozył Kazimierz Bleszyński). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956. 120s.

¹² CZERNYSZEWSKI, M. G.: Zasada antropologiczna w filozofii. (Przelozył Kazimierz Bleszyński). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956. s 116.

Uvádza aj iné príklady, hľadá aj v iných oblastiach ľudských činností, či dejinných udalostiach. Uvádza rozhodnutie Sogunťanov, ktorí po správe o príchode Hanibala sa medzi sebou vyvraždili a to z dôvodu, ako píše Černyševskij: „(...) boli by vyvraždení, ak nie rukami svojich spoluobčanov, tak rukami Kartágincov, no Kartáginci by ich dlho a ukrutne týrali, a teda samotný zdravý rozum, im správne kázal, aby uprednostnili rýchlu a jednoduchú smrť nad smrťou ťažkou a pomalou“¹³.

Na príklade života Newtona a Leibniza, ktorí sa zriekli žien, aby všetok svoj čas venovali vede a skúmaniam, tvrdí že: „určitá potreba sa rozvíja v človeku tak silno, že ho uspokojuje dokonca vtedy, keď jej obetuje iné, veľmi silné potreby“¹⁴.

Ak Černyševskij píše o ľudskom egoizme a používa takéto silné argumenty, treba poznamenať jednu zásadnú vec. Černyševskij v týchto úvahách človeka nekritizuje, neodsudzuje ho. Snaží sa len poukázať na reálny stav, opisuje človeka, akým je. Z nášho uhla pohľadu, ako ho vníma Černyševskij. Využívajúc práve tieto príklady, poukazuje na hĺbku zakorenenia v nás a prejavoch nášho ľudského života.

Gercen svoj postoj k danému tematickému rámcu, formuluje v roku 1850 v práci *Omnia mea mecum porto*: „Egoizmus a altruizmus nie sú ani cnosti, ani neresti, sú to základné živly ľudského života, bez ktorých by nebolo ani dejín, ani rozvoju, ale len rozdrobený život divokých zvierat alebo vláda krotkých troglodytov“¹⁵. Jednostranné zohľadnenie tohto stanoviska, by síce odpovedalo na niektoré zásadné otázky pri rekonštrukcii historiozofických názorov Gercena, no bolo by to iba čiastočne. Dané uvažovanie by sugerovala prijatie zákonitostí, určenia dejinného motora. Je potrebné ešte raz zdôrazniť, že na danej úrovni by sme mohli súhlasiť, avšak v celkovom hodnotení, teda pozície permanentného lavírovania vo vzt'ahu k poznateľnosti dejín sa v spojení s Gercenom zrieknuť nedokážeme.

Z doterajších riadkov ešte stále vyplýva, že Nikolaj G. Černyševskij a Alexander I. Gercen predstavujú mysliteľov rovnakého presvedčenia.

Na základe informácií získaných analýzou dostupných materiálov, však musíme predstaviť aj roviny úvah, v ktorých sa myslitelia nezhodujú.

Uvádzame tak dve roviny, ktoré to potvrdzujú. Prvá predstavuje vzt'ah mysliteľov k Západu a z neho plynúci aj vzt'ah k Rusku. Pre Černyševského, pri osnovaní koncepčných pilierov jeho filozofie dejín, konkrétne jeho dejinného progresu „skokom“, vystupuje Západ v pozícii vzoru. Ako

¹³ CZERNYSZEWSKI, M. G.: Zasada antropologiczna w filozofii. (Przełożył Kazimierz Bleszyński). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956. 117 s.

¹⁴ CZERNYSZEWSKI, M. G.: Zasada antropologiczna w filozofii. (Przełożył Kazimierz Bleszyński). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956. s. 119.

¹⁵ GERCEN, A. I.: Dopisy budoucímu příteli. Praha: Melantrich 1971. s. 100.

miesto, priestor, odkiaľ je možné brať to, čo posunie Rusko vpred. Tak sa môže bezbolestne, bez zakopnutí stať Rusko „novým svetom“.

Gercen by spočiatku, kým Západ nenavštívil, s Černyševským určite súhlasil. No práve priama osobná skúsenosť, život i „škola“ sklamaní z revolúcie v roku 1848 mení Gercenovo vnímanie Západu. Rajská záhrada sa mení v spráchnivený sad, ktorého jedinou spásou je zatratenie. Po „západnej skúsenosti“; ktorá sa Černyševskému (žijúcemu permanentne vo vyhnanstve) nikdy nedostala. Tak Gercen hľása: „Zo všetkých pokladov Západu, z celého jeho dedičstva nám nič nezostalo. Nič rímske, nič antické, nič katolícke, nič feudálne, nič rytierske, vlastne ani nič buržoázne nie je v našich spomienkach“¹⁶. Daný prerod sa nám symbolicky ukazuje taktiež vo vzťahu Gercena k *Filozofickému listu* Petra J. Čaadajeva¹⁷. V roku 1836, keď vychádza, ho Gercen označuje za „výstrel uprostred noci, po ktorom už nieto zaspať“¹⁸. No po „pedagogickom“ roku¹⁸ (1848) Gercen označuje Čaadajeva v roku 1864 za človeka, ktorý rozpráva z cesty. Kritizuje jeho postoj, teda kritizuje Západ.

V kontexte vzťahu k Rusku, nielen daných dvoch mysliteľov, sa stotožňujeme s tvrdením Nikolaja Berďajeva, ktorý píše: „Aj jední i druhí milovali slobodu. Aj jedni aj druhí milovali Rusko, slavianoфіli, ako matku, západníci, ako dieťa“¹⁹. Ide totiž o opätovné objavenie sa tejto tendencie v ruskej filozofii. Dovoľme si tvrdiť, že žije do dnešných dní a stále predstavuje problém pre uvažovanie v ruskom filozofickom prostredí.

¹⁶ ГЕРЦЕН, А. И.: Сочинения в двух томах. Том 2. Москва: Издательство Мысль 1986. с 510.

¹⁷ Ide o list napísaný bývalým gardovým dôstojníkom Petrom J. Čaadajevom. Niektorými historikmi ideí je považovaný za prvú filozofickú prácu. Čaadajev svojim listom otvára pandorinu skrinku „prekliatych otázok“ ruskej mysle. Pýta sa, s negatívnym poukazovaním, na identitu Ruska. Čím je Rusko? Má vôbec dejiny, svoje dejiny?, Čo vôbec dalo Rusko svetu?, Čím mu bolo nápomocné? A môže Rusko vôbec dať niečo svetu pre budúcnosť?. Na tie týchto otázok Čaadajev formuluje svoju koncepciu filozofie dejín a svojim vzťahom k Západu osnuje „rozkol“ v dejinách ruskej filozofie na okcidentalistov- západníkov a slovianoфіlov. Po vidaní *Filozofického listu* bol Čaadajev vyhlásený za bláznua a bol pod stálym lekárskeym a policajným drobnohľadom vo svojom domácom prostredí. *Teleskop* bol okamžite zakázaný, zatvorený a profesor Nadeždin, ako jeho šéfredaktor, odsúdený na sibírske vyhnanstvo. Vo vyhnanstve Nadeždin zomiera.

¹⁸ „pedagogický rok“. Gercenov vzťah k Západu sa pod vplyvom tohto roka mení. Odkrývajú sa mu nové perspektívy a iné obzory sa definitívne a nenávratne ponárajú do zabudnutia. „Európa musí zomrieť“, píše Gercen. Úloha sveta by mala prejsť na druhý národ. Na roľnícke Rusko. Stotožňujeme sa s Losským, Volodinom i Česnokovom, podľa ktorých práve tu môžeme hľadať priestor formovania sa „ruského socializmu“ u Gercena.

¹⁹ БЕРДЯЕВ, Н. А.: Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. In: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва: НАУКА 1990. с. 96

Predstavuje nielen problém, ale aj jeden z charakteristických znakov tohto filozofického uvažovania vôbec.

Druhú rovinu vidíme v rozpracovaní a systematickosti filozofických úvah a formovania ich cieľov. V prípade Černyševského stretávame pokus jednoznačne formulovať svoje východiská a závery. Napriek tejto snahe, sa nám pri skúmaní Černyševského filozofie dejín objavili problémy. Menovite ide o protirečivosť „nerozumných, náhodných dejín“ a snahy identifikovať v nich „dejinný progres skokom“. Nesmieme zabúdať na stále otvorený status spoločnosti v koncepte filozofie dejín Černyševského. Celkovo by sme to zhodnotili ako jednoznačný pokus definovať stav, no s nezrovnalosťami a protirečením.

V prípade Gercena sa stretávame s inou situáciou. Gercen skúma historiozofické otázky v celej, nám známej tvorbe. Na rozdiel od Černyševského jeho problém nie je v nejasnosti detailov, ale v nejasnosti pozície, ktorú vlastne zastáva. V nejasnosti pozície, akú vôbec môže myslíaci a filozofujúci človek zastávať. Mapujeme permanentný pohyb jazýčka na váhach počas procesu „váženia“ dominantnej tendencie v procese dejín, či uvažovaní vôbec o jej existencii. O existencii možnosti určenia tendencií, či pravidiel dejinného procesu.

Pri takto naznačenom spôsobe v hodnotení obidvoch filozofov sa stretávame s rozličnou rovinou všeobecnosti záverov u každého z nich.

Aj napriek určitým hore naznačeným nejasnostiam súhlasíme s uvedeným: „Podľa tvrdení mnohých súčasníkov, v ruských krúžkoch 30 – 50. rokov minulého storočia²⁰ v hlavnej miere v najznámejších, takých ako krúžky Stankeviča- Belinského, Petraševského, Gercena- Ogarjeva, formovali mysliteľov vynikajúco ovládajúcich zložité techniky filozofických skúmaní – ľudí, ktorých vôbec nie je možné nazývať diletantmi“²¹.

Uvedené výskumné horizonty i rezultáty nám tak otvárajú aj nové možnosti a sféry inšpirácií vo filozofii dejín. Možno aj tým, že je pre ich spracovanie potrebné aplikovať iný metodologický postup. Spomínané stanoviská podporuje tiež sled ďalších mysliteľov, takzvaného „jadra“ ruského národnictva. Máme na mysli Petra Lavroviča Lavrova (Петр Лаврович Лавров), Petra Nikitiča Tkačova (Петер Никитич Ткачев), Nikolaja Konstantinoviča Michajlovského (Николай Константинович Михайловский), či tiež Nikolaja Jakovleviča Danilevského (Николай Яковлевич Данилевский). Tí rozpracovali na poli historiozofie osobitě po zároveň organicky spojené koncepcie filozofie dejín. Sú spojené aj s ranným

²⁰ Má sa myslí 19. storočie

²¹ АНДРЕЕВ, А. Л.-Маслин, М. А.: О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре. Из: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва: НАУКА 1990. с. 23.

obdobím- zastúpené Gercenom a Černyševským, problémami i niektorými východiskami. V súvislo s daným filozofickým vzťahom súhlasíme s názorom profesora Walického, ktorý o Gercenovi píše: „bol prirodzeným ohnivom medzi okcidentalistami štyridsiatych rokov a ideológmi národnictva“²². Predovšetkým symbol ohniva hodnotíme ako mimoriadne výstižný. Sme presvedčení, že tento symbol je rovnako možné prisúdiť tak barónovi Gercenovi, ako aj raznočincovi Černyševskému.

Nemenej sme presvedčení o potrebe poznania ohnivom, či kmeňom spojeného jadra, teda koruny s koreňmi. Veď skúmať iba korene, bez poznania kmeňa a koruny stromu nám neumožní nikdy ochutnať jeho plody. Aj keď sú tie teraz pre nás, ktorí sme sa vyhrabali spod zeme koreňov, zahalené ešte hmlou nepoznania. Tú však môžeme prekonať. V to veríme. Avšak stáť na zemi sa však nikdy k plodom nedostaneme. A čakať kým zhnijú a opadnú, to nemôže byť v našom štýle, v štýle dejín a historikov filozofie. Je potrebné prestať báť sa stúpať po húšťavách počas ponárania sa do koruny v hľadaní plodov. Po húšťavách, ktoré môžu byť niekedy neprehľadné, zradné i zavádzajúce.

Aj napriek uvedomeniu si týchto úskalí, považujeme za nevyhnutnosť a povinnosť dopracovať obraz filozofie dejín tohto silného obdobia (nielen) ruského filozofického dedičstva.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Андреев, А. А.-Маслин, М. А.: О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре. In: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва: НАУКА 1990. с. 5-42.
- Berlin, I.: Rosyjscy myśliciele. Warszawa: Prószyński i S-ka 2003. 350 s.
- Бердяев, Н. А.: Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. In: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва: НАУКА 1990. с. 43-271
- Czernyszewski, M. G.: Zasada antropologiczna w filozofii. (Przełożył Kazimierz Bleszyński). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956. 145 s.
- Czernyszewski, M. G.: Krytyka organicystycznej teorii postępu (Przełożyli Wiera Bienkowska i Kazimierz Bleszyński). In: Walicki, A. – (eds.):

²² WALICKI, A.: Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005. s. 267.

- Rosyjska filozofia i myśl społeczna (1825-1861). Warszawa: Wydawnictwo PWN 1961. s. 402-415.
- Černý, L.: A. I. Gercen (doslov). In: Gercen, A. I.: Dopisy budoucímu příteli. Praha: Melantrich 1971. s. 137-154.
- Чернышевский, Н. Г.: Критика философских предубеждений против общинного владения. In: Кадышева, И. редактор: Избранные философские сочинения. Том второй. Москва: Государственное издательство политической литературы 1950, с. 449-494.
- Gercen, A. I.: Dopisy budoucímu příteli. Praha: Melantrich 1971. 162 s.
- Герцен, А. И.: Сочинения в двух томах. Том 1. Москва: Издательство Мысль 1985. 590 с.
- Герцен, А. И.: Сочинения в двух томах. Том 2. Москва: Издательство Мысль 1986. 652 с.
- Kucharzewski, J.: Od białego do czerwonego caratu. 1. cz. Warszawa: Krag 1988. 248 s.
- Švankmajer, M.: Apogeu samoděržaví. In: Kol.: Dějiny Svazu sovětských socialistických republik. Díl. 1. Praha: Academia 1967. s. **254 – 269.**
- Walicki, A.: Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000. 321 s.
- Walicki, A.: Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005. 830 s.

UNFINISHED SECULARIZATION OF CULTURE - OR ABOUT THE CHRISTIAN SPIRIT OF EUROPE

Andrzej KASPEREK

Abstract: *What becomes more and more popular in the sociological environment is the belief in the multidimensional structure of the notion of secularization. This conviction results in re-thinking the concept of secularization itself. While introducing the notion of secularization of culture, the author makes an attempt to show that the culture of even most secularized European countries still remains permeated with the spirit of Christianity. In order to illustrate the issue, the author refers to the concepts presented by Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie and Colin Campbell.*

Despite being in focus of fervent disputes in the sociological environment for the last four decades, the category of secularization is undoubtedly a key category for the sociology of religion. These disputes have been associated with the growing popularity of the belief that the phenomenon of secularization is not as obvious and unambiguous as the protagonists of the secularization thesis assumed still in the sixties of the 20th century¹. In 1965, when the theory of secularization seemed to be the most popular and unquestioned way of describing and explaining transformations of religious life (basically in Europe and the United States), and finally of predicting the future of religion, David Martin wrote about secularization critically, indicating the faults of the secularization theory (theories). He claimed that it is an agglomeration of incoherent, sometimes even contradictory, ideas². In 1967 Larry Shiner published his critical text *The Concept of Secularization in Empirical Research*³ and five years later Andrew Greeley came up with his book *Unsecular Man: The Persistence of Religion*⁴. Among the most famous later works criticizing the secularization theory, the following should be mentioned: Peter E. Glasner's *The Sociology of Secularization*⁵ (in which the author raises the charge that secularization is not

¹ For instance: Peter Berger or Bryan Wilson.

² David Martin: *Towards Eliminating the Concept of Secularization*, [In:] Julius Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Science*. Baltimore: Penguin, 1965, pp. 169-182; David Martin: *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2006, p. 19.

³ See: Larry Shiner: *The Concept of Secularization in Empirical Research*. "Journal for the Scientific Study of Religion", No 6, 1967, pp. 207-220.

⁴ Andrew M. Greeley: *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. New York: Schocken, 1972.

⁵ Peter E. Glasner: *The Sociology of Secularization*. London: Routledge, 1977.

a scientific notion but rather a sociological myth⁶), Jeffrey Hadden's *Toward desacralizing secularization theory*⁷, or Rodney Stark's *Secularization RIP*⁸. What is regarded as the crowning achievement of the criticism of secularization is Peter Berger's output from the nineties of the previous century⁹.

As Detlef Pollack notices, three models of practicing the sociology of religion can be distinguished: 1) the theory of secularization, 2) the market model, 3) the theory of individualization¹⁰. The approach to secularization presented by a French researcher Danièle Hervieu-Léger, whose concept of cultural secularization constitutes the core of the present discussion, is comprised by Pollack in the third model. One of the key theses, put forward by Danièle Hervieu-Léger in her sociological studies, states that individualization does not have to lead to the twilight of religion and that it brings about the phenomenon of reconstructing the institutional dimension of religion itself. In her book *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Hervieu-Léger tries to apply the perspective outlined in her earlier study *La Religion pour mémoire* for describing the religious landscape of the end of the century. As she writes, the individualization, deconfessionalization, pulverization (*pulvérisation*) of religious identity do not trigger the disappearance of religious communities. On the contrary, as the efficiency of the apparatus of 'great traditional religions' (in regulating the life of individuals who demand respecting their own autonomy) decreases, the number of groups, networks and communities which constitute a place of exchange of religious experiences increases¹¹.

Hervieu-Léger writes about the transformation of *sacrum* using the example of laicized France, at the same time defending the thesis on permanence of the religious heritage in French society. As she notices, in France Catholicism still remains (especially for rural population) a matrix of

⁶ Ibid., p. 9.

⁷ Jeffrey Hadden: *Toward desacralizing secularization theory*. "Social Forces", No 65, 1987, pp. 587-611.

⁸ Rodney Stark: *Secularization R.I.P.*, "Sociology of Religion", No 60, 1999, pp. 249-273.

⁹ Peter L. Berger: *Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger*. "The Christian Century", No 114, 1997, p. 974; Peter L. Berger: *Protestantism and the quest for certainty*. "The Christian Century", No 115, 1998, p. 782; Peter L. Berger: *The Desecularization of the World. A Global Overview*, [In:] Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center – Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 6; Peter L. Berger: *An Interview with Peter Berger*. "The Hedgehog Review", No 1-2, 2006, pp. 152-153; Peter L. Berger: *Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle*, [In:] Thomas Banchoff (ed.): *Democracy and the New Religious Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 20-21.

¹⁰ Detlef Pollack: *Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings*. "Social Compass", No 2, 2008, pp. 169-171.

¹¹ Danièle Hervieu-Léger: *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999, p. 25.

attitudes, beliefs and behaviour patterns, and France itself – a case of a lay state whose culture remains Catholic (here Hervieu-Léger quotes Jean-Paul Willaime)¹². At the same time, the authoress of *La Religion pour mémoire* suggests a new approach to secularization. Although modern societies ‘go out of religion’, this transformation should not be treated as a decline of beliefs – even in spite of their ‘liberation’ from the costume of the religious structure. As Hervieu-Léger writes, even though some new and much individualized forms of religious life emerge, the culture shaped by religion does not cease to organize common references and meanings internalized by individuals. Commenting Hervieu-Léger’s concept of secularization, Peter Berger claims that it adds another dimension of secularization to his distinction (suggested many years ago) between institutional secularization and the secularization of consciousness – the dimension of secularization of culture¹³. The persistence of cultural Catholicism (respectively: cultural religiousness) would weaken the thesis on the secularization of culture since even the non-practicing still remain under its influence. Cultural Catholicism (respectively: non-religious church attendance or cultural religiousness) understood as ‘the permeation of a culture by, as it were, a certain religious cognitive style, by certain habits, even by a constellation of emotions’¹⁴ would rather confirm the presence of counter-secularization elements which fulfill the space of culture, even of such a laicized society as the French one. The thesis on the permanence of cultural Catholicism, put forward by Hervieu-Léger, imposes viewing the concept of functional differentiation and compartmentalization, otherwise of mental secularization¹⁵, in a slightly different light – it turns out that what takes place in contemporary societies is not the absolute separation of subsystems, in this case of culture and religion. Thus, Hervieu-Léger’s thesis undermines the generally accepted by sociologists thesis on the advancement of functional differentiation. In this way, it weakens what according to Martin and Casanova constitutes the core of the concept of secularization.

Therefore, the culture of a particular group becomes secularized as much as it ceases to ‘conduct’ religious meanings and as much as individuals’ activities free from the religious root of this culture. Inspired by the French

¹² Eadem: *The twofold limit of the notion of secularization*, [In:] Linda Woodhead, Paul Heelas, David Martin (eds), *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York: Routledge, 2001, p. 124.

¹³ Peter L. Berger: *Postscript*, [In:] Linda Woodhead, Paul Heelas, David Martin (eds), *Peter Berger and the Study of Religion*..., p. 196.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Karel Dobbelaere: *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy /Secularization: An Analysis at Three Levels/*, Polish translation: Renata Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 2008, p. 241.

sociological school¹⁶, Hervieu-Léger treats religion as a spiritual unity of ancestors, contemporary people and their future descendants, as a unity legitimized by tradition, which she calls ‘authorized memory’ (*la mémoire autorisée*)¹⁷. Thus, as long as there are bonds between generations and the transmission of group representations within a particular religious community, the existence of a certain religion can be confirmed¹⁸. Obviously, Hervieu-Léger is fully aware that modern societies are affected by the crisis of memory transmission¹⁹. They become the societies of ‘amnesia’ – such in which the memory conveying sense applies it neither to the present time nor to the past. Contemporary societies in this way become societies guided by the imperative of immediacy (*l’impératif de l’immédiate*) as they get separated from their own religious past. The authoress adds that the crisis of religiousness in modern societies is not at all a consequence of growing rationality but of their ‘amnesia’²⁰. This does not mean that people living in the conditions of ‘amnesia’ have lost interest in spiritual search. However, more and more frequently, this search gets a character of spiritual exploration which takes place outside the world of institutionalized memory transmission and ‘traditional’ institutions of religious life. On the other hand, the ‘deposits’ of religious life deeply rooted into the foundations of culture do not cease to influence the present being of contemporary Frenchmen and all Europeans – the religious situation in France shows many similarities to other European societies (this mostly refers to the Western part of Europe). Culture permeated with religious references is related to what Peter Berger calls the religious cognitive style – the mental structure which organizes experience. Thus, this does not concern particular beliefs or performed practices. This reaches much further, which will be undertaken again in my discussion of the easternization of the West. Cognitive style, understood as the way of organizing experience, is related to what the members of the French sociological school called collective representations (*représentations collectives*), and what can be also defined as the categories of cognition (the notions of time, space, cause, substance, etc.)²¹. Thus, religious categories

¹⁶ Otherwise: the Durkheim’s school.

¹⁷ Danièle Hervieu-Léger: *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti...*, p. 24.

¹⁸ Barbara Misztal, in fact referring to Hervieu-Léger, writes: ‘[...] the high status of memory in society characterized by the cultural demise of the authoritative memory seems to lead to the spread of community-based small memories [...]’ (Barbara A. Misztal: *The Sacralization of Memory*. “European Journal of Social Theory”, No 1, 2004, p. 68).

¹⁹ As Hervieu-Léger notices, while it can be said that all socializing institutions face numerous problems today, religious institutions experience problems in a particular way as the essence of these institutions is transmission of memory.

²⁰ Danièle Hervieu-Léger: *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti...*, p. 68.

²¹ Representatives of the Durkheim’s school paid attention to the religious origin of notions.

are, often unintentionally, passed down in the process of cultural transmission, although this should rather not be treated as transmission within a particular religious community (this would rather concern a cultural community).

The issue of unfinished secularization is also undertaken by Grace Davie, a researcher mainly known for her approach to religion from the angle of 'believing and belonging'²². Davie also promotes the thesis on the uniqueness of the European case on the religious map of the world²³. Referring to the research into religiousness of European societies (mainly EVS – European Values Study), the authoress points out that even though the level of religious practices is falling in the countries of Western Europe, Europeans have not given up their interests in the issues of spirituality. Therefore, even if Europe is unchurched, it does not mean that it is desecularized²⁴. The thesis on unfinished secularization of culture corresponds to a newer concept presented by Davie – the concept of vicarious religion. As she notices, this concept seems to be more appropriate than her earlier approach to modern religiousness from the perspective of 'believing without belonging'. Davie writes that it was the case of Sweden which made her modify this formula. The concept of vicarious religion not only goes far beyond the simple dichotomy 'believing and belonging', but also indicates the cultural and political contexts which shape such a form of religiousness²⁵. The authoress draws attention to four meanings of vicariousness: 1) Churches and their leaders perform rituals in the name of the believers, 2) the leaders and practicing churchgoers believe in the name of others, 3) the leaders and practicing churchgoers implement the moral code in the name of others, 4) Churches inspire the debate, conducted in the

²² See: Grace Davie: *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford-Cambridge: Blackwell Publishing, 1994.

²³ In this way, Davie engages into polemics with a very popular (in the field of secularization theory) thesis on the American exception

²⁴ Grace Davie: *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, [In:] Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics...*, p. 68; Grace Davie: *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2002, p. 5.

²⁵ Grace Davie: *Vicarious Religion: A Methodological Challenge*, [In:] Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 26. As Davie indicates, one level of 'acting in the name of' is performing by Church 'leaders' rituals in the name of believers (e.g. baptism, wedding, funeral). It is the case in which the individual in border situations asks the representatives of church institutions to lead a particular ceremony. Vicarious religion is related both to transition rites and to protests against closing churches in seemingly quite secularized societies – this is an effect of permanent inherence of church buildings in the public space. The patterns of religious belonging are still deeply rooted in the cultural order even in the most secularized societies (Ibid.)

name of the majority, on the unsolved issues in modern societies²⁶. Such a perspective not only presents the institution of church in much more complete way but also shows its relations with the group in the name of which it acts. Davie states that weaker churches turn out to be less weak if they are offered silent support of a significant part of the population²⁷.

The concept of vicarious religion is an attempt at answering the question how (applying Danièle Hervieu-Léger's term) modern societies of amnesia retain their identity if so far religion (Christianity in the case of European societies) has been an intrinsic element of identity shaping²⁸. What both researchers have in common is a similar understanding of religion as social and, in fact, cultural memory. Whereas societies are affected by the illness of amnesia related to the world of religious *par excellence* representations transmitted either by religious institutions or by religious socialization in the family, these representations still constitute (at least partially) a common resource shared by members of a particular culture. However, especially among the young, a worrying phenomenon is also known of cultural illiteracy – the inability to read cultural senses and symbols of religious provenance.

Apart from drawing attention to the often ignored aspect of permeating lay culture with religious references, the notion of the secularization of culture also points at the multidimensional, or even multilevel, character of the notion of secularization itself. It turns out that the thesis on desecularization of the modern world²⁹, put forward more and more frequently in the sociological environment, may indicate the advancement of both secularization and dechristianization of culture. What I refer to here is Colin Campbell's eminent book *The Easternization of the West*. The process of desecularization also comprises religious ideas 'imported' from outside the European cultural sphere. That is why it might turn out that secularization analyzed on the social, organizational and individual level³⁰ does not allow for confirming the rise of a non-religious society. On the other hand, the reverse process (of desecularization) strikes at the Christian spirit of Europe. Paradoxically, desecularization may turn out to be dechristianization at the

²⁶ Ibid., p. 23.

²⁷ Grace Davie: *The persistence of institutional religion in modern Europe*, [In:] Linda Woodhead, Paul Heelas, David Martin (eds), *Peter Berger and the Study of Religion...*, pp. 101-102.

²⁸ Eadem: *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World...*, p. 18.

²⁹ A kind of manifesto of the desecularization thesis was the previously quoted book *The Desecularization of the World. A Global Overview*.

³⁰ This distinction is applied here from Karl Dobbelaere (see: Karel Dobbelaere: *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy...*). Yet, the definition of secularization is taken after Mark Chaves: 'Secularization is best understood not as the decline of religion, but as the declining scope of religious authority' (Mark Chaves: *Secularization as Declining Religious Authority*, "Social Forces", No 3, 1994, p. 750).

same time. Although desecularization halts or even in some cases moves back the process of secularization, it can also bring radical changes to culture. Beyond any doubt, *The Easternization of the West* is not only related to the phenomenon of permeating strictly religious ideas and practices into social life but also with the process of secularization (dechristianization) of European culture³¹. From Campbell's standpoint, the issue of cultural secularization becomes a debate not so much on the relation 'religious – non-religious' but rather on the relation 'Eastern culture – Western culture' as the process of the easternization of the West is identical with cultural change.

Campbell goes against the current of the prevailing approaches to the relations between the westernization of the world (its synonyms are: globalization or americanization) and the easternization of the West. As he claims, this seems to be quite an ignored fact that as long as the non-Western world takes over Western values and institutions, at the same time, something entirely opposite occurs in the West³². What meets great popularity here are Eastern martial arts, feng-shui, the so called alternative medicine, massage or Eastern religions: Buddhism and Hinduism. Campbell notices that it is quite likely that when the rest of the world imitates the West, it abandons its own roots, yielding to the phenomenon of the yogaization. Current interest or even infatuation with the East is associated not so much with seeking inspiration or entertainment in what is exotic, but first of all it concerns religion and religious practices (yoga, tai-chi, reiki, feng-shui). Nevertheless, it seems particularly significant that the West (and thus Europe) adopts certain beliefs and practices that come from quite a different cultural context, in which practically all life activities are assigned the spiritual dimension. This contrasts with Western societies, where the clear distinction between the religious and lay sphere constituted the essence of culture. As Campbell notices, the growing erosion of the distinction lay – religious is a manifestation of the phenomenon of the easternization of the West³³. Treated so far as lay, such disciplines as medicine, sport, cooking, home space arrangement, gardening, sex, etc. are subjected to the process of easternization and acquire the spiritual dimension. The most popular manifestations of Eastern spirituality (yoga, homeopathy, reflexology, 'spiritual massage', or various publications concerning the relation mind-body-spirit) have one common motif – a contact with the inner reality allows spirituality to permeate life, at the same time integrating these dimensions of

³¹ It should be remembered that Campbell's book concerns the West, therefore it is not limited to Europe.

³² Colin Campbell: *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder-London: Paradigm Publishers, 2007, p. 19.

