

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Náboženstvo v kontexte súčasného myslenia

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

Prešov 2009

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Náboženstvo v kontexte súčasného myslenia

Vedeckí redaktori – editori:

doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Recenzenti:

prof. ThDr. PhDr. Amatus Akimjak, PhD. (Ružomberok)

dr Marek Rembierz (Bielsko-Biała)

Výkonný redaktor:

ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

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

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

ISBN 978-80-555-0026-3

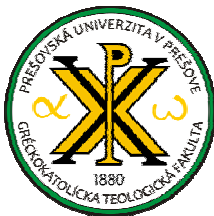
DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 11-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.

Vedecká konferencia *Disputationes quodlibetales* sa konala na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove dňa 20. novembra 2008. Predstupujeme teda pred verejnosť so zborníkom príspevkov. V predkladanom zborníku sú všetky príspevky zaradené tak, ako odznali na konferencii. Súčasťou zborníka je aj *Appendix*, v ktorom publikujeme texty, ktoré na konferencii nezazneli, ale s témou konferencie súvisia.

editori

*PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE
GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE A RELIGIONISTIKY*



POZVÁNKA

NA VEDECKÚ KONFERENCIU
S MEDZINÁRODNOU ÚČASŤOU

DISPUTATIONES QUODLIBETALES
(Náboženstvo v kontexte súčasného myslenia)

20. novembra 2008

Miestnosť ESF, 2. posch., č. dv. 47,
Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešovskej univerzity v Prešove

Program konferencie

13:00

Otvorenie

*doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD. – vedúci KFaR, GTF
PU Prešov*

13:00 – 14:45 **Prezentácia príspevkov**

VÝRAZNÉ PREJAVY ĽUDSKÉHO ROZUMU OD PO- ČIATKU

*JE prof. ThDr. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.
GTF PU Prešov*

FENOMÉN NÁBOŽENSTVA V KONTEXTE SÚČASNEJ RELIGIONISTIKY

*doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.
GTF PU Prešov*

IDENTITA NÁBOŽENSTVA BUDÚCNOSTI PODĽA PO- STMODERNY, ALEBO MÁ NÁBOŽENSTVO BUDÚC- NOSŤ?

*ThDr. PaedDr. Róbert SARKA, PhD.
PF KU Ružomberok*

PROBLÉM BOHA V LIBERÁLNEJ SPOLOČNOSTI. NÁBOŽENSTVO AKO SÚKROMNÁ ZÁLEŽITOSŤ?

*PaedDr. PhDr. Peter GREČO
FF KU Ružomberok*

POKUS O DEFINÍCIU NÁBOŽENSTVA PODĽA MIRCEA ELIADEHO

*Ivan MOĐOROŠI, PhD.
FF KU Ružomberok*

**BUDÚCNOSŤ NÁBOŽENSTVA PO DEKONŠTRUKCII
METAFYZIKY**

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

GTF PU Prešov

JEAN-LUC MARION ET LE THÉOLOGIQUE. TROIS ENTRÉES

Lect. dr. Alin TAT - Universitatea Babe-Bolyai

Facultatea de Teologie Greco-Catolica, Cluj-Napoca

14:45 – 15:15 **Prestávka**

15:15 – 17:00 **Prezentácia príspevkov**

**SEKULARIZÁCIA A SEKULARIZMUS V KONTEXTE
SOCIOLOGICKÝCH TEÓRIÍ**

Mgr. Kamil KARDIS, PhD.

GTF PU Prešov

**PODNETY PRE VÝCHOVU A NÁBOŽENSTVO VO FI-
LOZOFII J. TISCHNERA**

doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

GTF PU Prešov

**PROBLÉM OBJEKTIVIZÁCIE A Z NEJ VYPLÝVAJÚCE
DEFORMÁCIE OBRAZU BOHA**

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

GTF PU Prešov

MYSTIKA V JUDAIZME

Mgr. Mária POLIAKOVÁ, PhD.

GTF PU Prešov

**VÝZNAM FENOMENOLÓGIE NÁBOŽENSTVA
V KONTEXTE RELIGIONISTIKY**

Mgr. Martina TOMANOVÁ

GTF PU Prešov

DUCH ČLOVEKA A DUCHOVNÉ ZDRAVIE

MUDr. Peter SEDLÁK

Nešťátna chirurgická ambulancia,

FNsP Bratislava, Kramáre

***NÁČRT PERSONALISTICKEJ NORMY JÁNA PAVLA II.
V OTVORENOSTI NA TRANSCENDENCIU***

PhDr. PaedDr. Miroslav GEJDOŠ, PhD. - PF KU Ružomberok

17:00

Diskusia

OBSAH

<i>Mons. Stanislav STOLÁRIK</i> <i>VÝRAZNÉ PREJAVY ĽUDSKÉHO ROZUMU</i> <i>OD POČIATKU</i>	11
<i>Andrej SLODIČKA</i> <i>FENOMÉN NÁBOŽENSTVA V KONTEXTE</i> <i>SÚČASNEJ RELIGIONISTIKY</i>	33
<i>Róbert SARKA</i> <i>IDENTITA NÁBOŽENSTVE BUDÚCNOSTI PODĽA</i> <i>POSTMODERNY, ALEBO AKÉ NÁBOŽENSTVO</i> <i>MÁ BUDÚCNOSŤ?</i>	44
<i>Peter GREČO</i> <i>PROBLÉM BOHA V LIBERÁLNEJ SPOLOČNOSTI.</i> <i>NÁBOŽENSTVO AKO SÚKROMNÁ ZÁLEŽITOSŤ?</i>	54
<i>Ivan MOĎOROŠI</i> <i>POKUS O DEFINÍCIU NÁBOŽENSTVA</i> <i>PODĽA M. ELIADEHO</i>	76
<i>Dušan HRUŠKA</i> <i>BUDÚCNOSŤ NÁBOŽENSTVA PO DEKONŠTRUKCII</i> <i>METAFYZIKY</i>	85
<i>Alin TAT</i> <i>JEAN-LUC MARION ET LE THEOLOGIQUE.</i> <i>TROIS ENTREES</i>	98
<i>Kamil KARDIS</i> <i>SEKULARIZÁCIA A SEKULARIZMUS</i> <i>V KONTEXTE SOCIOLOGICKÝCH TEÓRIÍ</i>	125
<i>Pavol DANCÁK</i> <i>PODNETY PRE VÝCHOVU A NÁBOŽENSTVO</i> <i>VO FILOZOFII JÓZEFA TISCHNERA</i>	135

Radovan ŠOLTÉS
PROBLÉM OBJEKTIVIZÁCIE A Z NEJ VYPLÝVAJÚCE
DEFORMÁCIE OBRAZU BOHA146

Mária POLIAKOVÁ
MYSTIKA V JUDAIZME161

Martina TOMANOVÁ
VÝZNAM FENOMENOLÓGIE NÁBOŽENSTVA
V KONTEXTE RELIGIONISTIKY 172

Peter SEDLÁK
DUCH ČLOVEKA A DUCHOVNÉ ZDRAVIE 187

Miroslav GEJDOŠ
NÁČRT PERSONALISTICKEJ NORMY JÁNA PAVLA II.
V OTVORENOSTI NA TRANSCENDENCIU 191

APPENDIX

Mons. Stanislav STOLÁRIK
SPOLOČNÉ I BLÍZKE TÉMY NÁBOŽENSKÉHO
A RACIONÁLNEHO UVAŽOVANIA 200

Mons. Stanislav STOLÁRIK
PRELÍNANIE SVETSKÉHO S POSVÄTNÝM,
MÝTUS A PRIRODZENÝ ZÁKON 220

Pavol DANCÁK
FILOZOFICKÁ REFLEXIA VÝCHOVNÉHO CHARAKTERU
KULTÚRY V DIELE LADISLAVA HANUSA 243

VÝRAZNÉ PREJAVY ĽUDSKÉHO ROZUMU OD POČIATKU

Mons. Stanislav STOLÁRIK

1. Počiatky filozofie ešte pred Grékom?

Otvárame diskusiu pre niektorých uzavretú kvôli zbytočnosti, pre iných je uzavretá kvôli rozhodnutiu nebať týmto smerom. Jedná sa o charakterizovanie filozofie v pred-gréckom období. Zrodila sa filozofia jednoznačne v gréckom polis, alebo možno hovoriť o filozofickom úsilí aj v predchádzajúcich kultúrach? Naším úmyslom je poukázať na filozofiu, ako takú, existujúcu už pred filozofickými snaženiami v Grécku, a azda aj dopovedať, že bez rozvinutého úsilia pred-gréckeho obdobia, by grécka filozofia ako taká, nemohla zažiť v plnosti. Vynasnažíme sa poukázať na momenty, ktoré sa vo filozofickom myslení ukázali dávno pred filozofiou v Grécku. Tým absolútne nechceme zmenšiť význam a prínos gréckej filozofie, ten jej aj tak nik nezvezme. Ale v rámci kontinuálneho vývoja filozofického myslenia, dovolíme si vysloviť názor, že grécka filozofia, mohla byť jedným z ďalších článkov vývoja filozofie, avšak s výnimočnou dôležitosťou, a naštartovala mnohé ďalšie filozofické myšlienkové prúdy neskorších období.

Už Diogenes Laertský zdôrazňuje jednoznačné prvenstvo gréckej filozofie, ba ešte podčiarkuje, že celé dejiny kultúrneho ľudstva začínajú dobou Eleátov, predsa však, i keď s pohrdaním, napísal, že korene filozofie začali už v barbarskom období, zaoberali sa ňou perzskí mágovia, rovnako aj babylónski a asýrski haldeáni, indickí gymnosofisti či keltskí a helénski druidi. Podľa Egyptanov prvým iniciátorom filozofie bol Hefés, syn Nílu. Talianski filozofi Reale a Antiseri sú rovnako presvedčení o jednoznačnom počiatku filozofie od Grékov, ale pripúšťajú, že určité analógie komponentov gréckej kultúry sa dajú nájsť aj u príslušníkov starovekého Východu, ktorý dosiahol vysoký stupeň civilizácie už pred Grékmi (vo viere, náboženských kultoch, rôznych remeselných zručnostiach, technických vymoženostiach, politických inštitúciách). Nechceme polemizovať s renomovanými predstaviteľmi dejín filozofie a religionistiky, konštatujeme ich presvedčenie, a súhlasíme s nimi, že určité prvky racionálneho úsilia sú prítomné v rôznych kultúrach pred-gréckeho obdobia. Nagima Z. Baitenovová (Kazachstan)

súhlasí, že východná filozofia nezapadá do šablón európskej racionalistickej filozofie. Ale pokiaľ sa jedná o vývoj svetovej filozofie ako celku, všetko nasvedčuje tomu, že existuje realita akejsi celistvej svetovej filozofie, ktorá je vo svojich prameňoch rôzne popreprietaná syntézou Východu a Západu.

Baitenovová je presvedčená, že nikdy neexistovalo jediné centrum rozvoja filozofie a nebyť starovekej čínskej a indickej filozofie, filozofie Perzie a Babylonu, nedošlo by napokon k jej vyzretiu v Grécku. Zachovali sa poznatky, podľa ktorých mnohí starovekí grécki filozofi cestovali do Perzie a Babylonu, aby tam získali vedomosti od mágov a haldeánov. Dokonca aj Platón si vypožičal doktrínu o objektívnej idei zo zoroastrizmu (Jesimov). Problémami logiky sa zapodievali už predstavitelia starovekej čínskej školy mien a mohizmu. Hodno uviesť ešte niekoľko ďalších príkladov: otázku „bytia“ (Parmenides) rozpracoval už Lao-tse, zakladateľ taoizmu (bytie: *jou* a nebytie: *wu*); podobne rozpracoval Lao-tse prírodnú dialektiku (Herakleitos); myšlienky filozofickej antropológie (Sokrates) boli známe v etickom a filozoficko-antropologickom systéme východnej filozofie.

Ďalším faktom pre svoje tvrdenia, je podľa Baitenovovej skutočnosť, že európska filozofia vznikala vo východnej časti kontinentu, teda tam, kde boli spoločné hranice s východnými civilizáciami, čím prenos informácií bol oveľa jednoduchší. Tieto vplyvy, premietnuté do vzájomnej spolupráce medzi Východom a Západom, boli evidentné aj v neskorších storočiach.

Napokon Baitenovová sumarizuje poznatky svojho výskumu:

1. Je len jedna celistvá svetová filozofia, posplietaná z rôznych prameňov, ktoré sa už veky v kultúrnom vývoji ľudstva vzájomne prepletajú bežným spôsobom jej logického vývoja.

2. Počas celého vývoja svetovej filozofie nikdy neexistovalo iba akési jedno jej trvalé centrum, ale toto centrum sa neustále presúvalo z Východu na Západ a zo Západu na Východ.

3. Preto orientálna filozofia má svoje oprávnené miesto vo vývoji svetovej filozofie a významne ju svojimi myšlienkami vždy ovplyvňovala, ovplyvňuje a aj do budúcnosti opäť inšpirujúco podnecuje.

4. Za svetovú filozofiu sa teda bude musieť považovať spoločná celosvetová kostra, ktorú tvoria tak orientálne, ako aj západné unikátne filozofické systémy.

5. Treba obhajovať takto chápanú jednotnú svetovú filozofiu a zúčastňovať sa na jej ďalšom obohacujúcom plodnom vývoji.

6. Vzhľadom na fakt, že doteraz bola svetová filozofia chápaná z pozície eurocentrizmu, je nevyhnutné zdôvodniť a prijať nové metodologické princípy štúdia a definovania skutočne všeobecnej budúcej transmodernej svetovej filozofie.

Ani André Comte-Sponville, nespochybňuje význam úsilia gréckych mysliteľov, ale zároveň píše s určitou radikálnosťou: *To neznamená, že skôr a na iných miestach, menovite v prastarých civilizáciách: egyptskej, indickej, čínskej, boli iní filozofi. Len nejaký blupák môže tvrdiť s totálnou istotou, že filozofia je skrz-naskrz dielom Západu. Rozum, skúsenosť a sloboda myslenia nie sú výlučným dobrom žiadneho národa, tak ako chuť pravdy či šťastia. Prečo by ním mala byť filozofia? Prečo by mal byť Lao-tse menším filozofom ako Herakleitos? Nagardžuna či Šankara menší ako Plotín či Eriugena?*

Podobnými myšlienkami sa zapodieval A. Sikora, a iste aj ďalší autori, podľa ktorého naša európska kultúra môže jestvovať len vďaka iným, predchádzajúcim kultúram. Zároveň je potrebné, aby dnešný človek, a to platí aj pre človeka v budúcnosti, poznal myšlienkové snaženie predchodcov v človečenstve podľa možnosti od začiatku, alebo aspoň od prvých možných poznatkov. Jednak sa tak prejaví úcta k predchodcom, ktorí mnohé témy, dotýkajúce sa momentálne nás, začali riešiť oveľa skôr. Bude dobré, ak budeme hľadať „červenú niť“ postupného vývoja ľudského myslenia, ktorá pomôže poznávajúcim pochopiť viacero súvislostí danej problematiky s oveľa väčšou jednoduchosťou.

Dá sa predpokladať, že väčšina plemien Afriky už mala svoje náhľady na svet a človeka v ňom, v zhode s tými istými otázkami existenciálneho charakteru, ktoré poznáme z neskorších období. Ťažko sa dá pripustiť, žeby takéto otázky si kladli len ľudia kultúr, ktoré ich zachytávali písomne, vďaka čomu ich texty pretrvali do ďalších pokolení. Je rovnako vysoko pravdepodobné, ba isté, že v oboch častiach Ameriky, napr. v krajine Inkov, Májov a Aztékov, mali tieto civilizácie určité filozofické myslenie, ktoré sa nezrodilo až objavením Ameriky v 15. storočí. Civilizácie na americkom kontinente rozvinuli systémy vier charakteristických ekologickou citlivosťou. Aborigéni v Austrálii žili niekoľko desať tisíc rokov v zhode so svojou filozofiou „doby snenia“. Bol to čas, keď svet bol stvorený ich predkami, ktorí následne učili svojich potomkov zákonom i rituálom pokiaľ sa nerozplynuli v prírode. Uviedli sme len niekoľko pohľadov na iné kultúry a dovolíme si vysloviť tvrdenie, že o uvedených úsiliach civilizácií ne-

vedeli nič do istého času ani Gréci, ani ďalší Európania, ani Číňania ... Vari nevedomosť uvedených známejších filozofických centier potvrdzuje neexistenciu racionálneho úsilia na uvedených kontinentoch? Znova treba zopakovať slová o pokore, ale zároveň zachytiť i výzvu pobádajúcu k hlbšiemu štúdiu predmetnej problematiky.

Ľudská myseľ - rozum, každý jej prejav, je niečím neobyčajným, z určitého hľadiska niečím absolútnym, je „zázrakom“ v tomto svete, i keď existujú jej nižšie prejavy, dodnes nie celkom preskúmané u zvierat i nižších organizmov, u ktorých odhaľujeme prostriedky dorozumievania (komunikáciu) a odovzdávanie informácií. I kvôli tomu v nejednom „čistom“ rozume, ktorý má niekedy precíznu jasnosť, sú poklady tajomna, zahalenosti i nezadeinovania. Možno práve to spôsobuje, že dejiny myslenia sú tak zaujímavé, či už sa jedná o ich obsah, štruktúru či intenzitu.

2. Jazyk, písmo a umenie potvrdzujú úsilie rácia

Filozofiou sa človek pokúša vlastným myslením vysvetliť bytie okolitého sveta i seba samého. O akom časovom návrate do minulosti môžeme hovoriť, aby sme siahli po prameňoch tohto prejavu ľudskej aktivity? Názory na časový horizont sa rôznia, skôr môžeme konštatovať, že tieto prejavy sa objavili sebauvedomením a jazykom. Obom prejavom ľudského ducha predchádzalo myslenie. Reč, jazyk, vždy odhaľoval vnútro človeka, charakterizoval určitú skupinu či národ. Jazyk sa už dávno stal predmetom filozofického bádania, ale čo je dôležité v téme, o ktorej uvažujeme, je – na počiatku nám známeho dejinného vývoja, v čase zrodu filozofického myslenia v Grécku, stretáme reč a jednotlivé jazyky už hotové. a ako hotové potvrdzujú postupný vývoj ľudského rozumu. Sú významným argumentom dlhodobého vývoja ľudského myslenia v predgréckom období. Reč a jazyky sa napokon zachytili v písomnej forme na rôznych materiáloch. Písmo je ďalším potvrdením nárastu ľudského génia. Zachované nápisy a písomnosti odhaľujú široké spektrum poznania v tom ktorom období. Tak sa oboznamujeme s poznatkami umeleckými, historickými, poetickými, spoločensko-politickými..., čo znova potvrdzuje aktívne rozvíjanie schopnosti človeka, ktorými sa jednoznačne líši od iného tvorstva.

O obdobiach, ktorými prechádzal vývoj reči a jednotlivých jazykov prakticky nič nevieme, vieme povedať len toľko, že celý proces mohol trvať i niekoľko desiatok tisícročí. Záznamy, ktoré zachytávajú

výklad sveta a človeka na zemi nás vracajú späť tak najviac o 4000 – 6000 rokov. Aj tieto poznatky, spolu s egyptskými pyramídami či chrámami májov a aztékov, otvárajú nepoznané časové horizonty vysoko rozvinutých kultúr, ktoré ich predchádzali bezprostredne, alebo kedysi oveľa skôr, a zmizli z povrchu zeme bez akejkolvek stopy. Ale boli, a bez nich by neprišli ďalšie, rozvinutejšie kultúry.

Pri poznávaní predchádzajúceho kultúrneho bohatstva sa treba vyrovnáť s faktom existujúcich a neexistujúcich svedectiev. Dá sa predpokladať, že sa zachovala iba časť výrazových prostriedkov a väčšia časť sa stratila, nezachovala. Otázkou je, nakoľko sa dá zo zachovaných predmetov a dokladov vyvodiť objektívny pohľad na dobu, myslenie, kultúru...? Dôležitým argumentom je znalosť dobovej reči, jazyka konkrétneho etnika, národa..., ale hlavne znalosť nuansov, ktoré podľa bežných kritérií, majú šancu ovládať iba členovia skúmaného národa. A tak si predstavme: časový odstup, jazykovú náročnosť, poznanie aktuálnej dobovej mentality... To platí ako pre živé, tak aj pre „mŕtve“ jazyky. Avšak, jedine stále dôslednejšie spoznávanie ducha tej ktorej kultúry pomôže porozumieť ľudskému duchu v danej epoche a priestore. Stále treba mať na zreteli, že ako reč, jazyky i písomnosti, sa vyvíjali v prostredí tak hlboko poznačenom náboženským duchom. Inakšie povedané: ľudské myslenie sa vyvíjalo v náboženskom prostredí, a predsa sa vyvíjalo. Uviedli sme aj druhý názor, podľa ktorého si filozofia razila vlastnú cestu v plnej nezávislosti na náboženskom prostredí. Je správne, ak sledujeme obe cesty, nakoľko viac informácií v tomto smere, ako aj v inom, síce môže vzbudiť väčšiu neistotu z výberu, ale na druhej strane i väčšiu istotu správnej voľby pri koncipovaní a hodnotení záverov.

Veľa spoločností malo svoju kultúru založenú na ústnom podaní, tak sa odovzdalo ďalším generáciám viac poznania ako písomnou formou. Odovzdávanie múdrosti ústnou formou je oveľa intenzívnejšie a osobnejšie. Zároveň si treba uvedomiť, že v priebehu vekov bolo čítanie a písanie zriedkavosťou, a napísané slovo bolo „chladné“, menej oslovujúce, vzdialené a neosobné. Múdrosť poznania odovzdávali starší ľudia ústnym podaním najmä v piesňach a básniach. Nedostatkom ústneho podania bolo, že ak sa včas nezachytilo písomnou formou, so zánikom kultúry alebo civilizácie, zanikla aj múdrosť predchádzajúcich historických období. V starovekom Grécku bolo tiež bežné ústne podanie až do času, pokiaľ filozofi nezačali zapisovať svoje názory a od svojich žiakov vyžadovali, aby tieto texty čítali. Ak vezmeme do úvahy

diela „Iliada“ a „Odysea“ pripisované Homérovi, je skôr zrejmé, že tieto diela vznikali v písomnej forme postupne prepisovaním podľa zapamätania textu z ústneho podania. Preto v striktnom slova zmysle ťažko hovoriť o originály. Väčšia časť spartánskej filozofie, a to u tvrdého, vojenského národa udivuje, bola viac zachytená v piesňach ako v písomnej podobe. Pravdepodobne vzdelanostná schopnosť Aténčanov – čítať a písať, zvlášť spomenieme Platóna, spôsobila, že Atény sa postupne stali filozofickým centrom sveta. Nebyť faktu, že Platón citoval vo svojich dielach svojho učiteľa Sokrata, ktorý nezanechal po sebe nijaký písomný záznam, dnes by asi svet nevedel o Sokratovi a jeho učení.

Predstavy pra-prvotných náboženstiev tvoria akúsi počiatočnú, základnú a spoločnú schému následne sa rozvíjajúcich náhľadov. Postupný nárast rozvoja myslenia dokladujú i potvrdzujú nálezy archeológov, ktorí odkryli náradia mnohorakého účinku, ako aj rôzne prejavy umeleckého vyjadrenia. Archeologické nálezy dovoľujú konštatovať postupný nárast prejavov ľudského ducha. Konceptie, ktoré sa tiahnú celými dejinami filozofie, sa zrodili azda aj niekoľko tisíc rokov pred ich historickým zaznačením. Napr. idea nesmrteľnosti, tak či inak chápaná, siaha pravdepodobne najmenej do čias neandertálcov, ktorí žili niekoľko desiatok tisíc rokov pred nami. Zdá sa, že práve neandertálci vytvorili určitú predstavu o živote po smrti. Aj tu sa možno pýtať, či šlo o náboženské vyjadrenie alebo filozofické. Jedným zo zaujímavých znakov poznania, bolo odvolávanie sa na nedosiahnuteľné a nie v plnosti pochopiteľné príčiny. Abstrakcia a zidealizované formy sú svedectvom poznávacej činnosti človeka z Cro-Magnon. Je pravdou, že v Grécku sa zrodila neporovnateľná, čistá a tvorčiaci metafyzika (Sokrates, Platón, Aristoteles), ale nemožno považovať za vedecké tvrdenie, že náboženstvá, predovšetkým najstaršie, dokonca napr. náboženstvá spred 4 miliónov rokov, z paleolitického alebo neolitického obdobia, a tiež z obdobia IX.-VIII. storočia pred Kristom, žeby nedisponovali poznávacou schopnosťou racionálnej hodnoty. Stačí spomenúť dôkazy, ktoré sa našli v rokline Olduvai vo východnej Afrike, kde si *homo habilis*, skrze prvé prejavy inteligentného správania a tvorivosti, vyrobil jednoduché kamenné nástroje už pred 2,5 miliónmi rokov.

Na území dnešného Slovenska sa v Moravanoch nad Váhom našla soška Venuše, ktorej vek je odhadnutý na 23 000 rokov.¹ Tieto časové obdobia, predovšetkým ich odstupy, sú z hľadiska krátkeho ľudského života, ťažko predstaviteľné. Zvlášť keď uvedieme, že nemenný stav životného štýlu bol až do času okolo 40 tisíc rokov pred Kristom. Potom však nastal prudký skok, rozsiahly rozvoj tvorivosti v celom obývanom svete: objavili sa do detailov prepracované plastiky, figúrky a jaskynné maľby. Bol to obrovský kultúrny krok vpred. Objavené nálezy svedčia o schopnosti ľudského ducha, a v komunikácii človeka so svetom potvrdzujú základné poznatky „kozmozofie“ (kozmos – svet; sophia – múdrosť), čiže „múdrosti o svete“, alebo „ľudského poznania sveta“. Tieto poznatky sa tvorili počas tisícročí a pomáhali porozumieť človeka – ako seba samého (podmet), v čase a priestore, okolitého sveta i dejín.² Základné poznatky o človekovi a svete vznikali v časoch intenzívne praktizovaného náboženského vedomia, teda nevznikli až s prvotnými počiatkami ateizmu, a práve na týchto poznatkoch sa formovali neskoršie koncepcie.

3. Predmet poznávania a vplyv prostredia

Predmetom myslenia – poznávania, sa stáva myslenie ako také, čiže spúšťa sa proces „zamýšľania nad myslením“ [poznávanie myslenia], akoby „metazamýšľanie“, ktoré, ako tvrdí Bartník, sa objavilo už v neolitických kultúrach, neskôr v západnej kultúre a dnes v euroatlantickej. V jednotlivých fázach procesu myslenia sa preplietajú vzostupy i úpadok, avšak ľudský rozum zostáva stále najneobyčajnejším fenoménom.

¹ Pohľad na prejavy ľudského ducha na dnešnom Slovensku sú skromné, ale napriek tomu vedú k oprávnenej hrdosti vedomia prítomnosti kultúry na našom území. Spomenúť treba predovšetkým nálezy z otomanskej kultúry (1700-1500 pr. Kr.) v lokalite Nižná Myšľa pri Košiciach [Je to časovo porovnateľné obdobie s mykénskou civilizáciou]. Herodotove „Deijiny“ opisujú, ako sa na gréckych trhoch okolo r. 500 pr. Kr. bežne predával opál, ktorý sa v tom čase ťažil v lokalite Dubník pri Prešove.

² Nie všetci autori uznávajú chápanie pravekého či starovekého človeka „ako seba samého“ v procese pokračujúcich dejín. Aj keď posun vtedajšieho človeka nie je porovnateľný s intenzitou dnešného napredovania, predsa treba objektívne skonštatovať, že i vtedajší človek napredoval. Svedčí o tom zdokonaľovanie niektorých pracovných či loveckých nástrojov, ako aj postupne posilňovanie života v spoločenstve, a tiež rast komunikácie s božstvom.

Za všeobecne uznávanú pravdu sa prijíma, že racionálna činnosť začína u človeka uvedomením si seba, z čoho vyplýva – táto činnosť mohla existovať niekoľko miliónov rokov, a to bez ohľadu, ku ktorej teórii o vzniku človeka sa kto prikláňa. Či sa vezme do úvahy vývoj človeka z opice, alebo pôvod človeka sa vysvetľuje stvoriteľským úkonom Boha, človek je vždy charakterizovaný schopnosťou rozumovej činnosti, bez ohľadu na stupeň rozvinutia. Je rozšírené, že rozumová činnosť dosahuje vrchol v starovekom Grécku, ale aj na základe vyššie uvedeného, bola prítomná už v prvotných kultúrach a náboženstvách.

Keďže treba upriamiť pozornosť na počiatkové predstavy, spomeňme pra-prvotné náboženstvá, ktoré mali predstavy nielen o prírode a synchronické (C. Lévi-Strauss), ale tiež o histórii, diachronické (M. Eliade). Opierali sa o kategórie počiatku (protologia), prostriedku (eologia) a hranice (eschatologia). Človek je stvorený, žije a rozvíja sa v historickom prostredí, spolupracuje s božstvom, vplýva na svoj život (osud), v dejinách alebo skrze dejiny smeruje k pozitívnej alebo negatívnej večnosti. Nebo - vo vzťahu k času znamená večnosť, zem - jej dejiny sú do času; bohovia a démoni dramatizujú dejiny. „Kozmické vajce“³ stálo v mnohých náboženstvách na počiatku evolučnej teórie sveta, s postupným a stále dokonalejším biologickým vývojom, až po dosiahnutie ľudskej dokonalosti na vrchole. Pozornosť zaslúži podiel chápania „sacrum“ a „profánum“, prejavy posvätné i démonické, nebo a peklo, ako obrazy vyjadrujúce striedanie časov histórie. Na ľudský život vplýva viera, morálka, liturgia i skutky. V rámci dejinnej postupnosti existoval pojem „centrum času“, „podstatných momentov“ i „centrum sveta“ (miesto hierofanie, svätyňa, sväté mesto). Ukázali sa predstavy chápania času: mytologického, kozmického, psychického, spoločného, špeciálneho, kultúrneho, náboženského. V niektorých, napr. afrických náboženstvách, neexistoval pojem budúcnosti, plynutie času sa často chápalo cez návrat do minulosti s dôrazom na prítomnosť. Ľudstvo je chápané v dynamike dejinnej cesty: emanuje z božstva alebo z kozmosu, realizuje sa v čase a priestore, v pozitívnej alebo negatívnej pozícii voči svetu a završuje svoju historickú existenciu na konci premien (pleroma).

Naším spoločným uvažovaním chceme: 1/ poukázať na výrazné prejavy ľudského ducha – rozumu pred-gréckeho obdobia; 2/ poukázať na skutočnosť, že tieto, často veľdiela dnešného kultúrneho bohatstva

³ To je stála otázka: Čo bolo skôr – kura alebo vajce?

celého ľudstva, sa zrodili v náboženskom prostredí, ba často pod vplyvom náboženstva; 3/ nechceme tvrdiť, že v časoch rozkvetu náboženstva sa neprejavili mnohé ľudské negatíva; 4/ zároveň rozhodne odmietame tvrdenia, ktorými je obhajovaný ateizmus, ako jediný garant ľudského pokroku; tvrdenia podobného charakteru naberajú rysy mágie a čarovných zaklínadiel [ani nepopierame fakt, že neveriaci človek môže vytvárať obdivuhodné hodnoty ľudského ducha]; 5/ skôr sa prikláňame k názoru, že bolo to práve náboženstvo, ktoré pozitívne ovplyvňovalo napredovanie a rozvoj [jasne sa dištancujeme od tých, ktorí pod rúškom náboženstva presadzovali svoje mocenské a ekonomické záujmy!; to platí pre celé ľudské dejiny, ktoré podľa tohto pravidla nepoznajú „náboženské vojny“, ale len mocenské, ktoré zneužívajú náboženstvo na svoje ciele. Opravdiví reformátori života viery vždy začínali u seba a nie inak, a svojim osobným príkladom strhávali iných k obnove]; 6/ chceme prejsť úctu i pokoru pred ľudským géniom a jeho výtvormi všetkých predchádzajúcich dôb, no zároveň sa uchrániť chybám, ktoré sprevádzali a stále sprevádzajú konanie človeka.

Ak si zadefinujeme základné témy, ktoré podnecovali a podnecujú ľudský um k neustálemu uvažovaniu, tak rozhodne treba spomenúť témy existenciálneho, kozmologického, gnozeologického, ontologického ... charakteru, ktoré sa dajú sformulovať do troch okruhov otázok: Boh – svet – človek. Od týchto troch základných bodov sa odvíjajú všetky ďalšie otázky typu: Odkiaľ je človek? Aký je zmysel ľudského života? Vznikol svet sám od seba z večnej matérie alebo je stvorený? Existuje Stvoriteľ? Ak áno, kto to je? Kto stvoril stvoriteľa, alebo je sám príčinou seba samého? Ako chápať vesmír? Ako chápať všetky nebeské telesá? majú hviezdy vplyv na život človeka? Je vesmír večný, nekonečný, alebo je ohraničený a konečný? Existuje život po smrti? Ak áno, v akej podobe a ako ho možno dosiahnuť? Sú v živote ľudí dôležité etické normy? Odkiaľ sú? Sú výmyslom človeka alebo darom z nebies? Ak sú z neba, kto dokáže, že je to tak?... a v otázkach podobného charakteru by sme mohli pokračovať donekonečna. Ale takéto otázky si ľudia začali klásť až v Grécku, niekoľko storočí pred Kristom? Vari ľudstvo si tieto otázky nekládlo už oveľa skôr?

Ľudia si vždy kládli podobné otázky. A teraz nastáva zaujímavý moment – ak hľadali odpovede na kladené otázky, vždy ich dostávali len a výhradne v náboženskej odpovedi? Kde bol pri týchto odpovediach rozum? Rozum nutne a jednoznačne absentoval? Bolo to potom hľadanie pravdy človekom? Nebolo to náhodou hľadanie pravdy zvie-

raťom? Je zviera schopné a disponované hľadať pravdu? Niektorí autori dokazujú, že je to tak. Ale objektívne bádania potvrdzujú, že hľadanie pravdy prináleží výhradne iba tvorovi, ktorý je schopný rozumovej činnosti – a to je jedine človek. Teda ak človek, kdesi na počiatku svojho hľadania pravdy si pomáhal náboženskými teóriami, už nutne sa zbavoval rozumovej činnosti? Alebo ak ponúkal odpovede na stanovené otázky, nutne tak konal bez použitia rozumu? Otázka vzťahu rozumu a viery, náboženstva a filozofie, sa vinie celými dejinami ľudstva, čím sa treba neustále vysporadúvať s otázkou – 1/ či „rácio“ môže byť obohatené vierou? 2/ alebo racionálne poznanie sa musí nutne rozísť s vierou?

Jedine človek je schopný rozumovej činnosti, a preto aj odpovede, ktoré ponúkol na stanovené otázky týkajúce sa boha – sveta – i človeka, i keď by sme ich dnes, podľa našich, dobových kritérií, klasifikovali ako náboženské – t.j. v osvieteneckom a pozitivistickom vysvetlení ako nevedecké, tmárske a pod., tie odpovede boli predsa výsledkom, i keď z nášho pohľadu primitívneho, ale predsa len racionálneho úsilia. Ak prijmeme takýto pohľad na počiatočnú racionálnu činnosť pravekého i pred-gréckeho človeka, skloníme sa pred týmto snažením v pokore a úcte.

Čo však s ponukou rôznych šamanov, čarodejníkov a výslovných zavádzačov, ktorí profitovali z ľudskej nevedomosti, ba až z hlúposti? Takúto nekalú činnosť nemožno v nijakom prípade schvaľovať a nie je možné s ňou súhlasiť. Avšak, ak sme racionálni a pravdiví voči pravekým i pred-gréckym ľuďom a predchádzajúcim generáciám – nebolo by načas sa zamyslieť, ako my, ľudia žijúci na prahu 21. storočia, sa tiež veľmi ľahko poddávame novodobým šamanom, čarodejníkom, astrológom a rôznym ďalším zavádzačom nášho myslenia? Vari v politických kampaniach, reklamách a mnohých ďalších prejavoch, sa neopakuje a nedeje to isté? Čo my odmietame ako šamanstvo vtedajšieho obdobia, a dívame sa naň pohrdlivo, a s ktorým nechceme mať nič spoločné, neprenáša ono svoje východzie body do všetkých manipulačných praktík súčasnosti? Princíp klamu, ktorý zneužíva ľudskú ľahkovážnosť až naivitu, sa opakuje rovnako aj dnes. Nezmenil sa ani motív – zámerom klamaní je získať moc a bohatstvo na ovládanie iných. A chválime sa, že žijeme v 21. storočí!

Je veľmi dôležité porozumieť, že niektoré témy, ale hlavne prakticky, sa v obmenách opakujú. Vo chvíli, keď to porozumieme, prideme na to, ako je správne skúmať múdrosť vekov, a to od možného počiat-

ku, a teda nielen od chvíle, ktorá sa zvykne označovať nejakým konsenzom za počiatok. Preto sa chceme učiť z prameňa múdrosti vekov, múdrosti, ktorá prišla na tento svet spolu s človekom, a keď aj v jednoduchých prejavoch, predsa si začala raziť cestu v ľudských dejinách. Zaujímavou bude konfrontácia rozvíjajúcej sa ľudskej múdrosti v strete s kresťanským myslením, ktoré dostalo v dejinách myslenia ojedinelý priestor. Ale vari tým treba opomenúť stret vyvíjajúceho sa myslenia napr. s budhizmom, hinduizmom, šintoizmom, konfucionizmom, laocizmom, židovstvom, islamom... a mnohými ďalšími myšlienkovými prejavmi tak širokého záberu? Iste nie, to by nebolo správne, avšak už teraz sa treba zapodievať otázkou, či jediným a neotrasiteľným kritériom poznávania zostane ohraňovaný ľudský rozum, alebo pripustíme i ďalšie poznávacie kritéria. Rozhodne však treba povedať, aj keď pripustíme iné kritéria napomáhajúce čo najširšiemu záberu ľudského poznania, v žiadnom prípade nechceme vynechať rozum, „rácio“, naopak, práve raciu zostane dôležitá úloha v poznávaní pravdy. Práve tomu raciu, o ktorom si dovoľíme povedať, že sprevádzalo ľudské úsilie pri spoznávaní pravdy od počiatku.

4. Postupný prechod od pred-poznania k poznaniu

Keď sa v dnešnej dobe pýtajú deti na niečo svojich rodičov, a tí nepoznajú odpoveď alebo sa im nechce odpovedať, pošlú svoje deti do knižníc, alebo odporúčajú niektorý televízny kanál, či webovú stránku a pod. Ale keď si ľudia začali prvýkrát klásť otázky, nebolo nikoho, kto by im vedel odpovedať. Nebolo kníh, a tak pýtajúci sa boli odkázaní najčastejšie na svojich kňazov, prípadne niekoľkých, ktovie či nie samozvaných mudrcov. Takže najčastejšou odpoveďou opýtaných bolo: „Tak je to dané!“, alebo „vždy to tak bolo!“ Plynutím času sa odpovede stávali stále komplikovanejšie, ale aj otázky boli kladené s čoraz väčšou dôraznosťou a vážnosťou. Avšak z uvedeného vyplýva: existoval počiatočný čas kladenia otázok a hľadania odpovedí, ku ktorým sa bolo treba dopracovať osobným, racionálnym úsilím. Pri hľadaní odpovedí bolo treba postupne definovať pojmy, ktoré limitovali život človeka – priestor a čas, čím sa postupne konštruovala predstava o svete; kozmose; o poriadku a zákonoch, avšak bolo treba hovoriť aj o stálosti a zmene, cyklickom jave (pohyb slnka, mesiaca...), príčinnosti... čím sa postupne prichádzalo i na otázku o Bohu, duši, morálke, posmrtnom živote, a o všetkých ďalších otázkach existenciálnej povahy. Ťažko je z dnešného pohľadu povedať, ako presne prebiehal poznávací proces

hľadania odpovedí, do ktorého bola zakomponovaná aj terminologická problematika vytvárania pojmov. Tu treba jednoznačne povedať, že každá nájdená odpoveď a každé vytvorenie nového termínu – bolo „po prvý raz“ a bolo vždy doteraz nepoznaným „objavom“. Boli to však prvé pokusy o analyzovanie sveta a zároveň boli takto prvýkrát kladené vzájomne prepojené, súvisiace otázky.

Ak sa však „objavené“ odpovede nepodarilo starovekému, či dokonca pravekému človekovi sformulovať do jednoznačného a krátkeho pojmu, do jedného slova či jednoduchej vety, poslužil si opisom (dnes mnohí filozofi využívajú esej...), príbehom, mýtom, básňou... čím znova potvrdil svoju rozumovú činnosť. Stačí jednoduchá analógia – i keď prvotne uvažujúci človek vkladal mnohé odpovede na otázky dotýkajúce sa života človeka do úst božstiev, predsa ich „vymýšľal“, vytváral on sám, čo opäť potvrdzuje rozumovú činnosť človeka v danom období. Že mnohé odpovede boli ladené značne pragmaticky, kvôli dosiahnutiu konkrétneho cieľa? I táto námietka potvrdzuje rozumovú činnosť, zameranú na konkrétny podmet alebo predmet.

Rovnaký postoj treba zaujať aj voči archeologickým nálezom, napr. viacúčelovým nariadeniam, nástenným maľbám (napr. v jaskyni v Altamíre), do detailov prepracovaným plastikám a figurkám, poznatkom o pochovávaní mŕtvych, o prvých písomných zmienkách (hlinené tabuľky, klinové písmo) ... – to všetko vydáva svedectvo o duševnej, a nebojme sa povedať – racionálnej činnosti človeka v konkrétnej dobe a na danom mieste. Predovšetkým maľby a plastiky ukazujú schopnosť vytvárať symboly, a tak zreteľne poukazujú na počiatky abstraktného myslenia.

Nepoznáme všetky prvotné kultúry a náboženstvá na kontinentoch, ktoré sa postupne vyvíjali až po určitý stupeň. Veľa kultúr, predovšetkým z neolitu, sa úplne stratilo. Ale aj to najjednoduchšie náboženstvo bolo nerozlučiteľne späté s filozofiou, čo môže nanovo otvoriť túto otázku aj v súčasnosti.⁴ Nedorozumenie nastalo, keď sa učinil materiálny rozdiel predmetu filozofie a náboženstva, predsa predmetom ako filozofie, tak aj náboženstva, zostáva klasická trojotázka: boh-človek-svet. Reálny rozdiel existuje v metodológii, keď náboženstvo čerpá poznanie z nadprirodzeného zjavenia (judaizmus a kresťanstvo, hoci na zjavenie sa odvoláva aj islam a budhizmus), a filozofia vychádza z prirodzeného rozumu. Avšak je jednoznačne zrejmé, že nijaká teoló-

⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, encyklika (1998).

gia sa nezaobíde bez rozumu, vždy si ním musí pomôcť, a to práve v metodologickom formulovaní vlastnej náuky.

Skúmanie vzťahu rozumu a viery patrí k prvotným, ale aj opaku-
júcim sa témam. Niektorí starovekí Gréci sa usilovali oddeliť od seba
tieto oblasti; západná filozofia spojená dvetisíc rokov s žido-
kresťanskou kultúrou, sa často bránila útokom filozofov, ktorí chceli
túto tradíciu oslabiť a napokon odsunúť zo scény. Niečo cez dvesto
rokov späť veľa amerických, ale aj niektorí európski filozofi, prijímajú
oddelenie náboženstva a filozofie, naproti tomu, v mnohých iných
kultúrach zostáva táto jednota nedotknutá. V niektorých rozvíjajúcich
sa kultúrach náboženstvo vplýva na filozofiu; v iných filozofia ovplyv-
ňuje náboženstvo, čo sa zvlášť prejavuje v konfucianizme a budhizme,
ktoré sú ateistickými „náboženstvami“,⁵ náboženstvami bez boha.
Možno sa pokúšať oddeliť náboženstvo a filozofiu a zamerať sa na rozlí-
šenie medzi mýtom a filozofiou, a odvolávať sa na kritickú myseľ a
„dogmy“. Takéto rozlíšenie je často výsledkom značného nepochopenia
dynamiky náboženského myslenia. Filozofia môže zohrávať rovnako
dôležitú úlohu vo vnútri, ako aj mimo náboženstva. Bolo by preto
veľkým omylom tvrdiť, že náboženstvo, teológia a filozofia nábožen-
stva (výnimkou je značne laická a striktné redukcionistická filozofia
náboženstva), nie sú rámcované metodológiou filozofie.

V čase medzi VI. a IV. storočím pred Kristom, došlo v niekoľkých,
od seba značne vzdialených miestach na svete, k dosť zaujímavým pre-
javom. Myslitelia na severe, juhu i východe od Stredozemného mora,
ale tiež z Číny, Indie ako aj z krajín, ležiacich medzi nimi, začali spo-
chybňovať náboženské tvrdenia a odklňali sa od mytológie i zvyklostí
spoločenstiev, v ktorých žili. Ich myslenie sa stávalo čoraz viac ab-
straktné a kladené otázky cielili do hĺbky. Odpovede, ktoré dávali boli
ambiciózne a špekulatívne, boli stále odvážnejšie. Títo myslitelia si
prilákali žiakov i nasledovníkov. Vytvárali školy, kultu i veľké nábo-
ženstvá. Boli „filozofmi“ – hľadajúcimi múdrosť, neuspokojovali sa s
jednoduchými odpoveďami a populárnymi sloganmi. Mohli by sme
povedať, že niekedy bol svet plný zaujímavých filozofických škôl, do-
konca špecializujúcich sa v konkrétnej problematike. Zdá sa, že odrazu
boli všade. Nevieme veľa o svete myslenia, ktorý bol pred nimi, dokon-

⁵ Každý prejav prastarých kultúr hodnotený ako náboženský, i keď má v sebe viace-
ro prvkov vzťahujúcich sa na náboženstvo, necháva otvorenú diskusiu
o autenticite náboženstva ako takého.

ca ani o nich samotných, môžeme si byť však istí, že od chvíle ako sa objavili, už svet nikdy nebol taký ako predtým.

Niektorí žili v stredomorských oblastiach, v Grécku i v Malej Ázii (dnes Turecko). Niekedy títo veľmi vážne sa tváriaci filozofovia dávali na vážne otázky značne populárne odpovede o prírode, rozprávajúc o avantúrach bohov a bohýň. Ale boli to aj mudrci, rozvážni ľudia, dôverujúci vlastnej inteligencii, kriticky nastavení voči všeobecne rozšíreným mienkam, schopní presvedčiť tých, ktorí ich vyhľadali. Vzkriesili prastaré otázky o počiatku sveta a prirodzenosti všetkých vecí. Neuspokojovali ich známe mýty a povesti (nezávisle na tom, aké boli fascinujúce) o sexuálnom zblížení medzi nebom a zemou, o Venuši vynárajúcej sa z mora či o Zeusovi metajúcom blesky. Začali odmietať spopularizované predstavy bohov a bohýň, ako aj spoliehanie sa na antropomorfne vysvetľovanie sveta. Zvažovali „ako sa majú veci“ a pokúšali sa odlíšiť „pravdivú“ skutočnosť od toho, ako sa veci „javia“.

Otázky a odpovede, ktoré v plnšej podobe začala ponúkať grécka filozofia, už takmer odmytologizovaná, boli skoncipované v predchádzajúcich obdobiach, tak pevne spätých s náboženským životom. Súčasná, celosvetová kultúra, ako dedička gréckeho štýlu myslenia, ktorú prijali predovšetkým myslitelia na Západe, sa v značnej miere alebo úplne zriekla idey Boha, a pre-to dosť ťažko porozumie myslenie pravekého alebo starovekého človeka. Vtedajší človek za pohybom mesiacu, slnka, vetra ... videl ako prvotnú príčinu nadprirodzenú duchovnú silu. Dnešné myslenie je postavené na opačnom tvrdení: nič sa nedeje nejakými zosobnenými príčinami, existuje jedine fyzika a chémia, existuje veda (prírodná), ktorá je jedine splnomocnená vysvetliť pochody človeka a sveta. Môže sa však ľudská bytosť zredukovať výhradne na atómy a chemické procesy? Ak by sme uvažovali o svete, ešte by to bolo prípustné, ale ak je predmetom poznania človek – je to prípustné?

