

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Reflexia slobody
vo filozoficko – religionistických aspektoch

Hruška, D. – Šoltés, R. – Dancák, P. (eds.)

Prešov 2010

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Reflexia slobody vo filozoficko – religionistických aspektoch

Vedecký garant kolokvia:

doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Vedeckí redaktori – editori:

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Recenzenti:

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

prof. ThDr. PhDr. Amatus AKIMJAK, PhD.

doc. dr hab. Paweł CZARNECKI

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 978-80-555-0228-1

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 12-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 2. decembra 2009. V predkladanom zborníku, reflektujúcem tému *slobody*, sú všetky príspevky zaradené tak, ako odzneli na kolokviu. Do zborníka sme sa rozhodli zaradiť aj príspevok teológa Dr. Vladimíra Juhása, ktorý s témou kolokvia súvisí.

editori



**Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra filozofie a religionistiky**

*

ÚSKI – pobočka Prešov

Vás pozývajú na vedecké kolokvium s medzinárodnou účasťou

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

(Reflexia slobody vo filozoficko – religionistických aspektoch)

**ktorá sa uskutoční v zasadacej miestnosti
Gréckokatolíckej teologickej fakulty
Prešovskej univerzity v Prešove**

2. DECEMBRA 2009

Program kolokvia

9:30

Otvorenie

prof. ThDr. Peter ŠTURÁK, PhD. – dekan GTF PU Prešov

10:00 – 13:00

Prezentácia príspevkov

SLOBODA A SPOLOČNOSŤ VO FILOZOFII M. NOVAKA

doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

GTF PU Prešov

REFLEXIA SLOBODY V MYSLENÍ Dr. MARTINA LUTHERA

doc. ThDr. PaedDr. Andrej ŠLODIČKA, PhD.

GTF PU Prešov

MUDr. PAVOL STRAUSS VO SVETLE SVEDECTIEV

RNDr. Jozef VOSKÁR

GTF PU Prešov

WOLNOŚĆ INTELEKTUALNA WOBEC TRADYCJI FILOZOFICZNYCH I RELIGIJNYCH

dr Marek REMBIERZ

Instytut Nauk o Edukacji, Uniwersytet Śląski, Katowice-Cieszyn

THE VOLITIVE – MORAL SPHERE OF MAN IN STOMATA OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

dr Aleksy KOWALSKI

Częstochowa, Instytut Teologiczny

NIEKTORÉ ASPEKTY SLOBODY VO FYZIKE

Mgr. Marián AMBROZY, PhD.

Gymnázium Pavla Ušáka Olivu, Poprad

MOŽNOSTI A SLOBODA VZDELÁVANIA V ISLAME

Mgr. Mária POLLAKOVÁ, PhD.

GTF PU Prešov

13:00 – 14:00 **Prestávka**

14:00 – 17:00 **Prezentácia príspevkov**

***REFLEXIA SLOBODY AKO TOLERANCIE U
H.-G. GADAMERA***

*PbDr. Dušan HRUŠKA, PbD.
GTF PU Prešov*

ASPEKT SLOBODY U ALBERTA CAMUSA

*Mgr. Ivana VAJDOVÁ
GTF PU Prešov*

***NIEKOĽKO POZNÁMOK KU CELSOVEJ A ÓRIGENOVEJ
INTERPRETÁCII PRED-POZNANIA V II. KNIHE A 20.
KAPITOLE CONTRA CELSUM***

*Mgr. Matúš DEMETER
GTF PU Prešov*

***AUTONÓMIA JEDNOTLIVCA V KONTEXTE
DESEKULARIZÁCIE POSTMODERNEJ SPOLOČNOSTI***

*Mgr. Kamil KARDIS, PbD.
GTF PU Prešov*

PROBLÉM SLOBODY V EGOCENTRICKOM POSTOJI

*TbDr. Radovan ŠOLTĚS, PbD.
GTF PU Prešov*

JE CIRKEV (NE)DEMOKRATICKÁ?

*Mgr. Tomáš PEŠEK
GTF PU Prešov*

17:00 **Panelová diskusia**

OBSAH

<i>Pavol DANCÁK</i> <i>SLOBODA A SPOLOČNOSŤ VO FILOZOFII M. NOVÁKA.....</i>	<i>9</i>
<i>Andrej SLODIČKA</i> <i>REFLEXIA SLOBODY V MYSLÉNÍ</i> <i>Dr. MARTINA LUTHERA.....</i>	<i>19</i>
<i>Jožef VOŠKÁR</i> <i>MUDr. PAVOL STRAUSS VO SVETLE SVEDECTIEV.....</i>	<i>30</i>
<i>Aleksy KOWALSKI</i> <i>THE VOLITIVE – MORAL SPHERE OF MAN</i> <i>IN STOMATA OF CLEMENT OF ALEXANDRIA.....</i>	<i>36</i>
<i>Marián AMBROZY</i> <i>NIEKTORÉ ASPEKTY SLOBODY VO FYZIKE.....</i>	<i>48</i>
<i>Mária POLLAKOVÁ</i> <i>MOŽNOSTI A SLOBODA VZDEĽÁVANIA V ISLAME.....</i>	<i>56</i>
<i>Dušan HRUŠKA</i> <i>REFLEXIA SLOBODY AKO TOLERANCIE</i> <i>U H.-G. GADAMERA.....</i>	<i>65</i>
<i>Ivana VAJDOVÁ</i> <i>ASPEKT SLOBODY U ALBERTA CAMUSA.....</i>	<i>74</i>

<i>Matúš DEMETER</i> NIEKOĽKO POZNÁMOK KU CELSOVEJ A ÓRIGENOVEJ INTERPRETÁCII PRED-POZNANIA V II. KNIHE A 20. KAPITOLE CONTRA CELSUM.....	80
--	----

<i>Kamil KARDIS</i> AUTONÓMLA JEDNOTLIVČA V KONTEXTE DESEKULARIZÁCIE POSTMODERNEJ SPOLOČNOSTI.....	89
--	----

<i>Radovan ŠOLTÉS</i> PROBLÉM SLOBODY V EGOCENTRICKOM POSTOJI.....	103
---	-----

<i>Tomáš PEŠEK</i> JE CIRKEV (NE)DEMOKRATICKÁ?.....	112
--	-----

<i>Vladimír JUHÁŠ</i> SLOBODA AKO KONTEMPLÁCIA VLASTNÉHO PÁDU	121
--	-----

SLOBODA A SPOLOČNOSŤ VO FILOZOFII MICHAELA NOVAKA

Pavol DANCÁK

Kresťanské myslenie o človeku je charakteristické tým, že človeka vníma ako osobu, ktorá jestvuje spolu s inými osobami a spolu s nimi vytvára spoločenstvo. Zároveň od každého človeka vyžaduje vnútorný a osobný postoj, ktorý má byť prejavom slobody, prejavom slobodného obrátenia sa k Bohu, ktorému zodpovedá viera a láska ako odpoveď človeka na zjavenie Lásky a Pravdy.¹ Viera v Boha nás vedie k láske, lebo samotný Boh nie je nutným „Unum“, ale je Trojjediný a v jeho živej trojosobnosti tušíme dávanie lásky. Iniciatíva vo vzťahu medzi Bohom a človekom patrí Bohu, ale svoje podstatné a nenahradiťelné miesto má ľudská sloboda, ktorá musí na túto iniciatívu odpovedať. Týmto slobodným rozhodnutím človek otvára svoje vnútro Božiemu vplyvu.² Sloboda je schopnosť sebaurčenia, ale nie úplne svojvoľným spôsobom. Nie je len schopnosťou k náhodnej voľbe čohokoľvek, ale vlastní určité nasmerovanie, ktorého cieľom je čo najvernejšie pripodobnenie sa Bohu.

Takéto chápanie slobody je časťou všeobecného „predchádzania“ človeka, dominantného v starovekom gréckom kresťanstve, v ktorom bol človek chápaný ako bytie nasmerované k Bohu. V dobe, keď sa stretáva grécka filozofia s kresťanstvom, sa ešte ostro nerozlišoval prirodzený a nadprirodzený cieľ, lebo akékoľvek horizontálne smerovanie človeka je spontánne interpretované v perspektíve vertikálneho zamerania. Z toho dôvodu Boh neničí slobodu človeka, ale vedie k jej nadprirodzenému zameraniu, teda k jej rozvoju. To sa odohráva predovšetkým cez Krista, ktorý celou svojou existenciou vyzýva ľudskú slobodu k nasledovaniu.³

¹ „Všetkých prosím, aby sa intenzívne zaujímali o človeka, ktorého Kristus spasil v tajomstve svojej lásky, aj o jeho trvalé hľadanie pravdy a zmyslu. Rozličné filozofické systémy ho klamali a presviedčali, že on je absolútnym pánom seba samého, že môže autonómne rozhodovať o svojom osude a o svojej budúcnosti dôverujúc len sebe samému a svojim vlastným silám. V tomto nikdy nebude môcť byť veľkosť človeka. Určujúcim pre jeho uplatnenie bude len jeho rozhodnutie včleniť sa do pravdy, zrobiť si svoj príbytok v tieni múdrosti a bývať v ňom. Len v tomto horizonte pravdy dospeje k plnému uplatneniu slobody a svojho povolania v láske, ako aj k poznaniu Boha. V tom je jeho najvyššia sebarealizácia“. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 107.

² Podobnú charakteristiku vidíme aj u Sokrata, ale s tým rozdielom, že v jeho reflexii človeka sú badateľné aristokratické vplyvy, ale kresťanská reflexia vníma ľudí ako bratov a sestry. Porov. JAEGER, W.: *Paideia II.*, prel. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 108-110.

³ Porov. OKO, D.: *Láska i wolność*. Kraków, 1997, s. 87.

Myšlienka slobody v personálnom a dejinnom charaktere kresťanstva predstavuje generálnu odlišnosť v pohľade na človeka a jeho kultúru v porovnaní s gréckymi názormi. Gregor Nysský a A. Augustín preberajú do kresťanstva mnoho z gréckej filozofie, ale to, čo preberú, zároveň prenášajú do úplne iného celku, v ktorom má ústredné postavenie myšlienka slobody, stvorenia, dôstojnosti, jedinečnosti a povolania človeka. Neochvejné presvedčenie o tom, že človek má slobodnú vôľu je kontinuálne rozvíjané cez stredovek, predovšetkým u sv. Tomáša Akvinského,⁴ až po súčasný personalizmus, a to napriek mnohorakým deterministickým pokušeniam, ktoré na prvý pohľad ponúkajú uspokojivejšie riešenie.

Michael Novak rozvíja kresťanskú, resp. biblickú, mysliteľskú tradíciu v tvorivej konfrontácii so súčasnou demokraciou a jej úctou k človeku a ľudským právam.⁵ Podobne ako Coreth reflektuje, že človek vo svete sa svojím špecifickým konaním odlišuje od všetkého ostatného. Žije v slobode, ktorá určuje jeho podstatu a utvára jeho ľudský svet,⁶ pričom sloboda má základ v tom, že Boh stvoril človeka na svoj obraz a každý bol stvorený tak, aby disponoval svojim vlastným osudom a rozhodoval o spôsobe svojho života. Boh urobil slobodu človeka ústredným bodom dejín, ale aj ústredným bodom života každého človeka. Ján Pavol II v encyklike *Centesimus Annus* píše, že človek stvorený pre slobodu nesie v sebe ranu dedičného hriechu, ktorý ho ustavične vábi na zlo a spôsobuje jeho odkázanosť na vykúpenie. Toto učenie má v sebe veľkú vysvetľujúcu hodnotu, lebo pomáha chápať ľudskú realitu. Človek síce túži po dobre, ale je schopný aj zla. Môže prekročiť svoj bezprostredný záujem, a predsa zostáva ním zviazaný.⁷

Novakova koncepcia slobody je v protiklade k mnohým abstraktným a zidealizovaným víziám slobody. Je realistickou koncepciou v tom zmysle, že slobodu chápe ako niečo vlastné a prirodzené samotnej osobe, nie ako jednoduché sebaurčenie človeka, ale ako napätie medzi ním a inými dynamizmami existujúcimi v človekovi. Boh stvoril človeka tak, aby čerpal zo zdrojov, ktorými je jedinečným spôsobom obdarený každý z nás.⁸ Michael Novak je pokračovateľom tradície katolíckych whigov, ktorú charakterizujú štyri princípy: usporiadaná sloboda, osoba, spoločenstvo

⁴ Porov.: ELDERS, L.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha : Edice Oikúmené, 2003, s. 374.

⁵ Porov.: NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. Bratislava : Charis, 1996, s. 10.

⁶ Porov.: CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994, s. 71.

⁷ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Centesimus Annus*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280649> (03.11.2009).

⁸ Porov.: NOVAK, M.: *Byznis ako poslanie*. Bratislava : Charis, 1998, s. 31.

a tvorivosť.⁹ Sú to princípy, ktoré sú vhodné pre všetky oblasti sveta, týkajú sa každého človeka, a nie je podstatné z akého prostredia pochádza. Sú podmienkou rozvoja spoločnosti a ekonomiky. Slobodu nemôžeme oddeliť od osoby, spoločenstva a tvorivosti, keďže nadväzujú na seba a navzájom sa ovplyvňujú. Zároveň slobodu je potrebné chápať vždy v spojitosti s inými hodnotami a cnosťami, ale aj s právami človeka.

Whigovia kladú veľký dôraz na skúsenosť, na veci vyskúšané a osvedčené, na tradíciu, ktorá sa neuspokojuje len s historickou reflexiou, ale jej cieľom je vybudovať inštitúcie dôstojné slobodných ľudí.¹⁰ Už Aristoteles tvrdil, že ľudia majú od prírody pud k spoločenstvu. Znamená to, že človek k životu potrebuje ďalších ľudí, s ktorými tvorí spoločenstvo. Slávny pozorovateľ amerického života A. Tocqueville, tvrdí, že najprirodzenejším právom človeka, popri slobodnom konaní, je právo spájať svoje úsilie s úsilím iných a konať spoločne. Právo na združovanie je takmer rovnako neodňateľné ako osobná sloboda.¹¹ Život v spoločenstve podlieha zákonitostiam ktoré je potrebné dodržiavať, nakoľko každé spoločenstvo sleduje určité dobro.¹² Dobro je cieľom slobody, slobodného konania človeka. Dobro, ku ktorému sme všetci povolani, však nemožno dosiahnuť bez úsilia a záväznosti všetkých ľudí.¹³

Človek žije v spoločenstve, ktoré ho formuje, ale zároveň aj človek svojím konaním formuje spoločenstvo. Na formovanie spoločenstva vplýva tvorivosť človeka, kde sa opäť prejavuje sloboda. Vidíme, že všetky tieto princípy spolu súvisia a ovplyvňujú sa, preto ich nie je možné navzájom oddeliť. Slobodná spoločnosť kladie na človeka vyššie požiadavky, ale na druhej strane ponúka lepšiu budúcnosť. Sloboda prináša aj zodpovednosť, ktorá sa následne musí prejavovať v jeho slobodnom konaní. Sloboda sa teda prejavuje v konaní človeka pre iného človeka.¹⁴ Podľa Novaka sa sloboda človeka v plnej miere prejavuje v spoločenstve: „Byť slobodným človekom, znamená poznať a milovať všetkých v spoločenstve – a spoločenstvo sa stáva skutočným vtedy, keď za normálnych okolností každodenného života jeho inštitúcie a prax umožňujú ľuďom intenzívne rozvíjať činy poznania a lásky. Falošné spoločenstvo potom potláča schopnosť rozumovej úvahy a voľby. Skutočné spoločenstvo ich rozvíja.“¹⁵

⁹ Porov.: NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 15-21.

¹⁰ Porov.: NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 128-129.

¹¹ Porov.: TOCQUEVILLE, A.: *O demokracii v Amerike*. Bratislava : Kalligram, 2006, s. 329.

¹² Porov.: ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Kalligram, 2006, s. 25-29.

¹³ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei Socialis*. In. <http://www.kbs.sk/?cid=1117276830> (03.11.2009).

¹⁴ „slobodu alebo jej opak si najskôr uvedomujeme v styku s inými ľuďmi a nie v sebe samom.“ ARENDTOVÁ, H.: *Kríž kultúry*. 1994, s. 70.

¹⁵ NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 29.

Rozvoj vyžaduje predovšetkým ducha iniciatívy. Každý má konať podľa vlastnej zodpovednosti, má čo najlepšie využiť priestor vlastnej slobody v prospech iných, má sa uchopiť iniciatívy zodpovedajúcej požiadavkám spoločnosti. Každý si tiež má uvedomiť skutočné potreby, ako aj práva a povinnosti, ktoré má pri ich riešení. Sloboda, ktorou nás Kristus oslobodil nás pobáda, aby sme sa stali sluhami všetkých. Takto sa proces rozvoja a oslobodenia stáva skutkom v rámci solidarity alebo lásky a služby bližným, zvlášť tým najchudobnejším.¹⁶

K osobe, spoločenstvu a k hľadaniu spoločného dobra je potrebné pristupovať zodpovedne. Človek má právo svoju slobodu využívať, avšak vždy s ohľadom na ostatných jedincov a na spoločnosť. Podľa učenia Tomáša Akvinského vyplývajú pre človeka práva a povinnosti. Patrí tu právo na život, na starostlivosť o telo, na duchovný rozvoj, na súkromný majetok, na vlastné súkromie a dobrú povesť. Zároveň človek má práva a povinnosti aj ako člen spoločenstva, ku ktorému patrí. Má právo na vzdelanie, na sobáš, na účasť na verejnom živote, a na plnenie občianskych úloh, má právo na kultúrne hodnoty, a ochranu. Existujú aj práva a povinnosti človeka ako slobodnej bytosti. Človek má slobodu pohybu dovtedy, kým neubližuje ustanoveným právam ostatných. Má právo nasledovať svoje presvedčenie, praktizovať svoje náboženstvo, vyjadrovať svoje názory. Avšak všetky tieto práva musia byť chápané vo svetle postavenia človeka vo svete a v spoločnosti.¹⁷

S osobou a spoločenstvom súvisí sloboda združovania, ktorá zabezpečuje ochranu osôb pred svojvôľou štátu, je nevyhnutnou zábezpekou pred diktátom väčšiny.¹⁸ Združovanie je najnevyhnutnejšie práve v krajinách, kde vládne demokratické spoločenské zriadenie. Jednotlivec potrebuje ochranu pred štátom a túto ochranu nájde v slobodných združeniach, ktoré upevňujú spoločnú podstatu ľudskej bytosti v myšlienkovom a dobrovoľnom spoločenskom živote. Z praktického hľadiska ľudia potrebujú priamu účasť na formovaní spoločenského povedomia a tiež sociálnu ochranu, ktorú im môže dobrovoľné združenie poskytnúť. Rôzne formy združovania si človek zvolil na základe rozumnej úvahy na realizáciu spoločných záujmov.¹⁹

Podľa pápeža Jána Pavla II. národy, ktoré reformujú svoj vnútorný poriadok, musia s výslovným uznávaním ľudských práv položiť

¹⁶ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei Socialis*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117276830> (03.11.2009).

¹⁷ Porov.: ELDERS, L.: *Filosofie prírody u sv. Tomáša Akvinského*. ..., s. 439-440.

¹⁸ Porov.: TOCQUEVILLE, A.: *O demokracii v Amerike*. 2006, s. 328.

¹⁹ Porov.: NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 35-36.

dôveryhodné a pevné základy demokracie.²⁰ Avšak v demokratických spoločnostiach nikto nemôže donútiť svojich blížnych, aby mu poskytli pomoc, a preto im hrozí bezmocnosť, ak sa nenaučia dobrovoľne si pomáhať. Je nevyhnutné, aby sa v ľuďoch rozvíjalo a zdokonaľovalo umenie združovať sa úmerne k tomu, ako rastie rovnosť životných podmienok.²¹ Pápež Ján Pavol II v encyklike *Laborem Exercens* hovorí o práve na združovanie, čiže na tvorenie spolkov alebo zväzkov, ktoré majú za cieľ obranu životných záujmov ľudí.²² Zároveň je potrebné nájsť nový spôsob života, zmeniť myslenie, čítanie a organizáciu vnútorného života jednotlivca. S tým súvisia aj nové ľudské cnosti, ktoré zahŕňajú iniciatívu, zmysel pre osobnú zodpovednosť a skúsenosť pri vytváraní združení, aby mohli naplniť mnohoraké spoločenské ciele. Slobodní občania musia prijať zodpovednosť za každý aspekt svojho života. Ľudská sloboda je morálnou veličinou. So slobodou úmerne rastie aj morálna zodpovednosť. Sloboda a morálka nie sú oddelené, ale naopak, úzko spolu súvisia. Morálka má prioritu pred politikou a ekonomikou. Slobodný človek má povinnosť zachovávať morálne zásady, ktoré vedú k blahu človeka, aj spoločnosti. Využívanie slobody neovplyvňuje len vnútornú morálnu formu ekonomickej aktivity, ale aj hospodárske výsledky. Ľudia môžu vytvárať národné bohatstvo stálym a systematickým spôsobom, preto sú zodpovední okrem iného aj za chudobu. Príčinou bohatstva národov je ľudský rozum a ľudská tvorivosť. Ľudská osoba, jej ciele, činy, motívy a rozhodnutia predstavujú jednu z najzákladnejších premenných veličín ekonómie. Bohatstvo národov vyplýva z konkrétneho využitia slobody tvoriť. Miera slobody sa odzrkadľuje v rozdielnosti kultúr a systémov. Ekonomickou činnosťou si občania navzájom uspokojujú svoje materiálne potreby a zjednocujú sa pri tvorbe spoločného materiálneho blaha. Podstatou ekonomickej aktivity je výmena. Prirodzená sloboda je zása zdrojom podnikavosti a tvorivosti, ktoré sú príčinami ekonomickej prosperity a hnacím motorom rozvoja. Keďže hybnou silou ekonomickej prosperity je morálna veličina, primárne postavenie morálky vo svete ekonómie je opodstatnené. Morálna veličina vo svete ekonómie sa nazýva podnikavosť. Príčinou bohatstva národov je ľudská tvorivosť, osoba je pôvodcom invenčnosti, podnikavosti a ekonomickej dynamiky.²³

Ďalším princípom, ktorý je podstatou tradície katolíckych whigov, je morálna cnosť podnikania, tvorivosť. Z doteraz odskúšaných rôznych

²⁰ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Centesimus Annus*. In. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280649> (3.11.2009).

²¹ Porov.: TOCQUEVILLE, A.: *O demokracii v Amerike*. ..., s. 743-747.

²² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Laborem Exercens*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117276176> (3.11.2009).

²³ Porov.: NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 42.

ekonomických modelov - socialistických, kapitalistických a tradicionalistických - vyplýva, že jednotlivé morálne kultúry majú rôzny dopad na ekonomickú výkonnosť. Ekonomická výkonnosť je podmienená aj tvorivosťou. Na rozvoj tvorivosti je potrebné zriadenie, ktoré ju bude rozvíjať.

Podnikanie nemôže pokročiť v realizme, odvahe, múdrosti, čestnosti a integrite bez vysoko motivovaného a cnostného spoločenstva. Podnikanie je závislé od morálnych a kultúrnych inštitúcií slobodnej spoločnosti: od rodín, škôl a od verejného občianskeho života. Morálna kultúra národa je omnoho dôležitejšia, ako jeho fyzická ekológia.²⁴ Prax v podnikaní stavia vysoké požiadavky, ktorých splnenie závisí od kapitálu klasických a moderných cností v ľudoch. V slobodných spoločnostiach je jazyk cnosti a charakteru taký nevyhnutný, až sa stáva všeobecným. Cnosť je podmienkou slobodnej spoločnosti.²⁵

Podnikanie prináša nádej pre chudobných ľudí na našej planéte. Môžeme povedať, že je najlepšou a jedinou reálnou nádejou pre chudobných. Pozdvihnutie chudobných z biedy patrí medzi najsľachtiliešie poslania biznisu.²⁶ Rovnako aj „*Cirkev podporuje osobnú ekonomickú iniciatívu a tvorivosť, ktorú ako dar od Boha je človek povinný sústavne rozvíjať*“.²⁷

Na začiatku je to zručnosť rozpoznávať nové možnosti. Sem patrí objavovanie nových výrobkov a dosiaľ nedostupných služieb, alebo nové, efektívnejšie metódy ich výroby a distribúcie. Ekonomicky podnikavá osoba, podobne ako osoba s praktickým poznaním, disponuje ostražitosťou na možnosti, ktoré tí, čo ju nemajú, prehliadajú. V druhej fáze táto cnosť spočíva v uplatnení vlastného tvorivého poznania v reálnom svete. Ako praktická múdrosť vedie ku konaniu, tak ekonomická podnikavosť vedie k tvorivosti. Z ekonomického hľadiska je podnikanie najdôležitejšou príčinou bohatstva národov. Objavuje nové tovary a služby, ktoré prinášajú ľudstvu prospech. Vytváraním nových trhov a možností výmeny nachádza nové pracovné príležitosti a zvyšuje životnú úroveň. Ekonomická podnikavosť vytvára podmienky zamestnanosti. Jej hlavná sila spočíva v tom, že je osobná a umožňuje miliónom rodín otvárať si vlastné podniky. Nemá zmysel vyrábať výrobky a poskytovať služby, ktoré si nikto necení. Podnikavý človek sa zaoberá potrebami druhých. Aby bol úspešný, musí byť výrazne schopný zohľadňovať potreby ľudí vo svojom okolí. Napriek tomu,

²⁴ Porov. REMBIERZ. M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i ettosem filozofa w XX wieku. In: PLAŠIENKOVÁ, Z., REMBIERZ. M. (Eds): *Spoleczeństwo, kultura, moralność (Spoločnosť, kultúra, morálka)*. Bielsko-Biala, ATF, s. 265-282.

²⁵ Porov.: NOVAK, M.: *Biznis ako poslanie*. ..., s. 99-100.

²⁶ Porov.: NOVAK, M.: *Biznis ako poslanie*. ..., s. 30.

²⁷ Pastiersky list biskupov Slovenska o európskej integrácii.
<http://www.kbs.sk/?cid=1117564368> (03.11.2009).

že takéto zameranie je vzdialené kresťanskej charite alebo altruizmu a nezostáva celkom bez zohľadnenia vlastného záujmu, je dobrou školou zohľadnenia potrieb iných a nielen vlastných. Osvedčenou cestou k úspechu sú dobré medziľudské vzťahy so spolupracovníkmi, dodávateľmi, odberateľmi a inými ľuďmi sú. Ich nedostatok vedie k odporu odmietaniu a sociálnemu odcudzovaniu sa.²⁸

Ekonomickým a etickým zmyslom podnikateľského prostredia je služba iným. Moderné postupy biznisu vstúpajú a vyžadujú praktizovanie veľkého množstva ďalších cností, medzi inými: cnosť usilovnosti, rozvahy pri podstupovaní primeraného rizika, spoľahlivosti a dôveryhodnosti v medziľudských vzťahoch. Podnikanie mnohokrát vyžaduje tiež odvahu presadzovať rozhodnutia, ktoré sú ťažké a bolestivé, ale nevyhnutné na prekonanie neúspechov. Tieto cnosti treba vidieť v súvislosti so základným dobrom tvorstva v podobe, v akej vychádza z rúk Stvoriteľa. Sú to cnosti nevyhnutné na udržiavanie nových foriem spoločenstva, vrátane medzinárodného spoločenstva. Etika podnikania znamená oveľa viac, ako je len dodržiavanie občianskych zákonov a neporušovanie morálneho zákona. Znamená vytvorenie vízie a vybudovanie nového typu sveta, založeného na princípoch osobnej tvorivosti, spoločenstva, realizmu a ďalších cností podnikania. Znamená rešpektovanie práva chudobných na vlastnú osobnú ekonomickú iniciatívu a svoju vlastnú tvorivosť. Znamená vytvorenie kultúry hodnej slobodných občanov, na prospech chudobných a na väčšiu slávu Božiu.²⁹

Rovnako je dôležité vytvárať podmienky pre pracovné príležitosti pre chudobných. Každý človek, ktorý je schopný pracovať, mal by byť ekonomicky aktívny. S tým súvisí potreba vybudovania tvorivého sociálneho systému, ktorý si vyžaduje osobnú ekonomickú iniciatívu. Práve pomoc chudobným znamená pomáhať im uplatňovať Bohom dané právo na osobnú ekonomickú iniciatívu, na tvorivosť.³⁰ „Dobré pracovné príležitosti, solidný systém sociálneho zabezpečenia a odbornej prípravy, sloboda združovania a dôrazná činnosť odborov, zabezpečenie pre prípad nezamestnanosti, prostriedky demokratickej účasti na spoločenskom živote, toto všetko by malo v tomto kontexte zbraňovať prácu jej "tovarového" charakteru a zaisťovať možnosť dôstojne ju vykonávať.“³¹

Nový poriadok v podobe kapitalizmu kladie dôraz na intelektuálne vlastníctvo, to znamená na poznanie, že príčina bohatstva národov netkvie iba v manuálnej práci. Bohatstvo vyspelých národov v každom prípade spočíva v oslobodení tvorivých myslí všetkých občanov. Štruktúra cnosti nevyhnutná na oslobodenie chudobných z biedy, spočíva v inštitúciách,

²⁸ Porov. NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 44-58

²⁹ Porov.: NOVAK, M.: *Biznis ako poslanie*. ..., s. 109-114.

³⁰ Porov.: NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 52.

³¹ JÁN PAVOL II.: *Centesimus Annus*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280649> (03.11.2009).

ktoré umožňujú všetkým občanom, najmä chudobným, uplatňovať Bohom dané právo na osobnú ekonomickú iniciatívu, teda aby toto právo naplnili a stali sa tvorivými. K rozvoju dochádza vtedy, keď každý občan vyprodukuje viac než skonzumuje. Bez štruktúr cnosti nemožno dosiahnuť fungovanie skutočnej demokracie, ani rozvoj hospodárstva. Oslobodenie, ktoré nie je zakotvené v praktických inštitúciách, nemá výhľad na úspech. Žiadna oslobodzujúca inštitúcia nemôže fungovať bez toho, aby uplatňovala súčasne spoločenské i osobné cnosti. Úloha spoločenskej rekonštrukcie začína pozornosťou analýzou ľudskej hriešnosti. V inštitúciách podporujúcich tvorivosť potom napreduje dlhotrvajúcim učením sa cnostiam, ktoré človeka pripravujú na život zodpovedajúci životu v slobode. Skutočná demokracia má základ v kapitalistickej ekonomike. Kapitalistická ekonomika vedie k rozširovaniu čoraz vzdelanejšej strednej vrstvy, ktorá požaduje samosprávu a odmieta vojenský režim. Slobodné hospodárstvo zväčša nastupuje ako prvé, z neho vyrastá demokracia. Bez demokracie je slobodné hospodárstvo zraniteľné. Tak sa demokracia stáva nevyhnutnou, nie však dostatočnou podmienkou dlhodobej stability kapitalizmu. Kapitalizmus bez demokracie môže rýchle zaniknúť.³²

Demokracia je dosiaľ najlepším známym systémom, na zabránenie zneužívania moci jednotlivcami a skupinami. Demokracia musí vyvinúť osobitné úsilie na ochranu vysokých verejných ideálov.³³ Skutočná demokracia je možná len v právnom štáte a na základe správneho ponímania ľudskej osoby. Vyžaduje splnenie podmienok, nevyhnutných na podporu jednotlivcov výchovou a formáciou v duchu pravých ideálov, na podporu "subjektivity" spoločnosti utváraním štruktúr zainteresovanosti a spoluzodpovednosti. Demokracia bez zásad, sa ľahko premení na otvorený, alebo skrytý totalitarizmus. Sloboda nadobúda plnú hodnotu len prijatím pravdy. V demokracii má ekonomika legitímny priestor na činnosť, do ktorého štát nesmie zasahovať. Jeho povinnosťou je vytvárať taký právny rámec, vo vnútri ktorého sa rozvíjajú hospodárske vzťahy. Tým vytvára základné predpoklady slobodnej ekonomiky.³⁴

Ekonomika postavená na rozume i silná stredná vrstva vytvárajú tlak na upevnenie demokracie. Cieľom slobodnej a tvorivej politickej ekonomie je oslobodiť ľudského ducha, aby bol sám sebou. Znamená to oslobodiť ľudského ducha pre svätosť, náboženský rast, spoznávanie hĺbky umeleckého vyjadrovania a pre rozvoj vedy. Ľudia nie sú živí len chlebom. Sloboda človeka nie je len cieľom, ale aj prostriedkom na dosahovanie

³² Porov.: NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 59-60.

³³ Porov.: NOVAK, M.: *Byznis ako poslanie*..., s. 43.

³⁴ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Centesimus Annus*. In. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280649> (03.11.2009).

vyšších mét.³⁵ Demokratický kapitalizmus ako systém je zakorenený v hĺbke ľudskej osobnosti a určený na vyjadrenie ľudskej slobody a tvorivosti. Ľudská sloboda a tvorivosť sú účastné na večnom živote Boha. Každý, kto žije slobodne a tvorivo, znáša s tým spojené riziká, nejasnosti a neistoty, prijíma znamenia večnosti. Ľudské bytosti sú vo svojej prirodzenosti slobodné a tvorivé. Boli tak stvorené Stvoriteľom. Poslaním každého z nás je vytvoriť počas života pre ďalšie generácie lepšie podmienky, než v akých sme my žili, budovať svet, v ktorom chudoba už nikoho nebude obmedzovať. To možno dosiahnuť len univerzálnou ekonomickou aktivitou, prostredníctvom univerzálnej ekonomickej tvorivosti. Našou úlohou je zapáliť, udržiavať a zachovať tvorivosť, ktorou Boh obdaril chudobných, a to vybudovaním systému politiky, ekonomiky a morálky, hodného Bohom stvorených slobodných ľudí. Vyslobodiť chudobných z biedy znamená vytvoriť práve taký systém. Systém prirodzenej slobody a tvorivosti je vecou spolupráce, je univerzálnym povolaním.³⁶

Demokratický kapitalizmus nie je iba systémom voľného podnikania. V odlúčení od mravnej kultúry, ktorá plodí hodnoty a cnosti, sa nemôže plne rozvíjať. Bez demokratického spoločenského usporiadania nemôže prosperovať. Toto usporiadanie je na jednej strane založené na princípe obmedzených vládnych právomocí, a na druhej strane dáva priestor mnohým legitímnym aktivitám, bez ktorých je úspešná ekonomika nemysliteľná. Praktická múdrosť vtelená do politického a morálneho kultúrneho systému zásadným spôsobom ovplyvňuje fungovanie ekonomického systému.³⁷

Zmyslom demokratického kapitalistického systému je poslúžiť každému človeku v plnom rozsahu jeho záväzkov, a to morálnych, náboženských, politických a ekonomických. Z dôvodu ochrany právneho štátu a tiež zabezpečenia individuálnych práv má politické usporiadanie prednosť pred ekonomickým. Morálno – kultúrny poriadok má však prednosť pred oboma. Ekonomika nie je koncom všetkého bytia, je prostriedkom. Zachovanie slobody nie je zaručené automaticky. Cenou za slobodu je neustála bdelosť. Sloboda závisí od vernosti kľúčovým myšlienkam. Podľa Michaela Novaka sloboda a spoločnosť si vyžaduje úctu k etike a zákonom. Je neefektívne neustále kontrolovať ľudí. Najlepšie funguje ekonomika v krajinách, ktoré majú tradíciu mravného štátu a spravodlivosti.³⁸ Najväčšia hrozba slobode spočíva v srdci človeka, ale

³⁵ Porov.: STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid – Prorok nádeje*. Prešov : GTF PU, 2007, s. 26.

³⁶ Porov.: NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. ..., s. 60-61.

³⁷ Porov.: NOVAK, M.: *Duch demokratického kapitalizmu*. Praha : Občanský institut, 1992, s. 53.

³⁸ Porov.: NOVAK, M.: *Byznis ako poslanie*. ..., s. 81-82.

žiadna spoločnosť si nemôže dovoliť zrieknuť sa slobody, ak sa nechce zrieknuť opodstatnenosti vlastného jestvovania.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ARENDTOVÁ, H.: *Križe kultury*. Praha : Mladá fronta, 1994.
- ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Kalligram, 2006.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994.
- ELDERS, L.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha : Oikúmené, 2003.
- JAEGER, W.: *Paideia II.*, prel. M. Plezia, Warszawa 1964.
- JÁN PAVOL II.: *Centesimus Annus*. In. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280649> (3.11.2009).
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. In. <http://www.kbs.sk/?cid=1117280649> (3.11.2009).
- JÁN PAVOL II.: *Laborem Exercens*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117276176> (3.11.2009).
- JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei Socialis*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117276830> (03.11.2009).
- NOVAK, M.: *Byznis ako poslanie*. Bratislava : Charis, 1998.
- NOVAK, M.: *Duch demokratického kapitalizmu*. Praha : Občanský institut, 1992.
- NOVAK, M.: *Filozofia slobody program pre ľud na ceste k slobode*. Bratislava : Charis, 1996.
- OKO, D.: *Łaska i wolność*. Kraków : WAM, 1997.
- REMBIERZ. M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: PLAŠIENKOVÁ, Z., REMBIERZ. M. (Eds): *Společenství, kultura, morálnost' (Spoločnosť, kultúra, morálka)*. Bielsko-Biala : ATH, 2008.
- STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid – Prorok nádeje*. Prešov : GTF PU, 2007.
- TOCQUEVILLE, A.: *O demokracii v Amerike*. Bratislava : Kalligram, 2006.

REFLEXIA SLOBODY V MYSLENÍ DR. MARTINA LUTHERA (1483 – 1546)

Andrej SLODIČKA

Boží sluha, rímsky pápež Ján Pavol II. (1978 – 2005) v liste z 31. októbra 1983 pri príležitosti výročia narodenia Martina Lutheru (10. november 1483) poukázal, že Luther prispel k radikálnej zmene cirkevnej a sakrálnnej skutočnosti západného sveta. Náš svet má aj dnes skúsenosť s jeho veľkým vplyvom na dejiny. Pre Katolícku cirkev meno Martina Lutheru je spojené so skúsenosťou počiatkov rozdelení v Cirkvi.¹

Sloboda sa stala v teológii centrálnym pojmom pri teologickej interpretácii kresťanského spásneho posolstva. Existujú rozličné koncepcie slobody. V biblickom kontexte hovoríme o oslobodení. Boh oslobodzuje človeka. V Novom zákone ide o oslobodenie od hriechu, od osobnej viny. Je to sloboda pre Boha, pre lásku podľa príkladu Ježiša Krista. V helenistickom prostredí musela kresťanská viera viesť polemiku s vierou v osud. Poukazovalo sa, že sloboda je najhodnotnejší dar Stvoriteľa. To viedlo na kresťanskom Západe k diskusi o vzťahu medzi milosťou a slobodou. Pod vplyvom Augustína sa sloboda interpretovala v kontexte milosti.²

Historický kontext

Martin Luther, nemecký reformátor, sa narodil 10. novembra 1483 v saskom meste Eisleben. Otec Lutheru bol krutým človekom a matka chorľavou a poverčivou ženou. V rokoch 1501 – 1505 Luther študoval filozofiu v Erfurte. V roku 1505 získal doktorát z filozofie. Neočakávane sa ho vtedy zmocnila melanchólia a vnútorná nespokojnosť. Možno pod vplyvom povíchrice urobil sľub sv. Anne, že sa stane mníchom. V roku 1506 zložil sľuby a v roku 1507 bol vysvätený za kňaza. V roku 1508 sa Luther dostal na Univerzitu vo Wittenbergu. V rokoch 1510 – 1511 navštívil Rím. Roky 1513 – 1515 sú kritické v Lutherovom živote. Aby sme pochopili Lutherovu charakteristiku slobodného kresťana, je potrebné povedať, že aj v tom čase ožili v ňom nedávne nepokoje, najmä pocit strachu pred večným súdom. Uspokojivé riešenie našiel v liste Rimanom (Rím 1, 17), že spravodlivý človek bude žiť z viery. Keď človek verí, pripočíta sa mu

¹ JÁN PAVOL II.: List z okazji piäťstotročia urodzin Marcina Lutra – 31. októbra 1983 r. In: NAPIÓRKOWSKI, C. S. a kol.: *Ut unum*. Lublin : KUL, 2000, s. 334-335.

² LANGMEYER, G.: Freiheit. In: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1987, s. 161-162.

Kristova spravodlivosť.³ U Luthera nachádzame zmätok vo svedomí mučeného vedomím, že je hriešnik a že tento jeho hriešny osud je predurčený.⁴ Luther to tiež zakúsil v kláštore. Od toho ho oslobodilo posolstvo ospravedlnenia založeného na pevnej viere.⁵

Lutherove spisy môžeme rozdeliť do štyroch fáz: 1. obdobie konfliktu s Rímom (1509 – 1517), 2. polemika s rímskou kúriou a exkomunikácia (1518 – 1521), 3. vyjasnenie pozície vo vnútri reformácie (1522 – 1530), 4. upevnenie reformácie (1531 – 1546). Lutherova teológia začína s otázkou, „ako ja ako hriešnik môžem byť spravodlivým a môžem obstáť pred Bohom“ (istota spasenia). Tento osobný a teologický problém sa stáva exegetickým problémom. Istota spasenia je identická s vierou ako bezpodmienečnou dôverou v platnosť prísľubu odpustenia hriechov skrze Krista. Istota spasenia nespočíva v subjektívnej reflexii nad vlastným stavom milosti. Pritom je rozhodujúce prijať spásne udalosti Ježiša Krista nielen ako vedomosť (lat. *fides historica*), ale je to potrebné vzťahovať na vlastnú existenciu (lat. *pro me, pro nobis*). Luther chápal hriech (hriech a ospravedlnenie) v kontexte žiadostivosti ako zostávajúci hriech pýchy v človekovi po Adamovom páde. Hriech je identický s dedičným hriechom, ktorý ďalej pôsobí. Je to odpor človeka voči Bohu a je identický s nevierou. Následok toho je, že človek zostáva súčasne spravodlivý a hriešnik (lat. *simul iustus et peccator*).⁶

Kresťanská etika (zdôvodnenie etiky) u Luthera má svoj základ v konštatovaní, že prísľub odpustenia hriechov je oslobodením od hriechu k zápasu proti hriechu. Takáto bojovná sloboda od hriechu sa stáva spontánnosťou srdca so zreteľom na skutočné dobro podľa Božej vôle. Veriaci nestoja viac pod zákonom (sú slobodní), ale plnia Božie prikázania. Týmto odovzdávajú ďalej Božiu lásku, stávajú sa pre blížneho druhým Kristom.

³ ŠPIRKO, J.: *Cirkenné dejiny II.* Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 125-127.

⁴ Hoci bol Luther hlboko veriacim človekom, prejavovala sa v ňom vnútorná rozpoltenosť. U Luthera sa prejavovala škrupulóznosť a nevedel skrotiť svoju búrlivú povahu. Porov.: DLUGOŠ, F.: *Historia Ecclesiae Christi – Novovek.* Levoča : 2007, s. 38.

⁵ KÜNG, H.: *Katolícka cirkev.* Bratislava : Slovart, 2003, s. 147.

⁶ Podobne konštatuje aj Augburgské vyznanie, že po Adamovom páde všetci ľudia, ktorí sa prirodzene narodili, sa v hriechoch počali a narodili, od života matky sú plní zlej žiadostivosti a náklonnosti a od prirodzenosti nemôžu mať opravdivú Božiu bázeň. Táto vrodená náказа a dedičný hriech je skutočným hriechom. Prirodzenosť nie je zbožná z moci prirodzených síl. *Augurská konfesia.* In: *Symbolické knihy.* Liptovský Mikuláš : Transcius, 1992, čl. 2. Porov.: REMBIERZ, M.: Gra władzy i wolności. O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości w epoce ideologii konkurujących o zawłaszczenie człowieka. In: *Wolność i władza w życiu publicznym,* redakcja naukowa Joanna Mysona Byrska, Władysław Zuziak, Kraków 2008, s. 109 – 123.