³³ *Ibid.*, p. 35.

individual life which have been earlier separated from the sphere of inner life³⁴. Still, the cultural revolution associated with easternization has much far-reaching consequences than the spiritualization of the disciplines which have been secularized so far. These effects are manifested at the epistemological level – in the Western tradition, rationality is attributed cognitive value and the whole cosmos is also treated as a rational creation (ruled by rational principles), which can be learned by building formal statements and formulating rules, and in the case of religion – doctrines. Thus, the experience of the Western man takes place with the help of notions, while the Eastern man, who is guided by intuition, refers to the direct experience of reality (one's own interior). Differences also concern the ontological status of reality – the Western civilization was founded on the belief in the existence of the irremovable dualism which applies two forms: religious and lay (materialism)³⁵. In the first version, the perfect (personal and transcendental) God is juxtaposed with the imperfect world. Although the man is a part of the imperfect world, the man's self combines the corporal and spiritual dimension. Christianity, which constitutes one of the European sources, is based on the existence of this dualism, though in the lay version the opposition of the body and the soul is transformed into the opposition of the conscious and unconscious, of the mind and the body³⁶. Here, the essence of the easternization of the West is touched as the popularization of Eastern ideas and practices in the West blurs this dualism, which is a foundation pillar of the idea of Europeism (the Western civilization). Both Eastern religions and practices apparently not related to religion (medicine, martial arts, feng-shui) which are imported by the West are based on the ontological monism. Therefore, the key oppositions for the European, hence Christian, world view (soul-body, God-man, religion-science³⁷) are getting blurred. The man of the East believes in the deep unity of what is corporal and spiritual, whereas the European 'orthodoxy' inherits the Cartesian image of the man as a dual being consisting of *res cogitans* and *res extensa*. In his book, Colin Campbell pays a lot of attention to the phenomenon of the New Age, which should be recognized as particularly clear confirmation of the advancement of the easternization of the West. Steve Bruce, however, notices that both the New Age and various cults inspired by Eastern spirituality are not examples of the religions of difference (like Christianity), which emphasize the disproportion of the man and the God.

³⁴ Paul Heelas: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 53.

³⁵ Colin Campbell: op. cit., p. 61.

³⁶ Ibid., p. 63.

³⁷ Ibid., p. 382, footnote 18.

Yet, they discover a divine element in the self, therefore self-worship occurs along with the belief that there is no higher authority than 'I'³⁸.

It appears to be the time for final reflections. The title of this study comprises the phrase 'unfinished secularization of culture', in which the use of the participle 'unfinished' draws attention to the fact of interrupting a certain process. Thus, it becomes known what this process was heading for. Not finishing a particular process triggers off a fundamental question: will the process be ever finished? Secularization of the culture of European societies takes place similarly to secularization of society, which today is rarely treated as an inevitable and unidirectional. Owing to the critics of the concept of secularization, due attention is paid currently to the different course of secularization in European Protestant and Catholic countries, a simple relation between modernization and secularization³⁹ is questioned, or the focus is set on the heterogeneity of modernization itself – doubts are expressed concerning the treatment of modernization as a process always occurring in the same way and applying the same forms⁴⁰. Therefore, also in the case of secularization of culture nothing is really determined. Although the Christian spirit of Europe is questioned in many ways (easternization, the New Age, unchurching), it is still present at the level of cognitive operations (notions, ways of concluding) – the level of the symbolic universum which constitutes a deposit of meanings and interpretations of the world. This spirit is also manifested, though frequently in an oblique way, in the activity of various institutions. In a nutshell – the Christian spirit still remains a significant constituent of Europeism, just like the legacy of ancient Athens, Rome or Jerusalem.

³⁸ Steve Bruce: *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 83. 'The presence of the element of self-worshipping and of rejecting the soul-body dualism are unanimously focused on by the researchers of the New Age: Wouter J. Hanegraaff, Paul Heelas, Raymond L. M. Lee, Adam Possamai, Michael York, Matthew Wood.

³⁹ Criticism of this relation is particularly focused on by Peter Berger.

⁴⁰ See: Shmuel N. Eisenstadt: *Multiple Modernities*. "Daedalus", No 1, 2000, pp. 1-29. If the multitude of modernization (modernity) can be discussed, the multitude of religious modernities can be discussed as well (see: Danièle Hervieu-Léger: *Pour une sociologie des „modernités religieuses multiples”: une autre approche de la „religion invisible” des sociétés européennes*. "Social Compass", No 3, 2003, pp. 287-295).

BIBLIOGRAPHY

- Berger Peter L.: *Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger*. „The Christian Century”, No 114, 1997, pp. 972-978.
- Berger Peter L.: *Protestantism and the quest for certainty*. „The Christian Century”, No 115, 1998, pp. 782-796.
- Berger Peter L.: *The Desecularization of the World. A Global Overview*, [In:] Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center – Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, pp. 1-18.
- Berger Peter L.: *Postscript*, [In:] Linda Woodhead, Paul Heelas, David Martin (eds), *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York: Routledge, 2001, pp. 189-198.
- Berger Peter L.: *An Interview with Peter Berger*. „The Hedgehog Review”, No 1-2, 2006, pp. 152-161.
- Berger Peter L.: *Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle*, [In:] Thomas Banchoff (ed.): *Democracy and the New Religious Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 19-29.
- Bruce Steve: *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Campbell Colin: *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder-London: Paradigm Publishers, 2007.
- Chaves Mark, *Secularization as Declining Religious Authority*, “Social Forces”, No 3, 1994, pp. 749-774.
- Davie Grace: *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford-Cambridge: Blackwell Publishing, 1994.
- Davie Grace: *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, [In:] Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center – Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, pp. 65-83.
- Davie Grace: *The persistence of institutional religion in modern Europe*, [In:] Linda Woodhead, Paul Heelas, David Martin (eds), *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York: Routledge, 2001, pp. 101-111.
- Davie Grace: *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2002.
- Davie Grace: *Vicarious Religion: A Methodological Challenge*, [In:] Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 21-35.
- Dobbelaere Karel: *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy /Secularization: An Analysis at Three Levels/*, Polish translation: Renata Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 2008.

- Eisenstadt Shmuel N.: *Multiple Modernities*. „Daedalus”, No 1, 2000, pp. 1-29.
- Glasner Peter E.: *The sociology of secularization*. London: Routledge, 1977.
- Greeley Andrew M.: *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. New York: Schocken, 1972.
- Hadden Jeffrey: *Toward desacralizing secularization theory*. „Social Forces”, No 65, 1987, pp. 587-611.
- Heelas Paul: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Hervieu-Léger Danièle: *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.
- Hervieu-Léger Danièle: *The twofold limit of the notion of secularization*, [In:] Linda Woodhead, Paul Heelas, David Martin (eds), *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York: Routledge, 2001, pp. 112-125.
- Hervieu-Léger Danièle: *Pour une sociologie des „modernités religieuses multiples”: une autre approche de la „religion invisible” des sociétés européennes*. „Social Compass”, No 3, 2003, pp. 287-295.
- Martin David: *Towards Eliminating the Concept of Secularization*, [In:] Julius Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Science*. Baltimore: Penguin, 1965, pp. 169-182.
- Martin David: *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2006.
- Misztal Barbara A.: *The Sacralization of Memory*. „European Journal of Social Theory”, No 1, 2004, pp. 67-84.
- Pollack Detlef: *Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings*. „Social Compass”, No 2, 2008, pp. 169-171.
- Shiner Larry: *The Concept of Secularization in Empirical Research*. „Journal for the Scientific Study of Religion”, No 6, 1967, pp. 207-220.
- Stark Rodney: *Secularization R.I.P.*, „Sociology of Religion”, No 60, 1999, pp. 249-273.

NÁBOŽENSKÉ A MRAVNÉ ZÁKLADY EURÓPY V KONTEXTE ISLAMU

Mária POLLAKOVÁ

Abstract: *Several other factors have led to an increase in the Muslim population in many European countries: a high birth rate among Muslims, a need for immigrant workers as European populations age, and flight from impoverished and unstable home countries over the past two decades.*

There is a historical and traditional connection between Christianity and Islam. The two faiths share a common origin in the Middle East through ancient Semitic traditions.[2] Early Christians saw Islam as a deviant form of Christianity. Muslims consider Christians as fellow adherents of the sacred Covenant between God and Abraham and as the followers of the Messiah.

Demografický vývoj

Čo Európa vlastne je? Európa je zemepisným pojmom len celkom druhotne. Európa nie je svetadiel, ktorý by sa dal presne zachytiť zemepisnými termínmi. Je to pojem kultúrny a dejinný.¹

Obroda islamu nie je spojená iba s novým hmotným bohatstvom islamských krajín, ale je živená vedomím, že islam je pripravený ponúknuť platnú duchovnú základňu pre život národov, základňu, ktorá akoby sa vymykala z rúk starej Európy, ktorá napriek svojej hospodárskej a politickej moci je stále viac považovaná za odsúdenú k úpadku a zániku. Podobne veľké náboženské tradície Ázie, predovšetkým ich mystická zložka sa pozdvihujú ako duchovné veľmoci proti Európe, ktorá popiera svoje náboženské a mravné základy. Otázkou teda je čím je naša kultúra, ktorá nám ešte zostala. Je to snáď kultúra civilizácie, techniky a obchodu víťazne rozšírená po celom svete? Nie je to vlastne ona poeurópska kultúra, ktorá sa zrodila, keď sa staré európske kultúry skončili?²

Zdá sa, že Európa sa práve v čase najväčšieho úspechu vnútorne vyprázdnila, že je v istom zmysle závislá na pomoci, ktorá ale zahladí jej totožnosť. Tomuto vnútornému ochabnutiu duchovných síl zodpovedá skutočnosť, že Európa aj po etnickej stránke vyzerá akoby dožívala.

Existuje tu zvláštny nedostatok vôle k budúcnosti. Deti, ktoré sú budúnosťou, sú pokladané za ohrozovanie prítomnosti. Panuje presved-

¹ RATZINGER Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítra*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladateľstvá, 2005, s 8

² RATZINGER Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítra*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladateľstvá, 2005, s 19

čenie, že nám berú niečo z nášho života. Nie sú vnímané ako nádej, ale ako obmedzenie prítomnosti. Núka sa nám tu prirovnanie k zániku rímskej ríše, ktorá ešte síce fungovala ako veľký historický rámec, ale prakticky už žila z tých, ktorí ju mali rozložiť, pretože sama už nemala žiadnu životnú energiu.³

Uvedomme si, že ak bude pokračovať súčasný demografický vývoj u moslimov islamizácia Západu je nezvratná. Populácia v islamskom svete prudko stúpa, zatiaľ čo kresťanská Európa starne a jej populácia sa dramaticky znižuje. V 21. storočí podľa Central Intelligence Agency (CIA) „v dohľadnej dobe dramaticky klesne populácia Európy a Ruska., takmer celý populačný rast sa bude odohrávať v rozvojových štátoch, ktoré doposiaľ boli na okraji globálnej ekonomiky.“ Najrýchlejšie rastúce teda budú moslimské národy vrátane tých, ktoré sú dnes najviac militantné. „Mnoho rozvojových krajín zažije podstatný nárast počtu mladých ľudí: najmladšia populácia bude v Pakistane, Afganistane, Saudskej Arábii, Jemene a Iraku“⁴ V Európe naopak populácia značne zostarne. V roku 2000 predstavovali kresťania 30 % svetovej populácie, moslimovia 19 %. Ak bude tento súčasný trend pokračovať, potom v roku 2025 počet moslimov podstatne presiahne počet kresťanov a budú tvoriť 30 % svetovej populácie, zatiaľ čo kresťania budú tvoriť len 25 %.⁵ V moslimských krajinách totiž práve dochádza k populačnej explózií, populácia na Západe naopak slabne. Otázka je kam pôjdu všetci títo ľudia. Odpoveď je jednoduchá. Prídu sem do Európy, kde znižovanie populácie vytvorilo dostatok pracovných miest a kde sú dnes imigranti vítaní viac než kedykoľvek predtým.

Na celom svete je približne 1,5 miliardy moslimov, z toho v Európe okolo 44 miliónov, v krajinách Európskej únie žije celkovo 12 miliónov moslimov. Vo Francúzsku a v Británii je dnes vyše 1500 mešít, v Taliansku sa za posledných 15 rokov počet islamských kultúrnych centier a mešít zvýšil z dvanástich na štyristo. Dôkazom je Nemecko, kde je v moslimských rodinách priemerný počet detí na ženu 3,8, kým všeobecný priemer v Nemecku je 1,2. Niekedy v polovici storočia by sa mal počet moslimských obyvateľov EÚ zdvojnásobiť. Tento pomer môže ešte zmeniť prípadné rozšírenie dvadsaťpäťky o Turecko s jeho sedemdesiatimi miliónmi obyvateľov.

³ RATZINGER Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítřa*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladatelství, 2005, s 19

⁴ Central Intelligence Agency (CIA), „Long -Term Global demographic Trends: Reshaping the Geopolitical Landscape“, 2001, ELDIS: The Gateway to Development Information.

⁵ Muslim Population Statistics <http://muslim-canada.org>

Za posledných 30 rokov sa počet moslimov v Európe strojnásobil. Podľa prognóz amerického profesora Philipa Jenkinsa bude do roku 2100 každý štvrtý Európan moslim.

Moslimská populácia v západnej Európe je záležitosťou posledných päťdesiatich rokov. "Moslimovia prichádzali v 50. a 60. rokoch za prácou a očakávalo sa, že v čase recesie okolo roku 1973 sa vrátia. Naopak, začali sa usadzovať aj s rodinami a bolo pre nich lepšie byť nezamestnanými v Európe ako doma.

Tak ako budú tieto čísla v starnejšej sekularizovanej európskej populácii naďalej narastať, bude Európa podľa Central Intelligence Agency (CIA) „menej ochotná čeliť svetovým horúcim problémom“⁶ a ešte menej bude ochotná v prípade, že to bude znamenať viesť vojnu proti domovinám veľkej časti svojej populácie.

Bolo by asi naivné predpokladať, že sa všetci moslimovia prúdiaci do Európy mierumilovne asimilujú do západnej kultúry aj keď zaiste mnohí pocítia prítlačivosť k sekularizmu a liberálnej demokracii. Ideológia multikulturalizmu im totiž predpisuje, aby sa neprispôbovali, ale priľnuli k svojej islamskej viere a tradíciám.

Základné mravné prvky Európy a kresťanov, na ktoré by sme nemali zabúdať je:

a) bezpodmienečnosť v prezentácii ľudskej dôstojnosti a ľudských práv. Tieto základné práva však nevytvorilo štátne zákonodarstvo, ale „existujú vlastným právom, zákonodarcia ich musí vždy rešpektovať“, sú mu dopredu dané ako hodnoty vyššieho poriadku.“⁷

b) druhým bodom európskej totožnosti je monogamné manželstvo a rodina. Táto základná bunka spoločenstva vychádzajúca z biblickej viery. Ona dala Európe jej zvláštnu tvár jej zvláštnu ľudskosť. Európa by už nebola Európou, keby táto základná bunka spoločenskej stavby zmizla, alebo bola zmenená. A všetci dobre vieme ako sú dnes manželstvo a rodina ohrozované.⁸

c) tretím bodom je otázka náboženská - rešpektovanie toho, čo je druhému posvätné a zvlášť rešpektovanie najvyššieho posvätna - Boha.

⁶ Central Intelligence Agency (CIA), „Long -Term Global demographic Trends: Reshaping the Geopolitical Landscape“, 2001, ELDIS: The Gateway to Development Information

⁷ HIRSCH, Ein Bekenntnis zu den Gruntwerten, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.10. 2000

⁸ RATZINGER Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítra*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladatelství, 2005, s. 26

Moslimovia v európskej diaspóre

Moslimskí príst'ahovalci narážajú na problémy spojené s pobytom v neislamskom prostredí. Niektorí islamskí vodcovia vyzývali moslimov k návratu do vlasti. Iní tvrdia, že moslim môže žiť aj mimo *dar al-islam*, pokiaľ má možnosť slobodne vyznávať a praktizovať svoje náboženstvo.

Dôležitú úlohu v živote moslimov v európskej diaspóre majú mešity. Stávajú sa multifunkčnými strediskami komunit. Slúžia predovšetkým na modlitebné zhromaždenia, ale aj ako priestor pre záujmovú činnosť a pre spoločenský život moslimskej obce. Tu sa odbávajú rodinné oslavy pri svadbách alebo obriezках a organizuje sa aj rekreačná činnosť. Často tu vznikajú obchodíky a kníhkupectvá. Mešita sa tak stáva kľúčovým prvkom pri rozvoji infraštruktúry obce. Významnejšie postavenie než doma majú v diaspóre aj imámovia (duchovní vodcovia). Úrady im pripisujú autoritu a úlohy podobné funkcií kňaza, pastora alebo rabína v kresťanstve a judaizme. Problém kvalifikovaných imámov, ktorí poznajú prostredie a jazyk danej európskej krajiny, chcú niektoré štáty riešiť založením inštitúcií na výchovu imámov v diaspóre (Francúzsko, Veľká Británia). Veľmi závažná je otázka, či je možné aplikovať islamské právo na Západe, kde sú moslimovia ešte zatiaľ menšinou. Prístup Európskej únie k problému je jasný. Akékoľvek požiadavky na uplatňovanie islamského práva v súčasnej Európe musia rešpektovať slobodu a rovnosť ako základné princípy, od ktorých nie je možné ustúpiť. To znamená, že v prípadoch keď islamský zákon protirečí európskym hodnotám, moslimovia nebudú môcť presadzovať svoje vlastné hodnoty. Nie je možné dovoľávať sa antidiskriminačných zákonov na podporu svojich vlastných záujmov a zároveň zastávať rodovú nerovnosť a požadovať obmedzenie slobody prejavu.⁹

Vzťah európskych moslimov k islamu sa pod tlakom okolností mení. Časť moslimov druhej a tretej generácie sa radikalizuje. Táto tendencia je dôsledkom dekuluralizácie a globalizácie. Rodičia a vlastné spoločenstvo povzbudzovali mladých ľudí, aby nepreberali hodnoty a zvyklosti nového prostredia, ale je pravdou, že nedostatočná znalosť jazyka a kultúry im bráni identifikovať sa so starou vlasťou. Tradičný islam je im cudzí. Preto celkom prirodzene preberajú ideológiu militantného globalizovaného islamu, ktorému chýba akýkoľvek kultúrny obsah. Zdôrazňuje islamskú odlišnosť založenú na segregácii pohlaví, na vonkajších symboloch, spiritualitu nahrádzajú aroganciou. Mnohí mladí európski moslimovia sa zúčastnili rôznych džihádov (Afganistan, Bosna, Čečensko, Kašmír) a teroristických akcií.

⁹ DROZDÍKOVÁ J., *Lexikón islamu*, Bratislava, Kaligram 2005, s 51-52

Na druhej strane ani liberálna atmosféra kozmopolitných veľkomiest Západu nezostáva na mladú generáciu moslimov bez vplyvu. Mnohí moslimovia sú tu vysoko vzdelaní a „dedinský“ islam ich predkov ich neuspokojuje. Dožadujú sa takej interpretácie islamu, ktorá by riešila problémy, ktoré prináša život v 21. storočí. Odvracajú sa od tradičných autorít a hlásia s k predstaviteľom najnovších prúdov islamského myslenia ako je Abdol Karím Sorúž z Iránu, Čandra Muzaffar z Malajzie a Júsuf Al-Karadáwi z Kataru. Vedúcou osobnosťou európskej diaspóry sa stal Tarik Ramadán, ktorý vyzýva mladých moslimov, aby sa zapájali do verejného života, a tak vytvorili významnú súčasť v spoločnosti. V európskej diaspóre vidí šancu šíriť islam medzi neveriacimi a Európu považuje za dar Al-dawa alebo za dar-aš-šaháda. V Británii vychádzajú dôležité časopisy (Q-news, Muslim news) poskytujúce priestor kritickým hlasom, s ktorými by sa záujemcovia v krajinách s moslimskou väčšinou nemali inak možnosť oboznámiť. V hlavných kultúrnych centrách európskych krajín našli útočisko mnohí moslimskí intelektuáli, ktorí sa vo svojej vlasti stali nežiaducimi a rozvinuli tu svoju činnosť. Londýn ležiaci uprostred medzi blízkym východom a USA a na prahu Európy, jedno z najdôležitejších komunikačných centier sveta s dávnymi väzbami na krajiny islamu sa tak vlastne stáva moslimským intelektuálnym centrom blízkeho východu.¹⁰

Medzikultúrny rozmer a postoj kresťanov

Aby sme vôbec mohli diskutovať o základných otázkach človeka je nutné brať na zreteľ medzikultúrny rozmer. Dôležité je tu pripomenúť, že v rozmanitých kultúrnych oblastiach už nie je žiadna uniformita. Všetky sa vyznačujú radikálnym napätím v lone svojej vlastnej tradície. Taktiež islamská kultúrna tradícia sa vyznačuje podobným napätím. Je to široké spektrum, ktoré siaha od fanatického absolutizmu Bin Ládina až k otvoreným, racionálnym a znášavlivým stanoviskám.

Je pravda, že v tejto situácii je najdôležitejší vzťah medzi rozumom a náboženstvom a že hľadanie ich správneho vzťahu je jadrom našej starosti o mier. Známu vetu Hansa Kunga. “Vo svete nie je mier bez mieru náboženského“ možno rozvinúť, že bez mieru medzi rozumom a vierou nemôže byť mier vo svete, pretože bez mieru medzi rozumom a náboženstvom vysychajú pramene morálky a práva. Existuje totiž patológia náboženstva a patológia rozumu a obe sú pre mier a pre celé ľudstvo osudné. Boh sa môže stať formou absolutizovania svojej vlastnej moci, vlastných záujmov. Stotožňuje Božiu absolútnosť s vlastným spoločenstvom, alebo s vlastnými záujmami a povyšuje to, čo je empirické a relatívne na absolútne a rozvracia právo a morálku, za dobro sa považuje

¹⁰ DROZDÍKOVÁ J., *Lexikón islamu*, Bratislava, Kaligram 2005, s. 51-52

potom to, čo slúži vlastnej moci a už niet rozdielu medzi dobrom a zlom.. Morálka a právo potom idú stranou. A je to ešte zat'azené okolnosťou, že vôľa bojovať za vlastnú vec sa zvrhne na fanatickú honbu za absolútnom, na fanatizmus náboženský a stane sa bezohľadnou a slepou. Boh sa tak zmení na modlu v ktorej človek uctieva svoju vlastnú vôľu. Niečo také vidíme u teroristov a v ich ideológii mučeníctva, ktorá však môže byť tiež iba prejavom zúfalstva nad nedostatkom spravodlivosti vo svete. Ale podobne aj v sektách západného sveta nachádzame príklady iracionalizmu a prekrúcania religiozity, ktoré ukazujú ako nebezpečné je náboženstvo, ktoré stratí svoj smer.

Ďalej je tu patológia rozumu úplne odtrhnutého od Boha. Videli sme to v totalitných ideológiách, ktoré sa odpútali od Boha a chceli vytvoriť nového človeka, nový svet.¹¹

Teda viere v Boha, idea Boha môže byť využívaná ako nástroj a stať sa ničivou. To je nebezpečenstvo náboženstva. Ale tiež rozum, ktorý sa odtrhne od Boha a chce ho uväzniť v čisto subjektívnej oblasti, stráca kompas a otvára dvere ničivým silám.

Pri všetkých hrôzach sveta si opäť razí cestu otázka: Existuje Boh? A ak existuje je naozaj dobrý? Alebo nie je to skôr realita tajomná a nebezpečná? V modernej dobe vzniká táto otázka aj v inej podobe: Ako sa zdá Boh je obmedzením našej slobody. Zdá sa, že Boh je akýmsi dozorcom, ktorý nás prenasleduje svojím pohľadom. Vzbura proti Bohu v modernej dobe dostáva podobu hrôzy pred všadeprítomným pohľadom Božím. Tento jeho pohľad sa nám javí ako hrozba, radšej by sme neboli videní, chceme byť len samy sebou a dosť. Človek sa cíti slobodný a cíti sa naozaj sám sebou len keď dal Boha nabok. Hovorí to už história Adama, ktorý vidí v Bohu konkurenta. Adam chce rozhodovať o svojom živote sám, snaží sa ukryť pred Bohom „medzi stromami v záhrade“ (Genezis 3,8). Ale stal sa snáď svet svetlejšim, slobodnejším a šťastnejším, keď odložil Boha nabok? A nie je snáď týmto spôsobom človek okradnutý o svoju dôstojnosť a odsúdení k prázdnej slobode, otvorenej krutým a neľútostným voľbám všetkého druhu? Boží pohľad nás desí len vtedy, keď v ňom vidíme istú formu závislosti a otroctva. Ak však uznáme lásku Boha, vyjadrenú v jeho pohľade, objavíme, že je základnou podmienkou nášho bytia, niečím, čo nám dáva život. Nie je to pohľad hrozivý ale pohľad, ktorý prináša spásu.¹² Pochopiť

¹¹ RATZINGER Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítra*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladateľstvá, 2005, s. 79-80

¹² RATZINGER Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítra*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladateľstvá, 2005, s 87-88

toto, neodsúvať Boha nabok je úloha pre nás kresťanov ešte dnes, práve v tejto dobe!¹³

Islamofóbia

Názov *islamofóbia* si získal určitú lingvistickú a politickú akceptáciu po tom, ako generálny sekretár Organizácie spojených národov v decembri 2004 predsedal konferencii usporiadanej pod názvom „Konfrontácia islamofóbie“ a v máji toho roku samit Rady Európy „islamofóbiu“ odsúdil.

Výraz islamofóbia tu chápme ako negatívny sociálno psychologický jav. Ak štátne útvary v strednej a juhovýchodnej Európy boli medzi 15. a 18. storočím konfrontované so snahou Osmanskej ríše o ich podmanenie, išlo bezpochyby v politickom zmysle slova o strach z reálneho „tureckého nebezpečenstva“. Daný politický problém bol však vo sfére ideológie, náboženstiev, masovej kultúry, literatúry a ďalších druhov umenia sprevádzaný vlnou skresľujúcich úsudkov o „nepriateľskej“ strane. Počas dlhých období príméria v kresťansko-muslimských vzťahoch sa vlastne jednalo o svojho druhu „studené vojny“, kedy Západ a Východ síce rešpektoval geopolitické záujmy a status quo druhej strany a dokonca s ňou pestoval čulé obchodné a diplomatické styky, ale ani v týchto pragmaticky „idylických“ desaťročiach neprestala medzi oboma blokmi horieť ideologická vojna, ktorá celé stáročia menila na Západnej strane kvalitu propagandy. Na východnej strane sa prinajmenšom do prvej polovice 19. storočia kvalita oficiálnej propagandy aj osobných úsudkov osmanských intelektuálov a vládncich miest zo zrejmých dôvodov nemenila.

Až v druhej polovici 20. storočia sa ideologická islamofóbia na Západe utlmila, pretože v procese povojnovej dekolonizácie, ktorý sa vojnou výrazne urýchlil, a z ktorého ideologicky i politicky profitoval Sovietsky zväz a jeho noví spojenci, sa islamskou kartou príliš nehralo, a keď tak len ako s doplnkovým faktorom umožňujúcim vyzdvihnúť dejinné hodnoty egyptského, panarabského, pakistanského či iného nacionalizmu.¹⁴

O to intenzívnejšie sa islamofóbia zakorenila v západnom verejnom povedomí zhruba od osemdesiatych rokov 20. storočia, keď sa na scéne medzinárodnej politiky objavili tendencie niektorých štátov a hnutí v Európe zapojiť islamské právo a vierouku do svojej politickej činnosti. Deväťdesiate roky 20. storočia zreteľne poznamenal nárast radikálnych islamských ideologických tendencií. Povedzme otvorene, že Západ má na tomto vývoji svoj podiel zodpovednosti, keď USA pomohli Pakistanskej spravodajskej službe vytvoriť hnutie Talebane hakk (hľadači pravdy),

¹³ SLODIČKA Andrej, *Theologia fundamentalis de religione christiana*, GTF PU, Prešov 2006, s.131

¹⁴ MENDEL M., OSTRÁNSKÝ B., RATAJ T., *Islám v srdci Evropy*, Praha, Academia 2007, s. 132

zloženého z etnicky prevažne afgánskych študentov druhoradých konzervatívnych madrás v severopakistanských mestách. Hnutie Taliban v roku 1996 definitívne ovládlo väčšinu Afganistanu a nastolilo v zemi režim, ktorý nemal v islamskom svete obdoby, pretože chcel byť ešte islamskejší než etnicko-náboženské organizácie a hnutia, ktoré Američania podporovali za vojny proti sovietskej okupácii. Jedným z dôsledkov vlády Talibanu – dieťaťa americkej spravodajskej služby CIA, bol príchod teroristickej siete Al-Kaida na územie Afganistanu odkiaľ mohlo jeho vedenie v pokoji pripravovať sériu útokov po celom svete. Míľnikom v tomto vývoji sú bezpochyby udalosti z 11. septembra roku 2001. Bol to nový fenomén interpretovaný ako onen „historický zlom“. Západný svet vtedy zaplavila dosiaľ nebyvaná vlna antiislamskej rétoriky, ktorej veľakrát chýba akékoľvek racionálne opodstatnenie a obsah. Zdá sa, že sa tu jedná o novú formu bipolárneho rozdelenia sveta. Je nesporné, že za novou vlnou islamofóbie zo začiatku 21. storočia stoja intelektuáli a novinári, niekedy i politické štruktúry a ideové platformy, ktoré považujú podnecovanie islamofóbie za vhodný nástroj ideologickej sebaidentifikácie a upevňovania vlastných pozícií.¹⁵

Medzi hlavné príčiny strachu z islamu v súčasnosti paradoxne nepatria osobné skúsenosti európskej verejnosti s moslimskými komunitami a ich inakosťou, ale sledovanie povrchných správ v niektorých médiách o teroristických útokoch v Európe o „atraktívnom“ probléme s nosením moslimských šatiek vo Francúzsku, alebo o aktuálnej situácii v Iraku a Afganistane, kde za šírenie demokracie umierajú vojaci zo Západu v boji s islamskými teroristami. Sústavne sa poukazuje na malú toleranciu moslimov voči iným náboženstvám, na vyššiu kriminalitu u moslimských prisťahovalcov, na niektoré archaické súčasti islamskej vierouky a práva (džihád, trestné právo, odpadlivosť od viery, postavenie ženy). Najväčšie obavy máme z príliš častého ustupovania západoeurópskych vlád požiadavkám moslimských komunít pokiaľ ide o ich snahu presadiť v praxi niektoré aspekty šaría v hostiteľských krajinách, v ktorých vládnu sekulárne občianske zákony. Posledným „hitom“ sú pochmúrne predstavy, že nebude trvať dlho a moslimovia vo Francúzsku, alebo inde založia moslimskú stranu, ktorá sa v najbližších voľbách dostane do tamojších parlamentov a začne presadzovať svoje politické ambície. Sú to logické a do istej miery opodstatnené obavy a úvahy. Prezентuje sa to ale prízemnými spôsobmi, ktoré nesvedčia o znalosti šaría a islamských dejín, ani o znalosti skúsenosti niekdajších koloniálnych metropol s islamskou civilizáciou a moslimskými komunitami na svojom území.