Treba byť veľmi ostražitými pri analýze vzťahu medzi vedou (prírodovedou) a filozofiou. Zvlášť sa treba vyvarovať neuváženému záveru, ktorý si počiná nelogicky tvrdiac: ak filozofia nie je náboženstvom, potom je vedou, alebo aspoň musí byť vedecká. Existuje veľa vecí, nad ktorými možno uvažovať – originálna i spoločná identita človeka, naše vzťahy s inými ľuďmi, naša zodpovednosť a politické nepokoje, pekno (krása) alebo udivujúca náročnosť umeleckého diela, tiež zázraky (podivuhodnosti) prírody – a pritom nemusíme mať nič spoločné ani s vedou ani s náboženstvom. Myšlienka, že filozofia má byť vedecká sa zrodila počas Osvietenstva a diskusia pretrváva, hoci vo väčšine iných kultúr

táto téma nemá väčší význam – z čoho sa nedá absolútne uzavrieť: že tieto kultúry nie sú osvietené. Nik nespochybňuje, že veda si nárokuje právo na objektivnosť, avšak pojem objektivnosti je už filozofickou kategóriou. Odosobnenie a nestrannosť, ktoré sú dôležité vo vede, neobchádzajú ani filozofiu, avšak množstvo filozofov na východe i západe zhodne považuje filozofiu za umenie, disciplínu alebo cvičenie, a preto môže byť viac prenikavá ako veda. Tým nie je ponížená veda, ale odlišená a ešte viac chránená filozofia, ktorú mnohí chceli neprávom označiť za služobnicu vied.

Filozofia sa narodila vďaka mocnému záchvevu prekvapenia. Človek má v mozgu umiestnené centrum, ktoré udržiava telo vzpriamené – to hovoria antropológovia i medici. Avšak rozumová činnosť inšpirovaná potrebným údivom, hľadá uspokojiť prebudený záujem vhodnými odpoveďami. Tak môžeme sledovať celý historický vývoj rozumového úsilia človeka, ako postupne prechádza do vyšších sfér poznania, a vždy je dobré, ak nedochádza k spätnému chodu. Ale aj o tom je racionálna činnosť – nech ración neustále sleduje podmienky rastu, nech ich zároveň stráži, aby bolo jasné napredovanie ľudského poznania.

5. Význam náboženstiev v encyklike Jána Pavla II. *Fides et ratio*

Ján Pavol II. spomína v citovanej encyklike tri pramene poznania pravdy: 1/ Pravdy prítomné v každodennom živote a vedeckých bádaniach, ktoré sa opierajú o bezprostredne dostupné dôkazy, alebo ktoré možno experimentálne potvrdiť; 2/ Pravdy filozofickej povahy, ku ktorým sa dopracúvame cestou racionálnych špekulácií; 3/ Pravdy náboženské, "ktoré obsahujú odpovede, ktoré dávajú na posledné otázky rozličné náboženstvá vo svojich tradíciách" (30).

Pápež venuje náležitú pozornosť dôležitosti náboženského poznania, v širšom kontexte kladie dôraz na symbiózu dvoch krídel poznania, nakoľko tieto dve alternatívy ako jeden celok, sa prelínajú od dejín staroveku, v rozličných častiach zeme, v rôznych kultúrach, pretože „základné otázky, ktoré charakterizujú priebeh ľudského života: Kto som? Odkiaľ prichádzam a kam idem? Prečo je na svete zlo? Čo bude po tomto živote? Tieto otázky sa nachádzajú v posvätných spisoch Izraela, ale objavujú sa aj vo Védach a tak isto aj v Aveste. Nachádzame ich aj v spisoch Konfucia a Lao-tseho, ako aj v kázňach Tirthankaru a Budhu. Objavujú sa aj v básňach Homéra a tragédiách Euripida a Sofokla, ako aj vo filozofických rozpravách Platóna a Aristotela. Sú to otázky, ktoré majú spoločný prameň

v hľadani zmyslu, ktorý odjakživa znepokojuje srdce človeka. Od odpovede na tieto otázky totiž závisí zameranie, ktoré má mať život človeka“ (1).

Ján Pavol II. takto oceňuje namáhavú duchovnú činnosť ľudí od najstarších dôb, nakoľko človek súčasnosti, v klamnej nádeji dosiahnuť pravý zmysel existencie povýšil pominuteľné veci povýšené na hodnoty a bezprostredný životný úspech sa stal dôležitejší ako namáhavé a trpezlivé hľadania pravdy, a tak tí mnohí, ktorí si zvolili túto formu životného štýlu, sa „*vlečú životom až na okraj priepasti a nevedia, čomu idú v ústrety*“ (6).

Ľudstvo od nepamäti zjednocovali otázky existenciálneho charakteru, a sprevádzajú človeka na tejto zemi v jeho životnej púti. V jednotlivých náboženstvách a kultúrach ponúkajú vyprofilované odpovede na položené otázky. Pápežovým zámerom, pri poukázaní na dôležitosť náboženského poznania, nie je hodnotiť správnosť konkrétnej epistemologickej metódy jednotlivého náboženstva, ale vyzdvihnúť bohatstvo obsiahnuté v jednotlivých odpovediach, ktoré ponúkajú značne ucelený náhľad na svet a na život človeka, ktorý žije na tejto zemi. Ján Pavol II. zohľadňuje kultúrne a historické tradície národov sveta: „*Každý národ má totiž svoju pôvodnú múdrosť, ktorú mu je vlastná a ktorá ako opravdivé bohatstvo kultúr snaží sa vyjadrovať a vyzievať aj v čisto filozofických formách*“ (3). Filozofia ako taká, mohla teda vyrásť jedine z existujúcej, náboženstvom stváňovanej kultúry toho ktorého národa. Zároveň "ponukou" toho ktorého národa, či tej ktorej kultúry, je vklad do spoločného dedičstva všetkých národov a kultúr sveta, nakoľko práve skrze osobitosti poznania kultúr sa vytvoril celok poznatkov, čo predstavuje akýsi druh duchovného dedičstva ľudstva. Pápež preto hovorí o *implicitnej filozofii*, na základe ktorej v každej kultúre sa ujali a ustálili určité spoločné princípy, i keď vo všeobecnej a nepremyslenej forme, ktoré sa stali východiskom pre rozličné filozofické školy (4).

Ján Pavol II. pozitívne hodnotí prínos jednotlivých kultúr ako dobro pre celé ľudské spoločenstvo. Z jeho slov možno vyrozumiť, že tento vklad v pred-racionálnej forme poznania sa stal natoľko dôležitým, že bez neho by nemohla pokračovať cesta racionálneho poznania. Ak pápež následne v encykliike *Fides et ratio* znova akcentuje dôležitosť pred-racionálneho poznania, či konkrétne poznania z viery, v žiadnom prípade tým nezdôrazňuje potrebu návratu do pred-racionálneho stavu, ale právom môžeme predpokladať, že je tým poukázané na dôležitosť jednotlivých stupňov poznania a ich určitej symbiózy, čím sa poznaniu

otvára plnšia miera komplexnosti, to znamená vyšší stupeň poznanej pravdy.

Pápežovo vyvážené hodnotenie fenoménu ľudského poznania v jeho historickej kontinuite, neobchádza ani negatíva, ktoré v súčasnej dobe by radi zahatali cestu rozletu ľudského poznania. Ján Pavol II. si je veľmi dobre vedomý tejto skutočnosti, preto neobíde ani citlivú tému poukázania na možné a existujúce nedostatky v náboženskom poznaní. Má na mysli niektoré náhľady na život, ktoré pochádzajú z Východu, v ktorých sa upiera pravde jej výlučný charakter, a za pravdivé sú považované i také poznatky, ktoré si výslovne protirečia (5). Človek preberá automaticky reč i formáciu kultúry, v ktorej vyrastá, a mnohé pravdy prijíma pudovo, v neskoršej etape osobného dozrievania ich môže spochybniť, čo nie je neobvyklé ani škodlivé. Kritickým prehodením možno totiž spochybnenú pravdu znova nadobudnúť, keď existujúcej protirečivosti sa dá správny výklad.

Druhú kapitolu encykliky začína pápež poukázaním na múdrosť obsiahnutú v *sapienciálnych knihách* Svätého písma, s prejavom všetkej úcty konštatuje: *"Na týchto stránkach, bohatých na vnútorné nazeranie jedinečnej hlúbky, akoby podľa dajakého zvláštneho plánu, dávajú znova počuť svoj hlas Egypt a Mezopotámia, a znova ožívajú niektoré spoločné črty kultúr antického Východu"* (16). Táto múdrosť pretlmočená do náboženských právd obsahuje *"odpovede, ktoré dávajú na posledné otázky rozličné náboženstvá vo svojich tradíciách"* (30). Neskoršou úlohou otcov filozofie bolo objasniť súvis medzi rozumom a náboženskými vysvetleniami, rozlíšiť medzi všeobecne platnými princípmi na jednej strane a poverami a mýtmi na strane druhej (36). Iste, vyžaduje to značne citlivý postup, nakoľko dôležité nie je to, čo si ľudia myslia, aj skrze vyjadrené náboženské pravdy, ale čo je pravda (69). V konečnom dôsledku to nie je odmietnutie náboženskej pravdy, je to očistenie pravdy v náboženskom vyjadrení od nánosov, ktoré ju zahmlievajú.

Zvláštnu pozornosť venuje pápež kultúre Ázie, krajinám Východu, tak bohatým na staré náboženské a filozofické tradície, medzi ktorými osobitné miesto zaujíma India. Vstupom na tieto teritória, ktoré doposiaľ boli mimo priestoru vyžarovania kresťanstva, ukazujú sa pre inkulturáciu nové úlohy, podobné *„aké musela Cirkev riešiť v prvých storočiach... Je úlohou kresťanov, predovšetkým z Indie, aby vybrali z tohoto bohatstva pokladu prvky zlučiteľné s ich vierou, aby z nich vyplynulo obohatenie kresťanského myslenia“* (72). Keď teda pápež má na mysli stretnutie kresťanstva s inou kultúrou, nepovažuje za správne zavrhnúť jej

doterajšie bohatstvo, odporúča rešpekt špecifik a originalností tej ktorej kultúry. Pápež teda neobchádza otázku *inkulturácie* Evanjelia, ktorá podľa neho môže nájsť bezpečné miesto v každej kultúre, „každý človek je začlenený do určitej kultúry, od ktorej závisí a na ktorú vplyva. Je súčasne synom i otcom kultúry, s ktorou je spätý... *Evanjélium* nie je proti tej alebo onej kultúre... naopak, blahožvešť, ktorú veriaci prináša do sveta a do kultúr, je reálnou formou oslobodzovania od každého neporiadku“ (71).

Evanjélium nie je filozofiou a nie je zviazané s konkrétnou kultúrou, hoci nemožno nepamätať na židovskú a grécko-rímsku tradíciu. Pápežovi nejde o odmietnutie hodnôt, ktoré ponúkajú náboženstvá sveta, aby vynikli výrazne hodnoty kresťanstva. Ide mu o „pravdu, ktorá prevyšuje človeka“ (5), lebo „človeku pripadá úloha skúmať svojím rozumom pravdu, a v tom spočíva jeho dôstojnosť“ (17). Postoj Jána Pavla II. k bohatstvu starovekých kultúr je nespochybniteľne pozitívny.⁶ Je to zároveň postoj, ktorý nabáda k úcte ľudí súčasnosti, pri rešpektovaní kritérií objasňujúcich objektívnu pravdu. Pápež vidí počiatky predfilozofickej tvorby v starovekých kultúrach, rovnako bohatých na poznatky i z ďalších odvetví, na ktorých sa rozvíjali: astronómia, fyzika, architektúra, umenie...

⁶ Ján Pavol II. hovorí o aktívnej prítomnosti Ducha Svätého v náboženskom živote členov iných náboženských tradícií, a to ešte výraznejšie ako ktorýkoľvek Koncilný dokument. Tieto myšlienky zdôraznil Ján Pavol II. v encyklike o Duchu Svätom *Dominum et vivificantem* (1986) a neskôr aj v encyklike *Redemptoris missio* (1990). Zdá sa, že impulzom zbližovania je nevypovedané presvedčenie, že Ježiš Kristus je Mesiasom všetkých náboženstiev, a pre svoju vykupiteľskú moc ony z neho čerpajú. Preto v nich rozličným spôsobom pôsobí Duch Svätý, skrze ktorého dokonáva Ježiš svoje vykupiteľské dielo. V časovej následnosti (19.5.1991) vydáva spoločne Pápežská rada pre medzináboženský dialóg a Kongregácia pre evanjelizáciu národov dokument, v ktorom sa objavuje dôležitý paragraf, potvrdzujúci vykúpenie všetkých mužov a žien v tajomstve výkupnej obety Ježiša Krista skrze Jeho Ducha (PÁPEŽSKÁ RADA PRE MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG; KONGREGÁCIA PRE EVANJELIZÁCIU NÁRODOV: *Dialóg a ohlasovanie: reflexie a odporúčania na tému medzináboženského dialógu a ohlasovanie evanjelia Ježiša Krista*, 1991). Upriamenie pozornosti na pôsobenie Ducha Svätého je značný prínos Jána Pavla II. do „teológie náboženstva“, načo upozornil už vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* (1979). Duch Svätý je prítomný a koná vo svete, v členoch iných náboženstiev aj samotných náboženských tradíciách. Pravdivá modlitba (hoci sa obracia na Neznámeho Boha), ľudské hodnoty a cnosti, bohatstvo múdrosti ukryté v náboženských tradíciách, ako aj pravdivý dialóg a autentické stretnutie medzi ich členmi – to je mnohoraké ovocie aktívnej prítomnosti Ducha.

6. Krátkosť naplneného času

Tajomstvo človeka zostáva stále z jedných najväčších záhad, ktorým treba permanentne venovať náležitú pozornosť. Stále hlbšie spoznávanie vlastných koreňov vytvára predpoklad prehlbovania ľudskej vzájomnosti, ako jedného spoločenstva na tejto zemi, ako jednej ľudskej rodiny.

Doteraz najstaršie známe skamenené pozostatky „hominidov“ asi spred 4,5 milióna rokov sa našli v r. 1994 v Aramise v Etiópii (*Australopithecus ramidis*). V rámci nášho krátkeho pobytu na zemi je to priam nepredstaviteľné číslo, zvlášť keď tento objavený a časovo situovaný objav porovnáme so známejším „*Homo sapiens (neanderthalensis)*“, ktorý žil na zemi pred 100-60 tisícami rokov. Bol nájdený v Šanidarskej jaskyni v Zagorských horách v Iraku. Svoje pomenovanie dostal vďaka „múdrosti“, t.j. vďaka vyspelému mysleniu a jazyku, ktorý mu umožnil uvažovať o veciach. Skúmať tajomstvo človeka na zemi v nepredstaviteľných časových intervaloch je obrovským dobrodružstvom s množstvom otázok. Zvážme objektívnu skutočnosť časového intervalu tvorčej činnosti človeka i jeho apogea, zvlášť, keď v predchádzajúcich dobách bol čas pracovnej intenzívnosti oveľa kratší, ako je tomu dnes. Človek predchádzajúcich dôb nemal k dispozícii ani súčasné technické vymoženosti (napr. počítač a internet) a pracovať mohol len pri dennom svetle alebo pri sviečke, ani sa nedožil vysokého veku. A predsa toľko toho stihol a vykonal. Dokázal zúžitkovať múdrosť predchádzajúcich vekov, ale aj svoje talenty.

Vo veľkej pokore treba prejsť úctu všetkým, ktorí dokázali z minima vyťažiť maximum, a prejsť ľútosť nad tými, ktorí ak mali k dispozícii všetky možnosti svojho času, vyťažili z nich len minimum, alebo úplne prepásli svoju šancu. Mierou hodnotenia úspechu nech je najskôr oboznámenie sa s ponúknutou šancou, a potom nech nasleduje zhodnotenie jej využitia. Nie každý dostal v živote rovnakú šancu, ale je dôležité, kto nakoľko, napr. v akej percentuálnej miere, ponúknutú šancu realizoval.⁷ Je tu však určitý signál o dôležitosti chápania času, nakoľko v každom kulte bola živá náuka o živote po smrti, čím sa po-

⁷ Vezmime si napr. často obsadzovaného herca, ktorý práve pravidelným vystupovaním je stále na očiach divákov. Otázkou je: je herec stále obsadzovaný preto, lebo je kvalitný? – alebo: jeho stálym obsadzovaním do populárnych úloh sa vytvoril dojem, že je kvalitný? Na prvý pohľad nejasná otázka s neistou odpoveďou je veľmi dobre zakalkulovaná v projektoch tých, ktorí chcú niekoho alebo niečo zviditeľniť, a na iného (či inú vec) nechať publikum zabudnúť.

tvrdzoval význam ľudského života, a to aj človeka, ktorý napr. celý život bol otrokom, či bol inakšie ponižovaný.⁸ Každý z tých, ktorí niečo dokázali museli prekonať aj ďalšiu prekážku, ktorá nechýba v nijakom čase – bolo treba vziať zodpovednosť na seba a vystúpiť na verejné fórum a „zaniešť svoju kožu na trh“. Takto dôkladne spoznali trnistú cestu, ktorá vedie od zrodu myšlienky k jej zverejneniu a realizácii. Iste, mohli byť i takí, ktorým sebarealizácia a túžba vyniknúť nerobili problém, ale tí boli poväčšine obdivovaní iba vo svojej dobe. Čas preveril pravosť a pravdivosť ich náuky.

V každej dobe zohrala úlohu i medializácia filozofických úvah, ktorá hoc nebola vždy na rovnakej úrovni, predsa bola a napomohla niektoré myšlienky povýšiť a rozšíriť, a iné azda nechať zapadnúť prachom. Bolo iné, keď mysliteľ žil a tvoril na dvore panovníka a požíval jeho priazeň, ako keď túto šancu a pozíciu nemal. Inokedy sa myšlienky mohli dostať do povedomia širokej verejnosti pre utrpenie alebo dokonca pre autorovu mučenícku smrť. Je to jav, ktorý sa opakuje v každej dobe. V modernej dobe predpokladáme väčšiu objektivitu, avšak niekdajšieho panovníka zastupujú sponzori, inštitúcie a rôzne politické a lobbystické skupiny, ktoré majú nezriedka rozhodujúce slovo napr. aj pri udeľovaní cien svetového významu. Je však dobré, ak sa tieto „stimuly“ sústredia a zjednotia v podpore objektívneho bádania. Sila myšlienky potrebuje vzpruhu zo strany, ktorá ju náležite spropaguje. Dobré spropagovaná myšlienka nemusí byť najlepšia, ba ani zvlášť dobrá, ale keďže lepšej myšlienke nebol umožnený priestor dostatočnej prezentácie, nemá šancu na víťazstvo, hoci ani toto tvrdenie nemá absolútnu platnosť. Sila opravdivej myšlienky sa presadí a vyjde na povrch aj napriek jej ubíjaniu. Sila ducha je nezničiteľná. Potvrďuje to živá prítomnosť ubíjaných myšlienok z nedávnej doby, ale aj myšlienok spred niekoľkých tisícročí.

Máme nádej, že napriek možnej manipulácii sa nám zachovali a predkladajú tie cennosti rôzneho prevedenia, ktoré znamenali a zname-

⁸ Pri tomto tvrdení máme na mysli pokračovanie života človeka za hranicou smrti, kde rozhodujúcim činiteľom o spôsobe posmrtného života bol pozemský život. Nie je to výslovné potvrdenie dôstojnosti ľudského života, avšak logické prepojenie života pred- a po- smrti vytvára možnosť uvažovať i takto. Oveľa náročnejšie je prijať tézu o chápaní života ako „dar“ nebies, hoci dôležitosť naplnenia času môže evokovať i túto otázku. Je skôr pravdepodobné, že chápanie života ako daru malo iba postupný a pomalý vývoj s rôznymi turbulenciami, ktoré poznačujú i súčasnú dobu.

najú opravdivý vrchol prejavu ľudského rozumu daného obdobia. Mnohé cennosti sa nezachovali „prirodzeným“ spôsobom, keď boli zničené prírodnými podmienkami alebo nezavinenu ľudskou neopatrnosťou. Všetky postrehy majú evokovať našu zodpovednosť za využitie zvereného času a existujúcich informácií. Bez práce človeka predchádzajúcich období by nebolo na čom budovať a pokračovať. Človek súčasnosti i budúcnosti nemusí začínať od nuly.

Naše spoločné úvahy chcú poodhaliť aspoň trochu z racionálneho úsilia človeka, ako je ho možné vôbec zachytiť, alebo aspoň dedukovať na základe zhmotnených produktov ľudského ducha. Kiež zhrnuté poznatky napomôžu precíznejšiemu chápaniu antropológie, ktorá sa zapodieva neopakovateľnou a jedinečnou bytosťou, ktorou je jedine človek, ktorý v globalizovanom svete už nežije v uzavretej komunite etnika či národa, ale v rôznorodom náboženskom i národnostnom prostredí. Poznávanie iných pomáha ľahšie napredovať v porozumení, tolerancii a spolupráci.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BAITENOVÁ, N., Z.: *Východ – Západ: základné tendencie historického vývoja svetovej Filozofie*. In.: ČARNOGURSKÁ, M. a kol.: *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky*. Bratislava: Kalligram, 2006, s. 12-19.
- BARTNIK, C., S.: *Historia filozofii*. Lublin: Gaudium, 2001.
- COMTE-SPONVILLE, A.: *Filozofia*, 2005. Warszawa: PAX, 2007.
- ČARNOGURSKÁ, M. a kol.: *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky*. Bratislava: Kalligram, 2006.
- DANCÁK, P.: *Paideia a transcendentná orientácia*. In : Theologos, 2001, roč. 3, č. 3, s. 32 - 41.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, encyklika (1998).
- ELIADE, M.: *Traktat o historii religii*, 1949. Łódź: OPUS, 1993.
- O'DONNELL, K.: *Dejiny veľkých ideí*, 2003. Bratislava: Ikar, 2005.
- JURKO, J.: *Vybrané kapitoly z religionistiky*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2008.
- KOVAČKA, M.: *5000 rokov filozofie náboženstva, vied a umení I*. Bratislava: STATIS, 2001.
- KOWALCZYK, D.: *Co mają wspólnego Ateny, Jerozolima i Indie?* In.: *Rozum i wiara mówią do mnie*. WAM, Kraków 1999, s. 214-218.

- SIKORA, A.: *Spotkanie s filozofią*. Warszawa: WSP, 1995.
- SŁOMSKI, W.: *Filozofia - sztuka myślenia*. Warszawa: MIX, 2001.
- SOLOMON, R., C.; HIGGINS, K., M.: *Krótką historia filozofii*, 1996.
Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997.
- STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid – prorok nádeje*. Prešov: Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2007.
- STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 2007.
- STÖRIG, H., J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991.
- VOGT, M.: *Historia filozofii dla wszystkich*, 2003. Warszawa: KDC, 2004.
- WÓJTOWICZ, M.: *Na progu wiary*. In.: Rozum i wiara mówią do mne. WAM, Kraków, 1999, s. 26-29.

FENOMÉN NÁBOŽENSTVA V KONTEXTE SÚČASNEJ RELIGIONISTIKY

Andrej SLODIČKA

Pre vzdelaného a pokrokového človeka je pojem náboženstva zaťažný niečím iracionálnym. No dejiny náboženstva ukazujú, že práve náboženstvo bolo pre vzdelaného človeka racionálnym fenoménom a k používaniu náboženstva bol rozum nevyhnutný. Výskum slov, emocionálnych procesov ukázal, že v týchto na prvý pohľad „iracionálnych“ oblastiach existuje väčšia racionalita, než sa doposiaľ predpokladalo.

Religionistika skúma náboženstvo ako ľudský fenomén, ktorý sa rozprestiera od prehistórie až po súčasnosť a i dnes existuje – explicitne alebo implicitne – v nespočítateľných formách.¹ Biblické náboženstvá, v ktorých sme boli vychovávaní, vyzerajú celkom inak, ako keď sa pozrieme na ne prostredníctvom moderných disciplín, ako je psychológia alebo sociológia, alebo keď sa na ne pozeráme z perspektívy východných tradícií. Náboženstvo sa v religionistike skúma rozmanitými pohľadmi pre rôzny účel a môže byť prezentované ako predmet, ktorý sa skladá z mnohých súčastí, s rôznorodou štruktúrou a s rozmanitými funkciami. To nám tiež umožňuje uvedomiť si subjektívny a selektívny charakter jazyka, ktorý používame, keď popisujeme ľudskú existenciu a tiež, že táto existencia je sprostredkovaná jazykom.²

Hoci v rôznych kultúrach existovali opisy cudzích náboženstiev, v staroveku u Grékov a Rimanov, v stredoveku u kresťanov a moslimov, kritický výskum náboženstva začal až v 18. storočí v Európe. Tu vzniká pojem náboženstva (osvietenstvo), ktoré sa nezameriaval len na definitívnu pravdu vlastného náboženstva alebo na večné pravdy, ale ktorý sa použil tiež k popisu náboženských faktov. Uskutočnil sa pokus o racionálne pochopenie náboženstva. No k vzniku religionistiky pristúpili impulzy aj z iných strán: objavili sa nové národy a kultúry,

¹ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 7-9.

² Porov.: PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 7-8.

začal výskum starých spisov a jazykov, v 19. storočí pozorujeme objaviťské nadšenie a rozvoj vedy v Európe. Začalo sa rozvíjať historické myslenie, a potom i náboženstvo mohlo byť chápané a skúmané ako dejinná skutočnosť.

Na religionistiku, ktorá sa v prvej polovici 19. storočia zaoberala mytológiou, mali vplyv ďalšie dva duchovné smery: romantizmus (Schleiermacher, Hegel) a teória projekcie, ktorá zdôrazňovala bytostne iluzórny charakter náboženského klamu (Feuerbach, Marx).³

Napr. podľa G. Widengrena viera v Boha vytvára vnútornú podstatu náboženstva. Pri definovaní náboženstva sa Widengren odvoláva na psychológiu náboženstva Pratta, ktorý definuje náboženstvo ako skutočný, sociálne zdôraznený postoj konkrétnych ľudí alebo skupín voči moci alebo silám, o ktorých sa verí, že disponujú poslednou kontrolou nad ľudským osudom.⁴ Podľa Secklera popri teológii sa religionistika a filozofia náboženstva zaoberajú výskumom náboženstva.⁵

Náboženstvo nie je nezávislým samostatným predmetom skúmania, na ktorý by sa mohol každý len tak pozeráť. Je to termín, ktorý si jeho užívateľ zvolí pre označenie určitého druhu javov. Keď považujeme náboženstvo za sociálny jav, zameriame sa práve na tento jeho rys.⁶ Náboženstvo by podľa toho malo byť podriadené historickým a sociálnym zákonom.⁷ Termín náboženstvo (ang. *religion*) bol používaný rôzne v dejinách západnej kultúry. Anglické *religion* pochádza z latinského *religio*, čo v starej antike znamenalo posvätnú úctu alebo zbožnosť. Tento pojem *religio* prijal kresťanstvo a pravé *religio* videlo v uctievaní kresťanskej Boha. Počas reformácie v 16. storočí nastala dilema, či *religio* je totožné s účasťou na katolíckych sviatostiach, alebo sa stotožňuje s protestantskou vnútornou vierou. V 17. storočí sa začali objavovať prvé knihy o náboženstvách sveta. Slovo náboženstvo začalo označovať všetky vtedy známe svetové systémy viery v nadprirodzeno.

³ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 24-25.

⁴ Porov.: WIDENGREN, G.: *Religionsphänomenologie*. Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1969, s. 3.

⁵ Porov.: SARKA, R.: *Teologická epistemológia*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008, s. 45.

⁶ Porov.: PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 19-21.

⁷ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 10.

V 19. storočí začali rôzne filozofické smery interpretovať náboženstvá ako zvláštnu, unikátnu oblasť kultúry a skúsenosti spolu s umením, politikou a ďalšími systémami sveta. Slovo náboženstvo prestalo byť označením pre pravú zbožnosť. Stalo sa termínom s neobmedzeným použitím, ktorý každý interpret naplňuje vlastným významom. Neexistuje dnes nijaká jeho všeobecne uznávaná definícia. Pre niekoho náboženstvo znamená chodiť do chrámu, alebo veriť v Korán, modliť sa ruženec, milovať svojho blížneho alebo dokonca životný štýl. Existujú náboženstvá (niektoré formy budhizmu), ktoré nie sú spojené s nijakou predstavou o Bohu. Potom môžeme povedať, že existuje toľko verzií religiozity, koľko je náboženských kultúr. Náboženstvo môže mať podobu morálky, ale tiež extázy.⁸

Iní konštatujú, že náboženstvo je dejinný fenomén, ktorý síce pôsobí až do súčasnosti, ale zásadne patrí minulosti. Niektoré odpovede majú náboženský kontext: náboženstvo je božského pôvodu, zjavením Boha alebo ľudskou odpoveďou na manifestáciu božského. Teologické stanoviská konštatujú, že náboženstvo spočíva na viere a všetky formy náboženského vyjadrenia vychádzajú z jedného spôsobu viery. Vo filozofii sa objavuje chápanie, že náboženstvo predpokladá tvorbu každej kultúry, alebo že je ideou. Táto idea môže byť pozitívna, keď vytvára pozitívne dejiny alebo negatívna, keď spôsobuje odcudzenie a ochromuje pokrok dejín. Z metafyzického aspektu je náboženstvo zostup k základu bytia, k poslednému zmyslu. Dnes sa tiež konštatuje, že náboženstvo je bytostne nefilozofické, a preto sa nachádza mimo filozofických výpovedí. Niekedy ľudský rozum má tendenciu pozeráť na náboženstvo ako na niečo, čo sa nemá skúmať, analyzovať (lat. *noli me tangere*).

Vedecký výskum náboženstva nespočíva len v tom, aby zisťoval náboženské fakty, ich vysvetľoval, ale ide tu tiež o to, aby sa identifikovalo pomocou týchto faktov náboženstvo, a aby sa skúmala jeho pôsobnosť. Pri výskume náboženstva ide o ľudské náboženstvo, t. z. náboženstvo, ktoré bolo a je ľuďmi vyjadrované a opísané, myslené a prežívané.

S náboženstvom sa môžeme stretávať rozličným spôsobom. Po prvé je stretnutie s náboženstvom, v ktorom sme vyrástli, je to stretnutie

⁸ Porov.: PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 19-21.

s vlastným náboženstvom. Vlastné náboženstvo je náboženstvo, ktoré nám v normatívnej forme predpisujú cirkevné alebo náboženské autority, alebo ktoré pred nás predstupuje ako žité náboženstvo v spoločenských nášho náboženstva. V tomto vlastnom náboženstve poznávame vieru, ktorú sami vyznávame, a ktorá je ním vlastná.

Potom sa môžeme stretávať s náboženstvom v podobe tradície, v ktorej sme vyrástli. Túto tradíciu si možno osvojiť, takže sa konkrétne náboženstvo stane vlastným náboženstvom. Na tradíciu môžeme pozeráť ako na náboženstvo, ktorému sa človek odcudzil, a od ktorého sa vedome dištancoval a takáto tradícia sa stala cudzím náboženstvom.

S náboženstvom sa môžeme stretávať v podobe cudzích náboženstiev. Takéto cudzie náboženstvo, ako náboženstvo cudzej spoločnosti alebo pospolitosti, môžeme konceptualizovať. Tak bol islam dlhú dobu považovaný za „náboženstvo Turkov“. Podobne sa hovorí o hinduizme, ako o náboženstve Indov. Cudzie náboženstvo môžeme analyzovať a hodnotiť v kontexte vlastného názoru, z aspektu vlastnej náboženskej tradície, či už ho hodnotíme pozitívne alebo negatívne. Tak sa hovorí o pohanstve v protiklade ku kresťanstvu, o primitívnom náboženstve v protiklade k západnej kultúre a náboženstvu.

S náboženstvom sa môžeme stretávať tiež vo forme svedectva. Náboženstvo môže poskytovať riešenie nejakej problematiky, alebo sa môže stať pohybom, na ktorom chceme mať účasť, pretože sľubuje, že prinesie nové impulzy alebo pohľady. Dôležitú úlohu pri poznávaní takého svedectva hrajú väčšinou ľudské vzťahy.⁹

Fakt, ktorý nesie význam a dáva zmysel, označujeme ako fenomén alebo jav. Slovo „jav“ odkazuje na to, že vo fakte sa niečo vyjavuje, ukazuje sa, sprítomňuje sa niečo zmysluplné, ukazuje sa niečo v určitej situácii určitej osobe alebo skupine. Každý jav, aj náboženský, sa ukazuje určitému človekovi v určitom kontexte. Určití ľudia majú v určitom kontexte s konkrétnym faktom skúsenosť ako s náboženským, vysvetľujú ho a chápu vo vnútri určitého vzťahového rámca. Náboženským sa v oblasti výskumu myslí určitý druh významu, ktorý nejaký fenomén môže mať, význam, ktorý sa určitým ľudom vnucuje a má pre nich nepodmienenú, absolútnu platnosť. Fakt možno označiť za náboženský jedine vtedy, keď mu je prisudzovaný v jeho vlastnom kultúrnom kontexte náboženský význam. Jeden a ten istý fenomén môže mať

⁹ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgen-town, 1997, s. 10-11. 15-16.

v jednej kultúre náboženský význam a v inej nie. Kultúrny rámec rozhoduje, či je fakt skutočne náboženský. Konkrétny fakt možno účinne nazvať náboženským len vtedy, keď má podľa úsudku bádateľa posledný význam, absolútnu platnosť pre ľudí, ktorých sa to dotýka. Fakt potom poskytuje zmysel, je darcom zmyslu. Výskum nezačína s náboženstvami, ale s náboženskými faktami vo vnútri špecifických kultúr. Na náboženské fakty je potrebné pozeráť v súvislosti s ľuďmi. Na náboženské fakty môžeme pozeráť aj mimo rámec svojich špecifických kultúr.¹⁰

Náboženstvo ako náboženská skúsenosť je niečím mnohotvárnym a neuchopiteľným. Pojem náboženstva, ktorý bol rozvinutý v západnej kultúre, je zaťažený západnými filozofickými a teologickými významami. No my potrebujeme pojem náboženstva, ktorý vyhovuje pluralite kultúr. Podľa Waardenburga náboženstvo môžeme chápať v abstraktnej rovine ako orientáciu, súhrn náboženstiev ako systémy orientácií. Systém orientácie umožňuje človekovi vyznať sa, orientovať sa v živote a uprostred sveta a to prostredníctvom zmysluplného rámca. Keď chápeme náboženstvo ako systém orientácie, potom pomocou takéhoto systému človek sa orientuje v živote a vo svete. No sú to orientácie špecifického druhu, lebo zahrňujú špecifické prvky, napr. je to predstava, že existujú duchovné bytosti, s ktorými možno vstúpiť do kontaktu. K tomu prístupujú normy a hodnoty, ktoré sú považované za absolútne platné, ktoré človek musí poslúchať, keď berie vážne predpísané zameranie. Na druhej strane majú náboženstvá absolútne platné vzťažné body, ktoré pôsobia ako darcovia zmyslu. Náboženské systémy orientácie pôsobia len vtedy, keď je ich zmysel skutočne prijímaný ako objektívny, absolútne platný a teda evidentný.

No môže sa stať, že náboženstvo stratí svoju náboženskú funkciu a stane sa čiste sociálnym systémom. Vtedy už ľudia neakceptujú prvky svojho systému orientácie. Neuznávajú absolútnu platnosť vzťažných bodov. Konkrétne náboženstvo potom už nepôsobí nábožensky. Na druhej strane môžu náboženskú funkciu plniť tiež orientačné systémy, ktoré nie sú náboženstvami a dokonca sa odlišujú od existujúcich náboženstiev. To sa stáva, keď určité ideológie alebo životné štýly majú na človeka bezmála absolútny vplyv, a keď obsahujú prvky so silne sym-

¹⁰ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblížka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 10-11. 18-19.

bolickou alebo znakovou hodnotou. V takom prípade sú nenáboženské systémy orientácie „nábožensky“ účinné.

Systémy orientácie sú pre človeka nevyhnutné. No keď sa so systémom orientácie objaví sakralizácia a takýto orientačný systém sa stane náboženským, dostane význam, ktorý sa prijíma ako absolútny. Takýto systém má aj pre spoločnosť blahodarnú funkciu, lebo odstraňuje zo sveta dezorientáciu. Niektoré náboženstvá sľubujú ešte špeciálnu spásu, a preto sa hodnotia ako náboženstvá spásy.

V religionistike sa skúmajú náboženstvá ako kontingentné ľudské, ako javy, ktoré sa objavujú v dejinách a v spoločnosti. Vznik, zánik a znovuoživenie náboženstiev je javom, ktorý možno pozorovať v celých ľudských dejinách.¹¹

V slovenskom slove náboženstvo je určujúcou významotvornou zložkou tohto slova Boh. Podobne termín Boh nachádzame vo výrazoch zbožný, nábožný, pobožný, t. j. bohabojný, ktorý uctieva Boha. Obsahom slova náboženstvo je potom všetko, čo súvisí s vierou v Boha a jeho uctievaním. Niektoré románske, germánske a slovanské jazyky prijali do svojej lexiky latinský termín *religio*, ale existuje rozličná interpretácia tohto slova. Marcus Tullius Cicero vo svojej rozprave *De natura deorum* odvodil toto slovo od lat. *relegere* (prečítavať). Cicero píše: „Tí, čo nad všetkým, čo sa vzťahovalo na úctu k bohom, horlivo uvažovali a akoby prečítavali (lat. *relegerent*), boli označovaní ako religiosi (*quia omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo*)¹².“¹³ Latinské sloveso *relego* (*relegere, relegi, relectum*) môže znamenať znovu zobrať, zvinúť, zložiť, opäť prejsť (*relego Asiam* – späť idem cez Áziu), prechádzať čím (v duchu, v reči), opäť čítať, prečítať. Termín *religiosus* v latinskom jazyku môže znamenať svedomitý, zbožný, bohabojný (*sunt dicti religiosi ex relegendo* – Cicero), posvätný, úctyhodný.¹⁴

Kresťanský spisovateľ zo 4. storočia Lucius Caecilius Firmianus Lactantius v svojom diele *Institutiones divinae* odvodzoval *religio* od

¹¹ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgen-town, 1997, s. 10-11. 15-19-20.

¹² Porov.: PRAŽÁK, M. J. – NOVOTNÝ, F. – SEDLÁČEK, J.: *Latinsko-český slovník L-Z*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1955, s. 394.

¹³ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Náboženstvo*. In. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : Chronos, 1997, s. 236.

¹⁴ Porov.: PRAŽÁK, M. J. – NOVOTNÝ, F. – SEDLÁČEK, J.: *Latinsko-český slovník L-Z*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1955, s. 394-395.

religare (znovu zväzovať). Teda *religio* je potom citový zväzok s božstvom, absolútnom, prapríčinou všetkého bytia.¹⁵ Latinský termín *religo* (*are, avi, atum*) znamená priviazať, uviazať (uviazal na breh loď – *religarat litore navem*), odviazať.¹⁶ Aurélius Augustinus tvrdí, že *religio* má súvis s *reeligere* (znovu voliť). V náboženstve si znovu volíme Boha, vraciame sa k nemu.¹⁷ Latinské sloveso *eligo* (*ere, legi, lectum*, zložené z *ex* a *lego*) znamená vybrať, voliť, vyvoliť (*in filiorum locum eligere* – prijať za syna).¹⁸

Náboženstvo môže mať súvis s predmetom viery, s vyznaním alebo s náboženským systémom. Každý religionista sa na náboženstvo pozerá z aspektu, ktorý ho najviac zaujal a v ktorom vidí jeho dominantný znak. Náboženstvo je mnohovrstvový a mnohoaspektový fenomén a mnohosť definícií potvrdzuje toto konštatovanie. Náboženské systémy národov sveta majú veľa spoločných znakov. Podľa Zdybickej náboženstvo nie je len záležitosťou jednotlivca, ale je sociálnym a kultúrnym faktom. Náboženstvo je určitou formou ľudského vedomia. Náboženské akty a úkony majú súvis s psychikou človeka, s jeho poznávaním a citmi. Náboženstvo je systém právd, ktoré sa ohlasujú a vyznávajú v určitej spoločenskej skupine. Náboženstvo je tiež skodifikovaný kult božstiev, spôsob nadväzovania kontaktu s božstvom. *Religio* je zároveň súhrn noriem správania, ktoré majú svoju náboženskú orientáciu. K náboženstvu patria tiež spoločenské inštitúcie, ktoré trdú doktrínu a morálne zásady, ako aj spôsob vykonávania kultu. V náboženstve sa realizuje osobitná hodnota svätosti. Podľa Zdybickej, existuje veľa konkrétnych náboženstiev a veľa spôsobov chápania posvätna, pretože pozeráme na náboženstvo v kontexte spoločnosti a kultúry. Náboženstvo je ontickým faktom, je určitým spôsobom ľudskej existencie.¹⁹

¹⁵ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Náboženstvo*. In. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : Chronos, 1997, s. 236-237.

¹⁶ Porov.: PRAŽÁK, M. J. – NOVOTNÝ, F. – SEDLÁČEK, J.: *Latinsko-český slovník L-Z*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1955, s. 395.

¹⁷ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Náboženstvo*. In. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : Chronos, 1997, s. 237.

¹⁸ Porov.: PRAŽÁK, M. J. – NOVOTNÝ, F. – SEDLÁČEK, J.: *Latinsko-český slovník A-K*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1955, s. 465.

¹⁹ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Náboženstvo*. In. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : Chronos, 1997, s. 237.

Religionistika (ang. *science of religion* alebo *history of religion*²⁰; fr. *science des religions*, nem. *Religionswissenschaft*, rus. *religiovedenie*, poľ. *religioznawstwo*), veda o náboženstvách, je podľa Komorovského empirická a antropologická veda, ktorá skúma náboženské štruktúry sveta historicky a fenomenologicky ako zložitý veľavrstvový jav, z psychického, sociálno-kultúrneho aspektu i z aspektu viery.²¹

Religionistiku budeme považovať za autonómne bádateľské pole, ktorá hodnotí a skúma svoj materiál zo svojich špecifických hľadísk. No je potrebné spomenúť, že dnes religionistika nie je jednoliata disciplína. Religionistika je interdisciplinárnou vedou, kde rozličné disciplíny skúmajú náboženské fakty zo svojej vlastnej perspektívy. Pre štúdium náboženstva je potrebné štúdium jazykov, textov a literatúry. Znalosť príslušných jazykov je nevyhnutný predpoklad k štúdiu náboženstva v jeho ústnych a písomných spôsoboch vyjadrenia.²²

Za najstarší empirický prístup vo výskume náboženstva považujeme historický výskum (nem. *geschichtliche Forschung*), t. z. predovšetkým výskum náboženských textov a spisov v dejinách. V prvom rade sa zameriava na rekonštrukciu dejinného priebehu náboženských predstáv a spôsobov konania pozostalých tradícií a to sa väčšinou uskutočňuje v rámci väčších tradícií. Náboženstvá sa pri tomto prístupe ukazujú ako náboženská tradícia väčšieho rozsahu, ktoré sa dejinne osvedčili a tak získali dejinnú existenciu. Niekedy je možno stanoviť historický počiatok napr. u takzvaných zakladateľských náboženstiev, no aj samotné založenie náboženstva predchádza určitá tradícia. Náboženstvá alebo náboženské tradície sa vyvíjali v priebehu dejín, podliehajú trvalým reinterpretáciám, ktoré smerovali k odštiepeniu siekt a k utváraniu nových náboženstiev. Historický výskum ukazuje náboženstvá ako dejinné javy, ktoré sú súčasťou obsiahlejšieho dejinného procesu. V dejinnom procese existuje spojenosť medzi dejinami náboženských

²⁰ Porovnávací výskum náboženstva (ang. *comparative Religion*) je označením pre dejiny náboženstva v aglo-saských krajinách. Porov.: LEEUW, G.: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen : Verlag von J. C. B. Mohr, 1933, s. 657.

²¹ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*. In. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : Chronos, 1997, s. 286. G. Widengren špecifikuje hraničnú líniu medzi fenomenológiou náboženstva (nem. *Religionsphänomenologie*) a dejinami náboženstva (*Religionsgeschichte*). Porov.: WIDENGREN, G.: *Religionsphänomenologie*. Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1969, s. 1-2.

²² Porov.: WAARDENBURG, J.: *Religionswissenschaft*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8. Freiburg im Breisgau : Herder, 1999, s. 1081.

postojov, predstáv, spôsobov konania na jednej strane a sociálnymi, hospodárskymi, politickými a kultúrnymi dejinami na druhej strane. Historický výskum môže byť realizovaný v dejinno-teoretickej perspektíve.²³

Sociológia a antropológia náboženstva vychádzajú z predpokladu, že rozdiely medzi jednotlivými druhmi náboženstva možno vysvetliť pomocou odlišností medzi rôznymi druhmi spoločnosti, a že spoločnosť a kultúra pre-mietajú a kódujú svoje hodnoty do náboženstva. Ide tu o sociokultúrny prístup, ktorý vysvetľuje každý aspekt náboženstva ako prejav kolektívneho života. Keď náboženstvo bolo vyňaté z oblasti nadprirodzena, môže sekulárny svet urobiť záver, že celé náboženstvo je výtvorom ľudskej spoločnosti.²⁴

Východiskom druhého prístupu, porovnávacieho výskumu (nem. *vergleichende Studien*), ktorý musí brať do úvahy dlhší dejinný časový úsek, je záujem o svet náboženských javov. Zvláštna pozornosť sa týka fenoménov, ktoré sa ako „náboženské“ odlišujú od obyčajných javov. Náboženstvo sa tu vyjavuje ako celok javov a konštelácií, ktoré sú pre konkrétnych ľudí v nejakom ohľade posvätné. Samotné fenomény možno klasifikovať a porovnávať nezávisle na dejinnom kontexte a nezávisle od konkrétnych sociálnych štruktúr, v ktorých sa nachádzajú. Potom tu hovoríme o porovnávacom výskume, ktorý môže byť zameraný rôzne - typologicky, fenomenologicky, morfologicky, modelovo.²⁵

Tretí prístup vychádza z predpokladu, že nejaký fakt sa stáva vedecky zaujímavým len v celkovom kontexte (nem. *kontextuelle Ansätze*). Taký kontextuálny výskum možno realizovať, keď máme k dispozícii určitú mieru poznatkov o vlastných a cudzích spoločnostiach a kultúrach. Niekedy sa náboženstvo môže prejavovať ako funkcia alebo ako nadstavba alebo ako základná štruktúra v rámci spoločnosti a kultúry. Náboženské fakty tu skúmame z hľadiska kontextu. Pri kontextuálnom výskume náš záujem sa zameriava predovšetkým na hospodárske, politické, sociálne a kultúrne funkcie náboženských postojov, predstáv a spôsobov správania za určitých okolností. Pri tomto prístupe ide v prvom rade o nenáboženské aspekty náboženských faktov. Preto

²³ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgen-town, 1997, s. 21-22.

²⁴ Porov.: PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 43.

²⁵ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgen-town, 1997, s. 22.

je tento druh výskumu bytostne sociologickým, etnologickým a kultúrne antropologickým výskumom. Určité fenomény, ktoré vystupujú v rôznych kontextoch, sa navzájom porovnávajú.²⁶

Štvrtý prístup výskumu náboženstva je hermeneutický (nem. *hermeneutische Ansätze*), čiže zameraný na vysvetlenie, na interpretáciu. Štvrtý prístup sa pýta na význam, ktorý pre konkrétnu spoločnosť, skupinu alebo osobu majú stále náboženské fakty alebo náboženstvo predovšetkým v rámci určitej náboženskej tradície pri konkrétnych dejinných a sociálnych pomeroch. Náboženstvo sa tu ukazuje, podobne ako umenie a literatúra, ako duchovné vyjadrenie človeka. Hermeneutický výskum náboženských faktov zisťuje tieto fakty a vysvetľuje ich najrôznejšie významy. Náboženské fakty sú v rámci jednej tradície rôznymi skupinami rozdielne chápané a používané. Vysvetlenie života a sveta sa uskutočňuje pomocou znakových odkazov, ktoré náboženstvo poskytuje. Pre hermeneutický výskum sú náboženstvá znakovými systémami, ktoré vysvetľujú skutočnosť. Náboženstvo sa potom javí ako nástroj, ktorý ľuďom umožňuje určité názory a spôsoby správania. Pri hermeneutickom výskume na teoretickej úrovni sa náboženstvo ukazuje ako duchovná hodnota, pretože odkazuje na univerzálnu pravdu, ktorá stojí nad ľudským bytím a nad skutočnosťou.