Luther pripúšťa zdanie zanedbanosti stvorenia a rozlišovanie medzi stvorením a vykúpením, keď pod vplyvom náuky o predestinácii vidí človeka v plnom otroctve satana a hriechu. Následok toho je závislosť človeka na Božom milosrdenstve. Sloboda môže existovať ako darovaná sloboda.⁷

Keď chceme zhrnúť Lutherov problém, nemecký reformátor prežíval úzkosť z predestinácie. Mal pocit, že sklamal, domnieval sa, že Boh ho opustil a zavrhol, upadol do hlbokkej duševnej depresie. Nepomáhali mu ani časté spovede, ani ostatná sviatostná pomoc Cirkvi. Luther sa pýtal, ako nájsť milostivého Boha. Luther zistil, že Božia spravodlivosť z Rím 1, 17, nie je sudcovská spravodlivosť, ktorou Boh s bezohľadnou prísnosťou súdi úbohého hriešnika, ale je to spravodlivosť milosti, s ktorou Boh pre utrpenie svojho milovaného Syna z čistého milosrdenstva pohliadne na hriešneho človeka a tým ho učiní spravodlivým. Tu Luther mení svoj pohľad na sviatosť, kde znamenie vyprázdňuje a milosť sa sprostredkúva len vierou (lat. *sola fide*). Viera sa stáva vecou dôvery, lebo srdcom veríme na spravodlivosť (lat. *Corde enim creditur ad iustitiam*, Rím 10, 10). Ide tu o fiduciálnu vieru (*fiducia*=dôvera). Z Rím 1, 17 vyvodil Luther záver, že Boh tomu, kto sa mu priblíži v dôvere v zmiernu smrť Ježiša Krista, daruje milosť svojej spravodlivosti a pripočíta mu zásluhy svojho Syna. Toto spojenie viery s dôverou je rozhodujúce a je založené na prísľube spásy v Božom slove; *sola fides* a *sola Scriptura* patrí k sebe. Cirkv ako inštitúcia spásy a sviatosť ako prostriedky milosti ustupujú do úzadia. O večnej spásy rozhoduje len viera, založená na špeciálnom prísľube spasenia v Božom slove. Vieru a milosť prijíma človek výhradne zo Svätého písma. *Sola Scriptura* sa nazýva formálnym princípom protestantizmu, *sola fides* a *sola gratia* je materiálnym princípom protestantizmu.⁸

Die Freiheit eines Christenmenschen

Mnohí pokladajú tento spis za jeden z najvzácnejších výkvetov nemeckej mystiky. Lutherov spis Die Freiheit eines Christenmenschen (O Slobode kresťana – 1520; Tractatus de libertate Christiana) je zamyslením, čo znamená, byť kresťanom, ako má konať v slobode (nem. die Freiheit), ktorú nám získal Kristus. Podľa Luthera kresťan je slobodným pánom nad všetkým a nikomu nie je poddaný⁹ a

⁷ BESCH, W.: Luther. In: KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche* 6. Freiburg im Breisgau : Herder, 1997, s. 1131-1132.

⁸ FRANZEN, A.: *Malé dejiny cirkve*. Kostelní Vydří : 2006, s. 198-200. Sväté písmo, ktoré v 16. storočí zdôrazňovala reformácia, je v súčasnom ekumenickom dialógu výborným nástrojom v mocných Božích rukách na dosiahnutie tej jednoty, ktorú Spasiteľ ponúka všetkým ľuďom. Porov.: DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Unitatis redintegratio. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008, čl. 21.

⁹ *Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan*. LUTHER, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: *Der Glaube der Reformatoren*. Bremen : 1964, s. 114.

kresťan je poníženým služobníkom všetkého a každému poddaný (Freiheit und Dienstbarkeit). Ako dôkaz Luther v svojom spise cituje 1 Kor 9, 19, že Pavol, hoci slobodný, dal sa do služieb všetkým a Rim 13, 8, ktorý je výzvou, aby sa kresťania milovali. Podľa Luthera nijaká vonkajšia vec nemôže urobiť kresťana slobodným alebo zbožným (nem. kein äusserliches Ding kann ihn frei oder fromm machen). Zbožného, duchovného človeka spája Luther s vnútorným a duchovným človekom. Nie sú to ani nádherné rúcha, ani ústna modlitba, ani pôste, ani telesné pôsty, ani nijaké skutky konané telom a v tele, lebo na týchto aktivitách sa môže zúčastňovať aj zlý človek, pooblebník a pokrytec. Musí to byť teda niečo iné, čo duši spôsobuje zbožnosť a slobodu. Slobodu kresťan môže nájsť len v Božom slove, v svätom evanjeliu, ktoré zvestuje Kristus (Jn 11, 25; Jn 14, 6; Mt 4, 4 – das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt). V Božom slove, ktoré stačí kresťanovi, je pokrm, radosť, pokoj, svetlo, spravodlivosť, pravda, múdrosť, sloboda. Božie slovo uzdravuje (Ž 107, 20).

Kristus neprišiel kvôli nejakému inému obradu, len aby zvestoval Božie slovo. Podľa Martina Luthera slobodu, pokoj, ospravedlnenie môže nájsť kresťan vo viere a v úplnej dôvere voči Bohu, ako píše Pavol v Rim 1, 17: „Spravodlivý bude žiť len z viery (U Luthera nachádzame – *Ein gerechtfertigter Christ lebt nur von seinem Glauben*)“. Boží skutok je veriť v toho, ktorého poslal Otec (Jn 6). Viera v Krista zbavuje všetko zlo a prináša všetku spásu (*kein anderes Werk kann einen Christen machen; keine guten Werke können dem Glaube gleichgestellt werden*)... Luther zdôrazňuje, že čistá viera bez skutkov robí človeka zbožným, slobodným a blaženým.¹⁰ Keď kresťan pozerá na prikázania, uvedomuje si svoju nemohúcnosť, a preto sa nazývajú starým zákonom. Na druhej strane máme Božie zasľúbenie, že veriaci v Krista je zbavený hriechov a zlých žiadostí a dostáva slobodu. Zasľúbenia patria do Novej zmluvy. Nijaký dobrý skutok nemôže priľnúť k Božiemu slovu tak ako viera, ani prebývať v duši, len čisté slovo a viera vládnu v duši. Keď kresťan nepotrebuje nijaký dobrý skutok, tak je skutočne oslobodený od všetkých prikázaní a zákonov. Keď je oslobodený, určite je slobodný. To je kresťanská sloboda, jedine viera, ktorá pôsobí, nie žeby sme konali zlo, ale nepotrebuje nijaký skutok k zbožnosti, aby sme dosiahli blaženosť. Duša má veriť Božiemu slovu, a tým Bohu preukazuje najväčšiu česť.

Viera umožňuje, že duša sa stotožňuje s Božím slovom, duša je potom plná všetkej milosti, slobodná, blažená a spája sa s Kristom ako nevesta so ženichom (*der Glaube vereinigt die Seele mit Christus wie eine Braut mit ihrem Bräutigam; Christus und Seele werden ein Leib*). Kristus následne prevezme každú nepravosť a hriechy kresťana skrze vieru, ktorá je snubným prsteňom

¹⁰ Podobne konštatuje aj Augburské vyznanie, že takého učenie potešuje úbohé svedomie. Tu sa spomína, že milosť sa nedá dosiahnuť kláštorným životom, ani skutkami, čo niektorých popohnalo do kláštorov. *Augurská konfesia*. In: *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 1992, čl. 20.

(Malschatz, *Brautring ist Glaube*) a daruje duši spasenie. Luther v svojom spise o slobode v kontexte mystiky poukazuje na zjednotenie duše so svojím ženíchom Kristom.¹¹ Viera vyplňuje všetky prikázania (*der Glaube erfüllt alle Gebote*) a zvlášť prvé, ktoré vyzýva, aby sme ctili svojho Boha. Srdečná viera je spravodlivosťou človeka, naplnením všetkých prikázaní, ona je hlavnou a celou podstatou zbožnosti.

Vierou majú kresťania účasť na poslaní Krista, proroka a kňaza (1 Pt 2, 9). Kňazstvo Krista nespočíva vo vonkajších obradoch a odevoch, ale sa prejavuje neviditeľne v duchu. Kristus sa za nás prihovára (Rim 8, 34). Kristus je Kráľom a kňazom, avšak duchovným; jeho ríša nie je pozemská. Sloboda a moc kresťanov spočíva vo viere. Luther tu zdôrazňuje kňazstvo všetkých veriacich. Túto poctu kresťan získava vierou a tým je slobodný, lebo nepotrebuje nijaký dobrý skutok, aby bol zbožný a blažený a všetko ohlasovanie evanjelia sa deje kvôli tomu, aby sa vzbudila a upevnila viera. Táto viera vzniká, keď sa povie, prečo Kristus prišiel, ako ho treba prijímať a užívať to, čo priniesol. To sa deje tam, kde sa uskutočňuje kresťanská sloboda, ktorú máme od Krista a sme ako kresťania kráľmi a kňazmi, pánmi všetkých vecí.

V druhej časti svojho spisu Martin Luther vysvetľuje význam skutkov pre kresťanský život. Napriek tomu, že kresťan vierou všetko má podľa duše (*obwohl der Mensch inwendig nach der Seele durch den Glauben genügend gerechtfertigt ist und alles hat, was er haben soll*),¹² predsa žije v tomto telesnom živote (*der äusserliche Mensch*) a stretáva sa s ľuďmi a tu sa začínajú skutky. Tu človek nesmie byť lenivý, ale telo sa má cvičiť pôstom (*Fasten*), bdením, prácami a všetkou potrebnou výchovou, aby telo bolo poslušné a pripodobnené vnútornému človekovi, lebo kresťan objavuje vo svojom tele vzdorovitú vôľu. Skutky, podľa Luthera, nerobia človeka zbožným, robí to jedine viera. Keď sa duša vierou očistí a Boha si zamiluje, zatúži aj po tom, aby všetko bolo očistené, najprv jej vlastné telo, aby každý človek ním Boha miloval. Kresťan má skutkami telo podrobiť, no skutky nie sú pravým dobrom (nerobia človeka zbožným a spravodlivým pred Bohom) a kresťan ich koná zo slobodnej lásky zadarmo, aby sa Bohu zapáčil.

Martin Luther, nemecký reformátor, ako príklad uvádza Adama a Evu. Adam v raji bol bez hriechu, zbožný a dobrý, nepotreboval sa svojimi prácami stať zbožným a ospravedlneným. No aby sa nepotuloval a nezaháľal, Pán mu nariadil, aby raj budoval a ochraňoval. To boli slobodné

¹¹ *Ist das nicht eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt vom allem Übel und ziert sie mit Gütern?* Porov.: LUTHER, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: *Der Glaube der Reformatoren*. Bremen : 1964, s. 118.

¹² LUTHER, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: *Der Glaube der Reformatoren*. Bremen : 1964, s. 120.

skutky, ktoré konal, aby si ich Boh obľúbil a nie na dosiahnutie zbožnosti a spravodlivosti, ktoré už vopred človek mal. Podobne je to aj s človekom, ktorý je vierou postavený do raja a je znovuzrodený, nepotrebuje skutky, aby sa stal zbožným, ale aby nežil v lenivosti a svoje telo chránil, je mu nariadené konať slobodné skutky preto, aby sa Bohu páčil. Vierou posvätený kresťan koná dobré skutky; keby predtým neveril a nebol kresťanom, všetky jeho skutky by nestáli za nič, dobré skutky by boli hriechom. Dobrý, zbožný človek robí dobré, zbožné skutky. Dobré skutky nasledujú a vychádzajú zo zbožnej, dobrej osoby. Luther ďalej znova zdôrazňuje, že len viera zo samej milosti cez Krista a slovo robí osobu dostatočne zbožnou a spravodlivou a k blaženosti nie je kresťanovi potrebný nijaký dobrý skutok, nijaký zákon, lebo je slobodný od všetkých prikázaní a len zo slobody zadarmo robí všetko, čo robí a v ničom nehľadá svoj prospech a spasenie, lebo už je nasýtený a blažený vierou a Božou milosťou. Len viera robí človeka dobrým a len nevieru robí človeka zlým. No skutky ukazujú, kto je zbožný alebo zlý. Spoliehanie sa na skutky je hanobením Božej milosti, ktorá ospravedľňuje a prináša spasenie len vierou. Luther nezavrhol dobré skutky v ich podstate, ale len pre ten zlý úmysel. Luther cituje Sirachovu knihu, ktorá spomína, že počiatok každého hriechu je uchyľovať sa od Boha a nedôverovať mu (Sir 10, 13-14). Slobodný kresťan (*ein freier Christ*) vyznáva, že on sa bude postiť, modliť, robiť to a to nie preto, aby bol zbožný alebo blažený, ale pre príklad a službu.

Pri kázaní evanjelia je potrebné poukázať na prikazy, aby sa hriešnici podesili, ich hriechy odhalili, aby prejavili ľútosť a sa polepšili, no na druhej strane sa má poukázať na zasľúbenie milosti, na učenie o viere, bez ktorého sú zbytočné prikázania. Kresťan koná dobré skutky, lebo žije medzi druhými ľuďmi na zemi a musí hovoriť s druhými ľuďmi a s nimi spolupracovať. Oni nie sú potrebné k zbožnosti. Kresťan má mať zmýšľanie vo všetkých skutkoch slobodné a zamerané na službu druhým ľuďom. Vo viere má kresťan vo všetkom dostatok a skutky majú smerovať na dobro blízkeho. Viera je zbožnosťou, životom a blaženosťou (Gal 2, 20). Boh nám dáva nehodným bez akejkoľvek zásluhy z čistého milosrdenstva prostredníctvom Krista plnosť bohatstva a blaženosti, takže už potom nič nepotrebujeme, len veriť, že je to tak, a preto chceme tomuto Otcovi slobodne, radostne a zdarma konať, čo sa mu páči a svojím blíznym byť kresťanom, ako bol Kristus ku mne. V závere svojho spisu Luther zdôrazňuje¹³, že kresťan

¹³ *Aus dem allen ergibt sich die Schlussfolgerung, dass ein Christmensch nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten lebt, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.* LUTHER, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: *Der Glaube der Reformatoren.* Bremen : 1964, s. 123.

nežije sebe, ale v Kristovi a svojom blížnom: v Kristovi vierou, v blížnom láskou.¹⁴

Die Vorrede zum Römerbrief

Dr. Martin Luther v svojom komentári k Listu Rimanom *Die Vorrede zum Römerbrief* (Predslov k Pavlovmu listu Rimanom – 1522) poukazuje na skutočnosť, že List Rimanom je v skutočnosti hlavnou časťou Novej zmluvy a najčistejším evanjeliom¹⁵. Kresťan ho má poznať naspamäť a sa má stať každodenným chlebom pre dušu. Svoj Predslov Martin Luther začína od konštatovania, že nikto nezachováva Boží zákon, veď každý objavuje v sebe samom neochotu k dobrému a záľubu v zlom. Len Boží Duch môže dať človekovi nové a slobodné srdce, aby získalo záľubu v zákone. Vyplniť zákon potom znamená: slobodne, so záľubou a láskou konať svoje dielo. Záľubu, ktorá pochádza zo slobodnej lásky, vlieva do srdca Svätý Duch a Duch sa udeľuje vo viere, s vierou a prostredníctvom viery v Ježiša Krista a viera prichádza cez Božie slovo a evanjelium, ktoré zvestuje o Kristovi, že je Božím Synom a človekom, že za nás zomrel a vstal z mŕtvych. Jedine viera ospravedľňuje a naplňuje zákon, lebo prináša Ducha zásluhou Krista; Duch tvorí ochotné a slobodné srdce, ako to vyžaduje zákon a následne dobré skutky pochádzajú z viery. Podľa Luthera celý človek upadol do hriechu a vezie sa v ňom. Jedine viera ospravedľňuje a prináša Ducha i záľubu v dobrých vonkajších skutkoch. Prirodzenosť, slobodná vôľa a naše sily nemôžu vytvoriť spravodlivosť pred Bohom. Neviera je „najduchovnejšou“ nerestou.

Prirodzenosť bez milosti je od seba taká zlá, že Bohu ani neďakuje, ani ho neuctieva, ale sama sa zatemňuje a neprestajne upadá so stále horšieho stavu. Dobré skutky sú len vonkajšími znakmi, ktoré pochádzajú z viery a ako dobré ovocie dokazujú, že človek je už vnútorne Bohom ospravedlnený. Človek je ospravedlnený bez skutkov, i keď neostáva bez skutkov, keď bol ospravedlnený. Židia môžu byť dedičmi Abrahámovými len skrze vieru, lebo nikto neplní zákon s láskou a túžbou. Ovocie a skutky viery sú podľa apoštola Pavla nasledujúce skutočnosti: pokoj, radosť, láska k Bohu a každému človekovi. Hriech stále ostáva aj po viere, ale hriech sa nepočíta na zatratenie, a to pre vieru, ktorá proti nemu bojuje. Po celý život máme sami so sebou dosť čo robiť, aby sme krotili svoje telo. Pravá sloboda od hriechu a zákona je konať so záľubou len dobro a žiť správne bez nútenia zákonom, táto sloboda je duchovnou slobodou, ktorá neruší zákon, ale daruje to, čo

¹⁴ LUTHER, M.: O slobode kresťana. In: *Dr. Martin Luther – Výber zo spisov*. Liptovský Mikuláš : Tranoscus, 1990, s. 21-32.

¹⁵ *Diese Epistel ist das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium*. LUTHER, M.: Die Vorrede zum Römerbrief. In: *Der Glaube der Reformatoren*. Bremen : 1964, s. 133.

zákon požaduje, totiž túžbu po dobre a láske. Keď Duch usmrcuje starého hriešneho človeka, svedomie je slobodné nie tak, že by nič nemalo konať, ale aby už teraz sa mohlo celkom pripojiť ku Kristovi. Hriech je prirodzenosťou starého človeka, zlá prirodzenosť nemôže znieť, že zákon od človeka vyžaduje dobro. Pavol v liste Rimanom (Rím 9-11) nás učí, že z Božieho predurčenia vyplýva, kto má veriť alebo neveriť, kto môže byť alebo nebyť slobodný od hriechov. Slobodu kresťan nepoužíva na poškodenie slabým, ale na ich napomáhanie.¹⁶

Šmalkaldské články (*Schmalkaldische Artikel*)

Martin Luther v spise z roku 1537 zdôrazňuje princíp reformácie, že jedine viera nás ospravedlňuje. Pre neposlušnosť Adama sú všetci ľudia hriešnikmi a prepadli smrti a diablu (Rím 5, 12). To je prirodzený, dedičný alebo hlavný hriech. Ovocím tohto hriechu sú zlé skutky. Tento dedičný hriech je taká hlboká a strašná porušenosť prirodzenosti, že ho nijaký rozum nemôže pochopiť. Luther zavrhuje názor, že po Adamovom hriechu prirodzené sily zostali nedotknuté, a že človek od prirodzenosti má zdravý rozum a dobrú vôľu. Nemecký reformátor odsudzuje konštatovanie, že človek má slobodnú vôľu činiť dobré a zanechať zlé. Zákon vyjavuje dedičný hriech s jeho ovocím a ukazuje človekovi, ako padla a od základu sa narušila ľudská prirodzenosť. Vierou prijímame nové srdce a Boh nás pre Krista pokladá za svätých a hoci hriech nie je z tela celkom odstránený, predsa ho Boh nepočíta. Túto vieru nasledujú dobré skutky.¹⁷

Augsburgské vyznanie

Slobodná vôľa, podľa Augsburgského vyznania (*Confessio Augustana, Augsburger Bekenntnis*), existuje po určitú mieru, že človek má slobodnú vôľu žiť počestným zovňajším životom. Ale bez milosti a pôsobenia Svätého Ducha nemôže sa človek úprimne Boha báť, ani veriť v neho, ani vyhostiť zo srdca zlé žiadosti. Tu vierovyznania sa odvoláva na Augustína, ktorý deklaruje, že každý má slobodnú vôľu, lebo má rozum. To platí len pre vonkajšie skutky. Príčina hriechu je prevrátená vôľa. Bez viery a Krista je ľudská prirodzenosť prislabá konať dobré skutky, vzývať Boha, byť trpezlivým v utrpení, milovať blížneho. Bez Svätého Ducha je srdce prislabé a je v moci diablovej, ktorý biednu ľudskú prirodzenosť podnecuje veľmi

¹⁶ LUTHER, M.: Predslov k Pavlovmu Listu Rímskym. In: *Dr. Martin Luther – Výber zo spisov*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1990, s. 116-124.

¹⁷ LUTHER, M.: *Články kresťanského učenia – Šmalkaldské články*. In: *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992, s. 158.163.164.169 I.XIII.

hrešiť, ako to vidíme u filozofov, ktorí sa pokúšali žiť počestne, no nedokázali to, ale popáchali mnoho veľkých zjavných hriechov.¹⁸

Apológia Augsburgského vyznania deklaruje, že reformátori odsudzujú pelagjánov a manichejcov. Ľudská vôľa má slobodu voľby v skutkoch a veciach, ktoré rozum sám od seba poníma, môže slúžiť Bohu vonkajšími skutkami, no moc zlej žiadosti je taká veľká, že ľudia radšej poslúchajú zlú žiadosť ako zdravý úsudok. Bez Svätého Ducha sú ľudské srdcia bezbožné.¹⁹

Conclusio

Rímsky pápež Ján Pavol II. (1978 – 2005) poukázal, že vedecká analýza Lutherovho života nám ukazuje jeho zbožnosť, ktorá mala vplyv na otázky o večnom spasení. Ukázalo sa, že fenomén zničenia cirkevnej jednoty nemožno zvažovať na pastierov Katolíckej cirkvi, ani výlučne na nedostatok opravdivého chápania katolicizmu zo strany Luthera, hoci obidve okolnosti mohli zohrať určitú úlohu.²⁰

No ani protestantský tábor nedokázal udržať svoju jednotu. Už za Lutherovho života došlo v protestantizme k prvému rozkolu na ľavicovú a pravicovú reformáciu. Ľavicovú reformáciu radikálnych nekonformistov (nadšencov) tvorili náboženské a sociálne hnutia, zväčšia protiklerikálni laici, ktorí sa na miestach, kde boli prenasledovaní, obracali aj proti štátnej moci. Táto tradícia viedla nakoniec k vzniku slobodných cirkví. Pravicovú reformáciu tvorili úradné cirkvi. Ideál slobodných kresťanských cirkví sa neuskutočnil ani tam, kde vyvíjal činnosť Luther. Vládovia sa zmenili na dočasných biskupov. Miestny vládca na svojom území bol niečím takým ako pápež. Počas reformácie sa objavili tri veľmi odlišné typy protestantského kresťanstva: luteráni, reformovaní a slobodná cirkev.²¹

Táto krátka reflexia slobody u nemeckého reformátora má sprevádzať súčasný dialóg viery, v ktorom hľadáme jednotu. Tento dialóg má svoju orientáciu v Slove Svätého písma, vo vyznaniach viery a v konciloch starovekej Cirkvi. Aj udalosť reformácie nás učí pokorne kontemplovať tajomstvo Božej prozreteľnosti a zbožne počúvať to, čo nás dnes učí Boží Duch cez spomínané udalosti epochy reformácie.²²

¹⁸ *Augurská konfesia*. In: *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992, 48 XVIII-XIX.

¹⁹ *Apológia, čiže Obrana Augurského vierovyznania*. In: *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992, 125, XVIII. .

²⁰ JÁN PAVOL II.: List z okazji piäťsetlecia urodzin Marcina Lutra – 31 października 1983 r. In: NAPIÓRKOWSKI, C. S. a kol.: *Ut unum*. Lublin : KUL, 2000, s. 334-335.

²¹ KÜNG, H.: *Katolícka cirkev*. Bratislava : Slovart, 2003, s. 153-158.

²² JÁN PAVOL II.: List z okazji piäťsetlecia urodzin Marcina Lutra – 31 października 1983 r. In: NAPIÓRKOWSKI, C. S. a kol.: *Ut unum*. Lublin : KUL, 2000, s. 334-335.

Konanie človeka, podľa Luthera, oslobodzuje k slobodnej a ochotnej poslušnosti. Tu ako keby vládol Lutherom triumfálne opisovaná sloboda viery a sloboda lásky kresťana. V slobode viery sú kresťania ako noví ľudia slobodní od zákona, takže už nemôžu byť zatratení. Sú však oslobodení od dúfania v zákon. Zákon ich nemôže spasiť. Ďalej tu ide o slobodu od viny a hriechu. Hriechy sú odpustené, preto sú kresťania oslobodení od Božieho hnevu. Konečne sú kresťania oslobodení od strachu pred životnými udalosťami. Ako noví ľudia dôverujú Bohu a majú slobodu aj od moci hriechu. V slobode lásky kresťana vie, čo má robiť. Nie je potrebné, aby zákon poučal slobodného kresťana. No kresťan nikdy neprestáva byť starým človekom (*simul iustus et peccator*).²³

Martin Luther postavil namiesto cirkevného prostredníctva myšlienku všeobecného kňazstva, odkazuje jedinca na seba samého. Človek stojí pred Bohom ako jednotlivec. Štúdium Aristotela na univerzitách je, podľa Luthera, dielom zlého ducha. Podľa Nietzscheho reformácia je úpadkom a prerušením postupného oslobodzovania európskeho ducha. Luther žiadal len slobodu bádania v Písme, ostatné bolo bezcenné. Protestantizmus prispel tým, že bola zlomená stredoveká vláda jednej Cirkvi a bola umožnená sloboda svedomia. Bez Lutherovho oslobodzujúceho činu by nebola možná filozofia Kanta, ani filozofia nemeckého idealizmu. Podľa Luthera je rozum diabla neviestka.²⁴

V *Disputácii proti scholastickej teológii* Luther poukázal, že prirodzenosťou ľudskej vole nie je konat' slobodne dobro. Po páde Adama už nemožno hovoriť o „slobodnom rozhodovaní“, lebo človeka od tej chvíle ovláda absolútny egocentrizmus a zúrivá honba po ukojení vlastných pôžitkov. Aj mravné skutky sú hriechom, lebo ich prameňom je isté sebazbožňovanie. Luther odsúdil aj Aristotelovu Etiku, podľa ktorej sa mravné cnosti dajú získať výchovou. V scholastickej teológii videl nový pelagianizmus. Dobro nikdy neprispieva k spáse, je to jedine viera. Humanista Erazmus v diele *De libero arbitrio* kritizoval Lutherovo tvrdenie, že slobodné rozhodovanie je v skutočnosti fikciou.²⁵

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Apológia, čiže Obrana Augurského vierovyznania.* In: *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992.
- Augurská konfesia.* In: *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992.

²³ KIŠŠ, I.: *Sociálna etika*. Bratislava : 2006, s. 92-94.

²⁴ STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří : 2000, s. 219-222.

²⁵ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí/III*. Bratislava : Agora, 1997, s. 201-203.

- BESCH, W.: Luther. In: KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche* 6. Freiburg im Breisgau : Herder, 1997.
- DLUGOŠ, F.: *Historia Ecclesiae Christi – Novovek*. Levoča : 2007.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: Unitatis redintegratio. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008.
- ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí/III*. Bratislava : Agora, 1997.
- FRANZEN, A.: *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří : 2006.
- JÁN PAVOL II.: List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra – 31 października 1983 r. In: NAPIÓRKOWSKI, C. S. a kol.: *Ut unum*. Lublin : KUL, 2000.
- KIŠŠ, I.: *Sociálna etika*. Bratislava : 2006.
- KÜNG, H.: *Katolícka cirkev*. Bratislava : Slovart, 2003.
- LANGMEYER, G.: Freiheit. In: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1987.
- LUTHER, M.: *Články kresťanského učenia – Šmalkadské články*. In: *Symbolické knihy*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992.
- LUTHER, M.: Die Vorrede zum Römerbrief. In: *Der Glaube der Reformatoren*. Bremen : 1964.
- LUTHER, M.: O slobode kresťana. In: *Dr. Martin Luther – Výber zo spisov*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1990.
- LUTHER, M.: Predslov k Pavlovmu Listu Rímskym. In: *Dr. Martin Luther – Výber zo spisov*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1990.
- LUTHER, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: *Der Glaube der Reformatoren*. Bremen : 1964.
- REMBIERZ, M.: Gra władzy i wolności. O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości w epoce ideologii konkurujących o zawłaszczenie człowieka. In: *Wolność i władza w życiu publicznym*, redakcja naukowa Joanna Mysona Byrska, Władysław Zuziak. Kraków : 2008.
- STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří : 2000.
- ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dějiny II*. Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943.

MUDr. PAVOL STRAUSS VO SVETLE SVEDECTIEV

Jožef VOSKÁR

Dynamický vzostupný trend vedeckej, publikačnej a edičnej činnosti našej Grécko-katolíckej teologickej fakulty v Prešove nás naplňa radosťou a vďačnosťou Pánu Bohu za vytúžený rozmach toho, čo nepriatelia Cirkvi pred niekoľkými desaťročiami určili na zánik. Eminentné hodnotenie poslednej akreditácie našej fakulty v rámci teologických fakúlt na Slovensku, ako aj v rámci Prešovskej univerzity, je bezpochyby ovocím viacerých synergicky pôsobiacich faktorov na prirodzenej aj nadprirodzenej úrovni.

Je to pre nás všetkých radostná bilancia na jednej strane, ale aj zaväzujúca potreba načierať stále hlbšie do prameňov veľkých osobností nášho národa, ktoré nám pomáhajú formovať nového človeka podľa Kristovho modelu.

Takouto osobnosťou je bezpochyby MUDr. Pavol Strauss, konvertita pavlovského typu, ktorého kultúrny a duchovný prínos do národných, európskych i všeľudských dejín 20. storočia už nemožno odignorovať tak, ako sa o to pokúšal totalitný systém na Slovensku počas štyridsiatich rokov.

Ak som dobre prešiel prehľad publikačnej činnosti na pôde našej teologickej fakulty od začiatku jej obnovennej činnosti až po súčasnosť, nenašiel som zmienky o Pavlovi Straussovi, hoci jeho celoživotné dielo a svedectvo jeho života v Kristovi sa priamo ponúka do kontextu edukačných systémov teologickej fakulty v rovine filozofickej, etickej, morálnej i sociálnej. Jeden z významných pedagógov našej fakulty Mons. Jožef Tóth explicitne hovorí: „Pavol Strauss a jeho dielo by malo byť v osnovách stredných a vysokých škôl, najmä na filozofickej, teologickej fakulte a v školách s humanitným zameraním.“¹

Je preto pre mňa veľkou ct'ou, tiež ako bývalého pedagóga našej „Alma mater“, predstaviť vám túto mimoriadnu osobnosť nášho národa svedectvami známych autorít, ktoré garantujú opodstatnenosť potreby čerpať aj z pokladnice tohoto veľikána našej národnej kultúry pri formovaní mladej teologickej generácie aj na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove.

Kardinál Ján Chryzostom Korec vo svojej zdravici konvertitovi pri príležitosti jeho 80-tych narodenín píše:

¹ TÓTH, J.: *Paulus ante portas*. In: Listy Pavla Straussa, č. 7, 2007, Liptovský Mikuláš, s. 3.

„Ako začať? Doteraz som Vás v rozhovoroch oslovoval výrazmi ako: pán primár alebo pán doktor... V tejto chvíli sa mi žiada osloviť Vás výrazom: drahý Majstre. Pozdravujem Vás ako majstra slova, majstra myšlienky, ako majstra duchovného budovania človeka a Slovenska. Za posledných dvadsať rokov som Vás ako robotník navštívil častejšie na Zobore. Boli to stretnutie veľmi povzbudzujúce. Poznal som Vás už dávno z vašich kníh. Pred desiatkami rokov som čítal Vašu Mozaiku nádeje a najmä Váš krásny preklad Petra Lipperta Človek Jób hovorí s Bohom. Týchto textov som sa nevedel dosť nasýtiť. Potom sme sa stretli v Trnave, niekedy po roku 1946 spolu s Vaším vzácnym priateľom, dnes už mŕtvym jezuitom Jánom Dieškom. Hovoril mi o Vás ako o konvertitovi, ktorý celou dušou prežíva svoju vieru. Dlhé roky som sa potom ticho tešil z Vašich priateľstiev so vzácnymi ľuďmi ducha, akými boli Janko Silan, Ladislav Hanus, Jozef Kútnik – Šmálov, Gustáv Valach, Jozef Felix, Milan Rúfus a mnohí ďalší, ktorých som mal aj ja štastie osobne poznať. Vždy som sa tešil i z toho, že Vaše kontakty s ľuďmi boli aj ekumenické. Čítal som potom ďalšie knihy Vašich hlbavých esejí, plných ducha viery, ale i pozornosti a lásky k človekovi, písaných vycizelovaným štýlom ako skvosty. V poslednom čase sa z celého srdca teším z každého Vášho článku v časopisoch a z cenných kníh, ktorými ešte stihate vydávať svedectvo o plodnosti kresťanského myslenia na Slovensku, na dlhé roky umlčaného, no predsa stále prítomného a dnes znova vynoreného akoby spod zeme v našom kultúrnom živote.

V tejto chvíli Vášho životného jubilea sa mi žiada vysloviť dve veci: poďakovať a prosiť. Žiada sa mi poďakovať za Váš verný život viery, za Váš život chirurga i za Váš život mysliteľa slovenského spisovateľa. Žiada sa mi poďakovať Bohu za Vašu vernosť a vytrvalosť v tvrdom zápase života, ktoré boli predovšetkým darom milosti. Ale žiada sa mi poďakovať aj osobne Vám, že ste s darom milosti spolupracovali a že ste urobili zo svojho života svedectvo o pravde a kráse, svedectvo o Bohu a o láske k človekovi. Na druhom mieste by som chcel prosiť. Prosiť, aby Vám Pán Boh sám odplatil všetky príkoria minulých desaťročí. Chcel by som prosiť, aby Vám doprial vysloviť dosiaľ nevyslovené a obohatiť tak Slovensko a svet o skúsenosť zrelého života kresťana, skúsenosť lekára, mysliteľa, umelca a humanistu. Toto poďakovanie a túto prosbu vyslovujem i v mene Cirkvi, v mene prastarého nitrianskeho biskupského stolca a tak trochu i v mene Slovenska, čo azda iní urobia dôkladnejšie a zasvätenejšie.“²

V pohrebnej rozlúčke s MUDr. Pavlom Straussom, ktorého kardinál Ján Chryzostom Korec v Nitre pochovával, okrem iného povedal: „Pavol Strauss patril k tým vzácnym slovenským vzdelancom, ktorí sa netajili, že sú

² KOREC, J.CH.: *Zdravica konvertitovi*. Pavol Strauss s výhľadom do nekonečna – Zobrané literárne a mysliteľské diela. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2009, s. 14-15.

veriaci. Päťdesiat tokov hovoreným i písaným slovom vyznával svoju oddanosť Ježišovi Kristovi. Aká sila múdrosti, stáť pred tvárou Božou s otvoreným srdcom a dušou!... Môcť urobiť znamenie kríža!... Priznať sa k Najsvätejšej Trojici: Sláva Otcu i Synu i Duchu Svätému... Ústredím jeho života, ako sám napísal, stala sa láska k Bohu. V tejto láske k Bohu, k živému Ježišovi Kristovi sa modlil, študoval, operoval ako chirurg – a písal. Jeho knihy sú vyznávaním viery a svedectvom lásky. Chcel nimi slúžiť. Napísal o tom: - *Neraz som si kládol otázku, prečo mi dal Boh narodiť sa uprostred tohto slovenského národa. Dovolil mi, aby som s ním rástol... Čo bolo vo mne, čo som získal vo vzdelaní, chcem položiť k nohám tohto národa...* Položil. A položil to všetko pod kríž. Napísal: - *Všetku prepožičanú tvorivosť vraciam, Pane, do Tvojich rúk a do Tvojho milostivého srdca. Život nie pre seba, ale pre všetkých. Spása nie pre seba, ale pre všetkých...* Náš zosnulý dobre zúžitkoval Božie dary – dary milosti i dary nadania. Rozmnožil dary talentov. A my sa modlíme, aby zreteľne počul slová svojho Pána: Správne, dobrý a verný sluha..., vojdí do radosti svojho Pána.“³

V úvode Zbraného literárneho a mysliteľského diela Pavla Straussa editor **prof. PhDr. Július Pašteka, DrSc.** o.i. píše:

„V jednom rozhovore Strauss povedal, že sa nikdy nepovažoval za spisovateľa, iba za „píšuceho lekára“, za liečiteľa „duše“ i „ducha“, ako sa už spomenulo, liečiteľa duše jednotlivca i ducha národa. Kam ho teda zaradiť v rámci slovenskej literatúry? Nijaká literatúra s hocako významnými prozaikmi, dramatikmi, básnikmi, nebola by kompletná, ani plnohodnotná, keby nemala aj vynikajúcich esejistov. To je práve Straussov prípad. Jeho diela patria medzi výkvet našej esejistiky, je prvoradý literárny a mysliteľský esejista v tematike náboženskej, morálnej, umeleckej. To mu zabezpečí miesto kultúrneho tvorca aj v 21. storočí. Keďže jeho zbrané diela ešte len začínajú vychádzať, má nádej, že sa stane úspešným autorom budúcnosti. (Prvé tri diela Zbraných spisov už sú na knižnom trhu – pozn. autora.) Rešpekt mu akiste zabezpečia aj jeho príležitostné rozhovory (cyklus O sebe a svojom diele). Odhaľuje sa v nich ako európsky vzdelanec, intelektuál, odborník, vedecká autorita. Obdiv k Straussovi vzbudzuje práve spojenie pozoruhodnej tvorivej osobnosti s veľkou mravnou osobnosťou.“⁴

³ KOREC, J.CH.: *Zdravica konvertitovi*. Pavol Strauss s výhľadom do nekonečna – Zbrané literárne a mysliteľské diela. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2009, s. 18.

⁴ PAŠTEKA, J.: *Uvedenie do života i diela veľkého vyznavača*. Pavol Strauss s výhľadom do nekonečna – Zbrané literárne a mysliteľské diela. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2009, s. 13.

A do tretice ešte svedectvo bývalého **prodekana a pedagóga našej teologickej fakulty, kňaza a básnika Mons. Jozefa Tótha**, ktorý o Pavlovi Straussovi svedčí nasledovne:

„Tretí veľký Pavol, ktorý mal kolísku takisto medzi nami, je MUDr. Pavol Strauss, chirurg, literát, hudobník, ale hlavne prorok tohto veku. Človek zasiahnutý bleskom na spôsob sv. Pavla. Bol z jeho rodu, pretekala v ňom nielen krv prorokov, ale aj ich duch, ich vízia sveta, človeka, jeho začiatok, priebeh i finále. Možno to znie exponovane a nadsadené nad realitu, ale opakujem to s neodvolateľnou a nepochybniteľnou istotou, že tento rodák z Liptovského Svätého Mikuláša, neskôr jeho maturant, potom frekventant medicíny vo Viedni a Prahe a chirurg na mnohých miestach Slovenska je veľduchom, opakujem, veľduchom 20. storočia! Keby bol žil v západnej Európe, bol by zaradený medzi výkvet osobností Európy. Jeho genéza má korene v Mojžišovom zákone a v prorokoch. Ale jeho vývoj a završenie kulminovali v Kristovi, ktorý neprišiel zákon zrušiť, iba naplniť! Toto završenie však nebolo a nie je iba na úrovni náboženskej, na úrovni viery, ale aj integrálneho rozsahu života, v praktickom živote, v práci lekára, človeka, manžela, otca, priateľa, básnika, muzikanta, literáta, filozofa a predovšetkým proroka tohto veku.

Takýto model človeka, takýto konkrétny jedinec je podľa Písma na obraz Boží a podľa ľudskej skúsenosti: homo integer, celý človek, ktorý práve zásahom blesku zhora spoznal celú šírku i hĺbku, svetlo i tieň zmyslu sveta i človeka. Rozumové poznanie a zmyslová experiencia boli umocnené videním a skúsenosťou, že otázka bytia vesmíru, sveta i človeka je absolútne v rukách osobného Boha. A všetko stvorenie, teda i človek, je naprogramovaný podľa jeho zámeru. Tento projekt zafixovaný v Písme a ohlasovaný prorokmi sa završil v Ježišovi Nazaretskom, o ktorom svedčili životom i smrťou celé zástupy. Pavol Strauss, zasiahnutý týmto bleskom získal múdrosť a dar videnia celého procesu človeka i dejín ľudstva na tejto planéte. Jeho diela vzápätí po 2. svetovej vojne, po hrôzach holokaustu, vrážd, hladu, nenávisti, plaču a utrpenia – jasne, vyčerpávajúco a so zdesením poukazovali na príčiny tejto najstrašnejšej vojny v dejinách ľudstva, ale súčasne aj na fakt, že všetky vojny, ktoré boli a budú, vychádzajú z jedného prameňa: z nenávisti a sebeckta. A ako východisko pre všetky veky a pokolenia videl to, čo aj jeho starozákonný brat Šavol: zakotvenie v Bohu, vo večnej láske, z ktorej sme sem prišli a kam sa máme vrátiť.

Straussov Ježišovský model mal viac harmonický, pokojný, vyrovnaný, radostný a superhumánny charakter. Všetky jeho diela, prózy, básne, úvahy, eseje, rozhovory zaznievali ako jeho klavírne etudy a sonáty. Celý jeho ľudský, literárny, chirurgický i muzikálny svet bol svetom podľa Božieho projektu a zákona a ten sa dá redukovať do jednej vety, ktorá ako blesk a ako pieseň zaznela z úst Mojžiša i Krista: „Milovať budeš Pána svojho

Boha celým svojím srdcom, celou dušou, celou myslou a celou silou a blížneho ako seba samého.“ (Mk 12,30-31) Väčší zákon nie je, ale ani dokonalejší zákon nie je. Pavol Strauss ho dobre poznal, ale nielen poznal, on si ho overil na živote sveta a na svojom živote. Čítajme jeho knihy. Sú to recepty pre všetkých a pre všetko, recepty lekára tela i duše... Je tragédiou tohto sveta, že oslepol a ohluchol, nevidí a nepočuje hlas Boží, ktorý zaznieva aj v diele tohto nášho velikána, MUDr. Pavla Straussa. Jeho život a diela patria medzi tých, ktorí stoja v zástupe dobrých a svätých ľudí, ktorí sa presvedčili, že tento život sa nežije len pre tento svet, ale aj pre nebo, pre svet, o ktorom sv. Pavol apoštol povedal, že „ani oko nevidelo, ani ucho nepočulo, čo Boh pripravil tým, ktorí ho milujú.“⁵

A čo ešte dodať k týmto svedectvám?

Azda v skratke toľko, že pracoval ako lekár chirurg v Palúdzke, Ružomberku, Korytnici, Bratislave, Skalici a v Nitre. Písal básne, eseje, články do mnohých časopisov náboženských, odborných, kultúrnych. Čítal beletriu, encyklopédie, náboženské diela, rozjímania a to v origináloch (jazyku nemeckom, českom, ruskom, francúzskom, maďarskom, anglickom a latinskom). Bol výborným klavírnym interpretom. Pre svoje náboženské zmýšľanie a presvedčenie, tvorbu a život bol prenasledovaný, preložený, degradovaný, nesmel publikovať (písal do „šuplíka“), a to bol jeho veľký kríž. Malú satisfakciu dostal v roku 1992, keď mu UPJŠ v Košiciach udelila titul Dr.h.c. V roku 2009 dostal cenu Fra Angelica 09 in memoriam za kresťanské hodnoty v literatúre.