¹⁵ MENDEL M., OSTŘANSKÝ B., RATAJ T., *Islám v srdci Evropy*, Praha, Academia 2007, s. 133-134

Z toho vysvitá akú veľkú úlohu majú pred sebou kresťania v Európe. Našou úlohou je teda jednat' tak, aby rozum plne fungoval nie len v technike a pre hmotný pokrok sveta, ale predovšetkým tam, kde ide o našu schopnosť poznať pravdu a rozoznávať dobro, ktoré je podmienkou práva a tým aj predpokladu mieru vo svete. Je našou úlohou jednat' tak, aby naše poňatie Boha nebolo vyňaté z diskusie o človeku¹⁶

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Central Intelligence Agency (CIA), „Long –Term Global demographic Trends
- Central Intelligence Agency (CIA), „Long –Term Global demographic Trends: Reshaping the Geopolitical Landscape“, 2001, ELDIS: The Gateway to Development Information
- DROZDÍKOVÁ J., *Lexikón islamu*, Bratislava, Kaligram 2005
- HIRSCH, Ein Bekenntnis zu den Gruntwerten, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.10. 2000
- MENDEL M., OSTŘANSKÝ B., RATAJ T., *Islám v srdci Evropy*, Praha, Academia 2007
- RATZINGER Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítra*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladatelství, 2005
- SLODIČKA Andrej, *Theologia fundamentalis de religione christiana*, GTF PU, Prešov 2006, s.131
- Muslim Population Statistics [http//muslim-canada.org](http://muslim-canada.org)

¹⁶ RATZINGER Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítra*, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladatelství, 2005, s 82

MIESTO A ÚLOHA DUŠE V DOSIAHNUTÍ „ΘΕΩΣΙΣ“ PODĽA NÁUKY KAPPADOČANOV

Tomáš PEŠEK

Abstract: *first patristic thinkers who used term „deification“ supposing that their readers understand what are they talking about, did not define it. Clement of Alexandria using as first term deification as terminus technicus did not explain it. Until sixth century there is no formal definition of the word „deification“. Only in the seventh century does Maximus the Confessor discuss deification as a theological topic in its own right. This paper is focused on deification theory by Cappadocians, especially by Gregory of Nyssa.*

Úvod

Ak spolu s Platónom prijímame názor, že duša je to, čo oživuje,¹ že je princípom života, potom možno žido – kresťanské náboženstvo, grécku filozofiu (kultúru) a rímske právo prirovnať k častiam duše Európy. Tento príspevok sa zaoberá jednou časťou tejto „duše“, konkrétne kresťanstvom, východným kresťanstvom – ako sa v jeho rámci formulovala náuka o ciele kresťanského života pomocou termínu ΘΕΩΣΙΣ² - a akú úlohu pri tom zohráva ľudská duša.

V uplynulých storočiach sme boli svedkami ambivalentného procesu. Na jednej strane hodnota ľudského života v porovnaní s minulými historickými epochami enormne stúpila, nikdy predtým sa na záchranu ľudských životov nevynakladalo toľko úsilia, financií, techniky, ľudského intelektu. Na strane druhej, ťažko by sme hľadali v histórii tak hrubé pošliapávanie ľudskej dôstojnosti k akému dochádzalo v 20. a 21. storočí. Nemusíme hneď myslieť na vojnové konflikty, kde to bolo najvypuklejšie, rafinovanejšiu podobu nivelizácie dôstojnosti človeka môžu predstavovať niektoré fenomény súčasnej spoločnosti ako napr. redukcia človeka na konzumenta, či napr. stupídne a slaboduché tzv. reality shows).

Podľa mojej mienky by k procesu znovuoobjavenia dôstojnosti človeka (v kresťanstve) a teda k akémusi uzdraveniu prinajmenšom kresťanskej duše Európy mohlo prispieť práve východné kresťanstvo formulujúce náuku o zbožštení človeka. Predmetom môjho príspevku je sledovanie malého úseku vývoja tohto učenia, ktoré človeku prisudzovalo vznešené no zároveň zodpovedné postavenie spojené s náročnou úlohou – pripodobniť sa Bohu.

¹ Phd. 97c-9d; Crat.400b; Leg.967a-c

² zbožštenie

Definovanie pojmov

Ἡ δὲ θεωσίς ἐστιν ἡ πρὸς Θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις.³ (*theosis je dosiahnutie podobnosti s Bohom a jednota s ním nakoľko je to možné*).

Raní patristickí myslitelia, zmieňujúci sa o zbožštení, považovali za samozrejmé, že ich čitatelia chápalí o čom je reč. Klement Alexandrijský (asi 150 – 215 po Kr.), ktorý ako prvý používa výraz „zbožštenie“ ako technický termín, nepovažoval za nutné vysvetliť ho. Do 6. storočia sa neobjavuje žiadna formálna definícia, kedy prichádza Areopagita so svojou definíciou. Až v siedmom storočí sv. Maxim Vyznávač pojednáva o zbožštení ako o samostatnej teologickej téme.⁴

Podľa Normana Russella dôvodom bolo to, že jazyk týkajúci sa zbožštenia bol používaný metaforicky. Pre prvých čitateľov či poslucháčov boli implikácie tejto metafory zrozumiteľné a nebolo potrebné ďalšie vysvetlenie, kontext v ktorom sa nachádzali ich uschopňoval pochopiť jej význam. Avšak počínajúc šiestym storočím metaforický zmysel slabol a zbožštenie sa stalo technickým termínom vyžadujúcim definíciu. To znamená, tá istá pravda, ktorá bola pôvodne vyjadrená metaforickým jazykom sa v ranom byzantskom období začína vyjadrovať pojmovo a dogmaticky.⁵

Raní otcovia používali jazyk týkajúci sa zbožštenia troma spôsobmi: **nominálne, analogicky, metaforicky**. 1) **nominálne používanie** interpretuje biblické používanie slova „bohovia“ na ľudské bytosti jednoducho ako čestný titul. 2) **analogické používanie** je rozšírením predchádzajúceho: Mojžiš bol pre faraóna bohom, tak ako mudrc je bohom pre blázna; alebo ľudia sa stávajú synmi a bohmi na základe milosti vo vzťahu ku Kristovi, ktorý je Synom a Bohom na základe prirodzenosti. 3) **metaforické používanie** je komplexnejšie, je charakteristické pre dva prístupy: A) **etický**: chápe zbožštenie ako dosiahnutie podobnosti s Bohom skrze asketické a filozofické úsilie. Veriaci vo svojom živote kopírujú nejakú Božiu vlastnosť prostredníctvom imitácie, napodobenia. Za týmto používaním metafory sa skrýva model „homoiosis“, alebo dosiahnutia podobnosti s Bohom. B) **realistický**: predpokladá, že človek je zbožštením v istom zmysle premenený (zmenený). Za týmto používaním sa skrýva model methexis, čiže účasti, participácie.⁶ Tento prístup má ešte dva aspekty: a) **ontologický** – sa týka premeny ľudskej prirodzenosti v zásade prostredníctvom inkarnácie; b) **dynamický** – sa zaoberá tým, ako si

³ Dionysios Areopagita: O cirkevnej hierarchii (PG 3 376 A)

⁴ Russel, N.: The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition, Oxford, 2004, str. 1

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. str. 2

jednotlivec prisvojí túto zbožštenú humanitu (ľudskosť) prostredníctvom tajiny krstu a eucharistie.

Termíny $\delta\mu\omega\omega\varsigma$ a $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ sú kľúčovými v platónskej náuke. Ich význam je rozdielny, aj keď ich sféry sa prekrývajú. Vzťah medzi svetom pravého súcna a svetom toho čo vzniká, medzi svetom večných entít a svetom toho, čo je náhodné, medzi inteligibilným a tým čo je vnímateľné zmyslami. Platón formuluje práve pomocou vyššie uvedených termínov.

$\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ označuje vzťah participácie, vysvetľuje jednotnosť (súdržnosť) prvkov rôznych ontologických úrovní v esenciálnej jednote – v tejto súvislosti ide o reálny vzťah (nie fiktívny). Inými slovami o participácii hovoríme, keď entita je definovaná vo vzťahu k niečomu inému. Napr. statočný človek je entitou odlišnou od statočnosti, ale je definovaný ako statočný, pretože má podiel na statočnosti. Bez statočnosti niet statočného človeka, ale statočný človek má existenciu oddelenú od statočnosti. Povedať, že statočný človek má účasť na statočnosti, znamená predikovať vzťah, ktorý 1) je **substanciálny** (v tom zmysle, že nejde iba o záležitosť vonkajšieho vzhladu) 2) **asymetrický** – nejde o vzťah medzi rovnocennými prvkami.

$\delta\mu\omega\omega\varsigma$ označuje vzťah jednoty prvkov, avšak v slabšom nie konštitutívnom význame, má bližšie k analógii než k participácii. O podobnosti hovoríme, keď dve entity zdieľajú spoločnú vlastnosť. Napr. dve statočné osoby sa na seba podobajú, pretože majú statočnosť.

Hranica medzi týmito rozlíšeniami však nie je vždy ostrá. O participácii môžeme hovoriť v silnejšom alebo slabšom zmysle v závislosti od toho, či je používaná vo vlastnom zmysle alebo obrazne.

Pod termínom „kappadočania“ chápem kappadóckych otcov sv. Bazila z Cézareje (asi 330 – 379), sv. Gregora z Nazianzu (329/330 – asi 390), sv. Gregora z Nyssy (+394).

Pri termínoch ako sviatosti, blahoslavenstvá a pod. používam tvary zaužívané v cirkvách grécko-byzantského obradu – teda tajiny, blaženstvá a pod.

Sv. Gregor z Nyssy (+394)

Pri skúmaní učenia kappadóckych otcov treba mať na pamäti kontext, ktorý tvoril rámec ich teologicko-filozofickej tvorby. Je ním obdobie cirkevných dejín medzi prvými dvoma všeobecnými koncilmi, teda doba, kedy sa cirkev už nachádzala v plnom boji proti heréze arianizmu (a iným herézam ako napr. pneumatomachom). Táto situácia zásadne spoluurčovala témy ako aj ich spracovania v spisoch svätých episkopov 4. storočia.

Náuka o duši

Gn 1, 26 (LXX):

καὶ εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα
ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.⁷

Gregor na rozdiel od iných gréckych otcov (napr. Ireneos)⁸ zásadne nerozlišuje medzi „obrazom“ a „podobou“, ale užíva oba termíny zámenne. Túto podobu nachádza v kráľovskom poslaní človeka, v nevysloviteľnej blaženosti, ktorú mu dáva cnosť, v ľudskej reči a premýšľaní, ktoré napodobňujú božský intelekt a slovo, ale tiež v láske, ktorou je Boh sám, ale ktorej je schopný i človek

Θέωσις - ako výstup duše

Pre Gregora sa zbožštenie týka v prvom rade premeny tela prijatého Synom v inkarnácii (v rozšírenom význame sa týka aj pôsobenia tajín). Až v druhom rade ide o účasť človeka na Božej dokonalosti. Zbožštenie nepredstavuje pre Gregora hlavnú tému (prístup), všeobecne uprednostňuje reč o participácii na Božích vlastnostiach a o dosiahnutí podobnosti s Bohom.

Vo svojich raných spisoch keď Gregor spomína zbožštenie, hovorí o ňom ako o výsledku participácie na Božích vlastnostiach. V diele *O panenstve* predstavuje panenstvo ako najvyššiu vlastnosť Boha, ktorý zbožšťuje tých, ktorí majú na nej účasť. Panenstvo označuje to, čo je čisté a neporušené.⁹ Panenstvo však nie je fyzickým ale duchovným stavom. O tom ako sa človek môže stať bohom prostredníctvom napodobňovania Božích vlastností je pojednávané v exegetickej práci *O modlitbe Pána*. Aby som sa priblížil k Bohu ako k Dobrodincovi, sám sa musím stať dobrodincom, aby som sa k nemu priblížil ako k Dobru, sám sa musím stať dobrým, aby som sa k nemu priblížil ako k Spravodlivému, Veľkodušnému, sám musím nadobudnúť tieto vlastnosti. Gregor v tomto diele doslova píše: *Ak je človek oslobodený od všetkého, čo prichádza od zlého, stáva sa tak povediac bohom na základe svojej spôsoby života, pretože overuje (potvrdzuje) v sebe to, čo má svoju príčinu v Božej prirodzenosti. Uvedomuješ si do akej výšky Pán pozdvihuje svojich poslucháčov skrze slová modlitby, ktorými akosi mení ľudskú prirodzenosť na to čo je božské? Ved' stanovuje, že tí, ktorí sa približujú Bohu, samy sa stanú bohmi.*¹⁰ Nie je celkom jasné na aký text sa autor odvoláva. Pravdepodobne mal na mysli pasáž Mt 5,48: buďte dokonalí, ako aj váš nebeský Otec je dokonalý.

⁷ A Boh povedal: Utvoríme človeka na náš obraz a na (našu) podobu ...

⁸ Ktorí rozlišovali medzi obrazom a podobou. Obraz sa vzťahoval na prirodzené ľudské vlastnosti, ktoré činia človeka podobného Bohu. O podobe sa hovorilo v súvislosti s nadprirodzenou Božou milosťou, vďaka ktorej je vykúpený človek pripodobnený Bohu.

⁹ De Virg. 1, PG 46, 321C

¹⁰ Or. Dom. 5, PG 44, 1177 D

Podstata je ale jasná. Tak ako v spise *O panenstve* tu tiež človek sa pripodobňuje Bohu na základe participácie na Božích vlastnostiach. V diele *O blaženstvách* Gregor vyjadruje názor, že Pán skrze každé blaženstvo tak povediac zbožšťuje osobu, ktorá ho počúva ak táto osoba správne chápe jeho slová.¹¹ Napr. milosrdní sú blažení, pretože dosiahnu u Boha milosrdenstvo. Ak teda „milosrdný“ je výraz náležiaci Bohu, k čomu inému ťa Slovo pozýva, než stať sa bohom, keďže máš seba formovať podľa vlastnosti Boha.¹²

V tom istom spise sa Gregor prvý krát zmieňuje o **sakramentálnej dimenzii zbožštenia**. Človek sa stáva podobným Bohu a je prijatý ako syn Pánom vesmíru. Človek transcenduje svoju prirodzenosť tým, že sa stal synom Boha. Je to ale dar udelený skôr tajinou krstu než výstupom duše pomocou filozofie. Človek tu teda nepresahuje svoju prirodzenosť na základe svojho vlastného asketického úsilia. Duchovný význam krstu je vyložený vo *Veľkej katechetikej reči* v jednej z posledných kapitol. Naša spása neprichádza jednoducho z toho, že počúvame, čo Kristus učí, ale z toho, čo On uskutočnil. Kristus založil spoločenstvo s človekom tým, že sa vtelil. Toto sa ale nedeje automaticky bez akejkoľvek činnosti zo strany jednotlivého veriaceho. Krst nám bol odkázaný tak, že skutky vykonané Kristom majú byť napodobňované a takto prisvojené každým kresťanom. Trojité ponorenie do vody predstavuje naše umŕtvovanie, vynorenie z vody zas je predpoveďou, že čisti povstanú v blaženom zmŕtvychvstaní – celý tento proces je napodobením Krista (preto je škoda, že v našej cirkvi prichádzame o túto hlbokú symboliku, praktizujúc vo väčšine prípadov tajinu krstu poliatím a nie ponorením). Krst nás uvádza do spásneho Kristovho pôsobenia našim napodobňovaním v trojitom ponorení do tajomstva Kristovej smrti a zmŕtvychvstania.

Ludskosť (človečenstvo) ktoré bolo zbožštené, bolo Kristovo telo. Ale toto telo je tým istým telom, ktoré veriaci prijímajú pri prijímaní. Eucharistia im tak umožňuje mať účasť na zbožšťujúcom účinku inkarnácie. Keďže častice v tajine eucharistie sú identické s osláveným Kristovým telom, sú pre nás zdrojom života, sú liekom, ktorý činí naše telá nesmrteľnými. Prostredníctvom eucharistie naše telá majú účasť na nesmrteľnosti tým, že sa zmiešajú s Kristovým telom, pretože len týmto spôsobom môže byť milosť nesmrteľnosti, ktorá v pravom zmysle prináleží iba samotnému Kristovi, prenesená na iných.¹³

Výstup duše k Bohu: s tajinami súvisia aj schopnosti duše – tie sa pozdvihujú do nadprirodzenej úrovne práve prostredníctvom tajín. Rozkvet

¹¹ De Beat. 5, PG 44,1249 A

¹² Ibid. 1249B

¹³ Or. Cat. 37 PG 45, 97

týchto schopností má trojaký aspekt. Očistenie duše od vášní a mnohosti pozemských vecí sa pozdvihuje ku kontemplácii Boha ako pravého života, pravej krásy a pravého dobra. Avšak kontemplácia (*theoria*) nie je cieľom výstupu duše. Duša prechádza ďalej za kontempláciu do bezprostrednej prítomnosti Boha prostredníctvom Božej lásky. **Motív výstupu** sa nachádza vo viacerých Gregorových dielach. Od raných ako *Homília na modlitbu Pána* a *Homília na blaženstvá* až po zrelé diela ako napr. *Homília na Pieseň piesní* a *Život Mojžišov*. V diele O blaženstvách Gregor chápe horu, z ktorej Kristus predniesol svoju reč ako výstup od prízemných a nízkych myšlienok na duchovnú horu vznešenej kontemplácie.¹⁴ Inde Gregor predstavuje blaženstvá ako Jákobov rebrík, siahajúci od zeme do neba. Podľa nysského biskupa rebrík naznačoval život cnosti, ktorý spočíva v stálom výstupe nahor: *k Bohu nemožno vystúpiť inak, než že sa stále dívame na to, čo je hore a ustavične túžime po tom, čo je vyššie, bez toho aby sme sa uspokojili s tým, čo sme už dosiahli. Naopak považujeme za stratu nedotknúť sa toho, čo leží vždy ešte vyššie.*¹⁵ Obdobne je pre Gregora i osem blaženstiev výstupom k Bohu ako po stupienkoch rebríka, na každom vyššom stupni sa prehlbuje naša podoba s Bohom. Totiž Boh sám je dokonale blažený a ako stúpame po rebríku blaženstiev, približujeme a pripodobňujeme sa tomu, ktorý stojí nad ním. Milosrdenstvo, čistota, spravodlivosť ... sú vlastnosti samého Boha, pokiaľ si ich osvojíme, budeme mu podobní.

Hlavnou témou spisu *Život Mojžišov* je alegória, ktorá vysvetľuje Mojžišov život ako vzor cnostného života. Kto usiluje o cnosť má účasť na samotnom Bohu. Boh ale nie je obmedzený svojim protikladom, preto je bezmedzný a neohraničený. Kto však túži mať účasť na neobmedzenom, nemôže nikdy dospieť k cieľu svojej túžby. Znamená to snáď, že by sa nám zbytočne prikazovalo, aby sme boli dokonalí? (Mt 5,48) to určite nie. Dokonalosť človeka totiž, na rozdiel od božskej dokonalosti nespočíva v plnom dosiahnutí, ale v ustavičnom hľadaní. Gregor tu predstavuje duchovnosť ako cestu ustavičného pokroku, ktorý nikdy nie je v cieľi, ako dokonalosť, ktorá nespočíva v nachádzaní, ale v hľadaní.

Zjavenie Boha v horiacom kríku je vysvetlené ako osvetlenie pravdou, ktoré sa dostáva tomu, kto sa stiahol do samoty. Pri tom je potrebné vyzuť si koženú obuv, to znamená zbaviť dušu mŕtveho pozemského odevu z kože, aby mohla poznať, čo v skutočnosti je. Posolstvom tohto zjavenia je podľa Gregora poznanie, že čo zachytávajú naše zmysly a čo pozoruje náš rozum, nič z toho v skutočnosti nie je. V pravom zmysle je iba transcendentná príčina všetkého, z ktorej všetko pochádza.¹⁶

¹⁴ Karfiková, L.: Řehoř z Nyssy, Praha, 1999, str. 70

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., str. 203

Vrcholom cnosti je ale zjavenie na hore Sinaj. Kto obstál v boji s nepriateľmi, tomu sa dostáva nevysloviteľného poznania Boha, pred tým je ale potrebné očistenie a vypranie rúch. Gregor tu zdôrazňuje hlavne temnotu, v ktorej Mojžiš videl Boha. ide o akýsi protiklad k zjaveniu v horiacom kriku. Taký je obvyklý postup duchovnej cesty: od počiatočného svetla zaháňajúceho temnotu, k postupnému poznaniu, že Boha poznať nemožno, t.j. k videniu v temnote. Najadekvátnejšie poznanie, ktoré o Bohu môžeme mať, je práve temnota nevedenia. Vidieť Boha môže byť priáním ľudskej zbožnosti, zároveň to však presahuje ľudské sily: jediné videnie je vidieť, že nemôžeme vidieť. Mojžišova prosba, aby mohol vidieť Božiu slávu (Ex 33,18) je splnená i odmietnutá zároveň. Keď sa mu Boh ukázal v skalnej pukline, zakryl ho svojou dlaňou, kým neprešiel. Keď dlaň odťahal, Mojžiš uvidel iba jeho chrbát. Gregor upozorňuje, že tento príbeh nemôžeme chápať doslovne už len preto, že Boh určite nemá chrbát ako telesná bytosť – je potrebné hľadať duchovný zmysel. Mojžišovo videnie chrbta podľa Gregora naznačuje, že Mojžiš bol vyzvaný, aby nasledoval Pána, to znamená aby kráčal za ním a díval sa na jeho chrbát. Vidieť Boha je totiž možné len tak, že ho nasledujeme.¹⁷

Centrálным pojmom je tu cnosť (arété). Boh je absolútnou cnosťou, preto ktokoľvek, kto sa usiluje o pravú cnosť nemá účasť na ničom inom než je Boh. Kto usiluje o cnosť však nemá účasť na Božej prirodzenosti ale skôr na jeho vlastnostiach či pôsobení. Maximálne možno povedať, že kresťan napodobňuje Božiu prirodzenosť. Toto napodobovanie obnovuje božiu podobu v človeku, avšak neumožňuje mu stať sa tým, čím je Boh. Koncept participácie umožňuje Gregorovi udržať neprístupnú transcenciu Boha a súčasne blízkosť človeka k nemu. To je asi dôvod prečo vo svojich neskorších dielach Gregor radšej hovorí o účasti než o zbožštení. Zdá sa, že sa stále viac vyhýbal všetkému, čo by mohlo ohroziť Božiu nestvorenú transcenciu.

Z uvedeného sa dá vyvodzovať nasledujúce: nysský biskup chápal zbožštenie 1) primárne ako kristologický termín, vyjadrujúci premenu ľudskej prirodzenosti v Kristovi prostredníctvom božskej prirodzenosti. Iba v tomto zmysle je tento výraz používaný doslovne. 2) zbožštenie je rozšírené na ľudí prostredníctvom tajín, ktoré umožňujú účasť na zbožštenom Kristovom tele. 3) zbožštenie ľudí na základe participácie na božích vlastnostiach, je zbožštením v prísne analogickom zmysle.¹⁸

¹⁷ Ibid., str. 212

¹⁸ Norman Russell: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2004, str. 229

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Primárna:

sv. Gregor z Nyssy: De anima et resurrectione (O duši a vzkriesení).

De beatitudinibus (O blaženstvách, skr. De beat.).

De hominis opificio (O stvorení človeka).

De vita Moysis (Život Mojžišov).

De Virginitate (O panenstve, skr. De virg.).

In Canticum canticorum (Homília na Pieseň piesní).

Oratio catechetica magna (Veľká katechetická reč, skr. Or. Cat.).

Platón: Faidón (skr. Phd.).

Kratylos (skr. Crat.).

Zákony (skr. Leg.).

Sekundárna:

Norman Russell: The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition, Oxford, 2004

Karfíková, L.: Řehoř z Nyssy, Praha, 1999.

PONÍMANIE DUŠE V STAROZÁKONNÝCH TEXTOCH BIBLIE AKO ZÁKLAD PRE VZNIK CIVILIZOVANEJ EURÓPY

Oľga FEJERČÁKOVÁ

Abstract: *To perceiving and understanding the soul phenomenon is from the civilizations beginning one of the most questioned objects. People in every time and age wanted adequate express, denominate or observe the utterances on this phenomenon. The same is with Holy Bible, where we can find many themes related with soul and his utterances. But Hebraic psychology and his terminology wasn't strictly exact by using separate terms. Therefore happens also today by exegesis Hebrew language (or another old language) that she has for our fixed specified word more used terms that are connected with more levels and matters. These were often exchanged and therefore brought they lots of confusedness in translation. To those terms definitely belongs also soul like a phenomenon. This subscription is just a short excursus to showing interpretations problem about soul phenomenon.*

Predstava niečoho duchovného, akéhosi životného princípu u ľudí je zakorenená v každom národe, v každej kultúrnej forme. Je to zároveň predstava, ktorá priťahuje a zamestnáva ľudstvo od počiatku vekov a pobáda k hľadaniu adekvátnych vysvetlení a ponímaní. Biblia ako taká obsahuje v sebe množstvo tém, ktoré pri ich vysvetľovaní ľahšie pochopíme na základe akéhosi dualistického myslenia. Samotný termín dualizmus sa v histórii teológie a filozofie užíval rôzne, avšak základná predstava napovedá o rozdieloch medzi dvoma princípmi na sebe nezávislých, v niektorých prípadoch protichodných. V Biblii nachádzame napríklad Boha ako najvyšší princíp dobra v protiklade ku princípu zla; vo filozofii stojí v protiklade duch proti hmote; v psychológii zas rozum proti citom.

A práve učenie o človeku a jeho vzniku dodnes prináša rozpory v každej oblasti bádania. Hebrejčina nerozoznáva ešte dualizmus a vyhýba sa podobnej terminológii, grécke myslenie (a v dôsledku toho mnoho helénizovaných židovských i kresťanských mysliteľov) považovalo telo za väzenie duše¹. Myslitelia sledovali jediný cieľ – aby vyslobodili dušu zo všetkého telesného. Biblia však nevidí človeka ako dušu v tele, ale ako celok, jednotu duše a tela, ktorá je tak skutočná, že dokonca pri vzkriesení, aj keď telo smrťou zaniká, budeme mať opäť oslávené telo spojené s dušou (1Kor 15, 35n). Praktický dôkaz nachádzame v samotnom Kréde, kde sa celá

¹ *sōma sēma* =telo je hrob

Cirkev jednohlasne modlí, vyznáva a očakáva i „vzkriesenie tela“ a večný život.

V biblických textoch týkajúcich sa človeka je možné už od úplného začiatku knihy Genezis až po posledné knihy Nového Zákona stretnúť sa s dvojakým pochopením človeka, dvojakej možnosti ako chápať toto bytie, a to ako „živú bytosť“ alebo „bytie smrti.“ Alebo inými slovami povedané, celé stvoriteľské úsilie smeruje k tomu, aby sa človek, vzatý z neživého prachu zeme, stal žijúcim telom, „žijúcou bytosťou“ (Gn 2, 7b). Text toto završenie uvádza prostredníctvom dvoch skutočností, ktoré sa prelínajú pri stvorení prvého ľudského bytia: na jednej strane je človek „prach zeme“ a na druhej „dych života“. Prvá skutočnosť pochádza zo zeme, druhá od samého Boha:² „*A Boh vdýchol do jeho nozdier dych života.*“ (Gn 2, 7b)

Další mimoriadny posun v myslení priniesol Irenej, kt. v dôsledku obrany proti gnostikom vytvoril antropologickú trichotómiu. V nej biblický termín „duch“ pripisuje výhradne Svätému Duchu. To ale neznamená, že by chcel oddeliť ducha od človeka, ale tvrdí, že Sv. Duch je tretím prvkom osoby. Kresťan je teda človek stvorený z tela, duše a zo Sv. Ducha. Tento Duch je základným prvkom, ktorý oživuje („*ζωοποιον*“). Keď sa človek od neho odlučuje, odsudzuje sám seba k smrti pretože realita prvotného hriechu je už vo svete. Naproti tomu proces kresťanského spôsobu života spočíva v progresívnom „oživovaní“ duše a toto oživovanie sa následne prejavuje aj na tele.³ Idea trojjednotnosti človeka ako jednoty duše, ducha ako duchovnej podstaty a tela bola známa a prijímaná už bežne v Novom Zákone, o čom svedčí aj citát z listom Hebrejom: „*Lebo živé je Božie slovo, účinné a ostrejšie ako každý dvojsečný meč; preniká až po oddelenie duše od ducha a kĺbov od špičky a rozšudzuje myšlienky a úmysly srdca.*“ (Hebr 4, 12)

Dalším miestom v Písme dokazujúcim uvedomovanie si trichotómie je 1Sol 5, 23: „*Sám Boh pokoja nech vás celých posväť, aby sa zachoval váš duch neporušený a duša i telo bez úhony, keď príde náš Pán Ježiš Kristus.*“

Hebrejská psychológia a jej terminológia však nebola striktné presná pri užívaní jednotlivých termínov. Preto sa i dnes pri exegéze stáva, že hebrejčina (či ktorýkoľvek starý jazyk) má pre naše pevne stanovené slovo niekoľko užívaných termínov, ktoré spája s mnohými stupňami a vecami. Tieto pojmy sa často zamieňali a preto vniesli mnohé nejasnosti do prekladov. Medzi takéto pojmy určite patrí i pojem duše ako takej.

Niekedy sa preto stáva, že sa prekrývajú pojmy „*נֶפֶשׁ*“⁴, „*לֵב*“⁵ (*leḇaḇ*) a „*רֹאשׁ*“⁶. Ale odhliadnuc aj od týchto nepresností, sme nútení priznať, že

² Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004, s. 99.

³ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Verím v život večný*. Olomouc : Refugium velehrad – Roma s.r.o., 2007, s. 120 – 121.

⁴ duša

⁵ srdce

i pri najlepšej vôli je i pre samotnú Bibliu ťažké definovať dušu človeka. Je nutné zúžiť svoju definíciu na to najzákladnejšie pomenovanie, najviac vystihujúce samotný pojem, a to definíciu duše ako „bytného princípu“, ako niečo stojace vedľa tela v jej neoddeliteľnej podstate. Pretože ak by sme človeka oddelili od daru ducha a dychu Stvoriteľa, zostáva človek iba prachom a tieňom tváre, ktorý i napriek neustálemu úsiliu udržať sa nažive, nakoniec sa musí aj tak stotožniť so zemou, z ktorej vzišiel.⁷

Hebrejský výraz „*nepēš*“ sa v SZ vyskytuje 755x a jeho základným významom je „*majúci život*“. Spočiatku taktiež splyval s pojmom „*rūaḥ*“ ako Božím dychom. Badať to najmä v knihe Genezis :

„*Vtedy Pán, Boh, utvoril z hliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života.*“

וַיִּפָּקֵד אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם מִפָּחַד הָאֱדָם וַיִּשְׁפֹּךְ אֶת-רוּחוֹ בְּאָזְנוֹ
וַיִּחְיֶה (Gn 2, 7)

Božie stvorenie je čímsi jedinečným a s ničím neporovnateľným. Pretože to, čo nie je, dostáva existenciu, podobu a zmysel od Stvoriteľa. Slovo dych sa stalo vyjadrením hmotného princípu života a odvodené slovo duch, duša sa stali pojmom pre popísanie nesmrteľného životného princípu, ktorý pretrváva aj po smrti človeka. Výraz, že Boh vdýchol do človeka „dych života“, znamená, že človek prijal od Boha život a obrazom toho prijatia je jeho dýchanie. Vyššie uvedený text nám nechce len zdôrazniť, že človek má dušu, ako skôr potvrdiť myšlienku, že človek je dušou.⁸ Inými slovami povedané, človek je živou realitou, žijúcou osobou, živým individuum.