V príspevku sme poukázali na skutočnosť, že náboženstvo sa môže skúmať z rozličných hľadísk. Sú to tiež rôzne pojmy náboženstva, ktoré je zamerané na dejiny, na svet fenoménov, na celkový kontext a na duchovný obsah a zmysel. Tak pri každom náboženskom útvare môžu byť metodicky skúmané a vysvetľované prinajmenej štyri rôzne aspekty: *diachronne* – historický aspekt, *deskriptívne* – fenomenologický aspekt, *kontextuálne* – sociálno-vedný aspekt a *hermeneutický* aspekt významu a zmyslu. Prednosťou tohto multiperspektívneho približovania je, že sú vylúčené absolutizácie rozličného druhu, ako napr., že náboženstvá sú dejinnou veličinou (dejinnó-náboženský historizmus), zmiešaviny cudzorodých fenoménov (náboženský fenomenologizmus), sociálne relevantné útvary (k legitimácii určitých sociálnych pomeroch) alebo len duchovné veličiny (idealizujúce, mystifikujúce a gnostifikujúce teórie náboženstva).²⁷

²⁶ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 22.

²⁷ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 22-23. Porov.: WAARDENBURG, J.: *Religionswissenschaft*. In. KAS-

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- KOMOROVSKÝ, J.: *Náboženstvo*. In. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : Chronos, 1997.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*. In. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : Chronos, 1997.
- LEEUW, G.: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen : Verlag von J. C. B. Mohr, 1933.
- PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002.
- PRAŽÁK, M. J. – NOVOTNÝ, F. – SEDLÁČEK, J.: *Latinsko-český slovník A-K*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1995.
- PRAŽÁK, M. J. – NOVOTNÝ, F. – SEDLÁČEK, J.: *Latinsko-český slovník L-Z*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1955.
- SARKA, R.: *Teologická epistemológia*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2008.
- WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgen-town, 1997.
- WAARDENBURG, J.: *Religionswissenschaft*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8. Freiburg im Breisgau : Herder, 1999.
- WIDENGREN, G.: *Religionsphänomenologie*. Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1969.

PER, W. a kol. *Lexikon für Theologie und Kirche* 3. Freiburg im Breisgau : Herder, 1995, s. 1081-1082.

IDENTITA NÁBOŽENSTVE BUDÚCNOSTI PODĽA POSTMODERNY, ALEBO AKÉ NÁBOŽENSTVO MÁ BUDÚCNOSŤ?

Róbert SARKA

Sociológ Gilles Kepel vo svojom diele *Božia pomsta (La Revance de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans á la reconquête du monde*, Ed. Seuil. Paris 1991)¹ tvrdí, že dochádza k návratu náboženstva. V tejto štúdii však monitoruje len monoteistické náboženstvá. Podľa neho v islame, v judaizme a v kresťanstve začal prebudenecký pohyb v 80. rokoch. Spomínané náboženstvá sa pokúšali prekonať sekulárizmus hľadaním nového slovníka prezentujúceho doktrínu a aplikovaním náboženských kategórií riešení problémov sveta. Pre všetky tri náboženstvá bola spoločná kritika modernosti a laicizácie spoločnosti. U kresťanov bolo možno pozorovať tri stratégie. Prvou bolo vtiahnutie politiky do teológie. V Katolíckej cirkvi je príkladom teológia oslobodenia, ktorá objavila eschatologicko – politický rozmer Kristovho evanjelia. Teológia oslobodenia využíva ako pracovnú metódu marxistickú filozofiu, ponúkajúc tak víziu akéhosi socialistického mesianizmu, ktorý hľadá spôsoby oslobodenia od súčasných foriem odcudzenia, spravodlivé prerozdelenie vlastníctva, odmietnutie nespravodlivých systémov a skoncovanie s vykorisťovaním. Budovanie sociálneho štátu tak teológia oslobodenia vníma ako formu apoštolátu.²

Druhou stratégiou bolo zapojenie teológie do spoločenského života bez toho, aby sa, ako v teológii oslobodenia, vnášali nové doktrinálne prvky. Keppel ako príklad uvádza hnutie *Communio et liberazione* dona Giussaniho, ktoré sa snažilo o dialóg so svetskou spoločnosťou a politickou aktivitou prostredníctvom talianskej kresťanskej demokracie. Avšak prepojenosť práve z tou politickou stranou, ktorá práve prežívala krízu nebola podľa Keppela najšťastnejšou voľbou hľadania identity

¹ Čes. preklad *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Atlantis 1996.

² Porov.: KEPEL, G.: *Boží pomsta*, str. 53 – 55.

kresťanstva cestou pravičiarstva. Iným príkladom stratégie občianskej angažovanosti bola poľská *Solidarita*.³

Treťou stratégiou bola snaha kresťanov preniknúť do masmédií. Príkladom sú predovšetkým protestantskí masmediálni kazatelia a liečitelia. *Televangelizmus* sa však netýkal len kazateľov, ale nachádza svoju podobu aj u niektorých politikov, ako napr. Carter, Reagan, (v súčasnosti Bush), ktorí spojili svoju politickú činnosť výslovne s fundamentálnymi silami kresťanstva a neraz komentovali svoje politické kroky nábožensky. Jedným z veľmi nešťastných výrokov bolo Bushovo označenie intervencie proti Al-kaide ako novej križiackej výprave.

Problémom Kepelovej štúdie je, že nezohľadnila zeme mimo západného sveta. Okrem toho pravdepodobne podľahol téme, keď pomerne násilne zosúlaďuje uvádzané príklady a výsledky štatistík s bizarným názvom knihy. Určite nemožno jednoducho generalizovať, že by bol návrat náboženstva na Západe bol návratom k monoteistickým náboženstvám. Možno skôr badať rast o záujmu o okultizmus a neopohanstvo. Jeho štúdiu uvádzam na začiatku môjho príspevku, pretože dobre postrehol snahu spojenia politiky a náboženstva ako stratégie oživenia viery v súčasnom svete. Práve toto spojenie sa stalo terčom kritiky postmoderných autorov, ktorých uvádzam vo svojej prednáške.

Predpostmoderná predohra

Počas komunizmu vynikla v roku 1968 zvláštna situácia. Časť progresívnych komunistických filozofov – intelektuálov viedla dialóg s kresťanskými teológmi, ako napr. Moltmann, Rahner. Jeden z tejto skupiny komunistických filozofov Gardavský, napísal knihu *bůh není zcela mrtev*.⁴ V ňom sa stavia veľmi pozitívne k biblickým a kresťanským osobnostiam, ktoré v nej prezentuje, a tiež k samotnému Ježišovi. Vyčíta však kresťanstvu nedejinnosť. Na druhej strane sa veľmi pozitívne stavia k progresivistickým prúdom v teológii svojej doby (teológia práce, mystika revolúcie). Gardavský evidentne sympatizuje s Rahnerovým konceptom anonymných kresťanov, ktorý je podľa neho najväčším prínosom k tzv. otvorenému kresťanstvu, kresťanstvu akceptujú-

³ Porov.: KEPEL, G.: *Boží pomsta*, str. 60 - 88.

⁴ Porov.: GARDAVSKÝ, V.: *bůh není zcela mrtev*, Praha Československý spisovatel 1970.

cemu náboženskú a svetonázorovú pluralitu vo svete, kresťanstvu otvorenému pre všetko, nové názory, hnutia a projekty.⁵ Ak má kresťanstvo v budúcnosti prežiť, tak len, keď bude otvorené pre pluralitu. Pre samotného Gardavského bol dialóg s kresťanstvom krok do vnútra jeho vlastného marxistického presvedčenia. Po rozličných agresívnych typoch marxizmu minulosti charakterizuje vlastnú pozíciu ako marxistický ateista dialogického typu. Tento marxizmus nebude podľa neho síce stotožnený s teistickými východiskami, ale nemusí byť v zásada antiklerikálny. Bude však stále kritický voči politickému klerikalizmu, ktorý podporuje kapitalizmus. Zostane kritický k cirkvi „ak /táto/ bude mlčať k zločinnej politike, alebo keď jej dištanc od nej bude príliš opatrný“. Dialogický marxizmus bude očakávať, že si kresťanstvo tiež udrží sebakritiku. V socialistických zemiach bude marxistický ateista od kresťanov požadovať lojalitu voči systému.⁶ Ani viera v boha nemusí byť podľa dialogického marxizmu len opäť, ale „môže byť pre kresťana...bezprostrednou výzvou k spoločenskému a ľudsky zodpovednému činu.“⁷ Kritika zneužívanej náboženskej moci, otvorenosť pre partnerský dialóg, akceptácia plurality a zapojenie do pozemského diania sú podľa Gardavského priestormi, kde má náboženstvo budúcnosť. Gardavský tak vyslovil v predstihu intuitívne mnohé idey, ktoré sa objavujú u niektorých postmoderných filozofov.

Derridovo náboženstvo prirodzeného rozumu

Skôr ako predstavím Derridove názory na náboženstvo, uvediem niekoľkými kritickými poznámok Rogera Scrutona k jeho spôsobu písania. Ak totiž čitateľ, ktorý sa rozhodol tráviť čas s Derridovými textami nie je pripravený na jeho mystifikujúci štýl, potom môže byť preň táto lektúra traumatizujúca. Ak bude mať čitateľ pri čítaní Derridu pocit menejcennosti, nie je to nič nepochopiteľné pre inteligentného človeka, ktorý si zachoval koherentné myslenie a predpokladá, že tento filozof ho má tiež. Scruton sa o jeho filozofii vyjadruje ako o „zbierke myšlienok“.⁸ Derrida sa totiž programovo snaží oslobodiť jazyk z okov vnúteného významu a síce tým, že ukáže, že význam v jeho tradičnom

⁵ Porov.: GARDAVSKÝ, V.: *bůh není zcela mrtev*, str. 130 – 134.

⁶ Porov.: GARDAVSKÝ, V.: *bůh není zcela mrtev*, str. 187 – 189.

⁷ Porov.: GARDAVSKÝ, V.: *bůh není zcela mrtev*, str. 189.

⁸ Porov.: SCRUTON, R.: *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*, Praha, Akademie 2002, str. 167.

obsahu je pri pozornom skúmaní nemožný.⁹ Pristupuje k textu ako k nejakej modle. Vytrhne ho z každodenného života a obdarí ho vyššou než prirodzenou mocou. Text tak už nie je výrazom ľudskej duše, či dokonca ľudským výtvorom, ale návštevníkom z ríše divov do ktorej musí byť čitateľ vlákaný.¹⁰ Derrida sa vyžíva vo vlastnej lingvistickej ekvilibristike, takže sa podľa textu, zdá, že často na začiatku odstavca ani nevedel, kde jeho slová skončia.

Francúzsky filozof neverí, že je možné poznať pravdu, že by existoval nejaký transcendentný stvoriteľ, ktorý by stvoril tento svet, neverí, že by existoval nejaký význam. Rešpektuje náboženský text ako posvätný, ale nie božského pôvodu atď.¹¹ V knihe *Foi et Savoir suivi Le Siecle et le Pardon* (1996)¹² sa zamýšľa nad témou „návratu náboženstva“. Postmoderný filozof nechce fenomén náboženstva podceňovať, negovať. Berie jeho budúcnosť vážne a zamýšľa sa nad náboženstvom, ktoré by bolo akceptované súčasníkom. Svoju esej začína poslaním náboženstva, ktorým je sprostredkovanie spásy, nech sa pod ňou chápe čokoľvek. Podnetom k reflexii mu boli aktuálne náboženské vojny, rastúci fundamentalizmus, televízna evanjelizácia, cesty pápeža Jána Pavla, encyklika *Evangelium vitae* na CD – Rome, akt, ktorý ukazuje ako sa náboženstvo spojilo s technovednými, ekonomickými a mediálnymi silami. Sumarizuje svoju motiváciu ako strach spojenia náboženstva s politikou.¹³

Áké náboženstvo budúcnosti je preň akceptovateľné? Derrida odmieta nadprirodzené Zjavenie, ale je otvorený pre náboženstvo v medziach prirodzeného rozumu, čím nadväzuje na Kantov rovnomerný spis, v ktorom nemecký filozof rozlišoval *náboženstvo obyčajného kultu* a *náboženstvo morálne*. *Náboženstvo obyčajného kultu* sa usiluje získať božiu priazeň a tým vedie k modlitbe. Túto formu náboženstva Kant odmieta. Navrhne iné *náboženstvo morálne*, ktorého viera by odmietala dogmy a stálo by na princípe: Nie je dôležité, aby sme vedeli, čo Boh urobil pre našu spásu, ale čo má človek urobiť, aby bol hodný

⁹ Porov.: SCRUTON, R.: *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*, str.196.

¹⁰ Porov.: SCRUTON R.: *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*, str.177.

¹¹ Porov.: SCRUTON R.: *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*, str. 180 – 181.

¹² Čes. preklad DERRIDA, J.: *Víra a vězení. Století a odpuštění*. Praha, Mladá Fronta 2003.

¹³ Porov.: DERRIDA, J.: *Víra a vězení*, str. 13.

tejto pomoci.¹⁴ Derrida z tohto kantovsky chápaného náboženstva prekvapivo vyvodzuje „...aby sme sa správali morálne, musíme konať tak, akoby Boh neexistoval, alebo sa nezaoberal našou spásou... skrátka konať, akoby nás Boh opustil“.¹⁵ Podľa Derridovho skôr intuitívneho ako argumentom podloženého tvrdenie Kant mal už pred Nietschem ohlásil smrť Boha.

V Derridovej sympatii ku Kantovmu náboženstvu medziach prirodzeného rozumu však možno počuť až príliš hlučne ozveny marseiilasy francúzskej revolúcie. Francúzsky filozof vo svojich predstavách nejakom humanistickom náboženstve bez Boha tak nadviazal na Rousseau optimizmus o nevinnom dokonalom človeku, ktorí môže určiť svoj osud¹⁶ a môže si vytvoriť náboženstvo, ktoré ho urobí ľudskejším. Je zvláštne, že Derrida príklad vlastného národa, ktoré históriu už raz v mene racionalistického náboženstva zmrzačili ľudia ako Robspiere, jakobíni, Napoleon a podobné individua odkojené Rousseauom. Derrida neurobil nič iné, len svojím ťažkopádnym surrealistickým spôsobom potvrdil autonómnosť človeka voči Bohu. „Terajšia podoba sekularizmu v kontrapozícii k náboženstvu, bezbrehá sloboda zvrhujúca sa v sebaďestrukciu jedinca a spoločnosti, nestabilita moderných politických foriem, strata zmyslu, víťazstvo egoistických princípov hospodárstva kapitalizmu, ktorý zotročuje ľudskú prácu a prírodu, vychádza z dvoch ohnísk: revolučného hnutia a humanistickej emancipácie spoločenej osvietenstvom“.¹⁷

Rorty, Vattimo a Zabala o budúcnosti náboženstva

Ďalšími postmodernými filozofmi, ktorí sa v spoločnom virtuálnom a aj skutočnom dialógu pýtajú na budúcnosť náboženstva sú Rorty, Zabala a Vattimo. Zabala začína úvahou, že na súčasnej filozofickej scéne neexistujú silné dôvody, aby sa filozof nestal ateistom, odmietajú-

¹⁴ Porov.: DERRIDA, J.: *Víra a vedomí*, str. 14 – 19.

¹⁵ Porov.: DERRIDA, J.: *Víra a vedomí*, str. 20.

¹⁶ Za týmito predstavami je osvietenenské odmietnuté učenia o dedičnom hriechu. Niektorí filozofi prišli s optimistickou ideou o existencii nevinného divocha (Voltaire; Rousseau). S touto predstavou sa upevnilo sebavedomie, ktoré verilo vo vlastné ľudské sily (Porov.: McGRANT, A.: *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana 1997, str. 99, 102 – 107).

¹⁷ Porov. GREČO, P.: *Význam tvorby Nikolaja Berďajeva pre religionistiku a fundamentálnu teológiu* in *Aktuálne otázky z praktickej teológie a religionistiky. Zborník z vedeckej konferencie*, Ružomberok 2006, str. 46.

cim náboženstvo, alebo naopak teistom odmietajúcim vedu.¹⁸ Je to samozrejme diskutabilné prirovnanie, či je naozaj tak samozrejmé polarizovať vieru a prírodné vedy. Veď predsa existuje aj pomerne veľká komunita veriacich vedcov.

Zabala upozorňuje na fenomén znovuzrodenie náboženstva. Dôvody tohto znovuzrodenia nie sú podľa neho v globálnej hrozbe terorizmu, či ekologickom kolapse, ale v smrti Boha, teda v sekularizácii posvätného, zániku metafyziky. Zabala tvrdí, že po dekonštrukcii sacrum je tu čas hľadať adekvátne náboženstvo pre súčasnú dobu. Myslím, že celkom presne vyjadruje pocity sekularizovárneho človeka, ktorý hľadá nový vzťah medzi Bohom. Vierou tohto sekularizovaného človeka je, že Boh by mal dať celú svoju moc do rúk ľudského rozhodovania.¹⁹ V tejto idei nejde podľa mňa o nič iné len o ošúchaný deistický šansón francúzskych encyklopedistov.

Pri skúmaní náboženstva budúcnosti Zabala hľadá odpovede na otázky aké sú nové úlohy človeka v sekularizovanom svete a aké miesto vo svete človek hrá, pričom sa pokúša odpovedať pomocou dvoch skupín filozofov.

Na jednej strane je to Nietzsche, Heidegger a Derrida, pre ktorých je spoločným menovateľom kritika - dekonštrukcia západnej metafyziky. Cieľom filozofie podľa týchto mysliteľov nie je kontakt s niečím nezávislým od nás, ale vytváranie obrazu a interpretácie rozličných vnímaní sveta. Ich dekonštrukcia metafyziky vraj prispela k rozvoju solidarite napr. vo Francúzska revolúcia, ku kresťanskej láske a irónii romantizmu. Tieto aspekty mali sformovať slobodnejšie a väčšie „ja“, ktoré sa dokonca nebojí stratiť svoju identitu.²⁰ Druhá skupina mysliteľov ako Dewey, Croce a Gadamer je zhovievavejšia a hľadá konštruktívnejší prístup k náboženstvu. Dewey tvrdil, že zrelosti dôjdeme, keď sa človek zriekne viery v ne-ludské moci a sily a zaobíde sa bez nich. Croce nepopiera prítomnosť kresťanskej dogmy a etiky v kultúre. Avšak svet kresťanstva bol pohltý sekularizáciou. Na základe toho, prichádza s konceptom náboženstva lásky, ktoré učí človeka spoliehať sa len na seba samého a oslobodiť sa od náboženstva strachu, kde takýto postoj nie je. Ďalší autor Gadamer priznáva, že realita nemôže byť vy-

¹⁸ Porov.: ZABALA, S.: *Náboženství bez teistů a ateistů* in *Budoucnost náboženství*, R. Rorty – G. Vattimo, ed. S. Zabala, Univerzita Karlova v Prahe, Nakl. Karolinum 2007, str. 9.

¹⁹ Porov.: ZABALA, S.: *Náboženství bez teistů a ateistů*, str. 10.

²⁰ Porov.: ZABALA, S.: *Náboženství bez teistů a ateistů*, str. 12.

kladaná len vedecky, preto je otvorený pre antidogmatické náboženstvo, ktoré sa stáva univerzálnym étosom. Podľa neho ak bude kresťanstvo rozvíjať laický rozmer, môže sa stať univerzálnym náboženstvom.²¹

Rortyho príspevok k téme tvrdí, že ľudia, ktorým chýba schopnosť zaujímať sa o to, či existuje Boh, alebo nie, nemajú právo pohrdať ľuďmi, ktorí v existenciu Boha vášnivo veria, alebo ľuďmi, ktorí jeho existenciu vášnivo popierajú. A rovnako nik z tejto poslednej skupiny nemá právo pohrdať ľuďmi, ktorým tento spor pripadá zbytočný.²² Rorty ďalej tvrdí, že človek sa má zmieriť, že dejiny nie sú na jeho strane a že neexistuje žiadna moc, ktorá by mu bola schopná zaistiť šťastie. Zdá sa, že sa prikláňa k tzv. náboženstvu slabého myslenia, alebo ateizmu antiklerikálnemu,²³ podľa ktorého by náboženstvo malo zostať len v privátnej zóne a vzdalo by sa akejkoľvek moci. Zrieknutie sa moci by obsahovalo aj zrieknutie sa nároku Cirkvi na pravdu. V postmoderne prevláda skepsa, že nemožno poznať pravdu rozumovo, ktorý je tiež príliš slabý, aby mohol poznať Boha. Tu sa vynára aj idea Gardavského, podľa ktorého sa Cirkev má zdať rozumových dôkazov Boha.

Vatimo vyjadruje iný postmoderný názorový odtieň, podľa ktorého Boh už nepozera na ľudí ako na sluhov, ale ako na priateľov. Taliansky filozof si pomáha teologickou kategóriou *kenosis*, ktorou sa snaží zdôvodniť postmodernú tézu náboženstva budúcnosti bez Boha. Podľa Vatima Boh aktom vtelenie, aktom *kenosis* všetko odovzdal ľudským bytostiam „sekularizácia je /vlastne/ základným rysom náboženského prežívania“. Sekularizácia je naplnenie prísľubu *kenosis*, že Boh nám všetko odovzdá. Čím viac sa vraj Európa stáva sekulárnejšou a menej hierarchickejšou, tým sa naplňa prísľub evanjelia, že Boh v nás nebude

²¹ Porov.: ZABALA, S.: *Náboženství bez teistů a ateistů*, str. 12 – 13.

²² Porov.: RORTY, R.: *Antiklerikalismus a ateismus in Budoucnost náboženství*, str. 34 – 44.

²³ Rorty rozlišuje dva druhy ateizmu: 1. ten typ, ktorý verí, že vedou možno lepšie vysvetliť skutočnosť. Je to však typ ateizmu-viery, pretože ním nemožno ani vyvrátiť, ani potvrdiť existenciu Boha. Čo, ale podľa Rortyho, rovnako nemôže ani teizmus. 2. ateizmus ako antiklerikalizmus, ktorý nie je ani epistemologickým či metafyzickým, ale politickým v zmysle, že cirkevné spoločenstvo je pre demokratickú spoločnosť škodlivým. (Porov.: RORTY, R.: *Antiklerikalismus a ateismus*, str. 37 – 38).

vidieť sluhov, ale priateľov.²⁴ Vatimo ako pravý postmodernista v ktorom niet lesti, vo svojom príspevku odmieta spojenie lásky a pravdy. Podľa neho sa treba vzdať nároku pravdy. Človek nemôže poznať pravdu, existujú len interpretácie.²⁵ Náboženstvo budúcnosti potom bude nedogmatické, nemetafyzické a nemisionárske. Tvrdí, že všetci súhlasia s myšlienkou prijať ideu kresťanskej lásky ako náboženského ideálu budúcnosti. Toto náboženstvo bude kenotické, kde sa bezmocný Boh zriekol moci a odovzdal ju človeku. Aj náboženstvo bude mať takýto kenotický charakter tým, keď ostane len v súkromnej sfére bez politického vplyvu.²⁶ Idea kenosi Boha sa objavuje aj v kultúre dnešnej doby. Napr. filmy ako *Constantine* (r. F. Lawrence, 2005), ukazujú, že všetko je na človeku. Sme ako ľudia schopní uniesť takúto zodpovednosť?

Kritický záver

Na otázku či má náboženstvo budúcnosť, odpovedajú spomínaní postmoderní autori kladne. Postmoderná vízia náboženstva budúcnosti neráta teda s nadprirodzenom, vierou, či Zjavením. Sú tu však aj ďalšie problémy v ich tvrdeniach. Obávam sa, že problém postmoderných reflexii o budúcnosti náboženstva je v pochybnom východisku o absolutizovaní sekularizácie ako globálneho javu. V roku 1992 vydal knihu *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, (Doubleday, New York 1992)²⁷ politológ a sociológ, Peter Berger, ktorý sa sám hlási k liberálnemu kresťanstvu. Presvedčivo tvrdí, že rečnenie o sekularizácii nemožno generalizovať. Nejde o celosvetový jav. V skutočnosti jedinou oblasťou a viacnárodnou skupinou na ktorú sekularizácia platí je Európa. „...jedinec, ktorý si celkom kľudne myslel, že svet ako celok vyzerá takto (rozumej sekulárne – pozn. autora) sa samozrejme mýlil. (Človekom, ktorý takúto chybu urobil, je napr. Salman Rushdie, no cena, ktorú za tento omyl platí je pekne vysoká). Náboženská horlivosť zvyšku sveta ja naopak tak prudká, ako bola predtým, ba možno ešte

²⁴ Porov.: ZABALA, S.: *c.d.*, str. 16 – 21; RORTY, R.: *Antiklerikalizmus a ateizmus*, str.40.42.

²⁵ Porov.: VATIMO, G.: *Věk interpretace*, str. 48 – 57.

²⁶ Porov.: *Jaká je budoucnost náboženství po metafyzice?* Dialóg R.Rortyho G. Vatiti-ma a S. Zabalu in *Budoucnost náboženství*, str. 60 – 84.

²⁷ Česk. BERGER, P. L.: *Vzdálená sláva. Hledání víry v věku lekhověrnosti*, Brno CDK, Barrister & Principia 1995.

väčšia“.²⁸ Zo súčasnosti možno ešte pridať iný rukolapný príklad reakcie islamského sveta na karikatúry Muhamada v západnej tlači.

Pre kresťanského mysliteľa je skutočnosťou, že do sekulárneho slovníka niektorých postmodernistov prekvapivo prenikol termín kenosis Boha. Zatiaľ čo pre kresťana je kenosis výpoveďou o sebaponížení Boha, pre ateistu je skôr povzbudením k upevneniu svojho životného štýlu bez Boha. Zabala & spol. si vyberajú z kresťanstva, čo chcú. Kresťanský mysliteľ sa pýta, podľa akého kľúča postupujú, vybrali si a nadinterpretovali toto tajomstvo kresťanskej viery. Postmoderný prístup v tomto prípade ignoruje koherentnosť kresťanskej doktríny a jej svätých textov. Z týchto písomných prameňov nemožno odvodiť božiu bezmocnosť, či rezignáciu voči svetu. Kto chce môže aj v súčasnosti registrovať vedou nevysvetliteľné javy, zázraky, ktoré v rozličných pásmach sveta neustále dejú v mene Božom. Veriaci tvrdí, že ak by sa Boh bol obmedzil na totálnu pasivitu voči svetu, tieto súčasnou vedou nevysvetliteľné javy by neexistovali.

Postmodernisti stotožňujú vidia budúcnosť náboženstva len s ľudskou dobrou vôľou, bez toho aby človek v sebe otvoril priestoru pre pokánie a zmenu. V myslení postmodernistov je laketne prítomná nadradenosť západnej kultúry, kde by sa mohol tento ideál utvoriť. Básnenie o kenosis Boha, ktorý všetko nechal na nás je len nebezpečný hazard. Možno po nedávnych hrôzach vojny na Balkáne, s istou tvrdiť, že západná kultúra je pripravená vytvoriť náboženstvo bez kontaktu s nadprirodzeným svetom? Z minulosti by som mohol uviesť temnú bilanciu na príkladoch totalitných systémov, ktoré si vytvorili sekularizované pseudonáboženstvo.

Citovaní postmodernisti tvrdia, že súčasná mentalita bude otvorená kresťanskému étosu lásky. Komplexný náboženský fenomén je tak zredukovaný na etiku. Možno sa však pýtať, či je existuje kresťanská láska bez Krista, a bez vzťahu k nemu? Ďalej, či bude naozaj pre judaizmus, islam so silne rozvinutou ideou pre odplatu a ostatné náboženstvá samozrejmosťou prijať ideál kresťanskej lásky ako model náboženstva budúcnosti?

Inou otázkou je, či je možné náboženstvo len ako privát bez možnosti misie a verejnej činnosti? Aj náboženstvo odtláčané do súkromnej zóny zo sociologického pohľadu stále zostáva inštitúciou a sociálnou realitou. Stále existujú ľudia, napr. športoví fanúšikovia, ktorých čosi

²⁸ Porov.: BERGER, P. L: *Vzdálená sláva. Hľadanie víry veku lekhověrnosti*, str. 30.

spája a tvoria kvôli tomu neziskové organizácie, ktoré sa môžu občiansky prejavíť. Prečo obmedziť náboženstvu vlastný pohľad na svet len na priestor sakristie? Postmoderna popiera svoj vlastný princíp radikálneho pluralizmu, keď nepripúšťa, aby náboženstvo dýchalo svojím vlastným spôsobom a vyjadrovalo sa aj k pozemským skutočnostiam. Na druhej strane treba prijať ako výzvu, a to by som chcel vyjadriť ako zmysluplné posolstvo futurologických predstáv postmodernizmu pre všetky náboženstvá, kritiku zneužívania moci. Premyslieť ako reprezentovať a uplatňovať moc v multikultúrnej spoločnosti, aby boli zachované a funkčné príslušné duchovné autority a zároveň rešpektovaná osobitosť jednotlivca, to sa mi zdá, jedným z dlhou voči postmoderne, ktorý by mal byť splatený. Výchova náboženských autorít k neautoritatívnemu, ale k dialogickému riadeniu, ktorý bude nachádzať svoj vzor a trvalú inšpiráciu v trojjedinom Bohu.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Budoucnosť náboženstvá*, R. Rorty – G. Vattimo, ed. S. Zabala, Univerzita Karlova v Prahe, Nakl. Karolinum 2007.
- BERGER, P. L.: *Vzdálená sláva. Hľadanie víry v éru lekhověrnosti*, Brno, CDK, Barrister & Principia 1995.
- DERRIDA, J.: *Víra a vėdení. Století a odpustení*. Praha, Mladá Fronta 2003.
- GARDAVSKÝ, V.: *bůh není zcela mrtev*, Praha, Československý spisovatel 1970.
- GREČO, P.: *Význam tvorby Nikolaja Berďajeva pre religionistiku a fundamentálnu teológiu in Aktuálne otázky z praktickej teológie a religionistiky. Zborník z vedeckej konferencie*, Ružomberok 2006, str. 37-56.
- KEPEL, G.: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Praha, Atlantis 1996.
- McGRANT A.: *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana 1997.
- SCRUTON R.: *Průvodce inteligenčního člověka po moderní kultuře*, Praha, Akademie 2002

PROBLÉM BOHA V LIBERÁLNEJ SPOLOČNOSTI. NÁBOŽENSTVO AKO SÚKROMNÁ ZÁLEŽITOSŤ?

Peter GREČO

Osvietenstvo – prameň sekularizácie a vytesňovania náboženstva z verejného života

Korene pojmu „ideovo neutrálny štát“¹, ďalej sloganu „náboženstvo je súkromnou záležitosťou každého občana“ nám treba hľadať v ambíciách osvietenstva, ktoré spustilo vlnu sekularizácie a bojovného sekularizmu. Celá galéria osvietenecov: Rousseau, Morrely, Helvétius, Holbach, Diderot a Condorcet, nehovoriac o Voltaireovi, jednohlasne trvali na homogénnej podstate morálky. To znamená na odtrhnutí od náboženskej a cirkevnej garancie morálnych princípov. Dokonca Voltairovi stúpenci a ateisti hovorili vo svojich útokoch na cirkev o úmyselnom sprisahaní proti spoločnosti. Taký J. J. Rousseau kládol dôraz na princíp spoločenskej jednoty: „Nemôžeš byť zároveň občan a kresťan, tieto dve veci sa vylučujú.“² Stáli tak tvárou v tvár veľkej výzve, lebo cirkev vždy prehlasovala, že dáva človeku a spoločnosti absolútne východisko. Tvrdila, že stelesňuje skutočnú a všezahrňujúcu jednotu ľudskej existencie spájajúcu všetky roviny ľudského a spoločenského života. Filozofia zareagovala tak, že túto výzvu obrátila proti cirkvi samej.³ Humanistické ideály, stvorené osvietenstvom, majú od 19. storočia, po „vyvezení výdobytkov“ francúzskej revolúcie Napoleonom, do ostatnej Európy voľný priebeh. Kresťanský svet je zasiahnutý dôsledkami reformácie a osvietenstva, ktoré sa môžu slo-

¹ Ústava SR v čl. 1 píše: „Slovenská republika je zvrchovaný, demokratický a právny štát. Neviaže sa na nijakú ideológiu ani náboženstvo.“

² Porov. TALMON, J. L.: *O pôvodu totalitní demokracie*. Praha: Sociologické Nakladatelství 1998, s. 34.

³ Porov. TALMON, J. L.: *O pôvodu totalitní demokracie*, s. 33: Cirkev obvinila filozofiu, že podkopáva najdôležitejšie podmienky osobnej a verejnej mravnosti. Ak neexistuje Boh a odplata vo večnosti, tak prečo by mal žiť človek cnostne? Holbach sa snažil usilovne dokázať, že materialistický princíp je omnoho silnejším základom pre morálku než princíp duchovnej podstaty duše. Náboženská morálka nemá žiadnu pôsobnosť, a hrozba večného trestu je príliš vzdialená, než aby mala skutočný vplyv na chovanie ľudí. Tieto tézy zopakoval marxizmus.

bodne šíriť v spoločnosti, ktorá sa už neopiera o žiadne náboženstvo, teda je sekulárna. Štát sa prestal stotožňovať s jediným (katolíckym) náboženstvom, prijal pluralitu vyznaní a rovnosť všetkých veriacich i neveriacich pred zákonom.⁴ S tým súviselo oddeľovanie náboženských obradov, spojených s prijímaním sviatostí od aktov úradných, ktoré zaznamenávali významné udalosti života (narodenie, svadba, pohreb). Zaviedol sa pojem občiansky pohreb, sobáš atď. Cirkev sa tomu intenzívne bránila, zvlášť, keď voľnomyšlienkari civilnými obradmi dávali najavo aroganciu a výsmech náboženstva, ktoré stáročia sprevádzalo významné udalosti v živote človeka.⁵ V sekulárnej spoločnosti sa vytvára dvojaký protikladný rytmus: náboženský pre chvíle cirkvi a obradov a naturalistický pre čas tohto sveta a svetského života.⁶ Cirkev vyčerpávajúca sa zápasom o staré spoločenské a ideové rezidua je zasiahnutá týmto postprotestantským dualizmom spoločenského vedomia: „Kresťanské cirkvi sa zaoberajú spásou svojej duše, zatiaľ čo neveriaci zaoberajúci sa svetom, si robia starosti s tvorením, vynálezcovstvom, experimentovaním nových ciest k lepšiemu životu na zemi. Tento dualizmus ochudobnil kresťanstvo a zbavil ho bohoľudského obsahu spásy.“⁷

Mal tento proces „oslobodzovania“ aj nejaké pozitívne dôsledky pre politikum kresťanstva? Donútil cirkev prehodnotiť jej postoj k ovládaniu tej sféry, ktorá patrila „cisárovi“ a s tým súvisí, ako píše Berdajev, že novoveký proces sekularizácie rozdrvuje megalomanské náboženské utópie o posvätných obciach, štátoch a vyvracia tak materializované chápania Božieho kráľovstva, ktorým konštantínovská cirkev príliš podľahla na úkor duchovna a hĺbkby bytia, na úkor absolútnej hodnoty osobnosti. Totiž „nakoľko Kristus jasne oddelil Božie kráľovstvo a cisárovu ríšu, Božie kráľovstvo sa nemôže vtesnať do

⁴ Porov. RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003, s. 115: Určitá výnimka je Anglicko, kde si anglikánska cirkev podržala spolu s prestížou väčšinu výsad a zostala formálne zviazaná so štátom, ale sekularizácia spoločnosti ju tiež neminula.

⁵ Porov. RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 158-159: Náboženské zakotvenie bolo také silné, že aj filozof John Locke ateistom upieral plné občianstvo preto, že sa nemohli oprieť o pevnú vieru, a tak sotva mohli byť schopní lojality.

⁶ Porov. MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*. Praha: Univerzum, 1947, s. 88: Stredovek mal zmysel pre jednotu, aj keď v spoločenskom poriadku boli evanjeliové požiadavky prítomné z veľkej časti len symbolicky a obrazne.

⁷ TENACE, M.: *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. Velehrad : Refugium 2000, s. 24.

žiadnej starej ani novej cisárovej ríše, nech už reakčnej alebo revolučnej“.⁸

Avšak idea neutrality štátu je nielen ambivalentná, ale pochybná sama o sebe, na čo už v prvej polovici 19. storočia upozornil aj ruský filozof Peter Čaadajev, keď vyslovil profétickú ideu, že ktorákoľvek civilizácia, ak chce byť zdravá a vývojaschopná, musí mať nevyhnutne duchovné, náboženské opodstatnenie, onen vnútorný impulz, ktorým sa bude riadiť. Civilizácia postavená len na profánnych, materiálnych podmienkach, nevyhnutne zdegraduje.⁹ Kresťanstvo aj ako politikum sa stáva nežiaducim útvarom v atomizovanej a v zindividualizovanej Európe: „V politickom živote vyzerá byť skoro neslušné hovoriť o Bohu až tak, ako by to bol útok na slobodu neveriaceho. Spoločnosť, kde je Boh absolútne neprítomný, ničí seba samú.“¹⁰ O čo sa oprie v čase krízy a rozvratu neutrálny štát, ktorého základom nie sú žiadne (náboženské) hodnoty?

Dvojaký monoteizmus a polemika o pojme Boh v politickom živote

Kresťanstvo je v Európe kriticky posudzované kvôli svojmu monoteistickému jadrú, ktoré je údajne zdrojom fundamentalizmu, patriarchalizmu či preddemokratického chápania suverenity. Ak sa na verejný pretras dostáva antidiskriminačný zákon, otázka pracovného pokoja pre všetkých¹¹, zmluva s Vatikánom, otázky potratov, zmienka o Bohu v návrhu Euroústavy, vždy sa náboženstvu pripisuje anachronický alebo privátny charakter. Ozývajú sa známe demagogické hlasy, varujúce, že cirkev sa mieša do politiky, že sa mení charakter štátu z neutrálneho na katolícky atď.¹²

⁸ BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*. Samotišky: KITĚŽ 2003, s. 160-161.

⁹ Porov. MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*. Bratislava: Kalligram 2005, s. 20-21.

¹⁰ *Na tému jednej dekadencie – rozhovor s Jozefom kardinálom Ratzingerom*. Časopis Die Welt 20. 04. 2005. In: VERBUM – časopis pre kresťanskú kultúru, roč. XVI, č. 2/2005, s. 7.

¹¹ Štátom garantované dni pracovného pokoja pre obchodné reťazce v SR neplatia, čo spôsobuje hrubé vykorisťovanie času týchto zamestnancov.

¹² Mohli sme to pozorovať na rétorike bývalého premiéra M. Dzurindu v spore s KDH o výhrade svedomia vo februári 2006, keď vo viacerých verejných vystúpeniach ofenzívne tvrdil, že tzv. zmluva o výhrade svedomia mení charakter nášho štátu z neutrálneho na konfesijný a tiež, že cirkev zasahuje do tzv. svetskej sféry... Tento spor fakticky ukončil predčasnú druhú vládu kabinetu liberála Dzurindu.

Ideový otec politickej teológie J. B. Metz v takýchto diskusiách prikladá dôležitý význam monoteizmu. Monoteistický Boh je totiž Boh politický, dejinný, zapletený do politických vzťahov. Takto máme dva druhy chápania Boha. Prvý je monoteizmus patický, ktorý chápe Boha ako vnímavého na utrpenie človeka, ktorý našich predkov vo viere vyviedol z otroctva zdvihnutým ramenom, a ktorému sa máme klaňať (Ex 20,1-2 a i.). Jeho Syn zomrel na kríži, aby „zlomil palicu utláčateľa a odstránil jeho jarmo“ (Iz 9,3).¹³ Podstatou druhého chápania Boha je monoteizmus držiaci stranu určitej ideológie či záujmovej skupine, alebo vládnucej triede, a preto zväčša mocenský a triumfalistický.¹⁴ Dávno pred Metzom, Nikolaj Berďajev rozlišoval tiež dvojakú podobu monoteizmu: Boha – zástancu mocných v kontexte racionalizovanej metafyziky, a ideológiu o tzv. Božej prozreteľnosti, ktorá ospravedľovala útlak a násilie v mene Boha.¹⁵ Predstavu Boha monarchu a necitlivého vladára, ktorému je ľahostajné ľudské utrpenie, požaduje nahradiť Bohom, ktorý je prítomný v dieťati roniacom slzy, a nie v poriadku sveta, ktorým sa ospravedľujú tieto slzy.¹⁶ Za odmietnutím Boha novoveku stojí aj táto teológia a teodicea.¹⁷ Ak s trpkosťou počúvame

¹³ Porov. Čítanie tejto časti je pridelené na Slávnosť narodenia Pána – omša vo svätej noci.

¹⁴ Porov. METZ, J. B.: *Náboženstvo a politika na pôde moderny*. In: ROČENKA Teologického fóra. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 2004, s. 25-26.

¹⁵ Filozof varuje pred úskaliaми racionalizovanej metafyziky, ktorá spredmetnila Boha. Tá je podobne ako materialistický racionalizmus tiež nemocou ducha. Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobody I*. Praha: Votobia 2000, s. 107n: Podrobnejšie poukazuje na chyby novovekej scholastiky, pretože objektivizovala Boha a nahradila ho ľudskou ideou Boha, a tak „spredmetnený Boh je človeku odcudzeným a človeku vládnucim a zároveň Bohom vytvoreným ľudskou obmedzenosťou a odrážajúcou túto obmedzenosť.“ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha: OIKOYMENEH 1997, s. 66-67: Toto zotročujúce teologické pokušenie je podľa neho jedným zo zdrojov moderného ateizmu. „Racionalistická teológia vytvorila nielen falošnú teodiceu, ktorá zásadne ospravedľňuje Boha, ale bezbožnosť; to ona vytvorila tiež falošné učenie o Božej Prozreteľnosti vo svete. Prozreteľnosť vo svete, ktorú je žiaduce v každom prípade pripustiť iba ako nevyvetliteľné tajomstvo, je racionalizovaná rôznymi teológiami a to je vždy urážka tak dôstojnosti Boha, ako aj dôstojnosti človeka.“ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 73.

¹⁶ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 72-73.

¹⁷ Florenskij upresňuje: „Existuje mnoho druhov bezbožnosti, ale najhorším z nich je takzvaná rozumná, či presnejšie povedané racionalizovaná viera.“ FLORENSKIJ, P.: *Sloup a opora pravdy*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2003, s. 76.

výhrady o tom, že Boh (alebo jeho falošne interpretovaná idea) je zášti-
tou na obranu mocných, vykorisťovateľov a nespravodlivého poriadku,
tak je to aj preto, že kresťanstvo v minulosti viackrát pokrivilo evanje-
liovú pravdu a pojem Boh sa stal pohodlným nástrojom útlaku a po-
šliapavania dôstojnosti človeka.¹⁸ Za novovekým ignorovaním Boha,
počnúc nietzscheovským zvestovaním „smrti Boha“, cez štýl života
moderného človeka, až po návrh Euroústavy, sa skrýva taktiež dôsled-
dok idey objektivizovaného Boha, ktorú liberálno-favicové sily obratne
využili na protikresťanské ťaženie, totiž nakoľko sa ono so svojou ide-
ou „Boha mocných“ údajne vyčerpalo a skompromitovalo.

Aký pojem Boha mal mať referenciu v Euroústave, respektíve Re-
formnej zmluve o Európskej únii? Prečo sa tam nakoniec nedostala ani
jedna zmienka? Vyzerá to tak, že žiadny pojem Transcendentna nie je
vítaný v dnešnej Európe. Na americkom kontinente sa s pojmom Boh
v politike počíta, hoci len ako so štítom politickej legitimizácie
a nástroja politického fundamentalizmu¹⁹ a dobrodružnej zahraničnej
politiky Bieleho domu pod práporom „boja proti svetovému teroriz-
mu“. Toto chápanie Boha ako politikuma je aj dôsledkom iných histo-
rických súvislostí a priebehu demokratickej revolúcie v Novom svete,
na rozdiel od francúzskej revolúcie.

To, že sa nedostal Boh do návrhu Európskej ústavy, je takpovediac
korunou na hlave takmer tristoročného úsilia sekularizácie a možno, že
aj „decentnou pomstou“ práve z tábora liberálov ako dedičov osvieten-
ského ateizmu, zakotveného od víťazného ťaženia krvavej francúzskej
revolúcie. Liberáli a socialisti ako potomkovia ateistického humanizmu

¹⁸ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava: Kalligram 2004, s. 139, 178-179.

¹⁹ Protagonista tzv. teológie oslobodenia – Leonardo Boff pregnantne uvádza: „Pre-
zident Spojených štátov utkáva naprieč jeho prejavmi to najlepšie z jazyka funda-
mentalistu: „Medzi dobrom (USA) a zlom (islamský terorizmus) je boj. Buď je
niekto proti terorizmu a naklonený Spojeným štátom, alebo je naklonený terorizmu
a proti Spojeným štátom.“ V tomto nie je rozlišovanie, ani nie sú alternatívy. Tero-
ristický atak nebol proti Spojeným štátom a v ich domnienke, že oni sú ľudskými;
to bol podľa Busha skôr útok proti celému ľudstvu. Počiatočný plán pre vojnu bol
nazvaný „nekonečná spravodlivosť“, čo je termín, ktorý bol ukradnutý
z teologického konceptu. Neskoršie s menšou aroganciou, ale stále používajúc tvor-
bu v jazyku idealizmu, bol plán pre vojnu premenovaný na „trvalá sloboda“. Prezi-
dent vždy končí svoje reči s „Boh ťehnaj Amerike“. Porov. BOFF, L.: *Fundamenta-
lism, terrorism and the future of humanity*. London: SPCK 2006, s. 35.

a povrchného racionalizmu vidia v odkaze na niečo náboženské, a teda aj pre nich v úspešne vynechanej zmienke o Bohu, mocenský regres konštantínovských privilégií a statusu cirkvi. No treba im vyčítať, že sú cielene neúprimní a mocenskú predstavu Boha len využívajú ako barličku v ich už aj tak podkopaných ideách pochybnej suverenity ľudu na pozadí budovania a zveľaďovania novej ekonomickej a politickej aristokracie. Vo svojej argumentácii idú až tak ďaleko, že podstatu nacistického a komunistického režimu vidia ako dedičstvo cirkvi. Je to v tom, že si nárokovali, ako kedysi cirkev, byť neomylnou a absolútnou autoritou v politických, svetonázorových a morálnych otázkach. Odmietajú to, že podstatou týchto režimov bolo popretie Božej pravdy, zamietnutie pozitívneho náboženstva a vytvorenie „ateistického náboženstva“. No sú aj medzi nimi ľudia triezvo a pravdivo uvažujúci. Bývalý nemecký kancelár G. Schröder povedal slová v tomto zmysle, ktoré tu voľne parafrázujem: „Všetci vedia, že som ateista, ale bol som za to, aby sa v ústavnej zmluve spomenul aj Boh“. Naopak môžeme sa čudovať katolíkovi J. Chiracovi, ktorý odmietol akékoľvek náboženské odkazy.²⁰

Liberáli zároveň tvrdia, že sa neodmieta úloha cirkví a náboženstiev v napomáhaní zjednocovania európskych národov, a svoje práva majú zabezpečené v rôznych ustanoveniach týkajúcich sa slobody vierovyznania, a preto prichádzajú k takémuto pochybnému záveru: „V záujme rešpektovania náboženských hodnôt musíme z ústavnoprávneho poriadku vylúčiť akékoľvek náboženské odkazy. V tejto historickej etape, keď je náboženstvo naďalej rozdeľujúcou silou, tak, ako vždy bolo, bolo by šialenstvom púšťať sa na úrovni inštitúcií EÚ do zbytočnej diskusie o existencii Boha a o čomkoľvek, čo s tým súvisí.“²¹

Inak to vidí ich súkmeňovec M. Rocard, bývalý francúzsky socialistický premiér: „Rešpekt k ľudskému životu, túžba ochraňovať slabých a utláčaných, rovné zaobchádzanie so ženami, rešpekt voči právu vznikli počas dejín, na ktoré malo významný vplyv kresťanstvo.“²² Podobné uznanlivé slová na adresu zásluh kresťanstva boli publikované

²⁰ Porov. MORAVČÍK, K.: *Politické miesto pre Boha*. Prednáška na sympóziu TF a CEP v Marianke, 26. júna 2003. Dostupné na internete: < <http://www.teoforum.sk/clanky/word/Moravcik> > . [citované 21. január 2005]

²¹ Porov. BUDA, P.: *Miesto Boha v Únii*. In: MORAVČÍK, K.: *Politické miesto pre Boha*.