Namiesto záveru

Život a dielo MUDr. Pavla Straussa už utvrdil viacerých ľudí v presvedčení, že tento konvertita pavlovského typu, hľadač Pravdy, ktorú našiel v Kristovi, a teda Kristov vyznávač nemôže ináč zavŕšiť svoje veľké a perfektne zvládnuté poslanie, ktorým ho Kristus poveril, ako stať sa veľkým orodovníkom za uchovanie kresťanskej identity nášho národa v plnosti Kristovho vzrastu.

Pavol Strauss je zrelým kandidátom na blahorečenie, a preto sa všetci spoločne usilujeme vytvoriť priaznivé duchovné a cirkevno-právne podmienky na úspešné zahájenie diecéznej fázy procesu blahorečenia v Nitre.

Uzatváram výrokom Mons. Jozefa Tótha: „Pavol nielen k bránam, ale aj k oltáru.“⁶

⁵ TÓTH, J.: *Trio Pavlov*. In: Listy Pavla Straussa, č. 11, 2009, Liptovský Mikuláš, s. 3.

⁶ TÓTH, J.: *Paulus ante portas*. In: Listy Pavla Straussa, č. 7, 2007, Liptovský Mikuláš, s. 3.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- KOREC, J.CH.: *Zdravica konvertitovi*. Pavol Strauss s výhľadom do nekonečna – Zobrané literárne a mysliteľské diela. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2009.
- PAŠTEKA, J.: *Uvedenie do života i diela veľkého vyznavača*. Pavol Strauss s výhľadom do nekonečna – Zobrané literárne a mysliteľské diela. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2009.
- TÓTH, J.: *Paulus ante portas*. In: Listy Pavla Straussa, č. 7, 2007, Liptovský Mikuláš.
- TÓTH, J.: *Trio Pavlov*. In: Listy Pavla Straussa, č. 11, 2009, Liptovský Mikuláš.

THE VOLITIVE – MORAL SPHERE OF MAN IN *STROMATA* OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

Aleksy KOWALSKI

To be subjected, then, to the passions, and to yield to them, is the extremist slavery; to keep them in subjection is the only liberty.

Clement of Alexandria, *Stromata* II, 144, 4

The ancient, Greek morality characterizes the ethical intellectualism. Socrates identifies virtue with science and notices that consequently knowing and practicing the good is the same thing. On the other hand lack of knowledge and practice is considered as ignorance and the moral evil. Plato's teacher underlines that science is necessary and sufficient to be the virtuous man. Aristotle goes farther and proclaims wisdom as the most elevate virtue¹.

The Christian doctrine speaking of the human free will and the personal responsibility introduces the new point of view that emphasizes the Christian morality. The ecclesiastical writers and Church Fathers also present their investigations about those questions².

Saint Justin describes, in his *First Apology* importance of the free choice and its consequences:

“And again, unless the human race has the power of avoiding evil and choosing good by free choice, they are not accountable for their actions, of

¹ Cf. ARYSTOTELES, *O duszy*, pol. ed., P. Siwek, Warszawa 1988, 414 b 2, 432 b 5. F. COPLESTON, *A History of Philosophy. Greece and Rome*, vol. 1, New York London Toronto Sydney Aucland 1993, pp. 218 - 219: *In general we may say that Plato accepted the Socratic identification of virtue with knowledge. In the “Protagoras” Socrates shows, as against the Sophist, that it is absurd to suggest that justice can be impious or piety unjust, so that the several virtues cannot be entirely disparate. Furthermore, the intemperate man is one who peruses what is really harmful to man while the temperate non peruses what is truly good and beneficial (...) It is made clear in the “Meno” that if virtue is knowledge or prudence, it can be taught, and it is shown in the “Republic” that it is only the philosopher who has true knowledge of the good of man.* G. GIRGENTI, *Giustuno Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano 1995, p. 138. JOHN PAUL II, *Memory and Identity. Conversations at the dawn of a millennium*, New York 2005, p. 39: *Freedom, for Aristotle, is a property of the will which is realized through truth. It is given to man as a task to be accomplished. There is no freedom without truth. Freedom is an ethical category. Aristotle teaches this principally in his “Nicomachean Ethics”, constructed on the basis of rational truth. The natural ethic was adopted in its entirety by Saint Thomas in his “Summa Theologiae”. So it was that the “Nicomachean Ethics” remained a significant influence in the history of morals, having now taken on the characteristics of a Christian Thomistic ethic.*

² Cf. D. SPADA, *Testi patristici di antropologia. Da una ricerca sul libero arbitrio*, Roma 1996.

whatever kind they be (...) For not like other things, as trees, quadrupeds, which cannot act by choice, did God make man: for neither would he be worthy of reward or praise did he not of himself choose the good, but were created for this end, nor, if he were evil, would he be worthy of punishment, nor being evil of himself, but being able to be nothing else what he was made”³.

The Roman Apologist is convinced that the founder of Academia posses his knowledge from the Hebrew Bible, therefore our author writes:

“And so, too, Plato, when he says, “The blame is his who chooses, and God is blameless,” took this from the prophet Moses and uttered it. For Moses is more ancient than all the Greek writers”⁴.

The first Christian Plato’s thinker criticizes the Stoics doctrine of fate and necessity. He confirms that the human being is able freely to turn itself to the good or the evil.

“And this is the nature of all that is made, to be capable of vice or virtue. For neither would any of them be praiseworthy unless there were power to turn to both [virtue or vice]. And this also is shown by those men everywhere who have made laws and philosophized according to right reason, by their prescribing to the some things and refrain from others”⁵.

The free choice is directly united to the personal responsibility and recognized by God, who obviously gives reward and punishes. The divine Lawgiver establishes rules and promulgates them.

Saint Irenaeus of Lyon interpreting the text of Gospel according to Matthew 23, 37 – 38 points the ancient law of liberty (τῶν ἐρψαάον νῶμον τῆς ἀλευφερ”αξ) out that the human being, during the act of creation, received from God,

“because God made man a free [agent] from the beginning, possessing his own power, even as he does his own soul, to obey the behests (*ad utendum sentential*) of God voluntarily, and not be compulsion of God. For there is no coercion with God, but a good will [towards us] is present with Him continually. And therefore does He give good counsel to all. And in man, as well as in angels, He has placed the power of choice (for angels are rational beings), so that those who had yielded obedience might justly possess what is good, given indeed by God, by preserved by themselves”⁶.

The Bishop of Lyon confirms that God Himself owns a power to choose freely that He gave it to the human being, made in the divine image.

³ IUSTINUS, *Apologia prima pro Christianis* XLIII, 4-8.

⁴ IBIDEM XLIV, 8. Cf. PLATO, *Republic* X, 617.

⁵ IUSTINUS, *Apologia secunda pro Christianis* VII, 6 – 7.

⁶ IRENAEUS, *Adversus Haereses* IV, 37, 1. Cf. C. A. HALL, *Learning Theology with the Church Fathers*, Downers Grove 2002, p. 124.

“But because man is possessed of free will from the beginning, and God is possessed of free will, in whose likeness man was created, advice is always given to him to keep fast the good, which thing is done by means of obedience to God”⁷.

Polycarp’s disciple commenting the biblical text of the *Book of Genesis* 1, 26 – 27 illustrates the divine free will of God. The Creator being completely independent makes a man granting him the free will as well. Irenaeus, similarly as Justin, proclaims independence God and the human being from fate and necessity. However, the Martyr of Lyon presents special relationship between the Creator and the creation.

“For you do not make God, but God you. If, then, you are God’s workmanship, await the hand of your Maker which creates everything in due time; in due time as far as you are concerned, whose creation is being carried out. Offer to Him your heart in a soft and tractable state, and preserve the form in which the Creator has finished you, having moisture in yourself, lest, by becoming hardened, you lose the impressions of His fingers. But by preserving the framework you shall ascent to that which is perfect, for the moist clay which is in you hidden [there] by the workmanship of God. His hand fashioned your substance. He will cover you over [too] within and without with pure gold and silver, and He will adorn you to such a degree”⁸.

Clement of Alexandria, like Justin and Irenaeus, describes the free choice of man. In his *Stromata*, Origen’s master acknowledges that the cogitative faculties work for volitive ones. Consequently he explaining the act of choosing writes that the free will overtakes the act of knowing.

“Therefore volition takes the precedence of all; for the intellectual powers are ministers of the will. “Will”, it is said, “and you shall be able.” And in the [true] Gnostic, will, judgment, and exertion are identical. For if the determination are the same, the opinions and judgments will be the same too; so that both his words and life and conduct, are conformable to rule. “And a right heart seeks knowledge, and hears (Prv 27, 21).” God taught me wisdom, and I knew the knowledge of the holy (Prv 30, 3)”⁹.

Our author overcomes the ethical intellectualism of Plato and Aristotle proposing the interesting pattern: *ratio voluntatis ancilla*. The Alexandrian, similarly as Justin, interpreting Socrates’ disciple passage from his treatise *Republic* writes:

“Plato in what follows gives an exhibition of free will: “Virtue owns not a master; and in proportion as each one honors or dishonors it, in that

⁷ *IBIDEM* IV, 27, 4.

⁸ IRENAEUS, *Adversus Haereses* IV, 39, 2.

⁹ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* II, 77, 5 -6.

proportion he will be a partaker of it. The blame lies in the exercise of free choice.” But God is blameless. For He is never the author of evil”¹⁰.

God does not take responsibility for the human actions, because he human being has power of free will choosing by itself between the good and the evil. Clement of Alexandria shows two kinds of mistakes that are performed by humans:

“Though men’s actions are ten thousand in number, the sources of all error are but two, ignorance and inability. And both depend on ourselves; inasmuch as we will not learn, nor on the other hand, restrain lust. And of these, the one is that, in consequence of which people do not judge well, and the other that, in consequence of which they cannot comply with right judgment. For neither will one who is deluded in his mind be able to act rightly, though perfectly able to do what he knows; nor though capable of judging what is requisite, will he keep himself free of blame, if destitute of power in action”¹¹.

Consequently two kinds of mistakes request two ways of correction that they are applicable to them: for the one, knowledge and the testimony of the Holy Scripture; and for the other, training on the authority of Logos, this is adjusted by faith and fear¹². Our author describes two kinds of mistakes. One of them is ἔγνοια, which, as Drączkowski writes, it does not only indicate the lack of knowledge, in our resent understanding, but also need of the critical thinking and discipline of thoughts¹³.

According to Clement the other cause of error resides in the weak will of human being. Humans do not want to learn and conquer the flesh emotions that the corporal spirit (the irrational part of soul) transmits to the rational soul. The author of *Stromata* underlines that a man does not manage those potentialities. Power of free choice helps to research, learn and know. Therefore is necessary to overcome difficulties and practicing, first of all, two activities: shaping mind by way of transition from the state of *agnoia* to the state of *gnosis* and making a habit of exercise of will – *askesis* that eliminates the condition of *astheneia* (the weakness of choice). Both of acts simultaneously perform¹⁴ in *ἡθμονικόν*.

Origen’s teacher surrenders the free will to the divine commandments¹⁵ that are good, saint and just¹⁶. The Alexandrian presents the example of

¹⁰ *IBIDEM* V, 136, 4. Cf. PLATO, *Republic* X 617.

¹¹ *IBIDEM* VII, 101, 6 – 7. Cf. F. DRĄCZKOWSKI, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, p. 57.

¹² Cf. *Stromata* VII, 102, 1.

¹³ Cf. F. DRĄCZKOWSKI, *Kościół – Agape*, op. cit., p. 67.

¹⁴ Cf. *IBIDEM*.

¹⁵ Cf. F. DRĄCZKOWSKI, *Motyw czynnej miłości bliźniego u Klemensa aleksandryjskiego*, vol. 1, HM, pp. 140 – 142.

Enoch of the *Book of Genesis*, who being obedient became the righteous man and God, as reward, took him into heaven¹⁷. The act of obeying the divine Law, according to our author, belongs to the principal concept of prophets' teaching in the Old Testament¹⁸. Clement of Alexandria distinguishes two kinds of Law: Greek (philosophy) and barbaric (biblical).

"For this was the law from the first, that virtue should be the object of voluntary choice. Wherefore also the commandments, according to the Law, and before the Law, not given to the upright (for the law is not appointed for a righteous man, ordained that he should receive eternal life and the blessed prize, who chose them (...)) And if any one of Greeks, passing over the preliminary training of the Hellenic philosophy, proceeds directly to the true teaching, he distances others, though an unlettered man, by choosing the compendious process of salvation by faith to perfection"¹⁹.

The human free will chooses philosophy that it prepares to understanding and performing the divine commandments. The true Gnostic, similarly as God, keeps the power of free choice and has the personal responsibility for his moral deeds.

"For neither is God involuntarily good, as the fire is warming; but in Him the imparting of good things is voluntary, even if He receive the request previously. Nor shall he who is saved be saved against his will, for he is not inanimate; but he will above all voluntarily and of free choice speed to salvation. Wherefore also man received the commandments in order that he might be self – impelled, to whatever he wished of things to be chosen and to be avoided. Wherefore God does not do good by necessity, but from His free choice benefits those who spontaneously turn"²⁰.

The human and divine laws are given to a man who having the power of free choice can choose the real value. Our author describing that issue quotes Socrates the Athenian's words:

"For", he says in *Theages*, "I am attended by a supernatural intimation (δαίμωνιον σημεῖον), which has been assigned me from a child by divine appointment. This is the voice (φῆσις) which, when it comes, prevents what I am about to do, but extorts never"²¹.

The human being possesses in itself the *inner voice*, named *daimonion* that is given by God. That voice speaks up, when a man intends to do something against commandments. The choice accomplishes on the axiological level,

¹⁶ Cf. *Stromata* III, 84, 1. Rom 7, 12.

¹⁷ Cf. *IBIDEM* IV, 105, 3. Gn 5, 24. S. CIUPKA, *Henoch i Metatron – przemiana człowieka w anioła: Angelologia a jej súčasné interpretácie*, Bádín 2009, p. 115.

¹⁸ Cf. *Stromata* V, 72, 5. Dt 30, 15 – 20.

¹⁹ *Stromata* VII, 9, 4 – 11, 3.

²⁰ *Stromata* VII, 42, 4 – 6. Cf. ORIGENES, *De oratione* 29, 15.

²¹ *IBIDEM* I 133, 3. Cf. PLATO, *Theages* 128d.

which exists before. It is possible to say that the *daimonion* indicates the human conscience that helps to choose correctly the individual values.

The Alexandrian notes that the human being received the free will and conscience from God, therefore he has the idea of his Creator.

“For there was always a natural manifestation of the one Almighty God, among all right – thinking men; and the most, who had not quite divested themselves of shames with respect to the true, apprehended the eternal beneficence in divine providence”²².

The natural revelation comes from God who adopts his way of communication with man. As the Creator freely reveals himself to the rational creatures in the act of creation. Consequently the human being has the basic idea of divinity. The author of *Stromata* explains that teaching:

“But no race anywhere of tillers of the soil, or nomads, and not even of dwellers of cities, can live, without being imbued with the faith of the superior being. Wherefore every eastern nation, and every nation touching the western shore; or the north, and each one towards the south, - all have one and the same preconception respecting Him who has appointed government; since the most universal of His operations equally pervade all. Much more did the philosophers among the Greeks, devoted to investigation, starting from the Barbarian philosophy, attribute providence to the “Invisible, and sole, and most powerful and most skillful and supreme cause of all things most beautiful; - and knowing the inferences from these truths, unless instructed by us, and not even how God is to be known naturally”²³.

Clement strongly underlines the universal concept of God’s existence in the cosmos. The presence of the Supreme Being is expressed not only by the ethnic believes, but also by the philosophical reflection. Our author mentions the written statements about that issue left by the ancient philosophers:

“In fine, then, Xenocrates the Chalcedonian was not quite without hope the notion of the Divinity existed even in the irrational creatures. And Democritus, though against his will, make this avowal by the consequences of his dogmas; for he represents the same images as issuing, from the divine essence, on men and on the irrational animals. Far from destitute of a divine idea is man, who it is written in Genesis, partook of inspiration, being endowed with a purer essence than the other animate creatures. Hence the Pythagoreans say that mind comes to man by divine providence as Plato and Aristotle avow”²⁴.

²² *IBIDEM* V, 87, 4. Cf. *Gn* 2, 7.

²³ *Stromata* V, 133, 8 – 134, 1.

²⁴ *IBIDEM* V, 87, 3 – 88, 1. Cf. PLATO, *Menon* 99e. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics* X, 9, 1179b

The Greek and barbarian philosophy speaks of divinity in the world. Signs of Absolute exist in the rational and irrational creatures. Therefore God's notion, according to Clement of Alexandria, is universal. However the human being has sometimes difficulties to express the opinions about that. The lack of sufficient knowledge and the weakness of choice prevent actions of human mind, will and speech.

"But let those who vaunt on account of having apprehended the true tell us from whom they boast of having heard it. They will not say from God, but will admit that it was from men. And if so, it is either from themselves that they have learned it lately, as some of them arrogantly boast, or from others like them. But human teachers speaking of God, are not reliable, as men. For he that is man cannot speak worthily the truth concerning God: the feeble and mortal of the Unoriginated and Incorruptible - the work, of the Workman. Then he who is incapable of speaking what is true respecting himself, is he not much less reliable in what concern God? For just as far as man is inferior to God in power, so much feebler is man's speech that Him; although he do not declare God, but only speak about God and the divine word. For human speech is by nature feeble and incapable of uttering God"²⁵.

Our author presenting humans dilemmas about existence of God describes their consequences. Man's choice is imperfect, because it depends on vision of good. According to John Paul the II is possible to choose the following *bona*: the just good (*bonum honestum*), the useful good (*bonum utile*) and the pleasurable good (*bonum delectabile*). "These three types of good are intimately bound up with human action. When he acts, man chooses a certain good, which becomes the goal of his action. If the subject chooses a *bonum honestum*, his goal is conformed to the very essence of the object of his action and is therefore a just good. When on the other hand the object of his choice is a *bonum utile*, the goal is the advantage to be gained from it for the subject"²⁶.

²⁵ *IBIDEM* VI, 165, 4 – 166, 2. Cf. C. STEAD, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1996³, pp. 95 – 108. S. G. HALL, *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1992, pp. 1 – 13. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, London 1985, pp. 47 – 48. J. S. JEFFERS, *The Greco – Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity*, Downers Grove 1999, pp. 89 – 109. C. N. COCHRANE, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, pol. ed., Warszawa 1960, pp. 484 – 487. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, San Francisco 1978⁴, pp. 11 – 14.

²⁶ JOHN PAUL II, *Memory and Identity*. *Op. cit.*, pp. 34 – 35. Cf. *IBIDEM* 35: *Utilitarianism ignores the first and fundamental dimension of good, that of the "bonum honestum". Utilitarian anthropology and the ethic derived from it set out from the conviction that man tends essentially toward his own interest or that of the group to which he belongs. Ultimately, the aim of human action is personal or corporate advantage. As for the "bonum delectabile", it is of course taken into account in Aristotelian – Thomistic tradition. The great exponents of this current of thoughts, in their ethical reflection, are fully*

Clement of Alexandria distinguishing three relations between man and God portrays the act of faith (*bonum honestum*), act of superstition and act of disbelief (both *bonum utile*):

“Thus also it appears to me that there are three effects of Gnostic power: the knowledge of things; second the performance of whatever the Word suggested; and the third, the capability of delivering in a way suitable to God, the secrets veiled in the truth.

He, then, who is persuaded that God is omnipotent, and has leant the divine mysteries from His only – begotten Son, how can he be an atheist (ἑρμειολῆς)? For he is an atheist who thinks that God does not exist. And he is superstitious who dreads the demons; who deifies all things, both wood and stone; and reduces to bondage spirit, and man who possesses the life of reason.

To know God is, then, the first step of faith; then, through confidence in the teaching of the Savior, to consider the doing of wrong in any way as most suitable to the knowledge of God”

So the best thing on earth is the most pious man; and the best thing in heaven, the hearer in place and purer, is an angel, the partaker of the eternal and blessed life”²⁷.

The Alexandrian, similarly as Plato, underlines importance of knowledge in the act of faith²⁸. Man expresses his religiosity or its lack applying science about God to the human life. The atheist rejects the belief in God, the just good (*bonum honestum*) to confirm his atheism the useful good (*bonum utile*), however his choice is utilitarian, because negation of Absolute's existence proves the atheistic point of view. The superstitious man, making utilitarian decision, uses the theological dogma to subordinate demons to his purposes the useful good (*bonum utile*). On the other hand man and angel choose the faith in God as the just good (*bonum honestum*) having objective knowledge of Divinity. Therefore the epistemology of God determinates the human and angelic existence in front of Absolute.

Propagator of atheism, according to Clement, is the Epicurean philosophy. It proclaims that God's providence does not exist,

“and knows the nature of the elements to be capable of change and production, and teaches that we ought to aim at rising up to the power

aware that the accomplishment of a just good is always accompanied by an interior joy – the joy of the good. In utilitarian thought, however, the dimension of good and the dimension of joy have been displaced by the search for advantage or pleasure. In this scheme, the “bonum delectabile” of Thomistic thought has been somehow emancipated, becoming both a good and an end in itself. In the utilitarian vision, man is acting seeks pleasure above all else, not the “honestum”.

²⁷ *Stromata* VII, 4, 2 – 5, 2.

²⁸ Cf. PLATO, *Theaetetus* 176a.

which assimilates to God, and to prefer the dispensation as holding the first rank and superior to all training”²⁹.

Notwithstanding the Alexandrian identifies Epicurus with the leader of atheism³⁰, the author of the treatise *De natura* writes about gods³¹. Clement, similarly, accuses Thales of Miletus of atheism, because the Ionian Philosopher proclaimed water as the primary stuff of all things³². The Alexandrian likely qualifies the followers of Democritus’ philosophy as atheists and calls them *arrogating the name of philosophers, being wretched creatures devoted to pleasure*³³.

The superstitious man, according to the author of *Stromata*, fears the material world and consequently recognizes its divine power. The human beings believing in superstitions are afraid of nature. *And as those who worship terrestrial things pray to them as if they heard, confirming compacts before them*³⁴. Therefore the superstitious man does not have the exact idea of God choosing the worship of the entire cosmos. Clement jokey portrays somebody who believes in superstitions:

“It is natural, then, that having a superstitious dread of those irascible [gods], they imagine that all events are signs and causes of evils. If a mouse bore through an altar built of clay, and for want of something else gnaw through an oil flask; if a cock that is being fattened crow in the evening, they determine this to be a sign of something”³⁵.

According to the author of *Stromata* the true God worshipper picks the belief in Absolute accepting in his act of faith: *mysterium fascinans et tremendum*.

²⁹ *Stromata* I, 50, 5.

³⁰ Cf. *Stromata* I, 1, 2.

³¹ Cf. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, pol. ed., Warszawa 1984³, X, 123 –124: *Dołóż starań, aby twoje pojęcie bóstwa obejmowało to wszystko, co świadczy o jego nieśmiertelności i szczęśliwości. Bogowie wszakże istnieją i wiedzą o tym jest oczywista; nie istnieją jednak w ten sposób, jak to sobie tłum wyobraża; wyobrażenia tłumy są zmienne. Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, ale ten, kto podziela mniemanie tłumy o bogach. Wszak sądy tłumy nie opierają się bynajmniej na wyobrażeniach pojęciowych, lecz na fałszywych domysłach. Stąd też wywodzi się przekonanie, że bogowie zsyłają na złych największe nieszczęścia, a dobrym świadczą największe dobrodziejstwa. Ludzie zapatrzeni bez reszty we własne zalety, uważają bogów za podobnych do siebie, a to, co jest od nich różne – za obce.*

³² Cf. *Stromata* I, 52, 4. F. COPLESTON, *A History*, op. cit., p. 22. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy*, op. cit., I, 1, 34: *Jak podaje Lobon z Argos, to, co Tales napisał, wynosi około 200 wierszy (...). Przypisuje mu się także następujące wypowiedzi:*

Najstarsza z rzeczy istniejących jest Bóg; jest bowiem niezrodzony.

Najpiękniejsza – świat; jest bowiem dziełem Boga.

³³ *IBIDEM*.

³⁴ *IBIDEM* VII, 52, 2.

³⁵ *IBIDEM* VII, 24, 2.

“Perhaps also that we ought both to love and fear the Divine Being: to love Him as gentle and benign to the pious; to fear Him as inexorably just to the impious”³⁶.

The religious man considers two factors of his religiosity: love and fear. Successiveness of them demonstrates importance of choice in his existence. First of all the believer recognizes love to God, and then he is afraid of Him. Contrary the superstitious man takes the first step in worshipping divinity in act of fear (*mysterium tremendum*) and he is conquered by it. Fear limits the human choice and complicates selection of virtues.

The Alexandrian’s doctrine of man is called *eikōnanthropology*³⁷. The human being created by God possesses His image and likeness. This is why a man is the image of God’s image (*eikon d’ eikonos*)³⁸. The divine likeness, according to Clement, signifies to choose and follow God as well as keeping His commandments³⁹. The pious man, having God’s likeness, exercises his free will participating in the process of deification⁴⁰.

The free will according to the Church Fathers is God’s gift that Creator granted to the human being, therefore man has responsibility for the personal actions. Clement of Alexandria shows *liberum arbitrium* as the principal power of the rational creature. He compares it to the virtue that does not have a master. Later Gregory of Nyssa expresses it using the follow description: *Human nature is divided into male and female, and the free choice of virtue or of evil is set before both equally. For this reason the corresponding example of virtue for each sex has been exemplified by the divine voice, so that each, by observing the one to which he is akin (the men to Abraham and the women to Sarah), may be directed in the life of virtue by the appropriate example*⁴¹.

The author of *Stromata* pictures three relationships between the Divine and human being: atheism, superstition and belief. The atheist applying his disbelief chooses the utilitarian good his *lack* of faith. The superstitious man is guided by fear that closes him before the higher values. God’s worshipper

³⁶ *IBIDEM* V, 31, 5. Cf. M. E. ELIADE, *The Sacred & the profane. The Nature of Religion*, eng. ed., San Diego New York London 1987, pp. 9 – 13. G. K. CHESTERTON, *The Everlasting Man*, San Francisco 1993, pp. 82 – 100.

³⁷ Cf. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1983, pp. 46 – 49.

³⁸ Cf. *Stromata* V, 94, 5 – 6: *Wherefore also man is said “to have been made in [God’s] image and likeness.” For the image of God is the divine and royal Word, the impassible man; and the image of the image is the human mind. And if you wish to apprehend the likeness by another name, you will find it named in Moses, a divine correspondence. Gn 1, 26. P. NELLAS, Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, it. ed. Roma 1993, pp. 37 – 55.

³⁹ Cf. *IBIDEM. Dt XIII*, 4.

⁴⁰ Cf. D. WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin New York 1983, pp. 173 – 189. A. LEVASTI, *I grandi mistici*, Firenze 1993, pp. 47 – 49.

⁴¹ GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis* I, 12.

– Gnostic is aware of *mysterium fascinans et tremendum* and the power of free choice helps him to adopt the human will to the divine one.

Clement presents the doctrine of the volitive and moral sphere of man as the important element of human existence. The later Church Fathers continuing and developing that topic prepared the medieval and modern teaching about the free will. Authors of the *Catechism of the Catholic Church* demonstrating the dogma about human freedom⁴² quote the sentence of Saint Irenaeus who wrote: *Man is rational and therefore like God; he is created with free will and is master over his acts*⁴³.

Streszczenie

Klemens Aleksandryjski w dziele *Stromaty*, oprócz innych zagadnień, wypowiada się na temat sfery wolitywno – moralnej człowieka. Według Aleksandryczyka akt woli poprzedza akt poznania, który pełni funkcję służebną w relacji do *voluntas hominis*. Błędy popełniane przez istotę ludzką zależą od jej braku wiedzy oraz słabej woli. Dlatego też Klemens proponuje tak filozofię grecką, jak i nauczanie zawarte w Biblii, jako *remedium*, które może pomóc człowiekowi przezwyciężyć braki na płaszczyźnie poznawczo – moralnej. Istota rozumna, posiadając wolną wolę, otrzymaną od Boga, wyraża swoje relacje do Stwórcy, między innymi, poprzez ateizm, zabobon oraz akt wiary. Doktryna Aleksandryczyka na temat wolnego wyboru człowieka i jego odpowiedzialności za dokonane czyny wpisuje się w nauczanie Ojców Kościoła, które jest kontynuowane przez teologów Średniowiecza oraz współczesnych myślicieli katolickich. Nauczanie to znalazło swój wyraz w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*.

BIBLIOGRAPHY

Katechizm Kościoła Katolickiego, pol. ed., Poznań 2002²

Ante – Nicene Fathers, ed. A. Roberts & J. Donaldson, vol. 1 – 2, Peabody 1995²

ARYSTOTELES, *O duszy*, ed. P. Siwek, Warszawa 1988.

IDEM, *Etyka Nikomachejska*, Ed. D. Gromska, Warszawa 1956.

DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, pol. ed., Warszawa 1984.³

GREGORY OF NYSSA, *The life of Moses*, ed., B. J. Malherbe, E. Ferguson, New York Ramsey Toronto 1978.

ORIGENE, *La preghiera*, ed., G. De Ton, Cles 1995.³

⁴² Cf. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pol. ed. Poznań 2002², 1730 – 1742.

⁴³ IRENAEUS, *Adversus haereses* IV, 4, 3. Cf. CCC 1730.

- PLATONE, *Tutti gli scritti*, ed. G. Reale, Milano 1991.²
- COPLESTON F., *A History of Philosophy. Greece and Rome*, vol. 1, New York London Toronto Sydney Aucland 1993.
- GIRGENTI G., *Gustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano 1995.
- SPADA D., *Testi patristici di antropologia. Da una ricerca sul Libero arbitrio*, Roma 1996.
- HALL A. C. *Learning theology with the Church Fathers*, Downers Grove 2002.
- DRĄCZKOWSKI F., *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983.
- IDEM, *Motywy czynnej miłości bliźniego u Klemensa Aleksandryjskiego*, vol. 1, HM, pp. 133 – 147.
- CIUPKA S., *Enoch i Metatron – przemiana człowieka w anioła: Angelologia a jej súčasné interpretácie*, Bádín, pp. 115 – 122.
- STEAD C., *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1996.
- HALL G. S., *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1999.²
- JAEGER W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, London 1985.
- JEFFERS S. J., *The Greco – Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity*, Downers Grove 1999.
- COCHRANE N. C., *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, pol. ed., Warszawa 1960.
- KELLY D. N. J., *Early Christian Doctrine*, San Francisco 1978⁴
- JOHN PAUL II, *Memory and Identity. Conversations at the dawn of a Millennium*, New York 2005.
- ELIADE E. M., *The Sacred & the profane. The Nature of Religion*, eng. ed., San Diego New York London 1987.
- CHESTERTON K. G., *The Everlasting Man*, San Francisco 1993.
- GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1993.
- NELLAS P., *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, it. ed., Roma 1993.
- WYRWA D., *Die christliche Platonaneigung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin New York 1983.
- LEVASTI A., *I grandi mistici*, Firenze 1993.

SLOBODA V ASPEKTE FYZIKY

Marián AMBROZY

Sloboda ako pojem je v súčasnosti posudzovaná v diametrálne odlišných súvislostiach, a to rôznymi vednými disciplínami. Stretávame sa s interpretáciou slobody vo filozofickom ponímaní, politickom aspekte a samozrejme aj z hľadiska všetkých antropologických vied, najfrekventovanejšie v pedagogike, psychológii a v rámci terapií. Práve pri odstraňovaní menej či viac závažných problémov v oblasti prežívania a správania sa v priebehu vývinu striedali prístupy raz preferujúce absolútnu sugesciu a prenášanie zodpovednosti z človeka na iných ľudí a okolnosti s prístupmi, kde človek ako autonómna bytosť nesie najväčší zmysel zodpovednosti na svojom živote, psychickom i duševnom zdraví a samozrejme aj na riešení prípadných problémov. Napr. R. Žarnovičanová píše v súvislosti s prístupom zameraným na odstraňovanie porúch emocionality a správania o psychoedukácii, ktorá akcentuje práve element slobody u osobnosti: „Psychoedukácia nikoho nezbavuje zodpovednosti, ani ju neprenáša na iné osoby či udalosti, ale umožňuje klientovi vyrovnat' sa s jeho aktuálnou situáciou v kontexte sociálnych vzťahov a udalostí“¹

Je určite zaujímavé zamyslieť sa nad otázkou slobody a voľnosti z hľadiska fyziky. Pokiaľ nad otázkou premýšľame, okamžite si uvedomujeme štruktúrovanosť fyziky, čím je determinovaná aj otázka. Jestvuje vlastne v zmysle fyzikálneho konania sloboda? Ako to je so slobodou vo fyzikálnom dianí? Pokúsime sa zodpovedať na tieto otázky.

V prvom rade by sme si mali určiť, ako chápeme niektoré základné pojmy. Indeterminizmus chápeme ako stav, v ktorom nie je možné na základe presne známych skutočností predpovedať vopred stav danej sústavy. „Pravidelnosť, nevyhnutnosť a zákonitosť diania sa snažil postihnúť už Demokritos kauzálnym výkladom.“² Pokiaľ tieto predpovede systematicky nevychádzajú, a my aj napriek presne zadaní situácii nedokážeme určiť vopred situáciu na fyzikálnej rovine, určite možno hovoriť o indeterminizme. Pravda, vždy hrozí to, čo namietal už Poincaré, že stále bude možnosť existencie určitej skrytej podmienky, ktorá by mohla byť

¹ Žarnovičanová, Ružena.; *Psychoedukačný prístup vo výchovno-terapeutickom kontexte*; In: *Výbora, škola, spoločnosť – minulosť a súčasnosť*, Bratislava, 2007, ISBN 978-80-223-2295-9, s. 321.

² Dirgová, Eva;-Littva, Vladimír,;: *Úvod do filozofie 1 Starovek*. PF KU Ružomberok, 2007. ISBN 978-80-8084-210-9, s. 38.

rozhodujúcim činiteľom. Určite, o indeterminizme na súčasnom stupni vedy môžeme hovoriť vtedy, keď sa domnievame, že máme z hľadiska vládnucej paradigmy úplný obraz o situácii a nehrozia nejaké skryté činitele. V takom prípade máme na fyzikálnej rovine indeterminizmus. Z hľadiska metodológie vedy, pravda ostáva obtiažne vyhlásenie, že nie je možné, aby sa niekedy v budúcnosti objavila skrytá podmienka, ktorá môže byť práve činiteľom, zodpovedným za predtým nevysvetliteľné zmeny. Vedecké poznanie je, ako povedal Popper, tkanivo domnienok a sieť hypotéz, no ak ho máme, môžeme na rovine vedy predostrieť i názor, ktorý hovorí o indeterminizme, na základe súčasného stupňa poznania.

Determinizmus je situácia, ak veľmi jasne môžeme predpovedať situáciu, ktorá nastane, ak na základe známych skutočností dokážeme vedecky presne predpovedať, čo sa udeje. Determinizmus je teda opak indeterminizmu a naopak. Určite mnohých napadne otázka, a čo rozdiel medzi tzv. laplaceovským determinizmom a determinizmom v modernom poňatí. Odpoviem i na to. Laplaceovský determinizmus počíta jednoznačne s presne určenými parametrami, predovšetkým v oblastiach určenia miesta, polohy, rýchlosti, proste komponentných jednotiek klasickej fyziky. Moderný determinizmus počíta s tým, že isté jednotky, predovšetkým v kvantovej fyzike, nemôžeme presne určiť, pretože povaha kvantovomechanických objektov je takpovediac rozhmelená a navyše platí známy Heisenbergov princíp neurčitosti, ktorý dáva určité jednotky do vzťahu komplementarity, ohľadne určiteľnosti.

Ďalší pojem, ktorý by sme mali vysvetliť, je pojem príčinnosť. Tento pojem sa, ako je známe, vysvetľuje rôzne. Marxisticky orientovaní filozofi a vedci si radi zamieňajú pojem príčinnosť s našim chápaním determinizmu. Pokiaľ dobre chápeme, v marxistickej filozofii vedy sa hovorí o strate pojmu príčinnosť už vtedy, keď máme na svete iba indeterminizmus, to znamená, ak nevieme vopred odhadnúť situáciu. To, že niečo, čo sa stalo, nevieme vopred určiť, znamená podľa marxistického chápania popieranie pojmu príčinnosť, nakoľko nie je príčina, ktorá vysvetľuje konkrétnu zmenu. Naša domnienka je, že ide o užívanie silného pojmu. Pojem indeterminizmus jasným spôsobom určuje, že proste principiálne nemôžeme určiť vopred vývoj situácie sústavy. Ak však pomyselne obrátíme šípku času dozadu, úplne jasne budú mať dané javy príčinu, akurát nebude jasné, kedy niektoré javy nastanú, aká bude trajektória kvantovomechanických objektov atď.. No nebudú tu vyskakovať ako deus ex machina, bez príčiny sa neobjavia nové častice, bez príčiny nevzniknú nové vlastnosti. Ak by sa jednalo o ozajstnú, povedané peripateticky zbavenosť pojmu príčinnosť, ani v spätnom smere by to nedávalo význam, pretože by sa vynárali z ničoho mikroobjekty, objavovali by sa udalosti (nemyslíme v zmysle whiteheadovskom), ktoré by proste nemali v spätnom smere nijakú príčinu, skutočná neexistencia pojmu

príčinnosť by znamenala chaos nad chaos a nebola by púhym prejavom indeterminizmu. Samotná Humeova skepsa v zmysle tvrdého aplikovania na príčinnosť by v podstate úplne ochromila možnosť fungovania vedy. Popretie možnosti príčiny v absolútnom zmysle tvrdej humeovskej skepsy, kde by sme argument o nemožnosti určenia príčiny vzali dogmaticky by viedol k znemožneniu minimálne v oblasti prírodovedy.

Jedná sa predovšetkým o tých autorov, ktorí sa v dobe reálneho socializmu vyjadrovali k otázkam filozofického vyhodnocovania prírodných vied. Medzi nich možno počítať napr. G. A. Svečnikova alebo I. Úlehu. Dištinkciu medzi rôznymi poňatiami pojmu indeterminizmus rozlíšil, ako jeden z mála autorov svojho geopolitického priestoru Ivan Kuchár: „1. indeterminizmom rozumieme odmietanie objektívnej existencie determinovanosti, príčinnosti v akejkoľvek forme, odmietanie objektívneho poriadku vo svete ... 2. indeterminizmom sa taktiež rozumie odmietanie všeobecnej platnosti mechanického determinizmu, zdôrazňovanie, že nejestvuje jednoznačná predurčenosť.“³

Je teda daná dištinkcia medzi pojmami determinizmus-indeterminizmus a pojmom príčinnosť. Naš pohľad si, na rozdiel od marxistických mysliteľov tieto pojmy nezamieňa. Z toho sa odvíja aj ďalšie hodnotenie fyzikálnych faktov. Z hľadiska determinizmu a indeterminizmu sa pokúsime analyzovať jeden veľmi známy experiment. Ide o prelet kvantového mikroobjektu dvojštrbinou. Je to veľmi známy pokus, uskutočnený už Thomasom Youngom, ktorý sa ako pokus klasickej fyziky objavil v novom šate aj v kvantovej fyzike. Akcent Younga je prirodzene zameraný na sledovanie interferencie svetelných lúčov, pred Maxwellom interpretovaných ešte v duchu klasickej mechaniky, kvantovomechanický efekt preletu objektu kvantovej mechaniky dvojštrbinou študuje už moderná analýza pokusu.

Ak je jedna zo štrbín zatvorená, nie je rozdiel v chovaní sa mikroobjektov, v porovnaní s opisom a konklúziami klasickej fyziky. Kvantové mikroobjekty by mohli byť pokojne vymenené za vlny a nič by sa nezmenilo. Tu ide fakticky iba o experiment, ktorý v tejto forme beží na základe zákonov klasickej fyziky.

Richard Feynmann opisuje tento pokus z hľadiska kvantovej fyziky a v zložitejšej forme. Za dvojštrbinu umiestni ešte ďalšiu trojštrbinu. Ak chceme popísať časticu, ktorá „prechádza určitou cestou, je možné pre túto cestu napísať amplitúdu ako súčin amplitúdy príslušnej k časti tejto cesty a amplitúdy príslušnej k jej zvyšku.“⁴

³ Kuchár, Ivan; *Problém pravděpodobnosti a determinismus*, Praha, 1967, s. 64.

⁴ Feynman, R.; Leighton, R.; Sands, M; *Feynmanove přednášky z fyziky 3*, Praha, 2002, ISBN 80-7200-421-2, s. 13.

Feynman zdôrazňuje, že ak jestvuje šesť možností trajektórie kvantového mikroobjektu, sú na sebe nezávislé. Nie je prípustné vo výpočtoch sčítovať amplitúdy týchto konečných stavov. „Keď už je fotón raz registrovaný v niektorom z detektorov fotónov, môžeme vždy určiť, ktorá alternatíva nastala, bez toho, aby sme zasahovali do systému. Každá možnosť má pravdepodobnosť úplne nezávislú na druhej.“⁵ Nie je to možné určiť vopred, kde bude detekovaný fotón, no jestvujú určité možnosti, kde to bude. Jestvuje tu viacero možností, ktoré sú vopred otvorené.

K podobnému výsledku je možné dôjsť v ďalšej analýze experimentu. V súvislosti so štatistickým charakterom kvantovej mechaniky Heisenberg uvádza zaujímavý príklad. Rádioaktívny atóm vyžiari v priemere raz za 2000 rokov časticu alfa. „Doba vyslania α -častice sa nedá predpovedať.“⁶ Tento fakt sa dá skutočne pokladať za jeden z prejavov slobody ďalšieho vývoja na rovine kvantovej fyziky.

Celá otázka indeterminizmu na úrovni kvantovej fyziky však značne závisí od jej interpretácie. Z nášho pohľadu sa zdá Bohmova interpretácia zaujímavá. Pokiaľ si zoberieme pokus prechodu elektrónu so štrbinou, každý elektrón podľa tejto interpretácie prejde jednou konkrétnou štrbinou. Predpokladá sa jestvovanie podivnej sily, ktorá pôsobí na elektrón, ktorý prechádza konkrétnou štrbinou. Bližšie určenie sily je závislé od otvorenia alebo zatvorení druhej štrbiny, sú to tzv. nelokálne sily, lebo závisia od stavu na inom mieste.⁷ V duchu renesancie de Broglieho interpretácie Bohm hovorí o rozdelení vlny a častice. Pilotná vlna, ktorú Bohm zaviedol prechádza oboma časticami, a práve ona pôsobí podivnou silou na časticu.

V takomto prípade „je možné presne určiť“ chovanie jednotlivého systému pri každom jednotlivom meraní.“⁸ Protí Bohmovej interpretácii jestvuje mnoho pripomienok, okrem toho že obišiel von Neumannovu teorému napríklad to, že kodaňská interpretácia je matematicky jednoduchšia, potrebuje menej predpokladov. Problém zhody s experimentom je v prípade elektrického momentu atómu v základnom stave, Bohm to rieši vyrovnaním sa momentov objemovej jednotky na nulu. Čo je dôležité, pri výpočtoch presného stavu zadal Bohm postulát, že „nemôžeme predpovedať ani kontrolovať presný východiskový stav v dôsledku nepredvídateľnej a nekontrolovateľnej poruchy, ktorou pôsobí aparátúra merajúca počiatočný stav.“⁹ No súčasne „keby bolo možné zadať počiatočnú rýchlosť a súradnicu, tvrdí Bohm, bolo by možné vypočítať túto

⁵ tamže, s. 18.

⁶ Heisenberg, Werner; *Fyzika a filosofie*, Praha, 1966, s. 57.

⁷ Polkinghorne, John; *Kvantový svet*, Praha, 2000, ISBN 80-7299-017-9, s. 95.

⁸ Gott, V.S.; *Filozofické problémy súčasnej fyziky*, Praha, 1976, 11-053-77, s. 122.