V niekoľkých prameňoch je tiež možné dočítať sa, že Božie tvorenie je ľudským ponímaním prirovnané k práci hrnčiara (ako to uvádza aj Jer 18, 2), preto súvis s hlinou, ako produktom zeme. V druhej knihe Makabejcov sa hovorí o stvorení z ničoho (porov. 2Mak 7, 28)⁹ Tvarovanie je umeleckou aktivitou, vyžadujúcou zručnosť a navrhovanie (porov. Iz 44, 9 – 10). Božiu stvoriteľskú zručnosť vidia svätopisci najmä pri tvorení človeka, jednak z prachu a v materskom lone (Iz 44, 2. 24), ale aj pri utváraní ľudského charakteru na splnenie osobitnej úlohy (napr. pri prorokoch). Človek a zvieratá súvisia s prachom zeme, nie s hlinou, kt. je obrábanou pôdou a má v hebrejčine svoje označenie. Používa pojem *ḥāḇ*¹⁰. Prirovnaním človeka ku prachu sa ukazuje zároveň jeho nepatrnosť a nestálosť bytia. Idea

⁶ Duch

⁷ Porov. LEŠČINSKÝ, *Dynamická antropológia Biblie*, 2004, s. 84.

⁸ LEŠČINSKÝ, *Dynamická antropológia Biblie*, 2004, s. 100.

⁹ Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Výklady ke Starému zákonu*. Praha : TISK, 1991, s. 17.

¹⁰ „*ḥāḇ*“ = *prach* – býva vo väzbe s dvoma akuzatívmi: človek a prach zeme, pričom druhým spojením sa označuje materiál, z ktorého bol utvorený človek.

pominuteľnosti nanovo zaznieva v 3 kap knihy Genezis: „...*prach si a na prach sa obrátiš!*“ (Gn 3, 19). Aj v tomto rozdelení možno vidieť základné delenie človeka, ako aj cirkevné učenie – telo človeka je z prachu zeme (pominuteľné) a duša je z ducha (večné).¹¹

„*Nepěš*“ sa však nevzťahuje len na človeka, často sa v Písme užíva aj pre zvieratá: „*Tu Boh povedal: „Vody, hemžite sa množstvom živých tvorov, a okridlené tvory, lietajte ponad zem na nebeskej oblohe!“*

כ ויאמר ישׂרצו--אֱלֹהִים, הַמִּים שָׂרֵץ נֶפֶשׁ; חַיָּה וְעוֹף יַעֲרֹף, הָאָרֶץ--עַל פְּנֵי-עַל רִקִּיעַ הַשָּׁמַיִם.
(Gn 1, 20)

„Potom Bob povedal: „*Zem, vydaj živé bytosti podľa svojho druhu: dobytok, plazy a divú zver podľa svojho druhu!*“ ... *Všetkým zverom zeme a všetkému vtáčstvu neba i všetkému, čo sa hýbe na zemi, v čom je dych života, (dávam) všetku zelenú trávu.*“

כד אמרוי, אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה, לְמִינָהּ בְּהֵמָה וְרֶמֶשׁ, אֶרֶץ-וְחַיִּתוֹ; לְמִינָהּ כָּן-וְיִהְיֶה וְיִקָּל הַשָּׁמַיִם רוֹמֵשׁ וְלָכֵל, הָאָרֶץ--עַל בּוֹ-אֶשֶׁר, חַיָּה נֶפֶשׁ-כָּל-אֶחָד, עֹשֶׂב יֵרֹק, לְאֹכְלָהּ. כָּן-וְיִהְיֶה-וְיִתֵּן וְיִקָּל הָאָרֶץ עוֹף
(Gn 1, 24. 30)

V tomto duchu sú i nasledujúce state Písma: Gn 9, 12. 15n; Ez 47, 9.

Niekedy sa „*nepěš*“ stotožňuje s krvou ako s niečím, čo je pre fyzické bytie nevyhnutné. Podľa predstavy biblického človeka je totiž práve krv nositeľka života:

„*Iba mäso s dušou, ktorá je v krvi, nesmiete jesť.*“

ד בֶּשָׂר-אֶחָד בְּנִפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ. (Gn 9, 4)

Nasledujúca stat' nám túto teóriu rozvíja a priamo prirovnáva krv ako životnú látku bytia identickú k duši:¹²

„*Keby niektorý Izraelita alebo cudzinec, kt. sa u nich zdržuje, jedol nejakú krv, proti takej osobe obrátim svoju tvár a vytrhnem ju z jej ľudu. Ved' duša živočicha je v krvi a dal som vám ju pre oltár, aby ste ňou zmierovali duše. Krv sprostredkuje zmierenie, lebo v nej je život.*“

הָגֵר בְּתוֹכְכֶם, שָׂרָא יֹאכֵל, וְנִתְמִי-דָם-כָּל פְּנֵי, בְּנֶפֶשׁ הָאֹכֶלֶת הַדָּם-אֵת, וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ, מִקְרַב עַמָּהּ.
י וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, הָגֵר-וּמִן

הַבֶּשֶׂר, בְּדָם הוּא, וְאִנִּי נִתְמִי לָכֶם הַמִּזְבֵּחַ-עַל, לְכַפֵּר: נִפְשֹׁתֵיכֶם-עַל הַדָּם-כִּי הוּא, בְּנֶפֶשׁ יְכַפֵּר.
יָא כִּי נֶפֶשׁ (Lv 17, 10 – 14)

Podobným je i odkaz Dt 12, 23. V tomto zaujímavom bode je však potrebné taktiež podotknúť, že táto Božia požiadavka nedotýkať sa zvierat (resp. zbytočne neprelierať ich krv) vyžaduje, aby sa človek k zvieratám približoval a choval s úctou. Sú to tvory dané mu nielen na pokrm ale i pre spoločnosť. Panovanie človeka nad zvieratami je tak jasne ohraničené –

¹¹ Porov. Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Výklady ke Starému zákonu*. Praha : TISK, 1991, s. 129 - 130.

¹² Porov. KOLEKTIV AUTOROV: *Lexion für Theologie und Kirche*, 9 Band. Freiburg : Verlag Herder, 1964, s.568.

zabíjať môže iba toľko, čo potrebuje za pokrm.¹³ V mnohých prípadoch krv symbolizuje životný princíp, často sa s ním stretávame v knihe Žalmov, ale nielen v nej.¹⁴

Duša sa v ľudskom ponímaní spája často s duševnou oblasťou, zahrňuje rôzne stavy vedomia čo nám ponúka opäť širšie pole záberu. Okrem toho, pojem „*nep̄eš*“ sa vo svojom najzákladnejšom chápaní označuje ako ľudský orgán „*brdlo*, *žalúdok*“ – hrdlo ako nástroj, prostriedok ktorým prechádza dych, dýchanie, no zároveň žalúdok ako orgán utvorený pre jedlo, potreba niečoho. Od týchto dvoch obrazov sa rozvíjajú i nasledujúce pojmy „*bytia*“ a „*duše*“, spojené so sídlom túžob, vôle a emócií, ktoré sa prejavujú v plnosti, smútku i radosti, lásky i nenávisti. Duša je miestom i základom, v ktorom všetky tieto emócie a sily majú svoje korene, svoj pôvod.¹⁵ Tieto miesta možno rozdeliť do týchto oblastí:

a) sídlo telesnej chuti: „*še si jeho život aj ten chlieb už zošklivil, jeho duša nechce chutnú požitveň.*“

כ ויהמתו חיתו; להם ונפשו, מאכל תאנה. (Job 33, 20)

„*Beda mi, lebo som ako oberať ovocia, ako keď sa paberkuje vinica: niet strapca na zjedenie, ranej figy, ktorú by mi duša žiadala.*“

א אללי לי, הייתי כי כאספי קרץ, בעללת, בציר אין אשכול לאכול, ורהבב אותה נפשי.

(Mich 7, 1)

Pozri taktiež nasledujúce state: Nm 21, 5; Dt 12, 15.20n.23n;; Ž 78, 18; 107, 18; Kaz 2, 24

b) zdroj emócií: „*Obveseľ, Pane, svojho slubu, veď k tebe dríbam svoju dušu.*“

נפש ד עמם, נפש: עבדה אליה כי אדני, נפשי אשא.

Taktiež pozri: Job 30, 25;; 107, 26; Pies 1, 7; Iz 1, 14

c) vôle a morálneho jednanja: „*Preto si moja duša volá obesenie, radšej smrť než tie útrapy.*“

ו יתבהר מהנך; נפשי מנת, מעצמותי.

Taktiež pozri: Gn 49, 6; Dt 4, 29;; Ž 24, 4; 25, 1; 119, 129.167

V niektorých prípadoch slovo označuje aj jedinca či osobu: „*Veď všetky duše sú moje, ako duša otca, tak duša syna je moja. Duša, ktorá zbreší, tá zomrie.*“

ד הן הנפשות כל לי הנה, הנפש האב והנפש הבן: הנה-לי הנפש החטאת, היא תמות.

(Ez 18, 4)

Pozri tiež Lv 7, 21; 17, 12; alebo s určitou príponou označuje vnútro človeka (napr. Sudc 16, 16; Ž 120, 6; Ez 4, 14). Pozoruhodné rozšírenie tohto pojmu je to, že sa niekedy vzťahuje aj k mŕtvemu telu: „*Pre mŕtveho si nerobte zárezy do tela! nevypaľujte si (do kože) nijaké znamenania! Ja som Pán!*“

¹³ Porov. DUBOVSKÝ, P. A KOL: *Komentáre k Starému zákonu*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, s. 265.

¹⁴ Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, s. 190.

¹⁵ Porov. SCHREINER, J.: *Teologia starego testamentu*. Warszawa : Pax, 1999, s. 199.

כח וְשָׂרֵט לְנַפֶּשׁ, לֹא תִתֶּנּוּ בְּבָשָׂרְכֶם, כְּתוּבָת קַעֲקֹעַ, לֹא תִתֶּנּוּ: בְּכֶם אָנִי, יְהוָה.

(Lv 19, 28)

Taktiež Nm 6, 6; Ag 2, 13.

O duši v ponímaní slovička „*nepeš*“ sa zvyčajne predpokladá, že pri smrti odchádza, napr. „*A keď jej život vyhasínal (Ráchel), lebo umierala, nazývala ho Benoni (dieťa mojej bolesti), jeho otec ho však nazval Benajmín (Syn šťastia).*“

יֵהּ וְיָהִי בְצַאת נַפְשָׁהּ, כִּי מָתָהּ, וְתִקְרָא שְׁמוֹ; אוֹנִי-בֶן וְאַבְיוֹ, לוֹ-תִקְרָא בְּנִימִין. (Gn 35, 18)

ale tento výraz sa nikdy nepoužíva o duchu mŕtveho.

Je zaujímavé taktiež podotknúť, že „*nepeš*“ tu jasne poukazuje na svoju inú podstatu ako je telo človeka. Duša, vdýchnutá Adamovi Stvoriteľom, nebola z prachu, a nie je jej súdené do prachu sa navrátiť. Keď je kdekokoľvek v Písme reč o výkone tohto rozsudku, o smrti tela, vždy to má vzťah k prachu, na ktorý sa telo obráti.¹⁶ Duch je po smrti mimo tela a nepodlieha rozkladu. Aj táto syntéza svedčí o nesmrteľnosti duše a o jej božskej podstate.

Z vyššie načrtnutého komplikovaného chápania pojmu „*nepeš*“ jasne vyplýva, že daný pojem je veľmi komplexným biblickým výrazom a pri jeho preklade je potrebné byť veľmi opatrný a spôsobilý presne určiť význam, aký má v tom ktorom danom texte.¹⁷

Hebrejskému pojmu „*nepeš*“ zodpovedá grécke slovo *psychē*, vyskytujúce sa v NZ predovšetkým v evanjeliách. Vo vzťahu k životu ako takému sa dotýka skôr telesného života, ktorý sa končí smrťou (Mt 10, 39; Mk 8, 35; Lk 17, 33; 21, 19; Jn 12, 25). Vo všetkých 4 evanjeliách *pneuma*, ekvivalent „*ruah*“, označuje niekedy životný princíp, aj keď inde znamená vyšší stupeň duševného života.

Z 12 prípadov výskytu tohto slova u Pavla predstavuje 6x život (Rim 11, 3; 16, 4; 1Kor 15, 45; 2 Kor 1, 23; Flp 2, 30; 1 Te 2, 8) 2x osobu (Rim 11, 3; 13, 1) a 4x duševnú oblasť, pritom 3x z toho označuje túžbu (Ef 6, 6; Flp 1? 27; Kor 3, 23) a 1x poukazuje na cit (1Te 5, 23).¹⁸

Vyššie aspekty bežného života a zvlášť duchovný život kresťana označuje apoštol pojmom *pneuma*. V súlade s tým užíva prídavné mená *psychikos* a *pneumatikos* (1Kor 2, 14n). Keď apoštol používa pojmy *psyché* a *pneuma*, popisuje nimi tú istú nehmotnú časť človeka v jej nižšej a vyššej podobe.

U iných autorov môžeme nájsť príklady preferovania užívania pojmu *psychē*. Božie slovo ju môže spasť a vyvedenie z omylu ju zachraňuje od

¹⁶ Porov. *Kde sú zosnulí?*, <http://www.krestan.info/mrtvi1.php>. (22.2.2011).

¹⁷ Porov. LEŠČINSKÝ, *Dynamická antropológia Biblie*, 2004, s. 101.

¹⁸ Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, s. 189.

smrti (Jak 1, 21; 5, 20). Výsledkom viery je spasenie *psyche* (Hebr 10, 29; 1Pt 1, 10), zatiaľ čo túžby tela sú jej nepriateľské (1Pt 2, 11).¹⁹

Pojem „*ruah*“ sa v SZ vyskytuje 378x a jeho grécky ekvivalent „*pneuma*“ v NZ 379x. Na začiatku nebadat' žiaden rozdiel medzi prirodzeným a nadprirodzeným chápaním slova „*ruah*“, dokonca sa vnímal skôr ako moc než morálny princíp (teda nie ako Svätý Boží Duch) – porov. Sd14, 6. 19; 15, 14n. Na najrannejšom stupni vývoja sa Boží „*ruah*“ chápal iba ako nadprirodzená moc (ovládaná Bohom), ktorá vyvíja svoju silu určitým smerom.

Z vyššie spomínaného vyplýva, že v hebrejskom myslení malo slovo „*ruah*“ viac významov, všetky z nich však boli rovnako dôležité:

1. Vietor – neviditeľná, tajomná mocná sila (Gn 8, 1; Ex 10, 13.19; Nm 11, 31; 1Kr18, 45; Prisl 25, 23; Jer 10, 13) obyčajne s prvkom sily a moci (Ex 14, 21; 1Kr 19, 11; Ž 48, 8; 55, 9; Iz 7, 2). Vietor tiež pripomína Božieho ducha, vznášajúceho sa nad vodami pri počiatkoch stvorenia sveta (Gn 1, 2).²⁰

Vietor sa v primitívnych kultúrach považoval aj za Boží dych; jemný prejav jeho všemocnej prítomnosti a sily. Hýbe sa náhle a nevypočítateľne, nie je možné ho predvídať a už vôbec nie ovládať. Nemožno určiť jeho pôvod alebo jeho cestu. Symbolizuje neustálu prítomnosť vyššej sily okolo nás.²¹ Toto porovnanie možno nájsť aj u Jána 3, 8, kde Ježiš hovorí o znovunarodení z Ducha: „*Vietor veje kam chce; počuješ jeho šum, ale nevieš odkiaľ prichádza a kam ide. Tak je to s každým, kto sa narodil z Ducha.*“

2. Dych (t.j. dych v malom rozsahu) alebo duch (Gn 6, 17; 7, 15.22; Ž 31, 6; 32, 2Ez 11, 5) – rovnaká tajomná sila chápaná ako život a životná sila človeka (aj zvierat) (1Kr 21, 5; Job 21, 4; Prisl 29, 11). Z tohto logicky vyplýva, že dynamická sila, ktorá vytvára človeka, môže byť i celkom malá (a zaniká pri smrti).

Človek nemôže existovať bez dýchania, pokiaľ dýcha, žije. S dychom súvisí aj jeho slovesný tvar „*נָפַח*“²², ktorý vyjadruje intenzívne fúkanie ako pri rozduchaní ohňa (porov. Iz 54, 16; Ag 1, 9). Zaujímavosťou je, že napr. Egypťania verili, že ľudia majú duše ako bohovia. Prometheus podľa báji vytvoril ľudské telo z hliny a život mu dal pomocou iskier od bohov. Najbližšia paralela je v písme u Ez 37, 9, kde prorok prosí, aby Boží duch

¹⁹ Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, s. 190.

²⁰ Porov. DUBOVSKÝ, P. A KOL: *Komentáře k Starému zákonu*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, s. 259.

²¹ Porov. KOLEKTIV AUTOROV: *The New Jerome biblical commentary*. New Jersey: Prentice – Hall, 1968, s. 1290.

²² vdýchol

dýchal na opätovne utvorené telá z kostí, a tým ich oživil. V oboch prípadoch život vzniká Božím dýchaním, hoci pojem „dych života“ je odlišný od slova „duch“ v knihe proroka Ezechiela.²³

Pojem duch sa dáva častokrát v Biblii do spojitosti s pojmom dych. Aj latinské slovo pre ducha – „*spiritus*“ súvisí so slovesom „*spirare*“ – dýchať. Pozorovanie naučilo človeka hľadať priamo súvislosť života s dýchaním. Vydýchnuť naposledy znamenalo to isté ako zomrieť, rozlúčiť sa so životom. Aj latinské slovo „*animus*“ a „*anima*“ má rovnaký koreň s gréckym „*anemos*“ – vietor, vánok. Badateľ jasné jazykové narážky rozličných kultúr a predstav človeka.²⁴

3. Bohom daná moc – termín „*rúah*“ sa používa pri opise situácií, kde sa zdá, že je človek premožený Duchom, pričom jasne badateľ nadprirodzený zásah a obnovu síl či schopností. Badateľ to najmä pri ranných charizmatických vodcoch (Sdc 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 1č.6. 19 15, 14n; 1Sam 11, 6). U ranných prorokov vyvolával vytrženie a prorocké predpovede (Nm 24, 2; 1Sam 10, 6. 10; 19, 20. 23n). Samuel bol známy ako prorok a zjavne stál v čele extatických prorokov (porov. 1Sam 9, 9.18n; 19, 20. 24).

Nejedná sa o súhrn odlišných významov, skôr môžeme badateľ významové spektrum podobné dúhe – jednotlivé farby vytvárajú jednoliaty celok a vzájomne sa prelínajú a splyvajú.

V neskoršej dobe badateľ rôzne vývojové etapy, ktoré mali za následok rozlišovanie medzi významami; prevládali výrazy „ľudský duch“, „anjelský“ či „zlý duch“ a „Boží Duch“. Taktiež badateľ tendenciu vyostrenia rozdielu medzi prirodzeným a nadprirodzeným, medzi Bohom a človekom.

Taktiež sa začína objavovať rozdiel medzi „*rúah*“ a „*nepeš*“. Zatiaľ čo „*rúah*“ v človeku uchováva svoje bezprostredné spojenie s Bohom a označuje „vyšší“, k Bohu smerujúci rozmer ľudskej existencie (napr. Ezd 1, 1. 5; Ž 51, 14; Ez 11, 19), „*nepeš*“ smeruje stále viac k vyjadreniu „nižšej“ stránky ľudského vedomia; predstavuje teda osobný, avšak len ľudský život v človeku, sídlo jeho záľub, citov a vášni. To je pravdepodobne základ Pavlovho ponímania duševného a duchovného rozdielu (porov. 1Kor 15, 44 – 46).

V exilovom a poexilovom období nadobúda dielo a prejavy Ducha novej dôležitosti. Znovu sa začína hovoriť o úlohe Božieho Ducha ako toho, kto inšpiruje proroctvá (Prisl 1, 23; Iz 59, 21; Ez 2, 2; 3, 1 – 4. 22 – 24)

²³ Porov. DUBOVSKÝ, P. A KOL: *Komentáre k Starému zákonu*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, s. 129.

²⁴ Porov. LEŠČINSKÝ, *Dynamická antropológia Biblie*, 2004, s. 100.

V NZ označuje pneuma takmer 40x ten rozmer ľudskej osobnosti, ktorý ľloveku umoŹňuje vzťah s Bohom (porov. Mk 2, 8; Sk 7, 59; Rim 1, 9; 8, 16; 1Kor 5, 3-5).

Duch, predovšetkým zlý duch v zmysle nečistého, diabolského ducha, ktorého moc ľlovek preŹíva ako utrpenie, bolestivé obmedzenie plného vzťahu s Bohom a blíŹnými nachádzame v synoptických evanjeliách a Skutkoch apoštolov: Mt 8, 16; Mk 1, 23. 26n; 9, 25; Lk 4, 36; 11, 24. 26; Sk 19, 12n. 15n.

Avšak zároveň nachádzame v NZ aj častejšie vplyv a účinky BoŹieho Ducha, Ducha Svätého – viac než 250x.

Hebrejský koreň slova „*leḥ*“ (*leḥaḥ*) je nejasný, vyjadruje niečo ako stred, v Biblii označuje jadro vecí (Jon 2, 4; Mt 12, 40). Biblia nepovaŹuje u ľloveka za centrum vedomia, myslenia či vôle mozog, ale vždy srdce (hebr. „*leḥ*“ (*leḥaḥ*), gr. *kardia*).

Opäť je však potrebné si uvedomiť, Źe Źidia uvaŹovali skôr v pojmoch subjektívnych skúseností než z hľadiska objektívneho, vedeckého pozorovania. Inými slovami povedané, Źidia mysleli a hovorili o celom ľloveku so všetkými jeho rysmi – telesnými i duševnými – a srdce cháпали ako riadiace centrum celku, ktoré ovláda všetku činnosť ľloveka (porov. Prisl 4, 23) a odráŹa jeho charakter, osobnosť, vôľu a myslenie.

Podstata pochopenia opäť vychádza z pozorovania aktivity tohto ľľudského orgánu. Srdce sa prejavuje z rôznych strán, niekedy viac inokedy menej signalizuje pocity a emócie; je sídlo citov i povahy. SluŹí ľloveku k vyjadreniu emócií – radosti, strachu, rozbroja, odvahy i dôvery; zo srdca vychádza zlosť i hnev, tajné prania i poznania majú v Źom svoje miesto. V tomto ponímaní, ktoré vyjadruje taktieŹ slovo „*nepeš*“, vzťahuje sa to i na dušu a srdce. Ale schopnosti srdca sú viac duchovnejšej povahy. To ono sprostredkuje a rozoznáva, pripomína a rozumie, plánuje a rozhoduje sa. Vo svojom vnútri (rozumej srdci) sa ľlovek rozhoduje o tom, čo urobí, takŹe „*leḥ*“ môŹeme stotoŹniť so svedomím.²⁵

Správny postoj srdca začína jeho zlomením či skormútením (Ź 51, 19), čo je symbolom pokory a ľľútosti a je synonymom ku skrušenému duchu (ruah). Preto je srdce tak dôleŹité pre Boha a skrze neho nielen riadi, ale sa aj prihovára ľloveku.

²⁵ Porov. SCHREINER, *Teologia starego testamentu*, 1999, s. 200.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DUBOVSKÝ, P. A KOL: *Komentáre k Starému zákonu*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, 828 s. ISBN 978-80-7141-628-9.
- KOLEKTÍV AUTOROV: *Lexion für Theologie und Kirche, 9 Band*. Freiburg : Verlag Herder, 1964, 1384 s.
- KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, 1243 s. ISBN 80-85495-65-1.
- KOLEKTÍV AUTOROV: *The New Jerome biblical commentary*. New Jersey: Prentice – Hall, 1968, 1484 s. ISBN 0-13-614934-0.
- KOLEKTÍV AUTOROV: *Výklady ke Starému zákonu*. Praha : TISK, 1991, 600 s. ISBN 80-7017-408-0.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004, 339 s. ISBN 80-969200-1-4.
- SCHREINER, J.: *Teologia starego testamentu*. Warszawa : Pax, 1999, 479 s. ISBN 83-211-1272-2.
- ŠPIDLÍK. T.: *Verím v život věčný*. Olomouc : Refugium Velehrad – Roma s.r.o., 2007, 250 s. ISBN 978-80-86715-93-3.
- Kde sú zosnulí?*. <http://www.krestan.info/mrtvi1.php>. (22.2.2011).

NESMRTEĽNOSŤ DUŠE V KONTEXTE ZMRŤVYCHVSTANIA JEŽIŠA KRISTA

Silvia DOLINSKÁ

Abstract: *The question about death and continuation of life after death, people have long been interested in. Even at present it is not otherwise. People interested in things that have a touch of mystery and the supernatural. Millions people around us yearn for concrete answers to the question, what happens with soul of human after death. On this question there are many conflicting views. It is clear that all may not be true. As Christians, we should take seriously, what us on this matter God reveals in his word - the Bible.*

Úvod

*„Ako podľa prírody veríme v jestvovanie Boha,
tak následkom spoločného presvedčenia národov vyznávame,
že duša po smrti ďalej žije.“
(Marcus Tullius Cicero)*

Na príklade posmrtného života duše človeka možno dobre ukázať, ako výrazne sa v Starom zákone predpovedal príchod Ježiša Krista. V Starom zákone čítame, že mŕtvi prebývajú v šeoľe, teda v priepasti, ďaleko od Boha, preto to nie je skutočný život, ale akési polojestvovanie. Odpoveď na otázku nesmrteľnosti duše v kontexte zmŕtvychvstania Ježiša Krista je v Starom zákone nepresná, pretože Kristus mal ešte len prísť. Pre kresťanov je samozrejmosť, že svetlo tejto nádeje vyšlo od Krista. Večný život je Božím darom. Veď keby nebolo Ježiša Krista, náš osud po smrti by bol rovnako žalostný, ako to predstavuje Starý zákon v obraze šeoľu. Budúce zmŕtvychvstanie je Božie prisľúbenie, že v Kristovi nás Boh naplní svojím životom tak, ako si to ani nedokážeme predstaviť.

1 Podstata človeka

Naše chápanie smrti a toho, čo sa deje po nej, závisí predovšetkým od nášho pochopenia podstaty človeka. Kto je vlastne človek a z čoho sa skladá?

Biblia nám o stvorení človeka hovorí, že človeka stvoril Boh. Človek sa teda nevyvinul v priebehu mnohých miliónov rokov z nižších foriem života, ale bol stvorený na Boží obraz, je to bytosť telesná aj duchovná. Biblia doslova uvádza: „Vtedy Pán, Boh, utvoril z hlíny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou.“ (Gn 2, 7). V niektorých

prekladoch je táto myšlienka zdôraznená tým, že koniec verša je preložený: človek sa stal "živou bytosťou" alebo "živým tvorom". Duša nie je niečo, čo existuje samostatne, nezávisle od tela.

Keď Boh stvoril človeka, tak mal všetky orgány všetko, čo k svojmu neskoršiemu životu potreboval, ale chýbal mu život. Život mu dal až "dych života", ktorý do neho vdýchol jeho Stvoriteľ (porov. Job 33,4). Neživé telo sa dychom života mení na "živú dušu". Tento text je významný tým, že ukazuje na jedinečnú rovnicu, dôležitú pre pochopenie prirodzenosti človeka: telo + dych života = duša. Z tejto rovnice vyplýva, že duša je funkcia tela a ducha. Podľa Biblie človek existuje ako celistvá jednotka, jednotlivé časti človeka sú vzájomne prepojené, navzájom sa ovplyvňujú, a zároveň sú nerozdeliteľným celkom. Žiadna časť nemôže existovať sama o sebe. Genesis 2,7 hovorí, že človek sa stal živou dušou. Text nič nehovorí o tom, že človek má nesmrteľnú dušu, dokonca ani to, že človek má dušu, ale, že človek je dušou.

Ľudská duša je duchovná, samostatná skutočnosť, hoci nie je úplne osobnou skutočnosťou, lebo spolu s hmotným telom tvorí človeka. Ako duchovná samostatná skutočnosť, fyzicky nepozostáva z častí, a tak sa nemôže rozkladať na jednotlivé častky.¹

Vo Svätom písme výraz duša často označuje ľudský život, alebo celú ľudskú osobu. Označuje aj to, čo je v človeku najvnútornejšie, najcennejšie, čím je osobitnejšie Božím príkazom, duša znamená duchovný princíp v človeku.²

Na rozdiel od tohto celistvého názoru, rozšírená dualistická predstava o človeku tvrdí, že človek sa skladá z dvoch protikladných častí - duše a tela. Nesmrteľná duša je nositeľkou osobnej identity a pre svoju existenciu smrteľné telo vôbec nepotrebuje. Naopak, telo je pre dušu skôr väzením, príťažbou. Tento názor, aj keď v priebehu stáročí všeobecne prijímaný, je určitým filozofickým vysvetlením podstaty človeka, naväzujúcim na grécku filozofiu, ale nie je biblickým pohľadom. Biblickí pisatelia sa s ním nikdy nestotožnili.

Podľa poznaných prírodných zákonov sa v prírode ani hmota, ani sila nemôže zničiť. Akékoľvek predmety, ktoré zastihnú mŕtvolu človeka po pochovaní, ani jeden atóm z toho, sa nemôže stratiť. Zistením tejto pravdy v prírodných vedách, došlo k otázke, čo sa stane s dušou po smrti človeka. Odpoveď na túto otázku nám prírodné a iné vedy úplne vyriešenú

¹ Porov. NÁNÁSSY, L., D.: *Ľudská duša*. Banská Bystrica : Knih tlačiareň Ondreja Žabku, 1932. s. 117.

² Porov. Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1999. s 97.

a jednotnú nedávajú. Vyriešenie tejto otázky je predmetom náboženskej viery.³

„Jednota duše a tela je taká hlboká, že dušu treba považovať za „*forma tela*“, to znamená, že vďaka duchovnej duši je telo, zložené z hmoty, ľudským a živým telom. Duch a hmota nie sú v človeku dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jednu jedinu prirodzenosť.“⁴

Biblia jasne ukazuje, že človek je celistvá jednotka, jeden celok, v ktorom jedna jeho časť ovplyvňuje druhú. Nemáme v sebe jednu časť, ktorá by bola lepšia, a druhú, ktorá je horšia. Človek bol stvorený ako celok. Keď "Boh videl, že všetko, čo stvoril, bolo dobré", vzťahuje sa to na celého človeka, aj na jeho telo. Človek padol do hriechu celý, to znamená, že v ňom nie je žiadna časť, ktorá nepotrebuje vykúpenie, žije sama o sebe, nezávisle od Boha. Človek musí byť vykúpený ako celok, každá časť našej bytosti je hriechom ovplyvnená a potrebuje vykúpenie. Človek zomiera ako celok. Nakoniec bude teda človek vzkriesený ako celok, pretože každá jeho časť je dôležitá, vzkriesenie mu vráti jeho identitu.