²² ROCARD, M.: *Európska sekulárna misia*, SME, (24. 05. 2003), roč. 11, č. 118, s. 9.

v zborníku marxistického filozofa Milana Machovca.²³ Popri všetkých historických zlyhaniach kresťanstva mu nebráni priznať to, čo píše Roger Scruton: „Kresťanstvo má nezastupiteľné miesto a je najdôležitejšou silou formujúcou utváranie európskych štátov a prostredníkom, ktorý odovzdal rímske právo, morálku a inštitúcie antiky ako záväzné dedičstvo našim predkom.“²⁴ Milan Machovec je podstatne triezvejší ako pochabé politické ambície liberálov a socialistov: „Aj tí, ktorí sa z tejto tradície chcú dostať a od nej sa radikálne oslobodiť, musia si vo vlastnom záujme uvedomiť, že dostať sa naozaj reálne nad niečo, čím žilo naše prostredie dvetisíc rokov, vôbec nie je ľahká záležitosť.“²⁵ Dôležité je, že spomenutý filozof si na rozdiel od tzv. negativistických ateistov uvedomuje, že naša epocha je v ďalekosiahlej kríze, ktorá doľieha k najhlbším základom celej našej európskej civilizácie a tisícročnej tradície a vyzýva ich, že aj oni si budú musieť uvedomiť, že túto krízu nemožno riešiť iba hospodárskymi a politickými prostriedkami, ale bude nutné ísť ďaleko do hĺbín našej tradície, aby sme zvládli problémy dneška, aby sme v stretnutí s rozmáhajúcimi sa civilizáciami ďalekého východu ľudsky a mravne úplne nezlyhali.²⁶ Machovec, podobne ako Scruton či Bocheňski, odkazuje k trom tradičným základom európanstva so všetkou vážnosťou: „Kritické štúdium gréckej kultúry, rímskeho štátneho princípu a židovsko-kresťanskej náboženskej tradície, musí byť i pre radikálne sekularizovaného ateistu 20. storočia základným prostriedkom, pokiaľ má rozumieť sám sebe, svojím nádejam i príčinám svojho zlyhávania a slabosti.“²⁷

Liberálom chýba nielen vedomosť a pamäť, ale aj slušnosť priznať, že kresťanom ide o poctivý úmysel postaviť Európu a jej jednotu na

²³ Porov. MALÝ, R.: *Tolerance v pojetí papeže Jana Pavla II.* In: MACHOVEC, M. (edit.): *Problém tolerance v dějinách a perspektivě.* Praha: Academia 1995, s. 203.

²⁴ SCRUTON, R.: *Slovník politického myšlení.* Brno: Atlantis 1999, s. 61: Poľský filozof a politológ Józef Bocheński tézu Scrutona konkretizuje tak, že západnú (európsku) civilizáciu vidí postavenú na troch pilieroch: 1.prostredníctvom židovského myslenia a kultúry sme prijali i dedičstvo Egypta, ich prístup ku posvätnému, 2.európsky pilier tvorí Rím, jeho zásady spoločenského života a právo, 3. grécka kultúra a veda. „Kresťanská kultúra, ktorá našla svoj výraz v náuke sv. Tomáša Akvinského, je syntézou týchto európskych tradícií.“ BOCHENSKI, J.: *Mezi logikou a vírou.* Brno: Barister & Principal 2001, s. 216 n.

²⁵ MACHOVEC, M.: *Ježíš pro moderního člověka.* Praha : Akropolis 2003, s. 9.

²⁶ Porov. MACHOVEC, M.: *Ježíš pro moderního člověka,* s. 19.

²⁷ MACHOVEC, M.: *Ježíš pro moderního člověka,* s. 19.

niečom hlbšom ako iba na pochybnom pragmatickom mocensko-ekonomickom základe. Nestripia, že sa kresťania hlásia k ľudským právam a dôstojnosti ako k vlastnému dedičstvu, ako je to prezentované počnúc nestranným A. Tocquevilom až po pápeža Jána Pavla II., aj keď myšlienky demokracie a ľudských práv vzišli z kresťanstva, ale proti vôli cirkvi.²⁸ Odmietajú uznať, že pojem osoby s neodcudziteľnou hodnotou stvorenej na Boží obraz priniesla židovsko-kresťanská tradícia a že človek nesie pred Bohom zodpovednosť.²⁹ V konečnom dôsledku, cieľom kampane tzv. novej ľavice a liberalizmu je, ako to pregnantne vyjadril R. Sarka: „Posadnutá snaha národov Európy a USA zničiť vlastné korene, teda žido-kresťanskú víziu sveta.“³⁰ Žiaľ, „bumerang kresťanského mocenského Boha“, ktorý sa v dejinách nášho kontinentu nešetrne hlásal, sa nám teraz vrátil prudkým úderom naspäť. Kresťanské náboženské spoločenstvá stoja bezmocne pri otázke Boha v návrhu ústavy EÚ, ako aj v mnohých iných moderných situáciách. Autorite cirkvi v otázkach hodnôt chýba moc zaobstarať si všeobecné uznanie (H. J. Sander).³¹

Sebazničujúce dôsledky absencie náboženstva v liberálnej demokracii EÚ

Alexis de Tocqueville, ktorý žil v dobe zrodu politického liberalizmu, si obozretne všimol, že s náboženstvom stojí a padá aj sama demokracia: „Je potrebné, aby sa zákonodarcovia a všetci čestní a osvietení ľudia, ktorí v nich žijú, snažili bez ustania povzniesť ducha ľudí a zamerať ho k nebu. Je nevyhnutné, aby sa spojili všetci, ktorí majú záujem o budúcnosť demokratických spoločností a spoločne sa usilovali, aby sa v lone týchto spoločností rozšírila túžba po nekonečne a večnosti, zmysle a láske k duchovným radostiam.“³² A dodáva: „Pokiaľ sa medzi názormi v demokratickej spoločnosti stretnete s niekto-

²⁸ Porov. PLONGERON, B.: *Zrození republikánského křesťanství*. Brno: CDK 2000, s. 7.

²⁹ Porov. LOBKOWICZ, M.: *Duše Evropy*. Praha: Vyšehrad 2001, s. 88; 107: Nakoniec, ako to uvádzajú kresťanskí personalisti (Maritain, Mounier, Berďajev), sa kategória ľudských práv bez povinnosti voči Bohu a človeku, zvrhuje na iba na záujmy a požiadavky atomizovaných jedincov.

³⁰ SARKA, R.: *Připravení zdůvodnit' nádej. Teologická epistemologie*. Ružomberok: PF KU 2008, s. 146.

³¹ Porov. MORAVČÍK, K.: *Politické místo pre Boha*.

³² DE TOCQUEVILLE, A.: *Democracie v Americe*, Praha: Academia 2000, s. 474.

rými z tých škodlivých teórii, ktoré sa usilujú, aby ľudia verili, že všetko zaniká s telom, považujete tých, ktorí to hlásajú, za jej prirodzených nepriateľov“.³³ Tocqueville uvádza dôvody, pre ktoré je náboženstvo potrebné v demokracii: zmravňovanie chamtivosti a sebeckva, udržanie vyšších mravných hodnôt v politike, stabilita spoločnosti, atď.³⁴ Filozof s ignoranciou náboženských hodnôt v pluralitnej demokracii ohlasuje krízu človeka: „Keď teda nejaké náboženstvo zapustilo v demokracii hlboké korene, nesnažte sa ho zbaviť; skôr ho starostlivo ochraňujte ako najcennejšie dedičstvo aristokratických dôb; nesnažte sa vytrhnúť ľuďom ich staré náboženské názory a nahradiť ich druhými. Mohlo by sa stať, že duša bude zbavená prirodzenej opory a v nej začne rásť láska k hmotným pôžitkom a celú ju naplní.“³⁵

Typologicky vo vzťahu k hedonizmu, potratu, eutanázii, promiskuite disociácii rodiny, atď. to vystihol americký politik Patrick Buchanan: „Staré cnosti sa stali hriechmi a staré hriechy sa stali cnosťami.“³⁶ Karl Lehmann, poukazuje, že moderná spoločnosť sa čím ďalej, tým viac obmedzuje na „systém potrieb“. Človek občianskej spoločnosti sa vylučuje z dejinných a duchovných súvislostí. Tejto chyba „pevná zem“ konštitutívnych etických pravidiel, ktoré sa nahrádzajú subjektivismom.³⁷ Lehmann rozvíja známu a nanajvýš aktuálnu Böckenfördeho tézu: „Liberálny sekularizovaný štát žije z predpokladov, ktoré sám nevie garantovať.“³⁸ Podobne sa vyslovil M. Kriele: „Demokratické ústavné štáty sú krehké útvary, lebo je v ich podstate poskytovať slobodu alebo tým trpia v sebe tendencie na vlastné zničenie, alebo

³³ DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe*, s. 474.

³⁴ Porov. DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe*, s. 473-476, a i.

³⁵ DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe*, s. 475.

³⁶ BUCHANAN, P. J.: *Smrt Západu*. Praha: Mladá fronta 2002, s. 24: Sekularizované snahy pravdepodobne dosiahli v ignorovaní Boha ako pojmu údajne škodlivého pre občiansku spoločnosť svoj vrchol, už môže prísť len prenasledovanie kresťanov a potom možno čakať pád celého projektu liberalizmu, podobne ako nacizmus a komunizmus sa zrútil pod ťarchou nahromadeného človekostredného a človekobožského potenciálu.

³⁷ Porov. LEHMANN, K.: *Politika a morálka*. Košice: Verbum 1994, s. 36.

³⁸ BÖCKENFÖRDE, E. W.: Vznik státu jako proces sekularizace. In: HANUŠ, J. (edit.): *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: CDK 2006, s. 21: Nemecký politológ to považuje za najodvážnejší krok, ktorý – v záujme slobody – štát urobil. Sloboda sa podľa neho nemôže regulovať zvonku, prostriedkami právneho nátlaku, ani štát ju nemôže garantovať zo seba. Za hranicu roku 1789 nemôžeme ísť, pokiaľ má byť zachovaný poriadok slobody.

sa musia vzdať samy ako demokratické ústavné štáty. Ich možnosti prežitia väžia iba v tom, že sa samy v sebe regenerujú, ako sa to stalo po epoche európskeho fašizmu.“³⁹ Naskytuje sa tu otázka náboženskej garancie hodnôt v pluralitnej spoločnosti.

Pohľad na dejiny posledných dvoch storočí nás učí, že politické projekty bez Boha a proti Bohu, respektíve ignorujúce prirodzenú mravnosť vpísanú do svedomia každého človeka, sa nakoniec s veľkým rachotom a škodami na človeku rúcajú ako domček z kariet. Európska únia, tento kolos ešte nerozvinul svoje totalitné tendencie a už sa dostal do potiaží. V samotnom Francúzsku, či Holandsku si „ich ľud“ neschválil Euroústavu, podobne v Írsku neprešiel plebiscit o Reformnej zmluve, aj keď bola starostlivo pripravená bez zmienky o Bohu a euro-politici húževnato bojujú za jej „neomylnosť“ a návrat do politickej hry. Ďalej obtiažné schvaľovanie rozpočtu na sedem rokov ukázalo, že utilitarizmus jednotlivých krajín a v nich ďalšie podmnožiny neskrotných záujmov, neukazujú ako sľubné toto dielo podobajúce sa biblickému obrazu o stavbe Babylonskej veže, ktorá pre ľudskostredné vnímanie sveta neuspela: „Poďme, postavme si mesto a vežu, ktorej vrchol bude siahať až do neba, spravme si pomník, aby sme sa neroztratilí po celej zemi.“ (Gn 11,4). Podobnosť EÚ s babylonskou vežou nie je len nejaká želaná asociácia, čo je vidieť aj z toho, že 25 krajín má ťažkosti s jazykovou homogenitou⁴⁰ a s tým súvisiacimi logistickými a finančnými ťažkosťami. Zmätok spôsobuje i to, aká je vlastne podstata režimu a forma vlády v EÚ.

Pavol Hrušovský (bývalý predseda NR SR) zdôvodnil svoje postoje a postoje kresťanských demokratov proti hlasovaniu za Ratifikáciu Zmluvy o ústave pre Európu aj poukázaním na nebezpečenstvo totalitných tendencií v EÚ: „v Európskej únii prijímajú legislatívne pravidlá so silou zákona členovia výkonnej a nie zákonodarnej moci.“ Podobne, že „práva občanov nie sú chránené na základe kontroly inštitúcií, ale na základe spolupráce“.⁴¹ Stotožňujem sa s Pavlom Hrušovským: „Kým nedostatok demokracie považujem pre Európu za ohrozujúci, nedosta-

³⁹ Porov. LEHMANN, K.: *Politika a morálka*, s. 37.

⁴⁰ Porov. SOKOL, J.: *Filosofická antropologie*. Praha: Portál 2002, s. 76.

⁴¹ Prejav predsedu NR SR JUDr. Pavla Hrušovského: *Ratifikácia Zmluvy o ústave pre Európu 11. mája 2005*, s. 2 – 5; 11. Dostupné na internete:

<http://www.nrsr.sk/appbin/NRPred.ASP?WCI=NRPred_Materialy&WCE=OpenDoc&WCU=125535>.

[citované 13. máj 2005]

tok kresťanstva považujem pre Európu za zničujúci.⁴² Rovnako aj s tým, čo bolo známe už vo Francúzskej revolúcii, že napriek vznešeným heslám o slobode sú tí, ktorí sa jej dožadujú v praxi proti vôli vládnucej väčšiny, prenasledovaní: „Veriaci kresťan, ktorý odpovie na otázku podľa svojho svedomia, nemá miesto v Európskej komisii.“⁴³ Hrušovský správne uvádza, že u dnešných architektov integrácie Európy cieľne „zlyháva“ pamäť na dejiny. Pripomenul, že pravá podstata integrácie, rozbiehajúca sa po druhej svetovej vojne, bola jej autormi – praktizujúcimi katolíckmi: K. Adenauerom, A. de Gasperim a Ch. de Gaulleom požadovaná ako kresťanský projekt. Dnes tí, ktorí bránia prirodzený morálny zákon, sú označovaní za symboly nenávisti, diskriminácie a neznášanlivosti!⁴⁴ Totalitné dispozície EÚ nás nemôžu prekvapíť, pretože princípy spoločenskej zmluvy a pôvodu moci v demokracii sa nutne v istých cykloch zvrhávajú do totality, čo implicitne dokázal aj premiér jednej členskej krajiny, keď „prorocky“ prehlásil, že nad tým (absencia kontroly a zmena úloh inštitúcií) sa netreba príliš zamýšľať, lebo v Európe budujeme „novú formu demokracie.“⁴⁵

Ignorancia náboženstva – konfúzny projekt novoveku

Projekty osvietenstva a liberalizmu tzv. neutrálneho štátu od začiatku stáli na vratkých základoch, hoci táto téza spočiatku vyzerala

⁴² Prejav predsedu NR SR JUDr. Pavla Hrušovského, s. 7: Projekt Euroústavy, ako to uviedol Hrušovský, ignoruje jednu zo základných ustanovizní, ktorou sa rada pochvaľuje demokracia a tou je trojdelenie moci v štáte a ich vzájomná kontrola. EÚ sa vracia ku osvedčenej totalitnej praxi, ku spolupráci inštitúcií pri šikanovaní občanov. Ďalej je tu zrejmý záujem oslabiť prácu národných parlamentov, ako aj zničiť identitu národných štátov v prospech jedného Bruselského centra (s. 3-6). To znamená, že projektanti EÚ sa cieľne snažia vymazať korene, pamäť na dejiny a tým aj identitu jednotlivých krajín, na čo ukázal Patrick Buchanan ako na jeden z cieľov permanentnej revolúcie neomarxistov, pri rozvrátení starého civilizačného základu. Porov. BUCHANAN, P.: *Smrt Západu*, s. 207; 214, a i.

⁴³ Prejav predsedu NR SR JUDr. Pavla Hrušovského, s. 7.

⁴⁴ Porov. Prejav predsedu NR SR JUDr. Pavla Hrušovského, s. 7-8: Zanedlho, pri takomto trende nám „hnutie inakosti“ nielenže nahovoria, že pojem manželstvo je diskriminačný, pojem otec a matka ich „uráža“ a tak sa snažia pre svoje partnerstvá aj legislatívne zakotviť, aby sa deti obracali „k rodičovi 1“ a „k rodičovi 2“ a nie k otcovi a matke! Slovo matka a otec je príliš homofóbne. Porov. FÓRUM ŽIVOTA, roč. 4, č. 1/2007, s. 8. Žiaľ! vláda R. Fica takým aktivitám financuje kampaň (Porov. Tamže, s. 3).

⁴⁵ Prejav predsedu NR SR JUDr. Pavla Hrušovského, s. 5.

nevinne v „duchu tolerancie“. Berďajev sa skepticky postavil k snahám osvietenstva a následne aj sekularizmu, zatlačiť náboženstvo do súkromnej sféry: „Uniklo im, že človek je náboženský živočích, ktorý keď popiera pravého, jediného Boha, vytvára si falošných bohov, idoly a modly, klania sa im.“⁴⁶ Dokazuje to politické mesiášstvo osemnásteho storočia, ktoré sa v dôsledku revolučných udalostí stáva svetským náboženstvom.⁴⁷ Ak sa teda popiera alebo ignoruje tradičný náboženský kult, tak ho musí zákonite nahradiť štátny alebo spoločenský, čo vyjadruje termín civilné náboženstvo, používaný tak v totalitách ako aj v demokraciách.⁴⁸ Odpoveď na otázku podstaty častého používania náboženských prejavov v sekulárnej spoločnosti nachádzame nielen v povahe legitimizovania moci a režimu⁴⁹, ale ešte viac v štruktúre ko-

⁴⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 168.

⁴⁷ Porov. TALMON, J. L.: *O pôvodu totalitní demokracie*, s. 17-19: Náboženský mesianizmus bol postavený na poslušnosti voči Bohu ako podmienka ľudskej slobody. Východiskom politického mesianizmu ako svetského náboženstva bol naopak ľudský rozum a vôľa. Jeho cieľom je šťastie na zemi dosiahnuté premenou spoločnosti. Východisko je časné, ale nároky sú absolútne. „Chceme jednoducho naplniť požiadavku prírody, zavŕšiť poslanie ľudstva, zadostučiniť sľubom filozofie a prepáčiť Prozreteľnosti také dlhé obdobie nadvlády zločinu a tyranie.“ (M. Robespierre)

⁴⁸ Pojem civilné náboženstvo sa zrodil v dramatickom príbehu francúzskej revolúcie, ktorá sa radikálne snažila poprieť všetko doterajšie náboženské, od názvov miest, ulíc, zmenou kalendára až po nahradenie omše kultom rozumu, čo len potvrdzuje a ukazuje ľud – davy ako „večného pohana, ktorý potrebuje svojich bôžikov a svätých“. Porov. TINKOVÁ, D.: *Francoúzska revoluce: antiklerikalizmus, odkresťančení, sekularizace nebo laické náboženství*. In: HANUŠ, J. (edit.): *Dějiny kultury a civilizace Západu v 19. století*. Brno: CDK 2002, s. 18-23: Vplyv revolúcie na vývoj a ustálenie celého spektra štátnych ceremónií a obradov v republikánskych zriadeniach tak demokratického ako aj totalitného prevedenia je evidentný. To, že v súčasnosti máme v kalendári celú sadu národných sviatkov a pamätných dní aj s patričnými rituálmi a protokolom slávenia, môžeme vzťahovať na rukopis politického dosahu francúzskej revolúcie. Prelínanie posvätného a politického zostáva zjavné i v moderných laicizovaných spoločnostiach. Moc v nich nikdy nie je celkom zbavená svojho náboženského obsahu, ktorý v nej pretrváva v obmedzenej a skrytej podobe. Herbert Spencer vo svojich *Principes of Sociology* konštatuje, že štát si aj po nastolení občianskej spoločnosti stále do istej miery uchováva cirkevný charakter a to i vtedy, keď prechádza dlhým procesom laicizácie (sekularizácie). Podrobne sa pojmu civilné náboženstvo venujem v samostatnej štúdií.

⁴⁹ Porov. GRAWITZOVÁ, M. – LECA, J.: *Rozprava o politickej vede*. Prešov: KM – Systém 1999, s. 367.

lektívnej duše, ako to analyzoval sociálny psychológ Gustav Le Bon.⁵⁰ Dokonca niektoré terajšie projekty civilného náboženstva kvôli zachovaniu súdržnosti spoločnosti hovoria, že majú byť štátom obnovené a predpísané akési „minima religiosa“, zavedenie vyznania viery, ktoré bude rešpektované všetkými občanmi štátu.⁵¹ Náboženské rysy nadobudli aj ekologické a pacifistické hnutia 80-tych rokov 20. storočia.⁵²

V rámci tohto paradoxu, v súčasnosti pod heslom liberalizmu o neutrálnom štáte a o tom, že štát sa neviaže na žiadne náboženstvo a ideológiu, zástancovia sekulárneho ťaženia postupne a systematicky cez masmédiá hermeticky uzatvárajú vplyv cirkvi. Pápež Benedikt XVI. kritizoval toto ideologické ťaženie a snahu vylúčiť náboženstvo z verejného života na začiatku biskupskej synody vo Vatikáne v októbri 2005: „Tolerancia, ktorá pripúšťa Boha ako súkromné presvedčenie, ale ktorá ho vylučuje z reality sveta a z nášho života, nie je toleranciou, ale pokrytectvom.“⁵³ K. Lehmann vystihuje diferenciu medzi pluralitnou spoločnosťou a nezdravými nárokmi liberalizmu: „I keď je štát síce svetonázorovo neutrálny, nie je hodnotovo neutrálny, je i sám viazaný na starostlivosť a podporu základných hodnôt.“⁵⁴ Teda aj napriek tomu, že vývoj v 19. a 20. storočí išiel v prospech neutrality voči náboženstvu a laického štátu, ukazuje sa, že predstava striktného oddelenia náboženstva od politických inštitúcií nie je fyzicky a bytostne možná, pretože pokiaľ bude náboženstvo náboženstvom, tak vždy bude vo väzbe k spoločnosti a politike. Rémond konštatuje, že zástancovia dôslednej neutrality vyčlenenia náboženstva mimo hru v spoločnosti, sú sami

⁵⁰ „Je celkom zbytočné a nudné“, napísal vo svojej Psychológii davov, „pokiaľ sa stále znovu zdôrazňuje, že davy potrebujú náboženstvo. Všetky politické, náboženské i sociálne viery sú nimi prijímané len vtedy, pokiaľ vezmú na seba náboženskú formu, ktorá sa javí mimo diskusie. Keby bolo možné docieľiť, aby davy prijali ateizmus, získal by prudkú neznášanlivosť a žiaru náboženského citu a vo svojich vonkajších formách stal by sa skoro kultom...“ LE BON, G.: *Psychologie davu*. Praha: Nakladatelství KRA 1997, s. 35.

⁵¹ Porov. MAIER, H.: *Politická náboženství*. Brno: CDK 1999, s. 85. Jedná sa o nemeckého teológa E. Jüngela alebo amerického sociológa R. N. Bellaha a i.

⁵² Porov. SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha: Kolegium Zvon – Academia 2003, s. 172-173: Sakralizovaná morálka ochrany životného prostredia používa teologický výraz „conservatio mundi“ – „zachovanie stvorenia“ a pacifizmus si prisvojuje Deutero-Izaiáša o „prekovávaní mečov na pluh“.

⁵³ Denník SME, (03. 10. 2005), roč. 14, č. 228, s. 1.

⁵⁴ LEHMANN, K.: *Politika a morálka*, s. 40.

popadnutí akýmsi antináboženstvom.⁵⁵ Pri pozornom skúmaní rétoriky liberálov, ktorí sú trubadúri celkovej neutrality štátu, zistíme, že aj pojem neutrálny štát je ideologicky zafarbený, podobne aj pojem tolerancia. Ona je práve militantnou náhradou za prázdne miesto náboženstva v garancii morálnych princípov v spoločnosti. Stáva sa laickou dogmou s trestnoprávnym zafixovaním. Ak sa niekto v EÚ vysloví proti homosexuálnym zväzkom, ďalej ich pokusom adoptovať dieťa a proti iným dekadentným a disociačným pokusom, naburávajúcim prirodzený poriadok ľudskej rasy, tak dostane mediálne vykričanú nálepku „netolerantný“, „xenofóbny“, „homofóbny“. Kresťania sú pod tlakom zdecimovanej verejnej mienky a nezriedkavé sú prípady trestnej zodpovednosti zástancov civilizácie života.⁵⁶ Nastupuje diktatúra tzv. politickej korektnosti, keď v mene tolerance je nežiaduce javy a osoby pomenovať priamo a fakticky. Presadzuje sa agresívny sekularizmus, ktorý si osobuje legitimitu odstrániť všeobecne záväzné hodnoty, na ktorých stojí naša civilizácia. Náboženské korektívy života spoločnosti a politiky sú považované nielen za anachronizmus, ale aj za útok na slobodu a autonómiu jedinca, ponechaného v konečnom dôsledku iba na seba. Jozef Ratzinger vo svojej prednáške v talianskom senáte ukázal, ako rozklad vedomia morálnych hodnôt je opäť našim problémom tu a teraz a mohol by viesť k sebadeštrukcii svedomia Európy.⁵⁷ Ak by sme aj na okamih odhliadli od vízie úpadku kultúry Oswalda Spenglera, či Patricka Buchanana, alebo od varovania kresťanských personalistov, je našou povinnosťou vziať to do úvahy ako reálne nebezpečenstvo: s opustením náboženstva, alebo jeho vytesnením do zászvta či prívatna, sa narúša ontologická stabilita a nastupuje oná, Jánom Pavlom II. diagnostikovaná kultúra smrti. Preto možno demaskovať ideológiu neutrality štátu v liberálnodemokratickom systéme, v mene ktorej sa pokúsili oslobodzovať človeka abstraktnými ontologicky nezakorenými ideami a v mene nízkych vášní: „Váš životný ideál sa rovná ideálu zvierat! Spoločnosť ste premenili na krúžok spotrebiteľov. A priviedli ste osob-

⁵⁵ Porov. RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 167: Autor podrobne hovorí o štyroch až piatich etapách prechodu od štátu konfesijného ku štátu blížiacemu sa neutralite.

⁵⁶ Známy je prípad švédkeho pastora alebo anglického katolíckeho aktivistu, ktorí vystúpili proti nárokom homosexuálov. Porov. FÓRUM ŽIVOTA, roč. 3, č. 3/2006, s. 4; roč. 5, č. 1/2008, s. 9.

⁵⁷ Porov. RATZINGER, J.: *Európa – jej duchovné základy v minulosti, v prítomnosti a v budúcnosti*. In: VERBUM, roč. XVI, č. 1/2005, č. 1, s. 16

nosť do chaotického nebytia!⁵⁸ Hoci naši liberálni protivníci využívajú silu médií a forsírovanie verejnej mienky, Berďajev liberálom vyčíta, že sú povrchní a bránia sa každej serióznej filozofickej rozprave, parazitujú na iných myšlienkach a preto sú podľa neho najmenej potrebnou kastou ľudí na zemi. Nevedia čerpať energiu zo seba a žijú na cudzí účet!⁵⁹ Podobne sa vyslovuje súčasný filozof Santiago Zabala, keď snahy zatlačiť vieru do súkromia hodnotí ako „slabé myslenie“. ⁶⁰ Neprekvapí nás preto Hanusov úsudok, že „liberalizmus je posledné a záverečné štádium vývinu od „ordo“ k neviazanej slobode“⁶¹ a „najväčší vnútorný rozkladný proces, aký ľudstvo zažilo.“⁶²

Totalita – náboženská tragédia

Hlavný argument Berďajeva proti konceptu neutrálneho štátu a ignorancie kresťanstva vo verejnom živote spočíva v tom, že vo svete bola nastolená totalitná (predovšetkým komunistická) diktatúra, v ktorej proti Bohočloveku nestojí človek neutrálneho kráľovstva, ale človekoboh, teda človek, ktorý sa postavil namiesto Boha. „Náboženstvo nemôže byť súkromnou záležitosťou, ako to chcel novovek, nemôžu byť autonómne, ani iné sféry kultúry. Dokazuje to sám komunizmus. Ruší novoveký princíp autonómie a sekularity, požaduje „sakrálnu“ spoločnosť, „sakrálnu“ kultúru, podriadenie všetkých stránok života náboženstvu diavla, náboženstvu antikrista.“⁶³ Najmarkantnejšie je to vidieť na učení Marxa, v ktorom sa spája novodobý mýtus a mesianiz-

⁵⁸ BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 17: Aj súčasní filozofi potvrdzujú Berďajevove výhrady: „Nebezpečím ľudskej slobody je totalitarizmus, ktorý nemá iba svoju odpudivú pragmatiku, ale i dodnes atraktívne ideové opory ... to vari po skúsenostiach nášho storočia vieme. Je však potrebné sa učiť rozumieť, že rovnakým ohrozením slobody je i liberalizmus dovedený do dôsledkov individualistického utilitarizmu.“ HANUŠ, J. *Křesťanství a lidská práva*, s. 86.

⁵⁹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 91.

⁶⁰ „Slabé myslenie usiluje o zlučiteľnosť iba s takou náboženskou vierou, ktorá sa snaží „zostávať v súkromí“, „privatizovať sa“, nie však s náboženstvami, ktoré založili cirkvi a zaujali politické stanoviská.“ ZABALA, S.: *Náboženství bez teistů a ateistů*. In: RORTY, R. – VATTINO, G.: *Budoucnost náboženství*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2007, s. 18.

⁶¹ HANUS, L.: *Ideové základy 19. a nášho storočia*. In: Slovenské pohľady, roč. LIX, č. 8-9/1943, s. 473.

⁶² HANUS, L.: *Pokonštantínska cirkev*. Bratislava: Lúč 2000, s. 193.

⁶³ BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2004, s. 22.

mus.⁶⁴ Marxizmus predstavuje príkladný kult falošných bohov a Berďajev socializmus a komunizmus vníma ako tzv. sekulárny chiliazmus.⁶⁵ V Ruskej revolúcii bola marxistická mesianistická idea, spätá s dejinným poslaním proletariátu, stotožnená s ruskou mesianistickou ideou.⁶⁶ „Netreba tu dokazovať, že samotný komunizmus je náboženstvo a on chce byť náboženstvom, a tvorí modlu kolektívu, v čom tkvie jeho lož.“⁶⁷ Tragédiou celého marxizmu a komunizmu je, že vo svojom mesiašstve síce chce oslobodiť človeka, avšak popiera ducha ako autonómnou, prvotnú a tvoriacu skutočnosť a ignoruje človeka ako osobnosť.⁶⁸ Totalita je náboženská tragédia, v nej sa prejavuje náboženský inštinkt človeka, jeho potreba celistvého vzťahu k životu.⁶⁹

Berďajev k tomu ďalej vysvetľuje, že neznesiteľný postoj komunizmu ku každému náboženstvu nie je náhodný jav, patrí k samej podstate komunistického svetonázoru. „Veď komunistický štát je diktatúrou svetonázoru. Komunistické zriadenie je krajným etatizmom, štát je v ňom totalitný a absolútny, vyžaduje si vynútenú jednotu myslenia. Komunisti vyznávajú militantný ateizmus a kladú si za cieľ protinábo-

⁶⁴ Marxistický mýtus o zlatom veku, ktorý sa uskutočňuje konečným víťazstvom proletariátu, predstavuje najzjavnejší príklad všetkých moderných politických eschatológií. Podľa Marxa skončuje budúca beztriedna spoločnosť so všetkými konfliktami a napätím, ktoré charakterizujú históriu ľudstva od jej počiatku. História už nebude v pravom slova zmysle existovať, nastane určitý pozemský raj, keďže človek bude konečne slobodný a ukojí svoj hlad minimálnou prácou, pretože stroje vynájdené vedcami a technikmi sa postarajú o zvyšok. Marx sa snažil dať proletariátu soteriologické poslanie, ale ako sa dalo očakávať, nepoužil náboženský jazyk, hovorí o historickej úlohe proletariátu. Porov. ELIADE, M.: *Mefisto a androgyn*. Praha: OIKOYMENH 1997, s. 125n.

⁶⁵ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 159: Sekulárny chiliazmus je prítomný aj nacistickej propagande.

⁶⁶ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Ruská idea*. Praha: OIKOYMENH 2003, s. 222n

⁶⁷ BERĎAJEV, N. A.: *Sebapoznanie*. Bratislava: Agora, 2005, s. 197: K Ontológii komunizmu pozri BERĎAJEV, N. A.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 165-196, a i.

⁶⁸ Porov. MOUNIER, E.: *Místo pro člověka*. Praha: Vyšehrad 1948, s. 51n: Marxizmu sa nevyčíta to, že odhalil hlboké protirečenia meštiackeho humanizmu a zločinnosti kapitalizmu s jeho popieraním človeka, ale na celom marxizme a komunizme je hrozné, že spája pravdu a blud!

⁶⁹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava: Kalligram 2003, s. 37: Marxizmus sa nevedel zmieriť s odcudzením človeka v kapitalistickej spoločnosti, a preto si robí nárok na celého človeka, a preto ho neoslobodzuje, ale zotročuje. Totalitárne nároky robí aj ekonomika, technika, či homogenizované hospodárske pravidlá EÚ.

ženskú propagandu. Komunizmus, nie ako sociálny systém, lež ako náboženstvo, je fanatický nepriateľ voči každému náboženstvu a najviac proti kresťanstvu. Chce byť náboženstvom, ktoré má nahradiť, robí si nároky odpovedať na náboženské potreby ľudskej duše, dať zmysel životu. Komunizmus je celistvý, zahŕňa celý život. Preto je konflikt s inými náboženskými vyznaniami nevyhnutný.⁷⁰ Marx v Úvode ku kritike Heglovej filozofie práva povedal: „Náboženstvo je ópium pre ľud.“⁷¹ Kým osvietenci prehlasovali, že náboženstvo je súkromnou vecou, tak marxizmus a leninizmus ide ďalej a vyhlasuje mu boj. V stanovách komunistickej strany nielen ruskej, ale aj celosvetovej platilo, že každý jej člen musí byť ateista a musí viesť protináboženskú propagandu a prerušiť všetky styky s cirkvou. Podľa Lenina je náboženstvo je súkromnou vecou len vo vzťahu k buržoáznemu štátu. V buržoáznom štáte sa musia komunisti zasadzovať za slobodu svedomia, za odluku cirkvi od štátu, musia obhajovať zásadu, že náboženstvo je súkromnou vecou. Ale v komunistickom štáte sa všetko dialekticky mení. Integrálny komunista musí byť presvedčený antikresťan, musí byť materialista a ateista, nestačí byť členom strany.⁷² Pokus o budovanie raja na zemi priniesol peklo gulagov.

⁷⁰ BERĎAJEV, N. A.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 165-166: Rozšírený je názor, že keby komunizmus neprenasledoval náboženstvo, tak by to bol vcelku dobrý systém. Je omyl. Problém je v tom, že keby komunizmus neprenasledoval náboženstvo, tak to by nebol komunizmus, ale nejaká sociálna demokracia. Antináboženský postoj je esenciálnou veličinou komunizmu. Napríklad dnes Čína potláča hnutie *Falun Gong*.

⁷¹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 166: Nazdával sa, že pre oslobodenie robotníckej triedy a nakoniec celého ľudstva treba z ľudského srdca vytrhnúť náboženské cítenie. Povedal, že nie náboženská sloboda svedomia, lež oslobodenie svedomia od náboženskej povery je dôležité. Marx ako Feuerbachov žiak poníma náboženstvo ako ochudobňujúce a okrádajúce človeka. Chudobný človek má bohatého Boha, atď. Lenin je faktický ateista a náboženstvo považuje za nekromániu a zdroj útlaku ľudových mäs, čo má svoje pozadie na skompromitovanosti pravoslavia zvlášť ku koncu cárizmu.

⁷² Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*, s. 168-173: Stranícke vedenie prísne dbalo na to, že verejní funkcionári a hlavne učitelia, nesmú chodiť do kostola a prísne to strážili. Agenda, že náboženstvo je súkromnou vecou ostala naďalej v socialistických a liberálnych stranách dodnes. Súčasný komunistický strany zmenili stanovky tak, že vierovyznanie nie je prekážkou ich členstva.

Idea vertikálno-personalistického spoločenského systému ver- zus horizontálno-demokratického

Ak s Berďajevom konštatujem, že „naspäť nie je možná cesta, lebo epocha novoveku už nemá čo dať človeku, všetky autonómne sféry kultúry a spoločenského života sa vyprázdnila a stali ničotnými“⁷³, čo môžeme ponúknuť ako alternatívu? Najprv je žiaduce poukázať na teóriu a prax demokracie ako falošného spoločenského zriadenia, ktoré je od nepamäti pokúšením človeka, nepozná pravdu a nahrádza ju hla-
sovaním, nesie v sebe despotickej prvok a osobnosť utápa v dave. De-
mokratická rovnosť je strata schopnosti rozlišovať kvality duchovného
života, vyvoláva náboženský des.⁷⁴ Nebezpečenstvo liberálno-
demokratickej epochy je práve v tom, že nepoznajú pravdu a dobro je
oslobodzovanie človeka ponechané zlým živlom a zotročujúcej vôli.
Demokracia liberálneho typu, postavená na teórii všeobecnej vôle ľudu
a ideáloch francúzskej revolúcie (čo Berďajev tituluje ako hrôzu ľudo-
vého absolutizmu) nesie v sebe „časovanú nálož“ sebadeštrukcie
v dôsledku neschopnosti najzákladnejšieho morálneho konsenzu
v zmysle židokresťanskej tradície (Desatoro). „Demokracia je skeptická,
lebo vzniká v skeptickej dobe, keď sa nedostáva viery, keď národy
stratili pevné kritéria pravdy a nemajú sily vyznávať akúkoľvek abso-
lútnu pravdu. Predstavuje krajný relativizmus, popretie všetkého abso-
lútneho.“⁷⁵ Čoraz častejšia svojvôľa poslancov moderných parlamentov
aj v otázkach prirodzeného zákona a organických princípov života je
zreteľným indikátorom ideovej a nakoniec aj praktickej slabiny demo-
kracie, čo pri terajšom kurze už je pre ňu smrteľné. Aj filozof Karel
Skalický ukazuje osudové súvislosti: „Princíp pravdy bol odstavený ako
nepoužiteľný a bol nahradený princípom súhlasu. Ideologicko-
normatívne legitimovanie verejnej moci bolo nahradené legitimovaním

⁷³ BERĎAJEV, N. A.: *Nový stredovek*, s. 42.

⁷⁴ „Demokracia... vytvára totiž nivelizujúce spoločenské prostredie. A to sa osobnosť celkom snaží pohltiť a podriať si ju. Vaša demokratická spoločenská mienka je najhroznejšia zo všetkých tyraníí. Utláčaje totiž ľudského ducha. Skracuje mu krídla. Stará tyrania s ohňom inkvizície stále ešte ponecháva priestor ľudskej individualite. Viac s ňou počítala. Vaša sféra bezduchej a materialistickej demokracie je sféra najhoršieho Leviatana, monštra s miliónmi hláv. Je pre človeka skutočne ohavné spadnúť do bahna kvantity, do tej všepohlcujúcej beztvarej spoločenskosti.“
BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 100.

⁷⁵ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Nový stredovek*, s. 110-111.

pragmaticko-konsenzuálnym, čo vyžaduje tajné a slobodné voľby.⁷⁶ Johann B. Metz diskurz liberálneho zavrhnutia možnosti Boha ako transcendentného garanta princípu legitimacy moci a jej fungovania vníma v gnozeologickej rovine: „Nejestvuje už nijaké stabilné centrum, nijaké jadro tejto reflexivity. Za základ sa pokladá konsenzus, ktorý sa môže rozplynúť, zmluva, ktorú možno zrušiť alebo stále meniť. Tejto politiky sa v štádiu jej reflexivity zmocňuje hlboká neistota.“⁷⁷

Takto liberálna demokracia nemôže byť spravodlivým zriadením, lebo je monistická, to znamená, že okrem pojmu ľud nepozná inú esenciu (Boh, Transcendentno). Ľud je však bez ontologického jadra, je to pojem nominalistický a nie reálny.⁷⁸ Demografická kríza Západu (súhrnne vyjadruje prakticky celé spektrum morálnej dekadencie a nihilizmu konzumnej spoločnosti) je nutným dôsledkom monizmu ľudu, čo je totalitný princíp prieciaci sa dôstojnosti človeka. Navzdory výzvam moralizátorov z náboženských kruhov, realisticky usudzujem, že túto vyčerpanú epochu nemožno podstatnejšie ozdraviť ani morálne sanovať. Fakticky nemožno garantovať ontologické a hierarchické princípy v neutrálnom štáte liberálneho typu.⁷⁹ Hanus rezultuje, že obe

⁷⁶ Citované podľa: HANUŠ, J. (edit.): *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK; Praha: Vyšehrad 2002, s. 18.

⁷⁷ METZ, J. B.: *Náboženstvo a politika na pôde moderny*. In: ROČENKA Teologického fóra. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, s. 21.

⁷⁸ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 97: Berďajev usvedčuje demokratických pozitivistov: „Aká je povaha tohto kolektívu, ktorý vy nazývate ľud a ktorý prehlasujete za suverénny? Tvorí snád' ľud, ktorému priznáate najvyššiu moc, nejakú reálnu jednotu? Disponuje nejakým ontologickým jadrom? Vy ste predsa nominalisti a nie realisti. Ľud ako ľudský kolektív pre vás teda nemôže byť ontologická realnosť. Je to mechanický počet. Vo vašej ľudovej vôli dochádza iba k aritmetickému skladaniu. Demokracia je svojou podstatou mechanická, znamená rozpad ľudovej jednoty. Demokracia je splodenec kritických období. Vo vašich demokraciách panuje ľudská kvantita a vy sa domnievate, že za ňou stojí ľud. Táto vôľa môže byť náhodný súčet.“

⁷⁹ Osvietenstvo a následne liberalizmus je volané po zodpovednosti, že ignorovalo Boha z verejného života: „Spáchali ste deklaráciu ľudských práv, ale vyškrtli ste z nich božie práva. Teonómia je vyššia ako autonómia. Tým, že ste vynechali Božie práva, zabudli ste na to, že deklarácia práv súvisí s deklaráciami ľudských povinností, a to vás neprivedlo k dobru. V realizácii ľudských práv nie sú najdôležitejšie vlastné nároky, ale povinnosť človeka k človeku a človeka k Bohu. Ľudské povinnosti sú hlbšie ako ľudské práva. Ľudské práva zdôvodňujú. Právo pramení z povinnosti. Pokiaľ si budú všetci silne uvedomovať svoje práva, ale len slabo si budú uvedomovať svoje povinnosti, práva tak nebude nikto ctíť, a tak nebudú ani

krajné tézy moderny: individualizmus rozvíjaný v politickom spektre liberalizmu a kolektivismus viažuci sa na (nacionálny a komunistický) totalitarizmus sú anachronické a nevyhovujú perspektíve spoločnosti, naopak si je vedomý, že „pri dlhšom trvaní jedná i druhá krajnosť vyvoláva zmätok a ťažké novodobé krízy“.⁸⁰ Preto sa plne stotožňujem s Berďajevom, že ľudstvo musí prejsť touto liberálno-demokratickou epochou kvantity a likvidácie osobnosti a jej jedinou pravdou bude, že sa prekoná⁸¹ a tak ľudí naspäť obráti k Bohu.⁸²

Nový model spoločnosti, ktorý navrhujem, je v línii od demokraticko-horizontálnej formy vlády ku personalisticko-vertikálnej, ktorý vzíde na troskách liberálnodemokratického systému a bude musieť inkludovať v sebe historicky verifikované prvky monarchie, aristokracie a demokracie.⁸³ No vedomý som si obtiažnosti tohto modelu spoločnosti, pretože kresťanská pravda o spoločnosti sa nerozvinula, na to zatiaľ nenadišiel čas a vhodné termíny. Náboženstvo má byť súčasťou

realizované. Ľudské práva aj povinnosti sú založené v ľudskej, Bohu podobnej prirodzenosti. Pokiaľ je však človek len podoba prírodného a sociálneho prostredia, iba reflexia vonkajších podmienok, je popletenec nutnosti, žiadne práva a ani povinnosti mať nemôže. Môže mať len nároky a záujmy!“ BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 85.

⁸⁰ HANUS, L.: *Princíp pluralizmu*. Bratislava: Lúč 1997, s. 87.

⁸¹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Nový stredovek*, s. 136.

⁸² Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 102: To znamená, že demokracia nie je skutočným náprotivkom totalitarizmu, ako sa to bežne poníma. Oba systémy pochádzajú z človekobožského princípu sebatotvrdzujúceho subjektu, čo odhalil už Vladimir Solovjov. K tomu porov. GREČO, P.: *Sebatotvrdzovanie subjektu ako základ pre socializmus a liberalizmus*. In: GBÚROVÁ, M. (edit.): *Ľavica a pravica*. Prešov: FF PU, 2004, s. 150-158.

⁸³ Porov. GREČO, P.: Bezhodnotová demokracia – symptóm úpadku novovekého človeka. In: *VERBUM*, roč. XVII, č. 1/2006, s. 30-41: Tu vysvetľujem, prečo kombinácia najlepších ideí z demokracie, aristokracie a monarchie môže nastoliť stabilnejší model spoločnosti, kde bude garantovaná ontologická a mravná stabilita spoločnosti. Otázkou je, ako píše Lehman, či štátny poriadok vôbec má oprávnenie a bezprostrednú úlohu nabádať občanov právnymi (prípadne trestnoprávnymi) prostriedkami na väčšiu mravnosť? Morálka sa viaže na slobodný súhlas. Ak by sa aj právny systém podriadil morálke, môže sa stať tyranom, a aj tak by nemuselo prísť k zlepšeniu. Podobne konflikty svedomia sa nedajú odstrániť zákonom, ako to mylne predpokladá marxistické poňatie spoločnosti. Porov. LEHMANN, K.: *Politika a morálka*, s. 32-33: Preto pri vertikálno-personalistickom modeli je napätie medzi poňatím človeka ako člena spotrebiteľsko-hedonistickej spoločnosti a morálneho diktátu politického systému v zmysle (Platónovho) ideálneho štátu.

politického konceptu a pritom nie je potrebné oživovať rezídua „ancien régime“ spred francúzskej revolúcie.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*. Praha: KITĚŽ, 2004.
- BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobody I*. Praha: Votobia, 2000.
- BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2004.
- BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha: OIKOYMENEH 1997.
- BERĎAJEV, N. A.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava: Kalligram 2004. BERĎAJEV, N. A.: *Ruská idea*. Praha: OIKOYMENH 2003.
- BERĎAJEV, N. A.: *Sebapoznanie*. Bratislava: Agora, 2005.
- BOCHEŇSKI, J.: *Mezi logikou a vírou*. Brno: Barister & Principal 2001.
- BOFF, L.: *Fundamentalism, terrorism and the future of humanity*. London: SPCK 2006. BUCHANAN, P. J.: *Smrt Západu*. Praha : Mladá fronta 2002.
- DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe*, Praha: Academia 2000.
- ELIADE, M.: *Mefisto a androgyn*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- FLORENSKIJ, P. : *Sloup a opora pravdy*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2003. GBŮROVÁ, M. (edit.): *Lavica a pravica*. Prešov: FF PU, 2004.
- HANUS, L.: *Pokonštantínska cirkev*. Bratislava: Lúč 2000.
- HANUS, L.: *Princíp pluralizmu*. Bratislava: Lúč 1997.
- HANUŠ, J. (edit.): *Dějiny kultury a civilizace Západu v 19. století*. Brno: CDK 2002.
- HANUŠ, J. (edit.): *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK; Praha: Vyšehrad 2002.
- HANUŠ, J. (edit.): *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: CDK 2006.
- MACHOVEC, M.: *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Akropolis 2003.
- MACHOVEC, M. (edit.): *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha: Academia 1995.
- MAIER, H.: *Politická náboženství*. Brno: CDK 1999.
- MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*. Praha: Univerzum, 1947.

- MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*. Bratislava: Kalligram 2005.
- LE BON, G.: *Psychologie davu*. Praha: Nakladatelství KRA 1997.
- LEHMANN, K.: *Politika a morálka*. Košice: Verbum 1994.
- LOBKOWICZ, M.: *Duše Evropy*. Praha: Vyšehrad 2001.
- PLONGERON, B.: *Zrození republikánského křesťanství*. Brno: CDK 2000.
- RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003.
- ROČENKA Teologického fóra. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 2004.
- RORTY, R. – VATTINO, G.: *Budoucnost náboženství*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2007.
- SARKA, R.: *Připravení zdůvodnit nádej. Teologická epistemologie*. Ružomberok: PF KU 2008
- SCRUTON, R.: *Slovník politického myšlení*. Brno: Atlantis 1999.
- SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha: Kolegium Zvon – Academia 2003.
- TENACE, M.: *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. Velehrad : Refugium 2000.
- TALMON, J. L.: *O původu totalitní demokracie*. Praha: Sociologické Nakladatelství 1998.