⁹ tamže, s. 124.

dráhu pre ľubovoľný budúci čas.“¹⁰ János von Neumann jednoznačne popiera možnosť skrytých parametrov, ktoré nie sú konzistentné so štatistickým charakterom kvantovej mechaniky. Jestvujú aj iné interpretácie kvantovej mechaniky, participujúce na jej klasickej interpretácii, ktoré inklinujú k jej deterministickému vysvetľovaniu, ako Boppova, Jánossyho, etc.. Okrem námietky von Neumanna má uvedená interpretácia ešte jeden nedostatok. „Bohmovská mechanika však napr. nevysvetľuje jav párovej kreácie resp. anihilácie, typický pre kvantovú teóriu poľa.“¹¹

Kodaňská ortodoxná interpretácia úplne prirodzene vysvetľuje uvedené prejavy v zmysle indeterminizmu, kde držiak sa vlastných interpretačných princípov v zmysle otázky nejestvuje problém. Indeterministická interpretácia istých experimentov kvantovej mechaniky je s kodaňským ortodoxným výkladom úplne konzistentná.

Mnohosvetová interpretácia je spojená s determinizmom. Názory na túto tému prezentuje Hugh Everett. Takzvaná mnohosvetová interpretácia pochádza z jeho doktorskej práce z roku 1957. K Everettovej práci, ktorá spočiatku nevzbudila veľký rozruch, sa o desať rokov pridala Bryce DeWitt. Táto interpretácia kvantovej mechaniky hovorí, že nedochádza ku redukcii vlnovej funkcie, ale dochádza k takému vetveniu vesmíru, že vznikne nekonečný počet svetov. Ak rešpektujeme absolútny fyzikálny holizmus, jestvovanie všetkých svetov, na ktoré sa vesmír rozštiepil, zrúti sa koncepcia náhodnosti v zmysle nepredikovateľnosti chovania kvantových objektov. „Podľa takejto interpretácie sa každá hmotná realita kozmu vetví súčasne na veľký počet kópií pri každom kvantovom preskoku, nech prebieha kdekoľvek na svete.“¹² Predovšetkým, pokiaľ spolu tieto oddelené vesmíry nemôžu nemôžu vzájomne interagovať, nie je vôbec jasné, či existuje nejaký spôsob, akým Everettovu myšlienku otestovať.“¹³ Rôzne svety, na ktoré sa vesmír rozpadá sú nepozorovateľné, protirečí to teda princípu pozorovateľnosti. Preto mnohí pokladajú Everettovu interpretáciu za chybnú. Matematik John Bell si myslí, že v Everettovej teórii dokonca nie je preukázaná nijaká súvislosť momentálnej súčasnosti s niektorou konkrétnou minulosťou. Z pohľadu na možnosť predikcie je táto interpretácia vzhľadom na predikciu v každom možnom svete indeterministická.

¹⁰ tamže, s. 123.

¹¹ Karaba, Miroslav; *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*, Bratislava, 2009, ISBN 978-80-7141-573-2, s. 172.

¹² Pinkava, Jindřich; *Překonávání chyb v experimentu a měření s důsledky pro teorii ve fyzikálních vědách*; In: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3, s. 353.

¹³ Hey, Tony; Walters, Patrick; *Nový kvantový vesmír*, Praha, 2005, ISBN 80-7203-699-8, s. 212.

Velikáni fyziky, ako „Bohr, Heisenberg a mnohí ďalší fyzici pokladali kodaňskú interpretáciu za jedinú racionálnu interpretáciu sveta.“¹⁴ Napriek jestvovaniu iných interpretácií pokladáme ortodoxnú interpretáciu za najvplyvnejšiu. V rovine jej vysvetlenia jestvujú stavy, ktoré nie sú vysvetliteľné inak ako indeterministicky. Ak má kodaňská interpretácia pravdu, na mikroúrovni jestvujú jednoznačné situácie, ktoré poukazujú na výskyt indeterministického správania mikroobjektov. V takom prípade by na úrovni fyziky jestvovala sloboda vo vývoji situácie, dianie vo fyzike na mikroúrovni by sme mohli pokladať za slobodné v tom zmysle, že jeho možnosti nie sú vopred determinované, ale jestvuje tam voľnosť v zmysle vývoja stavu.

Jestvuje ešte jedna rovina fyziky, kde je možné uvažovať o indeterminizme v našom ponímaní. Je to rovina deterministického chaosu. Deterministický chaos možno charakterizovať takto: „Sústava (a nielen fyzikálna) sa dostáva do chaotického režimu, keď sa v nej vyskytujú poruchy, fluktuácie, spôsobené najrozličnejšími príčinami (napr. existujú v každom nestatickom prostredí), a keď v nej jednotlivé časti interagujú nelineárnym spôsobom. Keď chaotický režim pozorujeme v systéme opísanom „deterministickými“ rovnicami, hovoríme o deterministickom chaose.“¹⁵ Pre nás je podstatné, že pri deterministickom chaose jestvujú situácie, keď „jestvujú také situácie, kde principiálne nie je možné určiť, za akých podmienok ktorý následok vznikne, ba ani nie je možné vôbec nikdy určiť, s akou pravdepodobnosťou ten ktorý následok vznikne, pretože nejde o jav náhodný, ba dokonca nejde ani o jav hromadný, pretože každý vzťah medzi príčinou a následkom je singularita. Budúcnosť teda nie je určiteľná“¹⁶. Je to síce konštatovanie, avšak situácia je v tejto oblasti zložitá. Nejestvuje totiž vo fyzike jednoznačný názor, či sa jedná o principiálnu, alebo neprincipiálnu nemožnosť predikability. Práve v deterministickom chaose zatiaľ nejestvuje názor, ku ktorému by inklinovala väčšina teoretikov. Tu panuje práve tak domnienka, že sa v našom zmysle jedná o vlastný determinizmus, ako tá, že sa jedná o indeterminizmus. Teoretici, reprezentovaní v našich končinách menami I. Dvořák, J. Dvořák, J. Sýkora zastávajú principiálnu nemožnosť predikability. Na druhej strane britskí teoretici W.J. Wildman a J.R. Russell, ako aj Ladislav Andrey sa domnievajú, že sa jedná o určité zmierenie medzi naším poňatím determinizmu a indeterminizmu. Spomínaní autori rozlišujú medzi tzv. eventúálnou a totálnou nepredikabilitou. „Ak chaotická

¹⁴ Karaba, Miroslav; *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*, Bratislava, 2009, ISBN 978-80-7141-573-2, s. 165.

¹⁵ Blažek, Mikuláš; Ďurček, Karol; Rojka, Ľuboš; *Filozofický a fyzikálny pohľad na vesmír*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0929-4, s. 121.

¹⁶ Dvořák, J.; Dvořák, I.; Sýkora, J.; *Důsledky teorie deterministického chaosu pro analýzu sociálních jvů*; In: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3, s. 121.

náhodnosť znamená eventuálnu nepredikabilitu, potom striktná náhodnosť znamená totálnu nepredikabilitu.¹⁷ V takom prípade možno hovoriť o tzv. slabej náhodnosti, ktorú môžeme nazvať chaotická náhodnosť. Uvedení britskí teoretici pokladajú chaotickú náhodnosť za strednú cestu. Pri chaotickej náhodnosti sa síce vyskytuje predvídateľnosť, no v obmedzenom zmysle. Niektorí iní autori majú na vec tretí, odlišný pohľad. Hovoria o maximálnej citlivosti systémov fungujúcich v režime deterministického chaosu, ako aj o komplikovanosti systémov. Nepredikabilitu dávajú za vinu týmto činiteľom, ale nie nejakému vnútornému indeterminizmu. Je to iba extrémna citlivosť systémov. Neurčíme ani len počiatočné podmienky, lebo čísla majú neobmedzený dekadický rozvoj a nie je predsa možné získať nekonečne presnú informáciu, potrebovali by sme na to nekonečne veľkú energiu. Neurčiteľnosť teda pochádza iba z dôvodu nedostatku informácií.

Ako vidíme, na rovine kvantovej fyziky je sloboda vývoja v principiálne indeterministickom poňatí vec interpretácie. Ak by platila jej najrozšírenejšia, najvplyvnejšia interpretácia, v takom prípade by naše poňatie indeterminizmu na mikrorovine bolo preukázané. Rovina deterministického chaosu nezávisí od jeho interpretácie, ale nie je v podstate názorovo rozhodnutá. Tri názory hovoria o principiálnej nepredikabilite, nepredikabilite zapríčinennej iba nedostatkom informácií ako aj o tzv. chaotickej náhodnosti, t. j. obmedzenej predikabilite. Je možné, že Bohmova teória skrytých podmienok platí na tejto úrovni, no súčasná fyzika a matematika zatiaľ nerozhodla, či sa jedná o principiálnu nepredikabilitu alebo nie. Na makroúrovni ide teda o otvorenú otázku.

Ak si chceme zhrnúť problematiku slobody vývoja stavu v dynamickom aspekte fyzikálnej reality, musíme konštatovať nejednoznačnosť situácie. Makroskopická rovina v oblasti deterministického chaosu nepredikuje nijako jednoznačne v našom aspekte ani vlastnosť determinizmu ani indeterminizmu, pretože táto otázka v zmysle principality predikovateľnosti nie je rozhodnutá. Otázka prináša viac svetla ohľadne rozhodnuteľnosti na úrovni mikrosvetu. Samotná odpoveď je závislá na interpretácii kvantovej teórie. Pokiaľ uznáme za platnosť tvrdenia najvplyvnejšej z nich, t. j. ortodoxnej kodaňskej interpretácii, v tom prípade sloboda vývoja na fyzikálnej úrovni jestvuje. V prípade platnosti iných interpretácií by sme na otázku museli použiť opatrnejšiu odpoveď, kde by sme svet mohli vnímať i deterministicky, aspoň na mikrorovine. Otázka teda bude osvetlená viac, ak by sa definitívne rozriešila otázka principiálnej

¹⁷ Wildman, Wesley, J.; Russell, Robert, John; *Chaos, a mathematical introduction with philosophical reflections*; In: Ed.: Russell, J.R.; Stoeger, W.R.; Coyne, V.; *Physics, philosophy and theology*, Vatican Observatory- Vatican city state, 1988, ISBN 0-268-01576-7, s. 74.

predikability v rovine deterministického chaosu a ak by vo fyzike zvíťazila práve jedna z viacerých interpretácií kvantovej teórie.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Blažek, Mikuláš; Ďurček, Karol; Rojka, Luboš; *Filozofický a fyzikálny pohľad na vesmír*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0929-4.
- Dirgová, Eva; Littva, Vladimír; *Úvod do filozofie 1 Starovek*. PF KU Ružomberok, 2007. ISBN 978-80-8084-210-9.
- Dvořák, J.; Dvořák, I.; Sýkora, J.; *Důsledky teorie deterministického chaosu pro analýzu sociálních jevů*; In: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3.
- Feynman, R.; Leighton, R.; Sands, M.; *Feynmanove přednášky z fyziky 3*, Praha, 2002, ISBN 80-7200-421-2.
- Gott, V.S.; *Filozofické problémy současné fyziky*, Praha, 1976, 11-053-77.
- Heisenberg, Werner; *Fyzika a filosofie*, Praha, 1966.
- Hey, Tony; Walters, Patrick; *Nový kvantový vesmír*, Praha, 2005, ISBN 80-7203-699-8.
- Karaba, Miroslav; *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*, Bratislava, 2009, ISBN 978-80-7141-573-2.
- Krempaský, Július; *Vesmírne metamorfózy*, Bratislava, 1986, 73-034-86.
- Kuchár, Ivan; *Problém pravděpodobnosti a determinismus*, Praha, 1967.
- Pinkava, Jindřich; *Překonávání chyb v experimentu a měření s důsledky pro teorii ve fyzikálních vědách*; In: Nosek, Jiří; *Chaos, věda a filosofie*, Praha, 1999, ISBN 80-7007-127-3.
- Wildman, Wesley, J.; Russell, Robert, John; *Chaos, a mathematical introduction with philosophical reflections*; In: Ed.: Russell, J.R.; Stoeger, W.R.; Coyne, V.; *Physics, philosophy and theology*, Vatican Observatory- Vatican city state, 1988, ISBN 0-268-01576-7.
- Žarnovičanová, Ružena; *Psychoedukačný prístup vo výchovno-terapeutickom kontexte*; In: *Výchova, škola, spoločnosť – minulosť a súčasnosť*, Bratislava, 2007, ISBN 978-80-223-2295-9.

MOŽNOSTI A SLOBODA VZDELÁVANIA V ISLAME

Mária POLLAKOVÁ

Postoj moslimov k vede a vzdelávaniu

Mnohí si dnes kladieme otázku, či je možné zabrániť zrážke dvoch civilizácií - islamskej a západnej a či to je, či nie je osudová záležitosť.

Kladieme si otázku či tu môže veda a vzdelávanie pomôcť a či sa vôbec môže vzdelanosť pod islamom slobodne rozvíjať. Súčasné sklamanie moslimov sprevádzané hlasmi po náboženskej obrode poukazuje na ich smútok nad slávnou históriou islamu a súčasne poukazuje na prístup moslimov k vede, vzdelávaniu a kultúre.¹

Islam s ohromnou energiou vyrazil v 7. storočí z Arábie ako obrovská a strach vzbudzujúca sila, ktorá zmietla všetko pred sebou a rýchlo nastolila svoju prevahu. Iba sto rokov po smrti Mohameda už vládli nad územiaми od pyrenejského polostrova až po Himaláje. Hlavné mesto Abásovcov – Bagdad vyrástlo z ničoho a a stalo sa svetovým centrom pozoruhodného bohatstva s medzinárodným významom, hlavným rivalom Byzancie.

Ale moslimovia nevybudovali od 7. do 12. storočia iba ohromnú ríšu, vytvorili veľkolepú civilizáciu, ktorá dominovala svetu v technike, vede, literatúre, filozofii a ďalších odboroch. Hitti dodáva „Žiadny národ v rannom stredoveku neprispel k ľudskému vývoju tak ako Arabi.“²

V astronómii moslimovia zdokonalili astrolab³ a umožnili tak zásadné objavy v našom poznaní vesmíru. V architektúre postavili najúžasnejšie stavby aké kedy svet videl, medzi inými Tádž Mahál, Modrú mešitu, Skalný dóm v Jeruzaleme. V medicíne došlo k založeniu prvej nemocnice moslimskej ummy v Bagdade. Rhazes, Avicena a Averoes napísali príručky a encyklopédie o medicíne a alchýmii, ktoré sa po preložení do latinčiny stali pre stredovekú Európu základom pre poznanie v medicíne a chémii.

Pokiaľ ide o matematiku teoretik al Chwárizmí (790-850) v 9. storočí napísal najstaršie dielo o aritmetike a algebre ktoré bolo preložené do latinčiny a používané až do 16. storočia na európskych univerzitách ako hlavná matematická učebnica.

V literatúre mala kniha *Príbehy z tisíc a jednej noci* nesmierny vplyv na neskoršie literárne diela. Bohatstvo krásnej perzskej a arabskej poézie a prózy sa radí medzi najvýznamnejšie literárne diela všetkých kultúr a čias.

¹ KARDIS Kamil, *Úvod do dejín náboženstva*, Pro comunio, Prešov 2006, s. 7

² SPENCER R., *Islam bez závoja*, Praha, Triton 2006, s. 124

³ Stredoveký jednoduchý astrometrický prístroj

Moslimovia budovali svoju veľkú stredovekú civilizáciu s otvoreným prístupom k iným kultúram vďaka čomu boli schopní učiť sa aj od nemoslimov. Islam si v časoch svojej slávy neváhal prepožičiavať a asimilovať iné kultúry. A vlastne to robili všetky veľké civilizácie, prijímali a zdokonaľovali to, čo sa objavilo už pred nimi.

V časoch rozkvetu islamskej kultúry ako tvrdí Lewis „moslimovia vnímali islam ako synonymum pre civilizáciu a mimo hranice islamu existovali podľa nich len barbari a neveriaci.“⁴

Avšak už od počiatku bol v islame prítomný antiintelektuálny myšlienkový prúd, ktorý sa vyvinul z ústredného teologického tvrdenia: „*Korán je dokonalá kniha a žiadna iná kniha nie je potrebná, žiadnu inú knihu nie je potrebné čítať.*“

Autor životopisu Usámu bin Ládina, Yossef Bodamský naznačuje, že islamský antiintelektualizmus bol sčasti obrannou reakciou na porážku moslimov pri prvej križiackej výprave (1099), a na porážku v Španielsku. Teológia islamu im dávala iba jediný spôsob ako porážku interpretovať - ako náboženské zlyhanie. Predstava, že by kresťania, či Židia mohli viesť niečo, čo by sa od nich moslimovia mali učiť po križiackych výpravách bola neprijateľná.⁵

Otázkou je, prečo arabská spoločnosť zlyhala vo svojej modernizácii a prečo arabské krajiny nezvládli niektoré najzákladnejšie sociálne otázky. Pokiaľ však väčšina moslimov dnes verí, že veda a modernosť sú vo svojej podstate neislamské, potom všetky pokusy o rozsiahlejšiu reformu tvrdo narazia, pretože tu bude vždy hlasná a militantná skupina požadujúca, aby viera bola zachovávaná vo svojej čistote, nech už to stojí čokoľvek.

Európania si zasa veľmi vysoko oceňujú slobodu a spravodlivosť, slobodu myslenia, prejavu a informácií čo sú základné piliere Európskej únie.

Zároveň sa technologická prevaha a kultúrna nadvláda Západu stáva predmetom závidy. Islamská civilizácia je toho názoru, že je voči civilizácii neveriacich nadradená, ale v tomto historickom období ľudstva tomu tak zjavne nie je.⁶

Ako hovorí Naipaul, Západ, resp. civilizácia, ktorá tu dominuje je moslimami emocionálne odmietaná, je podkopávaná, je ohrozovaná. Ale zároveň je potrebná kvôli svojím strojom, tovaru, liekom, univerzitám, technológiám, či peniazom, ktoré posielajú domov moslimskí emigranti.

Ich odmietanie teda nie je absolútnym odmietaním.⁷

⁴ LEWIS, What went wrong? *The Atlantic Monthly*, by The Atlantic Monthly Group, 2002, s. 3

⁵ SPENCER R., Islam bez závoja, Praha, Triton 2006, s. 134-135

⁶ SPENCER R., Islam bez závoja, Praha, Triton 2006, s. 139

⁷ NAIPAUL V. S., Among the believers, *The Atlantic Monthly; July 1981*; s 168

História a funkcia islamských vzdelávacích inštitúcií - kuttáby a madrasy

Madrasy sú vyššie náboženské školy v ktorých prebieha výučba islamských vied. V prvých storočiach islamu sa vyučovalo v mešitách. Sám Mohamed tu interpretoval Korán, učil ako sa má moslim správať a žiaci sa učili verše Koránu naspamäť. Po smrti Mohameda túto úlohu prevzali jeho druhovia. Neskôr vyučovanie prebiehalo v osobitnej miestnosti, či budove pri mešite, kde bola aj ubytovňa pre študentov.⁸

Keď sa islam rozšíril, bolo potrebné zachovať rozsiahle vedomosti obsiahnuté v Koráne.

Od počiatku však islam zdôrazňoval dva typy vedomostí: nadzemské, pochádzajúce od Alláha a pozemské, ktoré majú objavovať ľudia sami. Moslimovia sa domnievajú, že všetci by mali nasledovať príklad Mohameda a hľadať múdrosť a poznanie.. Korán je moslimami považovaný za dokonalé slovo Boha a preto, aby nemohlo byť zmenené malo by sa učiť naspamäť. Moslimom, ktorí ovládajú Korán spamäti hovoríme háfizovia. Tí majú mať zároveň vedomosti o islame a odovzdávať posolstvo Koránu ďalej. Z toho sa dá pochopiť prečo mešity hrali v dejinách islamského školstva ústredný význam.⁹ Mešity sú zároveň miestom, kde moslimovia riešia všetky problémy a hľadajú odpovede na vážne náboženské, politické a spoločenské otázky. Mešita bola teda podľa vzoru Proroka prvá islamská škola.

V začiatkoch islamu tu nebola žiadna hierarchia, to znamená, že každý kto ovládal obsah Koránu mohol slobodne viesť modlitby a náboženský život prvých moslimov. Učenci teda trávili väčšinu času v mešite, diskutovali a utvrdzovali a ozrejmovali si svoje vedomosti a riešili problémy každodenného života. Po smrti Mohameda sa rozvinulo štúdiu sunny, teda islamskej tradície, ktorá podrobne skúmala výroky, skutky a život Proroka.

Avšak keď sa islam rozšíril do nearabských krajín a moslimovia prišli do kontaktu s inými kultúrami a cudzími jazykmi bolo potrebné vytvoriť vzdelávací systém.¹⁰

V stredoveku sa v madrase vyučovalo predovšetkým islamské právo, ale aj literatúra, či filológia.

Odborníci, vytvorili učebnice fiq, hadísov a tafsiru (exegézy Koránu), aby sprostredkovali učenie nearabským moslimom. Tu začína história madrás – centier pre vyššie vzdelávanie, ktoré mali za cieľ zabezpečiť jednotu islamského učenia pre všetkých členov ummy – islamskej komunity.

⁸ DROZDÍKOVÁ J., Lexkón islamu, Bratislava, Kalligram, 2005, s. 136

⁹ MUNIR Ahmed, Islamské školstvo pred zriadením madrás, Journal of islam study 1987

¹⁰ SLODIČKA Andrej, *Introdukcija do dejín religionistiky*, Prešov 2008, s. 9

V Iráne vznikali madrasy za Seldžukovcov. Za hlavného iniciátora tu považujeme Nizám al-Mulka (zomrel r. 1092), ktorý bol mocným ministrom seldžuckých sultánov. S príchodom koloniálnej nadvlády sa v madrasách zaviedol západný štýl vzdelávania, nové predmety a nové vyučovacie metódy. V Turecku po vzniku republiky väčšinu týchto koránskych škôl zrušili.

Historicky existovali dva typy islamských vzdelávacích inštitúcií: základné koránske školy (kuttáb, alebo maktab) a vyššie školy, čiže madrasy. Kuttáby boli bežné po celom islamskom svete. Vznikli za vlády rodu Umajovcov a za Abásovcov už boli po celom impériu. Metódy vyučovania prevzali pravdepodobne z byzanských základných škôl. Tieto školy mali dôležitú socializačnú úlohu, pretože deti rôznych národností si v nich osvojovali základné poznatky o viere a o spôsobe života moslimov. Kuttáby boli väčšinou pričlenené k mešite. Vyučovalo sa vo väčších miestnostiach, alebo pod šírim nebom. Žiaci sedeli na zemi na rohožkách s prekříženými nohami. Učili sa iba chlapci, dievčatá mohli študovať výnimočne a to iba oddelene od chlapcov. Učiteľa platili rodičia. Vyučovanie prebiehalo od východu slnka do západu. Dôraz sa kladol na memorovanie. Znamenalo to študovať ťažký text Koránu naspamäť v jazyku, ktorý žiaci sotva poznali. Spisovnej arabčine totiž nerozumeli ani arabské deti, tým menej žiaci iných národností. Iba neskôr začali učitelia vysvetľovať zložitejšie pasáže Koránu v miestnych jazykoch, čiže perzsky, urdsky a podobne.

Štúdium arabského jazyka zaviedli až osmanskí sultáni v 18. storočí.

Denný program v kuttábe sa začínal zavčas rána štúdiom Koránu. Najskôr si deti osvojili Fátihu prvú súru (kapitolu) Koránu. Potom učiteľ prešiel na poslednú a postupoval až k druhej, najdlhšej súre. Vo zvyšnom čase sa žiaci učili modliť a oboznamovali sa s rituálom. Istý čas sa venoval aj arabskej gramatike a poézii. V 19. stor. sa kuttáby dostávali postupne pod kontrolu štátu a vyučovacie osnovy sa rozšírili. 11

Okrem kuttábov vznikali aj základné školy západného typu, kde sa okrem sekulárnych predmetov vyučovali aj islámske náuky, no oveľa efektívnejším spôsobom. Dnes poskytujú islamské vzdelanie štátne školy. Napriek tomu sa kuttáby v niektorých krajinách

v modernizovanej forme udržali dodnes.

V stredoveku bolo na vyššom stupni vzdelávania hlavným študijným odborom islamské právo, potom hadís (správy zo života Mohameda a jeho druhov), islamská teológia, arabská gramatika a logika. Vyučovanie prebiehalo v mešite, ku ktorej patrili ubytovne pre študentov zo vzdialených miest. Neskôr vznikali samostatné školy – madrasy, ktoré zakladali vysoký

¹¹ DROZDÍKOVÁ J., *Lexkón islamu*, Bratislava, Kalligram, 2005, s. 226

štátny úradníci, vezíri, sultáni. Prvá známa madrasa pochádza z roku 1005 n.l. z obdobia vlády Fátimovcov v Egypte. V tejto madrase sa vyučoval šítsky islam a mala všetky náležitosti vzdelávacej inštitúcie – menovaných učiteľov, knižnicu a školské potreby dostávali študenti zdarma. Knižnica obsahovala okolo 6500 zväzkov z rôznych študijných disciplín – z astronómie, architektúry, filozofie.¹² Po tom čo sunniti dobyli Egypt boli mnohé knihy, ktoré odporovali sunnitskej verzii islamu zničené. Obrovské množstvo kníh bolo privezených do Bagdadu, kde seldžúcky vezír Al Túsi založil v roku 1067 prvú organizovanú madrasu.

V novej madrase založenej Nizam ul Mulkom boli dva vzdelávacie „odborní“ : na jednom sa vzdelávali duchovní vodcovia podľa vzoru scholastickej teológie a na druhom študovali pozemské vedné disciplíny budúci štátni úradníci pôsobiaci v rôznych krajinách celého arabsko-islamského impéria. Nizam al Mulk založil početné madrasy po celej ríši, ktoré okrem náboženských vedomostí poskytovali i svetské vzdelanie v oblasti prírodných vied, filozofie a verejnej správy. Nizam ul- Mulk je preto považovaný za otca verejného vzdelávacieho systému.¹³

V madrase sa zvyčajne vyučoval iba jeden právny smer, jedna právna škola. Aj tu sa kládol dôraz na memorovanie textov a na neustále opakovanie. Dôležitou súčasťou právnych škôl boli dišputácie, kde študent musel preukázať znalosť čo najväčšieho množstva právnických otázok a schopnosť na ne odpovedať. Po skončení štúdia na takejto madrase dostal študent doklad (idžaza) o tom aké texty študoval a u koho a tým získal aj oprávnenie tieto texty aj vyučovať.¹⁴

Mnoho vedcov a filozofov, absolventov týchto madras značnou mierou prispeli k rozvoju svetských vedných odborov. Idžtihád – nezávislá argumentácia bola osobitým znakom týchto madras. To platí najmä pre Španielsko, kde moslimovia vládli takmer 800 rokov a toto obdobie je považované za zlatý vek rozvoja islamskej a židovskej kultúry , pokroku vo vede, technike a filozofii. Celý rad tamojších učencov prispeli k zachovaniu gréckeho a európskeho kultúrneho dedičstva, ktoré sa ocitlo v to čase na pokraji zániku. Dodnes známi sú historici ako Ibn Massara Cordoba (883-931) alebo Ibn Hazmi Cordoba (994-1064), či židovský filozof a básnik Ibn Gabirol Malagy (1020-1070).¹⁵ Mnohí z týchto vedcov mali vďaka kontaktom so študentami západu mali polatinčené mená ako filozof Averoes (Ibn Rušd), matematici Arzachel (al Zarqalí) a Alpetragius (al Bitrují), alebo lekár Avenzoar (Ibn Zuhr).

¹² MUNIR Ahmed, Islamské školstvo pred zriadením madrás, Journal of islam study 1987

¹³ www.Islamicweb.com

¹⁴ DROZDÍKOVÁ J., Lexkón islamu, Bratislava, Kalligram, 2005, s. 226

¹⁵ CHARAFI, Abdul Latif, vtedy v Andalúzii, www.jamaat-c-islami.org

Menej formálne vzdelanie poskytovali súfijské mystické rády a literárne krúžky na kniežacích dvoroch. Súfijské madrasy vznikali v 11. storočí v Indii a v strednej Ázii. Vyučovala sa tu gramatika, poézia, literatúra, logika, matematika. Všetky poznatky sa zaznamenávali v arabčine, alebo perzštine, preto na každej madrase sa vyučovali povinne, bez ohľadu na materinský jazyk študenta. Po porážke moslimov križiakmi a politické súperenie medzi islamskými vládcami a islamskými učencami vzdelanosť sa dostáva do úpadku z ktorého už nebolo návratu. Poniženie moslimov v dôsledku straty moci a materiálneho bohatstva vyústilo do stavu, že sa ulamá (islamský učitelia) celkom odvracajú od svetského vzdelávania a zdôrazňujú duchovno, tradíciu, návrat ku koreňom islamu.

V čase európskej renesancie je už islamská vzdelanosť v úpadku. Moslimovia sa ocitajú v časoch nostalgie a nariekania nad slávnou minulosťou. Tieto temné obdobie islamu malo hlboký vplyv na systém a funkciu madras po celom moslimskom svete. Mnohé madrasy zanechali štúdium racionálnych disciplín a zamerali sa výhradne na štúdium islamskej teológie a Koránu. Ulamá zdôrazňovali, že všetko poznanie a odpovede na všetky otázky je zahrnuté v Koráne, teda vyučovanie ostatných disciplín v madrasách je nevhodné. Posledným klincom do rakvy islamského vyššieho vzdelávania boli európske koloniálne mocnosti, ktoré prevzali to, čo ostalo z moslimského impéria. S kolonializmom prišiel nový moderný systém vzdelávania, ktoré nahradilo madrasy na všetkých stupňoch vzdelávania. V týchto nových školách sa mohla vzdelávať iba moslimská elita, prostredníctvom ktorej potom mohol byť spustený stroj kolonializmu. Výsledkom toho bolo, že svetské vzdelanie sa dostalo elite a náboženské chudobným. Nové západné mocnosti priniesli do islamského sveta myšlienku oddelenia štátu a náboženstva, čo bolo pre moslimov synonymom kacírstva.¹⁶

Pokiaľ ide o orientáciu islamských vzdelávacích programov sa školy v arabskom svete zmenili len málo a majú v podstate rovnaký systém vzdelávania ako na počiatku vývoja v bagdadských madrasách a dodnes prispôsobujú výučbu sekulárnych predmetov. Medicína sa študovala v nemocniciach.

Od začiatku 19. storočia začali v moslimských krajinách vznikať stredné a vyššie školy západného typu. Rastúci európsky vplyv umožnil vznik siete misijných škôl aj v moslimských krajinách. Niektoré mali vysokú úroveň napríklad francúzska jezuitská Univerzita St. Joseph v Bejrúte (1875) a americká Syrian protestant College (1866), z ktorej neskôr vznikla American University of Beirut.

¹⁶ HAQQANI Husajn, História vzdelávania v madrasách, vzdelávanie v moslimskom svete a ako ďalej? Vystúpenie na sympóziu v AED, Washington DC 2002

Až do druhej svetovej vojny bol rozvoj vzdelávania v moslimských krajinách zameraný predovšetkým na výchovu elity.

Od druhej polovice 20. storočia sa stala otázka vzdelania širokých vrstiev obyvateľstva jednou z najdôležitejších úloh pred ktorými stáli nezávislé moslimské štáty. Na splnenie tejto úlohy sa venovali veľké čiastky. Väčšina krajín prevzali západné modely a osnovy.

V poslednom čase sa islamistické hnutia usilujú o islamiáciu vzdelávania ako súčasť celkovej islamizácie spoločnosti.¹⁷

Zrážke civilizácií, ktorá nie je v žiadnom prípade osudovou záležitosťou, je možné zabrániť len vtedy, keď budeme vnímať realitu takú aká je a vyzdvihovať pozitívne procesy

Štruktúra a pedagogika koránskych škôl a madras v súčasnosti

Koránske školy predstavujú najnižšiu úroveň vzdelávania v islamských školách. Korán tu často predstavuje jediný vzdelávací program. Od každého moslimského chlapca aj dievčaťa sa očakáva, že sa čo najskôr naučí umeniu čítať a recitovať koránske verše.

Typickým modelom tejto školy je malá miestnosť spojená s mešitou, kde učiteľ, väčšinou muž, učí žiakov čítať Korán arabsky bez ohľadu na materinský jazyk dieťaťa. Celý Korán tak preštudujú za tri až štyri roky. Koránske školy navštevujú študenti od štyroch do šestnástich rokov. Ak je učiteľom muž dievčatá u neho spravidla študujú len do deviatich rokov. Doba vyučovania je kompatibilná s rozvrhom žiaka vo verejnej škole. To znamená, že vyučovanie Koránu je buď ráno pred začatím výučby v obecnej škole, alebo neskoro popoludní. V niektorých chudobných častiach západnej Afriky nemajú žiaci na výber, pretože koránska škola je tu jedinou možnou cestou k získaniu gramotnosti.

Každá koránska škola má v priemere 40-60 študentov, prípadne viac, v závislosti od počtu obyvateľov v danej oblasti. Učitelia sú zvyčajne háfizovia, to znamená, že ovládajú celý koránsky text naspamäť a vyučujú coaching technikou memorovaním. Vytvorí menšie skupiny žiakov podľa veku a vzdelanostnej úrovne študenta. Ak je počet žiakov v škole vysoký, starší žiaci, ktorí už zvládli určitú úroveň znalosti doučujú mladšie deti.

Koránske školy sú neformálne vzdelávacie systémy, to znamená, že toto školské odvetvie nie je centrálné kontrolované a nemusí mať jasne stanovené ciele.¹⁸ V týchto školách by sa mali žiaci naučiť iba správne arabsky čítať a vyslovovať koránske texty. Podrobnejšie štúdiom Koránu

¹⁷ DROZDÍKOVÁ J., *Lexicón islamu*, Bratislava, Kalligram, 2005, s. 227

¹⁸ BOUZOBAA, KHADIJA, *Inovácie v marockých koránskych školách*, dokument písaný pre Bernard van Leer Foundation, máj 1998

prebieha až v madrasách, kde sa vykladá Korán v plnom rozsahu a podrobne sa analyzuje význam jednotlivých veršov.

V niektorých madrasy zvlášť v Pakistane a Indonézii sa vyučuje iba islam. V iných islamských krajinách sa snažia v dodržať v madrasach rovnováhu medzi výučbou svetských a náboženských predmetov. Avšak väčšina ulemov dnes zdôrazňuje, že svetské vedomosti by mali byť vysvetľované vo svetle Koránu.

Štruktúra a chod madras sa veľmi líšia v závislosti od regiónu.

Vo všeobecnosti sa madrasy zamerané na výučbu a porozumenie islamských princípov, ktoré riadia každodenný život moslimov. Preto jadro učebných osnov tvorí predovšetkým fiq – islamské právo, sunna a hadísy, teda islamská tradícia a tafsír, teda výklady Koránu.

Niektoré madrasy ako napríklad pakistanské vyučujú iba náboženské predmety, iné napr. v Egypte, Bangladéši, či v Indonézii vyučujú aj svetské disciplíny.

Je príznačné, že väčšina moslimských intelektuálov v súčasnosti nadobudli svoje znalosti islamu na západných akadémiách. V islamskom svete už nie sú madrasy strediskami kritického a tvorivého myslenia ako v minulosti. Tradičné vyučovanie nebolo iba memorovanie textov, ale predovšetkým štúdium prísnej metódy rozboru názorov jednotlivých právnych škôl, na základe ktorých mohol študent sformulovať svoj vlastný názor. Dnešné madrasy napríklad v Pakistane sú viac-menej sociálne zariadenia, ktoré poskytujú študentom ubytovanie a stravu, v horšom prípade liaheň islamského fanatizmu. Moslimské komunity v diaspóre, napr. v Británii, Holandsku, Nemecku, alebo vo Francúzku začali zriaďovať madrasy pre moslimskú mládež žijúcu v týchto krajinách.¹⁹

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BOUZOBAA, KHADÍJA, Inovácie v marockých koránskych školách, dokument písaný pre Bernard van Leer Foundation, máj 1998.
- HAQQANI Husajn, História vzdelávania v madrasách, vzdelávanie v moslimskom svete a ako ďalej? Vystúpenie na sympóziu v AED, Washington DC 2002.
- DROZDÍKOVÁ J., Lexkón islamu, Bratislava, Kalligram, 2005.
- CHARAFI, Abdul Latif, vtedy v Andalúzii, www.jamaat-e-islami.org
- KARDIS Kamil, Úvod do dejín náboženstva, Pro comunio, Prešov 2006.
- MUNIR Ahmed, Islamské školstvo pred zriadením madrás, Journal of islam study 1987.

¹⁹ DROZDÍKOVÁ J., *Lexkón islamu*, Bratislava, Kalligram, 2005, s. 136

SLODIČKA Andrej, Introdukcia do dejín religionistiky, Prešov 2008.
www.Islamicweb.com

REFLEXIA SLOBODY AKO TOLERANCIE U H.-G. GADAMERA

Dušan HRUŠKA

Na úvod

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

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

Pred tým, ako sa sústredím na Gadamerove uvažovanie o slobode, pokúsim sa o stručné zadefinovanie Gadamerovej hermeneutickej pozície.

Dejinno-filozofický rozmer Gadamerovej filozofickej hermeneutiky

Zatiaľ čo Hegel a Heidegger pristupujú k mysleniu svojich filozofických predchodcov (a teda aj k dejinno-filozofickej problematike ako takej) výlučne filozoficky – tj. snažia sa ich názory aj za cenu interpretačného násillia včleniť do vlastného filozofického učenia, Gadamerov prístup k dejinám filozofie je od začiatku jednoznačne *hermeneutický*. Pre Hegela, ako je známe, sú dejiny filozofie dejinami pohybu mysliaceho svetového ducha k sebe samému; pre Heideggera sa v dejinách filozofie premietajú priame i

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

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

nepriame spôsoby pýtania sa na *bytie* a pre toto pýtanie sa je charakteristická snaha o *návrat* od Aristotela k Parmenidovi.

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

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

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

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

očakávali od predkladateľa dejinnej poučky. Zdá sa byť jasné, že vidí dôležité prepojenie medzi filozofiou a jej minulosťou.“⁵

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

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

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

Takýto prístup k dejinám filozofie v sebe skrýva aj isté úskalía, ktoré sa prejavíajú zvlášť v momente, keď Gadamer „vysvetľuje, ako sa 19. storočie

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

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

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

Hermeneutika teda do filozofovania vnáša (skryté) otázky späté s fenoménom slobody. Gadamerove uvažovanie o slobode sa pokúsim odkryť v kontexte jeho textu *Idea tolerance* z roku 1982, teda z roku, na ktorý pripadlo 200-sté výročie vydania *Tolerančného patentu* cisárom Jozefom II.

Idea slobody v kontexte *Tolerančného patentu* a atmosféry osvietenstva

Tolerančný patent z roku 1782 chápe Gadamer ako prelomový bod v dejinách osvietenstva 18. storočia. Význam udalosti sa ukáže na *pozadí* chodu samotného osvietenstva. Osvietenstvo má svoj *náboženský* a tiež *spoločensko – politický* aspekt.⁷

V prvom rade ide v osvietenstve o *náboženský*, zvlášť kresťanský problém. Už od začiatku totiž nárok kresťanstva predstavuje pre prirodzený rozum krajinú výzvu. Napr. mystérium sv. Trojice, otázka Bohočloveka prekračujú možnosti racionálneho uchopenia. Toto napätie zvlášť vyhrlo novoveké chápanie vedy. Žiadny variant racionálnej teológie si v tej dobe nemôže nárokovať na to, čo je vyhradené viere a kresťanskej radostnej zvesti. Zatiaľ čo sa novoveká veda bude viac menej neúspešne pokúšať

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

⁷ Porov. GADAMER, H.-G.: „Idea tolerance 1782 – 1982.“ In: Gadamer, H.-G.: *Človek a čas*. Prel. J. Sokol. Praha, Oikoymenth 1999, s. 72 a n.

o interpretáciu (vedecké vysvetlenie) základných kresťanských práv, spravovanie nároku na spásu je vyhradené výlučne Cirkvi. Misijný rozmer kresťanstva sa v zmysle nároku absolútneho vysvetlenia sveta musel nevyhnutne konfrontovať s inými náboženstvami. Dobovými objektami tejto konfrontácie sú islam a judaizmus.

Spoločenský aspekt osvietenstva predstavuje požiadavka politickej emancipácie meštianstva. Spolu s rozvojom moderného hospodárstva a vedy do hry vstupuje aj stará tradícia mestských práv a slobôd, ktorá obmedzovala absolútny nárok svetskej moci kráľov a kniežat. Aj keď v období absolutizmu chápal meštiansky stav sám seba a svoje slobody skôr v negatívnom móde (znamenajúcom zrieknutie sa požiadaviek participácie na vláde), musel sa predsa ideál občianskej slobody nevyhnutne vyhraniť do podoby politického nároku.

Myšlienkovým prototypom *nového* (osvietenského) spôsobu myslenia sa stane Kantove *náboženstvo v hraniciach (medziach) čistého rozumu*. Kant bude totiž autonómiu praktického rozumu odôvodňovať nezávisle na všetkých eudaimonistických perspektívach vrátane tých, ktoré sú súčasťou kresťanského zasľúbenia. Aby nedošlo k omylu – Kantova predchádzajúca kritika metafyziky (myslím na prácu *Kritika čistého rozumu*) mala jasný cieľ – uvoľniť miesto viere. Toto uvoľnenie sa už ale ponesie v osvietenskom duchu – teda v duchu ideologickej emancipácie meštianstva, ktorá de facto prechádza emancipáciou politickej. V súvislosti s nosnou témou svojho uvažovania (*Tolerančný patent*) Gadamer pripomína, že v 90-tych rokoch 18-stého storočia v priestore rakúskej monarchie vychádza (zjavne špeciálne pre monarchiu) štvorzväzkový latinský preklad Kantovho diela ako symbol ochoty a pripravenosti katolíckeho osvietenstva *zmierniť* nové myslenie s autoritou kresťanskej (katolíckej) cirkvi.⁸

Rámcom Tolerančného patentu je teda kresťanské štátne náboženstvo, ktorým bolo v Habsburských krajinách na základe zásady *cuius regio, eius religio* katolícke kresťanstvo. Tolerančný patent sa stáva ediktom tolerancie v tom rozmere, v akom sa stáva oslobodzovaním, teda uvoľnenosťou a znášanlivosťou vo vzťahu k ostatným náboženským vyznaniam. Tolerancia ale v tomto duchu a rozmere paradoxne nie je výrazom slabosti, ale práve naopak, je výrazom sily. Tolerancia vo vzťahu k súkromnému a vnútornému spôsobu vedenia života (spoločensky výsadné postavenie kresťanstva ostáva zachované) nie je formulovaná na podklade nejakej inej viery, ale výlučne na podklade politickom – ide o silu nového (osvietenstvom sformulovaného) vedomia štátu, ktorý si takéto uvoľnenie môže (bez ujmy) dovoliť.

⁸ Porov. GADAMER, H.-G.: „Idea tolerance 1782 – 1982.“ In: Gadamer, H.-G.: *Človek a čas*. Prel. J. Sokol. Praha, Oikoymenth 1999, s. 73 a n.

Ukazuje sa teda, že to, že sa dnešná štátna moc demokratických režimov cíti byť viazaná k náboženskej tolerancii a k občianskym slobodám, má svoj základ v osvietenstve.