O stvorení človeka sa dozvieme aj v Katechizme katolíckej cirkvi, kde sa v stručnej forme naskytujú základy tej antropológie, ktorá sa vo svojej dynamike potom rozvíja v časti o morálke. Zdôrazňovanie jednoty v rozdielnosti tela a duše patrí k jadrú kresťanského obrazu človeka. K viere patrí presvedčenie o bytostnej jednote tela a duše v jednom človeku, ale aj náuke o stvorení duchovnej duše Bohom a chápanie smrti ako oddelenia tela a duše až do zmŕtvychvstania.⁵

Pri smrti sa duša oddelí od tela, ale pri vzkriesení dá Boh nášmu premenenému telu neporušiteľný život, keď ho opäť spojí s našou dušou. Ako Ježiš Kristus vstal z mŕtvych a žije naveky, aj my vstaneme z mŕtvych v posledný deň. (KKC 1016).

S odvolaním na Bibliu a na Luthera je odmietnutá predstava oddelenia tela a duše v smrti, ktorá s v náuke o nesmrteľnosti duše predpokladá ako platónsky dualizmus. Biblické je iba učenie, že človek v smrti zaniká ako telo a duša, iba tak zostáva zachovaný sudcovský charakter smrti, o ktorom Biblia hovorí najzreteľnejšie. Tak nemôžeme z kresťanskej pozície hovoriť o nesmrteľnosti duše, ale iba o zmŕtvychvstaní celého človeka. Proti bežnej zbožnosti v súvislosti s umieraním a jeho nebeskou eschatológiou musí byť

³ Porov. NÁNÁSSY, L, D.: *Ľudská duša*. Banská Bystrica : Kníhtlačiareň Ondreja Žabku, 1932. s. 113.

⁴ Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1999. s 98.

⁵ Porov. DANCÁK, F. - HOSPODÁR, M.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a Katechizmus katolíckej cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. s. 90.

požadovaný výhľad na deň posledného súdu ako na jedinú kresťanskú podobu nádeje.⁶

2 Zmŕtvychvstanie Ježiša Krista

„Kristus zomrel za naše hriechy podľa Písem, že bol pochovaný a že bol tretieho dňa vzkriesený podľa Písem, že sa zjavil Kéfasovi (Petrovi) a potom Dvanástim. Potom sa zjavil viac ako päťsto bratom naraz; väčšina z nich žije doteraz, niektorí už zosnuli. Potom sa zjavil Jakubovi a potom všetkým apoštolom.“ (1 Kor 15, 3-7).

Tento text vznikol pravdepodobne medzi rokov 35 až 40, teda niekoľko rokov po Ježišovej smrti v niektorej palestínskej kresťanskej obci. Samozrejme tento starý text predstavuje pre nás kresťanov neoceniteľnú hodnotu. Čo je obsahom tejto formuly viery? Hovorí o štyroch výpovediach o udalosti spásy:

1. Ježiš Kristus zomrel – táto smrť nebola katastrofálnym koncom, ani trestom za jeho hriechy, ale táto smrť má spásny význam. Ježiš Kristus zomrel za naše hriechy. Podľa písem dosvedčuje, že táto smrť neprišla prekvapujúco a že sa nepriečila Božiemu plánu.

2. Ježiš Kristus bol pochovaný – podľa židovského spôsobu myslenia, pohreb pečatuje smrť. Ukazuje sa tiež, že zmŕtvychvstanie neznamená pre obec len duchovný alebo symbolický priebeh, ale aj povstanie z hrobu.⁷

3. Ježiš Kristus bol vzkriesený – nikdy neodznelo radostnejšie posolstvo ako v ono veľkonočné ráno. Povedali ženám sami anjeli. Bude vydaný, bude ukrižovaný, ale na tretí deň vstane z mŕtvych! Dar vzkriesenia Ježiša Krista je dar Božieho milosrdenstva. On už dal zadosťučinenie, teraz milujte duše, milujte ľudí a choďte a hlásajte, že som Bohom lásky. Nie, neostal som v hrobe, vtedy by bola márna vaša viera – Ja som vstal!⁸ Tým je neslýchane povedané, že Ježiš nezotrval v hrobe a ani v smrti. Táto udalosť, ktorá nasledovala proti všetkým skúsenostiam, prichádza od Boha. Časovo je možné spomenúť údaj „tretieho dňa“, ktorý chcel vždy Boh, lebo je „podľa Písma.“

4. Ježiš Kristus sa zjavil – v zjaveniach bolo ostatným jasné, že Ježiš skutočne vstal z mŕtvych. Akým spôsobom sa zjavil, nie je povedané. Zjavil sa Petrovi, Jakubovi a všetkým apoštolom.⁹

Keď v plnosti času Ježiš Kristus ako osloboditeľ rozbil brány podsvetia, oslobodil nás od dôsledkov smrti, dokončil svoje dielo spôsobom, ktorý sa

⁶ Porov. RATZINGER, J.: *Eschatologie, smrť a večný život*. Regensburg : Barrister and Principal studio, 1990. s. 70.

⁷ Porov. TRUTWIN, W. - MAGA, J.: *Otváral nám písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojaššáka, 1993. s. 443-444.

⁸ Porov. LIPTOVSKÁ, M.: *Bolo to za mňa*. Rím : Ugo Detti, 1985. s. 59-60.

⁹ Porov. TRUTWIN, W., MAGA, J.: *Otváral nám písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojaššáka, 1993. s. 443-444.

dá vyjadriť spôsobom cirkevných Otcov, ako princíp, čo nebolo prijaté, to nie je spasené: „*Veď aj Kristus raz navždy trpel za hriechy, spravodlivý za nespravodlivých, aby vás priviedol k Bohu. Bol usmrtený v tele, ale Duchom oživený.*“ (1 Pt 3, 18). Keď Ježiš Kristus vstúpil do neba, priviedol so sebou tiež zajatcov. Avšak Kristus bol vzkriesený ako prvý z tých, ktorí zomreli. On je prvorodený medzi mŕtvymi. Keď nad týmito slovami rozjíname, nachádzame ich význam pre každodenný život. Ak je každé zlo súčasťou reťazca, ktorý človeka postupne vtáhuje do smrti, potom Kristova milosť prijatá vierou tento reťazec pretrháva.¹⁰ „*Veď ako všetci umierajú v Adamovi, tak zasa všetci ožijú v Kristovi. Ale každý v poradí, aké mu patrí: prvotinou je Kristus; potom, pri jeho príchode, tí, čo patria Kristovi.*“ (1 Kor 15, 22-23).

On sám povedal: „*Váš otec Abrahám zaplesal, že uvidí môj deň, i videl a zaraďoval sa.*“ (Jn 8, 56). Tieto slová poukazujú na to, že Ježiš Kristus je Spasiteľom nielen pre ľudí, ktorí žili s ním, ale Spasiteľom pre všetkých, ktorá sa mali narodiť potom, on je Spasiteľom všetkých spravodlivých, ktorí žili pred ním.¹¹

Vo veľkonočnom tajomstve sú dva aspekty: Kristus nás svojou smrťou oslobodzuje od hriechu a svojím zmŕtvychvstaním nám otvára prístup k novému životu. Tento nový život je predovšetkým ospravedlivením, ktoré nás znovu uvádza do Božej milosti, aby sme tak ako Kristus vzkriesený z mŕtvych aj my žili novým životom. Je víťazstvom nad smrťou pre hriech a novou účasťou na milosti. Druhým aspektom je Kristovo zmŕtvychvstanie i sám vzkriesený Kristus, je počiatkom a zdrojom nášho budúceho vzkriesenia. Veď ako všetci umierajú v Adamovi, tak zasa všetci ožijú v Kristovi. V očakávaní tohto završenia vzkriesený Kristus žije v srdciach svojich veriacich. V ňom kresťania zakusujú sily budúceho veku a ich život je Kristom unášaný do lona Božieho života, aby už nežili pre seba, ale pre toho, ktorý za nich zomrel a vstal z mŕtvych.¹²

„*Stále nosíme na tele Ježišovo umieranie, aby sa na našom tele zjavil aj Ježišov život. A tak kým žijeme, ustavične sa vydávame na smrť pre Ježiša, aby sa aj Ježišov život zjavil na našom smrteľnom tele. V nás teda účinkuje smrť, vo vás život. Ale pretože máme toho istého ducha viery, ako je napísané: "Uveril som, a preto som povedal," aj my veríme, a preto honoríme. Veď vieme, že ten, čo vzkriesil Pána Ježiša, s Ježišom vzkriesi aj nás a postaví nás s vami.*“ (2 Kor 10-14).

Z tohto textu je rozobraný vzťah medzi vzkriesením veriacich a vzkriesením Ježišovým. To znamená, že Boh, ktorý vzkriesil Ježiša Krista, vzkriesi svojou mocou aj nás.

¹⁰ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Věřím v život věčný, Eschatologie*. Olomouc : PBtisk, s. r. o., 2007. s. 118.

¹¹ Porov. SALIJ, J.: *Smrt', zmŕtvychvstanie, večný život*. Bratislava : Lúč, 2003. s. 35.

¹² Porov. Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1999. s 173.

Na začiatku prvého tisícročia, boli ľudia, ktorí popierali budúce zmŕtvychvstanie, pretože si mysleli, že vlastné zmŕtvychvstanie, teda prechod zo smrti k životu sa deje už pri krste. Pretože pri krste sa k nám vlieva duch života. Proti takémuto mysleniu, argumentuje apoštol Pavol, pre neho typickým spôsobom, ktoré vyznáva smrť a zmŕtvychvstanie Ježiša Krista. Z toho sa potom vyvodzuje, že ako potom môžu niektorí hovoriť, že vzkriesenie z mŕtvych neexistuje? Ak by nebolo vzkriesenie mŕtvych, tak by potom nevstal ani Ježiš Kristus. Ale Ježiš Kristus vstal z mŕtvych, a to ako prvý, ktorý zomrel. Pretože smrť prišla skrze človeka, príde skrze človeka aj vzkriesenie mŕtvych. Tak ako pri spojení s Adamom všetci prepadli v smrť, tak zase pri spojení s Ježišom Kristom budú všetci povolaní k životu.¹³

Pri vzkriesení Ježiša Krista nejde o návrat do života v tomto čase a priestore. Vzkriesenie Ježiša Krista nie je možné miešať ani s antickými predstavami o vzkriesení mŕtvych. Tie môžeme nájsť napríklad v týchto troch prípadoch.¹⁴ To, že Ježiš vzkriesil Lazára opätovne k životu znamenalo iba predĺženie jeho pozemského života s telom, ktoré sa opäť v určený čas zastavilo a rozložilo, podobne ako aj telo Jairovej dcéry alebo Naimského mládenca. Chvíľu sa ešte mohli radovať životu so svojimi blízkymi, no ako každý človek aj oni znova umreli. Kristovo vzkriesenie bolo kvalitatívne na úplne inej úrovni. Vonkoncom sa nepodobalo vzkrieseniu týchto troch, Ježišom vzkriesených ľudí.¹⁵

Tajomstvo Kristovho zmŕtvychvstania je skutočná udalosť, ktorá sa prejavila historicky zistenými javmi, ako to dosvedčuje Nový zákon. (KKC 639).

Ježiš Kristus je zákonom sveta a znamená život. Všetko čo má na ňom účasť je ním oživované. Svojím učením výslovne potvrdzuje vieru vo vzkriesenie. Pridáva k tomu ale nový aspekt, ktorý spočíva v tom, že on sám predstavuje začiatok tohto vzkriesenia, pretože Otec mu dal moc nad životom a smrťou. To všetko dokladá veľkými zázrakmi a pripája predpovede svojho vlastného vzkriesenia.

Pôsobením Ducha Svätého pri vzkriesení prináša spásu aj ľudskému telu. S plesaním sa volá na konci: „*Smrť pohltílo víťazstvo. Smrť, kde je tvoje víťazstvo? Smrť, kdeže je tvoj osten?*“ (1 Kor 15, 54).

¹³ Porov. PORSCH, F.: *Mnogo hlasu jedna víra*. Praha : Zvon, 1993. s. 178-179.

¹⁴ Porov. KUNG, H.: *Viečny život?* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 133.

¹⁵ Porov. *Zmŕtvychvstanie Krista - tajomná nadsvetová udalosť*.

http://www.misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=469:zmrtvyhystanie-krista-tajomna-nadsvetova-udalost&catid=120:vieroune-temy&Itemid=162 (2010-17-11).

3 Večný život

Podľa Biblie je človek stvorený prostredníctvom Boha. Najprv Boh stvoril človeka z hliny a potom mu vdýchol život, a tak sa stal človek živou bytosťou. Boh ale môže tiež každému človeku tento dych života zobrať. „*Odnímaš im dych a hneď hynú a vracajú sa do prachu. Keď zošleš svojho ducha, sú stvorené a obnovuješ tvárnosť zeme.*“ (Ž 104, 29-30).

Z dejín vieme, že vzdelaný grécky a rímsky ľud veril v nesmrteľnosť duše. Všetky vierovyznania našej doby, hoci v mnohých veciach sa rozlišujú jedno od druhého, no viera v nesmrteľnosť duše je zásadným učením každého vierovyznania. Nesmrteľnosti duše učí židovské ale aj kresťanské náboženstvo. Každý kresťanský cintorín pri svojom vchode dáva do povedomia návštevníkom, že nie zánik je posledným osudom človeka, ale že po zanechaní hmotného tela, vstaneme z mŕtvych a s úplným vedomím budeme ďalej žiť.¹⁶ O tejto pravde nás utužuje smrť, zmŕtvychvstanie a vzkriesenie Ježiša Krista, ktorého Boh poslal na zem, aby sa obetoval za nás, vzal na seba všetky hriechy a priviedol nás k večnému životu.

Rozhovor Syna s Otcou:

„*Osláv svojho Syna, aby Syn oslávil teba tak, ako si mu dal moc nad každým telom, aby všetko, čo si dal ty jemu, im darovalo večný život. A večný život je v tom, aby poznali teba, jediného pravého Boha a toho, ktorého si poslal, Ježiša Krista. Ja som Ťa oslávil na zemi, dokončil som dielo, ktoré si mi dal vykonať. A teraz ty, Otče, osláv ma pri sebe slávou, ktorú som mal u teba skôr, ako bol svet.*“

Ježiš v tejto modlitbe zvyrazňuje svoje poslanie, svoju túžbu dovŕšiť všetko v dokonalej jednote človeka s človekom a človeka s Bohom. Toto je večný život, v tomto je sláva Syna, v tomto je sláva Otca. Tak to bolo ešte pred stvorením sveta, tak je to teraz a tak to bude. Takto sa všetko spája: začiatok – čas - večnosť.¹⁷

„*Kristus, vyždrihnutý od zeme, všetkých pritiahol k sebe. Po svojom zmŕtvychvstani zoslal na učeníkov svojho oživujúceho Ducha a skrze neho ustanovil Cirkvi, svoje telo, ako všeobecnú sviatosť spásy; sediac po pravici Otca, neprestajne účinkuje vo svete, aby privádzal ľudí do Cirkvi a prostredníctvom nej ich užšie pričlenil k sebe, a živí ich svojím telom a vlastnou krvou, aby ich urobil účastníkmi na svojom oslávenom živote. Prisľúbená obnova, ktorú očakávame, sa teda už začala v Kristovi, pokračuje zoslaním Ducha Svätého a skrze neho napreduje v Cirkvi, v ktorej nás viera poučuje aj o zmysle nášho časného života, kým v nádeji na budúce dobrá dokončujeme dielo, ktoré nám zveril Otec na tomto svete, a pracujeme na našej spásy.*“ (LG 48).

¹⁶ Porov. NÁNÁSSY, L. D.: *Ľudská duša*. Banská Bystrica : Kníhtlačiareň Ondreja Žabku, 1932. s. 123.

¹⁷ Porov. PORUBČAN, J.: *Ako jeden z nás, svedectvo pravdy VI*. Trnava : Dobrá kniha, 2000. s. 82-83.

Celá hore uvedená citovaná pasáž z Lumen Gentium je v podstate zložená z citácií evanjelia, apoštolských listov a Skutkov apoštolov. Tradičnú eschatológiu, ktorá sa krútila okolo takzvaných posledných vecí, včlenil koncil do tejto základnej biblickej vízie. Eschatológia je hlboko antropologická, ale vo svetle Nového zákona je v prvom rade zameraná na Ježiša Krista a na Ducha Svätého a je aj v istom zmysle kozmická.¹⁸

Ak je plnosťou človek, musí mať všetko, čo robí človeka človekom – pravé ľudské telo a pravú ľudskú dušu, ktorá má svoju samostatnú ľudskú vôľu a rozum. Osoba nie je súčasťou ľudskej prirodzenosti, pretože osobu majú aj anjeli a v Bohu sú tri osoby. Teda osoba nespadá do ľudskej prirodzenosti – v Kristovi teda neboli dve osoby – ľudská osoba Ježiša a Božská osoba Syna Božieho – ale iba jedna osoba, a to osoba Božieho Syna – nestvoreného ale splodeného Otcom od vekov. Ľudská vôľa ľudskej duše Krista bola slobodne a dobrovoľne v plnom poznaní a odovzdaní úplne bez najmenšieho protivenia sa podriadená v láske božskej vôli Božieho Syna a jeho ľudský rozum bol úplne dokonale osvietený, prežiaraný priamym blaženým videním Boha.

Kristova smrť na kríži znamenala iba smrť jeho ľudského tela – dočasne prerušené spojenie ľudskej duše Krista s jeho ľudským telom – avšak spojenie osoby Božieho Syna s ľudskou dušou a telom stále trvalo, trvá a bude trvať naveky. Kristus svoju ľudskú prirodzenosť nikdy neodložil ani neodloží. Ľudské telo Božieho Syna sa v hrobe nerozložilo. V momente vzkriesenia na tretí deň v noci zo soboty na nedeľu bolo toto telo premenené na úplne iné duchovné oslávené telo.¹⁹

Tí, ktorí učeniu Ježiša Krista porozumeli, tí sa viacnej nemôžu báť smrti. Pre nich niet viac smrti, ale len život večný. Strach zo smrti sa premení na radostiplné a víťazné vyznanie viery: „*Credo in vitam aeternam – verím v život večný!*“

Existuje určitá kontinuita medzi našim bytím v tele a budúcim životom u Pána. Kontinuita, ktorú môže prirovnať ku kontinuite medzi semenom a rastlinou. Ale jedno je isté, človek tak ako je, nemôže mať účasť na Božom kráľovstve, ani človek s telom porušiteľným zákony nemôže mať účasť na neporušiteľnosti. Vzkriesené telo bude zduchovené, nadpozemské telo, pred jeho novou skúsenosťou zlyhávajú všetky ľudské predstavy. Pre nás kresťanov je však rozhodujúce, že budeme totálne premenení

¹⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Vydavateľstvo Nové mesto, spol. s r. o., 1995. s. 164.

¹⁹ Porov. *Zmŕtvychvstanie Krista - tajomná nadsvetová udalosť*.

http://www.misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=469:zmrtvychvstanie-krista-tajomna-nadsvetova-udalost&catid=120:vieroune-temy&Itemid=162 (2010-17-11).

a pripodobnený Pánovi.²⁰ Svedčí o tom aj tento citát zo Svätého písma: „*On mocou, ktorou si môže podmaniť všetko, pretvorí naše úbohé telo, aby sa stalo podobným jeho oslávenému telu.*“ (Flp 3, 21).

Zvest' o zmŕtvychvstaní hovorí o slobode, novom živote, kde už bude bezpredmetné všetko, čo nás tu trápi a sužuje, kde zostane len čistá, úprimná, nádherná láska a kde nám už nič nebude môcť rušiť naše šťastie a náš pokoj.²¹

Nádejou veriacich kresťanov je vzkriesenie spravodlivých k životu. Biblia chápe vzkriesenie nie ako pokračovanie, ale ako obnovenie existencie. Toto môže spôsobiť jedine čin Božej Stvoriteľskej moci. Písmo ukazuje, že vzkriesenie tela je eschatologická záležitosť - uskutoční sa na konci vekov, keď sa Kristus vráti späť na našu zem. Vzkriesenie budú prežívať všetci spoločne, všetci vykúpení dostanú nesmrteľnosť súčasne.

Život, ktorý opäť nachádzame u Boha, si môžeme predstaviť ako naplnený život. Do Boha totiž nevstupujeme ako nehotové, duchovné, či fyzicky fragmentárne bytosti, ale ako hotové, naplnené bytosti. V Bohu sa nerozpúšťame ako kvapka v mori, ako to poznáme z indického myslenia, práve preto, že človek je viac než kvapka vody a Boh viac než more. Tým, že sa človek odovzdáva Bohu, získava seba. V okamihu kedy konečná osoba splynie s nekonečnom, prekračuje vlastnú mieru, takže protiklad osobný – neosobný sa ruší v nadosobnom. Ak nie je posledná skutočnosť ničím, ale všetkým, čo nazývame Bohom, potom je smrť skôr premenou, než deštrukciou: „*vita muta tur, non tollitur*“, „*život sa premieňa, nezaniká*“, hovorí sa v prefácii katolíckej omše za zosnulých. Nič teda nekončí, nehynie, ale dovŕšuje sa, nič neubúda, ale naopak všetko sa naplňuje, nekonečne naplňuje.²²

„*Cirkev učí, že každú duchovnú dušu stvoril bezprostredne Boh, nevytvorili ju rodičia a že je nesmrteľná, nezaniká, keď sa pri smrti odľúči od tela a znova sa spojí s telom pri konečnom vzkriesení.*“²³

Stav duše v nebi

Kresťania veria, že v nebi duša spravodlivých po oddelení tela dospieva k dokonalému spôsobu života, pretože je s Bohom.

Naše nové duchovné telo bude v prvom rade podriadené duši a jej vôli, telo už viac nebude obmedzovať dušu. Ale naopak, akýmsi zvláštnym spôsobom, ako to opisujú niektorí cirkevní otcovia a ako to vidno aj na Kristovi, bude nové duchovné oslávené telo akoby vliate do duše a bude

²⁰ Porov. PORSCH, F.: *Mnoho hlasu jedna víra*. Praha : Zvon, 1993. s. 179.

²¹ Porov. PORUBČAN, J.: *Ako jeden z nás, svedectvo pravde VI*. Trnava : Dobrá kniha, 2000. s. 133.

²² Porov. KUNG, H.: *Všetchny život?* Praha : Vyšehrad, 2006. s. 132.

²³ Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1999. s 98.

akoby kopírovať jej vlastnosti. Jednoducho duša začne na seba viazať novú premenenú duchovnú hmotu. A keďže sa táto nová hmota bude dokonale prispôsobovať duši, budeme po vzkriesení a nadobudnutí nového duchovného tela tak krásni, veľkí, mocní, silní a vznešení, aká krásna, veľká, mocná, silná a vznešená bude naša duša. Tak to bude aj s naším osláveným telom, ktoré už bude presne také aká bude naša duša. A naopak ako zlo, hnev, podlosť, nemravnosť, pýcha dušu človeka stláča, rozbíja a ničí zlí ľudia budú mať po vzkriesení aj také duchovné telo, ktoré úplne kopíruje ich dušu. V novom duchovnom tele nám pravdepodobne zostanú iba tie znaky predošlého tela, ktoré si budeme chcieť ponechať tak, ako si Kristus ponechal svoje oslávené rany.

Záver alebo ak by Kristus nevstal z mŕtvych

Ak by Kristus nevstal z mŕtvych a neudialo sa vzkriesenie jeho tela, nemali by sme ani my žiadnu nádej, viera v Krista Boha by sa premenila iba vo vieru v jedného dobrého človeka, ktorý žil a pre svoju dobrotu zomrel, tak ako to bolo s mnohými pred ním a bolo aj po ňom. No vďaka Kristovi a len vďaka tomu, že naozaj skutočne vstal z mŕtvych a jeho telo bolo vzkriesené máme my všetci nádej, silnú a neochvejnú, že keď sa to stalo s ním, ako s pravým človekom, udeje sa to aj s nami, ktorí sme mu v ľudskej prirodzenosti podobní. Aj nás ľudia teda čaká presne také isté vzkriesenie, taká istá premena, aká sa udiala s Kristom.

Hovorí o tom aj samotný sv. Pavol: „*Hľa, poviem vám tajomstvo: Nie všetci umrieme, ale všetci sa premeníme: razom, v jednom okamihu na zvuk poslednej poľnice. Lebo keď zaznie, mŕtvi budú vzkriesení neporušiteľní a my sa premeníme. Vedť toto porušiteľné si musí obliecť neporušiteľnosť a smrteľné si musí obliecť nesmrteľnosť. A keď si toto porušiteľné oblieče neporušiteľnosť a toto smrteľné si oblieče nesmrteľnosť, vtedy sa splní, čo je napísané: Smrť pohltí víťazstvo.* (1 Kor 15, 51-54).

Keď Ježiš prišiel na zem, dopredu vedel, že prišiel zomrieť. Vedel od začiatku, že jeho úlohou je sŕňať hriechy sveta. Tým, že Ježiš Kristus zomrel na kríži, zaplatil náš dlh. Zaplatil cenu a vykúpil nás, aby sme mohli byť slobodní. Na svoje plecia vzal všetky naše hriechy a omyly a keď zomieral na kríži, všetko zlé umieralo s ním. Na tretí deň, keď bol vzkriesený z mŕtvych, vstal ako víťaz nad hriechom, smrťou a všetkými ich následkami.

Smrť nám pripomína, že nemáme život sami v sebe, ale že sme závislí od Boha. A on riekol: "*Kto verí vo mňa, aj keby zomrel, bude žiť!*"

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DANCÁK, F.-HOSPODÁR, M.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a Katechizmus katolíckej cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. 114 s. ISBN 978-80-8068-874-5.
http://www.misie.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=469:zmtvychvstaniekrista-tajomna-nadsvetova-dalost&catid=120:vieroune-temy&Itemid=162
- JÁN PAVOL II. *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Vydavateľstvo Nové mesto, spol. s r. o., 1995. 203 s. ISBN 80-85487-26-8.
- Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha. 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- KUNG, H.: *Věčný život?* Praha : Vyšehrad, 2006. 297 s. ISBN 80-7021-836-3.
- LIPTOVSKÁ, M.: *Bolo to za mňa*. Rím : Ugo Detti, 1985. 63 s.
- NÁNÁSSY, L. D.: *Lidská duša*. Banská Bystrica : Kníhtlačiareň Ondreja Žabku, 1932. 130 s.
- PAVOL VI.: *Lumen gentium - Svetlo národov : vieroučná konštitúcia o cirkvi*. Praha : Vyšehrad, 1970. 99 s.
- PORSCH, F.: *Mnobo blasu jedna víra*. Praha : Zvon, 1993. 220 s. ISBN 80-7113-077-X.
- PORUBČAN, J.: *Ako jeden z nás, svedectvo pravde VI*. Trnava : Dobrá kniha, 2000. 183 s. ISBN 80-7141-289-9.
- RATZINGER, J.: *Eschatologie, smrt a věčný život*. Regensburg : Barrister and Principal studio, 1990. 195 s. ISBN 80-85947-19-6.
- SALIJ, J.: *Smrt', zmŕtvychvstanie, věčný život*. Bratislava : Lúč, 2003. 104 s. ISBN 80-7114-388-X.
- SVATÉ PÍSMO. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. ISBN 978-80-7162-683-1.
- ŠPIDLÍK, T.: *Věřím v život věčný, Eschatologie*. Olomouc : PBtisk, s. r. o., 2007. 250 s. ISBN 978-80-86715-93-3.
- TRUTWIN, W., MAGA, J.: *Otváral nám písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1993. 538 s. ISBN 978-80-7142-017-0.

ANTROPOLOGICKÉ KATEGÓRIE „DUŠA“ A „DUCH“ U APOŠTOLA PAVLA

Mirón DUDA

Abstract: *This article explains the idea of psyché and pneuma, which belong to the basic words of Paul's anthropology. It shows the ambiguity in their using and interpretation. It also shows the dualism and biblical interpretation of a human being confronted with the conception of dichotomy and trichotomy.*

Pohľad biblickej antropológie

Dost' často sa diskutovalo o tom, či sa podľa Písma človek „skladá“ z troch zložiek: telo – duša – duch (trichotómia) alebo dvoch: telo – duša (dichotómia). Zástancovia prvého názoru sa často odvolávali aj na slová apoštola Pavla z Prvého listu Solúnčanom: „*Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιασμοῦ ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν. Σάμ Βοῦ ποκοῖα νεχ νὰς ἐελῆς ποσῶτῖ, ἀβὺ σα ζαχοῦαλ νὰς **duch** neporušený a **duša** i **telo** bez úbony, keď príde náš Pán Ježíš Kristus.*“ (1 Sol 5,23) Druhý názor zasa nachádza podklady v značnom počte biblických miest, kde sú pojmy duša a duch použité ako synonymá a niet medzi nimi významového rozdielu.¹ Medzi zástancov dichotómie u apoštola sa radia Ján Zlatoústý, Teodor z Mopsuestie, Teodoret z Kýru, Ambrosiaster, Martin Dibelius a iní. Za trichotómiu sú zasa Hieronym, Tomáš Akvinský, Kajetán z Thiene, či Martin Luther.² Je však potrebné, aby sme sa na tento zdanlivý problém pozreli trochu ináč. Otázka, ktorú si položíme nebude znieť *‘Z čoho sa skladá človek, z akých „zložiek“?’* ale *‘Je Pavlovým cieľom, alebo biblických autorov vôbec, opísať človeka ako bytosť skladajúcu sa z nejakých zložiek?’* Odpoveď na to nám sama vyvstane, keď si uvedomíme, že v biblickej antropológii nejde o spoznanie človeka z pohľadu fyziológie, medicíny či psychológie. Biblia hovorí o človeku v kontexte dejinného stretnutia sa s Bohom. Teda, aj keď jej predmetom je človek ako taký, je to vždy človek vo svojom existenciálnom vzťahu k Bohu. Toto je spôsob, akým sa díva biblická antropológia, následne zahrňujúc aj antropologické kategórie ako telo, rozum, duša, duch, svedomie a iné. To je aj východiskovým bodom Pavlovej teológie, podľa

¹ Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1956. s. 107 – 108.

² Porov. STĘPIEŃ, J.: *Teologia świętego Pawła*. Warszawa : Akademia teologii Katolickiej, 1979. s. 34.

ktorého je celý svet Božím stvorením: „lebo od neho, skrz neho a pre neho je všetko“ (Rim 11,36). Všetko pochádza od Boha, všetko má v ňom svoju existenciu a hýbe sa smerom k nemu. Preto realita sveta nemôže byť pochopená bez vzťahu k Bohu, ktorému patrí.³ Vnímať svet v rámci vzťahu k Bohu je pre človeka cestou k jeho správne mu pochopeniu. Ale oveľa dôležitejšie je, aby človek sám seba vnímal ako toho, ktorý žije len vďaka tomuto vzťahu. V biblickej antropológii je kľúčovým uvedomenie si tohto vzťahu a jeho nevyhnutnosti.