Periodiká

- FÓRUM ŽIVOTA, roč. 3, č. 3/2006.
- FÓRUM ŽIVOTA, roč. 4, č. 1/2007.
- FÓRUM ŽIVOTA, roč. 5, č. 1/2008.
- SLOVENSKÉ POHLADY, roč. LIX, č. 8-9/1943.
- SME, 24. 05. 2003.
- SME, 03. 10. 2005.
- VERBUM, roč. XVI, č. 1/2005
- VERBUM, roč. XVI, č. 2/2005.
- VERBUM, roč. XVII, č. 1/2006.

Internet

- < <http://www.teoforum.sk/clanky/word/Moravcik> >.
- < http://www.nrsr.sk/appbin/NRPred.ASP?WCI=NRPred_Materialy&WCE=OpenDoc&WCU=125535 >.

POKUS O DEFINÍCIU NÁBOŽENSTVA POĎĽA M. ELIADEHO

Ivan MOĎOROŠI

Úvod

Témou príspevku je téma pomerne všeobecná a môže vyvolať otázky typu: je možné a potrebné definovať náboženstvo? Dá sa nájsť taká definícia, ktorá uspokojí a zovšeobecní každé náboženstvo? A je vôbec možné definovať tak špecifický fenomén náboženstva, ktorý je zmesou mýtov, symbolov a rituálov? Nakoľko existuje mnoho spôsobov definícií náboženstva, ktoré sú viac, alebo menej (ne) uspokojivé v texte sa pokúsime predstaviť Eliadeho koncepciu náboženstva z pohľadu existencie symbolu, ako špecifického prvku náboženstva. Meno Eliadeho¹ som si zvolil preto, že napriek všetkým kritikám voči jeho osobe a mysleniu, patrí k najväčším inšpirátorom a aj popularizátorom akademického štúdia religionistiky v 20. storočí. Eliademu sa hlavne vyčíta, že nebol nestranným a že sa snažil o teo-logizáciu religionistiky. Roger Corless ide v hodnotení Eliadovho diela ešte viac do krajnosti, keď píše: „Trúfam si povedať, že Eliadeho životné dielo bolo neúspešné; ale jednalo sa o veľkolepý a neoceniteľný neúspech“.² Obdiv k Eliademu si však zasluhuje hlavne jeho systematizácia náboženských fenoménov a už spomínaná popularizácia religionistiky.

Myslím si, že nájsť uspokojivú definíciu náboženstva znamená viac, než len vymedziť náboženstvo voči iným fenoménom, ktoré sa ako náboženské môžu zdať. Ba čo viac, myslím si, že správna definícia

¹ K bibliografii, ktorá sa zaujíma o štúdium Eliadeho pozri napr.: BROWN, F., R.: *Eliade on Archaic Religions: Some Old and New Criticisms*. In: *Sciences Religieuses*, Roč. 1981, 10/4, s. 429-449.; CAVE, D.: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. In: New York – Oxford: Oxford University Press 1993; RENNIE, B. (ed.): *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*. Albany: State University of New York, 2001. SLÁDEK, O.: *Mircea Eliade dnes*. In: *Religio*. Roč. 2007, č. 2, s. 271-281; VRHEL, F.: *Hľadání religionistiky Mircei Eliada*. In: *Religio*. Roč. 1997, č. 2, s. 151-159.

² CORLESS, R.: *After Eliade, What?* In: *Religion*, Roč. 1993, č. 23/4, s. 373-377. Cit. Podľa: SLÁDEK, O.: *Hermeneutická imaginace Mircei Eliada*. In: *Religio*. Roč. 2006, č.2, s. 148.

znamená aj prínos pre jednotlivé náboženstvá, nakoľko definícia s ktorou by sa dokázalo stotožniť každé náboženstvo, môže znamenať aj nie zanedbateľný impulz pre medzináboženský dialóg, ktorý však už nie je v záujme religionistických štúdií.

História pojmu náboženstvo

Archaické kultúry a domorodé náboženstvá nemali špeciálny pojem, ktorý by označoval náboženstvo ako také. Snáď mohlo ísť o fakt, že náboženstvo bolo neoddeliteľnou súčasťou ich spoločnosti a preto ho nemuseli vnímať ako samostatný jav.³ Archaický človek, podľa Elia-deho, totiž nepovažoval štruktúru *sacrum* a *profanum* v opozícii. *Sacrum* bolo teda aj *profanum* a naopak. Všetka činnosť, ktorá bola v archaických komunitách vykonávaná (napr. rybolov, pohlavný akt, príprava jedla a pod.) mala pre človeka posvätný charakter, lebo na počiatku (in illo tempore) túto činnosť vykonali sami bohovia, resp. hrdinovia, ktorí jej tak dali posvätný charakter. Človek tak iba imituje udalosť dávno vykonanú.

Až neskôr sa začal vzťah medzi človekom a absolútnom vyjadrovať termínom, ktorý bol v opozícii k profánnemu.

V biblii sa tento vzťah vyjadruje termínom *jirath Elohim* (Jb 4,6) – teda bázeň pre Bohom a v septuaginte pod gréckym termínom *φοβος*.

Neskôr sa niektorí pokúšali hľadať a definovať význam náboženstva z etymológie latinského pojmu *religio*, ktoré je však tiež viacvrstvé. Cicero vychádza z pojmu *relegere* – prečítavať, recitovať⁴ a voľne môžeme povedať, že to snáď evokuje k pojmu modlitby. Lactantius vychádza pri svojej definícii z pojmu *religare* – znovu zväzovať⁵, teda poukazuje na špecifický znak, ktorý vytvára náboženstvo a to je vzťah človeka s božstvom. Augustín zase vidí pojem *religio* vo svetle pojmu *reeligere* – znovu voliť a môže to evokovať správnu voľbu, keď sa obrátil na kresťanstvo.

Náš pojem náboženstvo ma vzťah nie k latinskému pojmu *religio* ale sanskritskému pojmu *bhaga*, ktorý bol zároveň aj menom božstva,

³ KOVÁČ, M.: Čo je to náboženstvo?. In.: *Anthropos* [Náboženstvo, religionistika]. Roč. 2004, č. 3, s. 5.

⁴ CICERO: *De natura deorum*, II, 28. In: *Philosophical Tretises. Academica*, vol. 19. Harvard University Press, 1933.

⁵ LACTANTIUS: *Institutiones divinae*, IV, 28, 2. In: MIGNE, J., P.: *Patrologiae cursus completus: series Latina* 6, 535. Paris: 1844–1864.

ktoré malo vzťah k bohatstvu a prosperite.⁶ Boh ako bohatstvo a náboženstvo ako vzťah k tomuto označeniu. Gréci používali termín eusébia, teda pobožnosť, alebo rituál. Hinduisti nazývajú svoje náboženstvo termínom *sanātana dharma*⁷, teda večný poriadok, zákon, alebo aj povinnosť. Niečo podobné je aj termín *dén* v arabčine, ktorý poukazuje na náboženstvo, ktoré je chápané ako zákon. A napokon je to v Číne termín *tao*, ktorý sa prekladá aj ako cesta.

Tieto príklady sú ilustráciou snahy človeka pomenovať podstatu vzťahu k posvätnu, resp. absolútnu. Zároveň sú subjektívnym vyjadrením toho, kto túto odpoveď hľadal. Preto môžeme povedať, že každá snaha o definíciu náboženstva je aj subjektívnou výpoveďou teológa, filozofa a religionistu. Takýmto spôsobom je nutné pozeráť sa aj na Eliadeho koncepciu.

Ak je podstavou náboženstva Boh vo všetkých variáciách tohto pojmu, prichádzame k vážnemu problému. Je možné definovať pojem, ktorého súčasťou je samo o sebe nedefinovaľné? Skepticizmus ohľadom možnosti definície však nie je na mieste, nakoľko náboženstvo je aj konkrétnym historickým prejavom človeka v čase a priestore. A my hľadáme odpoveď na túto ľudskú činnosť, ktorú je možné „vystopovať“, pozorovať, popísať a porovnať v dejinách človeka. Otázka existencie Boha teda v religionistike nie je na mieste a teda je možné zamerať sa iba na prejavy toho čo nazývame náboženstvom.

Eliadeho koncepcia náboženstva

V samotnej snahe o definíciu eliadovského fenoménu náboženstva sa zameriame na dva, podľa mňa zaujímavé skutočnosti. 1/ Náboženstvo ako prejav človeka túžiaceho po prvotnej jednote a 2/ s ňou súvisiaci apofatický charakter náboženskej reči a symbolov.

Eliadeho metódu môžeme nazvať fenomenologicko-komparatívnu, nakoľko sa snažil vysvetliť a hlavne porozumieť každému stretnutiu človeka s posvätnom. Každý fenomén v náboženstve môže byť podľa Eliadeho pochopený len keď sa študuje ako niečo náboženské.⁸

⁶ Porov. JORDAN, M.: *Encyklopedie Bohů. Praha: Volvox Globator, 1997, s. 79.*

⁷ KÜNG, H.: *Po stopách světových náboženství. Praha: CDK, 2006, s. 51.*

⁸ Práve tieto Eliadeho koncepcie považujú mnohí autori za bremeno tzv. eliadovskej éry. A preto sa snažia o novú víziu, či prehodnotenie religionistiky po Eliadovi.

Porov.: VRHEL, F.: *Hledání religionistiky Mircei Eliada. In: Religio. Roč. 1997, č. 2, s. 151 a nasl.*

U Eliadeho by sme mohli vychádzať z mnohých jeho tendencií chápania náboženstva. Avšak z pohľadu prelínania filozofie a religionistiky (resp. aj teológie) je zaujímavý pohľad cez existenciu a nutnosť symbolu v náboženstve. Tu pod náboženstvom Eliade nemyslí len „klasické“ náboženstvá (historicko – zjavené), ale aj na archaické, prvotné, kde má religionista možnosť stretnúť sa so základnými konceptmi v ich počiatočnej forme.⁹

Za základ z ktorého by som chcel odvodiť Eliadeho definíciu náboženstva je istým spôsobom soteriológia.¹⁰ Tá ma svoj základ v jeho hľadaní a prenikaní do tajomstiev „zlomu“. Teda jeho častý termín označujúci „nostalgiu za Rajom“, či stratu prvotnej dokonalosti v kresťanstve označovanú ako prvotný pád.

Eliade ako znalec mystických tradícií Východu a Západu poznamenáva, že najlepšou cestou, ako pochopiť Boha alebo nekonečnú realitu, je zrieknuť sa, hoci len na okamih, všetkých myšlienok a predstáv o božstve v hraniciach bezprostrednej skúsenosti; nakoľko tá môže skúmať iba zlomky a napätie.¹¹ Poukazuje teda na nemožnosť, resp. na neobjektívnosť nášho poznania Boha. Eliademu je teda skôr blízka apofatická tendencia, ktorá je zase blízka mysticizmu, ako špecifickému fenoménu v rámci náboženstva. Myslím, že môžeme paušalizovať tvrdenie, že každé náboženstvo sa domnieva, že najvyššiu skutočnosť nie je možné pomenovať pojmom, ktorý by vystihoval stav tejto skutočnosti. Aj napr. v *Upanišádach* je Brahma ako najvyšší princíp jednoty nepomenovateľný ničím z tohto sveta a najvyšším učením je, že nie je „ani to, ani to.“¹² Aj z toho vychádza fakt, že napr. hinduistický sannjásinovia sú povolaní k tomu, aby išli za každú inštitúciu či text, až prídu k tomu, čo každá posvätná kniha a rituál znamenajú, ale čo nemôžu bežným slovníkom pomenovať.¹³ Táto nepomenovateľnosť, či nemož-

⁹ Porov. ELIADE, M.: *Mefisto a androgyn*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 156

¹⁰ Samozrejme, že existujú aj iné rovnako relevantné alternatívy eliadovského prístupu k náboženstvám.

¹¹ Porov. ELIADE, M.: *Mefisto a androgyn*, s. 66.

¹² „Podoba této osoby je jako šafránové roucho, jako bílá vlna, jako indragópa, jako plamen ohně, jako bílý lotos, jako náhlý blesk; kdo toto pozná, získá nádheru jako náhlým bleskem. A proto je tu učení 'ani to, ani to' neboť nic není nad ně, nic není vyššího než to. Jeho pojmenování je pak pravda pravdy. Pravda je věru dech a on je jeho pravdou.“ *Brhadáranjakópanišád* 2:3:6. In.: *Upanišády*. Praha: DharmaGaia, 2004.

¹³ Porov. GRIFFITHS, B.: *Sňatek mezi Východem a Západem*. Brno: Cesta, 1997, s. 45.

nosť definovať Boha o sebe je prítomná aj v ruskom myslení u napr. u Bulgakova¹⁴, ktorý čiastočne nadväzovali na koncept Böhmeho *ungrundu*¹⁵, či koncept sofie, teda princípu zjednotenia človeka a Boha.

Môžeme teda zhrnúť, že náboženstvo ako fenomén je predovšetkým snahou človeka dosiahnuť zjednotenie, ktoré sa však nedá pomenovať pojmami a teda je skôr apofatického charakteru. Zároveň ide o fenomén, ktorý je viac, alebo menej doložitelný vo všetkých náboženstvách vrátane archaických.

Nezastupiteľnú úlohu v eliadeho koncepcii zohráva symbol.¹⁶ Prvotným významom slova *σμβολον* bol rozpoznávajúci znak medzi hosťom a hostiteľom. Na základe symbolonu (rozlomenej tabuľky) sa poznávali aj potomkovia pôvodného hosta a hostiteľa. Išlo teda o zvyk, pri ktorom sa tieto dve časti spojili, aby vytvorili celok. Symbol tak označuje predmet rozdelený na dve časti, ktoré boli od seba oddelené preto, aby boli opäť spojené do celku (prvotnej jednoty). Už teda samotná etymológia pojmu symbol poukazuje na niečo, čo najprv jestvovalo v celistvosti a neskôr sa oddelilo. Pojmy, ktorými pomenovávame „tajomstvá“ sveta, sú teda iba symbolom, obrazom, tieňom či znamením, pretože len nedokonale zodpovedajú skutočnosti.¹⁷ Symboly používané v náboženstvách sú priamo alebo nepriamo hierofániou. Predstavujú „zjavenie“ nevyjadriteľné inou formou. Symbol je pokračovaním dialektiky hierofánie tým, že ich mení na niečo iné, než znamenajú v profánnej skúsenosti. Symbol má tendenciu zhodovať sa s celkom.

¹⁴ Túto základnú antinómiu transcendencie a imanencie Boha voči svetu rozoberá Bulgakov v prvej časti svojej knihy *Свет Невечерний* (*Svetlo nebasnúce*, 1917), ktorá má názov *Божественное Ничто* (Božské Nič). Na jednej strane je Absolútno voči svetu Božským nič, teda princípom, ktorým nie je možné vyjadriť žiadnym „niečo“. Teda mu nemožno priradiť a definovať ho žiadnym pojmom z pozemskej sféry. Pozri. БУЛГАКОВ, С.: *Свет Невечерний. Первообраз и образ*. Сочинения в двух томах. Т. I. Москва: Искусство, 1999.

¹⁵ Tento termín je možné interpretovať ako hlboký základ bytia či prabytie v zmysle kabalistického termínu kladné Nič (podobne ako u Bulgakova), ktoré je potencialitou, z ktorej pochádza všetko dobré aj zlé. *Ungrund* je sloboda a slobodná vôľa. (Porov. napr.: BÖHME, J.: *Převzácná brána božského nazírání* 1:17 a nasl. In: BÖHME, J.: *Cesta ke Kristu. Mystické traktáty konce věků*. Praha: Vyšehrad, 2003.)

¹⁶ Napr. symbol posvätného stromu, ktorý prechádza podsvetím, zemou a nebom, symbol vrchu, alebo chrámu ako axis mundi, či omphalos. Porov.: ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenth, 2003, s. 14 a nasl.

¹⁷ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*. Olomouc: Refugium, 1999, s. 283.

V náboženstve majú podľa Eliadeho symboly koherentnú a systematickú podobu. Vyznačujú sa totiž štruktúrou a významom.¹⁸

Ako som spomínal, významná časť Eliadeho výskumov smerovalo k snahe človeka nadviazať, alebo dosiahnuť zjednotenie sa s božstvom, nakoľko človek veril, že pôvodne bol človek celistvý. V indo-árijskej protohistórii sa napr. obetovanie stalo symbolom obnovenia prvopočiatocnej jednoty. Všetky rituály starovekého sveta tak mali za cieľ obnovenie poriadku, ktorý vládol *in illo tempore* (v onom ideálnom čase harmónie ľudí a bohov). Základným poslaním obety sa tak stalo zlúčenie rozdeleného, nakoľko človek túžil po prvotnej harmónii (nostalgia za Rajom).¹⁹

Ak si máme pomôcť aj Platónom, nakoľko on sám si pri niektorých tvrdeniach pomáhal mýtom, môžeme dokladovať jeho zmienku o tom, že človek existoval pôvodne v jednote. O tom sú aj známe mýty o androgýnovi, ktoré idú naprieč dejinami náboženstva, filozofie aj literatúry. Platón v *mýte o Androgýnovi* označuje každého človeka ako σμβολον, teda ako polovicu, ktorá vznikla odrezaním, keď z jedného sa stali dvaja.²⁰ Hľadanie stratenej polovice (celistvosti) je teda odvekou túžbou človeka, ktorá sa prejavuje na úrovni náboženských rituálov, ale aj poznania. V hinduizme v *Čhandójópanišádach* taktiež Pradžápatího stvorenia hľadali úplnosť bytia. Ich neustála cesta k Pradžápatimu sa skončila v okamihu, keď im bol odhalený skutočný význam ich bytia, ktorý ležal za hranicami ich zmyslov.²¹

Klement Alexandrijský píše, že kráľovstvo nebeské príde „keď budú dvaja jedno, a mužské bude ženským, a nebude ani mužského, ani ženského.“²²

¹⁸ Porov. ELIADE, M.: *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 439 a nasl.

¹⁹ Porov. ELIADE, M.: *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1998, s. 78.

²⁰ Porov. PLATÓN: *Symposion*, 191d.

²¹ Porov. Čhandójópanišad. 8:7–12. In.: *Upanišády*. Praha: DharmaGaia, 2004.

²² KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata* III, 13, 92. Téma dokonalej ľudskej bytosti, ktorej symbolom je Androgýn sa venuje aj Florenskij, keď vychádza z Platónskeho mýtu o Androgýnovi (porov. PLATÓN: *Symposion*, 189d–193). Florenskij je presvedčený, že nejde len o Platónom spracovanú bájkou, ale o umelecké spracovanie dávneho ľudového mýtu. Dokonca tvrdí, že mystici rôznych smerov (napr. Böhme, Saint-Martin či Baader) videli v texte Gn 1, 26–27 poukaz na pôvodnú zložitost ľudskej bytosti, či dokonca na pôvodný androgynizmus človeka. Florenskij nezabudol poznamenať, že sa nesnažil dokazovať androgýnnny výklad knihy Genezis, ale sa chcel zmieniť o značnom rozšírení tohto názoru, podľa ktorého bol

Téma pôvodnej jednoty a následného rozdelenia (hriechom) bola podstatnou súčasťou aj spomínanej sofiológie v ruskom myslení u Solovjova²³, Florenského²⁴ a Bulgakova.²⁵ Sofia je princípom, ktorý navracia ľudstvo od mnohosti k prvotnej jednote.

Ako sme už v práci poznamenali, spojenie pôvodne rozdeleného (bipolarita, resp. poukaz na mýtus o androgýnovi) je prítomné v dejinách náboženského myslenia ako spojenie protikladov (*coincidentia oppositorum*) či tzv. mystéria úplnosti. Mikuláš Kuzánsky považoval *coincidentia oppositorum* za najmenej nedokonalú definíciu Boha.²⁶ Kuzánsky vo svojom diele *De docta ignorantia* (O učenej nevedomosti, 1440) pripomína, že naše poznanie, ktoré je konečné, môže pochopiť iba pravdu, ktorá je konečná a relatívna.²⁷ Pravdu považuje za absolútne maximum pre ktoré je nutné transcendovať diskurzívny rozum a maximum tak postihnúť intuíciou.²⁸ Vyjadrovanie je tak možné iba v rovine symbolov. Za základ teda Kuzánsky považuje princíp *coinci-*

pôvodne človek celistvejší než dnes. (Porov. SUI, s. 171 a nasl.) Túto nerozdelenú jednotu prvotný človek prežíval a vyjadroval prostredníctvom mýtov. (Porov. RIFFITHS, B.: *Sňatek medzi Východem a Západem*, s. 31.)

²³ „Tým, že človek povstal proti božskému princípu všejednoty, že ho odstánil zo svojho vedomia, sa zároveň dostal do područia hmotného princípu... stáva sa tak iba jednou z mnohých prírodných bytostí.“ СОЛОВЬЕВ, В.: Чтения о Богочеловечестве. Собрание сочинения. Т. III. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966, s. 150.

²⁴ „Hriech je moment deštrukcie, rozpadu a zmarenia duchovného života. Duša stráca svoju substanciálnu jednotu, stráca vedomie svojej tvorivej prirodzenosti, stráca sa v chaotickej búrke svojich stavov...“ ФЛОРЕНСКИЙ, П.: *Столп и утверждение Истины*. Москва: Лепта, 2002, s.174.a

²⁵ „Spomienka na rajský stav je v každom prípade uložená v tajomstvách nášho podvedomia ako určitá bolestná anamnéza na iný druh bytia. Sú to zjavné, vnímané prekmity svetla sofity sveta v našej duši.“ БУЛГАКОВ, С.: *Невеста Агнца. О Богочеловечестве*. Westmead: Gregg International Publishers, 1971, s.193.

²⁶ Kuzánsky bol ovplyvnený dielom Pseudo – Areopagitu, ktorý tvrdil, že spojenie protikladov v Bohu predstavuje mystérium. Porov. ELIADE, M.: *Mefisto a androgyn*, s. 65. Pozri tiež : ФЛОРЕНСКИЙ, П.: *Столп и утверждение Истины* , s. 156 a nasl.

²⁷ „Zrejme o pravde nevieme viac než to, že taká, aká je, je pre nás nepochopiteľná... Teda bytostná podstata (quidditas) vecí, ktorá je ich pravdou, je vo svojej čistej podobe nedosiadnuteľná. Hoci ju hľadali všetci filozofi, ani jeden z nich ju nenašiel takú, aká je. (KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*. Bratislava: Pravda, 1979, s. 37.)

²⁸ Porov. KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*, s. 47–48.

dentia oppositorum, ktorý sa nedá ani tak doceliť rozumom (konečnosťou), ale skôr domnienkami, v rovine nekonečnosti.²⁹ Táto *via negativa*, o ktorej podľa Eliadeho Kuzánsky nepochyboval, otvára kresťanskej teológii a filozofii nový horizont, pričom umožňuje aj začiatok nového, súvislého a plodného dialógu s inými náboženstvami.³⁰

Môžeme teda zhrnúť, že náboženstvo je predovšetkým vyjadrením vzťahu človeka k Bohu na základe túžby po zjednotení. Mystéria, ktoré vyjadrujú toto zjednotenie môžeme doložiť v dejinách náboženského myslenia, ktoré Eliade špecifickým spôsobom systematizoval. Symboly sú dôležité aj preto, že na ich úrovni je človek schopný odhaliť to, čo nedokáže pojmami bežného sveta. Toto zjednotenie, alebo túžba po prvotnej harmónii je tak, vychádzajúc z Eliadeho koncepcií, jednou zo základných štruktúr náboženstva v jeho slovnom (mytologickom) a rituálnom prejave.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BÖHME, J.: *Cesta ke Kristu. Mystické traktáty konce věků*. Praha: Vyšehrad, 2003
- БУЛГАКОВ, С.: *Невеста Агни. О Богочеловечестве*. Westmead: Gregg International Publishers, 1971.
- CICERO: *De natura deorum*, II, 28. In: *Philosophical Treatises. Academica*, vol. 19. Harvard University Press, 1933.
- ELIADE, M.: *Mefisto a androgyn*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- ELIADE, M.: *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004.
- ELIADE, M.: *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1998.
- ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí /III*. Bratislava: Agora, 1997.
- ФЛОПЕНСКИЙ, П.: *Столп и утверждение Истины*. Москва: Алетта, 2002.

²⁹ Eliade tiež poukazuje na rozdiel medzi koncepciou *coincidentia oppositorum*, ktorá je uskutočnená v rovine nekonečnosti a archaickými formulami, ktoré sa vzťahujú na skutočné zjednotenie protikladov, ako je napr. sansára alebo nirvána. (Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí /III*. Bratislava: Agora, 1997, s. 177.)

³⁰ Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí /III*, s. 178.

- GRIFFITHS, B.: *Sňatek medzi Východem a Západem*. Brno: Cesta, 1997.
- JORDAN, M.: *Encyklopedie Bohů*. Praha: Volvox Globator, 1997.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata* II-III. Praha: Oikoymenh, 2006.
- KOVÁČ, M.: Čo je to náboženstvo?. In.: *Anthropos [Náboženstvo, religionistika]*. Roč. 2004, č. 3, s. 5–8.
- KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*. Bratislava: Pravda, 1979.
- KÜNG, H.: *Po stopách svetových náboženstiev*. Praha: CDK, 2006.
- LACTANTIUS: *Institutiones divinae*, IV, 28, 2. In: MIGNE, J., P.: *Patrologiae cursus completus: series Latina* 6, 535. Paris: 1844–1864.
- PLATÓN: *Symposion*. Praha: OIKOYMENH, 1994.
- SLÁDEK, O.: Hermeneutická imaginace Mircei Eliada. In: *Religio*. Roč. 2006, č.2, s. s. 271-281.
- СОЛОВЬЕВ, В.: Чтения о Богочеловечестве. Собрание сочинения. Т. III. Брюсель: Жизнь с Богом, 1966.
- ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*. Olomouc: Refugium, 1999.
- VRHEL, F.: *Hledání religionistiky Mircei Eliada*. In: *Religio*. Roč. 1997, č. 2, s. 151-159.
- ZBAVITEL, D. (prekl.): *Upanišády*. Praha: DharmaGaia, 2004.

BUDÚCNOSŤ NÁBOŽENSTVA PO DEKONŠTRUKCII METAFYZIKY

Dušan HRUŠKA

„Neexistujú fakty, len interpretácie.“
F. Nietzsche

„Miluj, a rob čo chceš.“
sv. Augustín

Na úvod

Ako by sme mohli charakterizovať našu dnešnú situáciu? Nachádzame sa vo svete, ktorý náboženstvo odmieta? Domievam sa, že práve naopak. Náboženstvo prežíva renesanciu. Dnes, na začiatku tretieho tisícročia, sme na konci epochy dualizmov, tak charakteristických pre myslenie našej západnej tradície. Tento koniec umožnila práve *dekonštrukcia metafyziky*. Spor medzi náboženstvom a vedou je minulosťou. Filozofické teórie ako pozitivistický scientizmus a marxizmus, ktoré sa pokúsili s náboženstvom definitívne skončiť sú v rozklade. Zmenilo sa ale aj samotné náboženstvo.

Znovuzrozeniu náboženstva v treťom tisícročí predchádza *smrť Boha*, teda inými slovami *dekonštrukcia metafyziky*. Aké historické udalosti prispeli k *dekonštrukcii metafyziky*? Bola to Francúzska revolúcia (solidarita), kresťanstvo (kresťanská láska) a romantizmus (irónia).¹ Tieto tri spoločenské javy umožnili duchovný rozvoj človeka v zmysle sformovania slobodného ja, ktoré sa nebojí straty identity v meniacom sa svete. Intelektuálnym vyjadrením *dekonštrukcie metafyziky* sa v dejinách filozofie stanú F. Nietzsche, M. Heidegger a J. Derrida. R. Rorty spomína ešte J. Deweyho a L. Wittgensteina.²

¹ Porov. RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 12.

² Porov. RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava, Kalligram, 2006, s. 12, 13 an. Tiež RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 35.

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

Dekonstrukcia metafyziky, resp. *dekonštrukcia západnej ontológie* takto vytvára priestor pre novú postreligióznú kultúru, ktorú sa pokúsim charakterizovať prostredníctvom amerického postempirického pragmatizmu Richarda Rortyho a slabej ontológie Gianniho Vattima. Najskôr sa však potrebujeme *dekonštruovať metafyziku*.

Nietzscheho kritika metafyziky

Venovať sa detailnej analýze Nietzscheho, Heideggerovej a Derridovej kritiky metafyziky je z priestorových dôvodov nemožné, ale pokúsim sa aspoň o stručné načrtnutie situácie *dekonštrukcie metafyziky*.

Nietzscheho snaha o prekonanie metafyziky prináša pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku nebude automaticky neznamenať požiadavku odmietnuť pravdu. Nietzschemu pôjde v zásade o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy. Nietzsche popiera (neodôvodnenú) existenciu všeobecných riešení (riešenie, ktoré sa funduje metafyzicky - ako rozumovom sprostredkované uchopenie všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (pravdou, ktorá je vždy prítomná) a tomu podriadenou (z toho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (pravdou prítomnosti).

Pravda sa teda stáva výsledkom procesu tvorby (Nietzscheho dôraz na umenie³), pozitívne poznanie sa ukazuje ako bytostne antropomorfne (Nietzscheho kritika vedy⁴), teda predstavuje iba spôsob asimilácie a nevzťahuje sa k veciam *osebe*. Poznanie sa uzatvára do sietí vlastných

³ Pozri napr. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 25, 38.

⁴ Porov. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 18.

pojmov, z ktorých sa nemôže „vyslobodiť“ (transcendovať), pretože ich hranice majú arbitrárnú povahu. Poznávajúci si vlastne „zakrýva“ veci, sám si stojí v ceste – výkonom abstrahujúceho a schematizujúceho myslenia je aktívne formovanie, ktoré nepoznáva, ale ovláda skutočnosť. Základné princípy poznania teda nie sú poznatky, ale regulatívne články viery. V tejto súvislosti je potrebné upozorniť, že Nietzsche síce používa kantovské termíny a rovnako formulácie, ale neuchopiteľná podstata veci (kantovská vec *osebe*) nie je primárne dôsledkom obmedzenosti našich poznávacích schopností, ale je daná samotnou povahou sveta.

Slová sa stávajú pojmi – prestávajú slúžiť jedinečnému, pôvodne individualizovanému prežívaniu a namiesto toho sa musia dať použiť na viac alebo menej podobné (a nikdy nie rovnaké) prípady – pojem tak vzniká tým, že berieme nie-rovnaké ako rovnaké.⁵ Výsledkom takéhoto procesu je absencia (objektívnej) pravdy, ku ktorej by sa mohol akýkoľvek výklad postupne približovať. Absencia pravdy v konečnom dôsledku znamená absenciu (absolútneho) zmyslu. Čo v tejto situácii ostáva človeku?

Vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob predchádzajúcej (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúcno. Poznanie prestáva byť ako možnosťou nerušenej reprezentácie súcna, ktoré existuje samé *osebe*; tak možnosťou čerpajúcou z absolútneho základu (seba)danosti vedomia.

Poznanie sa vo svetle Nietzscheho tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia. Deleuze v tejto súvislosti píše, že v duchu pluralistickej idey, ktorá hovorí, že jedna vec má niekoľko významov, že existuje niekoľko vecí a že o jednej veci sa dá povedať toto a neskôr tamto, vidíme najvyšší výdobytok filozofie, dobytie skutočného pojmu, dôkaz zrelosti filozofie. Pretože hodnotenie toho či onoho, delikátne zvažovanie vecí a zmyslu každej veci, posudzovanie síl, ktoré definujú v každom okamihu aspekty určitej veci, toto všetko (alebo tamto všetko) podlieha najvyššiemu umeniu filozofie, umeniu interpretácie. Interpretovať, a dokonca hodnotiť, to znamená zvažovať. Pojem esencie tu

⁵ Porov. NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2007, s. 12 – 15.

nemizne, ale dostáva iný význam. Jedna vec má toľko zmyslov, koľko existuje síl schopných ju ovládnuť.⁶

Radikálnosť *záverov* Nietzscheho myslenia (ktoré sú permanentne novými *začiatkami*), sa tak stáva významným mĺčnikom na ceste návratu od (metafyzikou preformulovaného) vedenia ako vždy *prítomnej pravdy*, k praktickému rozumeniu ako principiálne (ne)ukončenému, ale vždy nevyhnutnému procesu *pravdy prítomnosti*.

Heidegger a smrť Boha

Po *Kehre* u Heideggera dochádza k rezignácii na *smrť Boha* ako možnosti (politického) vzopätia k neustálej neistote sveta (Nietzsche). Pokus zaradiť do tohto vzopätia možný začiatok vyrovnania sa s odumierajúcim duchom kresťanstva sa stal neudržateľným. Cesta k novému počiatku, ktorý by bol mimo starý svet, je uzavretá. Spolu s tým ale ostal uzavretý aj návrat k viere v pôvod, ktorá patrí k starému svetu.

V týchto súvislostiach sa Heidegger začína zaoberať Hölderlinom. Vo svojej prednáške z roku 1935 ho Heidegger charakterizuje ako básnika zmiznutých bohov a prichádzajúceho Boha. Hölderlin sa pre Heideggera stáva básnikom odboženej doby. Je básnikom prítomnosti ako predchádzajúceho obdobia, teda doby medzi zmiznutím bohov a očakávaným príchodom Boha.

Heideggerova reč o Bohu, upozorňuje G. Figal, je myslená filozoficky vážne. Hölderlinove básnictvo otvára prítomnosť tak ako je, smerom k bývalosti a budúcnosti. Zmiznutie bohov poukazuje na bývalosť a očakávaný príchod Boha na budúcnosť. Bohovia a Boh sa stávajú šíframi bývalosti a budúcnosti. To, že bohovia boli znamená, že sa nemôžeme chápať ateisticky bez toho, aby sme o nich hovorili; reč o bohoch je integrálnou súčasťou nášho sebakporozumenia aj vtedy, keď už na nich neveríme. Keby sme chceli brať *smrť Boha* pri sebautvrdzovaní človeka vážne, tak by toto sebautvrdzovanie stratilo pôdu pod nohami už tým, že by ostalo viazané na niečo, k čomu sa už nechce vzťahovať.⁷ Príchod Boha ostáva viazaný na budúcnosť, ale prichádzajúci Boh nie je žiadnym Bohom zjavenia – všetky zjavenia patria k tomu, čo bývalo (to sa týka aj kresťanského Boha).

⁶ Porov. DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004, s. 12 – 13.

⁷ Porov. FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha, Academia 2007, s. 140 – 142.

V obraznej reči básnictva tak *bezprostredne* prehovára to, čo sa odťahlo, čo zmizlo. Obraz nemá objašňovať, ale zahalovať, nemá robiť bežným, ale vzácnym. Filozofia to zjavne nedokáže, pojmové určenia ktoré používa (Nietzscheho pojmové múmie) nakoniec vždy podliehajú požiadavke zrozumiteľnosti, a práve preto nemôžu adekvátnym spôsobom zachytiť to, čo je skryté. Zmiznutie a zjavenie nie sú žiadne alternatívy, ktoré by mohli nastať. Zmiznutie samo je spôsobom príchodu.

Bohovia prichádzajú tým, že unikajú. Zmiznutie je príchodom vtedy, keď je prežívané ako zmiznutie. Nepôjde teda o očakávanie nejakého budúceho zjavenia Boha, ale o to, prežívať ho v strate bohov a prežívať v ňom neustále prítomnú budúcnosť božského.

Metafyzika ako *biela mytológia*

Predstaviť Derridov vzťah k metafyzike sa pokúsim vo väzbe Derridov text *Biela mytológia* pochádzajúci z práce *Texty k dekonstrukcii*⁸.

V texte sa Derrida pokúša ukázať význam metafory vo filozofickom texte – otázka, ak ju zosumarizujem, teda zároveň v istom zmysle zjednoduším, znie: čo *znamená metafora vo filozofickom texte*? Definovať metaforu bude pre Derridu znamenať zaoberať sa jej opotrebovaním. Vodidlom sa stáva text *Zábrada Epikurova* na ktorého konci je krátky rozhovor venovaný *metafyzickej reči*. V abstraktnom myslení sa vždy „ukrýva“ zmyslový obraz. Dejiny metafyzického jazyka sa potom ako by prekrývali so stieraním účinnosti tohto pôvodne zmyslového obrazu.⁹ K slovu teda prichádza Derridova *usura* - v obidvoch významoch, ktoré sú v ich vlastnej histórii nerozlučiteľné – *opotrebovania* aj *lichvy*, teda dodatočného zisku z kapitálu, lingvistickej nadhodnoty. Metafyzici vytvárajúci reč sa teda podobajú brúsičom, ktorí brúsia medaile a mince, aby zahladili nápis, letopočet a portrét. Takto mince následne môžeme vyňať z priestoru a času (teda z Kantových „súradníc“ transcendentálnej estetiky) a ich hodnota sa stáva *neodhadnuteľnou*, teda obeh je rozšírený do *nekonečna*.

Takýmto spôsobom sa podľa Derridu rodí filozofická metafora – prvotný obraz, zmysel pochádza vždy od zmyslov (slová ľudskej reči sa „razia“ podľa nejakej hmotnej podoby – predstavujú zmyslami uchopi-

⁸ DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukcii*. Prel. M. Petříček. Bratislava, Archa 1993, s. 196 – 276.

⁹ Porov. DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukcii*. Prel. M. Petříček. Bratislava, Archa 1993, s. 196 – 197.

teľný, viditeľný obraz) a až filozofický diskurz tento pôvodný zmysel „stiera“ tým, že uvádza slová do obehu. Vo filozofickom diskurze sa totiž slová opotrebovávajú (usura) až dochádza k hraničnému, teda *absolútnemu* opotrebovaniu znaku.¹⁰ Metafyzik podľa Derridu preferuje pojmy v negatívnej forme – ne-konečno, ne-dosiahnuteľné, ne-bytie.

Metafyzický spôsob uvažovania metaforizáciou zabúda (zakrýva) (zmyslovú) konkrétnosť pojmov a to prostredníctvom rušenia každého konečného vymedzenia pojmu. Nevyhnutnosť permanentnej alegórie sa stáva únikom zo sveta zdania. Metafyzici sa stávajú zberateľmi báji prostredníctvom permanentného „stierania“ farby. Takto pestujú *bielu mytológiu*.¹¹ Bájne javisko, ktoré stvorilo metafyziku je stále aktívne, a to prostredníctvom bieleho atramentu (neviditeľnej, ale predsa pôvodne zapísanej kresbe na palimpseste) – no aj po odstránení stohov „fyzických“ rozpráv musí byť možné reaktivovať prvotný nápis. Otázka znie – dá sa to robiť bez písma? Heidegger a po ňom rovnako Derrida to robia formou písomnej (písmovej) kritiky – napr. Heideggerovo „prepísovanie“ *Sein* ako *Seyn*. Alebo Derridove škrtanie a svojský prepis *differance*. Pred nimi sa Nietzsche pokúša na túto situáciu reagovať zmenou štýlu (nie nadarmo svoju „reflexiu“ Nietzscheho Derrida nadpíše ako (*Ostrohy*) *Štýly Nietzscheho*¹²) a aforistickým písaním. Derrida sa v tejto súvislosti pokúša „deštruovať“ *logocentrizmus* metafyzickej tradície prostredníctvom *dekonštrukcie* ako reflexie filozofického myslenia prostredníctvom základných textov celej západnej tradície. V tejto súvislosti neexistuje „privilegované“ východisko dekonštrukcie – na rozdiel od metafyzického predpokladu „plnej prítomnosti“ hovoreného v texte. Metafyzika ako *biela mytológia* teda zhrňuje a reflektuje kultúru Západu: beloch berie svoju vlastnú, indoeurópsku mytológiu, svoj logos, tj. podľa Derridu mythos, ako univerzálnu formu toho, čo si stále praje nazývať Rozumom.

V zásade bude platiť, že snaha prekonať metafyziku reči (ako to nazýva Nietzsche) bude možné len jej deštruovaním (ako to nazýva

¹⁰ Porov. DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukci*. Prel. M. Petříček. Bratislava, Archa 1993, s. 199.

¹¹ Porov. DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukci*. Prel. M. Petříček. Bratislava, Archa 1993, s. 201.

¹² DERRIDA, J.: *Ostrohy. Štýly Nietzscheho*. Prel. M. Kanovský. Bratislava, Archa 1998.

Heidegger), resp. dekonštruovaním (dekonštrukciou ako to nazýva Derrida). A to sa nedá robiť „mimo“ písania.

Úloha náboženstva po dekonštrukcii metafyziky v *slabej ontológii* Gianniho Vattima

Giannimu Vattimovi, ako o tom sám hovorí, sa dostalo moderného, humanistického a katolíckeho vzdelania, ktoré bolo inšpirované Maritainom a Mounierom.¹³ Svoje uvažovanie Vattimo opiera o Diltheya. Ním formulovaný progresívny rozklad metafyziky, ktorý kulminuje v Kantovi, ale ktorý je prítomný aj v Nietzscheho nihilizme a Heideggerovom konci metafyziky je umožnený príchodom kresťanstva. Kresťanstvo vnáša do sveta princíp interiority, na základe ktorého *objektívna* realita postupne stráca svoju hlavnú váhu. Nietzscheho výrok, že „neexistujú fakty, len interpretácie“ a Heideggerova hermeneutická ontológia tak v skutočnosti privádzajú dôsledky tohto princípu do extrému.¹⁴ Z pohľadu na dejiny katolíckej cirkvi vidieť, že hlavným problémom, ktorému musela cirkev čeliť, bola požiadavka, aby veda bola uznaná ako jediný zdroj pravdy. Debaty o zázrakoch, o možnosti dokázať existenciu Boha vôbec, pokusy o zmierenie Božej všemohúcnosti a vševedúcnosti s ľudskou slobodou vždy inšpirovala myšlienka, že pravdou, ktorá nás oslobodí – ako sľubuje Písmo – môže byť len pravda objektívna.¹⁵ Túto koncepciu pravdy viac-menej explicitne prijala aj cirkev, čo malo za následok, že historicky musela pripisovať objektívnu pravdu biblickým výrokom, dokonca aj tým, ktoré sa týkali astronómie a kozmológie starovekého sveta. Ako príklad môžeme uviesť prípad Galileovho heliocentrizmu, alebo príbeh, v ktorom Jozue pred bránami Jericha prikázal slnku, aby sa prestalo pohybovať. Je potrebné pochopiť, píše Vattimo, že spásny význam kresťanského posolstva má svoj dosah práve preto, že nás zbavuje nárokov na objektivitu. Zbavenie tohto nároku, domieva sa Vattimo, by mohlo uvoľniť napätie medzi pravdou a láskou, teda napätie, ktoré cirkev, dalo by sa

¹³ Porov. GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991, s. 155.

¹⁴ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 51.

¹⁵ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 51 – 52.

povedať, trápi po celý čas jej existencie.¹⁶ Podľa Vattima v dobe, keď sme vďaka kresťanstvu, ktoré preniklo dejiny našich inštitúcií a dejiny našej kultúry, postupne pochopili, že skúsenosť pravdy je predovšetkým skúsenosťou načúvania a interpretácie správy (dokonca aj v *prírodných vedách* existujú paradigmy, predporozumenie, ktoré prijímame ako posolstvo), je kresťanské zjavenie presvedčivé, lebo bez neho by naša historická existencia nemala zmysel. Vattimo preto navrhuje, aby sme explicitne prijali svoje kresťanské dejiny. To mal podľa neho na myslí aj Benedetto Croce, keď napísal, že „sa nemôžeme nenazývať kresťanmi“.

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

Vattimo si myslí, že *ľudská prirodzenosť* nie je niečo dané a nemenné¹⁷, spoločné všetkým ľuďom na svete. Vytvára sa v kontexte určitej kultúry a náboženstva v priebehu dejín. Odvolávanie sa na nemennú ľudskú prirodzenosť je nebezpečné aj preto, lebo môže viesť k obmedzovaniu a potláčaniu základných ľudských práv a slobôd. Predmetom viery nie sú pojmy, obrazy či slová. Tie len transformujú realitu do nášho vedomia. Viera sa vzťahuje na obsahy, ktoré sú *za* nimi. Sme hľadači pravdy, nie jej vlastníci. To znamená, že vo vzťahu k pravde sme *slabí*. „*Silní*“ sú tí, ktorí si myslia, že si môžu pravdu privlastniť. Preto necítia potrebu podeliť sa o ňu s inými. Slúži im len ako prostriedok na mocenskú manipuláciu, hoci sa považujú za veriacich a odvolávajú sa na náboženstvo.

V súčasnosti žijeme v *postkresťanskej* dobe, keď je Boh mŕtvý a keď sa normou všetkého teologického diskurzu stala *sekularizácia*. Tento nový, slabý spôsob myslenia nielen otvára alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzťah medzi veriacim a Bohom už nie je

¹⁶ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 54.

¹⁷ Porov. GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991, s. 162.

chápaný ako niečo zaťažené mocou, ale ako intímnejšie spojenie, v ktorom Boh odovzdáva všetku svoju moc človeku. Z hľadiska Vattima nie je sekularizácia ničím iným než dejinami slabého myslenia. Práve sekularizácia nás učí, že náš rozum je príliš slabý na to, aby sa zaoberal otázkami o podstate Boha. Vattimo spresňuje, že filozofia môže nazvať slabnutie, v ktorom vidí charakteristický znak dejín bytia, sekularizáciou v tom najširšom slova zmysle, ktorý zahŕňa všetky formy vytrácania posvätného, ktoré sú typické pre modernú civilizáciu. Pokiaľ je sekularizácia spôsob, ktorým sa slabnutie bytia vníma ako *kenosis* (vyprázdnenie, zrieknutie sa) Boha, v čom je jadro dejín spásy, nemôže už byť chápaná ako odklon od náboženstva, ale ako paradoxné naplnenie náboženského poslania bytia.¹⁸ Nehovorí sa, že Boh neexistuje, ale len to, že nie je jasné, čo to vlastne znamená, keď jeho existenciu potvrdzujeme alebo odmietame. Podľa Vattima, v situácii smrti Boha, keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, potom už nie je filozofický ateizmus nevyhnutný. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti. V svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená: pretože už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, je opäť možné v neho veriť.¹⁹ Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z metafyziky či stredovekej scholastiky. Ale *biblického Boha*, Boha, ktorého poznáme z Písma, toho moderná racionalistická a absolutistická metafyzika nemohla zničiť. Fragmentácia rozumu, ktorá je typická pre postmoderné myslenie, poskytuje človeku otvorený priestor, z ktorého by cirkev mohla v budúcnosti hlásať svoje poslanstvo viery tak, aby sa nezaplietlo do žiadnych ďalších rozporov.

Miesto filozofie po dekonštrukcii metafyziky v *postempirickom pragmatizme* Richarda Rortyho

Richard Rorty (zomrel v roku 2007 v New Yorku) pochádzal z rodiny ľavicových newyorských intelektuálov, ktorí ho vychovali v presvedčení, že boj proti sociálnej nespravodlivosti je to, čo človeka robí ľudským. Vo svojej jedinej autobiografii z roku 1992 – *Trockij a*

¹⁸ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York, Columbia University Press 2002, s. 24.

¹⁹ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York, Columbia University Press 2002, s. 5, 6.

*divé orchidey*²⁰ – Rorty priznáva: „...postupne som si uvedomil, že mylná bola celá predstava „skĺbenia skutočnosti so spravodlivosťou“ ... to, čo chcel urobiť Platón, dokáže iba náboženstvo – rozumom nespochybniteľná viera v náhradného otca, ktorý na rozdiel od vlastného otca stelesňuje v rovnakej miere lásku, silu i spravodlivosť.“²¹

Rorty filozofiu považuje za spôsob rozprávania. Filozofia by mala, berúc do úvahy súčasný stav vedy, politiky a umenia, ovplyvňovať spôsob, akým ľudia o svete premýšľajú a ako o svete hovoria. Filozofiu bude Rorty chápať ako niečo, čo pramení z konfliktu medzi tradíciou a súčasnými, s touto tradíciou nezlučiteľnými tendenciami. Filozofi sa potom nebudú považovať za hľadačov Pravdy, ale stanú sa skôr námedznými robotníkmi, odpratávajúcimi zvyšky minulosti, aby urobili priestor pre potreby budúcnosti. Takýchto filozofov Rorty označuje ako *liberálnych ironikov*.²²

Liberál v jeho slovníku ale nie je vyznávač ideológie, ktorá za najvyššie hodnoty považuje osobnú autonómiu a individuálnu slobodu, ale človek, ktorý si uvedomuje, že najväčším zlom, ktoré môžeme páchať, je byť krutý k iným ľuďom.²³

Ironik je človek, ktorý si uvedomuje, že presvedčenia a slovníky, ktoré považujeme za samozrejmé, nie sú ani univerzálne ani nemenné, podliehajú zmene a kedykoľvek môže prísť niekto lepší s niečím lepším. V tejto situácii si musíme byť vedomý, že svoje presvedčenia nemôžeme zdôvodniť každému, ale iba tým, ktorých presvedčenia sa s našimi prekrývajú.²⁴

Ústrednou témou Rortyho premýšľania je kritika presvedčenia, že ľudia budú konať morálnejšie a rozmýšľať racionálnejšie, ak budú mať k dispozícii správnu teóriu o tom, čo poznanie, racionalita a dobro znamenajú. Domnienka, že filozofi by im takúto teóriu mohli poskytnúť, vychádza z predpokladu, že filozofia prichádza do bezprostredné-

²⁰ RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava, Kalligram, 2006, s. 54 – 75.