Naša dnešná (politická a náboženská) situácia po osvietenstve

Nová vlna osvietenstva dnes podľa Gadamera zasahuje celé ľudstvo. Ide o vedecké ovládnutie prírody a s tým súvisiace pretváranie životného prostredia meniaceho tvár zeme. Tieto procesy si vyžadujú racionálnu konštruktívnu organizáciu spoločenského sveta. Osvietenské hnutie tak dnes naberá globálny charakter, ktorý vidí Gadamer v dvoch aspektoch – na jednej strane je potrebné si uvedomiť, že náboženský fenomén dnes nie je možné stotožniť výlučne s kresťanskou tradíciou.⁹

Polia napätia sa dnes vytvárajú inde – už nejde o vzájomný dialóg veľkých svetových náboženstiev, ale o vyrovnanie sa náboženstiev s ateizmom. Forma politickej organizácie s ktorou sa dnes stretávame (sekulárna spoločnosť, sekulárny štát na spôsob liberálnej demokracie), je formou, v ktorej sa *štátnym náboženstvom* stal ateizmus. Stal sa ním v podobnom zmysle, v akom bolo pred pár storočiami štátnym náboženstvom kresťanstvo.

Touto skutočnosťou sú relativizované rozdiely medzi veľkými svetovými náboženstvami. Žiadne náboženstvo nie je v stave samo zo seba uznať relatívne práva iného náboženstva. Každé zo svetových náboženstiev síce ďalej obhajuje pravosť svojej viery a svojho učenia, ale v sekulárnom štáte a v jeho politickej organizácii predstavuje pozíciu, vzhľadom ku ktorej – politicky vzaté – strácajú všetky rozdiely medzi náboženstvami svoju (politickú) vážnosť. To sa môže diať v priestore štátu, pre ktorý sa štátnym náboženstvom stal ateizmus,¹⁰ ako to terminologicky veľmi presne definuje Gadamer (v tejto súvislosti si spomeňme na „veľkú“ tému posledných dní – zákaz používania kresťanských symbolov (krížov) v priestoroch talianskych škôl, zákaz, ktorý sa v zásade vzťahuje na celé teritórium Európskej únie).

Na druhej strane – aj samotný *absolútny* nárok kresťanstva musí v takejto optike zaznamenať zmenu svojho významu. Nevieme, ako v tomto nevyhnutnom dialógu zareagujú iné kultúry, čo sa vieme úplne presne je to, že ich náboženské tradície sú odlišné od našich. Svetové náboženstvá prostredníctvom toho ale objavujú nutnosť pospolitosti, nevyhnutnosť ktorej si doposiaľ neuvedomovali. Kresťanský nárok na absolútnosť, nárok

⁹ Porov. GADAMER, H.-G.: „Idea tolerance 1782 – 1982.“ In: Gadamer, H.-G.: *Človek a čas*. Prel. J. Sokol. Praha, Oikymen 1999, s. 73 - 74.

¹⁰ Porov. GADAMER, H.-G.: „Idea tolerance 1782 – 1982.“ In: Gadamer, H.-G.: *Človek a čas*. Prel. J. Sokol. Praha, Oikymen 1999, s. 74.

každého náboženstva na výlučnosť, pravdivosť a jedinečnosť už nie sú nepopierateľné, resp. sa tak nejavia.

Čo teda môže znamenať tolerancia, pýta sa v tejto situácii Gadamer, zvlášť ak si uvedomujeme, že žiadne zo svetových náboženstiev, dokonca ani náboženstvo ateizmu, si nemôže byť svojou „vecou“ isté natoľko, že by mohlo argumentovať svoj nárok výlučne racionálne? Základný predpoklad akejkolvek tolerancie, čo je samozrejماً vláda všetkých presvedčení, ktorá utvára spoločenský život, je práve tým, čo absentuje. Kde je dnes autorita rozhodne staršej generácie?

Industrializácia a byrokratizácia

Gadamer konštatuje vlnu industrializácie a byrokratizácie, ktorá dopúšťa, aby sa samozrejmosť záväzných tradícií, ktoré dovtedy platili, rozpustili v nevyskúšanej ľubovôli. To všetko sa deje v mene slobody. Ako ale táto sloboda vyzerá?

Gadamer používa príklad televízie – pred obrazovkou sa zhromažďuje obrovská masa ľudí, ktorým je predostieraná (servírovaná) slobodná, voľne disponibilná a všadeprítomná masa informácií, ktorá je pre všetkých spoločná (a to Gadamer ešte takmer nič netušil o obrovskom rozmachu internetu v dnešnom, 21. storočí). V skutočnosti však predstavuje extrémnu formu izolácie pre všetkých, znamená koniec dialógu, a v konečnom dôsledku nadmernú stratu slobody, ktorá spočíva v nevyhnutnej závislosti na politike médií.

Nová sloboda nekonvečnosti, ktorá sa ukazuje v našom spoločenskom živote, je podivným spôsobom spojená s pocitom bezmocnosti a slabosti (ako príklad môžeme uviesť manipulovanie informácií dominantnými médiami, ktoré častokrát rozhodujú o smerovaní tej-ktorej kauzy; resp. manipulácie bulvárnych médií s ľudskými osudmi). Nový typ bezmocnosti už nebude pociťovaný vo vzťahu k ostatným (iným), ktorí by snáď vystupovali z pozície vládncích osôb, nový typ bezmocnosti je pociťovaný ako bezmocnosť vo vzťahu k *systému*.¹¹

Systémom sa myslí imanentná zákonitosť hospodárskych a technických procesov, ktoré sú skutočnou vládnuou figúrou dnešných dní. Táto zákonitosť, píše Gadamer, nezávisí na konkrétnom demokratickom, alebo totalitnom poriadku, ktorý panuje v tom ktorom štáte. Systém modernej industriálnej spoločnosti a jeho univerzálna moc nad spravovaným svetom sa vyvinuli z rovnakých podnetov, ktoré doviedli v období osvietenstva politickú a duchovnú toleranciu k víťazstvu. Práve univerzalita osvietenského víťazstva je to, čo svoj vlastný plod, teda toleranciu, ohrozuje.

¹¹ Porov. GADAMER, H.-G.: „Idea tolerance 1782 – 1982.“ In: Gadamer, H.-G.: *Človek a čas*. Prel. J. Sokol. Praha, Oikoymenth 1999, s. 76.

V ideále vedeckej racionality sa tak nachádza čosi *panské*, konštatuje Gadamer, a je to čosi, čomu sa žiadny súdny človek nemôže vzoprieť.¹²

Racionalizácia znamená premenu ovládnuteľného sveta na organizáciu, postavenú na racionálnom plánovaní, racionálnej metodike, a racionálnom vyčerpávaní zdrojov. Táto premena sa stáva všezahŕňajúcou a totálnou. Heslom dňa sa stáva všeobecný konformizmus, ktorý nepozná vlastné myslenie a rozhodovanie. Ako určujúci sa teda ukazuje nie vonkajší tlak štátnej moci, ale vnútorná reakcia, ktorú tento systém zámerne pestuje, čo potom umožňuje štátnej moci aby permanentne prítomná.

Pragmatizmus, konformizmus a protežovanie tých, ktorí sa prispôbia, víťazí nad samostatným formovaním názoru. Takto sa stáva zjavným *teror*, ktorý vyplýva z moci. Vláda založená na moci a nie na konsenze musí nevyhnutne vyvolávať strach a tak sa stáva efektívnou. Čím menej je vláda založená na konsenze, tým totalitnejšie sa musí tváriť, v tomto nastavení sa potom tolerancia ukazuje ako slabosť. Problém je, že v tomto nastavení sa toleranciu častokrát ukazuje ako ľubovôľu, na ktorú sa potom nemôžeme spoľahnúť. To je potom práve zvláštnou podstatou tolerancie – priestor znášanlivosti nikdy nie je presne vymedzený a ohraničený. Len tam, kde je v hre hlbšia solidarita – napr. ak sa v osvietenskom štáte stane štátnym záujmom vylúčenie určitej konfesijnej tváre – je tolerancia možná ako cnosť.

Úlohou politiky bolo odjakživa (už od počiatkov demokracie v starovekom Grécku) založenie vlády nad ľudmi na podklade solidarity a konsenzu. Pravdou ale je aj to, že každá forma moci, nielen moc absolútneho vládcu alebo tyranie smeruje k stupňovaniu seba samej.

Záver

Po absolvovaní detailných analýz sa nakoniec Gadamer dostáva k formulovaniu morálnej úlohy tolerancie.

Tyrania funkcie je tyraniou systému, do ktorého sme začlenení, a ktorý nás zároveň núti, aby sme sa s ním identifikovali. Poznáme to ako mieru neznášanlivosti, ktorú na nás kladú naše úradné povinnosti. Všeobecná racionalizácia a funkcionalizácia všetkých oblastí života opätovne oživuje všetky aspekty intolerance, založené na povahe snahy o moc a sledovanie záujmov.

Tolerancia sa tak podľa Gadamera opätovne stáva tou najvzácnejšou cnosťou. Ako mravná a humanisticky orientovaná tolerancia sa dnes nakoniec prejavuje aj náboženská pravda. Takú formu tolerancie dnes ale už nemôže vyhlásiť žiadny edikt, ostáva preto pred nami ako permanentne aktuálna morálna výzva.

¹² Porov. GADAMER, H.-G.: „Idea tolerance 1782 – 1982.“ In: Gadamer, H.-G.: *Človek a čas*. Preł. J. Sokol. Praha, Oikoymenth 1999, s. 78 a n.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Sokol. Praha, Oikoymenth 1999.
- GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermenutiky*. Prel. D. Mik. Praha, Triáda 2010.
- GADAMER, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*. Prel. J. Němec a J. Sokol. Praha, Filosofía 1994.
- GRONDIN, J.: *Úvod do filozofické hermenutiky*. Prel. B. Horyna a P. Kouba. Praha, Oikoymenth 1997.
- HORYNA, B.: *Filosofie posledních let před koncem filosofie – kapitoly ze současné německé filosofie*. KLP, Praha 1998.
- JOHNSON, P., A.: *Gadamer*. Prel. M. Kanovský. Bratislava, Vydavateľstvo PT 2005.
- PIERCEY, R.: „Gadamer on the relation between philosophy and its history.“ In: *Idealistic Studies*. Volume 35, Issue 1 – Spring 2005.

ASPEKT SLOBODY U ALBERTA CAMUSA

Ivana VAJDOVÁ

Albert Camus (7. november 1913 – 4. január 1960) nie je autorom žiadnej systematickej filozofickej teórie, je filozofujúcim spisovateľom, ale domnievam sa, že aj dnes je jeho tvorba prinajmenšom inšpirujúca. Camus je zaujímavý svojou filozofickou koncepciou, ktorého dominantnou oblasťou je gnozeológia, teda teória poznania. Vo svojich prácach rozoberá čo je to poznanie, ako je získavané či aké sú jeho možnosti a hranice v živote jedinca. Z tohto spektra predstavuje aj svoju koncepciu slobody, ktorej sa budem venovať v tomto príspevku. Vzhľadom na tému slobody si treba všimnúť niektoré myšlienky z jeho literárno - filozofických prác. Pre analýzu zvolenej problematiky a pre objasnenie jeho filozofie predstavím pojmy, s ktorými narába a sú potrebné k pochopeniu jeho ponímania slobody, ktorá predstavuje jednu z možností v prístupe k existenciálnej slobode a stavia sa do opozície k teistickej vetve filozofie existencie zastúpenej Sörenom Kierkegaardom, Karlom Jaspersom a Gabrielom Marcelom.

Absurdno

"The absurd is the essential concept and the first truth"

Albert Camus

Albert Camus vychádza z protikladov. V čom iní nachádzajú koniec u neho vyvstáva v počiatok. Vychádza z extrémov, aby ich následne mohol poprieť. Samo absurdno v diele Mýtus o Sisyfovi v úvode explicitne postuluje „... *absurdno doteraz chápané ako záver ... pokladám za východzí bod*“¹. Absurdita je ústredným pojmom jeho tvorby, v tomto zmysle je absolutistom. A absurdné je aj stretnutie so samotným absurdnom.

„Stáva sa, že sa dekorácia zhrúti. Ráno vstať, autobusom do práce, štyri hodiny v úrade alebo vo fabrike, jedlo, autobus, štyri hodiny roboty, jedlo, spánok a pondelok, utorok, streda, štvrtok, piatok, sobota a stále dokola v tom istom rytme, väčšinou sa zaobide bez ťažkostí. Ale jedného dňa sa ozve „prečo?“ a v tej únave, podfarbenej údivom, sa všetko začne. . . a súčasne sa začína pohyb vedomia.... A vyvolá buď neuvedomený návrat do onej reťaze mechanických úkonov, alebo definitívne prebudenie.“²

Pokiaľ si absurdna nie sme vedomí je to tým, že sme sa podľa neho neprebudili zo sna plného márných ilúzií. A v takomto svete sa človek cíti

¹ Camus, A. : Mýtus o Sisyfovi, Praha : Garamond, 2006. s. 10

² Ibid. s.13

byť cudzincom, čo vyjadruje pre neho príznačným spôsobom, „je vyhnancom bez útočiska, keďže nemá ani spomienky na stratenú vlasť, ani nádej na zasľúbenú zem.“³ Pretože ak by sme hlbšie premýšľali o zmysle života, uvedomili by sme si, že skutočnosť okolo nás sú „kulisy maskované zvykom“. Absurdno „rodí v rozpore medzi ľudským volaním a nerozumným mlčaním sveta.“⁴ Pocity sprevádzajúce tento zážitok môžu byť nanajvýš nepríjemné a Camus tvrdí, že z nich dokonca niet ani úniku. „Znechutenie samo o sebe má v sebe čosi odporného, teraz je však treba dôjsť k záveru, že je dobré.“⁵ Ani nostalgickú túžbu po jasnosti či hlad po absolútne, nemožno uspokojiť. A tak volí cestu krutej no dostupnej pravdy nad špekuláciami. Táto myšlienka sa nám javí ako pomerne desivá a je sprevádzaná aj primeranými pocitmi. Absurdné. Sme schopní prijať fakt, že možno niektoré, okamihy, časť reality! Ale všetko? Camus odpovedá, áno.

Ľudské predstavy o šťastí sú rôzne, ale väčšina z nás – nech sú už naše názory na absurdno akékoľvek – by nezajasala pri požiadavke prežiť svoj život ako dobre premazaný automat typu *perpetuum mobile*, ktorý sa, pravda, zbavil všetkých ilúzií a ideologických barličiek a nekonečnú drinu (i nudu) svojho údely prekonal všeobecným pohrdaním, nič menej celoživotné snaženie sa cez všetky patetické výkriky o vlastnej sile, vôli a jasnozrivosti dajú podľa Camusa teda zhrnúť do troch slov: úplne zbytočná námaha.⁶

Samovražda

Po priznaní absurdna vyvstáva otázka či taký život stojí za to žiť respektíve či by smrť nebola riešením. V tomto prípade Camus tvrdí, že musíme konať. Musíme sa rozhodnúť.

„Duch, ktorí došiel až na samý kraj musí vyniesť súd a zvoliť si závery. Sem patrí samovražda a odpoveď. Neprichádza do úvahy zamaskovať dôkazy, potlačiť absurdno poprením jedného člena rovnice. Musíme zistiť či sa takto dá žiť, alebo či logika prisudzuje, aby sme zomreli.“⁷

Camus vychádza z predpokladu, že svet je nepoznateľný. Pod týmto zorným uhlom hodnotí Camus ľudský rozum, logiku, prístup k náboženstvu i mystike a rigorózne tvrdí, že poznanie nie je možné. Rozoberá nie len problematiku poznateľnosti či nepoznateľnosti sveta ale kladie si otázku či môžeme niečo vedieť, byť si niečím v živote „istý“. Camus vyslovuje záver, že môžeme chápať iba v ľudských hraniciach a „pochopiť svet znamená pre človeka zredukovať ho na ľudskú dimenziu a vtlačiť mu

³ Ibid. s. 9

⁴ Ibid. s. 36

⁵ Ibid. s. 26

⁶ Ibid. s.144

⁷ Ibid. s.71

svoju pečat’⁸.“⁸ A tak dospievame k názoru, že ľudský rozum je obmedzený a realita je iracionálna, čím ju vlastne rozum v svojej podstate nedokáže pochopiť a ako dodáva, „*rozum nám s iracionalitou sveta nepomôže*.“⁹ Takýto krajne skeptický záver môže mať iba jeden záver a tou je relativizácia pravdy, pričom A. Camus pripúšťa pravdu vo formálnych i špeciálnych vedách, ale odmieta akúkoľvek absolútnu pravdu pretože ako tvrdí, jediné, o čom môžeme mať znalosti sú znalosti o absurdných múroch ktoré nás obklopujú. A rozhodne dodáva, „*chcem vedieť všetko, alebo nič. A rozum je bezmocný tvárou v tvár tomuto vykriku srdca. Duch vyburcovaný tými požiadavkami hľadá a nachádza iba rozpory a pošetilosti. Čomu nerozumiem, nemá zmysel*.“¹⁰ Následne si kladie otázku či je možné žiť bez odvolania sa? A. Camus odmieta samovraždu, čiže víťazstvo či potvrdenie absurda a navrhuje boj s plným vedomím toho, že nemôže zvíťaziť. Je to vzdor, revolta.

Revolta

"I rebel; therefore we exist."
A.C.

Camus akceptuje jediné východisko a tým je revolta. „*Táto vzburá dáva životu cenu. Sprevádza ho po celej jeho dĺžke a vracia mu jeho veľkosť*.“¹¹ V Človeku revoltujúcom rozdeľuje túto revoltu na revoltu metafyzickú a revoltu historickú. Historická revolta sa odohráva v mene ideálov. Väčšina revolúcií sa končí absolutizáciou ideálov a cieľov a takmer vždy dochádza k poníženiu a neuznaniu človeka, ktorý prináleží k strane voči ktorej sa bolo treba vzoprieť. V revolte metafyzickej človek zbožšťí sám seba. Pričom liekom proti absurdnu je práve revolta metafyzická. A zatiaľ čo sa doteraz prejavoval ako absolutista, v tomto prípade začína hovoriť o hraniciach, ktoré revoltujúci nesmie prekročiť. „*Kedykoľvek však revolta zbožšťí úplné odmietnutie toho, čo je absolútne Nie, zabíja. Kedykoľvek prijme slepo to, čo je, a vykrikuje absolútne Ano, zabíja. Nenávisť k tvoriteľovi môže prerásť k celému stvoreniu alebo vo výlučnú a ostentatívnu lásku k tomu, čo je. V oboch prípadoch však smeruje k vražde a stráca právo nazývať sa revolton*.“¹²

Revolta v sebe teda zahŕňa konflikt medzi „áno“ a „nie“. „Áno“ v tom zmysle, že jednotlivec za svoj zmysel života prijme nejakú iracionálnu hodnotu a „nie“ spočíva v odmietnutí daného stavu sveta, v ktorom nenachádza zmysel svojho života a volí preto boj, často aj násilný, boj o ideály, teoretické konštrukcie v mene ktorých vyhlasuje boj a dospieva až k

⁸ Ibid. s. 31

⁹ Ibid. s. 43

¹⁰ Ibid. s. 50

¹¹ Ibid. s. 42

¹² CAMUS, A.: Člověk revoltující. Praha : Garamond, 2006. s. 106

revolúcií. Revolúcia ale nie je pre Camusa prijateľná, lebo na jej príklade poukazuje na riziká absolutizovaných riešení, čo vyjadruje Camus ústami hlavnej postavy z Pádu, Clamencea keď sa nazdáva, že: „každý kto sa snažil vybudovať nebo na zemi, dosiahol pekló“.¹³

Albert Camus sa snaží vyhnúť revolte nihilistickej a sám sa vydáva na cestu revolty tvoriacej. A to už nie je revolta, ale sloboda.

Sloboda

Samozrejme keďže nemôžeme mať všeobecné poňatie o ničom, nemôžeme ho mať ani o slobode. Skeptikovi takéhoto rázu sa javí sloboda ako nezmyselná. Riešiť slobodu má zmysel iba v konkrétnych životoch jednotlivca. „Vedieť, či je človek slobodný, ma nezaujíma. Zažiť môžem iba svoju vlastnú slobodu. Nemôžem ju dôkladne poznať, zato mám o nej jasnú predstavu. Problém „slobody ako takej“ nemá nijaký zmysel.“¹⁴ Sloboda, ktorá by mohla byť základom nejakej pravdy, nie je možná, pretože jedinou realitou ostáva smrť. Absurditu ktorú Camus predpokladá, znemožňuje dosiahnutiu slobodu večnú.

Sloboda je veľmi úzko spojená s otázkou Boha. A preto aj túto premisu postupuje prísnej logickej analýze, pri ktorej vychádza zo zamyslenia sa nad otázkou zla. Buď teda podľa neho nie sme slobodní a všemocný Boh je zodpovedný za zlo, alebo sme slobodní a zodpovedný a potom teda nie je Boh všemocný a pokračuje „...ale nechcem sa zdŕžovať prílišným vyždvihovaním či vymedzovaním pojmu, ktorý mi uniká a stráca svoj zmysel, len čo presiahne rámec mojej individuálnej skúsenosti. Neviem pochopiť, čím by mohla byť sloboda, ktorá by mi bola daná nejakou vyššou bytosťou. Stratil som zmysel pre hierarchiu hodnôt.“¹⁵

V Camusovom poňatí implikuje sloboda ľudskej existencie Sifyfovskú neúctu k Bohu a prostredníctvom tohto obrazu vytrvávajú vzbure voči absurdnému bytiu vo svete.

Navzdory všetkým svojím vnútorným bojom a pochybnostiam sa Camus nikdy nestal militantným ateistom. Camus žiada iba o právo pochybovať. Nádej je u neho vždy prísľubom. Pokiaľ sa však prísľub nenaplní, človek prepadá zúfalstvu. Tomu sa chce za každú cenu vyhnúť, takže si radšej zakazuje dúfať.¹⁶

Aká istota teda Camusovi ostáva, alebo ostáva mu vôbec nejaká istota? Istota smrti a predpoklad absurdna sú jeho jedinými istotami a teda jediným možným zakúsením slobody na tomto svete. A čo môžeme robiť s takouto slobodou? „Sloboda ducha a činu“¹⁷ a jej zdôvodnenie „ak teda absurdno ničí

¹³ CAMUS, A.: Pád. Praha : Garamond, 2006 s. 42

¹⁴ CAMUS, A. : Mýtus o Sisyfovi, Praha : Garamond, 2006. s. 43

¹⁵ Ibid. s. 43

¹⁶ Ibid. s. 147

¹⁷ Ibid. s. 55

*všetky moje možnosti dosiahnutia večnej slobody, naopak mi vracajú a zvyrazňujú moju slobodu činu. Toto ochudobnenie o nádej a budúcnosť umocňuje disponibilitu človeka.*¹⁸

Je teda jeho sloboda „ilúziou“ alebo „skutočnosťou“. „... Absurdný človek si uvedomuje, že sa doposiaľ viazal k postulátu slobody vďaka ilúzii, z ktorej žil. V istom zmysle ho to obmedzovalo. V tej miere, v akej vytyčil svojmu životu cieľ, prispôbil sa požiadavkám tohto cieľa a stal sa otrokom svojej slobody. Potom by už nemohol konať ináč, len ako ten, čo sa chystá byť otcom rodiny alebo inžinierom, ľudovým vodcom či praktikantom na pošte. Veril, že si môže vybrať, či bude radšej tým, alebo niečím iným. . . . pochopí, že v skutočnosti nebol slobodný. . . . v takej miere ako dúfam, ako sa strachujem o pravdu, ktorú vyznávam, o istú formu bytia či istý spôsob tvorby, v takej miere, ako si usporadúvam svoj život, čím dokazujem, že mu priznávam istý zmysel, vlesnávam ho medzi bariéry, ktoré si sám budujem.“¹⁹ Táto sloboda, ktorú domnievam sa používať v dennodenných intenciách asi ako najčastejšiu definíciu slobody nie je podľa Alberta Camusa skutočnosťou. Je to sloboda, ktorú si vytvoril samotný človek a prejavuje sa „len“ v spoločenstve v interakcii s ostatnými ľuďmi.

Naopak sloboda „skutočná“ je podľa neho takou slobodou, ktorú jedinec získava až po tom, čo prijme absurdno ako základný princíp a jej múrom je len hranica medzi absolútnym „áno“ a absolútnym „nie“. Jej prekročenie na jednu či na druhú stranu by malo za následok stratu slobody a vklznutie do priestoru patriaceho revolúcii alebo iracionálnu. Pretože „... pokiaľ vzbuorenc zabudne na svoje korene, nabaží sa ostrého napätia medzi áno a nie a nakoniec podľahne všeobecnej negácii alebo sa načisto podrobí.“²⁰

Camus nás, ale pripravil o budúcnosť, „...absurdno mi o tomto bude jasne hovoriť: niet nijakého zajaťrajška.“²¹ Absurdný človek žije pre prítomnosť, pričom ako sa ukazuje, cieľom života je žiť život naplno, „prežívať“ „... cítiť svoj život, svoju vzburu, svoju slobodu a cítiť ich čo najviac, znamená žiť, a žiť čo najlepšie.“²² Pretože práve v živote, činnosti a tvorbe je obsiahnutá a vytváraná naša sloboda, „ale žiť znamená ako prežívať tak aj uvažovať.“²³ Naša sloboda podľa Camusa sa má prejavovať práve v každodennom okamžiku života, v prchavých momentoch pri ktorých je potrebné uvedomiť si ich potenciál a neopakovateľnosť chvíľ a vytvárať tak ľudský život. Človek revoltujúci si je plne vedomý svojej časovo obmedzenej slobody, teda si je vedomý svojho „života k smrti“, je si vedomý aj svojho života bez budúcnosti a „o svojom vedomí podliehajúcim skaze, a s tým presvedčením

¹⁸ Ibid. s. 55-56

¹⁹ Ibid. s. 44.

²⁰ CAMUS, A.: Človek revoltujúci. Praha : Garamond, 2006. s. 25.

²¹ CAMUS, A.: Mýtus o Sisyfovi. Praha : Garamond, 2006. s. 44.

²² Ibid. s. 47.

²³ Ibid. s. 131

ide celý život za svojim dobrodružstvom.“²⁴ Ale Camus je nekompromisný, len takýto človek je podľa neho slobodný. Je teda slobodný ako Sisyfos, ktorý stále dookola valí kameň do kopca ten mu následne padá späť do údolia. Sisyfos tak „ . . . ťažkým, no vyrovnaným krokom znovu zostupuje v ústrety trápeniu, ktorého koniec mu ostane navždy neznámy. Tá chvíľa, ktorá je ako nadýchnutie a ktorá sa vracia s takou istotou ako jeho nešťastie, táto chvíľa je chvíľou vedomia. V každom z tých okamihov, keď opúšťa vrcholky a pomaly zostupuje do brlohu bobov, je povznesený nad svoj osud. Je mocnejší ako jeho balvan . . . jasné vedomie, ktoré je zdrojom jeho utrpenia, je súčasne aj vyvrcholením jeho víťazstva. Niet osudu, nad ktorý by sa nebolo možné s opovrhnutím povzniesť.“²⁵

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BODNÁR, J.: *Existencializmus a fenomenológia*, Bratislava : Obzor, 1967.
CAMUS, A: *Človek revoltujúci*, Praha : Garamond, 2006.
CAMUS, A.: *Mor*, Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1965.
CAMUS, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha : Garamond, 2006.
CAMUS, A.: *Pád*, Praha : Garamond, 2006.
KOSSAK, J.: *Existencializmus ve filozofii a literatuře*, Praha : Svoboda, 1978.
SEILEROVÁ, B.: *Človek vo filozofickej antropológii*, Bratislava : Iris, 1995.
ŠLOSIAR, J.: *Od antropológiu k filozofickej antropológii*, Bratislava : Iris, 2002.

²⁴ Ibid. s. 51.

²⁵ Ibid. s. 89.

NIEKOĽKO POZNÁMOK KU CELSOVEJ A ÓRIGENOVEJ INTERPRETÁCIÍ *PRED-POZNANIA* V II. KNIHE 20. KAPITOLE CONTRA CELSUM

Matúš DEMETER

Órigenov apologetický spis *Contra Celsum* z prvej polovice 3. storočia je z filozofického i historického hľadiska jeden z najvýznamnejších prameňov pre poznanie diverzity myšlienkových svetov kresťanov a pohanov. Jeho polemika s pohanským filozofom Celsom, reagujúca na nedochovaný protikresťanský spis *Pravdivé Slovo* (*Ἀληθὴς Λόγος*), nám v ôsmych knihách predostiera celú plejádu filozofických a teologických argumentov, buď jasne oponujúcich či špecificky „órigenovsky“ korigujúcich grécko – rímsku (rozumej pohanskú) náboženskú a filozofickú tradíciu. Celsova kritika kresťanstva sa v miere vtedajších dostupných informácií¹ snažila systematicky podchytiť fenomén kresťanstva a priniesť intelektuálnym vrstvám pohanskej aristokracie komplexný pohľad na túto *novú náuku*² v rámci Rímskej ríše. Celsa i Órigena napriek radikálne odlišným postojom ku kresťanstvu spájalo spoločné kultúrne zázemie, ktoré v značnej miere formovalo ich interpretačné rámce.³ Celsus, tradicionalista odchovaný

¹ Treba si uvedomiť, že Órigenés reagoval na Celsov spis zhruba 70 rokov po jeho vydaní. Ak teda Órigenés v prvej polovici 3. storočia upozorňuje na Celsove chybné, či nepresné informácie ohľadne kresťanstva, netreba to vnímať ako Celsovu nekritické zahmlievanie faktov, ale skôr sa pozerat' na tento problém cez prizmu dobovej situácie v ktorej sa kresťanstvo nachádzalo. Na sklonku druhého storočia totiž vrcholil proces kodifikácie kresťanského kánonu a nebolo možné, či ľahké rozpoznať kresťanské ortodoxné zmýšľanie od množstva heréz. Viac pozri: BURKE, G. T.: *Celsus and Late Second – Century Christianity*, Univ. of Iowa 1981

² Celsus na rozdiel od tradičného vnímania kresťanstva ako *superstitio* interpretuje kresťanstvo ako *κρύβιον τὸ δόγμα* (tajná náuka), teda skôr z pohľadu (filozofického?) učenia než náboženského spolku. Pozri CC. I. 7; tiež I. 2, I. 4, pozri tiež *Galénos De pulsuum differentiis* II. 4. Bližšie pozri WILKEN, R. S.: *The Christians as The Roman Saw Them*. New Haven and London, 2003, s. 72 - 77

³ Klasický antický obraz sveta prechádzal v období helenizmu komplexnou štruktúrnou transformáciou (náboženskou, filozofickou, socio-politickou etc.), ktorá sa odrážala predovšetkým v narušení tradičného kozmologického systému fungovania sveta a poriadku v ňom. Klasické božstvá strácajú na význame, resp. je spochybnená ich autorita, dominanciu nadobúda nevypočítateľná Tyché/Fortuna. V snahe o zorientovanie sa (a nájdenie zmyslu) v takomto nestálom svete sa stoická filozofia (v individuálnom i politickom živote) oprela o ideu kozmického usporiadania. Univerzálny zákon prírody prišnou kauzalitou na jednej strane oslobodzoval človeka od vrtkavej náhody, na druhej -

v intenciách grécko – rímskych filozofických škôl⁴ a Órigenés, najvzdelanejší kresťanský učenec svojej doby, tak na spoločnom skúmanom objekte – kresťanstve, ukazujú ako rôznorodo a flexibilne je možné narábať s klasickým filozofickým aparátom a ako samotné kresťanstvo úzko participovalo na antickom duchovnom dedičstve.

Cieľom tohto príspevku je aspoň v krátkosti upozorniť na jednu z mnohých polôh Órigenovej interpretačnej virtuozity, a síce jeho interpretovanie fenoménu božieho *pred-poznania* vo vzťahu ku (stoickým) filozofickým kategóriám: *možnosť* a *nutnosť*. K pozastaveniu sa nad touto problematikou vedie Órigena Celsovo obvinenie nachádzajúce sa v druhej knihe a dvadsiatej kapitole spisu *Contra Celsum*, kde sa pohanský filozof pokúša interpretovať udalosť okolo zrady Ježiša Nazaretského. Celsus si totiž myslí, že ak si bol Boh na základe svojho pred-poznania vedomí zrady, ktorej sa dopustia jeho učeníci, *nutne* ich svojou predpoveďou predurčil k spáchaniu tohto skutku. Príčinou zrady teda nie je človek, ktorý nedostal právo slobodne využiť možnosť voľby dobra či zla, ale Boh - predestinujúci ľudský osud.

Najprv uvedieme konkrétne Celsovo obvinenie tak ako je dochované v diele *Contra Celsum* a vzápätí Órigenovu reakciu s príslušnými poznámkami⁵:

CC. II. 20:

„*Tieto veci boh predpovedal (προεῖπε) a bolo treba aby sa oná predpoveď (τὸ προειρημένον) istotne stala. Boh teda svojich učeníkov a prorokov, s ktorými spolu hodoval a popíjal, vedie k tomu, aby sa stali bezbožníkmi a zločincami. Teda ten, ktorý mal najviac prosieť ľudom, a najmä svojím spoločníkom. Viedť ani spoločník pri stole by nerobil úklady voči človeku, či teda mohli spolu hostitelia klášt' úklady voči bobu?*

potvrdzoval vládu Osudu. Pozri LUTHER, M.: *Helenistická náboženstvá*, Brno 1997, s. 31 – 35, 135 – 142.

⁴ Celsa možno na základe jeho rozmanitých filozofických exkurzov v *Pravdivom Slove* zaradiť medzi predstaviteľa stredoplatónskej školy. Filozofický synkretizmus stredoplatónskej školy tak Celsovi ponúka dostatok zdrojov k poznaniu širokého spektra náuk a zároveň mu ponúka vhodné nástroje k reakcii proti kresťanstvu. Viac k filozofickému pozadiu Celsa pozri: BURKE, G, T.: *Celsus and Late Second – Century Christianity*, Univ. of Iowa 1981, s. 63 – 67, CHADWICK, H.: *Contra Celsum*, Oxford 1953, s. xxv., KEIM, T.: *Celsus ' Wahres Wort*, 1873, s. 283 – 291, ANDRESEN, C.: *Logos und Nomos*. Berlin: Walter de Gruyter 1955.

⁵ Grécky originál z ktorého čerpáme vychádza z kritického vydania BORRET, M.: *Origène. Contre Celse*, vol. I. Introduction, texte critique, traduction et notes, SC 132 (Paris 1967) Pri preklade sa prihliadalo k dostupným cudzojazyčným prekladom: CHADWICK, H.: *Origen. Contra Celsum*, Cambridge University Press, 1953, KALINKOWSKI, S.: *Orygenes Pręciw Celsusowi*, Warszawa, 1977

⁶ *Origen C.C. II. 20: Ταῦτα θεός, φησὶν, ὧν προεῖπε, καὶ πάντως ἐχρῆν γενέσθαι τὸ προειρημένον. Θεὸς οὖν τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς καὶ προφήτας, μετ' ὧν συνεδέειναι καὶ συνέπινεν, εἰς τοῦτο περιήγαγεν, ὥστε ἀσεβεῖς καὶ ἀνοσίους γενέσθαι, ὃν ἐχρῆν μάλιστα πάντας ἀνθρώπους εὐεργετεῖν, διαφερόντως δὲ τοὺς ἑαυτοῦ συνεσίους. Ἦ ἀνθρώπῳ μὲν ὁ κοινωνήσας τραπεζῇ οὐκ ἂν ἔτι ἐπεβούλευσε, θεῷ δὲ ὁ συνευχαρηθεὶς ἐπίβουλος ἐγίνετο; Καὶ ὅπερ ἔτι ἀτοπώτερον, αὐτὸς ὁ θεὸς τοῖς συντραπέζοις ἐπεβούλευσε, προδότας καὶ δυσσεβεῖς ποιῶν.*

7 U Celsa sa stretávame s výrazom *προεῖπον* (aor. προαγορεύω) a *τὸ προειρημένον* - doslova *vopred povedané*. Órigenés na rozdiel od Celsa diverzifikuje sémantickú bohatosť gréckeho pojmoslovía sústredeného tu vo výraze *predpoveď* (angl. prediction). Okrem výrazu *προεῖπον* používa na vyjadrenie *poznania* (*niečo*) *vopred* (v temporálnom zmysle) slovesá *θεσπίζω* - vo význame *predurčenia, prorokovania, veštenia* a to v spojitosti so substantívom *προγνώσεις* - *predpoznanie* (angl. foreknowledge). U Celsa preto budeme operovať s pojmom *predpovede*, u Órigena s pojmom *pred-poznanie*.

⁸ K problematike stoického chápania Osudu pozri: GOULD, J. B.: The Stoic Conception of Fate. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 35, No. 1, 1974, s. 17 - 32

⁹ Pozri *Plutarchus De fato*

574e· τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι ἀλλὰ κατὰ προηγουμένης αἰτίας,

viac k problematike LONG, A.: *Hellénistická filosofie*, Praha: OIKOYMENH 2003, s. 204.

¹⁰ „Kozmos, ktorý bol Diom usporiadaný funguje striktnie na základe kauzality. Je úplne prirodzené, že blavná manifestácia Diovej sily je vo svete skrze kauzálnu moc, ktorá existuje v každej veci.“ In: FURLEY, D. ed.: *Routledge History of Philosophy. From Aristotle to Augustine*, London and New York 1999, s. 238. Pozri tiež *Seneca Ep. 65, 12*

¹¹ Pozri *Eus. Praep.* IV, 3.

μητὶ γὰρ ἂν τὰς τῶν μάντεων προρρησεις ἀληθεῖς εἶναι φησιν, εἰ μὴ πάντα
 ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης περιέχοντο; tiež *Chalidius Ad Timaeum*, φ. 160 in: *Zlomky*
starých stoikov (prel. M. Okál), Bratislava 1984, s. 241

prijmeme predstavu, že v stoických náukách *nutnosť* a *osud* nemusela vždy splyvať (do podoby *necessitates fatis*).¹² Ak však vnímal kresťanského boha skrze všeobjímajúcu prozreteľnosť¹³ jeho predpoveď nesmela mať charakter náhodnosti, či potenciálnej správnosti, samotný akt musel *nutne* nastať.¹⁴

Majúc na pamäti tieto skutočnosti pristúpme teraz k Órigenovej odpovedi na Celsovu námietku:

„Celsus si myslí, že udalosť, predpovedaná (*θεσπισθέν*) skrze nejaké predpoznanie (*τὸ ὑπὸ τινος προγνώσεως*), sa stane preto lebo bola predpovedaná. Naopak my si nemyslíme, že ten kto predpovedá je príčinou toho čo sa stane, pretože predpovedá iba to čo by sa mohlo stať. Budúca udalosť, ktorá by nastala aj keby nebola predpovedaná,žadáva dôvod tomu kto dokáže predpovedať (*προειπεῖν*) k jestvovaniu onej predpovede. A všetko toto je v predpoznaní toho, kto vykladá budúcnosť. Keď je možné aby sa niečo stalo je zároveň možné aby sa to aj nestalo. A oba predpoklady sú tak možné.“¹⁵

Órigenovo užívanie filozofického pojmoslovía sa podobne ako u jeho oponenta pohybuje v intenciách stoických termínov. Nemožno však povedať, že by bol Órigenov prístup ku grécko-rímskemu filozofickému dedičstvu intelektuálne submisívny, práve naopak je v maximálnej miere dynamický a kritický.¹⁶ Na jednej strane participuje na stoickom názore

¹² Pozri Cicero, *De fato* XVII. 39 – 43, „Keď vravíme osudové, pozeráme na to sub specie aeternitatis, keď vravíme, tak ako stoici, že niečo je nutne tak, ako je, musíme hovoriť o minulosti, alebo prítomnosti pretože čo teraz v takomto stave skutočne existuje, to nemožno vymazať.“ in: RIST, J. M.: *Stoická filosofie*, Praha: OIKOYMENH 1998, s. 132

¹³ Celsova teológia sa zakladala na monoteizujúcej variácii platónskej definície Boha ako kráľa všetkých vecí, ktorý je príčinou všetkého ostatného a každá vec existuje iba kvôli nemu, pozri: CC. VI. 18 – 19, ako odkaz na Platóna, *Plato Ep.* 312e,

¹⁴ „Slovo „prozreteľnosť“ je treba vziať v stoickom kontexte vážne; znamená predvídanie, a to predvídanie správne“ in: RIST, J. M.: *Stoická filosofie*, Oikumené, Praha 1998, s. 136 – 137

¹⁵ *Origen CC.* II. 20:

‘Ο μὲν Κέλσος οἶεται διὰ τοῦτο γίνεσθαι τὸ ὑπὸ τινος προγνώσεως θεσπισθῆναι, ἐπεὶ ἐθεσπίσθη.

ἡμεῖς δὲ τοῦτο οὐ διδόντες φαμέν οὐχὶ τὸν θεσπίσαντα αἴτιον εἶναι τοῦ ἐσομένου,

ἐπεὶ προεῖπεν αὐτὸ γενησόμενον, ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον,

ἐσόμενον ἂν καὶ μὴ θεσπισθέν, τὴν αἰτίαν τῷ

προγινώσκοντι παρασχηκέναι τοῦ αὐτοῦ προεῖπεν. κέναι τοῦ αὐτοῦ προεῖπεν ν. Καὶ ὅλον γε τοῦτο

ἐν τῇ προγνώσει τοῦ θεσπίζοντος αὐτὸ τυγχάνει δυνατοῦ δὲ ὄντος τοῦδε τινος γενέσθαι δυνατοῦδὲ καὶ μὴ γενέσθαι, ἔσται τὸ ἕτερον αὐτῶν τότε τι.