Sledujúc Pavlove listy máme možnosť stretnúť sa s antropológiou, ktorá – čo do rôznosti pojmov a obsahu, nemá obdoby v Novom zákone. A práve v tomto momente, ako už bolo uvedené, je potrebné si uvedomiť, že Pavlovi nejde o opis človeka samotného, človeka ako takého a jeho „zložiek“. Vždy, hovoriac o človeku, má apoštol pred sebou bytie, ktoré je určované vzťahom k Bohu. Práve z pohľadu tohto vzťahu opisuje človeka. Z pohľadu vzťahu k Bohu a z pohľadu účasti na spasiteľnom diani. Jednotlivé pojmy ako rozum – *nús*, svedomie – *syneidesis*, či duša – *psyche* a duch – *pneuma*, na ktoré je upriamená naša pozornosť, ale aj iné, nechcú opisovať konkrétne „časti“ človeka, ale skôr poukazujú na rôzne vzťahy, v ktorých sa človek javí pred Bohom alebo voči Bohu a voči svetu v ktorom žije.⁴ Preto je v biblickej antropológii adekvátne dať odpoveď na otázku ohľadne človeka v zmysle jeho postoja voči svetu a Bohu z pohľadu spásneho diania, ale nie odpoveď na otázku, z akých „zložiek“ sa človek skladá.

Antropologické kategórie a mohutnosti, ktorými človek disponuje, majú svoje ekvivalenty v starozákonnej ako aj helenistickej terminológii. Pri ich interpretácii sa však stretávame s významovou nejednotnosťou a nejednoznačnosťou týchto pojmov. Čo sa týka Pavla, napriek jeho zorientovanosti v helenistickom svete, v konečnom dôsledku môžeme badať, že ostáva v starozákonnej línii. Je mu rozhodne bližšie semitské ponímanie človeka, teda aj semitský obsah antropologickej terminológie. V súvislosti s tým je preň príznačné, že na človeka hľadí zavše ako na jednotu. Nikdy ho neudelí na jednotlivé „zložky“, napríklad na dušu a telo, ako je to vlastné helenistickej antropológii. Človek existuje vždy celý vo všetkých svojich schopnostiach a mohutnostiach, pričom každá z nich vyjadruje iba istý aspekt jeho osobitosti.⁵ A tak vidíme, že diskusia ohľadom

³ Porov. SCHNELLE, U.: *The human condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John*. Minneapolis : Fortress press, 1996. s. 37.

⁴ Porov. FITZMYER, J.A.: Pauline theology. In: *The New Jerome Biblical Comentary*. Eds.: BROWN, R.E. – FITZMYER, J.A. – MURPHY R.E., New Jersey : Prentice Hall, 1990. s. 1406.

⁵ Porov. GNILKA, J.: *Paweł z Tarsu*. Kraków : Wydawnictwo M, 2001. s. 284 – 285.

dichotómie alebo trichotómie sa odkláňa od pôvodného spôsobu biblického myslenia a nazerania na človeka.

Pozorné čítanie Písma nám ukáže, že aj samotní biblickí autori nepoužívajú antropologické pojmy jednotne, ale s rôznymi významovými odtieňmi a rozličnou presnosťou. Táto skutočnosť preto znemožňuje podať jednotný obraz a výklad pojmov biblickej antropológie. Na druhej strane, je to pochopiteľné, keď si uvedomíme, že redakcia biblických textov sa pohybuje v rozmedzí jedného tisícročia.

Duša – *psyche*

Lepšie chápanie používania pojmu duša u Pavla nám umožní krátky exkurz do knihy Genézy, kde sa nachádza opis prvého človeka. Vidíme, že dielo stvorenia prvého človeka je dovŕšené skrze oživujúci Boží dych, po ktorého prijatí sa človek stáva živou bytosťou: „*Vtedy Pán, Boh, utvoril z blíny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života* (hebr. *nishmat hayyim*). *Tak sa stal človek živou bytosťou* (hebr. *nefeš hayyah*).“ (Gn 2,7) Treba pripomenúť, že Biblia stále pozerá na človeka v jednote a akákoľvek diverzifikácia alebo dualizmus gréckej filozofie rozdeľujúci človeka na telo a dušu jej nie je vlastný.⁶ Telesná stránka tiež nie je predstavovaná v negatívnom zmysle, ako je to vlastné gnostickému dualizmu, kladúcemu hmotu (telo) do protikladu k duchu. V tomto rozprávaní ide o vyjadrenie dvojitého rozmeru človeka: je zrodený zo zeme, ale je závisiaci od Boha, ktorý ho vedie k sebe, do svojej ríše života.⁷ To biblický autor prezentuje prostredníctvom dychu – „ducha“, ktorý neprestáva byť vlastníctvom Boha. Keď si ho Boh vezme naspäť, človek sa vráti do prachu, z ktorého bol vzatý (Job 34,14 – 15).⁸ Skrze Boží dych sa človek stáva živou bytosťou – *nefeš hayyah*. Biblický výraz *nefeš* sa zvyčajne prekladá ako duša. Rozprávanie nám však nechce ani tak zdôrazniť to, že človek má dušu, ale to, že človek je dušou – to znamená, že je živou realitou.⁹

Zaujímavé je, že neskoršia rabínska literatúra pozná päť výrazov pre dušu. *Nefeš*, *ruach*, *nešama*, *jehida* a *chaja*, pričom výraz *nefeš* by sme najviac mohli charakterizovať ako „živost“ schopnosť života, vitalitu, ktorá sa niekedy užíva aj v súvislosti so životom zvierat. Ale až *ruach* a *nešama*

⁶ Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Viena, 2004. s. 99 – 101.

⁷ Porov. BOUBLÍK, V.: *Teologická antropológia*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. s. 33.

⁸ Porov. JAN PAVEL II.: *Teologie těla*. Praha : Paulínky, 2005. s. 48.

⁹ Porov.: LEŠČINSKÝ, *Dynamická antropológia Biblie*, 2004. s. 100 – 101.; SCHELKLE, K. H.: *Teologia Nowego Testamentu 1*. Kraków : Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1984. s. 102

označujú ľudskú *psyche*, vlastnú výlučne človeku. Pomenúvajú nesmrteľnú zložku, dych vdýchnutý Bohom.¹⁰

Grécky termín duša – *psyche*, ktorý používa aj Pavol, významovo pokrýva najviac termín *nefeš*, a teda v súvislosti s týmto hebrejským pojmom, ukazuje nielen na vitálny princíp biologickej aktivity, ale v zhode so Starým zákonom na živú bytosť.¹¹ Keď Boh vdýchol dych života do nozdier človeka, človek sa stal živou *nefeš*.¹² Užívanie tohto termínu poukazuje na Pavlovo zakorenenie v starozákonnej antropológii:

„οὕτω καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς **ψυχὴν ζῶσαν** ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῶντοιοῦν.

Tak je aj napísané: "Prvý človek, Adam, sa stal živou bytosťou;" posledný Adam oživujúcim Duchom".

So the first man, Adam, as scripture says, became a living soul; and the last Adam has become a live-giving spirit.

Tak je i psáno: První člověk Adam se stal živou duší; poslední Adam oživujícím duchem.“ (1 Kor 15,45)¹³

Pavlovo používanie pojmu *psyche* ukazuje človeka ako živú bytosť, ale aj človeka vnútorného, v rovine jeho inštinktov. Človek ako *psyche* je ten, kto žije, rastie a tvoria ho vášne.¹⁴ Vyjadruje tiež vlastné „JA“. Predstavuje životaschopnosť, uvedomelosť, inteligenciu a vôľu ľudského bytia, najčastejšie však je to život sám:

„οὕτως ὁμειροῦμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ **τὰς ἑαυτῶν ψυχάς**, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγέννησθε.

Tak sme vás milovali, že by sme vám najradšej boli odovzdali nielen Božie evanjelium, ale aj vlastný život; takými drahými ste sa nám stali.

We felt so devoted to you, that we would have been happy to share with you not only the gospel of God, but also our own lives, so dear had you become.

¹⁰ Porov. COHEN, A.: *Talmud pro každého*. Praha : Sefer, 2006. s.117 – 118.

¹¹ Porov. STĚPIENÍ, *Teologia svätého Pavla*, 1979. s. 32.

¹² Porov. FITZMYER, Pauline theology. In: *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds.: BROWN – FITZMYER – MURPHY, 1990. s. 1295.

¹³ Pri antropológických termínoch ako sú telo *soma* (σῶμα), ale aj *sarx* (σὰρξ), ďalej duša *psyche* (ψυχή), duch *pneuma* (πνεῦμα), máme možnosť vnímať nedostatočnosť slovenského prekladu ale aj slovenského jazyka ako takého, preto v práci sú uvedené aj iné preklady Písma, bez ktorých by bolo ťažké pojednávať o danej problematike a ktoré zároveň zvýraznia významové odtiene slov a ich chápanie v iných jazykoch. Jedná sa o grécky text a anglický a český preklad Jeruzalemskej Biblie.

¹⁴ Porov. VANNI, U.: *Opojenie Duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*. Svit : KBD, 2005. s. 56.

Tak nežná byla naše láska k vám, takže bychom vám byli chtěli spolu s Božím evangeliem odevzat svůj **vlastní život**, natolik drahými jste se nám stali.“ (1 Sol 2,8)

„καὶ ὁ ὑπελείφθη μόνος, καὶ ζητοῦσι **τὴν ψυχὴν μου**.

Len ja sám som ostal; a aj na **môj život** striebnu.

I am the only one left, and now they want to kill me?

Já jsem zůstal sám a oni mi ukládají o život!“ (Rim 11,3; porov. 16,4)

Pri tomto pojme treba mať na pamäti, že sa stále jedná výlučne o ľudský, prirodzený aspekt žijúceho človeka. Pavol ho nikdy nepoužíva v hanlivom, ponížujúcom zmysle, aj keď je to život tela – *sarx* a nie život, ktorému dominuje Boží Duch – *pneuma*.¹⁵ Preto takémuto zmyslovému človeku – *psychikos de anthrōpos* sú vnuknutia Božieho Ducha nepochopiteľné a dokonca ich považuje za bláznovstvo:

„**ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ**· μωρία γὰρ αὐτὴ ἐστὶ, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. **ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν τὰ πάντα**.

Živočísny človek neprijíma veci Božieho Ducha; sú mu bláznovstvom a nemôže ich pochopiť, lebo ich treba duchovne posudzovať. No **duchovný** posudzuje všetko.

The natural person has no room for the gifts of God's Spirit; to him they are folly; he cannot recognise them, because their value can be assessed only in the Spirit. *The spiritual person* on the other hand, can assess the value of everything.

Človek obdařený duší nepřijímá to, co pochází z Božího Ducha: je to pro něho bláznovství a nemůže to poznat, protože o takových věcech se soudí duchovně. **Duchovní člověk** naopak posuzuje vše.“ (1 Kor 2,14-15a).

Predsa však Pavlov pojem *psychē*, nakoľko sa vzťahuje na prirodzené dispozície človeka, necharakterizuje iba jeho vitalitu, na základe ktorej by mohol byť porovnávaný k iným stvoreniam. Jedná sa o takú, ktorá je jediná svojho druhu, vlastná iba človeku.¹⁶

V zmysle telesného života, odvolávajúc sa na Genезis 2,7, Pavol hovorí aj o Adamovi, ktorý sa stal živou bytosťou (1 Kor 15,45) – to znamená bytosťou, ktorej existencia bola ohraničená.¹⁷ Preto Pavol ľudí, ktorí žijú životom pozemským bez Božieho Ducha, nazýva *psychikos* – telesnými a nie *pneumatikos* – duchovnými.¹⁸

¹⁵ Porov. FITZMYER, Pauline theology. In: *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds.: BROWN – FITZMYER – MURPHY, 1990. s. 1406 – 1407.

¹⁶ Porov. STĚPIEN, *Teologia świętego Pawła*, 1979. s. 34.

¹⁷ Porov. GNILKA, J.: *Teologia Nowego Testamentu*. Kraków : Wydawnictwo M, 2002. s. 65 – 66.

¹⁸ Porov. FITZMYER, Pauline theology. In: *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds.: BROWN – FITZMYER – MURPHY, 1990. s. 1406 – 1407.; SOUČEK, J.B.: *Teologie apoštola Pavla*. Praha : Kalich, 1976. s. 159.

Dualizmus

Odlíšenie ľudí na telesných a duchovných v závislosti od prebývania Božieho Ducha sa nám môže javiť ako dualizmus v Pavlovom učení.¹⁹ Vo všeobecnosti nás takéto dualistické formulácie môžu miasť a podsúvať teóriu podpory dualizmu v biblických spisoch. V Novom zákone, nielen u Pavla, sa síce vyskytuje terminológia dualizmu, vlastná aj Kumránskym spisom, ale prvokresťanské ponímanie sveta nie je dualistické. Terminologická podobnosť nutne neznamená aj obsahovú podobnosť a rovnaký náhľad na svet. To, že Pavol pozná a používa terminológiu, aká je známa aj z gnosticizmu ešte neznamená, že sa stotožňuje s gnostickou koncepciou. Ak vôbec môžeme hovoriť o dualizme, tak len o dualizme etického rázu, čo vidíme na protikladných vyjadreniach ako svetlo – tma, milosť – hriech, duch – telo, spása – zatratenie, a pod.²⁰ V tejto súvislosti si je pre lepšie porozumenie potrebné uviesť zámer biblických autorov, ktorí volia na mnohých miestach výlučné, niekedy až tvrdé formulácie, pretože sa jedná o skutočné rozhodovanie medzi životom a smrťou.²¹ S niečím podobným sa stretávame aj v teológii Jánovho evanjelia, kde medzi popredné a dôležité pojmy patrí aj slovo „život“. Ján hovorí o živote, ale predsa ho odlišuje na dva rôzne. Pozná život, ktorý vyjadruje termínom *ζωή* (*ζωή*) a život, predstavujúci pojmom *ψυχή* (*ψυχή*). Dva pojmy označujúce život, ale predsa s podstatným rozdielom, pretože život – *ζωή* je život večný, nepominuteľný, ktorý človek má vďaka viere v Ježiša a ktorý sa nekončí smrťou. Naproti tomu je život – *ψυχή* ohraničený na pozemskú existenciu, ktorý smrťou zaniká:

„ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.

Kto miluje svoj život, stratí ho, a kto svoj život nenávidí na tomto svete, zachráni si ho pre večný život.

He that loveth his life shall lose it; and he that hateth his life in this world shall keep it unto life eternal.

¹⁹ Dualizmus je príznačný pre komplexný jav gnosticizmu, s ktorým sa stretávame v rannom kresťanstve. Jednou z charakteristík kresťanského gnosticizmu je aj rozdeľovanie ľudí do troch kategórií podľa analógie s antropologickou schémou duch – duša – telo. Najvyššie stáli právi gnostici – elita, ktorí mali skutočné poznanie a prevládala u nich pneumatická stránka. Tí podceňovali tých, ktorí nemali pravé poznanie – obyčajných veriacich. Najnižšiu kategóriu predstavovali tí, u ktorých bola najsilnejšia telesná zložka. Porov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006. s. 117 – 118. O kresťanskej gnóze však hovoríme až v rozmedzí druhého a tretieho storočia. Aj texty ako Šalamúnové ódy, Tomášovo a Filipovo evanjelium, ktoré obsahujú prvky kresťanskej gnózy vznikajú v tomto období.

²⁰ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1998. s. 325.

²¹ Porov. PORSCH, F.: *Mnobo hlasí jedna víra*. Praha : Zvon, 1993. s. 107.

*Kto miluje **svuj život**, ztrácí jej; a kdo nenávidí svůj život v tomto světě, uchová jej k životu věčnému.*“ (Jn 12,25)

Duch - *pneuma*

Skúmajúc všetky miesta, kde sa termín *pneuma*²² vzťahuje na človeka nachádza (je ich vyše 50) vidíme, že ho Pavol používa v rôznych významoch. Niekedy ho používa na vyjadrenie celého človeka. To vidíme v záverečných pozdravoch, kde vyjadrenia ako „váš duch“, „s vaším duchom“ znamenajú to isté, čo „vy“ alebo „vami“. Túto skutočnosť zvyrazňujú preklady, ktoré sú na tomto mieste nie doslovné, ale obsahové:

„ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν.

*Milost' Pána Ježiša Krista nech je **s vaším duchom**. Amen.*

*May the grace of the Lord Jesus Christ **be with your spirit**. Amen.*

*Milost Pána Ježiše Krista budiž **s vaším duchem**! Amen.*“ (Fil 4,23)²³

„Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί· ἀμήν.

*Milost' nášho Pána Ježiša Krista nech je **s vaším duchom**, bratia. Amen.*

*The grace of our Lord Jesus Christ be **with your spirit**, my brothers. Amen.*

*Bratři, kéž je milost našeho Pána Ježíše Krista **s vaším duchem**! Amen.*“ (Gal 6,18; pozri aj Fil 25)

Inde zasa vidíme, že *pneuma* je použité vo významovej rovine *psychē*. V takom prípade sa ukazuje človek z aspektu mysle, duševných síl, prežívania:

„χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαικοῦ, ὅτι τὸ ὑμῶν ὑπέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν· ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. ἐπιγινώσκετε οἷν τοὺς τοιοῦτους.

*Teším sa prítomnosti Stefanasa, Fortunáta a Achaika, lebo oni doplnili to, čo ste vy nestačili urobiť, **osviežili môjho i vášho ducha**. Nuž vážite si takýchto.*

*I am delighted that the Stephanas and Fortunatus and Achaicus have arrived; they have made up for your not being here. **They have set my mind at res**, just as they did yours; you should appreciate people like them.*

²² V súvislosti s pojmom *pneuma* (πνεῦμα) J. Heriban uvádza, že nakoľko je sémantické pole tohto pojmu také rozsiahle a bohaté (vietor, vánok, dych, duša, duch, ...), vo vedeckých dielach sa do moderných jazykov neprekladá, lež používa sa v pôvodnej gréckej forme ako odborný termín. Porov. HERIBAN, *Průručný lexikón biblických vied*, 1998. s. 824.

²³ Na tomto mieste je zaujímavé vidieť český preklad z roku 1862 a King James version, ktoré sú – čo sa týka doslovnosti, bližšie gréckemu textu: *„The grace of our Lord Jesus Christ be **with you all**. Amen. Milost Pána nášeho Jezukrista se **všemi vámi**. Amen.*“

Jsem rád, že mě navštívili Stefanás, Fortunátus a Achaikos, kteří mi vynabradili vaši nepřítomnost; upokojili totiž mého i vašeho ducha. Vážte si takových mužů.“ (1 Kor 16,17-18)

V týchto prípadoch Pavol používa *pneuma* ako termín na označenie zložky, či oblasti človeka ako vnútorného, vedomého života. V Prvom liste Solúnčanom duch stojí ako najvyšší člen v trojici popri duši – *psychē* a tele – *sōma* (1 Sol 5,23). Sú to miesta, kde *pneuma* predstavuje ducha ako to, čo je v človeku najvnútornejšie, skrze čo nadobudne vrchol poznania o sebe samom. Nestretávame sa však uňho s tézou, podľa ktorej by *psychē* nachádzala v *pneuma* svoje završenie. Na tomto mieste je potrebné uviesť, že *pneuma* je pojem, ktorý Pavol používa aj v súvislosti so zmyslami neuchopiteľným Božím Duchom ako Božie vedomie a nasledovne ako analógiu k ľudskému vedomiu. Tak ako Boží Duch predstavuje jeho vnútro a dokonale pozná Boha, tak aj to, čo je v človeku, pozná iba duch človeka. V tom môžeme vidieť základ Pavlovho ponímania tohto termínu ako vyjadrenia ľudského vedomia. Teda nie ako životného princípu, ale vedomého vnútra človeka:

„τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτω καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς εἶδεν εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

*Veď kto z ľudí vie, čo je v človeku, ak nie **duch človeka**, ktorý je v ňom? Tak ani čo je v Bohu, nepozná nik, iba **Boží Duch**.*

*After all, is there anyone who knows the qualities of anyone except his **own spirit**, within him; and in the same way, nobody knows the qualities of God except **the Spirit of God**.*

Ὅταν γὰρ ἄνθρωπος ἴδῃ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς ἴδῃ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. (1 Kor 2,11)²⁴

V Liste Rimanom čítame, že ľudské *pneuma* je aspekt, ktorý je schopný prijať Božieho Ducha, byť s ním v kontakte:

„αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμεν τέκνα Θεοῦ.

*Sám **Duch** spolu s **naším duchom** dosvedčuje, že sme Božie deti.*

The Spirit himself joins with our spirit to bear witness that we are children of God.

*I **Duch** sám se připojuje k našemu duchu a dosvědčuje, že jsme Božími dětmi.“* (Rim 8,16)²⁵

Duch človeka sa stáva akoby privilegovaným hovorcom Svätého Ducha, ktorý sa daruje, odovzdáva človeku, je vyliaty do jeho vnútra, srdca (Rim 8,11; 2 Kor 1,22; 5,5 Gal 4,6) a vstupuje s ním do dialógu (Rim 8,16).²⁶

²⁴ Porov. SOUČEK, *Theologie Apostola Pavla*, 1976. s. 162.

²⁵ Porov. FITZMYER, Pauline theology. In: *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds.: BROWN – FITZMYER – MURPHY, 1990. s. 1407.

Takto sa *pneuma*, nakoľko tvorí akési spojenie medzi človekom a nadprirodzenosťou, ocitá medzi antropologickými prvkami v protikladnom zmysle ku *sarx*. Tu sa dostávame k problematike protikladného biblického vyjadrovania, kde oproti sebe stoja „telo“ a „duch“. Pritom však duch nie je len vyššou zložkou ľudskej bytosti, ale Duch Boží vo svojom pôsobení v živote človeka, prípadne duchovný – nadprirodzený život človeka. Telo²⁷ zasa nepredstavuje nižšiu zložku, ale človeka vo svojej celistvosti, pozemskej ohraničenosti s dôrazom na hriešnosť v kontraste k Bohu. V tom zmysle môžeme konštatovať, že telo a duch stoja oproti sebe ako hriech a svätosť, pominuteľnosť a večnosť, smrť a život.²⁸ Z takého uhla pohľadu aj *psychē* sama patrí do telesnej – *sarkickej* oblasti. Je to badateľné z adjektíva *psychikos*, ktoré v 1 Kor 2,14 a 15,44.48 označuje pozemského človeka ako protiklad človeka duchovného, teda takého, v ktorom je prítomný aspekt Božieho života, takže jeho význam sa v týchto prípadoch kryje so slovom *sarkinos* – telesný, zapredaný hriechu (Rim 7,14).

Apoštol Pavol používa protiklad telo – duch ako náčrt celkovej predstavy o kresťanskom živote, ktorá je náznakom antropologickej teológie. Tento protiklad slúži najmä na vysvetlenie základných skutočností existencie: narodenia, života a smrti. Podľa Písma totižto jestvujú iba dva spôsoby narodenia: narodenie z tela a narodenie z Ducha (Jn 3,6), dva spôsoby života: život podľa tela a život podľa Ducha a dva konce pozemskej existencie: smrť alebo večný život: „τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. Ἀ ζμύσῃς²⁹ podľa tela je smrť, kým ζμύσῃς²⁹ podľa Ducha je život a pokoj.“ (Rim 8,6)²⁹

Protiklad medzi týmito dvoma skutočnosťami, telom – *sarx* a duchom, je úplný a výlučný. Neexistuje tretia – kompromisná možnosť (Gal 5,17). Cesta zo *sarkickej* oblasti smrti do duchovnej oblasti života nie je v čisto

²⁶ Porov. VANNI, *Opojenie Duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*, 2005. s. 56.

²⁷ Slovenčina používa vždy pojem telo, kdežto gréčtina má dva špecificky odlišné pojmy *sōma* a *sarx*. *Sarx* (σὰρξ) označuje telo (mäso), pozemskosť a teda i pominuteľnosť človeka, zároveň však vo väčšine prípadov aj jeho uzavretosť pred Bohom a tým pádom prepadnutosť smrti. Je tu veľmi tesná spätosť pojmu *sarx* s hriechom. *Sōma* (σῶμα) – druhý výraz pre telo, je zväčša neutrálny výraz pre človeka – jeho vonkajší zjav, existenciu bez zvláštneho dôrazu na nedostatočnosť či hriešnosť. Nikdy sa nepoužíva v hanlivom slova zmysle. Porov. NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, 1956. s. 108. Práve na miestach, kde sa Pavol vyjadruje antiteticky v pojmoch duch, duchovný nachádzame na druhej strane výrazy telo, telesný – v gréckom originály ako *sarx*, *sarkinos*: „οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σὰρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Vieme, že zákon je duchovný, ale ja som telesný; zapredaný hriechu.“ (Rim 7,14)

²⁸ Porov. NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, 1956. s. 108.

²⁹ Porov. CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo Turíc*. Bratislava : Serafín, 2004. s. 72 – 73.

ľudskej moci, ale je daná skutočnosťou eschatologického Božieho diania v Ježišovi Kristovi (Rim 7,25 – 8,2; 1 Kor 6,11), ktorého súčasťou sa človek stáva tým, že je krstom pochovaný v jeho smrť, aby takto mal podiel aj na jeho živote (Rim 6,4n).³⁰

Vlastnenie Kristovho Ducha v srdci a spojenie s duchom človeka má za následok vlastnenie Kristovho zmýšľania (1 Kor 2,16). Keď sa kresťan neriadí inštinktívne podľa *psychē* – ako je to v prípade človeka živočíšneho *psychikōs de anthrōpos* (1 Kor 2,14), ktorý nekriticky prepadol impulzom svojho psycho-fyzického života – ale je vedený Duchom a zostane ním naplnený, je Pavlom nazvaný ako duchovný *pneumatikos* (Gal 6,1) a dokáže všetko účinne posúdiť, i Božie veci (1 Kor 2,14 – 15a). Keď je Boží Duch spojený s duchom človeka vytvára harmóniu s telom, neodmieta ho, ale posväčuje, čím dochádza k „vzniku“ dokonalého človeka.³¹ Pavol ho nazýva duchovným *pneumatikos* (1 Kor 2,15). Toto je človek stvorený podľa obrazu a podoby Boha. V opačnom prípade, keď človek postráda Ducha, zostáva iba nedokonalým telesným *psychikos* (1 Kor 2,14)³² lebo, aj keď má obraz Boha, nemá jeho podobu, ktorá je v ňom výlučne skrze Ducha. Podobou v konkrétnom zmysle sa stane, až keď si osvojí Kristove črty – Kristovo zmýšľanie a správanie.³³

Napokon vidíme, že *pneuma* označuje aj nadprirodzený život človeka, život vedený Božím Duchom.³⁴ To všetko poukazuje na pôsobenie Ducha ako eschatologickej reality, ktorá má utvárať nový Boží ľud.

V tomto opäť vidíme spojitosť Pavla so starozákonnou tradíciou, keďže použitie pojmu *pneuma* mu umožnilo jasnejšie zdôrazniť hlboké zjednotenie ľudského ducha s Božím Duchom. Je to totiž Boží Duch, ktorý vplýva na pretváranie existencie kresťana. Z toho dôvodu je v Pavlových listoch niekedy náročné rozlíšiť, o akom duchu hovorí, či o ľudskom alebo Božom.³⁵ Preto vždy treba brať do úvahy celý kontext pojmu. Táto ťažkosť a nejednoznačnosť pojmu sa jasne ukáže, keď nahliadneme do iných prekladov Písma. Pre ilustráciu uvádzame verš z Listu Galat'anom. V ňom vidíme, ako sa líši slovenský preklad od iných, a tiež naznačí, ako je niekedy ťažké rozoznať, kedy sa pod pojmom *pneuma* myslí Boží Duch – *Pneuma* a kedy sa ním myslí duchovný nadprirodzený život človeka alebo človek ako uvedomelá bytosť (vo význame *psychē*):

³⁰ Porov. SOUČEK, *Theologie Apostola Pavla*, 1976. s. 154.

³¹ Porov. RUPNIK, M. I.: *Vybrané otázky z antropologie*. Velehrad : Refugium, 2003. s. 60.

³² Porov. FITZMYER, Pauline theology. In: *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds.: BROWN – FITZMYER – MURPHY, 1990. s. 1406.

³³ Porov. VANNI, *Opojenie Duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*, 2005. s. 76.

³⁴ Porov. STĚPIEN, *Teologia świętego Pawła*, 1979. s. 34 – 35.

³⁵ Porov. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, 2002. s. 66 – 67.

„ή γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ Πνεύματος, τὸ δὲ Πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκὸς· ταῦτα δὲ ἀντίκειται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ ᾧ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.

Lebo telo si žiada, čo je proti **duchu**, a **duch**, čo je proti telu. Navzájom si odporujú, aby ste nerobili to, čo chcete.

*The desires of self-indulgence are always in opposition to **the Spirit**, and the desires of **the Spirit** are in opposition to self-indulgence.*

Neboť telo dychtí proti **duchu** a **duch** proti telu; stojí proti sobě, takže vy neděláte to, co byste chtěli.“ (Gal 5,17)

Posledným dôležitým momentom je to, že Duch v človeku je pre Pavla sprítomnenou eschatologickou realitou. Pavol reflektuje to, čo sa preplietá už starozákonnými spismi, kde je eschatologická nádej spätá s očakávaním mocného prejavu Božieho stvoriteľského Ducha. Prorok Izaiáš o Mesiášovi predpovedá:

„καὶ ἀναπαύσεται ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας·

A spočinie na ňom **duch Pánov**: duch múdrosti a rozumu, duch rady a sily, duch poznaní a bobabožnosti; a naplní ho bázeň pred Pánom.

*On him will rest **the spirit of Yahweh**, the spirit of wisdom and insight, the spirit of counsel and power, the spirit of knowledge and fear of Yahweh: his inspiration will lie in fearing Yahweh.*

Na ňom spočine **Jahvův duch**, duch moudrosti a rozumu, duch rady a síly, duch poznání a bázeň z Jahva: v bázeň z Jahva tkví jeho vnuknutí.“ (Iz 11,2-3a)

Podľa slov iných prorokov, týmto Duchom bude vnútorne pretvorený Boží ľud. Božím Duchom bude ľud znovu utvorený:

„καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην. καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν καὶ ποιήσω ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν μου πορεύσθε καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξησθε καὶ ποιήσητε.

A dám vám nové srdce a **nového ducha** vložím do vás; odstránim z vášho tela kamenné srdce a dám vám srdce z mäsa. **Svojho ducha** vložím do vášho vnútra a spôsobím, že budete kráčať podľa mojich nariadení, zachovávať moje výroky a plniť ich.