²¹ RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava, Kalligram, 2006, s. 65 – 66.

²² Porov. GÁL, E.: „Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou.“ In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 12.

²³ Porov. GÁL, E.: „Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou.“ In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 12.

²⁴ Porov. GÁL, E.: „Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou.“ In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 12.

ho kontaktu so základmi Pravdy a Dobra. To je podľa Rortyho nedorozumenie, ktoré má svoj pôvod v Platónovom výklade poznania ako schopnosti pravdivo reprezentovať svet. Platón vytvoril model intelektu, ktorý je schopný nazerať pravú skutočnosť, teda skutočnosť nachádzajúcu sa za javmi. Filozofi 17. a 18. storočia Platónovu paradigmu poznania ako reprezentácie prevzali s modifikáciou, v ktorej filozofa v úlohe toho, ktorý pozná nahrádza vedec a platónske *anamnézis* nahrádza *metóda*.

Otázka pravdy sa vo filozofii stáva nepodstatnou. V jednom rozhovore²⁵ k tomu Rorty dodáva: „Domnievam sa, že ľudia skutočne trápia pravdivosť a úprimnosť. Myslia si, že ich sústavne niekto klame a väčšinou sa ani nemýlia. ... A želajú si, aby im iní hovorili pravdu. Ale čo majú na mysli sa netýka postaty pravdy. Chcú len, aby ľudia hovorili to, čo si úprimne myslia, aby vlády hovorili verejnosti to isté, čo hovoria iným vládam...“²⁶ Záver, ktorý z takto formulovanej situácie Rortymu vychádza znie: „Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama.“²⁷

Naše možnosti po dekonštrukcii metafyziky

Morálne princípy a sociálne normy nie sú ako fyzikálne zákony, nemožno ich objavovať, dokazovať alebo vyvracať racionálnymi argumentmi, podobným spôsobom, ako ľudia dokázali, že zem obieha okolo Slnka, a nie naopak. Sú zabudované v príbehoch, mýtoch a zvykoch, ktoré sme zdedili od svojich predkov. Neexistujú také princípy, normy alebo kritériá, ktoré by bolo možné považovať za neutrálne a objektívne, a pritom by neboli výsledkom vyjednávania, uzatvárania kompromisov a vymedzovania línie medzi prijateľným a neprijateľným. To, čo nám bráni vo vyjednávaní a hľadaní kompromisov, nie je nesúmerateľnosť medzi kultúrami a ich slovníkmi, ale neochota, netolerantnosť a lenivosť. Trvalo niekoľko storočí vyjednávania a kompromisov, kým sa podarilo zladit' kritériá a normy zdedené v jazyku židovsko-kresťanskej teológie s novým vedeckým obrazom sveta. Zmena hodnôt so sebou

²⁵ „Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama. Rozhovory s Richardom Rortym.“ Prel. J. Hanulová. In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 16 – 26.

²⁶ „Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama. Rozhovory s Richardom Rortym.“ Prel. J. Hanulová. In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 22.

²⁷ „Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama. Rozhovory s Richardom Rortym.“ Prel. J. Hanulová. In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 16.

vždy prináša potrebu prebudovať slovník zdedený tradíciou, vytvárať nové slová a nové metafory, ktoré lepšie opisujú nové skúsenosti.

Nádej na vytvorenie lepšej spoločnosti ako je tá, ktorú sme zdedili po svojich predkoch, je rovnako dôležitá alebo dôležitejšia ako poznanie, prečo je spoločnosť, v ktorej žijeme, taká aká je. Schopnosť predstaviť si takúto spoločnosť je dôležitejšia ako argumenty, prečo to nejde, a cit k inému je dôležitejší ako racionalita. Ľudstvo vstúpilo do *veku interpretácie*, v ktorom pre myslenie dominujú záujmy, ktoré nepatria výhradne ani vede, ani filozofii, ani náboženstvu. Objektivita sa stáva otázkou intersubjektívnej jazykovej zhody medzi ľuďmi. Obnovenie filozofie prostredníctvom *dekonštrukcie metafyziky* sa v jazyku prejavuje v predstave, že formou, ktorá štrukturuje našu skúsenosť, je jazykové apriori. Pokiaľ je táto skúsenosť v zásade jazyková a naša existencia je v zásade dejinná, potom neexistuje spôsob, ako prekonať jazyk a dostať sa k celku ako ku skutočnosti. Prechod od historickej zasadenosti do postavenia mimo dejiny je znemožnený dejinnosťou samotného jazyka, ktorý sa rozvíja na pôde interpretácie. Vážnosť, ktorú v dejinách prikladáme Bohu, nemôže na základe dekonštruktivistického gesta filozofie zmiznúť, a preto by sme mali jej dejinný vplyv prijať s patričnou iróniou (v Rortyho zmysle) a vždy opäť sa ňou zaoberať. Pokiaľ pravdu nemôžeme nachádzať na úrovni faktov, ale výhradne na úrovni tvrdení, zodpovedá to kultúrnemu spojeniu, v ktorom splýva koniec tradičnej metafyziky s dialógom medzi prírodnými a humanitnými vedami, ateizmom a teizmom. Priestorom pre tento dialóg je jazyk.

Prekonať metafyziku, teda metafyziku dekonštruovať, znamená prestať sa pýtať, čo je skutočné a čo nie. Veciam môžeme rozumieť tým lepšie, čím viac o nich dokážeme povedať. Prijatie neodmysliteľne nestabilný, mnohoznačný a k nepochopiteľnej rozmanitosti smerujúci stav spojený s naším bytím smerujúcim k diferencii, znamená osvojiť si schopnosť do života aktívne uvádzať solidaritu, kresťanskú lásku a iróniu. Naša *slabosť* sa ukazuje ako naša sila – sám sv. Pavol hovorí, že je silný práve keď je slabý. Výraz *smrť Boha* dnes vyslovujeme v súvislosti s inkarnáciou, vtelením, s *kenosis*, s ktorým sv. Pavol naráža na vyprázdnenie samého seba, ktoré dosiahlo božské *Verbum, Logos*, keď sa znížilo na status človeka, aby neskôr zomrelo na kríži.

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

objektívnej skutočnosti. Myslenie sa musí vzdať všetkých nárokov na objektivitu, univerzalitu a apodiktický fundacionalizmus – len tak zabránime tomu, aby kresťanstvo, ktoré v spojení s metafyzikou hľadá fundamentálne princípy, nebolo vystriedané násilím.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004.
- DERRIDA, J.: *Ostrohy. Štýly Nietzscheho*. Prel. M. Kanovský. Bratislava, Archa 1998.
- DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukcii*. Prel. M. Petříček. Bratislava, Archa 1993.
- FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha, Academia 2007.
- GÁL, E.: „Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou.“ In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 10 – 15.
- GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991.
- NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998.
- „Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama. Rozhovory s Richardom Rortym.“ Prel. J. Hanulová. In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 16 – 26.
- RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007.
- RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. Ľ. Hábová. Bratislava, Kalligram, 2006.
- VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York, Columbia University Press 2002.

JEAN-LUC MARION ET LE THEOLOGIQUE. TROIS ENTREES

Alin TAT

Dans cette étude, nous nous proposons d'analyser le rapport de Jean-Luc Marion à la théologie chrétienne. Il faut souligner dès le départ que le philosophe français entend par théologie un discours non-métaphysique et, par conséquence, il peut privilégier la théologie négative d'inspiration dyonisienne.

Notre démarche consiste en trois étapes en suivant trois textes publiés par Marion en 1977, en 1989 et en 1999. Nous avons choisi à commenter ces pages pour plusieurs raisons : premièrement, pour montrer que l'intérêt de notre auteur pour la théologie mystique est une constante tout au long de son œuvre, deuxièmement, pour regarder un développement philosophico-théologique assez surprenant, opéré durant deux décennies, troisièmement, pour fournir un itinéraire de lecture de l'œuvre marionienne à travers son concept de théologie et quatrièmement, pour pouvoir évaluer à partir d'un cas particulier l'importance de la théologie négative d'inspiration dyonisienne dans les débats contemporains en philosophie de la religion, mais aussi en théologie proprement dite, en la comparant, par exemple, avec l'influence du thomisme et d'une pensée théologique de l'Être divin.

La première étape de notre parcours porte sur un article marionien qui traite phénoménologiquement le problème de la révélation, dans un second temps nous analysons le chapitre sur Denys l'Aréopagite de *L'idole et la distance* et dans la troisième partie nous abordons un texte plus récent occasionné par un débat avec Jacques Derrida autour de la théologie négative.

1. Philosophie et révélation chez Jean-Luc Marion

En 1989 Jean-Luc Marion publia dans *Studia Patavina* un article intitulé *Filosofia e Rivelazione*¹. Dans la première partie de la présente étude nous analysons le contenu de ce texte en le plaçant dans la perspective d'ensemble de la problématique théologique dans l'œuvre

¹ *Studia Patavina* 36, 1989, pp. 425-443.

marionienne. Nous suivons dans notre commentaire les quatre étapes de la démarche proposée par l'auteur.

Cet article de 1989 synthétise un développement philosophique effectué dans *Réduction et donation*, livre publié la même année et dans lequel Marion met en question le projet phénoménologique des deux fondateurs, Husserl et Heidegger. D'autre part, l'auteur esquisse ici la doctrine des phénomènes saturés, comme une conséquence de cette critique, intuition retravaillée par la suite dans son ouvrage intitulé *De surcroît*².

I.

Marion part dans son analyse de la question sur la pertinence de la phénoménologie en matière de philosophie de la religion. Au-delà ou, plus précisément, en deçà des ouvrages dédiés à la philosophie de la religion traitée phénoménologiquement, Marion considère qu'il faut revoir le fondement même de cette démarche : „Innanzitutto perché dei fatti non permettono mai, per quanto importanti essi siano, di giustificare il diritto della fenomenologia di applicarsi alla religione, poi perché non permettono il riconoscimento da parte della religione della particolare convenienza di un metodo fenomenologico.”³*Filosofia e Rivelazione*, abrégé FR, p. 1)

L'argumentation de l'auteur cherche à fonder la pratique phénoménologique en philosophie de la religion au niveau *des choses mêmes*, c'est-à-dire dans le dévoilement du sacré dans le champs de sa manifestation : „Se la religione possa diventare il campo di una fenomenologia, è un problema che può essere risolto mettendo in luce, attraverso il metodo fenomenologico, dei fenomeni che, senza di essa, sarebbero rimasti, nell'ambito religioso, mascherati o semplicemente perduti ; così la fenomenologia potrà applicarsi alla religione come a dei fenomeni potenziali.”(FR, p. 1)

Ce que pour un Eliade – praticien, mais également théoricien du domaine – paraît aller de soi comme phénoménologie de la religion, dans le sens d'une description des multiples formes du phénomène religieux, a besoin, pour Marion, d'une élucidation philosophique supplémentaire : comment les catégories phénoménologiques peuvent-elles se rapporter a priori aux objets de la religion ?

² J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001.

³ *Filosofia e Rivelazione*, abrégé FR, p. 1.

La difficulté de la tache apparaît dans le concept même de Révélation, notion qui entrecroise deux thèses qui semblent inverses et, par conséquent, contradictoires :

a. La religion s'exprime au degré maximum comme révélation : „la forza di provocazione della Rivelazione sta tutta nel fatto che essa parla universalmente, senza che tuttavia questa parola possa fondarsi ragione-volmente nei limiti del mondo. Finché questo paradosso non è amesso, o almeno onestamente pensato, il fenomeno della religione resta misconosciuto.”(FR, p. 2)

b. La philosophie, entendue comme métaphysique, recourt au concept de cause ou de raison (*causa sive ratio*) pour fonder ultimement tout phénomène : „La religione, in questo contesto, non resta ammissibile se non rinunciando ad una Rivelazione in senso pieno – essa resta pensabile per la metafisica solo disertando il suo ultimo compimento.”(FR, p. 2)

L'exemple de Kant qui conçoit une religion dans les limites de la pure raison, c'est-à-dire sans une révélation qui compte, ou de Hegel, avec son idée de révélation épuisée en raisons philosophiques, au travail du concept. La solution marionienne vise un dépassement de ce faux dilemme dans la direction de ce qu'il appelle *une possibilité de l'impossible* : „Se la fenomenologia, riconoscendo dei fenomeni senza la condizione preliminare di una *causa sive ratio*, ossia così come sono e in tanto in quanto sono dati, riesce a ritornare alle cose stesse, allora non le spetterebbe, per eccellenza, di liberare il pensiero della rivelazione in generale ? La sola appropriata filosofia della religione nella sua essenza, cioè in quanto rivelazione, sarebbe allora la fenomenologia.”(FR, p. 4)

II.

Pour expliciter la portée de son argument concernant l'exclusive pertinence de la méthode phénoménologique en philosophie de la religion, Marion procède à une sorte d'archéologie des concepts fondamentaux. Ainsi, à partir de Kant, il y a une équivalence entre intuition et donation, qui se traduit chez Husserl en deux principes : a. l'intuition requiert la donation et b. la donation présuppose une intuition, sensible ou, contre Kant, catégoriale. La recherche de la cause est suspendue parce que tout ce qui se montre existe et n'a pas besoin d'un pourquoi : « La fenomenologia, eliminando il divieto della ragione sufficiente, libera la possibilità, dunque apre il campo, a fenomeni eventualmente segnati da impossibilità. Trà le altre possibilità, i feno-

meni religiosi appaiono di nuovo, in filosofia, come fatti giustificati *di diritto*, perché dati *di fatto*.”(FR, p. 6)

La doctrine de l'intentionnalité, de la présence d'une visée dans la conscience, s'applique aussi aux phénomènes religieux en mettant provisoirement entre parenthèses la prétendue objectivité des choses correspondantes : « Il fatto che manchi spesso la loro pretesa spiegazione adeguata, cioè, di fatto, la loro causa o la loro ragione sufficiente, tutto ciò non mette in questione la loro legittimità di fenomeni, ma soltanto la loro oggettività al di fuori dei limiti dell'immanenza ; il fatto che il darsi resti immanente, non proibisce che un fenomeno sia dato effettivamente : innanzitutto perché *fenomenalità non vuol dire oggettività*.”(FR, p. 6)

Dans sa méditation philosophique, Heidegger approfondit l'acquit phénoménologique en parlant même d'une phénoménologie de l'inapparent. Ainsi, pour Marion, commentateur de Heidegger : « L'essere non può dunque accedere a la fenomenalità se non per il fatto che la fenomenologia concerne anche quello che, di primo acchito, per l'appunto, non si manifesta. In occasione del non-fenomeno dell'essere, la fenomenologia tenterà dunque di inglobare anche quello che non si dà fenomenologicamente.”(FR, p. 7)

III.

La phénoménologie, tant husserlienne que heideggerienne, établit pourtant certaines limites à la donation du phénomène religieux, ce qui conduit à une réduction de la révélation divine selon un horizon de l'ego constituant. Pour faire droit au phénomène investigué, la méthode doit dépasser le niveau de l'ego envers la manifestation comme telle parce que : „la rivelazione merita in effetti il suo nome soltanto in quanto sorprende ogni anticipazione della prescrizione e supera ogni analogia della percezione ; di quello che si rivela, l'*io* non ha alcuna idea, alcun abbozzo, alcuna attesa. C'è di più : non solamente ciò che la rivelazione rivela si sottrae indubbiamente alla sua costituzione da parte di qualunque *io*, ma potrebbe darsi che l'*io* non ne provi talvolta alcun vissuto ; quello che si prova nella rivelazione può essere riassunto nell'impotenza a provare checchessia ; *il ricettore della rivelazione non conserva alcuna misura comune con quella che la rivelazione gli comunica*, se no la rivelazione non sarebbe stata necessaria.”(FR, p. 10)

Marion procède à un élargissement théorique de la méthode, qui le conduit à une réinterprétation de la tradition phénoménologique en inversant la place de l'ego avec celle du phénomène même. Dans la révélation – si ce phénomène existe – l'ego n'est plus constituant, mais il se laisse surprendre par un inattendu et inespéré, par une manifestation sans conditions préalables. Le remaniement de la méthode phénoménologique est nécessaire pour ne pas retomber dans les erreurs d'un Bultmann, théologien qui reste trop attaché à une philosophie heideggerienne déficiente en matière religieuse : „Così, o il pensiero della rivelazione si sottomette all'esigenza fenomenologica di ridursi all'immanenza del vissuto (o ai modi dell'esistenza), dunque all'*io* (o al *Dasein*), - e allora il rivelato si rinchiude nel vissuto del rivelato (fede, ecc.), senza ricevere il rivelante rivelato stesso ; o il pensiero pretende di restare aperto alla rivelazione, come tale, ma allora deve liberarsi della sua immanenza nell'*io* (o nel *Dasein*). Il concetto stesso di riduzione, poiché istituisce l'*io* (o il *Dasein*) come l'istanza originaria della fenomenalità, offusca la possibilità di una rivelazione in quanto tale.”(FR, p. 11)

Marion questionne justement la priorité des horizons constitutifs des phénomènes : l'ego chez Husserl ou l'être chez Heidegger. Pour le dernier, la différence ontologique comme problème tout-à-fait primordial conduit à une appropriation de la question théologique en termes inadéquats : „come uno degli essenti, benché eccellentissimo, Dio non riceve la sua apparizione ontica che dall'apertura disposta dall'essere stesso ; la verità dell'essere precede la luce dell'essere-Dio (...) Senza dubbio l'essente-Dio si vede sempre concedere il diritto alla manifestazione, ma a una manifestazione determinata *a priori* secondo le dimensioni di un orizzonte, le dimensioni dell'essere.”(FR, pp. 11-12)

La critique marionienne remplace le traditionnel horizon de la phénoménologie par un autre, *sui generis*. Le phénomène de révélation se donne lui-même un horizon, il n'est pas tributaire à des conditions de constitution préalables. Et cela pour au moins une raison : parce que tout horizon humain doit être essentiellement fini et, donc, impropre à une possible révélation infinie. Le donné révélé signifie une manifestation de soi qui crée, en même temps, les conditions de possibilité de son humaine réception. L'auteur remarque aussi, à travers le cas de Rahner, que ces présuppositions n'ont pas été toujours reconnues par les théologiens mêmes : „Anche la teologia cristiana può essere tentata di cedere al desiderio di dare norme alla rivelazione di

Dio, tramite Dio, *per limitarla* alla misura dell'orizzonte ontologico della manifestazione (...) Il concetto stesso di orizzonte, perché fissa per essa *a priori* una dimensione, uno spazio, dunque un limite, squalifica la possibilità di una rivelazione, nel momento stesso in cui rende possibile ogni manifestazione."(FR, pp. 12-13)

La situation de la philosophie de la religion, qui étudie des phénomènes comme la révélation, mais déjà les difficultés de penser l'autre à l'intérieur des présuppositions du projet husserlien, conduisent à une distinction phénoménologiquement pertinente, entre des phénomènes *de droit commun* et des phénomènes *spéciaux*, appelés dans la quatrième partie de cet article des phénomènes *saturés*⁴. Le changement opéré dans le dispositif théorique de la phénoménologie n'est pas du tout négligeable parce qu'il s'agit d'une modification de ce que Husserl appelait *le principe des principes* de sa démarche spéculative⁵, c'est-à-dire l'ego ou, pour Heidegger, le *Dasein*.

IV.

Toutefois, la philosophie ne fonde pas la théologie parce qu'elle ne peut pas établir la réalité de la révélation. Ce qu'elle peut démontrer, au contraire, c'est le fonctionnement et les règles de la perception des phénomènes religieux, y compris dans leurs plus hautes dignités, comme révélation. Ainsi, le philosophe-phénoménologue à la Marion rend plus perspicace le regard du théologien et le préserve de tomber aux pièges des mirages de l'affectivité ou du rationalisme religieux : „La fenomenologia non può dare il suo statuto alla teologia, perché le condizioni della manifestazione contraddicono, o almeno differiscono, dalla libera possibilità della rivelazione. Ma non ne risulta necessariamente un divorzio, perché può essere prospettata un'ultima possibilità : la teologia non può forse, in virtù delle sue esigenze proprie e in vista della sua sola formulazione, suggerire alla fenomenologia certe modificazioni di metodo e di operazioni ? In altri termini, ci si può interrogare sulle condizioni (incondizionali) alle quali il metodo fenomenologico dovrebbe sottostare per accedere ad un pensiero della rivelazione ? Le esigenze della rivelazione potrebbero permettere alla fenomenologia di oltrepassare i suoi propri limiti, per raggiungere

⁴ Cf. FR, p. 18.

⁵ Cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 24.

finalmente la libera possibilità – alla quale essa pretende, fin dall’origine, di ambire ?”(FR, pp. 14-15)

Selon ce passage, le fait de penser phénoménologiquement la religion a amené Marion à un approfondissement de son outil philosophique au point d’inverser la priorité des termes à l’intérieur de l’intentionnalité. Nous ne sommes pas du même avis que Dominique Janicaud qui critique l’entreprise marionienne en l’accusant de subversion théologique⁶, mais cela ne doit pas occulter l’importance du facteur religieux dans la philosophie de l’auteur. Pour être plus précis, il faut dire que la pensée de la religion a été pour Jean-Luc Marion une source d’inspiration et de *réctification* philosophique, ce qui n’est pas équivalent avec l’accusatio de camouflage religieux dans sa phénoménologie. Le tournant théologique en question est plutôt extrinsèque à la démarche spéculative en soi ou comme une occasion pour tester la validité de la méthode adoptée dans un autre domaine que celui d’origine.

Pour dépasser ces apories de l’ego constituant, Marion renverse les termes dans une sorte de paradoxe de la révélation : „chi è l’io ? L’io è originario o derivato ? Se è derivato, da dove, da cosa, da che ? Non convien-e già a questo punto invertire la relazione e la dipendenza ? Lungi dal restringere fenomenologicamente mediante l’io la possibilità di una rivelazione, non si dovrebbe forse accettare il rischio che l’io acceda alla sua possibilità fenomenologica solamente a partire da un darsi inconstituibile, inoggettivabile e anteriore – forse persino di una rivelazione ?”(FR, p. 16)

La destitution de l’ego doit être accompagné par la mise en question de l’idée d’horizon comme condition de visibilité phénoménologique. Ainsi, Marion rejète tour à tour l’horizon husserlien de l’objectivité, celui heideggerien de l’être, celui lévinasien de l’éthique ou celui merleau-pontyen de la chair en faveur d’une fondation ultime dans l’idée même de révélation : „Se la rivelazione ammette un orizzonte, essa riconosce un *a priori*, dunque rinuncia alla possibilità, cioè a se stessa, e regredisce al livello di una semplice manifestazione costituita. Se la rivelazione esclude per principio ogni

⁶ Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1991 et *La phénoménologie éclatée*, Paris, 1998. D’autre part, plus nuancée, est l’étude d’E. Gabellieri, „De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ?” in *Revue Philosophique de Louvain* 94, 1996, p. 625.

orizzonte, non può più allora mettersi in scena da nessuna parte, per nessuno sguardo né per nessun fenomeno : perde così ogni rapporto con la fenomenologia e con la sua messa in scena, ma soprattutto con la fenomenalità come tale. Come pensare allora il rapporto della rivelazione con l'orizzonte (dunque con la fenomenologia), se i due estremi non possono ammettersi l'un l'altro ? La rivelazione implica una messa in scena, dunque essa accondiscende ad assumere un orizzonte, ma rifiuta ogni condizione *a priori* imposta alla sua possibilità ; queste esigenze paradossali designano esattamente la risposta corretta ; la rivelazione si mette in scena in un orizzonte saturandolo.”(FR, p. 17)

Avec ce nouveau commencement, Marion réassume tous les points de départ proposés (l'être, l'autre, la chair, etc.) en les plaçant dans l'horizon ultime de la possibilité d'une révélation saturante: „una rivelazione entra nella fenomenalità soltanto sotto il segno del paradosso – dei fenomeni saturati che saturano a loro volta all'orizzonte intero della fenomenalità. *Fenomeno saturato* vuol dire : mentre la fenomenalità comune ambisce all'adeguazione dell'intuizione all'intenzione ed ammette, nella maggioranza dei casi, il darsi insufficiente di un oggetto incompiutamente intuito, benché compiutamente ambito, la rivelazione dà oggetti in cui l'intuizione supera lo scopo intenzionale ; l'intuizione offre, sotto il segno della rivelazione, non tanto quanto o meno, ma *infinitamente di più* dell'intenzione, dunque dei significati elaborati dall'*io*.”(FR, p. 18)

Les conséquences de ce renversement méthodologique dû à la problématisation du phénomène de révélation sont importantes aussi en matière de compréhension de la vérité. Celle-ci ne peut plus être regardée seulement comme constituée subjectivement dans l'activité connaissante, mais instituée pour ainsi dire à partir de l'objet qui se donne à voir et à entendre : „La verità, in questa situazione, non appartiene più alla *doxa*, apparizione (giusta o sbagliata), ma al *parádoxon*, all'apparizione che contraddice l'opinione, l'apparenza e, soprattutto, satura l'orizzonte.”(FR, p. 18)

La conclusion provisoire de cet article est formulée en deux thèses qui synthétisent le progrès phénoménologique accompli :

a. Le sujet ou l'ego doit admettre son caractère non-originaire puisqu'il présuppose une donation plus originaire.

b. La révélation renverse les prétensions de constitution *a priori* de tout horizon en le saturant de manière totalement imprévisible.

2. Denys l'Aréopagite dans l'œuvre de Jean-Luc Marion

Dans la seconde partie de la présente étude nous analysons la place occupé par Denys l'Aréopagite dans l'ouvrage marionien *L'idole et la distance*, dans lequel l'auteur développe dans une manière spéculative des idées du *corpus* dyonisien⁷. L'intérêt du philosophe français pour ce mystérieux auteur chrétien et néoplatonicien du VI^e siècle est présent dans un des premiers de ses articles de jeunesse intitulé *Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique*⁸ et sera repris dans des textes ultérieurs, par exemple en 1999 dans *Au Nom. Comment ne pas parler de „théologie négative”*.

Toutefois, le noyau spéculatif de la démarche marionienne concernant l'œuvre dyonisienne se trouve dans le chapitre de ce livre intitulé *La distance du Réquisit et le discours de louange : Denys*. Il traite au long de quatre sous-chapitres le thème de la *distance* instituée dans la prière de louange qui se trouve chez Denys. La visée de la démarche apophatique dyonisienne est annoncée dès le début du livre : „L'entreprise de Denys ne vise évidemment pas à récuser tout discours sur Dieu, au profit d'une apophasis douteuse, mais à travailler le langage assez profondément pour qu'il n'entre plus en contradiction méthodologique avec ce qu'il ose prétendre énoncer : discours de louange.”(*L'idole et la distance*, Paris, 1977, abrégé ID, p. 12)

Nous gardons et suivons dans notre analyse les sous-titres choisis par Marion dans son chapitre sur Denys.

L'éminence impensable (§ 13)

L'enjeu du livre est le problème de la possibilité de la nomination de Dieu. Denys est convoqué ainsi dans des débats très actuels en théologie et en philosophie de la religion postheideggerienne. Dieu ne doit pas se confondre facilement avec un étant, même suprême, d'où le besoin théorique du concept de *distance* : „Il ne s'agit pas de dire l'Étant suprême, dans une prédication dont il serait l'objet. Ni de le laisser énoncer, comme sujet absolu, une prédication de lui-même par lui-

⁷ Le traitement spéculatif des textes est explicitement assumé par l'auteur cf. ID, p. 41.

⁸ *Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.

⁹ *Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, pp. 339-363.

même. Il s'agit de désigner l'advenue en nous d'un retrait. Nul étant, même suprême, ne se donne à saisir, puisque le don surpasse ce que tout étant pourrait ici donner. Doublement indicible, cet enjeu ne se caractérise pas moins par les conditions même de son ineffabilité. Car si, comme le pose en principe Denys, „il faut entendre divinement les choses divines”, les impossibilités de pensée coïncident avec les conditions d'authentification de ce qui se donne à penser. La distance impose, comme une censure et comme une condition, de penser un double impensable par excès (suprématie sur l'étant en général) et par défaut (retrait comme insistance, sans étant).”(ID, p. 184)

Le langage qui convient à la distance n'est pas la simple prédication qui se confond, pour Marion, avec la présence, mais une langue qui puisse approcher l'impensable et l'indicible. Le concept de distance interdit la pensée d'un Dieu-objet ou, dans le langage heideggerien, d'un Dieu sous l'emprise de l'ontique. La célèbre référence dyonisienne selon laquelle „il faut entendre divinement les choses divines”¹⁰ est invoquée pour fonder le nouveau concept de nécessaire *distance*. L'impossibilité d'une approche d'un *objet* divin se montre dans la question du Nom qui médiatise la connaissance des choses divines. En effet, „le Nom n'appartient pas à notre langage, mais lui advient d'ailleurs. Le Nom paraît comme un don, où, du même geste, l'impensable nous donne un nom comme ce en quoi il se donne, mais aussi comme un don que donne l'impensable, qui ne se retire pourtant qu'en la distance du don (...) Le Nom livre et dérobe, du même mouvement.”(ID, pp. 186-187) On reconnaît dans ce passage des thèmes marioniens ultérieurs, spécialement la problématisation du *don* et son rôle de fondation phénoménologique.

La distance introduite ne se limite pas au discours théologique sur les possibilités épistémiques des créatures, puisqu'il est pertinent aussi dans la théologie *ad intra*, c'est-à-dire dans la relation entre les personnes divines : „L'homologie du Fils au Père mesure celle de notre discours au Nom, reçu pour prédication. En clair : le langage humain doit recevoir le Nom, comme le Christ a reçu du Père le Nom. La réception impose le dépouillement, et l'abandon jusqu'à la mort. Aussi bien le langage mène-t-il son discours jusqu'à la négation et au silence.”(ID, p. 189) Les limites langagières – apophase et silence – sont pensées en analogie avec la mort, qui se trouve à la fin de la vie, dans le

¹⁰ *Noms divins* VII, 2.

double sens de limite et d'accomplissement. Le thème johannique du Dieu-charité vient remplacer les apories de l'onto-théologie : „Seul l'amour peut prétendre connaître l'amour. Mais connaître suppose la médiation conceptuelle et, au moins, langagière. Le langage, y compris le langage conceptuel, peut-il devenir homogène à l'Amour ?”(ID, p. 189) L'amour qui seul connaît l'amour apparaît comme un cas particulier et éminent de la maxime dyonisienne citée de l'homologie entre le connaissant et le connu¹¹.

En appliquant la critique heideggerienne de l'onto-théologie en théologie proprement-dite, Marion reformule le constat de l'oubli de l'être dans les termes de l'idolâtrie conceptuelle d'un discours insuffisamment purifié dans ses visées. La démarche théologique doit dépasser deux niveaux de cette idolâtrie théorique : le premier, par la négation des attributs tirés du sensible ou du figurable et le second, par une négation plus radicale des noms intelligibles mêmes. Sur les pas de Denys, le philosophe français souligne justement que la démarche négative de l'apophase a lieu „selon la transcendance, et non point selon l'insuffisance”¹², c'est-à-dire qu'elle montre les limites de l'humaine capacité d'entendement et non pas la déficience de l'objet.

La requête du requisit (§ 14)

Le Nom divin ne peut pas représenter seulement un fondement ultime de la réalité, une *cause* ou une *raison*. Si tel était le cas chez Denys, il ne serait qu'une idolâtrie conceptuelle de plus, certes, très subtile, mais pourtant une idolâtrie. Le concept dyonisien de cause (*aitía*) ne fait que reconnaître l'impossibilité de clore métaphysiquement le discours théologique concernant les noms divins. A travers la

¹¹ Le rôle du Christ dans la démarche dyonisienne est justement souligné par. G. Lafont qui écrit : „La distance est ce qui s'ouvre et se donne à parcourir, et on perçoit le jeu de ce parcours en examinant le jeu multiforme des hiérarchies, c'est-à-dire de l'ordre de l'amour, dans un jeu indéfini de don, de réception, de communication et de retour. Ici la figure du Christ révèle sa place centrale : par rapport à Dieu, dont elle manifeste le dynamisme intérieur, la Bonté théarchique, tandis qu'elle en opère l'accueil parfait. Par rapport aux hommes, à qui elle offre le paradigme de l'accueil et du don, tandis qu'elle médiatise la réalité de Dieu jusque et y compris dans les logia scripturaires : ce qui ramène à la dimension du langage.”, „Mystique de la Croix et question de l'Etre”, in *Revue Théologique de Louvain* 1979, fasc. 3, p. 268.

¹² Cf. *Noms divins* VII, 2.

distance instituée dans le même discours, la causalité de Dieu se comprend différemment : „Elle (la distance) dénote le mouvement positif de l'Ab-solu qui, par la mise en distance, se désapproprie extatiquement de Lui-même pour que l'homme se reçoive lui-même extatiquement en différence. En se recevant de la distance, l'homme comprend non seulement qu'elle le comprend, mais qu'elle le rend possible. La distance apparaît alors comme la désappropriation même par laquelle Dieu crée. Non la brisure de l'aliénation, mais le lieu extatique qui ménage l'altérité irréductible.”(ID, p. 199)

Dans le langage marionien spécifique, on trouve dans ce passage des indications brèves concernant l'idée de création divine. Elle est conçue non comme une aliénation, en manière hegelienne, mais comme une désappropriation de Dieu lui-même qui rend possible l'espace du créé. La distance institue un horizon commun à l'humain et au divin, un lieu de rencontre qui vaut plus qu'une simple connaissance abstraite.

Toutefois, cette mise en distance dyonisienne ne veut pas dire non plus un renoncement à toute connaissance possible, mais une relation plus riche, au niveau de l'existence humaine entière : „Il ne s'agit pas de renoncer à comprendre (comme s'il s'agissait de comprendre, et non d'être compris). Il s'agit de parvenir à recevoir ce qui ne devient pensable, acceptable plutôt, que pour qui sait le recevoir. Il ne s'agit pas d'admettre la distance malgré l'impensable, mais de recueillir précieusement l'impensable, comme le signe et le sceau de l'origine démesurée de la distance qui nous donne mesure.”(ID, p. 201)

Recevoir le mystère signifie plus que connaître d'une manière qui reste trop extérieure. La révélation comme automanifestation du mystère divin comprend intelligibilité et obscurité ou, dans les termes de la dyonisienne *Lettre III* : „La ténèbre demeure, même après la manifestation, ou pour dire la chose la plus divine, au sein de la manifestation elle-même. Car c'est ceci qui, du Christ, reste crypté, sans qu'aucun esprit ni qu'aucun discours n'en vienne à bout comme tel, en sorte que, proféré, il demeure indicible, et connu, inconnu.”¹³ Les thèses marioniennes sont ici redevables à l'exégèse balthasarienne de Denys dans la *Herrlichkeit I*¹⁴.

Bien plus, dans le langage platonicien de la participation, il reste toujours pour la connaissance humaine une transcendance divine im-

¹³ *Lettre III*, 1069a.

¹⁴ Cf. ID, p. 246, n. 35.

participable, une distance entre le Créateur et la créature impossible à franchir. Dans la participation il y a un mystère incompréhensible de la part de Dieu, qui reste inconnu dans l'acte même de l'appréhension humaine. Cette idée plaide en faveur de la thèse selon laquelle Denys ne peut pas être considéré simplement comme un platonicien de la tradition philosophique de cette école, mais d'abord comme un auteur chrétien qui utilise le vocabulaire des platoniciens en vue d'autre chose, en l'occurrence de la théologie apophasique : „Elle (l'*Aitia*) s'énonce comme concept opératoire de la critique de toutes les idoles, y compris conceptuelles, du divin : ne représentant rien, elle signifie l'opération même par laquelle l'esprit s'expose à l'impensable comme impensable, s'avançant sans masque vers l'impensable qui ne dissimule plus son (in)visibilité ; non seulement elle ne procède pas idolâtriquement, mais elle procède à la disqualification des idoles, pour trouver, dans cette disqualification même, l'au-delà de toute disqualification. Elle outrepassa la disqualification parce qu'elle reçoit l'impensable comme Réquisit d'une Bonté elle-même hyperbolique, donc impensable.”(ID, p. 207)

Marion renverse ici la thèse thomasienne selon laquelle dans la considération de la quiddité divine il faut accorder la priorité à l'être et donne la primauté à la bonté¹⁵. La Bonté représente la traduction philosophique du Nom de Dieu biblique qui se désigne lui-même comme charité : „La distance antérieure et offerte se révèle, dans la décence de son retrait, comme amour ; la métaphysique n'a rien, ici, qu'elle touche encore ; et l'amour, qui ne se donne qu'en se donnant à recevoir, en appelle lui-même à l'amour. La communion de deux amours devient l'ultime parcours de la distance qui, loin d'abolir, à proprement parler, la *consacre*. On comprend pourquoi „avant toutes choses, et principalement avant la théologie, il faut commencer par la prière”¹⁶ : la prière effectue la distance.”(ID, p. 207)

Médiation immédiate (§ 15)

Marion approfondit le concept dyonisien de mystère esquissé jusqu'ici. Il développe aussi à l'intérieur de celui-ci la notion de *hiérarchie*. Comme pour la distance précédemment thématized, la

¹⁵ Cf. J.-Y. Lacoste, « Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion », in *Archives de Philosophie* 50, 1987, p. 255.

¹⁶ Denys l'Aréopagite, *Noms divins* III, 1.

hiérarchie comporte également deux niveaux d'application : le premier, plus visible, porte sur l'organisation du sacré, mais qui est fondé sur la base du second plan, le divin lui-même : „La sacralité joue donc sur deux fronts : à l'origine et à l'achèvement de l'ordre.”(ID, p. 210) Et plusieurs citations dyonisiennes sont ici convoquées : „la hiérarchie est l'ordonnance sacrée, le savoir et l'achèvement conformés à la figure du divin autant qu'il est possible”¹⁷ ; „le but de la hiérarchie est la conformation et l'union à Dieu, autant qu'il est possible (...) l'achèvement, pour chacun des êtres à la hiérarchie, c'est de remonter, selon leur capacité propre, vers la semblance de Dieu”¹⁸ ; „le terme commun de toute hiérarchie, c'est l'amour appliqué à Dieu et aux choses divines.”¹⁹

Le concept de hiérarchie n'est pas pensé politiquement²⁰, mais philosophiquement, comme permettant un système de *médiations immédiates*. Ainsi, Marion note avec netteté : „Certaines questions d'ecclésiologie ne méritent aucune réponse, parce que les termes dans lesquels on les formulent les exilent hors de toute situation authentiquement théologique. Les pouvoirs ne sont ni à partager, ni à équilibrer ni à séparer, mais à récuser, là où il s'agit fondamentalement de communion – de médiation immédiate. Le modèle politique de la hiérarchie n'a rien à voir avec le mystère de la hiérarchie qui ouvre sur la communion des saints. L'équivoque, entretenue ou naïve, trahit la perversion du regard, et ne mérite pas la réfutation. Il ne s'agit que de voir ou de ne pas voir.”(ID, p. 217)

Le verdict marionien se réfère à une erreur d'optique, qui ressemble à une faute phénoménologique due à un regard aveuglé²¹. La

¹⁷ Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* III, 1.

¹⁸ Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* III, 2.

¹⁹ Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique* I, 3.

²⁰ En commentant ce texte, G. Lafont note justement : « Contrairement à l'usage commun du mot, hiérarchie n'est pas ici synonyme ou évocateur de pouvoir ; le mot ne signifie pas l'occultation du sacré, destinée à le rendre inaccessible et à protéger ainsi sa toute-puissance (...) Le concept théologique qui nous est offert par Denys doit s'entendre autrement : il désigne l'origine et la manifestation du sacré ; il vise une origine qui se donne, tout en restant inaccessiblelement distante. Il s'agit du don ordonné de sainteté, de l'ordre dynamique de la charité. Puis, ce même mot désigne la communication de ce don jusqu'aux extrémités de la réalité, susceptibles de le recevoir et de le transmettre. », *in art. cit.*, p. 270.

²¹ Selon G. Lafont : “Le sérieux de la tradition fait qu'elle peut devenir trahison, dans la mesure où celui qui a reçu le don manque à le transmettre et à se transmettre avec

compréhension du concept de hiérarchie en matière religieuse ne requiert pas une technique opérante au niveau de l'intelligible, mais plutôt une thérapie philosophique appropriée, celle de la nécessaire distanciation pour apprécier le lien entre écart et unité. Cette relation apparemment paradoxale s'appelle, en langage marionien, médiation immédiate²² et en théologie chrétienne elle est représentée par le Christ²³.

D'autre part, l'opération apophasique a aussi comme conséquence l'inversion du rapport entre la connaissance du monde et celle de Dieu. Les objets mondains deviennent, selon le regard qui sait préserver la bonne distance, des icônes qui renvoient à un ailleurs, à une transcendance possible, sans clore prématurément l'univers du visible.

Le discours de louange (§ 16)

Le Christ est *le Logos*, mais il se dissémine et se livre dans des *logia*. Le pluriel des manifestations s'accompagne d'une inscription historique de ce processus qui devient ainsi tradition²⁴. Ce nouveau concept est

lui. La défaillance affecte toute la hiérarchie, du fait qu'on a manqué la redondance : trahison. La logique de ces développements exigerait, somme toute, qu'il n'y ait pas vraiment de mesure dans l'accueil, sinon celle qui viendrait du péché. Peut-être cette absence de mesure se dit-elle dans l'expression ici employée : médiation immédiate.", *in art. cit.*, pp. 271-272.

²² G. Lafont note : „Par cette expression paradoxale, on veut souligner la transitivité parfaite du don : de soi, rien ne se limite dans son dynamisme ; le mot même de don inclut cette transitivité sans reste, sans sédimentation : immédiateté. Mais cette transitivité s'opère dans „un corps qui se livre” : il prend corps, et à cause de cela, se transmet en redondance : médiation.”, *in art. cit.*, p. 272.

²³ Selon G. Lafont : “Le fait que le Christ ne retient pas sa divinité (le Réquisit), mais se met à la place et prend le rôle de l'homme (le requérant) exprime et réalise en perfection le don hiérarchique : immédiate médiation ; de plus, cette démarche de l'Incarnation manifeste „adverbialement” la divinité, adverbialement, c'est-à-dire sans doute non à la manière d'un contenu, d'un étant ou d'une idée, mais à la manière d'un acte : se perdre soi-même dans le don. Réciproquement, si la divinité est manifestée par la dée par la démarche du Christ, cette même démarche exprime et réalise la vérité et la signification de la requête humaine, c'est-à-dire de l'ouverture maximale au don jusqu'au point de l'incorporation de celui-ci en l'homme qui se livre ainsi au jeu hiérarchique.”, *in art. cit.*, p. 272.

²⁴ G. Lafont commente : “Les *logia* de l'Écriture ont valeur de principe, non parce qu'il fourniraient des propositions catégoriques sur Dieu, ce qui serait les prendre au niveau d'une forme ou d'un contenu en laissant échapper ce qui leur est essentiel : à savoir qu'ils appartiennent à la hiérarchie des icônes, c'est-à-dire que, comme le

intimément lié à celui de distance puisque : „La tradition qui nous délivre des *logia* n'abolit pas la distance qui nous les livre, mais la souligne d'autant mieux, pour que les *logia* soient effectivement recus comme des dons.”(ID, p. 227) La distance, la tradition et le don se trouvent dans une situation de dépendance mutuelle.

Le sol de l'expérience théologique n'est pas, pour Denys, la Bible seule et même pas la Bible d'abord, mais le contexte liturgique dans lequel s'actualise le jeu de mise en distance et de tra-dition du don : „Le lieu d'où nous parlons ne saurait être, si nous parlons à propos du divin, que les *logia* où parle, mais où s'incarne le *Logos*. Ce que nous trouvons, en effet, dans les *logia*, ne tient pas d'abord en un *corpus* textuel défini, ni en une „pensée”, mais dans le *Logos* non textuel qui s'y énonce et s'y laisse dénoncer. A chaque pas, pour ne pas le poser dans le vide, le théologien, ou celui qui en fait office, doit s'assurer d'un sol qui se découvre, à chaque fois, comme un don de dernière minute.”(ID, p. 229) La dimension continuellement donnatrice du jeu théologique assure sa vitalité et lui confère, en même temps, sa crédibilité.

L'espace liturgique est le lieu icônique par excellence, où se met en scène la théo-dramatique, c'est-à-dire la relation presque théâtrale entre Dieu et l'homme. En empruntant de nouveau des thèmes balthasariens, mais qui se retrouvent dans la source commune qui est Denys, Marion continue son élaboration théorique en amplifiant les rapports entre les concepts préalablement définis. Dans le dense passage suivant il écrit : „Inclure les *logia*, donc la pratique du langage dans le jeu hiérarchique de la distance, revient à en traiter comme d'une icône. L'icône conjugue en elle l'immédiateté du rapport au Réquisit surabondamment advenant, et la médiation d'une insistance que souligne le retrait. L'icône ne donne à voir que l'invisible, le langage ne devrait donc donner à dire que l'indicible. Mais seul l'invisible convient à l'icône parce que lui seul est à voir ; et donc à l'indicible reviendra le langage – puisque l'im-pensable mérite seul qu'une parole s'efforce de le penser.”(ID, p. 230)

L'analogie à quatre termes entre icône/invisible et parole/indicible renvoie au thème subreptice de l'impensable comme vrai sujet de la théologie. Le discours spéculatif laisse la place à la prière de louange, qui

Christ et en dépendance de lui, ils sont investis „kénotiquement” par le *Logos* : en eux s'accomplit le mouvement de la distance. Ce qu'on cherche en eux, ce n'est pas une pensée, mais l'énoncé agissant du *Logos*.”, *in art. cit.*, p. 274.

représente la traduction adéquate du concept dyonisien de *cause*. Le langage devenu icônique joue le jeu de la distanciation en renonçant au rapport de prédication univoque en faveur d'un usage métaphorique qui rend justice de son essence : „Un énoncé se trouve proféré, mais toujours compris dans un métalangage qui implique le locuteur dans la détermination même de l'énoncé (...) Le rapport entre le locuteur (métalangage) et l'énoncé manifeste en effet une objectivité toute autre, même si elle ne porte sur aucun objet (...) Le rapport entre le métalangage et l'énoncé, comme le jeu de leur implication, manifeste la distance. L'auto-implication ne suppose aucune réduction subjective, mais reprend la subjectivité du locuteur dans l'indépassable visée du Réquisit. Ainsi parle-t-il en distance.”(ID, p. 236)

Marion emploie dans son analyse de la louange des concepts repris des théories contemporaines en philosophie du langage – comme la performativité, le métalangage, le locuteur et l'énoncé – pour prouver la modernité de la solution dyonisienne en matière de discours théologique. Ainsi, „La louange fonctionne bien comme un performatif, mais comme performatif qui, au lieu de faire des choses avec des mots, élabore avec des mots des dons. La louange joue d'autant plus comme performatif qu'elle extasie plus radicalement l'énoncé hors de l'énonciateur. A cette condition seulement, l'énoncé prend assez de consistance pour mériter la dignité d'un don – parcourir la distance. En sorte qu'à la limite, le discours de louange ne résorbe pas l'énoncé dans sa performance par le locuteur, mais absorbe le locuteur dans la performance du don par l'énoncé.”(ID, p. 239)

Le lieu de cette performance est la liturgie, qui oriente en préservant la distance, qui explique en mettant en scène et en interprétant le drame du salut : „Le langage de louange utilise des significations invérifiables, mais, par l'intention et la „forme de vie”²⁵, délivre un sens intelligible et de fait entendu : l'usage de la louange langagière ne se fonde pas dans une absurde vérification empirique du Réquisit, mais dans la „forme de vie” quasi-liturgique qui l'instaure en distance, pour une requête, à la manière d'un requérant. La distance dispense la signification du Réquisit d'une vérification parce que le requérant se livre entièrement à l'usage de la distance (...) Bref, le

²⁵ L'expression provient de Wittgenstein cf. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques* I, § 19.

langage de louange joue son propre jeu, qu'il reste à comprendre à partir de lui-même."(ID, pp. 240-241)

La nomination divine doit être comprise, en clef herméneutique chrétienne, à partir de l'Incarnation, qui donne elle seule la juste perspective sur le Nom du Père et sur le don de ce nom aux hommes²⁶.