¹⁶ K filozofickému pozadiu spisu *Contra Celsum* pozri: CHADWICK, H.: *Contra Celsum*, Oxford 1953, s. x. K Órigenovmu postoju k stoicizmu pozri napr. TZAMALIKOS, P.: *Origen and the Stoic View of Time*, *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, no. 4 (1991), s.

o účelnom usporiadaní sveta¹⁷, na druhej však neprijíma (stoický) striktný fatalizmus, a v kontexte problematiky predpovedania sa pohybuje v kategóriách *možnosti* (*δυνατοῦ δὲ ὄντος*).¹⁸ Samozrejme Órigenés nepopiera pravdivostnú hodnotu (správnosť) predpovede, a ani neznižuje všemohúcnosť Boha ohľadne poznania budúcnosti. Predvídať budúcnosť však neznamená, že na ňu možno bezprostredne pôsobiť v aspekte kreácie.¹⁹ Órigenovo použitie kategórie možnosti neuzatvára tak ako v Celsovom prípade dvere k rozhodovaniu, a otázka providenciálnosti tak nevylučuje právo na ľudskú slobodu. Fenomén pred-poznania budúcich javov ako faktorov, ktoré implicitne predurčujú ľudské správanie tak nutne nastroľujú otázku po ľudskej slobode. Celsovo riešenie vzťahu predurčenia (pred – poznania) a slobody voľby prezentuje Órigenés na klasickom príklade sofizmu zvaného „*lenivý úsudok*“ (*ἀργὸς λόγος*): „*Ak ti je osudom určené neuzdraviť sa z tejto choroby, neuzdraviť sa, či si zavolaš lekára, alebo nezavolaš. Teda tvojim osudom je buď sa uzdraviť, alebo neuzdraviť. Je preto úplne zbytočné volať lekára.*“²⁰ Tento argument, ktorý bol pôvodne namierený proti stoickému fatalizmu²¹, a na tomto mieste proti Celsovi, možno podobným spôsobom použiť aj na príklade Ježišovej zrady: *Ak je osudom určené aby bol boh (Ježiš) zradený, bude zradený, či už ho niekto zradí, alebo nie.* Teda rozhodujúcu úlohu tu nehrá ľudský faktor (t. j. ľudská sloboda), ale samotná predpoveď, v tomto prípade *Bob - subjekt i objekt zrady*. Poukázanie na absurdnosť takéhoto záveru (čo je koniec-koncov hlavnou črtou sofizmu *ἀργὸς λόγος*) viedla Órigena k odmietnutiu hľadania priamej spojitosti medzi *predpoveďou* a *istotou* nastávajúcich udalostí. Svoje stanovisko k tomuto problému vyjadruje na konci kapitoly slovami:

535 – 561, CHADWICK, H.: Origen, Celsus and The Stoa, *Journal Theological Studies* 48, 1947, s. 34 – 48, ROBERTS, L.: Origen and Stoic Logic. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 101, 1970, s. 433 - 444

¹⁷ Pozri CC. VIII. 52, *Peri Arch.* VI. 1. 7

¹⁸ Pozri Theodoretus, VI. 14; *Alexander De fato* cp. 10, p. 177, 2 a 7 in: *Zlomky starých stoikov* (prel. M. Okál), Bratislava 1984, s. 239, 248

¹⁹ „Pred-poznanie nie je príčinou udalostí, lebo Boh, aj keď vie, že človek bude brešiť, nijako sa jej vo chvíli keď brešiť nedotýka. Práve naopak - a čo povieme je pravdivé, hoci to znie paradoxne - budúca udalosť je príčinou pred-poznania, ktorá sa na ňu vzťahuje. Udalosť nenastáva, pretože bola známa, ale bola známa, pretože mala nastať.“ In: Origen *Phil.* XXIII, 8. cit. in: Origenés: *O slobodě volby*, prel. M. Navrátil, Olomouc 2007, s. 75

²⁰ CC. II. 20 ako odkaz na *Cicero De fato* XII, 28, in: *Zlomky starých stoikov* (prel. M. Okál), Bratislava 1984, s. 244

²¹ *Alexander De fato* XXXI. 201. 32, *Calcidius* CLXI. 194. 20-2, Blížšie k problematike stoického vnímania osudu u Alexandra z Afrodizia pozri: SHARPLES, R. W.: Alexander of Aphrodisias, De Fato: Some Parallels. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 28, No. 2, 1978, s. 243 - 266

„Ak chápe (Celsus – pozn. naša) istotne (πάντως) rovnako ako nevyhnutne (τοῦ κατηναγκασμένως), nemôžeme s ním súhlasiť. Je totiž takiež možné, aby (oné veci) nenastali. Ak však chápe istotne rovnako ako nastávajúce (τοῦ ἔσται) – čo nijako nebráni byť pravdou, boci by bolo možné aby sa (oné veci) nestali – potom to nijako neprotirečí (nášmu) slovu.“²²

Na tomto mieste môžeme vidieť ako Órigenés citlivo pracuje s pojmovým aparátom. V snahe o čo najkomplexnejšie a zároveň najpresnejšie uchopenia problematiky sémanticky diverzifikuje grécke adverbium πάντως.²³ Odmietia prijať predstavu jeho synonymickej previazanosti s pojmom nevyhnutnosť (τοῦ κατηναγκασμένως), v kontexte ktorého Celsus poníma kauzálnu usúvzťažnosť Boh – predpoveď – istota budúcej udalosti. Naproti tomu pohybuje sa v rovine možnosti ponúka alternatívu vo výraze τοῦ ἔσται²⁴ odkazujúceho na ne – imperatívnu budúcnosť. Proces voľby, ktorý rozhodne o uskutočnení, či neuskutočnení možnosti je podľa Órigena v rukách človeka. To, že božie pred-poznanie určí nastávajúcu udalosť ako istú, ešte neznamená, že udalosť je osudovo nutná. Poznanie nastávajúcich udalostí nepetrifikuje budúci vývoj, tento atribút Boha „totiž nepredurčuje, ktorá z možnosti nastane, ale nemýli sa v tom, ktorá bude vybraná.“²⁵ Božiu predpoveď preto nemáme chápať v zmysle nevyhnutného osudu („stane sa pretože sa nemôže stať inak“), ale skôr v rovine neodvratnej voľby osudu („stane sa, ale bolo možné, aby sa stalo aj inak“²⁶). Podľa stoickej náuky je osud určitej udalosti alebo javu koncipovaný ako súhra dvoch príčin: hlavnej a priamej príčiny.²⁷ Hlavná príčina (causa

²² Origen CC. II. 20: Εἰ γὰρ τοῦ πάντως ἀκούει ἀντὶ τοῦ κατηναγκασμένως, οὐ δώσομεν αὐτῷ·

δυνατὸν γὰρ ἦν καὶ μὴ γενέσθαι. Εἰ δὲ τὸ πάντως λέγει ἀντὶ τοῦ ἔσται, ὅπερ οὐ κωλύεται εἶναι

ἀληθές, κἂν δυνατὸν ἦ τὸ μὴ γενέσθαι, οὐδὲν λυπεῖ τὸν λόγον

²³ Na tomto mieste prekladáme ako - istotne (angl. assuredly) vo význame: bez pochyb, v každom prípade. Pozri: LSJ, s.1301, tiež CHADWICK, H.: *Contra Celsum*, Oxford, s. 86

²⁴ Tu prekladáme ako - niečo nastávajúce (angl. it will come to pass) vo význame: niečo čo sa ešte len má prihodiť. Pozri: CHADWICK, H.: *Contra Celsum*, Oxford, s. 86

²⁵ NAVRÁTIL, M: *Órigenés, O slobodě volby*, Olomouc 2007, s. 76

²⁶ Tamtiež.

²⁷ Órigenés vychádza z náuky stoického filozofa Chrysippa zo Soloi (3. st. p. n. l.), ktorý rozlišuje dva druhy príčin: hlavnú (causa principalis, perfecta) a priamu (causa proxima, adiuvans). Causa principalis tvorí substanciálnu zložku objektu, causa proxima zas účinnú. Órigenés v rovine ľudského konania vníma priamu príčinu ako vonkajší podnet, ktorý vytvára v človeku predstavu a hlavnú príčinu ako popud k slobodnej voľbe reagovať na danú predstavu. Ku Chrysippovej koncepcii dvoch príčin pozri Cicero, *De fato* XVII. 39 – 43 in: *Zlomky starých stoikov*, Bratislava 1983, s. 249 – 253, tiež pozri LONG, A. A.: *Hellenistická filozofie*, Praha: OIKOYMENH 2003, s. 205 – 207, RIST, J. M.: *Stoická filozofie*,

principalis) ako bytostná zložka javu je rovnaká, či už udalosť nastala, alebo ešte len má nastať. Naopak priama príčina (causa proxima) je pred udalosťou iba možnou a nutnou sa stáva až keď udalosť nastane. „*Slovo osud sa používa k označeniu reťazca či rady priamych príčin, ktoré môžu spôsobiť, že sa predikát odvodený od hlavnej príčiny uskutoční, alebo ktoré môžu tomuto uskutočneniu zabrániť.*“²⁸ Ak aplikujeme tento názor do roviny ľudského jednania je zrada podľa Órigena výsledkom slobodnej voľby človeka a tá zas kombináciou vonkajších podnetov (priama príčina) a rozumu (hlavná príčina). Judáš ako racionálna bytosť mal právo slobody rozhodnúť čo je dobré a čo zlé.²⁹ Otázka ľudskej slobody zohráva u Órigena významnú úlohu.³⁰ Vychádzajúc z nauky o spravodlivom Božom súde tvrdí, že spravodlivosť tohto súdu je možná iba skrze preverenie zodpovednosti (poslušnosti voči Bohu) ľudského života, ktorá si zas vyžaduje podmienku slobody.³¹ „*Slobodne voľť medzi dobrom a zlom v očiach Órigena vlastne znamená rozhodovať sa či byť alebo nebyť.*“³² Inak povedané otázka po slobode voľby má výsostne existenciálny presah, ktorý nachádza svoje sprítomnenie v morálnom obraze konkrétneho jednotlivca. Naopak determinizmus, či osudovosť (v aspekte predpovede) ničí korene mravného konania a dynamiku cností.³³ Boh v našom prípade vie, že bude zradený a dokonca vie, že tou osobou ktorá ho zradí bude Judáš, napriek tomu aj on mal podľa Órigena od počiatku *možnosť* zachovať sa ako ostatní apoštolovia.³⁴ V Komentári k Listu Rimanom píše: „*Judáš teda*

Praha: OIKOYMENH 1998, s. 131 – 133. K Órigenovmu deleniu a chápaniu stoickej nauky o príčinách pozri *Peri Arch.* III. 1. 4

²⁸ REESOR, M. E.: *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy*, in: Phoenix, 19, 1965, cit. in: RIST, J. M.: *Stoická filosofie*, Praha: OIKOYMENH 1998, s. 132 - 133

²⁹ Órigenés rozlišuje na základe typológie pohybu štyri druhy bytostí: (1) to čo dokáže prijať pohyb iba *z vonku*, teda neživé predmety, (2) to čo má príčinu pohybu *v sebe*, alebo sa pohybuje na základe vonkajšieho popudu, teda rastliny (3) to čo má príčinu pohybu v sebe, a pohybuje sa samo *od seba*, pričom je podnecované predstavou a pudom, teda živočíchovia (4) to čo sa pohybuje *skrze seba*, pričom sa na procese pohybu podieľa rozum, teda rozumný živočíchovia. In: *Origen Peri Arch.* III. 1. 2 – 3.

³⁰ K Órigenovmu postoju k otázke slobody u racionálnych bytostí pozri štúdiu *Sources of Origen 's Doctrine of Freedom*. In: JACKSON, B. D.: *Sources of Origen 's Doctrine of Freedom. Church History*, vol. 35, No. 1, 1966, s. 13 - 23

³¹ *Origen Peri Arch.* III. 1. 6.

³² NAVRÁTIL, M.: *Órigenés, O slobodě volby*, Olomouc 2007, s. 105

³³ Órigenova koncepcia morálnej dynamickosti skrze slobodu vôle reagovala na dve extrémne postoje (gnostikov – Marcionovcov): Jedna tvrdila, že sme slobodný iba vtedy ak nie sme vystavený žiadnemu vplyvu z vonku. Druhý vidí problém vo vrozenom charaktere, ktorý znemožňuje uplatniť slobodu. Pozri: LÖHR, A. W.: *Gnostic Determinism Reconsidered. Vigiliae Christianae*. Vol. 46, No. 4, 1992, s. 385

³⁴ K problematike zrady u Judáša Iskariotského sa Órigenés vyjadruje v spisoch: *Commentarium in evangelium Joannis* (XXXII), *Commentarium in evangelium Matthaei* (XI), *Commentarium in epistulam ad Romanos Contra Celsum* (II.)

nezradil preto, že to predpovedali proroci. Ale proroci predpovedali, že by mohol byť zradcom pre to, čo z nebanebnosti svojho úmyslu hodlal urobiť. Pretože Judáš by mal v sebe silu stať sa podobným Petrovi a Jánovi, ak by chcel. Ale zvolil si túžbu po peniazoch viac než slávu apoštolskej spoločnosti.“³⁵ Judášova túžba po peniazoch ako vonkajší podnet a následne jeho reakcia na onen podnet vo forme rozvažovania z časti prispeli k možnosti spáchať zradu.³⁶ Božia predpoveď v linearite času iba potvrdila znalosť výsledku Judášovej voľby, bez nutnosti riadiť jeho rozhodnutie či priamo pôsobiť na procese zrady. Teda hoci Boh vedel vopred o Judášovej zrade, nepozbavil ho aktom pred-poznania slobody voľby a teda ani morálnej zodpovednosti.

Záverom môžeme konštatovať, že Órigenés na rozdiel od Celsa vnímal otázku okolo zrady skôr (i keď nielen) v antropologických intenciách, teda ako ľudskú záležitosť (záležitosť slobody voľby), za ktorú Boh nenesie priamu zodpovednosť. U Celsa naopak tušíme teocentrickú optiku, ktorá predurčuje ľudské skutky božej pôsobnosti vo svete. Boh sa v jeho predstave rozpúšťa v ideu helenistického Osudu (Fátum) a predpoveď sa tak realizuje ako kategorická objektivita. Božia Prozreteľnosť je príčinou ľudského konania, všetko je vopred predurčené a konanie človeka tu nehrá primárnu úlohu. Órigenés pristupoval k problematike komplexnejšie a preto aj jeho závery sú sofistikovanejšie ako Celsove. Ak sa Judáš rozhodol - v konkrétnom čase a na konkrétnom mieste - na základe slobodnej vôle zradiť Ježiša, z pohľadu Órigena nemohla byť jeho osoba bytostne *predurčená* k zrade. Judáš využil *možnosť* slobody voľby, a tá v temporálnom zmysle, nie imperatívnom (!) naplnila *správnosť* božieho *pred-poznania*.

³⁵ Origen Comm. Ad Rim. VII. 8. 6: Non ergo quia prophetae praedixerunt, idcirco prodidit Judas, sed quia futurus esset proditor, ea quae ille ex proposito sui nequitia gesturus erat praedixerunt prophetae: cum utique Judas in potestate habuisset ut esset similis Petro et Joani, si voluisset: sed elegit pecuniae cupiditatem magis quam apostolici consortii gloriam, in: J.-P. Migne PG 14

³⁶ Nechceme sa na takomto krátkom priestore púšťať do komplexnej analýzy Órigenovej interpretácie Judášovej zrady. Spomenieme tu iba základné aspekty ku ktorým Órigenés dospel:

(1) Judáš nebol od začiatku proti Ježišovi, (2) jeho povaha a túžba po peniazoch pripravila cestu k zrade (3) aktívnu úlohu pri zrade zohral Satan, ktorý do neho vstúpil počas večere (pozri Jn 13), (4) Judáš mal možnosť slobody voľby poskytnúť, alebo neposkytnúť Satanovi „miesto v srdci“, (5) v súboji medzi Satanom a Ježišom Satan zvíťazil a „zmenil ho k horšiemu.“ Podrobnejšie pozri znamenitú štúdiu: LAEUCHLI, S.: Origen's Interpretation of Judas Iscariot, *Church History*, vol. 22, No. 4 (dec. 1953), s. 253 – 268, tiež CANE, A.: *The Place of Judas Iscariot in Christology*, Ashgate Publishing Limited: Hampshire, 2005, s. 90 - 95

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Pramenná literatúra:

- Órigenés: *Contra Celsum*, in: M. Borret, *Origène. Contre Celse*, vol. I.
Introduction, texte critique, traduction et notes, SC 132 (Paris 1967).
Órigenés: *Peri Archón*, in: J.-P. Migne *Patrologia Graece* 17, Paris 1857 – 86.
Órigenés: *Commentarium in epistulam ad Romanos*, in: J. P. Migne *Patrologia Graece* 14, Paris 1857 – 86.
Órigenés: *O svobodě volby*, prel. M. Navrátil, Olomouc 2007.
Zlomky starých stoikov, prel. M. Okál, Bratislava: Pravda 1987.

Sekundárna literatúra:

- CANE, A.: *The Place of Judas Iscariot in Christology*, Ashgate Publishing Limited: Hampshire, 2005.
LAEUCHLI, S.: Origen's Interpretation of Judas Iscariot, *Church History*, vol. 22, No. 4 (dec. 1953), s. 253 – 268.
LONG, A. A.: *Hellénistická filosofie*, Praha: OIKOYMENH 2003.
LUTHER, M.: *Hellenistická náboženství*, Brno: Religionistika 1997.
RIST, J. M.: *Stoická filosofie*, Praha: OIKOYMENH 1998.
FURLEY, D. ed.: *Routledge History of Philosophy. From Aristotle to Augustine*, London and New York 1999.
SHARPLES, R. W.: Alexander of Aphrodisias, De Fato: Some Parallels. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 28, No. 2, 1978, s. 243 – 266.
ROBERTS, L.: Origen and Stoic Logic. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 101, 1970, s. 433 – 444.
JACKSON, B. D.: Sources of Origen's Doctrine of Freedom. *Church History*, vol. 35, No. 1, 1966, s. 13 – 23.
LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert: *A Greek – English Dictionary*, Oxford, 1996.

AUTONÓMIA JEDNOTLIVCA V KONTEXTE DESEKULARIZÁCIE POSTMODERNEJ SPOLOČNOSTI

Kamil KARDIS

Od sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. stor. dochádza vo svete k revitalizácii náboženstva v podobe rôznych nových náboženských hnutí, siekt a denominácií, ktoré hľadajú zmysel a naplnenie života skrze vzťah, existenciálny vzťah so sférou sacrum, absolútnom. K tomu dochádza kontext náboženského fundamentalizmu a politických hnutí na Západe a Východe. Na medzinárodnej scéne môžeme pozorovať nárast záujmu o náboženstvo. Vznikajú rôzne konzervatívne, ortodoxné a tradicionalistické hnutia, odmietajúce akýkoľvek kompromis s modernitou alebo prispôsobenie sa jej. Môžeme poukázať v tom kontexte na evanjelické hnutia v rámci protestantskej Cirkvi vo Východnej Ázii alebo Latinskej Ameriky, náboženské konverzie v Katolíckej Cirkvi, náboženský entuziazmus, nadšenie spojené s osobou Jána Pavla II., náboženské prebudenie v pravoslávnej Cirkvi, vplyv a šírenie sa ortodoxného judaizmu v Izraeli a diaspóre, náboženská obnova v islame, hinduizme, budhizme.¹ Všetky tieto prejavy desekularizácie poukazujú na to, že nie je možné jednoznačne spájať modernizáciu s pojmom sekularizácia. Súčasné sociologické výskumy poukazujú na to, že žiadna spoločnosť nedokázala ani nasilu ani spontánne vymazať potrebu viery a jej prax, vzťah k Bohu, resp. k transcendentnu. Aj v dnešnej spoločnosti, ktorú neraz nazývame sekularizovanou, záujem o duchovný rozmer naďalej pretrváva. Súčasný svet je charakteristický nielen svojou spontánnou sekularizáciou a sekularizmom, ale tiež „hľadom“ a túžbou po *spáse a transcendentnú*, čoho potvrdením je výskyt a nárast náboženských hnutí hľadajúcich hlbší zmysel skutočnosti a objektívnu pravdu ako aj vzťah so sacrum.² Cieľom tejto štúdie je kritická analýza niektorých procesov súvisiacich s pojmom postmoderna. Pozornosť sa sústreďí na procesy individualizácie a subjektivizácie religiozity, jej prežívania a interpretácii jednotlivcom.

¹ SCHLEGEL, J. L.: *Nova dynamika religijności*. In: Encyklopedia religii świata 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2369-2374.

² PIWOWARSKI, W. *Sojologia religii*. Lublin, 1996, s. 183-184. AZRIA, R. *Nowe ruchy wspólnotowe*. In: Encyklopedia religii świata 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s.2121-2129. MONTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*. Praha, 2005, s. 307-308.

1 Koncept Západnej modernity: aspekty spoločenských zmien

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

Štruktúru západnej modernity môžeme skúmať z pohľadu troch odlišných aspektov spoločenskej zmeny. Prvým je kultúrny aspekt zahrňujúci vedu a oslabovanie náboženstva, druhým je politický aspekt, ktorý sa prejavuje rozvojom štátu, občianskeho práva a ideí demokracie. Tretí aspekt sa dotýka spoločensko–ekonomickej sféry a znamená vzostup medzinárodnej kapitalistickej ekonomiky, industrializáciu a urbanizáciu, aspekty spoločenských zmien.³ Modernitu, preto v sociológii môžeme chápať ako zložitú konfiguráciu sociálnych, právnych, hospodárskych, politických a kultúrnych zmien, ktoré dopomáhajú a zapríčiňujú: posilňovanie národných štátov v rámci čoraz viac zintegrovaného systému medzinárodných štátov, rozvoj trhového hospodárstva založeného na racionálnych predpokladoch a kalkulácie, rozvoj a expanziu vedeckého badania a jeho využívania v praxi vo všetkých oblastiach ľudského života, rozvoj demokratických štruktúr v štáte, zvyšovanie úrovne edukácie a obyvateľských slobôd, dominanciu ideí ľudských práv a slobody jednotlivca, urbanizáciu atď.⁴ Prejdeme k podrobnejšej analýze spomínaných procesov.

Kultúrny aspekt modernity

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

³ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006. s. 47–48.

⁴ BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 82–83.

náboženstva na spoločenský a politický život, jeho ústup zo sféry vzdelania, umenia, filozofie, politiky a verejného diskurzu.⁵

V tomto kontexte sa používa pojem osvietenstvo ako kultúrne hnutie, filozofický smer, životný postoj a dejinné obdobie s cieľom nahradiť názory opierajúce sa o náboženskú a politickú autoritu názormi, ktoré sú výsledkom činnosti ľudského rozumu a zároveň obstoja pred jeho kritikou. Odmietá historické náboženstvá založené na zjavení a hľadá nové, ktorého prameňom má byť ľudský rozum. Takýmto náboženstvom mal byť deizmus, ktorý z jednej strany prijímal existenciu Boha, ktorý však okrem stvorenia a stanovenia prvotných, základných práv, zákonov o tento svet a jeho epicentrum človeka neprejavoval záujem, nestaral sa. Predstavitelia osvietenstva boli presvedčení nielen o pravdivosti teórií, ale o tom, že ich teórie sa priaznivo odrazia na živote spoločnosti a vyriešia jej problémy; vedecko–technická mentalita, prírodné vedy sú jediným predpokladom pokroku spoločnosti.⁶

V kontexte konceptu modernity mnohí sociológovia zdôrazňovali automatickú sekularizáciu a privatizáciu náboženstva. Tento pojem, sekularizácia, získal svoju popularitu v 50 tých rokoch 20. stor. Vo všeobecnosti sekularizácia znamená proces uvoľňovania sa vzťahov medzi spoločnosťou a náboženstvom, odchod od inštitucionálnych foriem religiozity, čo vedie postupne k vzniku čoraz viac svetského štátu, spoločnosti a inštitúcií. Náboženstvo stráca svoje dávne postavenie a vplyv na všetky oblasti ľudského života.⁷ Je to proces, ktorý podľa niektorých sociológov (P. Berger, T. O Dea, Wilson, Whutnow) sa uskutočňuje v novoveku a modernej spoločnosti, v dôsledku ktorého rôzne oblasti sociálneho života (politika, hospodárstvo, veda, filozofia, kultúra, školstvo, výchova) sa uvoľňujú spod kontroly náboženských inštitúcií.⁸ Sekularizácia ako jeden z kľúčových pojmov modernej spoločnosti zahŕňa tri aspekty:

- náboženstvo prestáva organizovať sociálny život;
- náboženstvo stráca niektoré svoje funkcie, ktoré sú postupne preberané štátom: oficiálne úkony spojené s narodením, svadbou alebo

⁵ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006. s. 50-51; DOBBELAERE, K.: *Sekularizacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków, 2008, s. 13.

⁶ BAUBÉROT, J.: *Pochodzenie i narodziny świeckości*. In: *Encyklopedia religii świata* 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2102-2103; PIWOWARSKI, Wl.: *Sociologia religii*. Lublin, 1996, s. 76; MAJKA, J.: *Katolicka nauka społeczna*. Rzym, 1986, s. 185-186. Veľký sociologický slovník. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996, s. 662; KARDIS, M.: *Pojęcie grzechu w Biblii w kontekście nauczania Jana Pawła II*. In: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*. Ed. P. Marzec, J. Nikołajew, Tomaszów Lubelski-Lublin, 2009, s. 323.

⁷ *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Ed. A. Piwowarski. Warszawa, 1993, s. 152.

⁸ MARIANSKI, J.: *Sekularizacja i desekularizacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006, s. 24-27; HALÍK, T.: *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 95-96.

smrťou už nie sú v plnej miere zabezpečované Cirkvou, ktorá tiež prestáva byť výlučným zdrojom medziľudskej solidarity (tu však treba poukázať na špecifiká jednotlivých krajín v európskom priestore, kde napríklad v stredovýchodnej Európe Cirkev stále zohráva dôležitú úlohu v oblasti vysluhovania jednotlivých náboženských úkonov);

- náboženstvo postupne prestáva byť verejnou záležitosťou a prechádza do súkromnej sféry života jednotlivca, dochádza tak k tzv. privatizácii náboženstva.⁹

F. X. Kaufmann poukazuje na indiferentizmus spojený so zmenou prebiehajúcou v modernej spoločnosti. Prejavuje sa medzi inými v podobe náboženskej ľahostajnosti alebo praktického nihilizmu. Autor hovorí o postupnom zániku *sacrum* v spoločnosti. Spoločnosť odmieta a popiera *sacrum*, sústreďuje sa na *profanum* a hodnoty s ním súvisiace, ktoré však nie sú schopné zaistiť správnu a skutočnú orientáciu vo svete a dať zmysel životu človeka.¹⁰

Politický aspekt modernity

V 16. stor. v období protestantskej reformácie v severnej Európe (Anglicko, Holandsko, časť Nemecka a Švajčiarska), katolícka Cirkev sústredená v Ríme dostáva sa do podriadeného postavenia voči novému politickému poriadku na európskej historickej scéne. Tým novým politickým prvkom je štát, najmä národný štát. Nástup štátu sa stal hlavným predmetom záujmu mnohých právnych a politických predstaviteľov v 16. a 17. stor. Od 16. stor. katolícka Cirkev sa postupne stáva podriadená novému poriadku – štátu, národnému štátu. V kontexte hlbokých roztržiek medzi rôznymi spoločenskými frakciami a náboženských vojen niektorí politickí filozofi ako napríklad Niccolo Machiavelli alebo Thomas Hobbes začali tvrdiť a poukazovať na myšlienku najvyššej zvrchovanosti štátu pri udržiavaní zákonov a poriadku.¹¹

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

⁹ MONTTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*. Praha, 2005, s. 306-307.

¹⁰ PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*. Lublin, 1996, s. 181-183.

¹¹ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006, s. 51-52.

z vôle Pudu, národa. Čoraz častejšie sa presadzuje autonómia pozemskej skutočnosti – racionálne riadenie inštitúcií sociálneho života.¹²

Myšlienky zastupiteľskej demokracie a zvrchovanosti Pudu sa zrodili v konečnom dôsledku počas tzv. *veku rozumu* alebo *veku osvietenstva* v Európe 18. stor. Predstavitelia Osvietenstva (Kant, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, a iní) sa považovali za zástancov rozumového skúmania, bádania a predovšetkým kritiky. Obhajovali tézu, že pred zákonom sú si všetci rovní a dokiaľ nie je im preukázaná vina, sú nevinní. Trvali tiež na tom, že choroba alebo nešťastie nie je znamením božej klatby, ale má prírodný charakter alebo spoločenské príčiny. V konečnom dôsledku bol vypracovaný projekt racionálneho riadenia inštitúcií sociálneho života, zakladania štátnych škôl, nemocníc, väzníc a policajných zborov.¹³

Sociálno–ekonomická modernita: kapitalizmus, priemysel a nástup miest

V oblasti sociálno–ekonomickej rozvoj prírodných vied (od 15.-16. storočia) sa stal zásadným činiteľom a hnacím motorom rozsiahlej politickej a ekonomickej expanzie západnej Európy. Kľúčovými prvkami sociálno–ekonomickeho pokroku boli: sociálny metodický étos orientovaný na technické využitie vedeckých objavov; vznik kapitalistického hospodárstva; rozvoj obchodného loďstva, objaviteľské cesty, objavenie a kolonizácia Severnej a Južnej Ameriky, rozvoj medzinárodného obchodného systému, pôžičky kapitálu pre obchodníkov za príslušný úrok; zakladanie národných bánk, vznik zákonov podporujúcich súkromné vlastníctvo. V 18. a 19. stor. môžeme vymedziť päť základných faktorov, ktoré sa podieľali na vzniku rozvinutého kapitalistického hospodárstva v Európe:

1. obecné pozemky sa stávali súkromným majetkom;
2. industrializácia: remeselnícke dielne boli nahradené továrňami, ktoré zamestnávali systematicky organizovanú pracovnú silu a využívali strojnú technológiu;
3. voľný obchod: odstraňovanie colných taríf na dovážané produkty, zavedenie peňazí, voľný obeh kapitálu;
4. urbanizácia: rozvoj veľkých priemyselných miest;
5. demografický vývoj: nárast počtu obyvateľstva.¹⁴

S konceptom modernej spoločnosti boli predovšetkým spájané procesy racionalizácie a funkcionálnej diferenciacie. Už Max Weber poukazuje na proces racionalizácie ako postupné vymaňovanie sa myslenia a správania človeka spod vplyvu mágie a podriadenie sa kalkulácii. Rozšírenie kalkulácie ako spôsobu myslenia súvisí s uplatňovaním trhových princípov na všetky

¹² Tamtiež.

¹³ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006. s. 52.

¹⁴ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006. s. 53–54.

sociálne významné sféry života spoločnosti. Tu vidíme, že racionálna kalkulácia je založená na peňažnej racionalite a kvalifikovateľnosti a to vedie k zjednodušeniu, prehľadnosti, vypočítateľnosti a efektívnejšiemu ovládaniu sveta. Legitimizačným faktorom takto usporiadaného obrazu sveta je prírodná veda a z jej poznatkov odvodená technika potvrdzujúca daný obraz sveta svojimi praktickými úspechmi.¹⁵ V modernej dobe účelová racionalita sa stala dominantným faktorom, ktorý ovplyvňuje väčšinu života ľudí v spoločnosti a tvorila základ kapitalistického ekonomického systému. Vo všetkých spôsoboch sociálneho usilovania ľudí sa čoraz viac spoliehajú na zámerné hľadanie najefektívnejších prostriedkov smerujúcich k dosahovaní cieľov. Tieto prostriedky, podľa neho optimalizujú ich úspechy a zaručujú čo najväčšiu predvídateľnosť nákladov a výsledkov. Už neje najdôležitejší morálny význam samotných cieľov ale výpočet najefektívnejších prostriedkov vedúcich k žiaducemu cieľu.¹⁶

S procesom racionalizácie je úzko spojená štrukturálno-funkcionálna diferenciácia, ktorá je založená na princípe emancipácie a sebareferenčnosti jednotlivých sociálnych subsystémov. Ľudské spoločnosti môžeme si predstaviť ako systémy funkcionálne zintegrovaných inštitúcií, takých ako hospodárstvo, právo, politika, náboženstvo.¹⁷ Tieto systémy postupne začínajú vytvárať vlastné štrukturálne subsystémy, s odlišnými štruktúrami očakávaní a požiadaviek vo vzťahu k jednotlivcom a sociálnym skupinám, s vlastnými zákonmi, logikou správania a racionality. Tieto rôzne sféry už netvoria jeden homogénny celok prijímajúci rovnaké hodnoty a normy, s jednou normotvornou a smerodajnou inštitúciou, ale máme v ňom dočinenia s pluralitou hodnôt, noriem a vzorov správania, ktoré sa často nachádzajú v neustálom konflikte. To, čo je uznávané za podstatné a charakteristické v jednej sfére sociálneho života, nemusí platiť a byť považované za rovnako dôležité v inej sfére.¹⁸

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

¹⁵ LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005, s. 10.

¹⁶ Tamtiež. BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 80-82.

¹⁷ BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 77-78; LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005. s. 10-11; HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006. s. 338-353.

¹⁸ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007. s. 177-179; BRUCE, S.: *Fundamentalizm*. Warszawa, 2006, s. 26-27.

chápanému v sociológii ako *mimo inštitucionálna religiozita, neviditeľná religiozita* alebo *anonymná religiozita*.¹⁹

Sociologické teórie a koncepcie modernej spoločnosti sú zaťažené určitými stereotypmi, ktoré sa týkajú idey neobmedzeného vplyvu a nevyhnutnosti prírodných vied pri interpretácii sveta a spoločnosti, pri riešení existenciálnych problémov človeka a sveta. Je preceňovaný dopad vedeckého poznania na bežné správanie jednotlivcov, skupín a celých spoločností modernej doby. Tieto teórie príliš preceňujú možnosti vedeckej regulácie spoločenského diania. Koncepcia racionality modernej spoločnosti chápe sociálnu realitu ako sebaregulujúci sa celok, ktorý je vysoko adaptabilný vzhľadom k vnútorným potrebám a meniacemu sa vonkajšiemu prostrediu. Preceňuje sa taktiež schopnosť modernej spoločnosti účinne riešiť problémy. Prítom súčasná ekologická kríza, porušovanie ľudských práv, popieranie ľudského života a dôstojnosti, riziká nových foriem totalitnej moci sú odvráteným dôsledkom princípov, na ktorých od začiatku bolo založené fungovanie modernej spoločnosti: vykorisťovateľský vzťah k prostrediu, snaha maximalizovať mieru dohľadu a kontroly do vnútra spoločnosti, primitívna ekonomická kalkulácia akýchkoľvek hodnôt a pod. K tomu dochádza problém koexistencie tejto formy spoločnosti so spoločnosťami rozvojových krajín, ktoré predstavujú kombináciu modernej techniky s prežívajúcimi štruktúrami, vzormi správania a myslenia tradičných spoločností.²⁰

2 Proces individualizácie a subjektivizácie v kontexte postmoderny

V sociológii od dávna prebieha diskusia týkajúca sa podstaty sociálnych zmien v súčasných vysoko rozvinutých spoločnostiach západnej Európy. Podľa niektorých sociológov západné spoločnosti vstupujú do novej fázy vývoja, zvanej postmodernou, pre iných je to ešte pokračovanie novej, rozvinutej, radikálnej, pokročilej, reflexívnej, neskoršej modernity. Pre niektorých postmodernita je prejavom hlbokej krízy modernity a jej hodnôt.

V súčasnosti sme svedkami rozpadu a enormnej kritiky konceptu modernity. Civilizácia, v ktorej žijeme, vchádza do novej fázy svojich dejín. Okrem rýchlych a prudkých, intenzívnych zmien, ktoré sa uskutočňujú v takmer všetkých oblastiach ľudského života, máme dočinenia s fundamentálnym prehodnotením skutočnosti. Čoraz častejšie sa zdôrazňuje, že v druhej polovici 20. stor. sa skončila éra modernity a novoveku, ktorá v oblasti myslenia sa charakterizovala snahou

¹⁹ PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*. Lublin, 1996, s. 174-175; HALÍK, T.: *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 96.

²⁰ *Velký sociologický slovník II.*, Praha: 1996, s. 1201.

o dosiahnutie precízneho, racionálneho a vedeckého poznania objektívnej reality a v sfére ľudského konania snahou o dosiahnutie vysokej miery efektivity a účinnosti vo všetkých rozhodnutiach a predsavzatiach. Tieto nové tendencie získavajú rozmer procesu, ktorý je pomenovaný postmodernou.²¹

Postmodernita netvorí komplexnú presne vymedzenú doktrínu, nie je tiež uceleným životným štýlom, ale určitým súborom rôznych smerov, ideí a tendencií. Postmoderná spoločnosť je sklamaná z modernity, nedôverujúca v konštruktívny racionalizmus, odmietajúca ideu pokroku, predvídateľnej a plánovateľnej budúcnosti. Postmoderná spoločnosť je spoločnosťou bez univerzálneho hodnotového systému, ohrozená ekologickými katastrofami. Je výrazom sebareflexie spoločnosti v stave krízy.²²

Vo všeobecnosti v literatúre su zdôrazňované tri aspekty tohto pojmu:

- úpadok dôvery v ideu vedecko–technického pokroku propagovanú v modernej spoločnosti;
- postmoderná estetika – hnutie v oblasti výtvarného umenia, literatúry, architektúry, populárnej a mediálnej kultúry;
- postindustriálna, konzumná, neoliberálna spoločnosť.²³

Známy sociológ Ulrich Beck hovorí o inej, reflexívnej modernite. Koncept reflexívnej modernity a individualizácie je spojený s teóriami takých súčasných sociológov ako Ulrich Beck, Anthony Giddens a Zygmunt Bauman. Títo autori vychádzajú z predstavy, podľa ktorej ľudstvo žije dnes v rovnakom prelomovom období, akým bol prechod od tradičnej k modernej spoločnosti. V súčasnom období moderná spoločnosť vstupuje do svojej druhej fázy, označovanej ako *druhá modernita* alebo *reflexívna modernita*.

Jedným z procesov, ktorý určuje charakter tejto modernity, je individualizácia, ktorá so sebou prináša rôznorodosť a diferenciaciu životných štýlov. Každá forma životného štýlu je len jednou z možností, z ktorých si každý môže vybrať, respektíve vytvárať. Jednotlivec sa v procese individualizácie stáva aktívnym tvorcom svojho života. Môže, ale zároveň aj stále musí vyberať a rozhodovať sám za seba. Priamy vplyv skupín, ktorých je členom na jeho rozhodovanie klesá. Individualizácia teda prináša viac slobody, viac individuálnych rozhodnutí, viac sebareflexivity a väčší počet autenticity. Znižuje sa význam tradície, respektíve inštitucionalizovaných nositeľov tradície, či už náboženskej alebo inej.

²¹ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html.

²² Porov. Veľký sociologický slovník. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996. s. 1203; LUŽNÝ, D.: *Řad a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005. s. 267–268.

²³ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006. s. 338–357.

Jednotlivec je nútený neustále voliť medzi rôznymi možnosťami a zvažovať dôsledky týchto rozhodnutí. Jeho život, myslenie a správanie sa stáva reflexívnym. Štandardná biografia sa stáva biografiou zvolenou. Je vyslobodená spod vplyvu determinácie, je otvorená a závislá od vlastných rozhodnutí. Život pre jednotlivca sa stáva úlohou, ktorý musí riešiť a uskutočniť. Sumarizujúc môžeme povedať, že ľudská identita prestala byť daná. Jednotlivec je oslobodený od predpísaného, vopred určeného a zdedeného určenia sociálneho statusu, postavenia. Identita sa stáva skôr účelom, cieľom, teda niečím, prečo sa treba rozhodnúť, správne si ju zvoliť, prípadne ju zmeniť.²⁴

Pluralistické spoločnosti vchádzajúce do postmodernej fázy vývoja spoločnosti charakterizuje strata absolútnej platnosti a nedotknuteľnosti hodnôt a morálnych noriem.²⁵ Znamená to, že sa mení aj každodenný svet. Máme dočinenia s úplne inými sieťami sociálnych interakcií a vzťahov, líniami konfliktov, politických foriem spolupráce. V tom procese reflexívnej modernity inštitúcie priemyselnej spoločnosti strácajú svoj dávny vplyv a význam, svoje historické základy, stavajú sa vnútorné protikladné, konfliktogénne, závislé od individuálnych predispozícií a volieb jednotlivca. Spomínaný U. Beck poukazuje na to, že moderná spoločnosť produkuje z druhej strany viaceré riziká. Vedená vídinou neustáleho zvyšovania svojho vlastného výkonu, zaťažuje spoločnosť a životné prostredie, ktoré sa neustále kumulujú a ich dôsledky sa vymykajú predvídateľnej kontrole. Účinnej kontrole sa vymykajú tiež najmodernejšie technologické postupy, či už v oblasti výroby chemikálií, atómovej energie alebo génového inžinierstva. Riziká a strach s nimi spojený problematizujú samotné základy legítimity modernej spoločnosti, ktorá bola získaná vďaka tomu, že moderná spoločnosť bola považovaná za celok, systém schopný s vysokou účinnosťou riešiť problémy jednotlivca a spoločnosti. Viaceré organizácie a inštitúcie vznikli s cieľom podieľať sa na redukovaní chudoby, sociálnych nerovností, zaostalosti vo vzdelaní a podobne, avšak recepty a snahy uzdravenia a vyriešenia problémov spoločnosti stali sa kontraproduktívne.²⁶ Jednotliví autori v tomto kontexte poukazujú na zmenu v hodnotovom systéme jednotlivca a spoločnosti pod vplyvom modernizácie a globalizácie. Táto zmena je spôsobená určitým prechodom od tzv. fázy heteronomie (prijímania morálnych noriem daných zhora alebo objektívnych noriem a nemenných, zdedených v procese socializácie) k fáze morálnej autonómie (jednotlivec samostatne volí pravidla, normy správania, ktoré vznikajú na

²⁴ Porov. NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007. s. 177-179; LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Výbrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005. s. 267-269.

²⁵ MARIANSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006, s. 157.

²⁶ KELLER, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2005, s. 43-44.

základe zmluvy alebo dohody v spoločnosti).²⁷ V tom mieste je dôležité poznamenať, že z pohľadu sociológie normy a hodnoty spoločnosti nie sú dane objektívne, ale sú produktom konsenzu alebo výtvorom spoločnosti, dohody v nej. Na základe tejto teórie, amerického sociológa Ronalda Ingleharta, v postmodernej spoločnosti máme dočinenia s prechodom od hodnôt nasmerovaných na pretrvanie, zabezpečenie k hodnotám nasmerovaným na sebaexpresiu, sebavyjadrenie.²⁸

Niektorí autori genézu postmodernity a s ňou súvisiacich procesov subjektívizácie a individualizácie vidia v sociálno–kultúrnych zmenách, ktoré sa uskutočnili v Európe a Severnej Amerike v 60 tých rokoch 20. stor. Základom týchto zmien bolo pozdvižnutie postavenia jednotlivca a jeho subjektivity nad akúkoľvek tradíciu, inštitúcie, objektívne pravdy alebo morálne normy. Podobná situácia pretrvávala samozrejme už od novoveku, avšak až v postmoderne sa jednotlivec radikálne postavil proti tradícii, morálnym normám, či inštitúciám. A subjektívizmus jednotlivca bol povýšený nad všetko, nad akúkoľvek objektívnu realitu, ktorá nás obklopuje. V súlade s predpokladmi subjektívizmu človek je chápaný ako vnútorné dobré, harmonická a nekonfliktná bytosť. Uzurpuje si atribúty Boha, sám určuje normy a hodnoty, ktoré riadia jeho každodenným správaním a životom. Jeho subjektívne presvedčenia, emocionálne zážitky a snahy sú vždy správne, odôvodnené a najdôležitejšie. Subjektivita daného človeka, jeho individuálne „ja“ sa stáva najvyššou, a niekedy aj jedinou normou myslenia, správania a zmysluplnosti. V perspektíve postmodernity človek už nemusí, a aj nemôže brať ohľad a riadiť sa pozorovaním objektívnych faktov a determinantov, dokonca nemusí uskutočňovať logickú analýzu vlastného správania. Normou ľudského myslenia a správania sa stávajú subjektívne presvedčenia, subjektívne svedomie, túžba po okamžitom zážitku a paranormálnej skúsenosti.²⁹

Spomínané zmeny sa uskutočňujú v politickej oblasti. V tomto kontexte individualizácie a autonómie jednotlivca dochádza k určitým nebezpečným javom ohrozujúcim systém demokratického štátu. Totiž v mnohých krajinách sa začína vytvárať tzv. vulgárna demokracia, ktorá má

²⁷ ZDZIECH, P.: *Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartosci o procesach unifikujacych swiat i ich nplynie na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartosci* Rolanda Ingleharta. In: M. Libiszowska – Żółtkowska, *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Kraków, 2007, s. 41-53.

²⁸ The Inglehart Values Map: http://www.worldvaluessurvey.org/statistics/some_findings.html 15. 06. 2009; ZDZIECH, P.: *Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartosci o procesach unifikujacych swiat i ich nplynie na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartosci* Rolanda Ingleharta. In: M. Libiszowska – Żółtkowska, *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Kraków, 2007, s. 41-53.