*I shall give you a new heart, and put **a new spirit** in you; I shall remove the heart of stone from your bodies and give you a heart of flesh instead. I shall put **my spirit** in you, and make you keep my laws, and respect and practise my judgements.*

A dám vám nové srdce, vložím do vás **nového ducha**, vyjmu vám z tela srdce kamenné a dám vám srdce z masa. Vložím do vás **svého ducha** a dám, že budete

κράτετ podle mých zákonů a že budete zachovávat mé obyčeje a žít podle nich.“ (Ez 36,26-27)³⁶

Podľa vyjadrenia z Druhého listu Korint’anom je Vyvýšený Kristus *Pneuma* a priklonenie sa k nemu znamená vstúpiť do oblasti *pneuma* (2 Kor 3,17). Ešte lepšie je táto predstava vyjadrená v Prvom liste Korint’anom, kde sa hovorí o Kristovom duchovnom tele, do ktorého patria všetci veriaci (1 Kor 6,17). Napokon v závere toho istého listu Pavol píše, že Kristus sa stal „*πνεῦμα ζωοποιοῦν – oživujúci Duchom – live-giving spirit – oživujúcim duchem.*“ (1 Kor 15,45)³⁷

Takto je *pneuma* zároveň prvotinou vykúpenia tela, ktoré očakávame:

„οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.

A nielen ono, ale aj my sami, čo máme prvotiny Ducha, aj my vo svojom vnútri vzdycháme a očakávame adoptívne synovstvo, vykúpenie svojho tela.

And not only that: we too who have the first-fruits of the Spirit, even we are groaning inside ourselves, waiting with eagerness for our bodies to be set free.

A není samo: i my, kteří máme prvotiny Ducha, také my v nitru sténáme v očekávání vykoupení svého těla.“ (Rim 8,23)

Záver

Pavol ako jediný spomedzi novozákonných autorov používa rozsiahlu antropologickú terminológiu, a vôbec venuje veľkú pozornosť človeku ako takému. Pre porozumenie kategórií ako sú *psychē* a *pneuma* je nevyhnutné mať na zreteli predpoklad Pavlovho pohľadu na človeka, ktorým je Kristovo spasné dielo a jeho konkrétny dopad na život človeka. Ten už závisí od toho, či ho človek prijme alebo nie. Z tohto uhla pohľadu sú používané aj rôzne antropologické kategórie. Preto treba mať na pamäti, že nepredstavujú základ biblického ponímania človeka a bolo by mylné budovať na nich domnelo biblickú teóriu dichotómie alebo trichotómie. Pavol, a vôbec celé Písmo sa díva na človeka z pohľadu jeho vzťahu k Bohu, na ktorého obraz a podobu je stvorený (porov. Gn 1, 26n).

³⁶ Porov. SOUČEK, *Theologie apostola Pavla*, 1976. s. 162 - 163.

³⁷ Porov. FRIEDRICH, G.: *Teologický slovník k Novej zmluve V - VI*. Bratislava : Tranoscius, 1990. s. 210.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Bibliá sväté čili: PÍSMO SVATÉ, starého a nového zákona.* Praha, 1862. 838 s.
Jeruzalémská Bible. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2009. 2229 s. ISBN 978-80-7195-289-3.
- NOVUM TESTAMENTUM. *Graece et Latine.* Stuttgart : Deutche Bibelgesellschaft, 1984. 779 s. ISBN 3-438-05401-9.
- SEPTUAGINTA. Stuttgart : Deutche Bibelgesellschaft, 2006. 941 s. ISBN 3-438-05121-4.
- Sväté písmo.* Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995. 2623 s.
The New Jerusalem Bible. London : Darton, Longman & Todd Ltd, 1985, 2108 s. ISBN 0 – 232 – 51650 – 2.
- CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo Turíc.* Bratislava : Serafin, 2004. 79 s. ISBN 80-88944-19-8.
- FITZMYER, J.A.: Pauline theology. In: *The New Jerome Biblical Comentary.* Eds.: BROWN, R.E. – FITZMYER, J.A. – MURPHY R.E., New Jersey : Prentice Hall, 1990. s.1382 – 1416. ISBN 0-13-614934-0.
- FRIEDRICH, G.: *Teologický slovník k Novej zmluve V - VI.* Bratislava : Transcius, 1990. 290 s.
- GNILKA, J.: *Pavel z Tarsu.* Kraków : Wydawnictwo M, 2001. 467 s. ISBN 83-7221-283-X.
- GNILKA, J.: *Teologia Nowego Testamentu.* Kraków : Wydawnictwo M, 2002. 622 s. ISBN 83-7221-278-3.
- HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava : Don Bosco, 1998. 1366 s. ISBN 80–88933–07-2.
- JAN PAVEL II.: *Teologie těla.* Praha : Paulínky, 2005. 591 s. ISBN 80-86025-99-3.
- LEÓN-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie.* Trnava : Dobrá kniha, 2003. 1094 s. ISBN 80-7141-414 X.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie.* Košice : Verbum, 2004. 339 s. ISBN 8-969200-1-4.
- NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich, 1956. 1405 s.
- PORSCH, F.: *Mnogo blasů jedna víra.* Praha : Zvon, 1993. 220 s. ISBN 80-7113-077-X.
- RUPNIK, M. I.: *Vybrané otázky z antropológie.* Velehrad : Refugium, 2003. 236 s. ISBN 80-86045-99-4.
- SCHELKLE, K. H.: *Teologia Nowego Testamentu 1.* Kraków : Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1984. 190 s.
- SCHNELLE, U.: *The human condition. Anthropology in the Teachings of Jesus, Paul, and John.* Minneapolis : Fortress press, 1996. 173 s. ISBN 0-8006-2715-6.
- SOUČEK, J. B.: *Theologie apoštola Pavla.* Praha : Kalich. 1976. 252 s.

- STĘPIEŃ, J.: *Teologia świętego Pawła*. Warszawa : Akademia teologii Katolickiej, 1979. 542 s.
- VANNI, U.: *Opojenie Duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*. Svit : KBD, 2005. 187 s. ISBN 8-89120-04-0.

FILOZOFICKO-ESTETICKÉ ASPEKTY OBRAZU DUŠE ČLOVEKA V LITERATÚRE A VÝTVARNOM UMENÍ (HĽADANIE ATRIBÚTOV KRÁSY V DIELACH ODYSSEIA A ULYSSES)

Nadežda ČEKLOVSKÁ

Abstract: *In our literary work we concentrate on selected authorial workshops of the literature world. As a point of departure we use the developed system of epiphanies in James Joyce's output and three basic esthetical principles of philosophy composed by Tomáš Akvinský: integritas, consonancia and claritas. We study epiphany in artistic and Christian world as well as in a secular connection.*

V súvislosti s M. Bachtinom, ktorý poňal dušu ako *ducha odrazeného v milujúcom vedomí druhého*¹, môžeme objavovať (pre)smerovanie ľudského prvku na neohraničenú cestu hľadania (a teda nachádzania) „božského“.

Epos (z gréckeho epos – slovo, reč, príbeh, báseň, verš) „vzklíčil“ nielen ľudským rozmerom vďaka slepému potulnému básnikovi Homérovi. A semeno sa v úrodnej pôde ujalo, keď približne od 7. stor. pred n. l. nadobudli homérske básne význam všeobecného kultúrneho majetku, nielen v oblastiach obývaných Grékmi, ale i v celom antickom svete. Slovo básnik znamenalo v Grécku to isté, čo Homér a básnikovi sa dostávalo priam božskej úcty.

V 12 111 hexametrických veršoch iónskeho nárečia rozdelených do 24 spevov sa pred nami otvára ozajstná „odysea“ – ťažká, nesmierne dlhá a strastiplná cesta itackého kráľa, syna hrdinu Láerta a jeho manželky Antikleie, i keď „niektorí antickí autori mu pripisovali ako otca kráľa Sifyfa, najväčšieho chytráka spomedzi ľudí“².

Odyseus sa stal „hrdinom katexochén pre všetky veky“³ fenoménom, ktorý pretrváva a nanovo sa objavuje v literárnych, hudobných, či výtvarných dielach.

Lessing skúma na Homérovi ako prototype básnictva princíp časovo následných znakov (ak pre maliarstvo platí princíp simultánnosti znakov v priestore) a predmety, ktoré (alebo ktorých časti) existujú vedľa seba, nazýva telami. Telá, ktoré pokladá so svojimi viditeľnými vlastnosťami za predmety maliarstva, porovnáva s predmetmi, ktoré (alebo ktorých časti) nasledujú za

¹ Bachtin, M.: Estetika slovesnej tvorby. Bratislava: Tatran, 1988, s. 113.

² Zamarovský, V.: Bohovia a hrdinovia antických báji. Bratislava: Mladé letá, 1980, s. 323.

³ Zamarovský, V.: Bohovia a hrdinovia antických báji. Bratislava: Perfekt, 2002, s. 316.

sebou a nazýva ich dejmi (a tie sú vlastnými predmetmi poézie). Rozvíja teda ranú semiotiku poézie a maliarstva, ktoré určuje ako rozdielne znakové systémy (konzekutívnosť verzus simultánnosť, umenie času verzus umenie priestoru), pričom maliarstvo ako vizuálne umenie kladie bližšie k predobrazu prírody a poéziu od tohto predobrazu „vzdďaľuje“⁴.

Umenie, pre gréckeho človeka podmienka existencie, sa vydalo v archaickom období (kedy približne dochádza aj k zrodu dórskeho slohu) na cestu antropomorfizácie s nesmiernou vášňou a dôslednosťou a jeho stredom bol prvýkrát v dejinách človek. Dejiny gréckeho maliarstva hovoria o dobytí priestoru a svetla v 5. – 4. stor. pred n. l., no nielen v starovekom Grécku, ale aj v celých dejinách západného umenia dochádza k vzájomnému pôsobeniu medzi naratívnyim zámerom a obrazovým realizmom. Grécke umenie sa prebúdzá z konceptuálnej strnulosti približne v rovnakej dobe ako dochádza k rozmachu básnictva, ktoré mení povahu gréckeho rozprávania (rozvíja ho od mýtov smerom k „vedomým fikciám“⁵), a tak v dôsledku rodiacej sa homérskej slobody rozprávania sa i maliarstvo vedno so sochárstvom vymaňujú zo svojho predošlého kontextu (obr. 11a, 11b, 11c).

Imaginárnym utopením „jablka sváru“ v podsvetnej rieke Styx a následným preplávaním jej vôd sa Joyce vymanil z košatosti a parataktickosti Homérových textov a duševným blúdením pána Blooma, zmietajúceho sa v znepokojujúcom prúde (s)vedomia, opisuje jeden dublinský deň.

Paralely s Odyseom i „odyseou“ sú tu zjavné. Hamletovský problém vinúci sa sujetom Joyceovej odysey, Stephen Dedalus ako umný, občas zádumčivý Telemachos, židovský reklamný akvizitér Leopold Bloom ako udatný Odyseus a jeho manželka Molly ako „verná“ Penelopa.

Pojem epifánie (znovu)ožíva prostredníctvom modernistického nazerania J. Joycea (fragmentárne, analyticko-kubistické a kaleidoskopické videnie človeka, sveta a vesmíru spojené s bytostnou túžbou nájsť jednotu sveta a bytia), ktorý ju definuje ako stav, „keď sa nám duša všednodenného predmetu zjaví žiarivo“⁶. V gréckom svete, špecificky v jeho mytológii, napĺňala epifánie význam nečakaného a náhleho prejavu božstva a v gréckych drámach objavenie, resp. náhle zjavenie sa boha na scéne, pričom v kresťanskom význame nesie posolstvo dňa, v ktorom traja králi sprevádzaní betlehemskou hviezdou, prinášajú dary narodenému Kristovi. Nie náhodou nazval Eco Joyceovho umelca posledným dedičom romantickej tradície. Práve epifániami sa totiž, môžeme povedať, stáva

⁴ pozri Schneider, N.: *Dejiny estetiky od osvietenstva po postmodernu*. Bratislava: Kalligram, 2002.

⁵ pozri Mikš, F.: *Gombrich. Tajemství obrazu a jazyk umění*. Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 165.

⁶ pozri Šabík, V.: *Diskurzy o estetike*, Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2003, s. 341.

súčasťou romantického estetického myslenia (duchovné vyžarovanie všedných vecí sa paralelne približuje k trblietaniu trávy na obrazoch romantického krajinára Johna Constabla, či k Monetovým impresiám).

Pôvodné úvahy J. Joycea o epifániách formovo spočívali v krátkych poznámkach zachytávajúcich rôzne gestá, ktorými sa prejaví u ľudí bezprostredne moc podvedomia (vyjadrená buď jazykovými prostriedkami alebo snami), pričom jedným z podstatných rysov jeho estetiky je, že epifánie sa vždy prejavujú v situáciách nielen obyčajných a každodenných, ale aj v detailoch priamo banálnych a triviálnych⁷.

Ak podľa Jamesa Joycea ponímala tomistická filozofia umelecké dielo ako artefakt vyjadrujúci vlastné štruktúrne zákony a osobnosť autora pri tomto procese absentovala a scholastika sa zaoberala „len“ teóriou umenia a zabúdala pritom na tvoriaci proces, opodstatnene potom vo svojom diele rozširuje estetiku T. Akvinského práve o tento rozmer. Scholastika 13. storočia rozvádza náuku o svetle v dvoch základných líniách, a to v rovine fyzikálno-estetickej kozmológie a v línii ontologickej formy (Tomáš Akvinský). V prípade Tomáša Akvinského nehovoríme o estetike formy, ale o estetike organizmu (substancia – teda organizmus ako konkrétna syntéza látky a formy), pričom implicitne prijíma krásne do svojho zoznamu transcendentálnych vlastností (krásne a dobro v jednom predmete tvoria jedinu skutočnosť, pretože sa obe zakladajú na forme – a forma spojená s látkou ešte nič neznamena, zmena nastáva, až keď sa vďaka božskej účasti forma a akt zlúčia v akt existencie).

„Krása si vyžaduje tri vlastnosti. Za prvé úplnosť či dokonalosť, jelikož neúplné veci jsou právě svou neúplností ošklivé. Dále náležitou proporci čili harmonii. Konečně pak jasnost či lesk: za krásné přece označujeme věci jasných a zářivých barev.“

Tomáš Akvinský, Summa theologiae 39, 8

Vychádzajúc z troch základných estetických princípov – integritas, consonancia, claritas, imanentne súvisiacich s učením T. Akvinského, objavujeme fenomén krásy, ktorej univerzum, reprezentované ženou, sa nám u Homéra a Joycea ukazuje v rozličných podobách.

Integritas prijímame ako prvú fázu estetického vnímania, teda ako ohraničujúcu čiaru okolo predmetu, ktorý má byť recipovaný ako celok, celistvosť.

K pojmu consonancia pristupujeme analytickejšie. Vnímame daný predmet v jeho zložitosti, deliteľnosti, odlučiteľnosti, v harmonickosti polohy a počtu jeho častíc, v tom, čo pomenúvame „rytmom štruktúry“,

⁷ pozri Hilský, M.: Modernisté, Praha: Törsť, 1995, s. 116.

proporciou (pričom proporciu neponíma len ako prostý atribút substancijálnej formy, ale ako samotný vzťah medzi látkou a formou – až do tej miery, že ak táto dispozícia smerujúca od látky k forme absentuje, stráca sa i forma).

A nie je claritas (približne znamenajúce radiant – „astron. miesto na oblohe, z ktorého zdanlivo vyletujú meteory určitého meteorického roja“⁸) práve znázornením božského zámeru vo všetkom obklopujúcom? Tým vekmi daným umeleckým objavením, ktoré z estetického obrazu vytvára univerzálny obraz, až napokon prežaruje aj svoje hranice?

Prejav epifánie však môžeme v okamihoch citovej exaltovanosti, keď veci vystúpia v novom svetle, sledovať aj prestúpením k duchovnému pólu. Pozorujeme tak rozpornosť s profánnymi epifániami Joycea, pretože popri žiareníach predmetov, ktoré nás obklopujú, vysielajú lúče aj ľudské bytosti. V našom prípade vnímame v dielach Ulysses a Odysseia svetlo a žiaru žien.

Povedané s V. Šabíkom, „Homérovi prináleží nezastupiteľné miesto v genéze vedomej formatívnej sily“⁹ a formou ako zušľachtením otvoreného, rozptýleného, nejednotného, spĺňajú ženské hrdinky v Odyssei funkciu estetizácie, i keď k mužským protagonistom, participujúcim na hlavnej dejovej línii, vystupujú ako komplementárny element („Keby sa konečne vrátil a o môj život sa staral, moja sláva by narástla a tak by to bolo aj lepšie“¹⁰).

Premosťovaním tmy a svetla, zmyslového a zmyselného v intenciách samoty, strachu, presa/h/dzovania snenia (samo)vytvorenou škrupinou poskytujúcou pocit bezpečia Tej, ktorej šaty bývajú plné špendlíkov, lebo „*nieť ruže bez trňa*“^{d1}, nás nežnými tónmi stigmatizuje nielen „*biele ženské telo, živá flauta*“^{d2}, ale aj „*vôňa mien Tej, ktorá nepoškvrnená počala, Nádoba duchovnosti, ... , Nádoba cnosti, ... , Nádoba zážračnej pobožnosti, ... , vôňa tajomnej ruže*“^{d3}.

U Homéra a Joycea zaznamenávame ženu v role matky, božstvo prezentované ženou a ženstvo „sub rosa“. V prípade ženy – matky sa cit ako stmelujúci princíp rodiny a symbol materskej lásky ako „*najčistejšej formy lásky*“^{d4} stáva hnacou silou k preskupovaniu sveta živých a mŕtvych.

⁸ Kolektív autorov: Slovník cudzích slov (Druhé doplnené a upravené slovenské vydanie). Bratislava: SPN, 2005, s. 819.

⁹ pozri Šabík, V.: Diskurzy o estetike, Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2003, s. 341.

¹⁰ Homéros: Odysseia. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966, s. 212.

¹¹ Joyce, J.: Ulysses, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002, s. 74.

¹² Joyce, J.: Ulysses, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002, s. 275.

¹³ Ibidem, s. 340.

¹⁴ Fromm, E.: Človek a psychoanalýza. Praha: Aurora, 1997, s. 82.

V Púbeznosti zmyslov „*krása organických foriem je uprednostňovaná pred krásou neorganických predmetov*“¹⁵. V oboch dielach figuruje žena – matka ako postmortálna postava.

Žena – bohyňa, (v Homérovom diele bohyňa a súčasne čarodejníca Kírké Púbezným spevom láka obeť, ktoré sa po požití omamného moku metamorfujú do animálnej podoby)

keďže „*božská krása sa prejavuje nielen v ľudských bytostiach, ale tiež v prírode*“¹⁶, sa uplatňuje v plnej miere s maritímnym motívom, ktoré v oboch dielach plní odlišné funkcie.

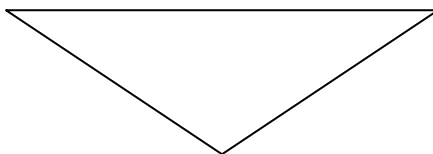
U Homéra sa more vyskytuje v geografickej rovine, v ktorej slúži ako priestor na fyzickú i duchovnú prepravu, lebo Odyseovi premáha srdce a je také obrovské, „*že odíal ani len vtáci nedôjdu v tom istom roku*“¹⁷ a v Ulysses sa more kooperáciou ľudského a prírodného objavuje v recipročnom vzťahu, lebo Stephen Dedalus hľadaním slobody skrze ideálov umenia „*hľadel na more a more hľadelo na neho*“¹⁸.

V Odysei vnímame popri Aténe Palas, zosielaajúcej na Púdi spánok a krásu, aj prítomnosť negatívnych vodných bytostí reprezentujúcich v niektorých kultúrach prvok jin, teda ženskú stránku, a stelesňujúcich určité obsahy nevedomých vrstiev osobnosti.

Konkrétne sú to postavy Skylé, Charybdis a nýmf túžiacich po duši, „*ktorá im ako prírodným elementárnym bytostiam chýba*“¹⁹.

Horizontálnou osou, ako súčasťou Venušinho trojuholníka, ktorý zobrazovaný vrcholom dolu ponímame ako šifru „*s významom maskulínneho symbolu*“²⁰, môžeme znázorniť antagonický vzťah „žena – matka“ a „žena – bohyňa“.

„žena – matka“



„žena – bohyňa“

Protiklad sa tu formuje nielen smrteľnosťou a nesmrteľnosťou, ale aj ponímaním krásy, ktorú pozorujeme v scéne, keď Odyseus vraví nymfe:

¹⁵ Eco, U.: Dějiny krásy. Praha: Argo, 2005, s. 174.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Homéros: Odyseia, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966, s. 52.

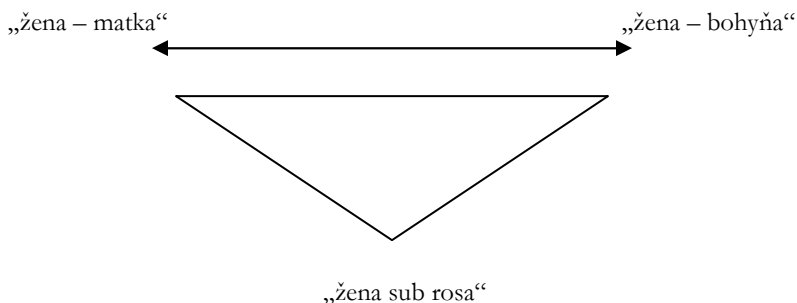
¹⁸ Joyce, J.: Ulysses, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002, s. 529.

¹⁹ Biedermann, H.: Lexikón symbolov. Bratislava: Obzor, 1992, s. 338.

²⁰ Biedermann, H.: Lexikón symbolov. Bratislava: Obzor, 1992, s. 315.

„rozumná Pénélopeia sa s tebou nemôže merať ni výzorom tváre ni postavou tela. Je to len smrteľná žena, ty nepoznáš smrti ni stária“²¹.

Tieto dva odlišné póly sa stretávajú v mieste, kde cez integritas „ženy – matky“ ako posvätnéj darkyne života a božských nýmfi v moriach a consonanciu ich klasických oblín, vnímame žiaru a svetlo mystériom „ženy sub rosa“ (obr. 25).



James Joyce delenie dejín Giovannioho B. Vica (na vek bohov, vek hrdinov a vek ľudí) rozširuje o štvrtý cyklus návratu, v ktorom opäť prehovorí Boh a ľudstvo sa spätne vracia do prvotného bodu²². Ak sa stotožníme s názorom M. Hilského o Ulysses ako najväčšej kubistickej próze 20. storočia²³, vynára sa nám otázka, do akej miery formálna analýza kubistických obrazov umožňuje rozvinúť pojem skutočnej energetiky vizuálnej skutočnosti. Faktom zostáva prítomnosť takých archetypov v Ulysses, ktoré vo veľkej miere disponujú potenciálom, (môžeme povedať i kapitálom) vizuálnosti, ktorá v sebe imanentne predpokladá perspektívu tvárnosti v mnohorakých rovinách.

Homér a Joyce boli „maliarmi“, archetypy návratu, premien a neutíchajúcej transformácie a metamorfózy (bohov a ľudí) a v neposlednom rade aj implicitne zastúpený rad alúzií smerom ku gréckej mytológii povedie v perspektíve naše náhľady k uvažovaniu nad mytologickým typom zobrazovania, kde „fantazijné a abstraktné zložky vytvárajú priestor pre substitučné, teda aj výtvarné formy zobrazovania“²⁴.

²¹ Homéros: *Odysseia*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966, s. 95.

²² porovnaj Hilský, M.: *Modernisté*, s. 139.

²³ Hilský, M.: *Modernisté*, 109.

²⁴ Gbúr, J.: *Vizuálne a výtvarné v slovesnom texte*. In: *Estetika v horizontoch interdisciplinárnosti*. Prešov: Filozofická fakulta v Prešove, Katedra estetiky a vied o umení, 1999, s. 63.

V našom zrkadliacom archaickom podvedomí sa zachováva svet vo svojej integrite a tvrdiac s T. Štrausom, „mýtus nie je totiž len vyjadrením, označením a zosobnením niečoho, ale súčasne je zároveň aj tým, čo vyjadruje, označuje, zosobňuje. Človek v mýte splýva s prírodou. Antropomorfné faktory sa organicky zlievajú so zoomorfnými a kozmologickými“²⁵.

Zdá sa, že v Odysesei (a to v súvislosti s mnohými entitami prítomnými v diele, napr. temný a záhadný ostrov, z ktorého sa ozýva spev Kírké; zlatý palác Fajakov a ich stromy a réva večne rodiace plody nepodliehajúce skaze; nymfa Kalypso, tkajúca zlatým lúčom; Skylla – netvor s 12 nohami a 6 hlavami; Charybdis trikrát denne vpíjajúca a vypúšťajúca vodu; Héliovo stádo ...) na mnohých miestach príznak exotického poskytuje živný priestor k prevrstvovaniu sa množstva vizuálnych motívov (a potvrdzuje i to, čo svojho času riekol o gréckej mytológii Schelling, a teda, že v sebe nesie nekonečný zmysel a symboly pre všetky idey).

Prestupujúci sa svet živých a mŕtvych, tvoriaci jednu z primárnych dejových línií v Ulysses, neobišiel ani Homérovu Odyseiu, kde je v istom zmysle zastúpený na rovine túžby (Odyseus sa trikrát pokúša objasniť matku a trikrát mu matkina duša uniká podobná snu alebo tieňu: „...a ja som zatúžil na výzvu srdca do svojho náručia vziať tieň svojej zosnulej matky...“²⁶), pričom „básnik ‚Odysey‘ sa osudu nepochovaných hrozil rovnako ako básnik ‚Iliady‘“²⁷.

Nazdávame sa, že práve v prestupovaní sveta živých a mŕtvych výtvarné intenzifikuje (a zároveň aj špecifikuje svet mŕtvych) pocit, ktorý Stephan zažíva („...tvár mala strápenú a bez nosa, zelenú od hrobovej plesne. Vlasý jej preredli a ovisli. Prázdne očné jamky s belasými kruhmi...“²⁸; mlčky, vo sne prišla k nemu mŕtva matka, z jej vysileného tela vo voľnom hneďom rubáši sa širila vôňa vosku a čerstvého dreva, dych, ktorý sa nad ním nemo, vyčítavo skláňal, jemnerazil zvlhnutým popolom. Cez osúchanú manžetu zazrel more, ktoré dobre živý hlas pozdravoval ako svoju veľkú dobrotvu matku. Zelenú tekutú masu ohraničoval kruh zálivu a obzor. Vedľa jej smrteľnej postele stála miska z bieleho porcelánu so zelenou chorobnou žlčou, ktorú matka vyvrhla z prehnitej pečene pri záchvatoch hlasného, stonavého dávenia.“²⁹).

Postupy, ktoré sme naznačili v súvislosti s epifániami, archetypmi, mytológiou, či neprestajnými metamorfózami, predstavujú hlavné body

²⁵ Štrauss, T.: Metamorfózy umenia 20. storočia. Bratislava: Kalligram, 2001, s. 29.

²⁶ Homéros: Odyseia. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966, s. 372.

²⁷ Vantuch, A.: Homér a homérsky svet. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1960, s. 89.

²⁸ Joyce, J.: Ulysses, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002, s. 31.

²⁹ Ibidem, s. 5.

našho skúmania a hĺbkovou analýzou bude naším plánom vnieť nové svetlo k paralelám a spolupôsobeniam oboch diel v naznačených aspektoch.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Bachtin, M.*: Estetika slovesnej tvorby. Bratislava: Tatran, 1988.
- Biedermann, H.*: Lexikón symbolov. Bratislava: Obzor, 1992.
- Eco, U.*: Dějiny krásy. Praha: Argo, 2005.
- Fromm, E.*: Člověk a psychoanalýza. Praha: Aurora, 1997.
- Gbúr, J.*: Vizuálne a výtvarné v slovesnom texte. In: Estetika v horizontoch interdisciplinárnosti. Prešov: Filozofická fakulta v Prešove, Katedra estetiky a vied o umení, 1999.
- Hilský, M.*: Modernisté, Praha: Torst, 1995.
- Homeros*: Odysseia. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966.
- Joyce, J.: Ulysses, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2002.
- Kolektív autorov*: Slovník cudzích slov (Druhé doplnené a upravené slovenské vydanie). Bratislava: SPN, 2005.
- Mikš, F.*: Gombrich. Tajemství obrazu a jazyk umění. Brno: Barrister & Principal, 2008.
- Petríková, M.*: Anjelské slová a obrazy. In: Tvorba. Roč. XX. (XXIX.) 3/2010, s. 34 - 35.
- Petríková, M.*: K problematike recepcie umeleckého textu (Jana Bodnárová - Barborkino kino). In: Literární výchova jako cesta k četbě. Zborník materiálů z mezinárodního seminára, ktorý sa konal 4. a 5. októbra 2007 v Ústí nad Labem. Ústí nad Labem: Katedra bohemistiky Pedagogické fakulty UJEP v Ústí nad Labem, 2008, s. 87 - 92.
- Petríková, M.*: Mýtus ako inšpirácia dvoch próz Jozefa Čigera Hronského. In: Kolektív autorov: Teória umeleckého diela 1. Prešov: ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS, 2006.
- Schneider, N.*: Dejiny estetiky od osvietenstva po postmodernu. Bratislava: Kalligram, 2002.
- Šabík, V.*: Diskurzy o estetice, Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 2003.
- Štrauss, T.*: Metamorfózy umenia 20. storočia. Bratislava: Kalligram, 2001.
- Vantuch, A.*: Homér a homérsky svet. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1960.
- Zamarovský, V.*: Bohovia a hrdinovia antických báji. Bratislava: Perfekt, 2002.

FILOZOFICKÁ REFLEXIA STAROSTLIVOSTI O DUŠU V ČASE KRÍZY

Pavol DANCÁK

Abstract: *The paper reflects the care of soul in the context of the European philosophical tradition as education of man which is built on the concept of Greek philosophers Socrates and Plato, and which should lead to a responsible relationship to own being. In the contemporary culture of a globalized world, it is important not to mistake care of soul for the accumulation of knowledge of a practical nature, but it should reflect the actual situation of man, whose is part transcendence.*

Spoločenské zmeny v roku 1989 ovplyvnili celý svet a boli spojené so solidaritou ľudí, ktorí sa cítili ohrození a spoločne chceli nájsť východisko z krízy, v ktorej sa svet ocitol vďaka patovej situácii medzi dvoma mocenskými blokmi. Eufória spôsobená očakávaním rýchlej nápravy deviácií a vytvorením podstatne spravodlivejšej spoločnosti vyvolala zdanie, že túžba po správnom a dobrom konaní zjednocuje v rozhodujúcej miere dostatočný počet ľudí, napriek eróznemu pôsobeniu totalitného sociálneho inžinierstva. Čoskoro sa však ukázalo, že kríza má hlbšie ako len politické dôvody a spoločenská súdržnosť poľavila. Spoločenská dezintegrácia sa prejavila v kriminalite, korupcii, konzumácii alkoholu a drog, agresivitou, vysokou mierou xenofóbie a nezájmu. zvlášť u mladých ľudí presadzuje hedonizmus; konzumná orientácia má však korene už v predtransformačnej ére. Napriek tomu, že rodina je vysoko cenená, predsa súčasná doba priniesla nielen tendenciu k destabilizácii rodiny, ale zasiahla v celej šírke hodnotovou orientáciu spoločnosti. Každodenné úsilie venované uspokojovaniu parciálnych individuálnych aj spoločenských záujmov spolu so vzrastajúcou nezamestnanosťou a absenciou jednotiacej vízie prehĺbili spoločenskú a morálnu krízu v súvislosti s krízou euroatlantickej.