A la fin de sa démarche spéculative vis-à-vis de Denys, Marion formule quelques conclusions pour souligner la pertinence des intuitions de l'Aréopagite : d'abord, que la théologie n'a rien à envier en matière de rigueur formelle ou de vérification empirique aux autres sciences, parce qu'elle dispose de sa propre conceptualité qui va jusqu'à la limite du pensable et même jusqu'à l'impensable et, ensuite, que le langage théologique (comme louange) n'est pas un des innombrables jeux de langage, mais qu'il a le privilège de fonder, par la distanciation, tous les autres.

3. Théologie apophatique et nomination divine

Dans la troisième partie de la présente étude nous faisons un commentaire d'un texte publié par Jean-Luc Marion en 1999 dans la revue *Laval Théologique et Philosophique* sous le titre *Au Nom. Comment ne pas parler de "théologie négative"*(abrégé AN). Le texte marionien représente en même temps un article et une prise de position occasionnée par la critique de Jacques Derrida vis-à-vis de la portée et des possibilités d'une théologie négative. Nous suivrons dans notre présentation la structure en sept parties du texte de Marion.

Métaphysique de la présence et théologie négative

L'expression *métaphysique de la présence* provient d'un développement opéré par J. Derrida de l'intuition heideggerienne selon laquelle l'histoire de la philosophie occidentale serait marquée par une

²⁶ Selon G. Lafont : "La nomination du Christ est le don rendu visible, auquel répond d'une part l'invocation du Père par le Christ et la transmission aux hommes du Nom du Père dans tout le processus de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, et dans les logia de l'Ecriture, qui exprime au niveau de la parole et de l'écrit le Logos qui les habite et en fait les moyens de la louange des hommes : le Christ communique aux hommes le Nom du Père, mais par cela il leur donne aussi leur nom de fils et les munit du langage qui peut leur permettre de retourner ces noms en louange. Le même processus s'étend aussi entre les hommes qui, incorporant le Nom qui leur est communiqué, le transmettent en se donnant aux autres, le rendent visible pour autrui sur leur propre visage et dans leurs propres paroles, provoquant aussi le mouvement de retour vers le Père.", *in art. cit.*, p. 276.

faute presque originelle, par l'oubli de l'être au profit de l'étant, par la non-thématisation de la différence ontologique entre l'être et l'étant. La conséquence de cet oubli inaugural consiste précisément en une pensée de l'être comme simple présence.

D'autre part, le syntagme *théologie négative* provient du *corpus areopagiticum*, où il se trouve employé une seule fois²⁷. Le débat Derrida-Marion autour de la nomination de Dieu doit être placée entre ces lieux de provenance et les approfondissements conceptuels successifs opérés par les deux auteurs. Marion avait traité les idées dyonisiennes en deux textes antérieurs²⁸ et ici il ne fait que reprendre et reformuler ses anciennes thèses, tandis que Derrida avait déjà entrecroisé le thème de la *théologie négative* dans son importante conférence de 1968 sur *La différance*²⁹ et dans un autre texte présenté en 1987³⁰.

Marion reprend et répond aux trois conclusions des textes de Derrida :

1. la théologie apophatique ne dit rien de positif sur Dieu.
2. la théologie négative réinscrit la pensée théologique dans la *métaphysique de la présence*.
3. seul le concept derridéen de *différance* ne répète plus les échecs de la théologie négative en déconstruisant la même *métaphysique de la présence*.

Marion considère que la critique de Derrida méconnaît le caractère quasi-déconstructif de l'entreprise dyonisienne : „La *théologie négative* n'offre pas à la déconstruction un nouveau matériau ou une anticipation inconsciente, mais sa première concurrence sérieuse, peut-être la seule possible. Bref, pour la déconstruction, il y va, dans la „théologie négative“, non pas d'abord de la „théologie négative“, mais de la déconstruction elle-même, de son originalité et de sa prééminence finale. Il importe donc stratégiquement à la déconstruction de déconstruire aussi radicalement que possible la revendication de la

²⁷ Cf. Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique* III, 1032d.

²⁸ Cf. « La distance du Réquisit et le discours de louange : Denys l'Aréopagite », in J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1977, pp. 183-250 et „Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique“, in *Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.

²⁹ Cf. J. Derrida, „La différance“, in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972.

³⁰ Cf. J. Derrida, „Comment ne pas parler. Dénégations“, in *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, 1987.

prétendue „théologie négative” : déconstruire Dieu et néanmoins l’atteindre.”(AN, p. 342)

Marion décompose l’argumentation de Derrida en la formulant en quatre objections :

1. la théologie négative est une forme de l’onto-théologie, la variante la plus „grecque” de celle-ci.
2. la théologie négative n’échappe pas à l’horizon de l’être.
3. elle dénie l’essence, l’être ou la vérité de Dieu pour mieux les rétablir.
4. la théologie négative conduit à une prière de louange qui reste une prédication déguisée, en opposition avec la prière pure et simple.

La troisième voie : dé-nommer

Est-ce que la théologie chrétienne, dans sa version dyonisienne, échappe-t-elle à ces critiques formulées par Derrida ? Pour pouvoir répondre à cette question décisive, Marion procède à quelques remarques historiques concernant le sens de la *théologie négative*. Contrairement à une première impression donnée par les objections derridiennes, la voie négative ne s’oppose simplement à une voie prétendument affirmative, mais se trouve dans un triangle qui comprend aussi la *via eminentiae* : „La question devient donc désormais de mesurer en quoi le rétablissement d’une triplice au lieu et place d’un duel modifie le statut de chacun des termes, et, en particulier, la portée de la voie négative (...) la troisième voie se joue au-delà des oppositions entre l’affirmation et la négation, la synthèse et la séparation, bref le vrai et le faux. A strictement parler en effet, si la thèse et la négation ont en commun de dire le vrai (et d’écarter le faux), la voie qui les transcende doit donc transcender aussi le vrai et le faux ; la troisième voie ne transgresserait rien de moins que les deux valeurs de vérités, entre lesquelles s’exerce toute la logique de la métaphysique.”(AN, pp. 345-346)

Transgresser les valeurs de vérité ou la logique de la métaphysique a comme conséquence une autre manière de penser Dieu, non pas en le nommant avec des termes univoques, mais en le dé-nommant : „Les noms les plus élevés (et les plus théologiques, qui concernent le plus directement la formulation de la Trinité elle-même) se trouvent ainsi disqualifiés sans retour, ni remords (...) Qu’on n’insinue surtout pas que ces négations restaurent, plus ou moins subtilement, des affirmations déguisées ; Denys insiste en effet explicitement que „nous ne proférons

pas comme adapté à Dieu” même la bonté, pourtant „le plus vénérable des noms”³¹. Ainsi, une négation ne suffit jamais seule à faire une théologie, pas plus qu’une affirmation. A proprement parler, de Dieu, il n’y a jamais aucun nom propre, ni approprié. La multiplicité des noms équivaut ici à l’anonymat.”(AN, p. 347)

Le concept de dé-nomination signifie en même temps un acte positif de nomination, mais qui est nié et transposé dans un autre plan que celui d’un Nom maîtrisable et compréhensible : „La dé-nomination porte dans son ambiguïté la double fonction de dire (affirmer négativement) et de défaire se dire du nom. Il s’agit d’une parole qui ne dit plus quelque chose de quelque chose (ni un nom de quelqu’un), mais qui dénie toute pertinence à la prédication, récuse la fonction nominative des noms et suspend l’empire des deux valeurs de vérité.”(AN, p. 247)

En parlant du Christ, Denys admet que „tout de lui à la fois se prédique et il n’est rien de tout cela”. L’*aità* dénomme, en ne nommant pas, elle a une fonction strictement pragmatique et, donc, non-nominative.

La distinction marionienne entre nomination et dénomination répond à la troisième objection de Derrida en indiquant comment la voie théologique choisie par Denys va au-delà de la simple prédication car : „Denys pense toujours la négation comme il pense aussi l’affirmation – comme l’une des deux valeurs de vérité, l’une des deux figures de la prédication qu’il s’agit précisément de transgresser globalement, en tant que le discours de la métaphysique. Avec la troisième voie, non seulement il ne s’agit plus de dire (ou de nier) quelque chose de quelque chose, mais de ne plus ni dire ni dédire – il s’agit de se référer à Celui que la nomination ne touche plus. Il s’agit uniquement de dé-nommer.”(AN, p. 349)

La louange et la prière

La quatrième objection derridéenne proteste contre le déguisement de la prédication en prière de louange. Cette accusation est fondée implicitement sur l’équivalence entre le nom et l’essence de ce qui est nommé, voire l’identité des deux. Pour Marion : „elle présuppose comme indiscutable que louer, c’est-à-dire attribuer un anom à un interlocuteur, voire lui consacrer un nom en propre implique

³¹ Denys l’Aréopagite, *Noms divins* XIII, 3, 981a.

nécessairement de l'identifier en son essence et à son exsistence, donc de le soumettre à la „métaphysique de la présence”. Or le propre du nom propre consiste justement en ceci qu'il n'appartient jamais en propre – par et comme son essence – à celui qui le reçoit. *Jamais* le nom propre n'est nom de l'essence.”(AN, p. 349)

L'objection derridéenne se décompose en deux thèses : d'abord, l'identité nom-essence déjà mentionnée et ensuite la pure simplicité de la prière sans nom. Selon cette deuxième thèse, il ne convient pas à la prière de nommer son supposé Interlocuteur puisqu'il s'agit d'un acte de totale maîtrise de la parole, comme de l'être de celui qui prie.

L'aporie du nom propre et prétendument appropriant n'est pas spécifique à la théologie, elle caractérise tout nom d'être fini, qui n'est pas autre chose qu'une utilisation en propre des noms communs. Cet usage ne conduit pas à une objectivation des noms qu'impliquerait la métaphysique de la présence : „L'expérience du nom propre – reçu ou donné – n'aboutit donc jamais à fixer dans la présence l'essence de l'individu, mais toujours à marquer qu'il ne coïncide par principe pas avec son essence, ou que sa présence excède son essence – bref que sa présence reste anonyme à la mesure même où le nom se fait plus présent. Ainsi, à supposer que la louange attribue un nom à un éventuel Dieu, on devait en conclure qu'elle ne le nomme justement pas en propre, ni en essence, ni en présence, mais en marque l'absence, l'anonymat et le retrait – exactement comme tout nom dissimule tout individu, qu'il indique seulement, sans le manifester jamais.”(AN, p. 350)

D'autre part, une prière sans Interlocuteur serait-elle encore une prière ? Quelqu'un, avec les qualités d'une personne, n'est-il pas requis dans l'intentionnalité même de l'acte de prier ? Ou, comme l'écrit Marion : „Non seulement nommer ne contredit pas l'invocation de la prière, mais sans l'invocation la prière deviendrait impossible – que signifierait en effet louer sans louer personne, demander sans demander à personne, offrir en sacrifice sans offrir à personne ? Une prière anonyme n'aurait pas plus de sens que n'en avait la prétention d'atteindre le propre par un nom [im-]propre.”(AN, p. 350)

Sans l'être – autrement qu'être

Pour répondre aux objections derridéennes, Marion utilise également dans son argumentation des idées lévinasiennes, spécialement la contestation de la primauté philosophique de la métaphysique. La

théologie mystique offre, comme le visage de l'autre chez Lévinas, un nouveau domaine préalable à la maîtrise du discours métaphysique. Selon Denys, dans l'interprétation marionienne, la théologie dite négative présuppose trois thèses concernant l'être :

1. Elle porte sur les étants et sur les non-étants, ce qui implique un dépassement de l'horizon strict de l'être.
2. Elle approche les non-étants par le biais du désir et de la bonté.
3. L'horizon du bien s'avère plus large que celui de l'être et, donc, premier par rapport à lui.

La bonté, „le plus vénérable des noms divins”³², doit être pensé avec les précautions préalablement exposées, c'est-à-dire à travers une dé-nomination qui ne prétend pas atteindre le propre divin. Toutefois, par la primauté accordé à la Bonté et non pas à l'Un, Denys se montre comme étant – si l'on veut – un néoplatonicien infidèle ou une autre sorte de néoplatonicien, en l'occurrence chrétien et théologien mystique. Marion écrit : „La bonté transcende en principe l'être, mais elle-même n'atteint pas encore l'essence et flotte, pour ainsi dire, entre les noms dérivés et l'innommable. Penser Dieu sans l'être et seulement sans l'être n'aboutit pourtant pas à la penser autrement que l'être – la bonté reste indéterminée et, en tout état de cause, sans portée essentielle. Dès lors, comment ne pas soupçonner le dénégation de l'être, de le rétablir sans l'avouer, ni se l'avouer – puisqu'elle ne parvient pas à penser au-delà, ne devrait-elle pas en effet finir par revenir vers lui ? Mais c'est ici que l'objection se retourne contre elle-même. Car si précisément nous ne pouvons pas penser au-delà de l'être – sous la dé-nomination de la bonté (ou de l'un) –, faut-il assigner à débit à la théologie mystique et à sa troisième voie ? (...) Ne doit-on au contraire tenir pour parfaitement cohérent, voire souhaitable que la transgression de l'être et le dépassement de la prédication qu'il autorise et qui le caractérise se marquent par l'impossibilité d'en *dire* (d'en affirmer ou d'en nier) plus sur ce qu'il en *est* ou serait de la bonté *sans l'être* ?” (AN, p. 353)

Le concept de dé-nomination échappe à l'alternative affirmation/négation, dans le registre du pragmatique ou, en termes dyonisiens, de *hymnein* et *euché* : „Car précisément, dès qu'il s'agit de l'*autrement qu'être*, il ne s'agit plus de dire quelque chose sur quelque chose, mais d'une pragmatique de la parole, autrement plus subtile, risquée et complexe ; il s'agit de s'exposer dans sa visée à un non-objet,

³² Cf. Denys l'Aréopagite, *Noms divins* XIII, 2, 977c.

au point d'en recevoir des déterminations si radicales et neuves qu'elles me disent et m'éduquent infiniment plus qu'elles ne me renseignent et m'informent. Désormais les paroles ne me disent ni ne m'expliquent plus rien sur aucun vis-à-vis gardé pour et par mon regard ; elles m'exposent moi-même à ce qui ne se laisse dire que pour me permettre précisément non plus de le dire, mais de le reconnaître comme bonté, donc de l'aimer (...) La suspension de toute prédication ne trahit pas l'échec de la transgression vers l'*autrement qu'être*, elle l'atteste et le diagnostique."(AN, p. 353)

Le privilège de l'inconnaissable

Derrière les quatre objections soulevées par Derrida, Marion cherche à identifier une thèse plus fondamentale qui s'oppose au projet de la théologie négative dyonisienne. Pour y arriver, il regroupe la critique derridéenne en trois présuppositions :

1. il n'y a pas une troisième voie entre l'affirmation et la négation, toute deux de type métaphysique.
2. la voie négative, pour ne pas déboucher en athéisme, doit tourner en positivité.
3. l'appel à une éminence *suressentielle* reste au niveau rhétorique et renforce, d'autre part, l'inscription de la question théologique dans l'horizon de l'essence, donc de l'être, d'où la légitimité de la déconstruction en matière de théologie négative.

Le soupçon de Derrida consiste en considérer que la théologie chrétienne cache un intérêt infranchissable pour penser Dieu métaphysiquement, comme présence qui se donne sans transcendance aucune, sans reste et, si l'on veut, sans mystère. Pour réfuter cette prétention de la critique derridéenne, Marion convoque dix auteurs chrétiens parmi les plus représentatifs et importants des premiers siècles ou du Moyen-Age, qui attestent une théologie *au-delà de l'être* de Dieu, envers une bonté plus originaire. Ainsi, de Justin jusqu'à Thomas d'Aquin, en passant par Clément, Origène, Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Jean Damascène, Augustin et Bernard, les textes cités prouvent abondamment le démenti de la critique avancée.

Par contre, les hérétiques ont essayé d'imposer une pensée de Dieu inclus dans la présence par une atteinte de son nom essentiel. Appartiennent à cette lignée des auteurs comme Aèce, Eunome et les ariens en général, qui s'avèrent être des représentants *ante litteram* de la métaphysique de la présence stygmatisée par l'accusation derridéenne.

La vraie connaissance de Dieu selon la tradition théologique se réalise comme inconnaissance ou, en d'autres termes, en acceptant la place suprême de l'incompréhensible en matière religieuse. Au lieu d'une métaphysique de la présence, Marion propose une *théologie de l'absence* „où le nom se donne comme sans nom, comme ne donnant pas l'essence et n'ayant justement que cette absence à rendre manifeste (...) Par théologie de l'absence, nous entendrons désormais non point la non-présence de Dieu, mais le fait que le nom que se donne Dieu, qui donne Dieu, qui se donne comme Dieu (tout allant de pair, sans se confondre) a pour fonction de le *protéger* – car la faiblesse désigne Dieu au moins aussi bien que la force – *de la présence* et de le donner précisément comme l'en exceptant (...) Le Nom ne nomme pas Dieu comme une essence, il désigne ce qui outrepassse tout nom.”(AN, pp. 358-359)

Ce qui se passe en théologie négative consiste en une inversion d'horizons : l'humaine prédication est inscrite, comme dans un baptême conceptuel, dans l'horizon inouï de la révélation : „Le Nom au-dessus de tout nom dé-nomme donc parfaitement Dieu, en l'exceptant de la prédication, pour à l'inverse nous inclure en lui et nous laisser nommer à partir de son anonymat l'essentiel. Le nom ne sert pas à connaître en nommant, mais à nous inclure en le lieu que dégage la dé-nomination (...) Ce passage, à propos de Dieu, de l'usage théorique du langage à son usage pragmatique s'accomplit dans la fonction finalement liturgique de tout discours *théo-logique*.”(AN, p. 360)

La troisième voie comme phénomène saturé

Marion réfute l'objection derridéenne non seulement par un appel à des textes de la tradition théologique, mais aussi par une analyse phénoménologique de ce qu'il appelle *le phénomène saturé*. Ainsi, la topique historique esquissée se voit complétée et assumée dans une nouvelle construction théorique. Puisque le phénomène se définit par des dualités de type apparaître/apparaissant, signification/remplissement, intention/ intuition, noèse/noème, l'auteur envisage trois situations phénoménologiques :

1. quand l'intuition confirme l'intention, on a une adéquation des deux et une évidence de la vérité.
2. quand l'intention dépasse l'intuition, on a un phénomène pauvre.

3. quand l'intuition dépasse l'intention, on a un phénomène saturé.

La première situation correspond à l'affirmation, la seconde à la négation et la troisième au dépassement du niveau prédicatif envers la troisième voie de la théologie mystique : "Dans cette hypothèse, l'impossibilité d'atteindre une connaissance d'objet, une compréhension au sens stricte, ne provient pas de la défaillance de l'intuition donatrice, mais de son surcroît, qu'aucun concept, ni signification, ni intention ne peut prévoir, organiser ou contenir (...) ici aucune prédication ou nomination ne paraît plus possible, comme dans la seconde, mais pour un motif inverse : non pas que l'intuition donatrice ferait défaut (auquel cas on pourrait bien rapprocher la „théologie négative” de l'athéisme ou la mettre en concurrence avec la déconstruction), mais parce que l'excès de l'intuition dépasse, submerge, déborde, bref sature l'empan de tout concept. Ce qui se donne disqualifie tout concept."(AN, p. 361)

Le Nom appelle

La conclusion de l'article de Marion porte sur la signification du nom et sur l'importance du concept de dé-nomination. Entre le nom et le *non* du refus du nom, il y a un espace habitable. Pour que les réponses aux objections derridéennes soit valables, il faut assumer l'expérience proposée en théologie mystique, c'est-à-dire dépasser la prédication métaphysique qui relève de l'ordre d'une simple présence envers une *habitation du Nom* au-dessus de tout nom, du Nom incompréhensible.

Le texte marionien finit sur un ton méditatif, qui invite à la louange de la liturgie : „Car si nul ne doit dire le Nom, ce n'est pas seulement parce qu'il surpasse tout nom, outrepassé toute essence et toute présence. En effet, même ne pas dire le Nom ne suffirait à l'honorer, puisqu'une simple dénégation relèverait encore de la prédication, l'inscrirait encore dans l'horizon de la présence – et même sur le mode du blasphème, puisqu'en l'affectant de pénurie. Le Nom ne doit pas se dire, parce qu'il ne se donne pas pour que nous le disions, même négativement, mais afin que nous y dé-nommions tous les noms et que y habitions. Le Nom – il faut y habiter sans le dire, mais en s'y laissant nous-même dire, nommer, appeler. Le Nom ne se dit pas, il appelle."(AN, p. 363)

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- MARION, J.-L., „Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique”, in *Résurrection* 38, 1971, pp. 89-122.
- MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, Paris, 1977.
- MARION, J.-L., „Filosofia e Rivelazione”, in *Studia Patavina* 36, 1989, pp. 425-443.
- MARION, J.-L., „Au Nom. Comment ne pas parler de *théologie négative*”, in *Laval Théologique et Philosophique* 55, 1999, pp. 339-363.
- COWARD, H., FOSHAY, T. (eds.), *Derrida and Negative Theology*, New York, 1992.
- DERRIDA, J., „La différance”, in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972.
- DERRIDA, J., „Comment ne pas parler. Dénégations”, in *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, 1987.
- GABELLIERI, E., „De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ?”, in *Revue Philosophique de Louvain* 94, 1996, pp. 625-645.
- HART, K., *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, 1989.
- JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1991.
- JANICAUD, D., *La phénoménologie éclatée*, Paris, 1998.
- LACOSTE, J.-Y., „Penser à Dieu en l'aimant. Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion”, in *Archives de Philosophie* 50, 1987, pp. 245-270.
- LAFONT, G., „Mystique de la Croix et question de l'Être. A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion”, in *Revue Théologique de Louvain* 1979, fasc. 3, pp. 259-304.
- MILBANK, J., „Only Theology Overcomes Metaphysics”, in *New Blackfriars* 76, 1995, pp. 325-342.
- NEAMȚU, M., „JEAN-LUC MARION : arhitectonica unei gândiri”, in J.-L. Marion, *Crucea vizibilului*, Sibiu, 2000, pp. 135-173.
- WARD, G., „The Theological Project of Jean-Luc Marion”, in Ph. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London, 1998.

SEKULARIZÁCIA A SEKULARIZMUS V KONTEXTE SOCIOLOGICKÝCH TEÓRIÍ

Kamil KARDIS

Žijeme v dobe, v ktorej, ako sa zdá, neplatí judeokresťanský svetonázor. Už neformuje životy ľudí a spoločnosti. Spoločným problémom je sekularizácia, pokles inštitucionálnej religiozity (účasť na bohoslužbách, sviatostiach, počet pokrstených....) Byť kresťanom dnes nie je módne, nie je to „in“. Boh je často zatvorený do kostolov, cerkví a kláštorov. Kňazi sú považovaní za bláznov, aj rehoľníci. Z druhej strany však žijeme v dobe, v ktorej sa moderná spoločnosť nachádza v kríze. Vedecko-technická mentalita je tiež v kríze. Predpoklad, že pokrok, prírodné vedy, či technológie vyriešia všetky problémy človeka a ľudstva sa nenaplnil. Napriek viacerým pozitívnym momentom moderné 20. stor. bolo obdobím dvoch svetových vojen, katastrof, nešťastia, biedy a nespravodlivosti. Niektorí autori poukazujú na to, že moderný pokrok priniesol existenciu gulagov, koncentračných táborov a nenávisť. Vzniká, preto otázka vzťahu sféry sacrum a modernej, postmodernej spoločnosti. A práve na túto otázku sa pokúsi odpovedať tento článok.

1 Sacrum a moderná, postmoderná spoločnosť

Pojem modernita je spojený s racionalisticko-scientistickou orientáciou sveta kultúry a civilizácie a zároveň je chápaný v protiklade k tradicionalizmu. Tento termín je širokospektrálny, zahŕňa rôzne oblasti a sféry.¹ S konceptom modernej spoločnosti boli spájané predovšetkým procesy racionalizácie a funkcionálnej diferenciacie. Už Max Weber poukazuje na proces racionalizácie ako postupné vymaňovanie sa myslenia a správania človeka spod vplyvu mágie a podriadenie kalkulácii. 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 ľudia čoraz viac sa spoliehajú na zámerné hľadanie najefektívnejších prostriedkov smerujúcich k dosahovaniu cieľov. Tieto

¹ *Veľký sociologický slovník*. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996, s. 644-645.

prostriedky, podľa neho optimalizujú ich úspechy a zaručujú čo najväčšiu predvídateľnosť nákladov a výsledkov. Už nie je najdôležitejší morálny význam samotných cieľov, ale výpočet najefektívnejších prostriedkov vedúcich k žiadúcemu cieľu. S procesom racionalizácie je úzko spojená štruktúralno – funkcionálna diferenciácia, ktorá je založená na princípe emancipácie a sebareferenčnosti jednotlivých sociálnych subsystémov.² 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, chápanému v sociológii ako *mi-mo inštitucionálna religiozita*, *neviditeľná religiozita* alebo *anonymná religiozita*.³

Moderná spoločnosť je označovaná ako produkt radikálnych zmien, ku ktorým došlo v oblasti ekonomiky, mocenských vzťahov, sociálneho usporiadania, štýlu života a výkladu sveta v západnej Európe a Severnej Amerike od počiatku novoveku. Prvoradú úlohu tu zohrávala generalizácia trhu, ktorý sa stal regulátorom chodu nielen ekonomiky ale aj celej spoločnosti.⁴ Charakteristické črty modernej spoločnosti sa vytvárali v súvislosti z priemyselnou revolúciou a sprievodných procesov a tiež z rozvojom centralizácie moci v rámci moderných národných štátov. Priemyslová revolúcia uvádza do pohybu procesy deľby práce, urbanizácie, rozvoja transportu a komunikácie. Mocenské centralizácia vyraduje doposiaľ autonómne mocenské subjekty (mestá, stavy, svetské a cirkevné inštitúcie a uvádza do chodu kontrolné mechanizmy, ktoré sú schopné realizovať dohľad nad každým jednotlivým občanom. V oblasti sociálnej stratifikácie v modernej spoločnosti stavovské členenie je nahradené triednym členením. Sociálny status jednotlivcov prestáva byť určený ich príslušnosťou k určitému stavu, ale je jedno-

² LUŽNÝ, D.: *Řad a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005. s. 10-11. HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006. s. 118-119.

³ 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.

⁴ Porov. BAUMAN, Z.: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Kraków, 2007, s. 138-143. JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2003, s. 19-20.

značne určovaný ich postavením na trhu. V dôsledku priemyselnej revolúcie sa ťažisko ekonomiky presúva z poľnohospodárskeho sektora do oblasti priemyselnej výroby. Zvyšuje význam služieb, čo je medzi inými spôsobené rozbitím veľkých domácností, všeobecne zabezpečujúcim potreby svojich členov v podmienkach tradičných spoločností. Jednotlivé funkcie domácností prechádzajú postupne na vznikajúce formálne inštitúcie a organizácie, ktoré svojou činnosťou zabezpečujú chod moderných spoločností. V sekularizujúcej sa spoločnosti rastie úloha vedy v oblasti vysvetľovania sveta a spoločnosti. S konceptom modernej spoločnosti spájané boli predovšetkým procesy racionalizácie a funkčnej diferenciácie.⁵

Súčasná spoločnosť, zvaná postmodernými sú charakteristické ďalekosiahlou diferenciáciou jednotlivých oblastí života. Hospodárstvo, technika, veda, politika, školstvo, voľný čas, zdravotné zabezpečenie, komunikácia, kultúra, morálka, náboženstvo atď., tvoria vlastné štrukturálne subsystemy, s odlišnými štruktúrami očakávaní a požiadaviek vo vzťahu k jednotlivcom a sociálnym skupinám, s vlastnými kódmi a zákonmi, vlastnou logikou správania a racionality. Tie rôzne sféry životne netvoria už 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 dôležité, podstatné a charakteristické v jednej sfére sociálneho života, nemusí platiť a byť považované za rovnako dôležité v inej sfére.⁶

Vyššie spomínané skutočnosti vedú k postupnému oslabovaniu a úpadku tradičných sociálnych vzťahov (bezprostredný medziľudský a osobný kontakt je nahradený formálnymi a presne stanovenými, vymedzenými vzťahmi v koordinovanej spoločnosti, ktorá je založená na neosobných vzťahoch) v prospech zvyšovania, posilňovania priestoru individuálnej, osobnej slobody a voľby jednotlivca. Sociálny život je podriadený logike a idey rôznych, rôznorodých opcí a volieb. Hodnoty, normy, vzory správania, životné orientácie, v tradičných spoločnostiach považované za samozrejme a nepopierateľné sú považované za neustále meniace sa alebo zastarané a nemoderné. Systém hod-

⁵ Veľký sociologický slovník. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996. s. 1200-1202. BAUMAN, Z.: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Kraków, 2007. s. 126-127. Porov. MARIAŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006, s. 24-25.

⁶ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007. s. 177-179.

nôť sa presúva od autoritatívnosti (napr. pocit povinnosti, zodpovednosť, obetavosť, solidarita) k individuálnym kritériom (osobná realizácia, úspech, sloboda, sebarealizácia).⁷

Túžba po autonómii, nezávislosti, samostatnosti stáva sa v kontexte postmodernity základnou životnou skúsenosťou. Sieť interpersonalných kontaktov, interakcií a vzťahov nie je určovaná pôvodom alebo miestom bydliska, ale stáva sa záležitosťou slobodnej voľby a postavenia v priestore trhu. Sú spochybnené tradičné názory a praktiky. Nič nie je pevné a stále, neustála zmena je charakteristickou črtou súčasných, postmoderných pluralitných spoločností. Koncept postmodernity poukazuje na hlboké sociálne – kultúrne zmeny, ktoré sa vyjadrujú v procesoch funkcionálnej diferenciacie, radikálnej pluralizácie množstva opcíí. Centrálnym symbolom súčasnej spoločnosti je trh, v ktorom ústrednú úlohu zohráva dopyt, spotreba, spotrebiteľ. Týka sa to všetkých oblastí ľudského života. Proces ten je poznamenaný všeobecnou relativitou spoločných hodnôt a noriem.⁸

V 60. – 70. rokoch 20. st. sa v sociológii zdôrazňovala sekularizačná téza. V kontexte konceptu modernity mnohí sociológovia zdôrazňovali automatickú sekularizáciu a privatizáciu náboženstva. Vo všeobecnosti sekularizácia znamená proces uvoľňovania sa vzťahov medzi spoločnosťou a náboženstvom, odchod od inštitucionálnych foriem religiozity. Náboženstvo stráca svoje dávne postavenie a vplyv na všetky oblasti ľudského života.⁹ 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.¹⁰ 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

⁷ Porov. NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007. s. 177-179.

⁸ MARIA□SKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006, s. 11-12.

⁹ *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Ed. A. Piwowarski. Warszawa, 1993, s. 152.

¹⁰ MARIA□SKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja 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.

sacrum, sústreďuje sa na *profanum* a hodnoty s nim súvisiace, ktoré však nie sú schopné zaistiť správnu a skutočnú orientáciu vo svete a dať zmysel životu človeka.¹¹ Náboženstvo najprv prechádza do súkromnej sféry života jednotlivca, stáva sa jeho súkromnou záležitosťou. Dochádza k privatizácii náboženstva. Postupne však slabnú vzťahy medzi náboženstvom a spoločnosťou. Spomínaní sociológovia sa pritom odvolávali na výsledky výskumov a na pokles účasti na nedelňých bohoslužbách, sviatostiach, nárast počtu osôb, ktoré nepatria do žiadneho z náboženstiev. Cirkev prestávala zohrávať úlohu hlavného monopolu na trhu svetonázorových interpretácií a modelov života. Sacrum je odstraňované tak zo sociálneho ako aj kultúrneho života ľudí.¹²

Niektorí sociológovia proces sekularizácie spájajú s viacerými faktormi:

1. náboženstvo prestáva organizovať sociálny život;
2. náboženstvo stráca niektoré svoje funkcie, ktoré sú postupne preberané štátom: oficiálne úkony spojené s narodením, svadbou alebo smrťou už nie sú v plnej miere zaisťované 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. Výskumy religiozity a jednotlivých jej prejavov v stredovýchodnej Európe potvrdzujú, že Cirkev stále zohráva dôležitú úlohu v oblasti vysluhovania jednotlivých náboženských úkonov);

3. Náboženstvo postupne prestáva byť verejnou záležitosťou a prechádza do súkromnej sféry života jednotlivca, dochádza tak k tzv. privatizácii náboženstva.¹³

Pojem sekularizácia sa spája s pojmom sekularizmus, ktorý znamená ideológiu, politický systém, program činnosti alebo postoj človeka, ktorých cieľom je oslabenie a ohrozenie obsahu viery a náboženstva. V konečnom dôsledku ide o odstránenie náboženského života z vedomia jednotlivcov a spoločnosti. Z druhej strany je to odmietanie každej transcendentnej skutočnosti ako škodlivej pre človeka a pre rozvoj ľudstva (sekularizmus ako ateistická ideológia). Sekularizmus bol kedysi spojený s takými ideológiami ako individualizmus, liberalizmus, komunizmus, ktoré chceli dospieť k sociálnym reformám, ale nebrali

¹¹ PIWOWARSKI, W. *Sociologia religii*. Lublin, 1996, s. 181-183.

¹² NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007. s. 82-86.

¹³ MONTTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*. Praha, 2005, s. 306-307.

do úvahy náboženský faktor a potláčali náboženskú slobodu. V súčasnosti sa sekularizmus spája s určitým typom vedecko-technickej mentality a racionalistického spôsobu myslenia, ktoré propaguje obraz sveta bez Boha a popiera transcendentnú hodnotu samotného človečenstva. Spolu s ateistickým sekularizmom sa bežne v rôznej podobe propaguje konzumná civilizácia, t. j. hedonizmus, povýšený na úroveň najdôležitejšieho dobra, ako aj túžba po moci a vláde.¹⁴

2 Desekularizácia v kontexte modernej, postmodernej spoločnosti

Postupne sa však zistilo, že neide o zánik náboženstva vo všeobecnosti, ale o pokles inštitucionálnej religiozity. Súčasná sociológia sa nachádza pod vplyvom modernej, postmodernej spoločnosti a najmä situácii, v ktorej sa nachádza kondícia súčasnej spoločnosti, kde z jednej strany prevláda kult pokroku, vedecko-technickej mentality a vedy a všadeprítomnej racionality. Z druhej strany viacerí sociológovia zdôrazňujú krízu týchto hodnôt. Vedecko-technologický pokrok, ktorý prináša viaceré pozitívne aspekty sociálneho života prináša tiež nebezpečné javy ako anómia hodnôt, noriem a vzorov správania, chudoba, ohrozenie životného prostredia, absolutizácia práv a slobody človeka, čo vedie k nesprávnemu používaniu moci, odmietnutie absolútnej pravdy a hodnôt, čo vedie k určitému a prehlbujúcemu sa etickému relativizmu a nihilizmu. Z jednej strany pre modernú spoločnosť „neplatí“ už judeokresťanský svetonázor, ktorý postupne prestáva formovať život a postoje jednotlivcov, skupín a európsku civilizáciu. Avšak aj ničím neobmedzená viera vo vedecko-technologický pokrok a kultúru, svetonázor založený na čisto svetskom, sekulárnom humanizme nenachádza už úrodnú pôdu a neprináša očakávané výsledky. Spoločnosť zúfalo očakáva na duchovný rozmer, ktorý sa nedá nahradiť vedou a pokrokom. Svetský humanizmus so svojim modelom kultúry, výchovy a socializácie obnažil Západ v jeho duchovnom rozmere.¹⁵ A práve tento kontext, táto situácia otvára možnosť pre východné filozofie a východné náboženstvá 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 považova-

¹⁴ *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Ed. Wł. Piwowarski. Warszawa, 1993, s. 153-154.

¹⁵ MATHER, G. A., NICHOLS, L. A.: *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*. Warszawa, 2006, s. 318-319.

ná 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, čo mu prináša okamžité riešenie problémov. Práve východné sekty nám často tento zážitok ponúkajú, aj keď niekedy dokonca za pomoci halucinogénnych látok (drog)... A preto je logické, že dnešného konzumného človeka veľmi láka ideál asketického mnícha, ktorý celý deň mantruje, bubnuje a praktizuje jogínske cvičenia.

V súčasnosti sa veľa hovorí o ľudských právach, živote, spravodlivosti, solidarite atď. Keď ide o teoretickú rovinu, tam nie je problém. Všetci sa zhodujú, okolo takých hodnôt ako sme spomenuli. Ale zároveň tieto štáty a spoločnosti hovoriac o hodnotách, z druhej strany, sami tieto hodnoty ničia a odmietajú. Máme jasný príklad s hodnotou života. Z jednej strany celá medzinárodná spoločnosť, vrátane Európskej Únie, zdôrazňuje život a potrebu jeho ochrany, ale z druhej strany v demokratických krajinách legalizované sú potraty a eutanázia. Podobné je to aj s manželstvom a rodinou. Všetci sa zhodujú, že rodina je základom spoločnosti, národu a štátu, ale z druhej strany sú súčasne legalizované homosexuálne zväzky a manželstva, atď.¹⁶

Od sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. st. dochádza 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 prispôbenie 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 orto-

¹⁶ RAABE, F.: *Der Streit um die Grundwerte*, In: Kirche und Gesellschaft 37: 1977 s. 3-31. Porov. NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: Społeczeństwo 10: 2000, č. 2, s. 239.

doxného judaizmu v Izraeli a diaspóre, náboženská obnova v islame, hinduizme, budhizme.¹⁷ 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 „hladom“ 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*.¹⁸

Za posledných 50 rokov sekularizovaní príslušníci západnej kultúry zažili šok, šok z náboženstva, pretože dlho nimi očakávaný koniec náboženstva nenastal. Boj s nesmrteľnosťou náboženstva v 20.st. prebiehal na dvoch rovinách: najprv moderný západ bol konfrontovaný s náboženským oživením vo vlastnom prostredí, keď sa začínali formovať nové náboženstva, ktoré nadobudli v rozvinutých industriálnych spoločnostiach verejný význam a po druhé, keď na globálnu politickú scénu vystúpili mohutné prúdy politicky aktívnych subjektov neeurópskych kultúr, ktoré hľadajú svoju identitu a legitimitu v rôznych náboženských tradíciách, od kresťanstva cez islam a až po zdanlivo apolitický hinduizmus a budhizmus. Náboženstvo stále ostáva významným kultúrnym, politickým a ekonomickým hráčom dneška. Pre sociológiu, ktorá skúma vonkajší sociálny aspekt náboženstva, aktuálnym sa stáva otázka, prečo náboženstvo ostáva tak veľkou silou.¹⁹ Existencia každého človeka, každej kultúry a národa je úzko spätá so sférou *sacrum*. Môžeme so položiť otázku: Prečo takto je? Práve preto, že jedine vďaka náboženstvu môže človek získať zmysel života a odpovede na všetky otázky, ktoré ho trápia. Náboženstvo je to jediné, čo môže dnešnému postmodernému človekovi odpovedať na všetky existenciálne otázky a problémy, ktoré ho trápia. Žiaden systém a žiadna ideológia nebola

¹⁷ SCHLEGEL, J. L.: *Nowa dynamika religijności*. In: Encyklopedia religii świata 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2369-2374.

¹⁸ PIWOWARSKI, W. *Socjologia 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.

¹⁹ LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005, s. 9.

schopná nahradiť náboženstvo, keď išlo o zmysel života, o cieľ človeka. Čiže náboženstvo, môžeme to takto povedať, je pre človeka všetkým. Dotýka sa najhlbších stránok jeho existencie. Človek nie je totiž iba telesná bytosť, nemá iba biologické potreby, ale od prirodzenosti je otvorený pre transcendentno, sacrum, pre niečo, čo je mimozemské, mimoempirické. Vyplýva to jednoducho zo samotnej podstaty človeka, ktorý je stvorený na obraz a podobu Boha. Z toho pramení jeho veľká dôstojnosť a to, čo je dôležitejšie, človek sa môže uskutočniť len v tej bytosti, ktorá ho stvorila, len v Bohu. Nie je mysliteľná existencia človeka bez Boha – pôvodcu bytia. „Je ťažké predstaviť si, aby ľudský duch mohol fungovať bez presvedčenia, že na svete jestvuje čosi nemenné a reálne.“ (M. Eliade). Niečo alebo niekto, kto prekračuje viditeľné štruktúry sveta a dáva zmysel všetkému, čo existuje.²⁰

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AZRIA, R. *Nowe ruchy wspólnotowe*. In: *Encyklopedia religii świata* 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002.
- BAUBÉROT, J.: *Pochodzenie i narodziny świeckości*. In: *Encyklopedia religii świata* 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2000.
- BAUMAN, Z.: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Kraków, 2007.
- HALÍK, T.: *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008.
- HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006.
- HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Kraków, 1999.
- JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2003.
- 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. 315-324.
- KARDIS, M.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti*. In: *Náboženstvo a spoločnosť*. Ed. A. Slodička, Prešov, 2009, s. 47-59.
- LUHMANN N.: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa 1994.

²⁰ PIWOWARSKI, W. *Socjologia religii*. Lublin, 1996, s. 5-7. KARDIS, M.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti*. In: *Náboženstvo a spoločnosť*. Ed. A. Slodička, Prešov, 2009, s. 51-55.

- LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005.
- MAJKA, J.: *Katolická nauka společná*. Rzym, 1986.
- MARIAŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006.
- MATHER, G. A., NICHOLS, L. A.: *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*. Warszawa, 2006.
- MONTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*. Praha, 2005.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007.
- NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: *Społeczeństwo 10: 2000*, č. 2.
- PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996.
- RAABE, F.: *Der Streit um die Grundwerte*, In: *Kirche und Gesellschaft* 37: 1977.
- NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: *Społeczeństwo 10: 2000*, č. 2.
- SCHLEGEL, J. L.: *Nowa dynamika religijności*. In: *Encyklopedia religii świata 2*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002.
- Słownik katolickiej nauki społecznej*. Ed. A. Piwowarski. Warszawa, 1993.
- Velký sociologický slovník*. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996.

PODNETY PRE VÝCHOVU A NÁBOŽENSTVO VO FILOZOFII JÓZEFA TISCHNERA

Pavol DANCÁK

Človek súčasnej doby sa nachádza v kríze, ktorá má mnohoraké prejavy a spoločným menovateľom týchto prejavov je kríza hodnotovej orientácie. J. Tischner súhlasí s názormi W. Brezinku, L. Kolakowského aj P. Ricoeura, že v konaní jedincov aj v správaní celých spoločností abscentuje základná istota presvedčenia o tom, čo má skutočnú hodnotu.¹ Kríza hodnôt sa nutne prejavuje aj vo výchove, lebo každý kto vychováva musí aj hodnotiť. V čase individualistického pluralizmu je výchova oveľa náročnejšia v porovnaní s dobou jednotného názoru na svet. Prostredie neposkytuje rodičom a učiteľom veľmi veľkú podporu, predovšetkým v oblasti morálnej výchovy, a aj mnohí vychovávatelia nemajú vnútornú vyrovnanosť a istotu, ktorá spočíva v orientácii na určité ideály. Tvrdenie antipedagogiky, že nastáva koniec výchovy, len potvrdzuje bezradnosť a slabosť charakteru dnešných ľudí, ktorí sú veľmi neistí na to, aby mohli vychovávať.

Tischnerov záujem o človeka nevyplýva len z exaktných vedeckých záujmov, ale aj z autentickej dušpastierskej starostlivosti. Ľudské konanie má dnes skutočne dosah na celú Zem a v kontexte skúsenosti so svetovými vojnami, vyhladzovacími táborami, teroristickými akciami a v konfrontácii s možnosťou nukleárnej a ekologickej katastrofy, človek na prelome tisícročí trpí stratou nádeje.² Tischner chce pomôcť súčasnému človekovi, lebo si je vedomý, že súčasný človek vstúpil do obdobia hlbokkej krízy svojej nádeje. Kríza nádeje je krízou základov, čo Tischner reflektuje ako východiskový bod filozofického myslenia: „Filozofia sa kedysi rodila z úžasu nad obklopujúcim svetom (Aristoteles). A potom aj z pochybnosti (Descartes). A teraz, na našej zemi, sa rodí z bolesti.“³ Napriek povedomiu kritickej situácie Tischner bol optimistom, ktorý veril v zmysel ľudskej existencie, a čo je dôležité, na

¹ Porov. Kol.: *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1992, s. 7.

² Porov. TARNOWSKI, K.: *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*. In : *Pytając o człowieka*, Kraków 2001, s. 139.

³ TISCHER, J.: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 10.

rozdiel od pozitivistov, pesimistov a minimalistov veril, že jestvovanie tohto zmyslu sa dá zdôvodniť⁴. Za úlohu filozofie pokladal viesť človeka k pochopeniu seba samého prostredníctvom meditácie nad existenciou v jej najhlbších koreňoch a tak ako Sokrates či Patočka, bol presvedčený, že filozofia sa zaoberá tým, čo súvisí s údelom človeka⁵.

Novoveké filozofické myslenie sa neuspokojuje s vykladaním sveta, ale chce svet meniť. Lenže ani tento výrok nie je nespochybniteľný. Predstavme si to na človeku. Aj človeka treba vychovávať, teda meniť, ale práve výchova je dnes veľký problém. Učiteľ sa už pomaly ani v materskej škole nemôže predstaviť ako vychovávateľ. Aj malé deti sa bránia násiliu výchovy. Sami chceme rozhodovať, najmä o sebe, sebaurčenie je heslo našej doby. Vychovávateľia sa často sťažujú, že mládež je vzdorovitá, nevychovávateľná, ale mládež má pocit, že si bráni svoje základné právo na sebaurčenie. Kto má pravdu? Bez výchovy to nejde, ale na druhej strane právo na sebaurčenie je základné právo človeka. Za túžbou po sebaurčení sa neskrýva len sebeckosť alebo túžba po moci. V požiadavke sebaurčenia si človek chráni svoju dôstojnosť, svoju intimitu. Človek, ktorý by sa tohto nároku vzdal, by prestal byť človekom. V takomto zmysle sloboda je nielen právo robiť si čo chcem, ale je zároveň tým najintímnejším miestom, stredom človeka. Preto často hovoríme, že sloboda je nedotknuteľná. V intimite sa človeka nemožno nešetrne dotýkať, tam sa ho nesmie dotknúť nikto cudzí. A to je dôvod prečo v súvislosti s výchovou téma slobody má centrálnu a podstatnú miesto.⁶

Tischner v štúdiu o kresťanskej výchove tvrdí, že akákoľvek výchova musí vychádzať z určitej koncepcie človeka, ktorá v prvom rade objasňuje čo je človek a kým sa má stať. V kresťanskej filozofickej antropológii si všíma, že :

1. Človek je slobodný a len ten skutok je plne ľudským skutkom, ktorý bol vykonaný na základe slobodného rozhodnutia človeka a len za takýto skutok človek nesie plnú zodpovednosť.

⁴ Porov. ZUZIÁK, W.: *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem. In : Pytając o człowieka*, Kraków 2001, s. 43.

⁵ Porov. STOLÁRIK, S.: *Život ako existenciálny pohyb vo filozofii Jana Patočku*. Košice 2000, s. 109.

⁶ Porov. BREZINKA, W.: *Filozofické základy výchovy*. Praha : Zvon 1992, s. 126.

2. Človek je osobou, čo znamená, že má individuálnu a racionálnu prirodzenosť. Nejestvujú dvaja identickí jedinci, každý je sebou, nikto nie je sebou a zároveň niekým druhým a nikto sa nemôže stať niekým iným. Medzi Ja a tvojim Ja je medzera a tak má každý človek aj vlastnú cestu spásy.