²⁹ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html. 25. 08. 2010.

deštruktívny charakter. Nerešpektuje totiž základné hodnoty. Globálna demokracia je hodnotná len vtedy, keď sa zakladá na hodnotách, ktoré rešpektujú a chránia dôstojnosť človeka ako osoby vedomej, slobodnej a zodpovednej. A tieto hodnoty rozhodujú o tom, či nejaký politický systém slúži človekovi alebo vedie k úpadku spoločnosti. Dnes vidíme úplne odlišný smer: atentát na základy demokracie. Globálni aktéri (EU, OSN) odtrhli demokraciu od hodnôt. Považujú človeka za niekoho, kto sa príliš neodlišuje od zvierat. Zákony prijímané demokratickým spôsobom, na základe demokratických procedúr čoraz viac chránia zločincov a čoraz menej ich obeť a ostatných občanov. Vrahovia majú v Európe zaručené právo na život, garanciu, že žiaden štát nesmie siahnuť na ich život, nenarodené deti alebo ľudia chorí už takúto záruku nemajú.³⁰

3 Niektoré aspekty individualizácie náboženstva v kontexte procesu postmoderny

V oblasti náboženstva a religiozity, podľa P. Bergera pozorujeme narastanie procesu náboženského pluralizmu, ktorý spochybňuje dôveryhodnosť tradičných náboženských inštitúcií, relativizuje ich univerzalistické nároky a znižuje ich exkluzivitu. Náboženské formy sa stávajú trhovými subjektmi, podmetmi a náboženské tradície trhovým produktom.³¹ Pozorujeme zmenu vzťahov medzi lokalizáciou a silou *sacrum*, emóciou a charizmou. Táto zmena sa uskutočňuje skrze štyri aspekty:

1. Decentralizácia *sacrum*. Prijíma podobu ponuky priameho, bezprostredného prístupu k *sacrum*, ktorú ponúkajú súčasné hnutia obnovy a regenerácie ducha. Táto decentralizácia je spojená s individualizáciou a subjektivizáciou. Tieto hnutia si často prisvojujú tradičné symboly, náboženské obrady, ktoré využívajú k uspokojovaniu potrieb jednotlivca alebo skupiny;

2. Prevalencia emócií. Vo väčšine nových náboženských hnutí sa objavuje osoba charizmatického vodcu, ktorá je schopná vyvolať silné emócie a zjednodušuje náboženský obsah. Tento jav má svoje miesto vo všetkých charizmatických hnutiach, pochádzajúcich z kresťanstva ako aj judaizmu, či islamu (novoevanjelická elektronická Cirkev, mediálni kazatelia). Tu sa poukazuje na určitú dereguláciu a nezávislosť od akýchkoľvek náboženských inštitúcií;

³⁰ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/czl_wartosci_demo.html 15.6.2009. Ján Pavol II.: *Wobec nyzgwan globalizacji. Do członków Akademii papieskich*, In: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/akadpap_08112001.html 16. 06. 2009.

³¹ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007, s. 82-83; BERGER, P.: *Náboženství a globální občanská společnost*. In: J. Hanuš, J. Vybíral (ed.), *Náboženství v globální občanské společnosti*, Brno, 2008, s. 9-22.

3. Od substancie, obsahu k praxi. Táto tendencia sa prejavuje hľadaním praktických, jednoduchých odpovedí na existenciálne otázky (ktoré prinesú dobrý pocit, spokojnosť, redukciu stresov, prekonanie psychologických blokáď). Postmoderný človek v svojej naivite sa dáva zlákať rôznym spirituálnym prúdom, lákavým ponukám, pseudonáboženským hnutiam a sektám, ktoré sľubujú okamžité odpovede na existenciálne otázky, ľahšiu cestu spásy, život bez striktných morálnych pravidiel a záväzkov, okamžitý duchovný zážitok. V konečnom dôsledku vedú človeka do slepých uličiek, v ktorých človek namiesto jasnej orientácie prežíva chaos. Namiesto zakotveného svetonázoru prežíva tmú, kde namiesto rýchlej spásy dostáva sa do deštrukcie vlastnej osobnosti. Je to tzv. nový štýl náboženskej konsumpcie, prispôbený postmodernému štýlu života. Väčšina nových hnutí prijíma podobu tzv. náboženstva služieb, ponúka čiernobiely obraz skutočnosti, ľahké riešenie problémov, recepty na dobrý život (New Age, Hare Krišna, Transcendentálna meditácia) (Pace 2002: 2411-2412; Maier 1999: 88-89);³²

4. Nová interpretácia tradície. Ide o privlastnenie si určitej náboženskej tradície a jej reinterpretáciu v súlade s individuálnymi očakávaniami alebo etnickými, etickými, politickými požiadavkami. Sú to hnutia, ktoré sa snažia o obnovu prvotnej náboženskej tradície, zachovanie jej čistoty a nedotknuteľnosti. Sú namierené proti sekularizácii a sú reakciou na procesy modernizácie. K týmto hnutiam patria predovšetkým neofundamentalistické evanjelické hnutia v USA, neointegristi a neotradicionalisti v katolíckej Cirkvi.³³

Pre súčasnú situáciu v náboženskej oblasti je lepšie používať pojem spiritualita, než náboženstvo. V tejto perspektíve podstatou náboženstva už nie je stretnutie človeka s Bohom, ktorý nás učí zrelej múdrosti a lásky. Religiozita postmoderného človeka stáva sa *zmesou* rôznorodých *korektných* aj keď často rozporuplných, nespojitých elementov. Zahŕňa ona nevelkú dávku lásky k blížnym (najmä voči tým, ktorí sú v danej chvíli slávni a bohatí, alebo tiež vo vzťahu k sexuálnym subkultúram, a všetko sa to deje pod prikrývkou tolerance a rešpektovania ľudských práv), prijíma často podobu priateľskej náklonnosti a prejavovania citov voči zvieratám a vonkajšiemu prostrediu (zabúdajúc však na ochranu človeka a jeho vnútorného prostredia), ideologicky korektnej psychológie (inšpirovanej

³² PACE, E.: 2002: *Ruchy odnovy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2411-2412; MAIER, H.: *Politická náboženství*, Brno, 1999, s. 88-89.

³³ PACE, E.: 2002: *Ruchy odnovy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2406-2413; SLODIČKA, A.: *Mystika jako zjednotenie s Bohom v tradícii orientálnych ortodoxných cirkvi*. In: A. Slodička (ed.), *Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte*, Prešov, Prešovska Univerzita v Prešove, 2009, s. 57-79.

najmä takými predstaviteľmi ako C. Rogers, ktorý v svojich názoroch nadväzuje na východné smery a myšlienky) ako aj parapsychológie doplnenej ezoterickými, okultnými a astrologickými predstavami. A práve tento kontext otvára možnosť pre východné filozofie a sekty, ktoré z nich vychádzajú a ponúkajú niečo „iné“. Niečo nové, čo doteraz nebolo známe. Napríklad reinkarnácia, ktorá je v hinduizme a vo východných náboženstvách považovaná za zdroj utrpenia, bolesti a zla, v západnom svete je propagovaná ako niečo, čo má byť liekom pre všetky choroby súčasného človeka. Upútava nás meditácia a stavy zmeneného vedomia, pretože človeka vždy fascinuje niečo paranormálne, niečo mimoempirické. Človek túži po okamžitom zážitku. Z rôznych náboženských systémov si vyberá len to, čo mu najviac ladí, vyhovuje, čo mu prináša okamžité riešenie problémov. Práve východné sekty nám často tento zážitok ponúkajú aj keď niekedy dokonca pomocou halucinogénnych látok. A preto je logické, že dnešného konzumného človeka veľmi láka ideál asketického mnícha, ktorý celý deň mantruje, bubnuje a praktizuje jogínske cvičenia.

Ďalšou črtou postmodernej religiozity je profanácia niektorých kresťanských sviatkov (napr. Vianoce, Veľká Noc), ktoré strácajú svoj pôvodný sakrálny charakter, stávajú sa takou idylou, rodinným sviatkom alebo súčasťou folklóru a tradície. Nemožno opomenúť programovú kritiku Cirkvi, najmä katolíckej. Dnes je v móde kritizovať a dokonca šliapať Cirkvou a jej predstaviteľmi. Pozorujeme nielen neprajnosť, ale často agresívnu štvanú kampaň proti Cirkvi, kresťanstvu a duchovným hodnotám, ktoré boli základom našej civilizácie. Dnes je to *in*, najmä vtedy, keď média vytiahnu nejaký prípad kňaza alebo biskupa (často bez overenia údajov, aj za cenu klamstva a osočovania – ako to bolo na Slovensku v prípade už „slávnych františkánov“). Treba však poznamenať, že je prinajmenšom *úbohé a amatérske* vnímanie náboženstva skrze nejaké aféry z minulosti alebo súčasnosti, skrze zlyhanie niektorých jej členov (na kresťanstvo sa často pozerá skrze inkvizíciu a križiacke výpravy), pozeranie na islam skrze fundamentalizmus a na východné náboženstva skrze paranormálne praktiky. Tieto negatívne javy totiž nie sú podstatou náboženstva, ale jeho deformáciou, karikatúrou. Pozeranie sa na náboženstvo skrze tieto negatívne javy je prinajmenšom skreslením skutočnosti a zavádzaním iných.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BAUBÉROT, J.: *Pochodzenie i narodziny šniecťosťi*. In: Encyklopedia religii świata 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002.
- BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006.
- BRUCE, S.: *Fundamentalizm*. Warszawa, 2006.

- DOBBELAERE, K.: *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków, 2008.
- HALÍK, T.: *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 95-96.
- HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006.
- http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html.
- Ján Pavol II.: *Wobec wyzwań globalizacji. Do członków Akademii papieskich*, In: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienie/akadpap_08112001.html. 16.06.2009.
- KARDIS, M.: *Pojęcie grzechu w Biblii w kontekście nauczania Jana Pawła II*. In: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*. Ed. P. Marzec, J. Nikolajew, Tomaszów Lubelski-Lublin, 2009, s. 323.
- KELLER, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2005.
- LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005.
- MAJKA, J.: *Katolická nauka społeczna*. Rzym, 1986.
- MARIANSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006.
- MONTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*. Praha, 2005.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007.
- PACE, E.: 2002: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2411-2412. MAIER, H.: *Politická náboženství*, Brno, 1999, s. 88-89.
- PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*. Lublin, 1996.
- SLODIČKA, A.: *Mystika ako zjednotenie s Bohom v tradícii orientálnych ortodoxných cirkví*. In: A. Slodička (ed.), *Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte*, Prešov, Prešovska Univerzita v Prešove, 2009, s. 57-79.
- Słownik katolickiej nauki społecznej*. Ed. A. Piwowarski. Warszawa, 1993.
- The Inglehart Values Map: http://www.worldvaluessurvey.org/statistics/some_findings.html 15. 06. 2009.
- Veľký sociologický slovník. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996.
- ZDZIECH, P.: *Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości o procesach unifikujących świat i ich wpływ na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartości Rolanda Ingleharta*. In: M. Libiszowska – Żółtkowska, *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Kraków, 2007, s. 41-53.

PROBLÉM SLOBODY V EGOCENTRICKOM POSTOJI

Radovan ŠOLTĚS

Poznámky k pojmu egoizmus

Korene slova *egoizmus* siahajú k latinskému *ego*, ktoré vyjadruje zámeno *Ja*. Vo filozofickom kontexte sa slovo „*Ja*“ aktívne používa až v novovekej filozofii v súvislosti s gnozeologickým obratom u R. Descarta a transcendentálnym obratom u I. Kanta.³⁴ V antropologickom chápaní je *Ja* duchovný stred osobnosti, prejavujúci sa aktívnymi vzťahmi k svetu a k sebe samému, zvlášť samostatnosťou, sebakontrolou a prejavmi osobnej iniciatívy.

Nám skôr pôjde o etický rozmer egocentrickej orientácie. Samotné slovo *egoizmus* vyjadruje orientáciu človeka na seba samého. Nejde len o reflexívne sebachápanie, ale zároveň o postoj, ktorý podmieňuje sebarozvrhovanie človeka. Problémom, sa stáva v *sociálnej interakcii*, ktorá je pre egocentrika priestorom ohrozujúcim vlastnú slobodu a istoty.

Podľa Bertranda Russela egoizmus „môže znamenať, že každý človek s psychologickou nevyhnutnosťou sleduje výlučne svoje vlastné blaho [...], čo môže znamenať, že naše vlastné blaho je to jediné, čo by sme mali pokladať za dobré.“³⁵ Je to zdôraznenie psychologicko-antropologickej tendencie sledovať ochranu vlastných záujmov a svojej osoby. Norbert Brieskorn hovorí o egoizme ako o „prírodzenom“ postoji, ktorý dáva do popredia vlastné *Ja* a za najvyššie hľadisko považuje zásadu: „Čo slúži *Ja*, má prednosť, čo mu škodí, bude odmietnuté.“³⁶ Jeho opakom je *altruizmus*, ktorý sa vyznačuje obetavosťou a nezištnosťou.

Musíme však odlišovať egoizmus od *sebalásky*. Nesprávna sebaláska sa môže znížiť na egoizmus, ktorý sleduje vlastné záujmy, neraz aj na úkor druhých. V egoizme človek *nadradzuje vlastné práva* nad práva druhých. V sebaláske objavujeme *existenciálny aspekt* a môžeme ju charakterizovať ako *potvrďovanie a uskutočňovanie vlastnej existencie*. „Patrí k nej schopnosť sebazáchovy a odporu voči neoprávnenému zásahu iného, teda starostlivosť o vlastný život a zdravie, o zachovanie rôznych práv vyplývajúcich zo

³⁴ Porov. *Filozofický slovník*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, s.r.o., 2002, s. 196.

³⁵ RUSSELL, B.: *Eudské poznanie, jeho rozsah a hranice*. (nem.) Darmstand, 1991. In: FÜRSTOVÁ, M.; TRINKS, J.: *Filozofia*. Bratislava : SPN, 2006. s. 219.

³⁶ BRIESKORN, N.: *Člověk jako zoon politikon*. In: KOLTERMANN, R.: *Svět, člověk, Bůh*. Praha : VOLVOX GLOBATOR, 2000, s. 294.

slobody, vlastníctva, dobrej povesti a pod. Tam, kde takéto nároky neznižujú práva druhých, sú zlučiteľné i s *láskou k blížnemu*.³⁷

Objavuje sa tu teda napätie medzi prirodzeným sklonom sebazáchovy a existenciálnym aspektom, ktorý podmieňuje rozvoj človeka v personálnej dimenzii. Egoizmus v konečnom dôsledku stavia človeka proti vlastnej identite a naopak láska, ako opak egoizmu, túto identitu zachraňuje a potvrdzuje v pravom slova zmysle. V tomto kontexte môžeme analyzovať problém slobody, ktorá sa pre egocentrickú pozíciu považuje za nepostrádateľnú, pričom však samotný egocentrizmus sa skutočnej slobode *vyhýba* a podvedome požaduje jej *odstránenie*.

Sloboda a strach

Egocentrický postoj je vždy sprevádzaný strachom, ktorý uzatvára človeka do seba. Oberá ho o vnútornú slobodu. Gabriel Marcel hovorí, že tento strach pochádza z mučivého pocitu rozporu medzi túžbou mať, vlastniť, alebo dokonca výhradne vlastniť – a neurčitým vedomím, aké som nič, aká som napriek všetkému ničota. Odtiaľ tá zbesilá potreba nechať sa utvrdiť zvonku tým druhým, odtiaľ ten paradox, že *Ja*, ktoré je najviac sústredené na seba, chce byť nastolené od druhého a jedine od neho.³⁸

Pretože sa riadi výlučne princípom „*mať*“, stáva sa *otrokom vlastného strachu* o to, čo má. Bojí sa o „*veci*“, ktorými sa obklopuje, má strach o svoje hodnotenie v názoroch druhých, obáva sa straty svojho postavenia v rodine, spoločnosti, práci... Neustále skúma, čo si o ňom myslia druhí, ako sa čo najlepšie zaistiť v obklopujúcom svete. Chcem zdôrazniť zvecnené vnímanie sveta, v ktorom sú aj personálne vzťahy nazerané cez prizmu materialistickej objektivizácie. Jeho materializmus, a to aj v prípade, že deklaruje náboženské presvedčenie, nevyhnutne vedie k negovaniu slobody.

Podľa Marcela takýto človek „*sám sebou zavalený*, zahľbený do znepokojujúceho, hneď nepriateľského, hneď zasa s ním spolčeného sveta, číha na všetko, čo z neho vyvierá niekedy ako hojivý balzam, inokedy ako dráždivý jed na ranu, ktorú v sebe nosí, *ktorá je jeho ja*.“³⁹ Sebou zavalený človek sa neustále prispôsobuje požiadavkám druhých. Skúma, čo si myslí okolie, akú hodnotu má v očiach druhých. Z toho sa rodí *neúprimnosť*, ktorá je podľa Buberu príčinou konfliktov medzi ľuďmi. Je to spôsobené rozporom medzi tým, že človek nehovorí, čo si myslí a nekoná podľa toho, čo hovorí.⁴⁰ Prepadáva sebaklamu o svojej vlastnej slobode, ktorú už stratil podriadením sa a neustálym prispôbovaním sa okoliu. Stráca vlastnú

³⁷ BRUGGER, W.: *Filosofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994, s. 379.

³⁸ Porov. MARCEL, G.: *K filosofii naděje*. Praha : Vyšehrad, 1971, s. 71.

³⁹ MARCEL, G.: *K filosofii naděje*, s. 71.

⁴⁰ Porov. BUBER, M.: *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc : Votobia, 1994, s. 50.

autenticitu a prepadáva *anonymnému spôsobu prežívania*, známu z heideggerovskej koncepcie, v ktorej človek žije, ako *sa* žije, myslí, ako *sa* myslí a koná, ako *sa* koná – v stádivosti.⁴¹ Má strach „vystúpiť“ z radu“, pretože nenachádza v slobode žiadnu oporu, necíti sa bezpečne. „Strach a neistota spôsobuje útek pred slobodou do rôznych foriem podriadenosti, od ktorých sa očakáva záchrana pred bezmocnosťou a neistotou.“⁴² Veľmi ľahko sa stáva manipulovateľným *konformistom* a paradoxne nakoľko lipne na vlastnom *Ja*, natoľko ho stráca v prispôbovaní sa okoliu.

Pre takéhoto človeka každý nezištný krok k druhému je sprevádzaný pocitom strachu alebo úzkosťou z neúspechu, zo straty toho, čo „*má*“. To je dôvod, prečo sebou zaujatý človek nie je schopný slobody. Nepozná inú istotu, ako tú, ktorú „*má*“. Bojí sa akejkolvek otvorenosti pre *nové*, keďže to môže priniesť nebezpečenstvo neúspechu. Z toho sa často rodí *agresivita*, nie nezvyčajná v dnešných vzťahoch.

Albert Schweitzer hovorí: „*Medzi ľuďmi je veľa chladu, pretože sa neodvažujeme správať tak srdečne, akí sme.*“⁴³ Bojíme sa otvoriť, lebo sa obávame zranenia, obávame sa, že môžeme niečo stratiť. V skutočnosti často ani nevieme prečo a z čoho máme strach. Je to akýsi zvláštny pocit, ktorý nás drží v úkryte vlastného sveta. Bojíme sa z toho úkrytu vyjsť, lebo sa obávame, že po odhalení sa už nebudeme mať kam vrátiť. Obávame sa, že ostaneme napospas pohľadom druhých a myslíme si, že tým stratíme niečo zo svojej dôstojnosti a hodnoty. Obávame sa, že naše sebavedomie bude podkopané a nik nás nebude brať vážne.

V skutočnosti boli v dejinách ľudstva najviac oceňovaní tí, ktorí dokázali otvoriť svoje vlastné *Ja* pre druhých, ktorí sa nebáli priznať aj k svojej konečnosti a dokázali povedať nerozumiem alebo neviem. Ich otvorenosť priam provokuje k oslobodeniu sa od vlastných strachov. Je však pravdou, že títo ľudia neboli vždy vítaní, pretože ich sloboda *desila* tých, ktorí sa báli o svoju moc, pohodlie, o svoj úkryt. „*Vy nevíete nič.* – hovorí Kajfaš – *Nevedomujete si, že je pre vás lepšie, ak zomrie jeden človek za ľud, a nezahynie celý národ.*“ (Jn 11,49-50) Slová odsudzujúce „neprijemnú“ slobodu Krista, alibizmus, zakrývajúci strach jednotlivcov alebo komunity o seba, o svoju moc, ktorý nebol len proroctvom Kristových čias, ale aj proroctvom do nasledujúcich dejín po Kristovi. Takéto proroctvo a rozhodnutie zaznelo v minulosti neraz, či už medzi veriacimi, alebo neveriacimi.

Odsúdenie Sokrata za bezbožnosť a kazenie mládeže malo podobný kontext. Takýchto rozhodnutí sa nešťitili zástupcovia revolúcií, štátov, ba ani cirkvi. Berďajev píše, že „nie je nič hroznejšie, než ľudia posadnutí

⁴¹ Porov. PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997, s. 81.

⁴² ŠLOSIAR, J.: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : Iris, 2002, s. 121.

⁴³ SCHWEITZER, A.: *Nauka úcty k životu*. Praha : Supraphon, 1974, s. 52.

strachom; všade vidia nebezpečenstvo, spiknutie, pokušenie. Práve ľudia zachvátení afektom strachu [...] vytvárajú inkvizičné súdy, mučiarne, gilotíny, upaľujú na hraniciach, popravujú a vraždia. Veď prenasledovania, mučenia a popravy heretikov sú tiež vyvolané strachom. Strach zo zla a zo zlých ľudí (teda z ľudí, považovaných za zlých, čo súvisí s istou vierou a svetovým názorom) je jedným z najväčších cieľ ľudského života a ľudských dejín.⁴⁴ Cieľ sa stal prvoradý, nad prostriedkami sa privreli oči. Ustráchaný človek má totiž radšej sen o ciele, ako jeho realizáciu.

Deformovaná sloboda

Egocentrické vnímanie deformuje pojem slobody. Za slobodu sa neraz považuje oslobodenie od záväzkov a hraníc kladených ľudskej *svojvôli*, ktorá sa spontánne riadi emocionálnymi potrebami, bez hlbšieho kriticko-racionálneho zhodnotenia, ktoré na rozdiel od svojvôle vždy zohľadňuje konečný cieľ konania a nielen jeho počiatočnú motiváciu. Sloboda je preto spojená s racionálnym nadhľadom na emócie.

Taktiež sa prehliada skutočnosť, že sloboda nie je len právom, ale aj povinnosťou. Vo vzájomných vzťahoch sa neraz človek v opozícii voči slobode druhého snaží utvrdiť vo svojej vlastnej slobode. Táto sloboda sa absolutizuje v negatívnom zmysle slova. Svojho času sformuloval požiadavku *absolútnej slobody* Sartre. Aj keď je preňho *absolútna sloboda* neoddeliteľná od *absolútnej zodpovednosti* a je zároveň podmienkou slobodne sa rozvrhujúcej ľudskej existencie, otvára otázky o možnosti kvalitného života v interpersonálnej izolácii. V mene tejto slobodnej existencie totiž požaduje Sartre vytesnenie obmedzovania subjektívnej slobody druhými a bohom. Podľa personálneho prístupu toto odcudzenie sa druhým vedie k zotročeniu vlastnou svojvôľou vyvierajúcou zo žiadostivosti. Ako to výstižne povedal Dostojevskij: „*Vyjdem z absolútnej slobody, aby som došiel k absolútnej tyranii.*“⁴⁵

Prakticky vedie takáto sloboda k vyviazaniu sa z akýchkoľvek mravných noriem, ktoré sa priečia svojvôli egoistického človeka. Aj keď pre Sartra má byť absolútna sloboda prepojená s už spomenutou absolútnou zodpovednosťou ako za seba, tak aj za druhých: „Som zodpovedný za seba i za všetkých a vytváram určitý obraz človeka, ktorého si volím. Voliac si vlastnú cestu, volím cestu človeka.“⁴⁶ Byť zodpovedný znamená prijať skutočnosť, že vytváram seba samého sám, že môj životný osud bude závisieť od mojich rozhodnutí. Preto sa nemôžem robiť slepým pred touto skutočnosťou a v prípade tragických následkov sa vyhovárať na svet, ktorý

⁴⁴ BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, Praha : Oikoymenh, 1997, s. 154.

⁴⁵ Porov. ROULEAU, F.: Ideológia – choroba ducha. In: *Antológia štúdií k sociálnej morálke*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 81.

⁴⁶ SARTRE, J.-P.: *Existencialismus je humanismus*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1997, s. 22.

ma obklopuje. Avšak skutočnosť, že pre Sartra *existencia* človeka (slobodné rozhodnutie) predchádza jeho *esenciu* (podstatu a prirodzenosť), čím ju vytvára, nesie v sebe otvorenú možnosť relativizácie hodnôt a pravdy človeka. „Ak neexistujú žiadne pravidlá, žiadne veľkolepé zámery, nič, čo *musíme* robiť, potom máme voľnosť robiť, čo sa nám zaľúbi.“⁴⁷ O čo sa oprie naša sloboda a hodnoty, ak nemáme *pevné východisko*? Zaiste ide o výlučne metafyzickú, ale nesmierne vážnu otázku. Čím sa potom zdôvodní a o čo sa oprie nie len subjektívna, ale predovšetkým interpersonálna zodpovednosť? Frankl hovorí, že je to projekcia človeka do ničoty a viera, že na základe tohto projektu sa môže človek povzniesť a rozvinúť.⁴⁸ Sloboda sa môže ľahko stať svojvôľou, hoci aj celej komunity, čo jej môže dodávať *falošnú istotu* správnej voľby.

Sloboda neznamená nezáväzné rozvrhovanie, ale je vždy podmienená viazanosťou na mravnú hodnotu, ktorá je odvodená z hodnoty a dôstojnosti človeka. Preto môžeme o slobode hovoriť len v kontexte *finality*, ktorá neznamená nezmysluplnú ľubovôľu, ale zmysluplné sebarozvíjanie, ktoré nazývame *mravným dobrom*. Hoci obsah pojmu *mravné dobro* je neustálou témou etických diskurzov, predsa by mal zahŕňať „všetko, čo zodpovedá sebarozvíjaniu celého človeka podľa jeho podstaty.“⁴⁹ Sloboda je teda vždy prepojená s úctou k *dôstojnosti človeka* v sebe a v druhých. Pretože človek je jedinou bytosťou, ktorá sa sama zo seba rozvrhuje nemôže byť, ako to zdôraznil Kant, prostriedkom, ale *cieľom* slobodného rozvrhovania, ako niečo nedotknuteľné a sväté, čo si zasluhuje úctu samo o sebe.⁵⁰ V *Základoch metafyziky mravov* tento známy imperatív sformuloval zásadou: „*Konaj tak, aby si používal ľudstvo ako vo svojej osobe, tak i v osobe každého druhého vždy zároveň ako účel a nikdy iba ako prostriedok.*“⁵¹

Prítomnosť Boha a druhého je potom, podľa Sartra, prekážkou slobody egoistu, pretože v ich pohľade číta odsúdenie vlastných skutkov. „Pohľad druhých je teda útokom na moju slobodu, lebo mi vnucuje zákon. [...] Odsúdenie seba, výčitky svedomia teda pochádzajú z druhých. Preto Sartre hovorí: Peklo, to sú druhí.“⁵² V tomto kontexte môžeme so Sartrom súhlasiť. Egoistický postoj požaduje absolutizovanie vlastnej slobody a pohľad druhých spôsobuje výčitky za konanie, ktoré nezodpovedá očakávaniam druhých. „Pohľad druhého nepredstavuje nič iné než fórum, pred ktorým sa nachádzam vo svojom bytí-o-sebe ako na pranieri. To

⁴⁷ YALOM, I. D.: *Existenciálna psychoterapie*. Praha : Portál, 2006, s. 232.

⁴⁸ Porov. FRANKL, V. E.: *Nevedomený Boh*. Bratislava : Lúč, 2005, s. 50.

⁴⁹ CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996, s. 109.

⁵⁰ Porov. KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, s. 225.

⁵¹ KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1976, s. 75.

⁵² LENČZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu*. Bratislava : Nové mesto, 1992, s. 75.

vytvára bludisko pekelného kruhu, z ktorého nikto neunikne druhému.⁵³ Sloboda sa priznáva druhému len v prípade, že neprotirečí nášmu postoju. „Diktátori a tyrani nedožičia slobodu iným, ale sami majú veľmi radi slobodu a vždy ju podporujú pre tých, ktorí idú za nimi a sú s nimi spáti.“⁵⁴ No skutočne slobodný človek nielen, že slobodu miluje, ale ju dožičí aj druhému. Ako povie Marcel: „Dovolí druhému byť.“⁵⁵ Tento postoj je slobodný od snahy o nadvládu a manipuláciu. Je to jeden z nesmierne dôležitých rozlišovacích znakov.

Pretože vyviazať sa zo vzájomných vzťahoch je nemožné, sebaapresadzovanie sa vždy deje na úkor druhého. Druhý sa však bráni, zvlášť, ak sa riadi tým istým princípom. Jeho prítomnosť sa stáva polenom pod našimi nohami. Ak však druhý je *peklo* pre našu osobu, tak len preto, že my sami prežívame svoj život ako *peklo*. Túžime po absolutizácii, pričom sa konfrontujeme s vlastnou obmedzenosťou, konečnosťou a neuspokojením, ktoré nedokážeme podriadiť našej moci.

Táto diabolská logika vytvára začarovaný kruh. Druhý sa pre egocentrika stáva prekážkou uspokojenia, ale dosiahnuť uspokojenie bez druhého, či už ako cieľ alebo prostriedok, nie je možné. Existenciálne uspokojenie nachádzame len cez druhého, čo však znamená dať *hranice* vlastnej svojvôli. Hranice egoistického človeka frustrujú a strašia svojou konečnosťou. Hranice v personálnych vzťahoch sa vyznačujú *obetavosťou*. Obeta bez nádeje, ktorá presahuje hranice vlastného ega, je absurditou a ničotou. Pretože najväčšou hranicou je naša *smrť*, jej neustála „prítomnosť“ spôsobuje pre egocentrika zúfalstvo a strach. Preto sa vzťah zmení na boj o posúvanie hraníc, kde víťazstvo sa nazýva slobodou a prehra zlom. Začarovaný kruh vytvára prehlbujúce sa odcudzovanie ľudí.

V túžbe po absolútnej slobode, vyviazanej zo všetkých vzťahov, sa egoistický človek stáva otrokom vlastnej zaujatosti. Bulgakov nazýva takúto svojvôľu „*ontologickou vzburou*“, ktorá ide proti človeku. V samotnom dôsledku to spôsobuje duchovné otroctvo, ktoré vytvára bolestný rozpor medzi túžbou a jej reálnym uskutočnením, ktoré je takpovediac vždy prevrátené naruby.⁵⁶ Vedomie hraníc, ktoré sa nedajú odstrániť, oberá egoistického človeka o pokoj. „Sloboda totiž nejestvuje iba ako čisto individuálna, izolovaná sama pre seba a v sebe, obmedzená na rýdzo duchovný, subjektívny, vnútorný život človeka, ale zakaždým sa uskutočňuje vo vzájomnej prepojenosti a závislosti od slobody druhých ľudí a prostredníctvom časových a priestorových konkrétnych skutočností.“⁵⁷ Je

⁵³ ŠLOSAR, J.: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*, s. 83.

⁵⁴ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 81.

⁵⁵ Porov. TISCHNER, J.: *Filozofia ľudskej drámy*. Bratislava : Serafin, 2007, s. 256.

⁵⁶ Porov. BULGAKOV, S.: *Nevěsta Beránkova*. Olomouc : Refugium, 2004, s. 186.

⁵⁷ MIKLUŠČÁK, P.: *Tajomstvo daru*. Dolný Kubín : Zrno, 1996, s. 124.

vždy *konkrétnou slobodou*⁵⁸, ktorá sa uskutočňuje vo svete vzťahov, kde jednotlivec nachádza svoje sebanaplnenie tým, že opustí svoje hranice a otvorí sa pre hodnotu druhého. Vlastná sloboda je podmienená slobodou druhých. Ako píše Weischedel: „Zrejme neexistuje iná cesta, ako zachrániť slobodu, ktorá každému tak leží na srdci, než že ju človek, nakoľko je to len možné, premení v seba samého prekonávajúcu starosť o slobodu druhých.“⁵⁹ Schopnosť **darovať druhým slobodu** je prejavom vlastnej slobody. Egocentrický človek sa bude snažiť druhých *podriaďiť* vlastnej moci. Milujúci im bude otvárať priestor pre rast a naplnenie.

Sloboda a láska

Láska oslobodzuje od otroctva svojvôle i sveta. Človek prestáva mať strach z pohľadu druhého. To v ňom prebúdza sily, ktorými dokáže robiť svet krajším. Môžeme to vidieť napríklad na veľkých postavách náboženstiev, ktoré z lásky k Bohu dokázali omnoho viac, ako by to dokázali len z vlastnej iniciatívy. Láska je totiž ľudská, i keď je dávaná Bohu a preto sa nedišancuje od *tvorivosti* vo svete človeka.⁶⁰ Rovnako dokážu „prenášať hory“ zamilovaní, o osudoch ktorých zazneli v dejinách mnohé príbehy a mýty. Láska oslobodzuje a patrí bezpochyby k najsilnejším motiváciám človeka. „Mobilizuje sily, prebúdza driemajúce schopnosti, inšpiruje tvorivosť, stupňuje húževnatosť, vedie k sebaobetovaniu. Čím väčšia je láska, tým väčší je jej motivačný vplyv na celého človeka, na jeho činnosť a na jeho iniciatívnosť.“⁶¹

Nemáme však na mysli aktivitu, ktorá je výsledkom skôr metafyzického zúfalstva.⁶² Človek sa vtedy necháva strhnúť *činnosťou pre činnosť* samu, aby potlačil ožývajúcu sa ideu konečnosti a smrteľnosti vlastnej existencie. Nádej pre sebarealizáciu však môže objaviť v láske, ktorá transcenduje konečnosť a obmedzenosť osoby. Preto sa láska dokáže *obetovať*.

Vonkajšie reformy alebo revolučné zmeny nedokážu zaručiť priestor slobody, hoci môžu veľmi ovplyvniť jej podmienky. „Človek môže byť otrokom nielen vonkajšieho sveta, ale aj seba samého, svojej nižšej prirodzenosti. Oslobodenie otrokov vo vonkajšej spoločnosti ešte nie je oslobodením od vnútorného otroctva.“⁶³ Neraz kriticky pozeráme na rozličné nástrahy mravného života, ktoré sa nám posúvajú cez médiá alebo konzumný životný štýl. Za totalitného režimu, mnohé nástrahy boli umelo

⁵⁸ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, s. 171.

⁵⁹ WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika*. Praha : Oikoymenh, 1999, s. 107 – 108.

⁶⁰ Porov. CUSKELLY, E. J.: *Současná spiritualita – Duchovní život z hlediska moderní psychologie*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1994, s. 92.

⁶¹ ŠATURÁ, V.: *Proč láska stroskotává?* Trnava : Dobrá kniha, 1994, s. 41.

⁶² Porov. SCHELER, M.: *Rád lásky*. Praha : Vyšehrad, 1971, s. 158.

⁶³ BERDAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a říša Císarova*, s. 76.

eliminované. Až keď prišla sloboda od totality, človek mohol nechať veciam „voľný priebeh“. Neuveriteľne stále aktuálne obviňovanie kapitalistických krajín, „nemorálneho západu“, za úpadok našej krajiny nie je na mieste. Ak mravná úroveň poklesla, podstata problémov nespočíva výlučne vo vonkajších vplyvoch, ale predovšetkým v slabej vnútornej slobode. „Kým sa človek nezmení v hĺbke svojho rozpoloženia slobody, kým pretrváva jeho hriech, egoizmus, baživosť po moci, dovtedy pretrváva nesloboda, ktorá sa aj po čase pozitívnych reforiem zjavuje opäť v podobe osobného a spoločenského odcudzenia.“⁶⁴ Vnútorne otroctvo vždy znamená návrat k „staršej“ spoločnosti. Obraz šomrajúcich izraelitov na púšti, nariekajúcich za istotami, hoci v otroctve, sa v dejinách neustále opakuje (porov. Ex 16,2n.).

Láska je cestou k vnútornej slobode, pretože oslobodzuje človeka od egocentrizmu, od idolov, ktorými sa nekriticky riadil, od závislosti a strachu na ktorom lípol. Zamilovaný (nie zaľúbený) človek vždy zakúsi pocit uvoľnenia od vonkajších napätí. Pociť slobody a nádeje, ktorá je silnejšia než podriaďovanie sa názorom ľudí okolia, intrigám, zištnosti a pokrytectvu. V láske človek získava „imunitu“ pred útokmi druhých a dokáže zastaviť zlo bez toho, aby sa ním nechal ovládnuť v pomstychtivej nenávisti. Láska je slobodná aj od nacionálneho alebo náboženského fanatizmu, či neznášanlivosti.

Takáto láska a z nej vyplývajúca sloboda prekračuje objektívny svet matérie a moci. Môže sa rozvinúť len vo vzťahu k duchovnému svetu. Čím viac sa blíži k Bohu cez duchovný život, tým viac rastie a naopak, znižuje sa na minimum, čím viac sa necháva zotročiť nižšími hodnotami a egoizmom človeka. Sloboda je prejavom ducha a preto musí byť sprevádzaná duchovným životom. „Duchovné oslobodenie je vždy obratom k niečomu hlbšiemu, než je duchovný princíp v človeku, je obratom k Bohu. Ale i obrat k Bohu sa môže premeniť v modloslužbu. Preto je potrebné neustále očisťovanie.“⁶⁵ Sloboda, pravda a láska neoddeliteľne tvoria jednotu a navzájom sa podmieňujú. Do tohto kontextu veľmi výstižne zapadá Rortyho konštatovanie: „*Ak sa postaráte o slobodu, pravda si už poradí sama.*“⁶⁶

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Antológia štúdií k sociálnej morálke. Trnava : Dobrá kniha, 1995.

⁶⁴ MIKLUŠČÁK, P.: *Tajomstvo daru*, s. 124.

⁶⁵ BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 198.

⁶⁶ Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama. Rozhovory s Richardom Rortym. In: *Kritika & Kontext*. Bratislava, roč. 12, 34/2007, s. 22.

- BERĎAJEV, Nikolaj: *O otroctví a svobodě člověka*, Praha : Oikoymenh, 1997.
- BERĎAJEV, Nikolaj: *Ríša Ducha a říša Císárova*. Bratislava : Kalligram, 2003.
- BRUGGER, Walter: *Filozofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994.
- BUBER, Martin: *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc : Votobia, 1994.
- BULGAKOV, Sergej: *Nevěsta Beránkova*. Olomouc : Refugium, 2004.
- CORETH, Emerich: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996.
- CUSKELLY, E. J.: *Současná spiritualita – Duchovní život z hlediska moderní psychologie*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1994.
- Filozofický slovník*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, s.r.o., 2002.
- FRANKL, Viktor E.: *Neuvedomený Bob*. Bratislava : Lúč, 2005.
- KANT, Immanuel: *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996.
- KANT, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1976.
- KOLTERMANN, Rainer: *Svět, člověk, Bůh*. Praha : VOLVOX GLOBATOR, 2000.
- LENCZ, Ladislav: *Od konfrontácie k dialógu*. Bratislava : Nové mesto, 1992.
- MARCEL, Gabriel: *K filozofii naděje*. Praha : Vyšehrad, 1971.
- MIKLUŠČÁK, Pavel: *Tajomstvo daru*. Dolný Kubín : Zrno, 1996.
- PETŘÍČEK, Miroslav: *Úvod do současné filozofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997.
- Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama. Rozhovory s Richardom Rortym. In: *Kritika & Kontext*. Bratislava, roč. 12, 34/2007.
- FÜRSTOVÁ, M.; TRINKS, J.: *Filozofia*. Bratislava : SPN, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul: *Existencialismus je humanismus*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1997.
- SCHELER, Max: *Řád lásky*. Praha : Vyšehrad, 1971.
- SCHWEITZER, Albert: *Nauka úcty k životu*. Praha : Supraphon, 1974.
- ŠATURA, Vladimír: *Proč láska stroskotává?* Trnava : Dobrá kniha, 1994.
- ŠLOSIAR, Ján: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : Iris, 2002.
- TISCHNER, Józef: *Filozofia ľudskej drámy*. Bratislava : Serafín, 2007.
- WEISCHEDEL, Wilhelm: *Skeptická etika*. Praha : Oikoymenh, 1999.
- YALOM, Irvin D.: *Existenciální psychoterapie*. Praha : portál, 2006.

JE CIRKEV (NE)DEMOKRATICKÁ?

Tomáš PEŠEK

Slovo „sloboda“ sa v modernej reči často krát používa v spojení so slovom „demokracia“. Za slobodné považujeme tie krajiny, kde je demokratický režim. I v našej nedávnej minulosti, pri páde červenej ideológie sa tieto dva termíny používali dokonca synonymne. Vo svojom príspevku nebudem skúmať vzťah týchto dvoch fenoménov, moja pozornosť (ako už aj názov napovedá) bude zameraná trochu iným smerom.

Koľkokrát sme už počuli, že cirkev nie je demokratickou inštitúciou, že je založená na princípe hierarchie, že si tu jednoducho nemôže robiť kto chce čo chce. Chýba tu napr. parlament, ako jeden z nástrojov moci, ktorý by vzišiel zo slobodných, všeobecných volieb, miesto kde by sa diskutovalo. Prečo je to tak? Odpoveď by sme mohli nájsť napr. u Nikolaja Berďajeva: *„Kto verí v pravdu a pozná ju, nemôže ju vydať napospas hlasujúcej väčšine.“*⁶⁷

Pozrime sa ale na problém demokracie (či diskusie) v cirkvi diferencovanejšie, odhliadnuc od politologických definícií demokracie. Musíme tu rozlíšiť dva rôzne momenty, ktoré sa, podľa môjho názoru, často nerozlišujú, či zamieňajú. Tým prvým momentom, je možnosť vyjadriť sa, prezentovať svoj názor na nejakú vec s tým, že budem druhou stranou vypočutý i v prípade, že môj partner v rozhovore s mojim názorom nebude súhlasiť. Druhým momentom je možnosť presadiť svoj názor v praxi v súlade s názormi (väčšiny) alebo napriek názorom (menšiny) ostatných. Tieto dva momenty môžu, ale nemusia vždy kráčať ruka v ruke. Jednou z podmienok pre demokraciu je teda výmena názorov. Aby mohlo dochádzať k výmene názorov, musí tu existovať priestor pre diskusiu, rozhovor. Existuje takýto priestor v štruktúrach cirkvi? Ak áno, v akej forme?

V mojej odpovedi na tieto otázky ponúknem niekoľko ilustratívnych príkladov a poukážem na niekoľko momentov v dejinách cirkvi, na ktorých, podľa môjho názoru, je vidieť, že nemožno jednoznačne povedať, že by cirkev bola (ne)demokratickou, majúc na pamäti rozlíšenie horeuvedených momentov.

Prvý príklad je z obdobia raného kresťanstva. Na začiatku štvrtého storočia (313) po akte cisára Konštantína sa pozícia kresťanov v Rímskej ríši výrazne zmenila. Kresťanstvo sa stalo jedným z uznávaných náboženstiev,

⁶⁷ BERĎAJEV, N., Demokracie, socialismus a teokracie in BERĎAJEV, N.: Nový středověk. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2004, str. 111

ktoré bolo ríšou akceptované popri ostatných. V tejto dobe boli veriaci, ktorí sa hlásili ku Kristovi už neprehraditeľnou veľkosťou spoločnosti. Po storočiach, kedy museli čeliť prenasledovaniu a likvidácii zo strany cisárskych úradov, sa dočkali obdobia relatívneho klľudu. Nová situácia im ponúkla priaznivé podmienky pre vyjadrenie, reflexiu a precizovanie ich viery. Cirkve musela reagovať na otázky, ktoré jej boli kladené z jej stredu, alebo zo strán mimocirkevných. Prúd rieky ortodoxie sa ešte len utváral a bolo si treba pozorne všímať jednotlivé prítoky, zaujať k nim jednoznačné stanovisko a určiť, či sa od pravej viery odchyľujú, či nie. To, kde k tomu dochádzalo boli koncily (snemy). Ak napr. bolo treba riešiť otázku, aký vzťah je medzi Bohom Otcom a Synom Ježišom Kristom, tak vo vzťahu k celej Cirkvi v danej otázke rozhodol koncil ako zhromaždenie biskupov. Tak sa v roku 325 zišlo asi 220 – 250 biskupov na prvom všeobecnom koncile v Niceji, aby riešili páľčivé problémy, ktoré zamestnávali veriach.