Starostlivosť o dušu reflektujeme v kontexte európskej mysliteľskej tradície ako výchovu človeka, ktorá vychádza z koncepcie gréckych psychagogických filozofov Sokrata a Platóna a má viesť k zodpovednému vzťahu k vlastnému bytiu. Je to výchova, ktorá nemá za cieľ hromadenie poznatkov užitočných v každodenných situáciách, ale znamená zásadný

obrat v živote človeka, ktorý nie je hotový a dotvorený,¹ je vytrhnutím zo všedného dňa, povznesením z každodenného zaneprázdnenia.²

Sokrates nebol špecializovaným odborným učiteľom, ale jeho výkon sa týkal toho čo je v živote najdôležitejšie, teda starostlivosti o dušu. A pretože ide o vnútornú záležitosť, ležiacu za horizontom priameho učiteľského vplyvu, nemohol urobiť viac, ako provokovať dušu k vlastnému pohybu, k vlastnej ceste. Sokrates bol vychovávateľom základnej cnosti, zdatnosti starať sa o seba samého, teda o svoju dušu. Vo svojom výchovnom snažení zdôrazňoval neoceniteľnú hodnotu nesmrteľnej duše, ktorá jediná je zdrojom poznania a neprijíma tradičnú mienku podloženú autoritou Homéra, ktorý tvrdí, že duša „je podobná dymu.“³ Bol presvedčený, že ľudia nosia vo svojej duši zárodok lásky k múdrosti, k filozofii, a preto on im dával filozofickú radu.⁴

Nutným predpokladom výchovy ako starostlivosti o dušu je nastolenie vzťahu. Sokrates tento vzťah vytvára dialógom, v ktorom sa odovzdáva vedomosť poznania nevedomosti, v ktorom ide o *logos*, podstatu a zmysel, rozumný náhľad, ale aj o životnú skúsenosť tých, ktorí sa dialógu zúčastňujú.⁵ Dialóg je však len vonkajšou pomocou. Oslobodené vnútro neznamena svojvoľné počínanie, lebo práve svojvoľné počínanie je spútanosťou. „Uvoľnené vnútro je otvorenou príležitosťou pre zrod náhľadu. Zrodenec je tajomného pôvodu, je darom. Sama reč to dosvedčuje, nápad nás napadá, sme napadnutí nápadom, ale nie sme to my, ktorí napadáme nápad.“⁶ Vychovávaný teda nie je poučovaný vychovávateľom, ale pôrodnické umenie - *techné maieutiké* - spočíva skôr v umení položiť

¹ STOLÁRIK, S.: *Život ako existenciálny pohyb vo filozofii Jana Patočku*. Prešov : VMV 2000, s. 61 - 65.

² „Chodím totiž po meste a nerobím pritom nič iné, len presvedčam mladých i starých, aby sa predovšetkým a tak usilovne nestarali o telo, ani o peniaze ako o dušu, aby bola čo najlepšia a hlásam: Cnosť nevznikla z bohatstva, ale z cnosti bohatstvo i všetko ostatné dobro pre ľudí v súkromnom i verejnom živote!“ PLATÓN.: *Obrana Sokrata*, prel. J. Špaňár, Bratislava : Tatran, 1990, 29d -30b.

³ Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí, II - Od Gautamu Buddha po ríťazstvo kresťanstva*, prel. Ľ. Vychovála, Bratislava 1997, s. 156.

⁴ „V súvislosti s otázkou adekvátnej výchovy nie je bez zaujímavosti uviesť, že v poslednom desaťročí sa na Západe začalo rozvíjať "filozofické poradenstvo", využívajúce poznatky psychológie, ktoré sa však zároveň diferencuje od psychologického poradenstva i psychoterapie. V podstate ide o formu filozofickej aktivity vracajúcu sa k sokratovskému koreňom filozofie. V roku 1997 sa v New Yorku konala už tretia medzinárodná konferencia o filozofickom poradenstve“. VIŠŇOVSKÝ, E.: Filozofia a psychológia. In: *Filozofia* 9/1997, s. 581-596.

⁵ Porov. PALOÚŠ, R.: *K filozofii výchovy*. Praha : SPN 1991, s. 38.

⁶ PALOÚŠ, R.: *K filozofii výchovy*, s. 45.

v pravý čas pravú otázku.⁷ Rozhovor je pre Sokrata cestou, *metodos*, k správnej činnosti. Rozhovory sú akoby bez výsledku, ale ten predsa jestvuje. Všetky pokusy definovať podstatu tej – ktorej činnosti vedú k tomu, že to musí byť akési poznanie; toto poznanie nie je definitívne, statické, ale je to dynamizmus hľadania.

Sokrates šokuje svojich partnerov nepolapiteľnosťou *loga* do vlastných rúk, takže sa sami čudujú, červenajú, odchádzajú alebo mlčia, lebo im ten *logos*, o ktorom sa nazdávali, že ho vlastní, uniká z rúk. Sokrates ich vrhá do neistoty. Z neistoty a zo straty suverénnosti, ktorá vyplýva z pocitu vlastnenia *loga*, pociťuje účastník dialógu naraz zodpovednosť voči tomu, čomu je náhle vydávaný a stavaný tvarou v tvár.⁸ Z účastníkov rozhovoru robí hľadačov *loga*. A tu sa zvnútra rodí náhľad – pravé uskromnenie človeka, čo sa týka ovládnutia múdrosti, pravá ľudská múdrosť. Je to teda hlboký náhľad jednoznačnej superiority božského *loga* – pravý LOGOS ani nie je iný ako božský – a tento náhľad je základom celého ďalšieho Sokratovho dialogického počínania. Sokrates nie je len súkromným bádateľom, ale je priamo z vyššej moci poslaný, aby zjavoval, ba sám aj reprezentoval ľudskú skromnosť a ľudskú úbohosť, aby nielen hovoril, ale aj žil v oddanosti tomu, čo človeka presahuje, ale čomu je aj zodpovedný; čo nesmie nechať bokom, k čomu sa neustále musí poctivo vzťahovať a tento svoj životný údel má verne plniť až do smrti. Sokrates hovorí, že mu je uložené samotným bohom, ale aj veštiami a snami, všetkými možnými spôsobmi, akými môže byť človekovi oznámený jeho údel, aby celý svoj život takto konal.⁹ V Sokratovej koncepcii výchovy vychovávaný má byť otáčaný k výchovnému cieľu a nie k vychovávateľovi. Vychovávaný má byť pohnutý k ceste, má mu byť prístupný pohyb, ktorý musí vykonať autenticky vždy on sám. On sám sa musí pokorne obrátiť a oddať inštancii božskej povahy a nadradenej všetkému ľudskému a svetskému. Pre človeka preniknutého ideami Sokrata najhlbšiu podstatu predstavuje *paideia* ako vedome vyberanie a tvorenie svojho života, je to jeho „ja“, jeho kultúra. Na opísanie výchovy v duchu zdržanlivosti a sebaovládania Sokrates používa termín *askéza*, ktorý v gréckom jazyku označoval športový tréning. Sebaovládanie sa vďaka Sokratovi stalo centrálnym pojmom v morálnom kódexe. On ako prvý ukázal morálny skutok ako niečo vo vnútri človeka a nechápal ho len ako akt podriadenia sa vonkajšiemu právu, ako to vyžadoval predtým prevládajúci pojem spravodlivosti. Teda ide o vnútorný pojem spravodlivosti, ktorý je pochopený ako zhoda skutkov človeka so zákonom, ktorý nachádza človek v sebe samom. Sebaovládanie nie je len

⁷ Porov. KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha : Herrmann a synové, 1995, s. 28.

⁸ Porov. PALOUŠ, R.: *K filosofii výchovy*, s. 46.

⁹ Porov. PLATÓN.: *Obrana Sokratova*, 33c.

akási osobitná cnosť, ale ako hovorí Xenofón, je základom každej cnosti. „Každý muž, ktorý v sebaovládaní vidí základ cnosti, mal by si však túto cnosť v prvom rade osvojiť sám. Veď ako sa môže človek zotročený vášňami niečo dobré naučiť alebo sa zdokonaľovať v dobre?“¹⁰ Sebaovládanie prináša oslobodenie rozumu spod tyranie zvieracej časti prirodzenosti človeka a umocnenie legitímneho a opravdivého panovania ducha nad pudmi.¹¹

Sokratova požiadavka ovládania človeka sebou samým odhaľuje základy pojmu sloboda, ktorá je vlastne starostlivosťou o dušu.¹² Ovládanie seba ako ovládanie pudov rozumom ukazuje vnútornú slobodu, ktorej opakom je človek, ktorý je nevoľníkom vlastných túžob. Sloboda sa stáva morálnym problémom a delenie spoločnosti na slobodných a nevoľníkov trätí na význame, nakoľko Sokrates prenáša slobodu do sféry vnútorného života a morálky. K skutočnej slobode nestačí vonkajšia sloboda. Morálna autonómia človeka tak, ako ju chápal Sokrates, označuje predovšetkým nezávislosť od animálnej časti ľudskej prirodzenosti. Sokrates neukazuje a nepredpisuje, ako človek má alebo musí vyzerat', ale vylučuje zdanie, nejednotu a ukazuje, že v mravne obrozenom človekovi musí byť sila jednoty, teda *arete* vo všetkých svojich „formách“, t.j. aspektoch tej istej sily z hľadiska rôznych podstatných mravných situácií. Sokratovo úsilie nemá pozitívne určené posledné dobro pred sebou, musí postupovať negatívne a vylučovať to čo nie je jasné.¹³ Takto pochopená autonómia ani najmenej neprotirečí jestvovaniu vyššieho zákona, skôr ho predpokladá, a v jeho hraniciach nachádza svoje miesto aj jav morálneho panovania človeka nad sebou samým. S faktom ovládania seba sa u Sokrata viaže pojem samostatnosti - *autarkia* a slobody od potrieb,¹⁴ ktoré boli dovedené do extrémov. Iba mudrc dokáže potlačiť divoké pudy a tak sa pripodobniť božstvu. Treba uviesť, že Sokrates bol stále občanom *polis*. Poukazuje na nutnosť vzájomnej spolupráce rodiny a štátu na príklade telesných orgánov ako ruky, nohy a iných častí tela, ktoré nemôžu jestvovať v separácii od iných¹⁵. Hlavným motívom sokratovských dialógov je túžba po porozumení s inými ľuďmi na tému toho, čo je dobré, na tému najvyššej hodnoty v živote. Platón preberá od Sokrata myšlienku, že obnova štátu sa neuskutoční na základe silnej právnej organizácie, ale musí sa začať vo

¹⁰ XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*. Prel. E. Šimovičová. Bratislava : Tatran, 1970., I.5, s. 35.

¹¹ Porov. XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*, I.5, s. 34 – 35.

¹² Porov. PATOČKA, J.: *Platón a Európa*. Praha : Filosofia 2007, s. 160.

¹³ Porov. PATOČKA, J.: *Sokrates*, Praha : Vyšehrad 1991, s. 146.

¹⁴ XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*, I.2, s. 14.

¹⁵ XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*, II.3, s. 56 - 57; Podobne aj svätý Pavol hovorí o spolupráci v spoločenstve.

svedomí každého občana. Len tam môžeme nájsť svetlom logu očistenú normu správania, ktorá bude nespochybniteľná a záväzná pre všetkých. Oficiálni ochrancovia práva však videli v Sokratovej činnosti nevôľu intelektuálne zdatného jednotlivca podrobiť sa tomu, čo väčšina uznáva za správne a spravodlivé, a preto v tom videli ohrozenie štátu. A to aj napriek tomu, ba práve preto, že Sokrates svoju misiu odvodzoval od boha. Štát nechcel prijať akési absolútne etické normy, lebo v tom videl pokus jednotlivca zaujať postoj sudcu skutkov celého spoločenstva. Tu sa po prvýkrát objavuje problém štátu a cirkvi, ktorý je aktuálny už po celé veky a veľmi výrazne vystúpil do popredia v kresťanstve. Ide tu o konflikt dvoch foriem ľudskej spoločnosti, ktoré sú si vedomé svojej sily. Je antinómia medzi príslušnosťou človeka k zemskému spoločenstvu a jeho bezprostrednou vnútornou príslušnosťou k bohu. Ten Boh, v ktorého službe vyvíjal svoju činnosť Sokrates, je odlišný od bohov, v ktorých verí polis. Žalobcovia to veľmi dobre odhadli, a preto obžalobu proti Sokratovi zamerali zvlášť na tento bod: „Sokrates je vinný tým, že kazí mládež a neverí v bohov, v ktorých verí obec, ale v iné nové božstvá.“¹⁶

Vlastnou cestou Sokrata k Bohu sa preňho stalo poznanie o podstate a sile dobra, ktoré nerozdelene ovládlo celú jeho dušu. Človek ako on sa nemohol cítiť viazaný akoukoľvek dogmou, ale kto žil a umieral ako on, musel mať silnú oporu v Bohu. „Mám vás, občania aténski, úprimne rád, ale radšej poslúchnem boha než vás, a uist'ujem vás, že dokiaľ budem dýchať a mať silu, neprestanem filozofovať a povzbudzovať vás i napomínať...“¹⁷ Jeho svedectvo, že boha musí počúvať viac ako ľudí, je spolu s jeho vierou v najvyššiu hodnotu duše prvkom, ktorý grécke náboženstvo nepoznalo. Nebolo takého boha, ktorý by mohol takýmto spôsobom niekomu prikázať, aby sa vzoprel nátlaku celého sveta. Z tejto dôvery v boha sa v osobe Sokrata ukázal heroizmus, ktorý bol od počiatku taký významný pre grécku koncepciu *arete* a koncepciu *paideia*. Platón predstavuje Sokrata v Apológii¹⁸ ako zosobnenie najvyššej mužnosti a v dialógu *Faidon* oslavuje smrť filozofa ako akt bohatierskeho víťazstva života. V tomto momente *arete* sa tak, ako na počiatku rodí z hrdinských činov Homérových bohatierov, teraz povstáva zo Sokratovho boja ako nová sila schopná budovať ľudské srdcia. Jeho pôsobenie vyvoláva zmeny v najdôležitejších oblastiach života. Zasahuje vzťah človeka k sebe samému, vzťah k polis, a to predovšetkým preto, lebo zasahuje vzťah k božstvu.¹⁹

¹⁶ PLATÓN: *Obrana Sokratova*, 24B, porov. XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*, I.1, s. 9.

¹⁷ PLATÓN: *Obrana Sokratova*, 29d.

¹⁸ Porov. PLATÓN.: *Obrana Sokratova*, 28b-d.

¹⁹ Porov. JAEGER, W.: *Paideia II*. Prel. M. Plezia, Warszawa : PAX 1964, s. 144.

Všeobecne uznávaným arché európskej výchovy je Platónov koncept. Explicitne je predvedený v Štáte, kde Platón opisuje našu ľudskú situáciu podobenstvom jaskyne.

„Teraz teda porovnaj našu prirodzenosť pokiaľ ide o to, či vzdelanie má, alebo nemá, s nasledujúcim podobenstvom. Predstav si ľudí v podzemnom príbytku podobnom jaskyni, ktorá má k svetlu otvorený dlhý vchod pozdĺž celej jaskyne. V tejto jaskyni žijú ľudia od detstva spútaní na nohách a šíjách, takže ostávajú stále na tom istom mieste a vidia iba rovno pred seba, pretože putá im bránia otáčať hlavou. Vysoko a ďaleko vzadu za nimi horí oheň. Uprostred medzi ohňom a spútanými väzňami vedie hore cesta, pozdĺž ktorej je postavený múrik na spôsob zábradlia, aké mávajú pred sebou kaukliari a nad ktorým robia svoje kúsky.“²⁰

Poukázaním na ďalšiu metaforu²¹ Radim Palouš vysvetľuje Platónov alebo už aj Sokratov zámer.²² Výchova nie je akoby vyučovaním plávania tých ľudských živočíchov, ktorí sú ako ryby potopené v oceáne a zo svojich síl ho nemôžu opustiť. Žiadna zdatnosť v plávaní im neumožní preniknúť z „utopenosti“, lebo táto zdatnosť je viazaná páve na situovanosť vo vodách oceánu. Výchova, *paideia*, znamená však vynorenie - a keď zostaneme pri jaskynnom podobenstve - zásadný obrat, teda odvrat od toho, čo ako bežná ľudská situovanosť predurčovala ľudské konanie. *Paideia* predstavuje teda orientáciu na to, čo je v tomto zmysle „nad – situačne“, teda „nad – ľudské“. Pod výchovou sa tu nerozumie uschopňovanie človeka pre bežné danosti, ktoré sú charakterizované pripútanosťou k zabezpečovaniu všedných, každodenných životných potrieb. Výchova nie je robenie ľudí zdatnými v rámci tejto „všednodennosti“, ktorá je v jaskynnom mýte vyjadrená pozeraním na hru tieňov. Na vzdelanie, ktoré len odovzdáva poznatky, sa môže vzťahovať Platónov ironický výrok o vkladaní vedomosti do pasívnej duše ako o vkladaní zraku do slepých očí.

V dialógu Menon je prezentovaný názor, že *paideia* sa nemôže obmedziť na rétoriku, ako na tieňovú záležitosť, lebo výchova sa dotýka podstatnejších záležitostí a je umožnená vďaka preexistencii duše. „...duša človeka je nesmrteľná, skončí síce svoje jestvovanie, čo sa nazýva „umieranie“, ale vždy znovu vzniká, nezaniká nikdy. Preto je potrebné čo najzbožnejšie prežiť život, lebo od ktorých Persefona pokutu prijme za starú vinu, tých dušu posielajú hore k slnku v deviatom roku späť, z nich vznikajú vznešení králi a muži, obratní silou a múdrosťou veľkí, a pre ostatný čas ich ľudia svätými herojmi zú. Keďže duša je nesmrteľná a vždy znovu vzniká, a keďže to všetko videla, čo je tu a čo v Háde, niet ničoho, čo by nepoznala,

²⁰ PLATÓN: *Štát*. Prel. J. Špaňár. Bratislava : Tatran 1990, 514a-b.

²¹ Porov. PLATÓN: *Faidon*. Prel. J. Špaňár, Bratislava : Tatran 1990, 109b-110a.

²² Porov. PALOÚŠ, R.: *K filozofii výchovy*, s. 46.

preto nie je čudné, že pokiaľ ide o cnosť a iné veci, môže si spomenúť na to, čo už prv vedela. Keďže celá príroda je súrodá a duša pozná všetky veci, nič to, keď si človek spomenie iba na jednu - čo ľudia nazývajú učením sa - aby potom sám našiel všetky ostatné, ak je odvážny a neúnavný v hľadaní, lebo hľadanie a poznávanie je vlastne spomínanie.“²³ Platónova *paideia* nemá žiadny zo znakov modernej výchovy, lebo tu nie je vychovávateľ, ktorý by rozdával svoje bohatstvo poznatkov, nie je tu vychovávaný, ktorý by prijímal akési lokálne úpravy. Tu ide o obrátenie celého človeka. Nie je tu žiadny pragmatický cieľ, lebo *paideia* sa nevyvodzuje z potrieb bežnej ľudskej praxe. Vychádza zo zdroja, ktorý je mimo všetkého, čím človeka pohlcuje a spúta každodenné zabezpečovanie uspokojenia životných potrieb. Veď práve toto sú vlastne putá, ktoré orientujú pripútaného človeka len ku hre tieňov, bez toho, aby o svojej spútanosti vôbec vedel. Výchovný ťah je nadľudského pôvodu. Nedá sa chápať len ako zdroj nadindividuálny, napríklad spoločenský, štátny, národný. Platónska výchova neplynie zo štátoporných zreteľov v dnešnom slova zmysle, aj keď v Štáte je jej úloha umiestnená v rámci ideálneho *polis*. *Polis* je totiž ustanovená na takom istom základe ako výchova. Celý koncept *polis* je subordinovaný podobne ako výchova. Jaskynný mýtus sa končí návratom do pôvodnej situácie, pričom Platónov text nevysvetľuje, prečo sa vychovávaný vracia späť. Vychovávaný sa jednoducho vracia. Radim Palouš to vysvetľuje ako znamenie príslušnosti. Človek je bytostne ponorený do „všednodennosti“.

Platónska *paideia* sa stane pre našu dobu niečím ťažko pochopiteľným a zrozumiteľným, keď budeme pre ňu používať slovo "výchova" zaťažené dnešným významom. Každodenné zabezpečovanie, ktorým je človek orientovaný a v ktorom aj napriek bolesti a námahe obratu predsa len zostáva, je skúsenosťou *paideie* zjavené ako také, ako upútanosť, ktorej sa človek nezbavuje, ale dáva jej miesto. Možnosť pravého umiestnenia ľudskej situácie sa naplňa putovaním hore a dole. Je to paradoxné preto, lebo sa vlastne nikam nemôže ísť. Tajomná inštancia „vychovávateľa“ ukazuje pravú tvár ľudskej situácie. Človek poznáva sám seba. *Paideia* tak nie je vzdelávací postup, ale je vystupovaním zo situácie, v ktorej ostávame. Je vlastne vytrhnutím zo všedného dňa. V nej je vychovávaný zbavený neustáleho zaneprázdňovania tým či oným. Jej priestorom je *scholē*, prázdno, voľný čas, medzera v každodenných starostiach. Poznanie vlastnej situovanosti, náhľad získaný vďaka *scholē*, v ktorej sa rodí *paideia*, nie je výkonom silného jedinca, ktorý zvlášť vyniká v záležitostiach všedného dňa. V Platónovom mýte odpútaný jedinec nie je aktívny, ale je to tajomná inštancia, ktorá odpúta a ťahne vychovávaného strmou cestou. Odpútaný

²³ PLATÓN.: *Menon*. Prel. J. Špaňár. Bratislava : Tatran 1970, 81b-d.

sa vyznačuje radom slabostí: je oslepený, nie je prispôsobený pre obrat, všetko ho láka do pohodlia niekdajšej navykutej pozície. *Paideia* nepredstavuje vzťah medzi silnejším, zdatnejším, múdrejším, vzdelanejším a starším človekom - vychovávateľom a slabším človekom - vychovávaným. Silná je tu len anonymná, tajomná a nepomenovateľná inšancia. Nie je to človek. Nikto z ľudí nezíska osvedčenie k *paideii* prostredníctvom vlastného prirodzeného nadania, učnosti alebo skúsenosti. Žiadna ľudská sila nespôsobuje výchovnú premenu, odporný a nezvyčajný obrat a namáhavý pohyb po strmej a neschodnej ceste. V celom jaskynnom mýte nie je ani raz poodhalený závoj tajomstva nad touto silnou inštanciou *paideie*.²⁴

Napriek závoju tajomstva predsa len vidíme v Platónovom výchovnom úsilí, že dôležitú úlohu zohráva vzťah, ktorý jestvuje medzi „byť človekom“ a „Pravdou“, lebo duša pred narodením človeka sa usiluje hľadiť a kontemplotvať podľa možnosti najviac z toho, čo sa nachádza na „Rovine Pravdy“, lebo „na tej lúke je potrava vhodná pre najlepšiu časť duše a vyživujúca ústrojenstvo krídel, pomocou ktorých sa duša vznáša“.²⁵ V závislosti od rôzneho stupňa kontemplácie pravdy dušou sa vytvára rozdiel „hrubosti“ ľudského bytia, ktoré duša prijme. Najvyšším stupňom nazerania pravdy zodpovedá byť filozofom, najnižšiemu stupňu kontemplácie Pravdy zodpovedá najnižšia úroveň ľudského života a to je byť tyranom.²⁶ Základná Platónova koncepcia človeka sa vzťahuje k pravde, len vďaka Pravde je človek človekom, bez Pravdy človek ani nemôže byť. Platón jednoznačne tvrdí, že duša, ktorá nikdy nevidela pravdu, sa nikdy nestane človekom.²⁷ Význam mýtu o „Rovine pravdy“ hodnotí A. Taylor: „Len silou takej čistej kontemplácie bohovia a ľudia naplňajú praktické úlohy a zachovávajú prirodzený poriadok v kráľovstve premien a stavania sa. Podobne ako Mojžiš aj oni všetko robia podľa modelu, ktorý videli „na hore“.“²⁸

Ranné kresťanstvo spolu s gréckym jazykom prijíma aj grécke myslenie a *paideia* sa stáva nástrojom ohlasovania evanjelia. V kresťanskom obrátení ide o opustenie „starého človeka“ a pripodobenie sa Kristovi, prijatie „nového človeka“; je vypočutím výzvy k nasledovaniu na ceste spásy. *Paideia* v kresťanstve je očisťovanie hriešnika, je to očisťovanie, ktoré spôsobuje obrat a zmenu zmýšľania.

Nový zákon nadväzuje na výchovný zmysel Starého zákona. V Zjavení apoštola Jána čítame: „Ja karhám a trescem tých, ktorých milujem. Buď teda

²⁴ Porov. PALOUŠ, R.: *Čas výchovy*. Praha : SPN 1991, s. 60-61.

²⁵ Porov. PLATÓN: *Faidros*. Prel. J. Špaňár. In: *Predsokratici a Platón*. Bratislava : Tatran 1970, 248b-c.

²⁶ Porov. PLATÓN: *Faidros*, 248d-e.

²⁷ Porov. PLATÓN: *Faidros*, 249b.

²⁸ Porov. TAYLOR, A.E.: *Plato. The Man and his Work*. London : Methuen 1937, s. 307.

horlivý a rob pokánie.“ (Zjv 3,19). Autor Listu Hebrejom píše: „Lebo koho Pán miluje, toho tresce, a šľahá každého, koho prijíma za syna. Je to na vašu nápravu, čo znášate. Boh s vami zaobchádza ako so synmi. A ktorého syna by otec nekarhal?“ (Heb 12,7). Apoštol Pavol používa pojem „opustenie“. O druhom Adamovi hovorí, že je potrebné opustiť starého človeka a prijať „nového človeka“. K prijatiu evanjelia, podobne ako k obratu v rámci platónskej *paideie* nedochádza tak, že jedinec si osvojí nové poznatky, ale prijatie znamená vydanie sa na cestu nasledovania Krista, ktoré spočíva v prijatí zmluvy s Bohom a v riadení sa ňou vo svojom živote. R. Palouš zdôrazňuje, že vykúpenie nie je autonómnou záležitosťou človeka, ale „vykúpenie môže prísť pomocou Božou, prostredníctvom Vykupiteľa, ktorého poslušnosť až k smrti volá hriešnikov k sebauzdaniu a k sebauzdaniu“.²⁹ Viera v Boha nás vychováva k láske, lebo samotný Boh nie je nutným „Unum“, ale je Trojjediný a v jeho živjej trojosobnosti tušíme dávanie lásky.

Ak v dnešnej dobe hovoríme o po-Európskej dobe, tak je potrebné ukázať, že za úspechom Európy stojí idea starostlivosti o dušu, ktorá sa postupne strácala a Európa tak strácala to podstatné a určujúce, čo ju robilo Európou.³⁰ Pre súčasnú kultúru v globalizovanom svete je dôležité, aby chápanie starostlivosti o dušu človeka nebolo zamieňané za hromadenie poznatkov praktického charakteru, ale aby otázka po zmysle ľudskej existencie, na ktorú vedecké metódy odpovedať nedokážu, a ktorá sa objavuje u ľudí stále častejšie, reflektovala skutočnú situáciu človeka, ktorého súčasťou je transcendencia.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí, II - Od Gautamu Buddha po víťazstvo kresťanstva*. Prel. L. Vychovalá. Bratislava : Agora 1997.
- JAEGER, W.: *Paideia II*. Prel. M. Plezia, Warszawa : PAX 1964.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha : Herrmann a synové 1995.
- PALOUŠ, R.: *Čas výchovy*. Praha : SPN 1991.
- PALOUŠ, R.: *K filozofii výchovy*. Praha : SPN 1991.
- PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. Praha : Filosofia 2007.
- PATOČKA, J.: *Sokrates*. Praha : Vyšehrad 1991.
- PLATÓN: *Faidros*. Prel. J. Špaňár. In: *Predsokratikci a Platón*. Bratislava : Tatran 1970.

²⁹ PALOUŠ, R.: *Čas výchovy*, s. 66.

³⁰ STOLÁRIK, S.: *Prírodný svet vo filozofii Jana Patočku*. Prešov : VMV 1998, s. 136 – 150.

- PLATÓN: *Faidon*. Prel. J. Špaňár, Bratislava : Tatran 1990.
PLATÓN.: *Menon*. Prel. J. Špaňár. Bratislava : Tatran 1970.
PLATÓN.: *Obrana Sokratova*. prel. J.Špaňár, Bratislava : Tatran 1990.
PLATÓN: *Štát*. Prel. J. Špaňár. Bratislava : Tatran 1990.
STOLÁRIK, S.: *Prírodný svet vo filozofii Jana Patočku*. Prešov : VMV 1998.
STOLÁRIK, S.: *Život ako existenciálny pohyb vo filozofii Jana Patočku*. Prešov : VMV 2000.
TAYLOR, A. E.: *Plato. The Man and his Work*. London : Methuen 1937.
VIŠŇOVSKÝ, E.: Filozofia a psychológia. In: *Filozofia*. 9/1997, s. 581-596.
XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*. Prel. E. Šimovičová. Bratislava : Tatran 1970.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

prof. dr hab Kazimierz BEŁCH

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Zamiejscowy Wydział Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli*

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove*

prof. ATH dr hab. Wiesław WÓJCIK

*Akademia Techniczno - Humanistyczna, Zakład Antropologii Kultury i Filozofii
Częłowieka
Bielsko – Biała*

dr Andrzej KASPEREK

*Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Integralnej o Obywatelskiej
Uniwersytet Śląski*

dr Aleksy KOWALSKI

*Instytut Teologiczny w Częstochowie
WSD w Częstochowie, Polska*

dr Norbert PODHORECKI

Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyśle

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove*

Mgr. Mária POLIAKOVÁ, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove*

dr ks. Wacław SIWAK

Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyśle

ThDr. Radovan ŠOLTĚS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Marek BARTOŠ

Filozofická fakulta UKF

Nitra

Mgr. Zdenka Bencúrová

Ústav religionistiky Filozofická fakulta MU Brno

Česká republika

Mgr. Silvia DOLINSKÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Mirón DUDA

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Oľga FEJERČÁKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Tomáš GERBERY

Katedra filozofických vied FHV UMB

Banská Bystrica

Mgr. Ondrej MARCHEVSKÝ

Inštitút filozofie a etiky, Katedra filozofie

Filozofická fakulta PU v Prešove

Mgr. Zuzana MOLITORISOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Tomáš PEŠEK

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Ivana VALKOVÁ

Katedra slovakistiky, slovanských filológií a komunikácie

Filozofická fakulta UPJŠ Košice

Bc. Anna ŠVECOVÁ

Inštitút politológie – Katedra výchovy k občianstvu PU

Inštitút slovakistiky, všeobecnej jazykovedy a masmediálnych štúdií - Katedra knižničných a informačných štúdií PU