S všeobecnými koncilmi súvisí aj *sobornosť* – pojem ruskej filozofie, ktorý predstavuje princíp jednoty v mnohosti a mnohosti v jednote, kedy dochádza k širokému konsenzu všetkých zúčastnených prvkov. Práve koncily (sobory) boli vzorom, kedy dochádzalo napriek rôznosti názorov k prijatiu správnej dogmy.⁶⁸ Účastníci koncilu na obranu proti herézam skoncipovali vyznanie viery. To, čo dnes kresťania poznajú ako Nicejsko-Carihradské vyznanie viery a berú to ako samozrejmosť, či nespochybniteľnú oporu, bolo výsledkom náročných debát, dlhého a trpezlivého hľadania a pozorného skúmania v spleti rozmanitých náuk, názorov a postojov. Pre lepšiu predstavu vtedajšej doby ponúkam pohľad sv. Bazila Veľkého.

Stav cirkvi farbisto líči sv. Bazil v poslednej kapitole svojho diela *O Svätom Duchu* zo sedemdesiatych rokov 4. storočia a prirovnáva ho k námornej bitke so všetkým, čo k bitke patrí – hluk, neprehľadnosť, strata orientácie ... Tma spôsobená hustými mračnami znemožňuje výhľad natoľko, že nie je možné rozlíšiť priateľa od nepriateľa. Veľké vlny narážajú do lodí, niektorí z tých, čo sú nastúpení v bojovej línii, uprostred boja zrádzajú a prebiehajú k nepriateľovi. Vo chvíli keď už nie je nič jasné a zreteľné, vtedy všetko opanuje morská masa hnaná vetrom zmiešaná s lomozom a krikom bojujúcich, nie je počuť hlas kapitána ani kormidelníka. Niektoré lode sa potopili pod náporom nepriateľa, iné pod ranami spolubojovníkov, iné zas kvôli neskúsenosti vodcov. Zmätok v cirkvi je ale ešte horší, než búrka na mori. V ňom neostáva žiadna z hraníc daná otcami, na svojom mieste. Všetky základy a všetko čo upevňovalo vieru sa utápa v zmätku. Spoločenstvo medzi nami existuje len dovtedy, píše Bazil, kým

⁶⁸ BERĎAJEV, N., Nový stredovek. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2004, str. 59 pozn. 25

nenávidíme spoločných nepriateľov. Akonáhle sú spoloční nepriatelia preč, opäť sa z nás stávajú protivníci. Okamžité napĺňanie ctižiadosti sa cení viac ako mzda, ktorá príde neskôr. Divoký krik ľudí, ktorí si navzájom odporujú a hádajú sa, lomož tých, ktorí prekrúcajú pravú vieru, naplnil skoro celú cirkev. Panuje neopísateľná tlačienica v honbe po vyšších miestach, každý kto chce niečo dosiahnuť, siaha po násilí. Napomenutia predstavených zostávajú bez účinkov a úspechu, pretože si každý myslí na základe svojej nadutosti prameniacej z nevedomosti, že už nie je povinný počúvať iných, ale skôr vládnuť nad inými.⁶⁹ Toľko slova sv. Bazila. V takejto situácii cirkev rieši vieroučné spory cestou koncilov, nie nejakými mimoriadnymi „diktátorskými“ praktikami. Koncil je miesto, kde sa vo vzájomnej diskusii hľadá, formuluje a obraňuje pravda. Vždy keď sa v budúcnosti objavia problémy či nejasnosti týkajúce sa otázok viery, cirkevní predstavitelia sa im venujú práve na konciloch, kde prijímajú záväzné články a stanoviská.

V čase piateho všeobecného koncilu (teda druhého konštantinopolského v roku 553) bol už sv. Benedikt asi osem rokov po smrti. Zanechal však dielo, ktoré zmenilo svet. Tým dielom bola Benediktova Regula, teda pravidiel pre mníšsku komunitu na vrchu Monte Cassino, ktoré sa neskôr stanú alfou a omegou pre organizáciu života v mnohých západných (nielen) benediktínskych kláštoroch.

Tým sa dostávame k druhej zastávke v dejinách cirkvi. Pozrime sa na Benediktovu Regulu trošku bližšie. Jej text začína takto: „*Obsculta, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui ...*“ (Načúvaj, synu, predpisy majstra, nakloň ucho svojho srdca).⁷⁰ Prvé slovo, „načúvaj“, charakterizuje postoj mnícha – načúva príkazom svojho predstaveného, načúva Božej reči. Načúvať môže len ten, kto sám mlčí (nielen ústami, ale aj vôľou v tom zmysle, že prvoradou úlohou mnícha je sledovať Božiu vôľu, nie svoju). Má nakloniť ucho svojho srdca, to je viac než ucho v bežnom zmysle slova, znamená to, že nestačí predpisy počúvať a plniť, ale musí ich prijať za svoje, za súčasť svojho štýlu života, nemá ich plniť mrzuto z donútenia, ale s láskou a radosťou.

Opäť predstavoval v kláštore najvyššiu autoritu, jemu boli všetci podriadení (opát, nem. Abt, angl. Abbot z abba – otec). Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že pozícia opáta z neho činí tyrana. Opátovi je venovaná druhá kapitola Benediktovej Regule (Regula Benedicti, ďalej RB) kde čítame: *opát ... musí mať na pamäti, že je oslovovaný titulom otca a svoju hodnosť predstaveného musí dokazovať skutkami*.⁷¹ Po upozornení opáta na to, že raz bude pred

⁶⁹ BAZIL VEĽKÝ: O Svätom Duchu, XXX. kapitola, Patrologiae cursus completus. Patrologiae graecae. Edidit J.-P. Migne. Tomus 32. col. 209D – 217C

⁷⁰ BENEDIKT z Nursie, Regula, Prológ 1. Banská Bystrica: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998, str. 35

⁷¹ RB 2,1

Bohom skladat' účty z vedenia svojho stáda (toto upozornenie sa objavuje na každom kroku) nasleduje príkaz, že opát nesmie robiť v kláštore rozdiely medzi osobami. „Nech nemiluje jedného viac než druhého, iba že by zistil, že je niekto lepší v dobrých skutkoch alebo v poslušnosti.“⁷² V ďalšej vete je to vyjadrené už explicitne: „slobodný nemá mať prednosť pred tým, kto prišiel ako otrok, ak pre to nie je nejaký rozumný dôvod.“⁷³ Predstavený nemá teda robiť rozdiely medzi bratmi na základe ich bývalého spoločenského postavenia, to ale neznamená, že sa má chovať mechanicky rovnako ku každému. Rozdielny prístup k svojim podriadeným volí opát podľa povahy a podľa skutkov mníchov. „Ušľachtilejších a chápaných stačí raz dvakrát napomenúť slovami, nepoctivých, tvrdohlavých či pyšných a neposlušných je však treba hneď od začiatku brieču krotiť ranami, alebo iným telesným trestom...“⁷⁴ „s jedným jednať láskavo, iného kárať, iného presvedčovať“⁷⁵ Tu už nie je merítkom spoločenské postavenie, ale schopnosti a skutky jednotlivca. Zbytok druhej kapitoly je venovaný opät' upozorneniam, že opát si musí byť vedomý, akú neľahkú a obtiažnu úlohu na seba vzal, že nesmie podceňiť spásu sebe zverených duší, že raz z toho bude skladat' účty. Samozrejme ani táto myšlienka rovnosti nebola vždy a všade uplatňovaná a existovali kláštory, ktoré boli určené len pre „lepšiu“ spoločnosť, nižšie vrstvy sem prístup nemali, to je už ale iná kapitola.

Členovia mníšskej komunity si teda boli v zásade rovní, jednému sa nepreukazovala väčšia úcta než druhému. Túto rovnosť zakladal opát svojim prístupom, tak ako bolo spomenuté vyššie. Rovnosť medzi bratmi teda existovala vďaka opátovi, ale opát stál vlastne nad komunitou. Existuje ešte niečo, čo stojí nad opátom, čo by určovalo, vymedzovalo jeho vzťah ku komunite? Jeden z určujúcich prvkov tohto vzťahu sa skladal z dvoch momentov, jedného pozitívneho, jedného negatívneho. Pozitívnym momentom bolo učenie bratov dvojakým spôsobom. Na jednej strane má opát skôr skutkami, než slovami predvážať to, čo je dobré a sväté, na strane druhej má o všetkom, čo ukáže žiakom ako škodlivé, vlastným jednaním svedčiť, že sa to nemá robiť... hlavne však nesmie prehliadať alebo podceňiť spásu sebe zverených duší. Negatívnym momentom bolo mnohokrát opakované upozornenie (či hrozba), že raz z toho bude skladat' účty Najvyššiemu.

Ale vzťah medzi opátom na jednej strane a bratmi na strane druhej mal ešte jednu rovínu, bez ktorej by to nebolo úplné. Táto rovina sa prejavuje v kapitole tretej. Jej prvé tri verše znejú: „Kedykoľvek sa má v kláštore rozhodnúť niečo dôležitejšie, opát zvolá celú komunitu a oznámi jej, o čo ide. Až vypočuje mienku bratov, sám v sebe to rozváži a učiní, čo uzná za vhodné. Povedali sme, že sa na

⁷² RB 2,17

⁷³ RB 2,18

⁷⁴ RB 2,27-28

⁷⁵ RB 2,31

poradu majú zavolať všetci, pretože Bob často zjavuje to, čo je lepšie, mladšiemu.⁷⁶ Regula zakladá autoritu opáta, ale nerobí z neho diktátora, ktorý rozhoduje bez reflexie okolitej reality. Čitateľovi týchto riadkov nemôže uniknúť s akým dôrazom a naliehavosťou sú napísané uvedené slová. Samozrejme, jednotliví členovia nemôžu opáta nútiť aby zrealizoval práve ich riešenie „bratia majú dávať svoju radu vo všetkej pokore a podriadenosti ...“⁷⁷ to ale neuberá na „revolučnosť“ tohto princípu (panovník sa neradil o záležitostiach svojej zeme s poddanými, to by bolo absurdné!). Po vypočutí rôznych názorov na danú vec, opát rozhodne sám (pri rozhodovaní nastupujú dva vyššieuvedené momenty – učenie bratov a upozornenie na skladanie účtov). Opát rozhoduje sám – aká to výhoda pri určovaní zodpovednosti. V prípade dnešných parlamentov je to čosi, o čom sa nám môže len snívať. Na záver ešte jedna maličkosť: sv. Benedikt si nerobil ilúzie a myslel aj na možnosť, že by sa opátom stal muž nehodný, tolerujúci chyby a nedostatky mníchov. Tejto otázke sa venujú predpisy 64. kapitoly.⁷⁸ Prioritu má ustanovenie toho člena komunity za opáta, ktorého jednomyseľne vyvolí celé spoločenstvo. Benedikt však jedným dychom dodáva: „alebo iba nejaká menšia časť spoločenstva z múdrejšieho dôvodu“⁷⁹. Môžeme tu vidieť akúsi paralelu s predpismi tretej kapitoly. Tam mal opát prizvať všetkých k porade o dôležitých veciach, vypočújúc aj toho najmladšieho člena komunity, tu, pri voľbe opáta, môže sa ku slovu dostať a o ustanovení opáta rozhodnúť i „nejaká menšia časť spoločenstva“. Kritériom voľby majú byť zásluhy života a učiteľská múdrosť kandidáta, i keby bol kandidát posledný v poradí spoločenstva.⁸⁰ Benediktíni zohrali v stredoveku obrovskú úlohu nielen v oblasti cirkevnej ale aj kultúrnej, hospodárskej, sociálnej, umeleckej... postupom času ich vplyv však klesá.

Asi v roku 1230 práve do kláštora Monte Cassino privádza Landolf, gróf z Aquina, svojho päťročného syna. Ten po určitom čase prechádza na univerzitu v Neapole, kde študuje slobodné umenia a v roku 1244 sa rozhodne vstúpiť k dominikánom. Parížska univerzita sa neskôr stane jedným z jeho hlavných pôsobísk. Reč je o sv. Tomášovi Akvinskom (1225-1274). Znovuzrodenie stredovekých miest, rozvoj univerzít a rozmach žobravých rádov – to sú tri veci, ktoré spadajú do jedného obdobia (12.-13. storočie), navzájom sa ovplyvňujúce zohrali podstatnú úlohu pri formovaní stredovekej Európy. A tu sme pri tretej zastávke.

Jednou z vyučovacích metód na univerzite bola dišputa („disputatio“), ktorá mala svojich zastáncov ale aj odporcov. Na konci 12. stor. opát od sv.

⁷⁶ RB 3,1-3

⁷⁷ RB 3,4

⁷⁸ Porovnaj RB 64

⁷⁹ RB 64,1

⁸⁰ RB 64,2

Jenovéfy Étienne z Tournai píše: *diskutuje sa celkom verejne, bez najmenej úcty k najposvätejším ustanoveniam, o sviatostiach i o zázraku vtelenia ... Na kdejakom rohu sú schopní rozsekať sípodstatnú svätú Trojicu a rozobrať ju na kúsky. Čo doktor, to poblúdiť, čo auditórium, to všeobecné pohoršenie, keďže verejných priestranstiev, toľko rúbačských reží.*⁸¹

Univerzity sa snažia vymaniť z moci cirkevnej (miestny biskup považuje príslušníkov univerzity za svojich poddaných) i z moci svetskej (predovšetkým moci kráľovskej). V týchto snahách boli univerzity úspešné hlavne vďaka svojej vnútornej súdržnosti a zbraniam, ktorými disponovali (prerušenie výuky a secesia - opustenie mesta). Univerzity poskytovali hospodársky významnú klientelu, jedinečný zdroj radcov a úradníkov, znamenali prestíž. To všetko prinášalo mocenským predstaviteľom príliš mnoho výhod, než aby dokázali tejto obrannej taktike vzdorovať.⁸² Univerzity si našli mocného spojenca – pápeža. Pápežstvo predstavovalo dôležitý prvok v boji univerzít za nezávislosť na moci miestnych biskupov i svetských panovníkov. Tak to bolo v prípade univerzity v Paríži, Oxforde, Bologni. Svätá stolica si uvedomovala dôležitosť a hodnotu univerzitného vzdelania a jej zásahy neboli celkom nezištné. Vymaňuje príslušníkov univerzity z jurisdikcie svetskej, aby ich mohla podriaďiť jurisdikcii vlastnej, aby sa stali integrálnou súčasťou jej politiky. To však neznamenalo, že by pre dišputu na univerzite už nebolo miesto.

Ako taká dišputa (učené hádanie) vyzerala? Pokiaľ nejaký z majstrov poriadali dišputu, neprebíhala na fakulte dopoludnia žiadna výuka, iba majster, ktorý sa chystal dišputovať, predniesol krátku prednášku, potom začínala samotná dišputa (akýsi rytiersky turnaj klerikov). Sporná otázka bola stanovená majstrom vopred. Učené hádanie prebiehalo pod vedením majstra, avšak v pravom zmysle nedišputoval on, ale jeho bakalár, ktorý vystupoval vo funkcii respondenta. Ako prví vzniesli námietky prítomní majstri, potom bakalári, nakoniec študenti. Bakalár na tieto námietky odpovedal, v prípade potreby mu majster pomohol. Na toto zhromaždenie, cieľom ktorého bolo skôr rozpracovanie problematiky, nadväzovalo ešte ďalšie, nazývané majstrovská determinácia (konalo sa v najbližší možný deň). Tu majster ešte raz prebral látku, ktorá bola námetom dišputy na predošlom zhromaždení. Najprv rozčlenil a logicky usporiadal námietky, vznesené proti jeho téze a sformuloval ich definitívne znenie. Vzápätí ich okomentoval niekoľkými argumentami na podporu doktríny, ktorú pôvodne predložil. Potom pristúpil k odbornému výkladu prejednávanej otázky, väčšinou veľmi podrobnému, ktorý tvoril ústrednú časť tejto determinácie. Na záver

⁸¹ LE GOFF, J.: Intelektuálne ve stredověku. Praha: Karolinum, 1999, str. 62

⁸² ibid., str. 68

postupne odpovedal na každú z námietok, prednesených proti doktríne, ktorú behom dišputy zastával.

V tomto rámci sa vyvinul ešte jeden druh – dišputa kvodlibetná. Majstri mohli usporiadať rozpravu, v priebehu ktorej boli ochotní rozoberať problém prednesený kýmkoľvek na akúkoľvek tému. Charakteristickým znakom tejto dišputy bola jej improvizovanosť, nepredvídateľnosť a neistota, ktorá ju sprevádzala. Prinášala tú osobitosť, že odrazu iniciatíva prechádzala z majstra na ostatných účastníkov. Pri bežnej dišpute jej téma bola vopred známa, majster ju mal premyslenú, mohol sa pripraviť na možné námietky. Pri kvodlibetnej dišpute sa to nedalo. Ktokoľvek smel prísť s akýmkoľvek problémom. To predstavovalo pre majstra skutočné riziko. Otázky či námietky boli často predpojaté, zlomyseľné, všetko bolo dovolené. Mohli byť kladené bez postranných úmyslov, z úprímného záujmu o jeho mienku, mohlo ísť ale aj o pokus donútiť majstra k tvrdeniu, ktoré by bolo v rozpore s jeho doterajšími názormi, alebo o snahu prinútiť ho, aby sa vyjadril k horúcim témam, ktorým by sa rád vyhol. Kto chcel usporiadať takúto dišputu, tomu nesmela chýbať veľká dávka pohotovosti, duchapritomnosti a množstvo takmer univerzálnych znalostí.⁸³ Takto to teda vyzeralo na univerzite v „temnom“ stredoveku. Ktorý z univerzitných pedagógov by dnes našiel odvahu k čomusi podobnému v našej svetlej prítomnosti? Samozrejme i výuka na univerzite prebiehala v istých hraniciach. Ak sa zdalo, že sú tieto hranice prekročené, dochádzalo z pápežskej strany napr. k zákazom prednášať Aristotela. Miera dodržiavania zákazov bola rôzna, záležalo to od tej ktorej univerzity.

Forma dišputy však existovala nielen na úrovni hovoreného slova, ale aj na úrovni slova písaného. Ako príklad by nám mohla poslúžiť Suma teologická (ďalej STh) sv. Tomáša Akvinského. Text Sumy sa člení na otázky (questiones), otázka sa ďalej rozpadá na články (artikuly), kde je problematika, uvedená v názve otázky, špecifikovaná a rozvedená na dielčie problémy.

Pozrime sa na articulus, ktorý je základným prvkom, stavebným kameňom v mohutnej budove STh, trošku bližšie z jeho formálnej stránky. Na začiatku každého artikulu majú slovo protivníci autora. Na nezvyknutého čitateľa to môže pôsobiť dezorientujúco, keď číta dlhé state obsahujúce len argumenty protivníka, navyše formulované tak, že sú úplne presvedčivé. Na ich formulácii nie je poznať, že ich Tomáš odmieta, nie je tu žiadna narážka na slabinu argumentu. Hovorí tu sám protivník.⁸⁴ Až potom sa slova ujíma autor formulkou „sed contra“ (ale proti), kde v krátkosti uvedie argument, ktorým podporie vlastnú tézu. Potom nasleduje korpus artikulu, ten tvorí

⁸³ *ibid.*, str. 85-87

⁸⁴ PIEPER, J.: Tomáš Akvinský-život a dílo. Praha: Vyšehrad, 1997, str. 75

jeho základ, kde sa Tomáš k samotnému problému podrobne vyjadrí. Začína slovom „respondeo“ (odpovedám). Námietky uvedené na začiatku artikulu nezostanú bez odpovede, k nim sa autor vyjadrí v závere artikulu v rovnakom poradí, v akom odzneli v úvode.

Môžeme tu vidieť, že i písomná forma dišputy zachováva ducha rozhovoru. Rozhovor predstavuje priestor, kde sa pokúšame nájsť pravdu. Takúto úlohu nemôže zvládnuť jednotlivec. Rozhovor nie je len o tom, že hovorím, ale aj o tom, že počúvam. V rozhovore musí mať miesto i partner a jeho argumenty. V disputatio platila zásada, ktorá nútila účastníka rozhovoru, aby počúval i druhú stranu. Táto zásada spočívala v tom, že nikomu nebolo dovolené hneď reagovať na protivníkovu námietku, ale musel najprv sám vlastnými slovami partnerovu námietku zopakovať a uistiť sa, že námietke správne rozumie.⁸⁵ Nebolo by vhodné niečo podobné aj dnes? O koľko by sa znížilo množstvo nedorozumení a omylov. A nenapomohlo by to aj prehĺbeniu vzájomnej úcty a rešpektu diskutujúcich? Karikatúru diskusie nám dnes ponúkajú rôzne „talk shows“. Ďalšia lekcia, ktorú nám, ľuďom modernej doby, udelil stredoveký človek.

Štvrtou zastávkou v dejinách cirkvi, je pápežstvo. Pápeži zohrali a snáď ešte zohrávajú v dejinách Európy (sveta) nie malú úlohu. S určitou dávkou napätia očakávajú i nekatolíci po smrti starého pápeža, správu, kto zasadne na Petrov stolec ako pápež nový. Asi nikdy sa médiá nevenujú pápežom toľko, ako pri ich nástupe do funkcie a potom pri ich smrti. Nebudem sa venovať tomu, aký postoj k pápežstvu zaujímajú iné cirkvi, to nie je účelom tohto článku. Ide mi len o jedno malé upozornenie na vec, ktorú si možno ani neuvedomujeme. Pápež, ktorý cíti, že už na zemi dlho nepobudne, nemenuje svojho nástupcu, ktorý by sa po jeho smrti ujal úradu. Funkcia pápeža nie je ani otázkou dedičnosti v rámci nejakej dynastie. Pápež je jednoducho a proste zvolený kardinálmi, ktorí sú oprávnení voliť. V období medzi smrťou starého pápeža a voľbou nového, sú si všetci volitelia rovní, v hierarchii katolíckej cirkvi tu na chvíľu nie je nikto (ako jednotlivec), kto by tvoril vrchol tejto hierarchie. Je to obdobie, kedy sa zbor kardinálov snaží dospieť ku konsenzu a zvoliť jedného, zväčša spomedzi seba, za svojho šéfa. Hlas každého voliteľa má rovnakú váhu. Hlasy sa nevážia, ale počítajú. Ide o tak závažnú vec, že tí, ktorí sa zúčastňujú voľby sú odrezaní od okolitého sveta, až do momentu zvolenia nového pápeža. Je urobené maximum, aby nedochádzalo k ovplyvňovaniu hlasovania. I bez toho v zbore kardinálov existujú rôzne frakcie a prúdy, ktoré presadzujú svojho favorita. Napriek tomu sa všetci musia usilovať o to, aby dospeli ku konečnému jednoznačnému výsledku.

⁸⁵ ibid. str. 79

Tu je koniec môjho zamyslenia o (ne)demokratickosti v cirkvi. Išlo mi o to, ukázať, že aj keď cirkev so svojou hierarchickou štruktúrou nie je demokratickou, neznamená to absenciu plurality, rozhovoru a neznamená to ani nivelizáciu jednotlivca. Snažil som sa to demonštrovať na príkladoch z histórie cirkvi, kedy vo svojich ťažkých začiatkoch, plných zmätku, snažila sa riešiť problémy cestou koncilov, teda diskusií, kde sa ich účastníci snažili čo najviac priblížiť k pravde, že ani hierarchia v kláštore neznamená udupanie zvláštnosti člena komunity, ba práve naopak, že v stredoveku (ktorý je neprávom označovaný za temný) na univerzitách (pod pápežskou ochranou) kvitlo *disputatio* (žeby náhodná podobnosť s koncilmí?), že i ustanovenie pápeža do úradu sa neuskutočňuje nejakou direktívnou formou, ale predstavuje výsledok rozhovorov, diskusií a napokon voľby k tomu oprávnených osôb. Skrátka, že byť členom cirkvi neznamená tupú stádovitosť, bezmyšlienkovité, automatické splynutie s davom, popretie osobnosti a osobitosti človeka. Aby to však platilo, na to je potrebné načúvajúce ucho a otvorené srdce ako na strane podriadených, tak na strane predstavených v hierarchii cirkvi.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Primárna:

BAZIL VEĽKÝ: *O Svätom Duchu. Patrologiae cursus completus.*

Patrologiae graecae. Edidit J.-P. Migne. Tomus 32, col. 209D – 217C.

BENEDIKT z Nursie: *Regula.* Banská Bystrica: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998.

BERDÁJEV, N.: *Nový stredovek.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2004.

Sekundárna:

LE GOFF, J.: *Intelektuálové ve středověku.* Praha: Karolinum, 1999.

PIEPER, J.: *Tomáš Akvinský-život a dílo.* Praha: Vyšehrad, 1997.

SLOBODA AKO KONTEMPLÁCIA VLASTNÉHO PÁDU

Vladimír JUHÁŠ

Novovek žije z objavenia vlastného statusu subjektu a z boja o jeho vlastné zvnútornenie. Vyjadrené slovami Friedricha Gogartena⁸⁶, človek sa stáva „dospelým synom“. Všeobecné stráca svoj primát pred individuálnym. Už sa nehovorí o Božom sebavedomí a o veľkosti kozmu, ale o ľudských právach⁸⁷. Až po Hegla sa subjekt v žiadnom prípade nemohol vnímať bez vzťahu s Absolútnym. Práve naopak, jeho uskutočnenie a naplnenie bolo možné iba v napojení na Absolútne.

Hlbšie skúmanie Zjavenia však ukazuje, že Boh ľudské neponížil. Boh sa svojím zjavením nestavia do pozície konkurenta zoči-voči človeku, ktorý ako taký musí byť zničený (Blumenberg, Nietzsche, Sartre). Boh sa stáva človekom, aby tým ukázal možnosti a veľkosť, ktorá je v človeku. Subjekt práve v inkarnácii objavuje svoju transcendentnosť (Rahner). Je pozvaný do dialógu s Nekonečným, v ktorom skusuje svoju bezhraničnosť a uzdravujúcu prepojenosť Božského s ľudským. Subjekt sa vníma ako reflex Absolútneho. Zo svojho pohľadu môže síce pozorovať istú podmienenosť svojich možností poznania a konania, ale iba v tomto prepojení konečného s Nekonečným dostáva tento vzťah dvojznačný charakter: na jednej strane sa subjekt osamostatňuje od Absolútneho a na strane druhej je ním zároveň absorbovaný. Aj jedno aj druhé je oslobodením a obohatením pre subjekt⁸⁸. Slobodný *proti-postoj* Boha a človeka nelimituje ani jeden z oboch pólov⁸⁹. Čím viac je človek nasmerovaný, naviazaný a orientovaný na Boha, tým viac je ontologicky konštituovaná jeho subjektivita a tým viac si uvedomuje svoje vlastné bytie. Boh vo svojej

⁸⁶ F. Gogarten (1887-1967) bol nemeckým mysliteľom. Študoval germanistiku, psychológiu a nakoniec sa celoživotne venoval teológii. Bol ovplyvnený predovšetkým Harnackom a Troeltschom. Porov. O.F. PIAZZA, „Gogarten Friedrich“, in *Dizionario dei teologi*, a cura di L. Pacomio, G. Occhipinti, Casale Monferrato 1998, 586-587.

⁸⁷ W. SCHULZ, *Philosophie*, 247-334 in E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, Rom 1986, 110.

⁸⁸ Závislosť na Bohu je pre človeka v jeho slobodnom postavení darom, nie obmedzením. Porov. H. VORGRIMLER, „Freiheit“ in *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 2000, 197-199.

⁸⁹ Porov. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, Rom 1986, 111.

suverénnej slobode je miestom konkrétnej možnosti ľudskej slobody. Božia sloboda človeka oslobodzuje⁹⁰.

Dobрым príkladom napätia konečného a Nekonečného je osoba Boho-človeka, Ježiša Krista. Kristus nie je iba zjavením sa Boha, ale zároveň je historickým subjektom ako dokonalé zjavenie človeka⁹¹. Kristus je tým dokonalejší ako človek, čím viac sa spája s Bohom (Otcom). Absolútne napojenie na Otca jeho ľudskosť nedegraduje, ani neumenšuje. Práve naopak. Jeho ľudskosť dosahuje dokonalosť iba v úplnej odovzdanosti sa Otcovi. Preto v dejinách v momente emancipácie človeka od Boha, človek, paradoxne, stráca pôdu pod nohami. Kedysi veľkolepé „ja“ (Fichte) je degradované na objekt produkcie a evolúcie. Bezmocnosť jeho ducha je zjavná neskôr vo filozofickej antropológii (Scheler). Existenciálna filozofia (Heidegger, Dilthey, Bergson) vníma nakoniec vlastnú slobodu človeka ako absurdum, ktorého sa začína báť. Gloriózne „ja“ subjektu je aj v modernom románe (Kafka) vydedené do priestoru nemilosrdnej izolácie⁹². Kult negatíva sa stáva príliš ťažkým. Jednostranný antropocentrizmus v myslení začína byť podozrivým. To, čo zostáva, je zívajúca prázdnota. Človek je bezmennou čiastkou veľkej štruktúry⁹³. Zdá sa, že dnes by už nikto nechcel znovu prežiť tento novoveký boj človeka o sebarealizáciu.

V Božej slobode je ľudská sloboda potvrdením človeka samého. Teológia vníma slobodu ako najpôvodnejší fenomén človeka. Ona ho konštituuje a určuje. Sloboda nie je iba prídavkom k jeho bytiu, ale transcendentným znakom jeho bytia. Byť človekom znamená fundamentálnym spôsobom – ako subjekt – patriť sebe samému a v tomto zmysle byť slobodným. Človek je takto jestvujúci sám v sebe, ktorému ide o „jeho vlastné“, ktorý má vzťah „k sebe samému“. Preto nie je iba prirodzenosťou (natura), ale je subjektivitou, osobnosťou (persona). Nie je náhodne, ale skutočne jestvujúci, teda nachádzajúci sa (nie „vor-finden“, ale „be-finden“). Nič sa nemôže udiat mimo neho. Jeho „ja“ je nepresiahnuteľné. Jeho „ja“ sa nedá zobjektivizovať (Kant, Fichte). Nemôže byť nahradené nikým a ničím. Nie je odvoditeľné. Preto je človek neporovnateľný so žiadnym systémom iných kategórií. V istom zmysle je

⁹⁰ Porov. J.B. METZ, „Freiheit“ in *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, Hrsg. von H. Fries, München 1962, 403-414.

⁹¹ Podľa tohto ideálu orientuje celá teologická antropológia človeka na Bohočloveka, Ježiša Krista. K tomu porov. I.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995.

⁹² K tomu porov. F. KAFKA, *Proces*, Praha 2008; W. BORCHERT, *Draußen vor der Tür*, Hamburg 2004; J.C. HRONSKÝ, *Svet na Trasovisku*, Martin 2008; Š. MÁRAI, *Die Glut*, Wien 2009;

⁹³ Porov. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, Rom 1986, 111-112.

nedotknuteľný, ale tým zároveň sám a osamotený⁹⁴. Byť sám sebou je teda na jednej strane jeho dôstojnosťou, ale na strane druhej aj jeho bremenom. V boji o singularnosť človek musí rátať aj s cenou samoty. Antropocentrizmus chce zoči-voči gréckemu kozmocentrizmu ochrániť subjektívny charakter človeka pred objektivizujúcim a všeobecným bytím, osobu pred prirodzenosťou. Celkom sa to podarilo kresťanskému mysleniu, ktoré sa otvára duchu Zjavenia a poukazuje na základovosť slobody človeka, na neodvoditeľnú a neobjektivizujúcu pozitívnosť dejinného subjektu. Človek preorientúva svoje sebavedomie z horizontu prirodzenosti k horizontu slobody⁹⁵.

Sloboda je schopnosť. Človek môže (konat') iba keď je slobodný. Jeho schopnosti sú jeho vlastným rozvinutím, výrazom jeho ľudského „môcť-byť“ (Seinkönnen). Sloboda sa nedeje jednoducho ako *voľba* medzi jednotlivými objektmi, ale ako *uskutočnenie voľacieho* človeka. V rámci takejto slobody človek sám seba uskutočňuje, a preto je slobodný⁹⁶.

Stále je veľmi ťažko vyjadriť, čo sloboda človeka v skutočnosti naozaj je. V dejinách teológie existujú dva základné prístupy k tejto otázke: Ten prvý je aristotelovsko-tomistický intelektualizmus. Ten druhý je augustínovsko-františkánsky voluntarizmus⁹⁷. Keďže žiaden z prístupov nevyčerpáva dostatočne nastolenú otázku, je dobré obrátiť sa na klasickú tradíciu chápania slobody, podľa ktorej je sloboda predovšetkým schopnosť k celistvosti, pretože sa týka celého človeka – jeho vzťahu k sebe, k svetu, k Bohu, k svojmu pôvodu i k svojej budúcnosti. Sloboda je konkrétne seba uskutočnenie voľacieho človeka (*circa media*), avšak vždy v pohľade na celkové uskutočnenie jeho bytia pred Bohom (*circa finem*). Samozrejme, nie každý jednotlivý akt slobody je rovnako vážny a radikálny. Napriek tomu sa každý spomínaný akt deje v horizonte celistvosti bytia. Tento charakter slobody ako aktuálny výraz celistvosti ľudského bytia má svoj predobraz

⁹⁴ V tejto súvislosti sa môžeme pýtať: Je človek ontologicky „sám“, alebo „s niekým“? Je teda bytostne človek stavaný pre „byť s niekým“, alebo pre „byť sám“? Na jednej strane sa zdá, že človek telesne i mentálne hľadá svoje oppositum, na druhej strane však v tých najhraničnejších situáciách svojho jestvovania ostáva celkom sám a ani ten najbližší nedokáže úplne a celistvo pochopiť a zdieľať jeho momentálne postavenie. (Druhý vedľa mňa sa, samozrejme, nemôže stať fyzickým „ja“.) Človek preto túži po psychologickom „byť s niekým“, ale ontologicky (a často krát aj psychologicky) ostáva, zdá sa, naozaj sám.

⁹⁵ Porov. J.B. METZ, „Freiheit“ in *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, Hrsg. von H. Fries, München 1962, 409.

⁹⁶ Porov. J.B. METZ, „Freiheit“ in *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, Hrsg. von H. Fries, München 1962, 409.

⁹⁷ Voluntarizmus – pochádza z lat. „učenie o vôli“. Samotný pojem sa začína používať až v 19. storočí. Podľa tohto chápania je vôľa človeka rozoznávacím princípom a životným podnetom konania. Podčiarkovaním vôle a lásky sa augustínovsko-františkánske smerovanie chce vedome odlišiť od aristotelovsko-tomistického intelektualizmu. Porov. H. VORGRIMLER, „Voluntarismus“ in *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 2000, 667.

v biblickom pojme „srdce“⁹⁸ (vo svojej teológii ho najviac používajú predovšetkým Augustín, Pascal, Kierkegaard, Blondel). Toto ponímanie slobody pozná však aj Tomáš. Aj podľa neho sa prvý akt slobody uskutočňuje v človekovi ako totálny (celistvý), ktorý potom dáva orientáciu celému človeku a všetkým ostatným jednotlivým aktom slobody⁹⁹.

Sloboda je schopnosť k definitívnosti – je to silné vyjadrenie, ktoré môže zavádzať čitateľa k akémusi absolutizovaniu dejinného. Ak si uvedomíme, že iba ideológia propaguje definitívnosť a pravá sloboda, naopak, kontempluje aj svoj pád¹⁰⁰, musíme podčiarknuť, že ide o dejinné „môcť-byť“ človeka. Človek jestvuje v otvorenosti zoči-voči budúcnosti svojich možností. Je dejinným, a preto „nehotovým“ subjektom, ktorý sa musí prostredníctvom svojej slobody *stat’* tým, čím *je* (v možnosti). Sloboda znamená schopnosť človeka *stávať sa*, prichádzať k sebe samému¹⁰¹.

Skutočnosť „stávania sa“ (werden) je blízka aj nemeckému filozofovi, Ernstovi Blochovi (1885-1977). Práve ňou sa pokúša interpretovať utópiu. Vychádza z predpokladu istej kreatívnej sily, ktorá však, na rozdiel od Marxa a Engelsa nie je materiálna. Je to utópia, ktorá je nositeľkou možného a zároveň ešte neuskutočneného *ešte nie* (Noch-Nicht). Pretože odmieta materializmus a jeho mechanické chápanie, vníma matériu ako dynamický princíp, ktorý je otvorený voči budúcnosti, teda ako aristotelovskú potencialitu, ktorá ma schopnosť pojať akúkoľvek formu. V tomto ponímaní nesie v sebe Blochov «princíp nádeje» (Hoffnungsprinzip) ontologickú silu skutočnosti *ešte nie*¹⁰². Spomínané *ešte nie* je teda mysliteľné a vysloviteľné. Bez tejto jeho potenciality by to nebolo možné¹⁰³. Sila k *stávaniu sa* pochádza podľa Blocha z veci samej. Jeho základné ontologické pojmy sú *nie* (Nicht), *ešte nie* (Noch-Nicht) a *nič* (Nichts). Na samom počiatku sa nachádza *nie* (Nicht), ktoré Bloch nazýva *nie tu* (Nicht-Da), pretože *nie* je súčasťou spomínaného *tu*. Je to nedostatok niečoho a počiatok k niečomu. Toto *nie* môžeme nazvať zároveň ako *ešte prázdno* (Noch Leere), a preto ho v

⁹⁸ „Srdce“ je v Biblii výrazom celého človeka. V biblickom kontexte myslenia je srdce nielen sídlom citenia (Ž 13,6; 104,15; 21,3; Prís 17,22; 23,17; 13,12), ale aj rozumu (Dtn 29,36; Prís 8,5; 18,15; 24,30). Porov. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995, 115.

⁹⁹ Porov. *STh I, II, 86, 6* in J.B. METZ, „Freiheit“ in *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, Hrsg. von H. Fries, München 1962, 410

¹⁰⁰ Porov. E. SALMANN, *Presenza di spirito*, Padova 2000, 301.

¹⁰¹ Porov. J.B. METZ, „Freiheit“ in *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, Hrsg. von H. Fries, München 1962, 411.

¹⁰² Porov. F. BREZZI, «Bloch Ernst», in *Lexicon, Dizionario dei teologi*, a cura di L. Pacomio e G. Occhipinti, Casale Monferrato 1998, 199.

¹⁰³ Porov. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, 258n.

žiadnom prípade nemôžeme vnímať ako *nič* (Nichts). *Ešte nie* je dejinné, podlieha zákonu prírody a bytia a inklinuje k procesu¹⁰⁴.

Toto Blochove filozofické vyjadrenie skutočnosti „stávania sa“ prepisuje nemecký prozaik Hermann Hesse do svojej románovej narácie takto: „My sme však pomíňajúci, stávajúci sa, sme možnosti [...] tam, kde prechádzame od potencie k činu, od možnosti k uskutočňovaniu, tam máme účasť na pravdivom bytí.“¹⁰⁵

Blochovými myšlienkami „stávania sa“ sa z kresťanských teológov najviac inšpiroval Jürgen Moltmann. To, čo je pre Blocha utopickým hypostatizujúcim ideálom, zodpovedá u Moltmanna evanjelióvemu *ešte nie* (Noch nicht), ktoré predstavuje prichádzajúce Božie kráľovstvo¹⁰⁶. Moltmann predstavuje dejinné skutočnosti (človeka, cirkev) ako *uskutočnené* (Sein) a *stávajúce sa* (werden) zároveň¹⁰⁷.

Nakoniec chcem poukázať na situačný (psychologický) charakter ľudskej slobody¹⁰⁸. Vyjadrenie, že človek žije v absolútnej slobode nie je celkom správne. Aj keď sa človek zdanlivo slobodne rozhoduje, predsa však často nemá k dispozícii všetky jestvujúce možnosti a zároveň je jeho rozhodnutie determinované jeho minulosťou, aktuálnymi okolnosťami a jeho subjektívnym poznaním či osobnými schopnosťami. Metz hovorí o tzv. „negatívnom existenciáli“¹⁰⁹ v človekovi, ktorý je, podľa klasickej teológie, dôsledkom Adamovho hriešneho konania. V tomto zmysle nevychádza

¹⁰⁴ Porov. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 356n. V súvislosti s *ešte nie* hovorí Bloch o melanchónii z naplnenia. Porov. E. BLOCH, *Tendenz – Latenz – Utopie*, Frankfurt am Main 1978, 351. A práve toto vyjadrenie (melanchónia z naplnenia) nás približuje k logike kresťanskej eschatológie. (Nie náhodou nazýva Moltmann Blocha «ateistickým otcom nádeje». Porov. J. MOLTSMANN, «Die Politik der Nachfolge Christi gegen christliche Millenniumspolitik», in *Mystik und Politik*, hrsg. von E. Schillebeeckx, Mainz, 1988, 19.) Samozrejme, teológia by v tomto prípade použila skôr kategóriu nádeje, ale tak ako nádej aj melanchónia je vyjadrením túžby po naplnení.

Melanchónia naplnenia nachádza svoju analógiu v Metzovej téze «zosvetčenia sveta» (Verweltlichung der Welt). Toto vyjadrenie znamená, že svet sa má stať *iba* a *až* svetom. Tak ako sa Boh stal človekom a prostredníctvom svojej inkarnácie povoláva všetkých ľudí k naplneniu svojho človečenstva (k stávaniu sa človekom), tak je aj svet povolaný k svojmu naplneniu (k stávaniu sa svetom). Boh povoláva každého k vlastnému naplneniu. A kým sa to nestane, človek bude neustále zažívať túžbu po svojom naplnení (ktorú Bloch nazýva melanchónia). Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 28-45.

¹⁰⁵ H. HESSE, *Narziss und Goldmund*, Nördlingen 1996 (Berlin 1930) 293.

¹⁰⁶ Porov. Dokumentation Concilium, «Utopie», Unter der Verantwortung des Generalsekretariats, übers. von H.A. Mertens, in *Concilium* 5 (1969) 72.

¹⁰⁷ Porov. J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, 43-53.

¹⁰⁸ Porov. J.B. METZ, „Freiheit“ in *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, Hrsg. von H. Fries, München 1962, 412.

¹⁰⁹ Tento termín je vytvorený ako protipól Rahnerovho „nadprirodzeného existenciálu“. K tomu K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 132-139.

sloboda človeka nikdy z neutrálneho (indifferentného) bodu¹¹⁰. Snaha hovoriť o individuálnej¹¹¹, či vnútornej slobode je preto veľmi relatívna. Človek je *slobodný-neslobodný*. Aj keď je táto definícia ľudskej slobody veľmi široká a opatrná, predsa sa mi zdá byť pravdivejšia.

¹¹⁰ Porov. J.B. METZ, „Freiheit“ in *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, Hrsg. von H. Fries, München 1962, 412.

¹¹¹ K tomu napr. román A. MORAVIA, *Konformista*, Bratislava 2004.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
pdancak@unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
andrejslg@unipo.sk

dr Aleksy KOWALSKI

Instytut Teologiczny w Częstochowie
WSD w Częstochowie, Polska

Dr. Vladimír JUHÁS, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
hruska@unipo.sk

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
rsoltes@unipo.sk

Mgr. Marián AMBROZY, PhD.

Gymnázium P. U. Olivu, Poprad
american4@post.sk

Mgr. Kamil KARDIS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
kkardis@unipo.sk

Mgr. Mária POLIAKOVÁ, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
mpoliakova@unipo.sk

RNDr. Jozef VOSKÁR

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Mgr. Matúš DEMETER

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
mdemeter@unipo.sk

Mgr. Tomáš PEŠEK

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
tpesek@unipo.sk

Mgr. Ivana VAJDOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
ivanavajdova@gmail.com