3. Jestvuje objektívna hierarchia etických a náboženských hodnôt. Každý človek musí rozhodovať o sebe podľa tejto hierarchie, ak chce byť náboženským alebo etickým človekom, čo znamená v plnosti skutočným človekom. Tieto hodnoty nie sú relatívne, ale sú vlastne objektívne. Vzorom autentického spôsobu prežívania a zároveň vzorom autentickej hierarchie hodnôt je Ježiš Kristus. Odtiaľ vyplýva základný postulát kresťanskej pedagogiky: nasledovanie Ježiša Krista, ktoré však nie je odmietnutím individuality človeka, ale ani akceptovaním výchovného vzoru v podobe fikcii „čistej originality“. Podstatu kresťanskej pedagogiky tvorí pokus odovzdať vychovávanému tú hierarchiu hodnôt, ktorú prežíval Kristus.⁷

Tieto základné axiómy kresťanskej koncepcie človeka musí akceptovať autentická kresťanská pedagogika. Predovšetkým nemôže odmietať a deformovať ľudskú slobodu, nemôže zničiť prvotnú individualitu človeka a napokon nemôže vysvetľovať náboženské a etické hodnoty ako subjektívne a relatívne výtvory mysliaceho subjektu alebo voľajakej spoločenskej skupiny.⁸

Nielen v pedagogickej praxi sa často veľmi zjednodušene odmieta sloboda vychovávaného ako zdroj deviácii v správaní. Výsledkom takejto mentálnej atmosféry je to, že človek namiesto života v slobode si vyberá útek od slobody. Tischner však jednoznačne odmieta zodpovednosť slobody za úpadok a zosurovenie mravov. „Nikto rozumný neodmieta, že sloboda môže viesť k anarchii. Je potrebné správne pochopiť slovo „viesť“. Sloboda „vedie“ k anarchii v tom zmysle, že je podmienkou jej možnosti. Ale nie je jej účinnou príčinou“⁹ Za spoločenské deviácie podľa Tischnera sú zodpovední ľudia, ktorí sa od slobody odvracajú. Konzekvenciami slobody sú rozhodnutia, ktoré tvoria charakter človeka a menia beh jeho života. Slobodu chápal nielen ako nedostatok vonkajších prekážok a nátlaku, ale ako dynamický činiteľ

⁷ TISCHNER, J.: *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego*. In: <http://teologia.alauda.pl>

⁸ TISCHNER, J.: *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego*. In: <http://teologia.alauda.pl>

⁹ TISCHNER, J.: *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków : Znak 1997, s. 27.

tvoriaci svet aj človeka. Sloboda oslobodzuje nádej na naplnenie najhlbších túžob a najvyšších aspirácii človeka.

Podľa Tischnera vo výchove je potrebná *odlišnosť*, opozícia a kontrast, lebo len vtedy môžeme hovoriť o prirodzene búrlivom a tvorivom rozvoji výchovy, keď učiteľ povzbudzuje žiakov ku kritickému postoju. Pre kritické myslenie je charakteristické vedomie vlastných predpokladov a rovnako aj schopnosť ukázať na hranice vlastnej interpretačnej tradície a bádateľskej perspektívy. Žiak ako hegelovský otrok má cvičiť nielen spochybňovanie, ale musí pochopiť aj dôležitosť významu iného človeka, lebo len vtedy poznávajúce a života učiace sa Ja vychovávaného neuzatvára v sebe celý „svet“ v redukcii na vlastné sebaPOCHOPENIE, ktoré hlása, že to čo je dobré pre mňa je dobré aj pre iných, že len moje tvrdenie, resp. tvrdenie mojej spoločenskej skupiny, správne vysvetľuje históriu a definuje morálne normy a spoločenské ciele ap. Podobne sa vec má aj s vychovávateľom, ktorého zodpovednosť za intelektuálnu, emocionálnu a náboženskú formáciu vychovávaného nie je len jednosmerným procesom, ale je obojsmerným dialógom Ja a Ty. K skutočnému rozvoju sa navzájom potrebujeme. Nahliadnutie do Tischnerovej filozofie ukazuje význam *odlišnosti* druhého človeka a učí dialogickému postoju, ktorý nechce využívať vychovávaného predmetovo, teda takým spôsobom, keď učiteľ vnucuje žiakovi svoj svet hodnôt a spôsob interpretácie spoločenskej skutočnosti.

Tischnerove uvažovanie o človeku výstižne vyjadruje metafora, na ktorú sa Tischner často odvolával: „Človek je ako v čase plynúca pieseň. Kto hrá túto pieseň? Sám človek je inštrumentom aj umelcom“. ¹⁰ Človek, ktorý stále tvorí seba, postupuje ako umelec, ktorý pozerá na partitúru a z nástroja vyludzuje melódiu. V tejto metafore je obsiahnutá diskusia medzi substanciálnou a existenciálnou koncepciou človeka. Ak si pomôžeme zjednodušením, tak podľa klasickej substanciálnej koncepcie podstata človeka je niečo dané a nemenné. Všetky zmeny majú len akcidentálny charakter a človek nie je spôsobený zmeniť svoju vlastnú podstatu. Súčasná filozofia však tvrdí, že osoba nie je žiadna vec, substancia ani predmet, čo najreprezentatívnejšie vyjadruje M. Heidegger, keď v *Sein und Zeit* tvrdí, že podstata človeka (*Dasein*) spočíva v jeho existencii. Teda človek ako taký vlastne nejestvuje, ale existujúc tvorí seba samého, nakoľko si slobodne vyberá takú alebo onakú činnosť. Tischner sa pokúša istým spôsobom zosúladiť tieto dve tradície, keď

¹⁰ TISCHNER, J.: Etyka wartości i nadziei. In : *Wobec wartości*. Poznań 1982, s. 53.

tvrdí, že človek nadobúda tvar pod vplyvom hodnôt. Ale to nadobúdanie je špeciálne, lebo je budujúce a zároveň budované. Metafora melódie je bližšie k existenciálnej koncepcii človeka, pričom Tischner zdôrazňuje aj dôležitý význam „partitúry“, ktorá predstavuje akýsi substanciálny doplnok. Táto substanciálna partitúra, podľa ktorej človek „odohráva“ seba – to sú hodnoty a Tischner o človeku „*myslí podľa hodnôt*.“ Myslenie podľa hodnôt nie len názvom jednej z mnohých Tischnerových kníh, ale je to spoločný menovateľ pre jeho filozofické výkony.¹¹

Bez uvedomenia si jestvovania druhého človeka nemožno mať istotu o tom, kto som a taktiež človek by nenašiel celú pravdu o svojej existencii a svojej zodpovednosti za existenciu svoju aj iných. Tischnerovska sloboda „je predovšetkým slobodou iného“¹² Podľa jeho názoru – druhý, viac ako ja sám, je našim ukazovateľom k završeniu realizácie seba. „Kto pohŕda slobodu druhého, rovnako pohŕda vlastnou slobodou“¹³, a pohŕda aj rozvojom vlastného človečenstva. „Oslobodenie človeka sa začína vnútri. Nemohlo by sa začať, keby človek nestretol pri sebe slobodu iného...“¹⁴ Ak chce človek nadviazať autentický kontakt s druhým, ľudské Ja musí sa očistiť od všetkého, čo nie je hodné človečenstva – musí vojsť do seba, aby tam našlo schopnosť viesť komunikáciu.

Druhý človek je pred nami ako Iný, čo znamená, že Iný je ten, ktorý sa môže stať Ty alebo On a pre ktorého rovnako Ja sa môžem stať On alebo Ty. Iným teda nie je to alebo tamto. Iný je Ty, je odlišný od stromu, koňa, psa, ap. Stretnutie s Iným sa odohráva na dialogickej rovine, ktorá je odlišná od intencionálnej roviny. Intencionálna rovina je rovinou aktuálnych alebo možných spredmetnení, objektivizácií, ale Iný nie je vecou medzi vecami, ani predmetom medzi predmetmi, ale je podmetom, je Iným Ja, ktoré sa pre mňa stáva Ty alebo On, s ktorým môžem vstúpiť do spoločenstva My.¹⁵ Prítomnosť druhého signalizuje

¹¹ Podľa M. Heideggera myslenie podľa hodnôt je najväčším bláznovstvom. Tischner neobviňuje Heideggera z axiologického nihilizmu, ale prezentuje vlastný názor, že v základoch kľúčových pojmov M. Heideggera je obsiahnutá určitá aksiologizácia, a že Heidegger vie ako vyzerá človek, ale nevie čo je človek. Porov. HEIDEGGER, M.: *List o „humanizme“*. In : *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 111. a TISCHNER, J.: *Myslenie według wartości*. Kraków : Znak 1982, s. 126.

¹² TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków : Znak 1998, s. 299.

¹³ TISCHNER, J.: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków : Znak 1996, s. 11.

¹⁴ TISCHNER, J.: *Polski młyn*. Kraków 1991, s. 254-255.

¹⁵ Porov. TISCHNER, J.: *Inny*. In: „Znak” 2004, 584, s. 14.

človeku jestvovanie iného vzťahu ako je vzťah medzi Ja (podmet) a zvyškom predmetov. Pred sebou mám druhého človeka, cez túto skúsenosť si uvedomujem jestvovanie druhého podmetu a zároveň popri priestore vecí, pozorujem priestor vzťahov, popri sfére poznania, podradenej kauzálnemu princípu, sa objavuje sféra chápania, v ktorej vládne intencionalita, v ktorej človek má tvár, vykonáva gestá, ukazuje sa v mnohorozmernom a často nevysloviteľnom rade znakov, zážitkov a pocitov.¹⁶

U Tischnera sa často stretávame s pojmom tvár a pre výchovu to má dôležitý význam. Skúsenosť tváre - to je prítomnosť druhého človeka a je príčinou etickej výzvy k vzájomnosti, je zdrojom komunikácie medzi Ja a Ty, začiatkom ich stretnutia. Pojmom tvár vo filozofii drámy Tischner nadväzuje na E. Levinasa, kde tvár predstavuje bezprostrednosť, ktorá je výzvou.¹⁷ Rozdiel v prístupe Tischnera a Levinasa spočíva v spôsobe opisu fenoménu tváre. Sám Tischner vysvetľuje, že u Levinasa tvár má etický rozmer – som zodpovedný a prečo som zodpovedný. Tento rozmer Tischner neprehliada, ale nie je pre neho najpodstatnejší, nakoľko pre neho tvár je počiatkom myslenia, primárna je etika myslenia. Druhý hovorí: neklam. Podľa Tischnera tvár vyzýva nielen k etike, ale aj k „hovoreniu pravdy“. Tischner to objasňuje na príklade holocaustu: Židia boli zabíjaní preto, lebo neboli považovaní za ľudí, a tu pred nami je otázka Kto je človek? Celá etika bez odpovede na otázku „Kto je môj blížny?“ visí v prázdnote. Nezabíjaj ma, lebo som tvoj blížny. Ak to máme povedať, tak sa treba otvoriť na rozmer myslenia, na rozmer pravdy.¹⁸

Prítomnosť Iného, druhého človeka veľmi často je pre nás akýmsi ohrozením: ohradzujeme sa pred inými, skrývame pred nimi naše myšlienky a tváre. Zdá sa, že druhý človek nás ohrozuje, pretože sa bojíme výzvy, ktorá zaznieva z jeho strany. Skúsenosť hodnoty, dobra, spravodlivosti sa realizuje len prostredníctvom vzájomnosti Ja a Ty. Výzva, ktorá prichádza od druhého človeka, z jeho *tváre*, výstižne vysvetľuje T. Gadacz: „*Tvár* druhého je predovšetkým výzvou k láske, k celej

¹⁶ Porov. ZUZIAK, W.: Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog. In: J. Jagieło (ed): *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*. Kraków 2004, s. 118.

¹⁷ Porov. E. LEVINAS, E.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Warszawa 1998, s. 43.

¹⁸ Porov. TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków : Znak 2000, s. 16-22.

etickej sfére v nás, ktorá sa náhle prebúda. Akoby nám niekto podhodil malé dieťa pod dvere. Vtedy sa niečo rodí, čo nedovoľuje lahostajne prejsť okolo tohto faktu.¹⁹ Človek v hĺbke seba pociťuje potrebu blížneho. Ale prečo potrebujeme druhého človeka? Odpoveď na túto otázku prichádza spolu so skúsenosťou stretnutia. Čo je stretnutie? Najjednoduchšie povedané je dialógom, vzťahom medzi Ja a Ty. Podľa Tischnera stretnutie Ja s Ty je možné len vtedy keď sú splnené vstupné podmienky. V prvom rade sa musíme chcieť stretnúť, ale zároveň musíme nájsť spoločnú rovinu, na ktorej sa stretnutie môže uskutočniť. Obe strany dialógu musia byť na približnej úrovni reflexie, lebo pochopenie toho v čom sa zúčastňujeme, je základom našej vzájomnosti.²⁰ Umožňuje to nadviazanie dialógu. Dôležité je tu vzájomné intencionálne nasmerovanie Ja na Ty. Je to svojské predporozumenie, intuitívne poznanie: „Pokiaľ sa začne zdôvodňovať, že niečo je, musí sa prinajmenšom všeobecne a približne vedieť, čo je toto *niečo*.“²¹ Ináč povedané, aby niečo bolo porozumené, je to potrebné skôr nájsť v sebe, aj keď z druhej strany, aby sa začalo hľadať, je potrebná vonkajšia intervencia.²²

Stretnutie, dialóg, zohráva v našom živote aj gnozeologickú funkciu. Poznanie pravdy je charakteristické tým, že je skôr spoločným dielom ako vlastným výtvorom Ja. Preto potrebujeme druhého človeka, ktorý bude pomáhajúcim „svedkom“ a bude verifikovať poznanie o seba aj o svete: „Ani ja, ani ty nie sme v stave poznať pravdu o sebe, ak zostaneme oddelení od seba, zatvorení v stenách našich strachov(...). Plná pravda je ovocím spoločných skúseností – tvojich o mne a mojich o tebe. Spoločné názory sú ovocím premeny uhlov pohľadu. (...) podmienkou dialógu je schopnosť *vcítiť sa* do uhla pohľadu druhého.“²³ Aby sme mohli stretnúť druhého, je potrebné mať vedomie vlastnej *odlišnosti*. Moja *odlišnosť* sa prejavuje v mojej autonómii, v slobode. V tomto zmysle stretnutie je akoby mostom, ktorý spája brehy, ale

¹⁹ GADACZ, T.: *Rozmowy na koniec wieku*, K. Jankowska, P. Mucharski (ed): Kraków 1999, s.143.

²⁰ Porov. TISCHNER, J: *Filozofia dramatu*. Kraków : Znak 1998, s. 288.

²¹ TISCHNER, J: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków : Znak 2000, s. 209.

²² Porov. ZUZIAK, W.: Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog. In: J. Jagieło (ed): *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*. Kraków 2004, s. 120.

²³ TISCHNER, J: *Etyka wartości i nadziei*, In: *Wobec wartości*, praca zbiorowa, Poznań 1984, s. 18.

zároveň ich oddeľuje. Most nie je zemou, ktorá zasype rozdiely, neodstraní stereotypy, nezovšeobecnení, most nespôsobí rozplynutie sa Ja a Ty v My.

Človek vstupuje do stretnutia nielen z vlastnej potreby, ale predovšetkým prostredníctvom otázky, ktorú mu kladie blížny. Napríklad blížny sa spýta na cestu. Chce prísť do blízkej dediny a pýta sa: Kadiaľ? Svojou otázkou ma vyrušil z mojich myšlienok, musel som sústrediť a pozrieť na svet očami blížneho, prijať na seba jeho záležitosti, postaviť sa do jeho položenía, na moment sa takmer stať iným. Ale, aj blížny pri kladení otázky musí urobiť to isté: opustiť svoj vnútorný svet a postaviť sa na moje miesto, akoby ani nebol sebou, ale mnou.²⁴

Stretnutie objasňuje účastníkom pravdu o dialogickej štruktúre ľudskej soby. „Nie je Ja bez Ty a Ty bez Ja. Znamená to nielen, že Ja a Ty sa odrážame vzájomne ako zrkadlá, na protiľahlých brehoch rieky, ale aj to, že Ty si vo mne a ja v Tebe. Si časťou histórie môjho Ja, a Ja som časťou tvojej histórie. Okrem tohto prenikania som sebou. Sebou až do konca. Sebou nezrušiteľne. Som sebou vtedy, keď si pre mňa bremenom, aj keď si mi oslobodením; (...) Sme, ako sme, prostredníctvom seba. A cez seba sme tam, kde sme. Tak rozvíjame našu drámu – v dobrom i zlom.“²⁵

Môžeme povedať, že ak by nebolo iného človeka, bolo by ho treba vymyslieť²⁶. „Ide nielen o to, že druhý kladie otázku, usmerňuje moju pozornosť a odporúča slovo porozumenia. Dôležitejšie je to, že druhý potvrdzuje vo mne moje dôvody a moju pravdu. Takýmto spôsobom uznáva, že to čo bolo vo mne mojou osobitnou hodnotou, má zároveň univerzálny charakter a podiel na všeobecnej racionalite.“²⁷ Vo vzťahu k druhým ľuďom sa objavujú nové významy nami odohrávaných životných úloh: som učiteľom, lekárom, študentom pre druhého i pre seba. Nestal som sa tým čím som sám, ale stalo sa to vďaka prítomnosti druhých.²⁸

Človek ako slobodný podmet rozhoduje o svojom charaktere, o svojich cieľoch a hodnotách, ako hovoril Tischner: „Bудuje seba

²⁴ Porov. TISCHNER, J: *Filozofia dramatu*. Kraków : Znak 1998, s. 87.

²⁵ TISCHNER, J: *Filozofia dramatu*. Kraków : Znak 1998, s. 88.

²⁶ Porov. ZUZIAK, W.: Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog. In: J. Jagiełło (ed): *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*. Kraków 2004, s.117.

²⁷ TISCHNER, J: *Filozofia dramatu*. Kraków : Znak 1998, s. 274.

²⁸ Porov. TISCHNER, J: *Filozofia dramatu*. Kraków : Znak 1998, s. 274-275.

prostredníctvom kontinuálnych rozhodnutí, v ktorých stráca aj nachádza seba²⁹. Vedomie odhaľuje najintímnejšie, najhlbšie ukryté túžby a túži ich realizovať a tak sa vyvíja. „Zmysel tohto stavania sa spočíva v tom, aby človek z osoby, akou je prostredníctvom svojej prirodzenosti, pretvoril sa na osobnosť, to znamená, aby došiel do plného rozvoja svojich duševných a telesných síl.“³⁰

Tischner zdôrazňoval, že vďaka slobode človek vstupuje do oblasti dobra a zla, privlastňuje si dobro aj zlo, ale aj privlastňuje seba dobrou alebo zlou. Podľa neho, svet hodnôt vyznačuje hranice našej slobode: „Nie sme bezhranične slobodní. Sme slobodní voči dobru a zlu, z toho vykonávame odpočet“³¹ Každý akt voľby medzi dobrom a zlom, medzi nižšou alebo vyššou hodnotou na nás vplýva a tvorí náš charakter. Keď je to voľba dobra, tak sme na ceste k oslobodeniu, keď „oslobodenie je oslobodením od toho, čo zotročuje. A čo zotročuje? Zotročuje zlo“³² - ono stojí ako prekážka na našej ceste k šťastiu i spásu. „Mnoho v tomto živote musíme. Ale nemusíme konať zlo.“³³

Sloboda je silou, ktorá dáva nádej, lebo vďaka slobode človek nikdy nie je celkom porazený. Vždy môže povstať z pádu, z priepasti beznádejného zúfalstva. Sloboda zostáva najužšie zviazaná s dobrom; tento vzťah sa odohráva predovšetkým vnútri človeka. Aby bol konkrétny človek dobrý, nemôže nechcieť byť dobrý. Chcenie dobra musí byť slobodné. Sloboda vyjadruje a osvojuje dobro. Dobro nemôže existovať len samou silou nutnosti, musí byť vybrané a potvrdené slobodnou voľbou, výberom uvedomelého subjektu.

Filozofia J. Tischnera v oblasti výchovy aj náboženstva prináša predovšetkým pozývanie pre všetkých k učeniu sa dialógu, teda takého prežívania stretnutia s druhým človekom, v ktorom sa stavíme na odpor „mlčiacej“ presile vedy. Možno povedať, že máme sa starať o to, aby sme našli taký spôsob dialógu, prežívania *stretnutia* s vychovávaným – *iným*, ktorý mi dovolí zostať *iným*. V práci didaktickej a výchovnej praxi je nutné klásť dôraz na úctu k odlišnosti a popri tom rozvíjať schopnosť využiť dialóg s *Iným*. Len radikálne otvorenie pre Boha, ktorý stvoril človeka z lásky a nie z nutnosti, umožňuje človeku odhaliť vlastnú hodnotu, ktorá je v istom zmysle hodnotou absolútnou.

²⁹ TISCHNER, J.: *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 12.

³⁰ TISCHNER, J.: *Jak żyć*. Wrocław 1997, s. 9.

³¹ TISCHNER, J.: *Pomoc w rachunku sumienia*. Kraków : Znak, 2001, s. 9.

³² TISCHNER, J.: *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak“ 461, 1993, s. 5.

³³ TISCHNER, J.: *Pomoc w rachunku sumienia*. Kraków : Znak, 2001, s. 42-43.

Boh predstavuje nutne potrebný vzor pre budovanie života aj pre formáciu samotného človeka. Vede k plnej realizácii ľudskej osoby, ktorej humanizácia sa stáva spiritualizáciou a nakoniec divinizáciou.³⁴ „Buďte teda dokonalí ako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48). Najdokonalejším vzorom ľudského života v kresťanstve je Bohočlovek Ježiš Kristus, ktorý vlastným životom ukázal hodnotu a dôstojnosť ľudskej osoby, keď svoju lásku k človeku prejavil v kríži a zmŕtvychvstání. Svojím životom učí každého človeka najdôležitejšiemu a najťažšiemu umeniu lásky, ktorá je mocnejšia ako smrť. V tomto zmysle je komunikácia antropocentrická a poukazuje na svoj horizont, ale je to práve horizont, ktorý predstavuje výzvu k radikálnej otvorenosti.

Uvažovanie o slobode a výchove nám neponúka vyčerpávajúcu odpoveď, nakoľko otázky týkajúce sa slobody, ale aj výchovy, ba nakoniec aj samotného človeka nikdy nie sú vyčerpávajúco zodpovedané, lebo to čím človek môže byť, je skryté v jeho slobode.³⁵ Ale toto uvažovanie má opodstatnenie. Poučuje nás o tom, že sloboda nie je absolútnou, ničím nepodmienenou slobodou voľby, a nie je ani neovplyvniteľnou neslobodou, ale že je vo vzťahu s pravdou, rozumom a morálkou. Pri tom je potrebné pamätať, že najdôležitejšie pre žiakov je postoj rodiča, učiteľa, kňaza.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BREZINKA, W. (1992): *Filozofické základy výchovy*. Praha, Zvon.
- GADACZ, T. (1999): *Rozmowy na koniec wieku*, K. Jankowska, P. Mucharski (ed): Kraków.
- HEIDEGGER, M. (1977) : *List o humanizme*. In : *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa.
- JASPERS, K. (2002): *Malá škola filozofického myslenia*, Bratislava.
- Kol. (1992): *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha, Filozofický ústav ČSAV.
- LEVINAS, E. (1998): *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa.

³⁴ Porov. ZDYBICKA, Z. J.: Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*. Rzym, 1986, s. 25.

³⁵ POROV. JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*, Bratislava 2002, s. 55.

- STOLÁRIK, S. (2000): *Život ako existenciálny pohyb vo filozofii Jana Patočku*. Košice.
- TARNOWSKI, K. (2001): *Ziemie obiecana, ziemia odmówiona*. In : *Pytając o człowieka*, Kraków.
- TISCHNER, J. (1982): *Etyka wartości i nadziei*. In : *Wobec wartości*. Poznań.
- TISCHNER, J. (1998): *Filozofia dramatu*. Kraków, Znak.
- TISCHNER, J. (1997): *Jak żyć*, Wrocław.
- TISCHNER, J. (2004) : *Inny*. In: „Znak” 584, s. 14.
- TISCHNER, J.: (1982): *Myslenie według wartości*. Kraków. Znak.
- TISCHNER, J.: (1996): *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków. Znak.
- TISCHNER, J.: (1991): *Polski młyn*. Kraków.
- TISCHNER, J. (2001): *Pomoc w rachunku sumienia*. Kraków. Znak.
- TISCHNER, J. (1998): *Spór o istnienie człowieka*. Kraków, Znak.
- TISCHNER, J. (2000): *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków, Znak.
- TISCHNER, J. (1997): *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków.
- TISCHNER, J.: (1993): *Wolność w modlitwie o wolność*. Kraków. „Znak” 461, s. 5.
- TISCHNER, J. (1965): *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego*. In: <http://teologia.alauda.pl>, 23.10.2008
- TISCHNER, J. (1991): *Zarys filozofii człowieka*. Kraków.
- ZUZIĄK, W. (2001): *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem*. In : *Pytając o człowieka*, Kraków.
- ZUZIĄK, W. (2004): *Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*. In: J. Jagieło (ed): *Między potępieniem a zbawieniem. Myslenie religijne ks. Józefa Tischnera*. Kraków.
- ZDYBICKA, Z. J.(1986): *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*. Rzym.

PROBLÉM OBJEKTIVIZÁCIE A Z NEJ VYPLÝVAJÚCE DEFORMÁCIE OBRAZU BOHA

Radovan ŠOLTĚS

Skúsenosť človeka so svetom sa vždy nesie v dialektickom napätí medzi subjektívnym sebavedomím a objektom skúsenosti. Človek si uvedomuje seba samého až po skúsenosti so svetom, ktorý ho obklopuje a na druhej strane ľudská skúsenosť so svetom je vždy vedomou skúsenosťou. Tento moment je základným východiskom poznania a zároveň istým antropologickým vymedzením, ktoré ľudské poznanie podmieňuje.

Skúsenosť sveta teda vždy začína na zmyslovej rovine. Byť vo svete znamená, byť pripútaný k veciam,¹ s ktorými sme spojení svojou telesnosťou. „Nikdy sa nenachádzame v imanentne uzatvorenom vedomí seba, ktoré je najprv samo pri sebe a až potom siaha po všetkom ostatnom. Naopak nachádzame sami seba v inom: v dialektickej jednote uskutočňovania seba a uskutočňovania sveta, skúsenosti so sebou a skúsenosti so svetom, rozumením seba a rozumením svetu.“² Sme postavení akoby pred „zrkadlo“, v ktorom prichádzame k sebe. Cez skúsenosť sveta v reflexii prichádzame k uvedomeniu si vlastného *Ja* a tak vstupujeme do vzťahu so svetom.

Toto antropologické východisko ovplyvňuje celé naše prežívanie a spôsob poznávania. Svet skúsenosti sa nám predkladá ako objekt, na ktorý sme zameraní. Tento spôsob poznávania je nám tak samozrejмый, že ho aplikujeme, či už vo filozofickom alebo teologickom kontexte aj na poznávanie *bytia ako takeého* alebo samotného *Boha*. Podľa Jaspersa je nám tento fenomén tak samozrejмый, že sotva cítime jeho hádankovitosť a problematickosť. V *Úvode do filozofie* Jaspers poukazuje na problém subjekt-objektívnej skúsenosti človeka, od ktorej sa nemôže dištancovať: „To čo myslíme, o čom hovoríme, je vždy niečo iné, než my, je tým, na čo sme my, subjekt, zameraní ako na niečo proti nám stojace, ako na objekt. [...] Tento základný stav nášho mysliaceho bytia nazývame rozštiepením na subjekt a objekt. V tomto rozštiepení sme stále,

¹ Porov. LÉVINAS, E.: *Existence a ten, kto existuje*. Praha : Oikoymenth, 1997, s. 31.

² CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996, s. 48 – 49.

keď bdieme a sme pri vedomí. Nech sa čo ako v myslení otáčame a obraciame ako chceme, sme vždy v tomto rozštiepení zameraní na niečo predmetné, a je jedno, či je tým predmetom realita, ktorú vnímame zmyslami, či myslené ideálne predmety ako čísla a obrazy alebo fantazijný obsah či dokonca imaginácia niečoho nemožného.³

Z toho vyplýva aj problematickosť poznania Boha, pretože ak ho budeme vnímať ako objekt, čo sa zdá, že je náš východiskový krok, dochádza nevyhnutne k jeho skresľovaniu a následne prispôbovaniu podľa „obrazov“, ktoré sú nám známe a blízke a ktoré pochádzajú z našej subjek-objektívnej skúsenosti sveta. Nemyslíme tým len zameranie sa na materiálny svet, ale svet človeka v celej antropologickej perspektíve, ktorá odráža spôsob myslenia, kultúru a prežívanie vzťahov, raz naplnených láskou, inokedy postavených na sebaapresadzujúcej sa moci. V tomto epistemologickom východisku spočíva problém *objektivizácie Boha*, so všetkými dôsledkami, ktoré so sebou prináša. Toto mali často na mysli aj rôzni kritici náboženstva ako bol napríklad Feuerbach, Marx, Freud alebo Sartre.

Preto sa v tejto štúdii pokúsime poukázať na problémy a dôsledky pri uvažovaní o Bohu, spôsobené objektivizujúcim prístupom, ktorý sa okrem iného vyznačuje absenciou reflexie nad podmienkami a okolnosťami ľudského poznania Boha.

Rozum a mystika

Aj keď je ťažké hovoriť o Bohu, človek sa tomu nemôže vyhnúť. Dôležité však je uvedomenie si *hraníc poznania a limitov symbolu*, ktoré sa snažia Boha priblížiť. Vzhľadom k tomu, že bytie Boha zo svojej podstaty totálne transcenduje bytie človeka, musíme si uvedomiť, že jeho spoznávanie v ľudskom myslení bude neoddeliteľne spojené so symbolickým vyjadrovaním, ktoré poukazuje na ontologickú diferenciu medzi človekom a Bohom, medzi empirickou skúsenosťou a transcendentnou realitou, ktorá sa týka Boha. Z toho vyplýva, že poznávanie Boha sa nesmie vzdať zmyslu pre *tajomstvo*, ktoré bude ľudské poznanie Boha vždy sprevádzať. Jaspers v tomto zmysle hovorí o symbolickej reči „vecí“, ktoré sa stávajú „šifrou“ a symbolom prehlbujúceho sa vzťahu medzi človekom a Bohom. „Ani naše rozvažovanie, ani naša vitálna zmyslosť neuchopuje skutočnosť tohto „byť šifrou“.“⁴ Bohu

³ JASPERS, K.: *Úvod do filosofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, s. 23.

⁴ JASPERS, K.: *Úvod do filosofie*, s. 25.

prináleží úplne iná dimenzia než predmetom, ktoré sa môžu stať objektom našej skúsenosti.

Toto tajomstvo zvlášť zdôrazňuje *apofatické* myslenie, ktoré uprednostňuje poznanie dosahujúce vrchol v mlčaní pred nevysloviteľným. Táto *apofatická* cesta odhaľuje pravdu, ktorá „neznamená nič iné, ako uznanie božského tajomstva, spočívajúceho v prázaklade, v hĺbke bytia.“⁵ Táto cesta bola charakteristická pre mystiku, ktorá sa vyznačovala poznaním bez determinujúceho obsahu.

Pre človeka, ktorý je výlučne *racionalistického* zamerania je to čosi nezrozumiteľné. Logika a racionálne porozumenie tvoria epistemologickú os, ktorá sa tiahne jeho myslením. To podnietilo vznik mnohých konfliktov medzi mystikou a teológiou, ktorá sa snažila Bohu priblížiť *katafatickou* cestou. Na tento konflikt upozorňuje aj Berďajev: „Keď sa niekto pokúsil preložiť skúsenosť mystikov do jazyka teológie, okamžite ho obvinia z bludárstva. [...] Jazyk teológie sa snaží byť racionálnym jazykom, ktorý nepripúšťa protirečenia, aj keď bez úspechu. Preto je také ťažké vyjadriť mystiku jazykom teológie a abstraktnej metafyziky, vždy v ňom dochádza k skresľovaniu.“⁶ Jazyk mystiky prekračuje pravidlá logiky a racionálneho usudzovania a preto nie je možné získať nad ním kontrolu. Ak sa ho teológovia snažili interpretovať jazykom logiky, dôsledkom bolo obviňovanie mystikov z panteizmu alebo monizmu.

Prílišná racionalizácia je pre samotnú teológiu nebezpečná, pretože sa môže zvrhnúť na objektivizáciu tajomstva Boha. Herézy v dejinách Cirkvi neboli prejavom neracionálnosti, ale naopak, vždy boli prejavom prílišnej racionalizácie, ktorá sa pokúšala odkryť tajomstvo Boha. Ako píše Berďajev: „Arianizmus je prirodzene racionálnejší než nicejskokonstanihradské vyznanie viery. Monofyzitizmus je prirodzene racionálnejší než cirkevné učenie o spojení ľudskej a božskej prirodzenosti v Kristovi.“⁷ Preto je v cirkevných dogmách vždy trochu mystiky a tajomstva, ktoré sa môže priečiť ľudskej logike. Mystika bola vždy aj istým narušaním a rozbiejaním pokušenia uspokojiť sa so zadaným názorom na Boha.

⁵ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006, s. 126.

⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 122.

⁷ BERĎAJEV, N.: *Filosofie svobody – Filosofie a náboženství*. Olomouc : Votobia, 2000, s. 22.

Veľký vplyv na chápanie Boha malo aj novoveké prehodnocovanie epistemologických istôt a kritérií, ktorými človek pristupuje ku svetu skúsenosti. Údelom novovekého človeka sa stáva neustály zápas o očisťovanie a kritické skúmanie výrokov. Descartesom a Pascalom zdôrazňované prehodnocovanie istôt, v ktorých sa cíti bezpečne, otvorilo dvere mnohým polemikám. Kantov kopernikovský obrat, objavy filozofie jazyka a hermeneutiky vyrušili moderného človeka v jeho istotách, ktoré na jednej strane vytvárali pocit bezpečia, ale na strane druhej sa mohli stať úskalím brániacim vykročiť za otvárajúce sa horizonty poznania. Pre človeka je očisťovanie myslenia vždy bolestivý, ale liečivý proces, ktorý bráni, aby sa zhubný nádor totality a ideológie, ktoré prinášajú nešťastie a zničené existencie ľudí, nešíril do celého tela západného človeka.

Problém symbolu

Okrem problémov vyplývajúcich z *jazykových limitov* človek musí čeliť problémom, ktoré pochádzajú z jeho *slobody*. V človeku je vždy akási zmes pokory z uznania svojej konečnosti a pýchy, ktorá upriamuje človeka na vlastný stred, ktorý sa stáva výlučným kritériom posudzovania pravdivosti a pozíciou, z ktorej sa vôľou k moci snaží podriaďiť svet vlastnému subjektívnemu názoru. Tento prístup poznačuje vzťahy k ľuďom aj k Bohu. V praxi to znamená absolutizovanie vlastnej skúsenosti na plnosť reality bytia. Pre teológiu a náboženstvo to má tragické dôsledky. Preto Eckhart zdôrazňuje, že „Boh je vždy viac než to, čo sa o Bohu dá povedať, vedieť a zažiť.“⁸ Ohraničiť Boha ľudskou skúsenosťou vždy znamená určitú deformáciu jeho obrazu. Je to podobné, ak obrazu odoberieme jeho *symbolický význam* a pripíšeme mu status bytia, čím pravé bytie, ktoré obraz zastupoval, vytesníme z reality. Zároveň absolutizujeme len povrchné znaky obrazu, ktoré sú samé o sebe mŕtve. Potom sa Boh človeka stáva *ľudským bohom*.

To je nebezpečenstvo symbolov, u ktorých podľa Berďajeva môže dôjsť k náhrade za realitu, ktorú zastupujú. Vtedy je veľmi ťažké vrátiť sa k pravej realite. Zvlášť to platí pre duchovnú rovinu, ktorú nie je možné objektívne zachytiť. Preto Berďajev zdôrazňuje, že „objektivizácia ducha je symbolizácia, vyjadruje sa v symboloch, znakoch, nie realitách. Objektivizovaný svet je vo všetkých sférach symbolikou, hoci

⁸ FRIELINGSDORF, K.: *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1995, s. 6.

sám seba pokladá za reálny, a za taký ho pokladajú aj ľudia. Ten, kto sa celkom ponoril do objektivizovaného sveta a do objektivizovanej aktivity, vôbec nechápe a nevidí symboliku, a sám seba pokladá za realistu. Ale symbolizáciu ducha treba odlišiť od realizácie ducha.⁹ Objektivizácia ducha vytvára odcudzené náboženstvo, z ktorého nakoniec zostane len rám, v ktorom sa bude svojvoľne realizovať ľudská predstavivosť. Azda aj to bola výčitka kresťanstvu, ktoré nie málokrát malo tendenciu uprednostniť formu pred obsahom. Je to vždy pokušenie objektivizácie, vôle k moci, podriaďiť svet a Boha subjektívnemu stredu človeka. Je to však už viera človeka v seba samého, a nie v Boha. A ako povedal Frankl: „Keď sa viera stráca, nadobúda deformované podoby.“¹⁰

Preto Berďajev nástojčivo zdôrazňuje, že je potrebné „vážne rozlišovať medzi Bohom a ľudskou ideou Boha, medzi Bohom ako bytosťou a Bohom ako objektom. [...] Objektivizovaný Boh bol predmetom otrockého ľudského uctievania. Ale paradox je v tom, že *objektivizovaný Boh* je Bohom človeku odcudzeným a človeku vládncim a zároveň Bohom vytvoreným ľudskou obmedzenosťou a odrážajúcim túto obmedzenosť. Človek akoby upadá do otroctva vlastnej vonkajškovosti a objektivizácie.“¹¹ Podobne hovorí o takejto idei Boha aj Rahner: „Každá objektivizácia Boha, zakotvená v priestore a čase, vymedzená tu a teraz, nie je svojou podstatou Boh, ale niečo, čo sa musí ako jav nutne odvodiť z iných javov vo svete, ktoré sa musia špecifikovať či postulovať.“¹² Takto dochádza k *antropomorfizácii Boha*, ktorú aj Bulgakov charakterizuje ako „aplikáciu obmedzených merítok ľudskej sféry na božskú sféru.“¹³ Samozrejme, že sa človek nemôže zrieknuť symbolickej „reči“, ktorou vstupuje do vzťahu s Bohom. Problémom sa stáva, keď sa symbol absolutizuje a zamieňa s realitou, ktorú sprostredkuje.

Dochádza k *fascinácii symbolom* bez vzťahu k tomu, čo sa za symbolom skrýva. Poláková hovorí, že náboženský symbol sa môže dokonca stať prekážkou otvorenia sa človeka pre Božiu blízkosť. Symbol sa stáva „náhradou vzťahu k Bohu. Takto symbol uzatvára človeka vo svete obyčajných obrazov Boha a fascinuje jeho videnie evokovaním obyčajných aretypových predstáv. Človek je zaslepený produktmi

⁹ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 62.

¹⁰ FRANKL, V. E.: *Neuvedomený Boh*. Bratislava : Lúč, 2005, s. 60.

¹¹ BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 67.

¹² RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 137.

¹³ BULGAKOV, S.: *Nevěsta Beránkova*. Olomouc : Refugium, 2004, s. 428.

svojho najhlbšieho *Ja*.¹⁴ Pre Ericha Fromma sa takáto viera nachádza v horizonte „mať“ a z Boha sa stáva modla: „Môžem „mať“ idol, modlu, pretože to je vec – avšak vďaka mojej podriadenosti *má* tento idol súčasne i mňa.“¹⁵ Fromm poukazuje na prepojenie „ovládnutia“ Boha s otroctvom človeka. Objektivizovaná predstava Boha ako ľudského produktu, práve preto, že je ľudským produktom, získava nad človekom moc. Človek sa svojmu produktu podriaďuje, premieta doň vlastné predstavy, a tým sa odcudzuje sebe samému.

Na druhej strane však musíme zdôrazniť aj iný aspekt symbolu, cez ktorý sa človek stretáva s Bohom. Podľa Rupnika je symbol miestom komunikácie v priestore a čase, ktorý ponecháva otvorené dvere slobode človeka. Na jednej strane je človek prostredníctvom symbolu povolaný k jeho *interpretácii*, pretože „význam symbolu spočíva v symbole samotnom a prostredníctvom hmatateľného rozmeru vecí *realia* sa zjavuje, zdieľa a vtahuje poznávajúceho cez svoj „vonkajší“ rozmer.“¹⁶ Na druhej strane je poznávajúci slobodný prijať alebo odmietnuť komunikáciu skrze symbol. Bolo by však veľmi povrchné také odmietnutie, ktoré je postavené len na základe vonkajškivosti symbolu a nenechať sa vtiahnuť do jeho cezčasového anaddejinného duchovného obsahu. Vyžaduje sa tu otvorenosť srdca, pretože osoba nie je vystavená násilnému vopred danému a pojmovo sformulovanému poznaniu, ale je slobodná postupovať alebo nepostupovať ďalej v poznaní, ktoré jej symbol ponúka.¹⁷

Fascinácia mocou

Objektivizujúca predstava Boha človeka zotročuje, pretože mu nedokáže ukázať perspektívu slobody a lásky, s akou do vzťahu s človekom vstupuje živý Boh. Človek na Boha prenáša spoločenské vzťahy, ktoré sú postavené na moci, na nespochybniteľnej hierarchii, z ktorej sa rodia, ako hovorí Berďajev, „vzťahy otroctva a panstva, ktorými sú naplnené ľudské dejiny.“¹⁸

Dôsledkom je *strach z Boha*, ktorý často odsudzujú kritici náboženstva. Paradoxom je, že mnohým táto objektivizácia „vyhovuje“. Buď si

¹⁴ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 28.

¹⁵ FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 40.

¹⁶ RUPNIK, M.: *Vybrané otázky z antropologie – člověk a vzkříšení*. Olomouc : Refugium, 2003, s. 142.

¹⁷ Porov. RUPNIK, M.: *Vybrané otázky z antropologie – člověk a vzkříšení*, s. 143.

¹⁸ BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 67.

ňou zaistujú moc, odvolávajú sa na moc Boha, alebo sa uspokojia s prijatím pravidiel hry, ktorými sa s Bohom raz a navždy snažia vyrovnáť. Objektívizácia ducha podporuje násilie, ktorým človek interpretuje moc Boha a sám sa dáva do služby tejto moci, za ktorú, v mene Boha, skrýva svoje mocenské sklony presadzovania idey. Je to moc, ktorá si prisvojila duchovný zdroj a sama sa pokladá za posvätnú.¹⁹ Objektívizácia Boha je tak previazaná s pokušením *teokracie*, ktorá vo svojej podstate nie je túžbou po prítomnosti Boha, ale po jeho moci, ktorá sa presadzuje svetskými prostriedkami. U týchto ľudí zostáva Boh vždy len niečím vonkajším. Obracajú sa k nemu ako k objektu, ale neprijímajú ho do svojho vnútra, nezjednocujú sa s jeho myslením a vôľou, ale podriaďujú ju svojej vôli a mysleniu.

S takýmito tendenciami sa stretával aj Kristus u svojich apoštoloch, pričom odsudzoval každú formu mocenského presadzovania (porov. Mt 20,25-28). Výstižne o tom hovorí aj udalosť z *Lukášovho evanjelia*. Kristus je na ceste do Jeruzalema, ktorá vedie cez územie Samaritánov. Tí ho však neprijali na nocľah, pretože mal namierené do Jeruzalema. To čo nasledovalo Lukáš opisuje nasledovne: „*Keď to videli učeníci Jakub a Ján, povedali: «Pane, máme povedať, aby zostúpil oheň z neba a zničil ich?» On sa obrátil a pokarhal ich. A odišli do inej dediny.*“ (Lk 9, 54 – 56) Koľkokrát v dejinách, ale aj v našej prítomnosti, bolo v mene Krista použité násilie na človeku, ktoré sa týkalo či už fyzického alebo duchovného útlaku. *Pokušenie teokracie* v tomto svete sa vždy zvrhne na istú formu totality. Vyplýva to z paradoxu teokracie, ktorý vytvára presvedčenie, že pre Božiu transcenciu musí v materiálnom svete túto moc vykonávať človek sám. Ako ďaleko je potom vykonávanie tejto moci od skutočnej služby Bohu!

Berďajev v úvahách o protirečeniach medzi životom v duchu a životom zviazaným s materiálnym svetom vidí problém v tom, že „duch nemôže závisieť od prírody a spoločnosti a nemôže byť nimi určovaný. Duch je sloboda, ale pri objektívizácii ducha v dejinách sa vytváral celý rad mýtov, ktorými sa upevňovala autorita moci.“²⁰ Kristom založená Cirkev sa nevyznačuje mocou, ale svätosťou a mystikou. Všetko to, čo pôsobí násilie a donútenie, pochádza z podľahnutia pokušeniu moci. Je to chybné vybočenie z pravého náboženského života. Kto vidí v Cirkvi len donucovaciu autoritatívnu inštitúciu, nepochopil

¹⁹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 60.

²⁰ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 51.

jej zmysel a podstatu a nachádza sa vlastne mimo nej. Podľa Berďajeva: „Skutočnú Cirkev nevidí ten, kto vidí len jej donucovací každodenný život a jej násilne pôsobiacu hierarchickú štruktúru.“²¹ Takéto chápanie je skôr prejavom slabosti a náboženskej nezrelosti. Cirkev je spoločenstvo s Duchom, ktorý je Duchom slobody a lásky (porov. 2Kor 3,17). Berďajev preto vidí zmysel Cirkvi v duchovnom rozmere, ktorý premieňa vnútro človeka a takto sa môže tvorivo prejavíť v tomto svete. Varuje však pred ideou „kresťanského štátu“. Je to podľa neho vybočenie a pokušenie moci. Štát ako taký sa totiž nemôže zrieknuť moci, pretože zákon a moc mu pomáhajú v jeho celistvosti. Ak sa moc prepojí s Kristovým evanjeliom, hrozí jeho zneužitie pre mocenské záujmy. Berďajev uvádza porovnanie na vzťahu medzi vierou a vedou: „Ako náhle do Cirkvi ako sféry slobody a milosti vniká štát, ktorý je naopak sférou donucovania a zákona, dochádza k niečomu podobnému, ako keď vedecké poznanie, t. j. donucovacie objavovanie viditeľných vecí, zasahuje do vecí viery, ktorá je naopak objavovaním vecí neviditeľných. Štát ma voči Cirkvi úplne rovnaký vzťah, aký má vedecké poznanie voči náboženskej viere.“²²

Ľudia od dávna pociťovali potrebu náboženskej sankcie moci, ktorej cieľom bolo zabezpečiť podriadenie sa ľudu vláde. Tieto prejavy vedú aj Fromma k úvahám, upozorňujúcim na fenomén *náboženskej schizofrénie* západného človeka, zvlášť v Európe a Amerike, ktoré sa na jednej strane hlásia ku kresťanstvu, na druhej strane kresťanské hodnoty v ich pôvodnej forme odmietajú a ignorujú. Fromm si kladie otázku: „Prečo sa Európania a Američania otvorene kresťanstva ako nevyhovujúceho našej dobe nevzdajú?“ Jedným z dôvodov, ktoré uvádza je, že „náboženská ideológia je potrebná, aby sa ľudia udržali v disciplíne a neohrozovali spoločenské zriadenie.“²³ Nádej, že takéto náboženské cítenie, pomôže spoločnosti je však malá. Na to upozorňuje aj Berďajev: „Zákon môže ľudí nútiť k spravodlivosti, ale nemôže ich nútiť k bratstvu. Zľutovanie, milosrdenstvo, láska je požehnaným dielom slobody, a nie donucovacieho zákona.“²⁴

Podobne poukazuje na nebezpečenstvo prepojenia moci a kresťanskej idey aj Richard Čemus, zavádzajúc pojem „*kresťanský marxizmus*“,

²¹ BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobody – Původ zla a smysl dějin*. Olomouc : Votobia, 2000, s. 99.

²² BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobody – Původ zla a smysl dějin*, s. 101.

²³ FROMM, E.: *Mít nebo být?*, s. 111.

²⁴ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 71.

ktorým vyjadruje pokušenie podriaadiť svet kresťanským ideám s očakávaním zmeny človeka. Hovorí, že chyba v predstave, že sa nám podarí utvoriť kresťanský svet a kresťanskú spoločnosť, je v tom, že si myslíme: „Keď utvoríme kresťanskú spoločnosť, kresťanské zákony, kresťanské programy atď., jednoducho kresťanské prostredie, tak z neho vyrastie dobrý človek. A tu je veľká chyba, je to tzv. kresťanský marxizmus, teda názor, že individuum je produkt spoločenského prostredia.“²⁵ Nebezpečenstvo spočíva v tom, že takýto „kresťanský marxizmus“ nahrádza živý vzťah s Bohom. Vytvára sa náboženské prostredie, ktoré preferuje ľudskú činnosť pred načúvaním Bohu.

Život s Bohom nepotrebuje, ba dokonca sa protiví *násiliu* na ducha, ktoré ducha obmedzuje materiálnymi alebo racionálnymi istotami. Vzťah s Bohom je vždy vystavenie sa *existenciálnemu napätiu neistoty*. Je to obrovská dynamika, ktorá človeka oslobodzuje od akejkoľvek objektívizácie. Sebouzavalený človek však chce ostať vo svojom úkryte, ktorý, ako píše Tischner, je „miestom ustráchanej slobody, slobody zavalenej starosťou o sebazáchranu.“²⁶ Z tohto úkrytu sa snaží zaistiť život ovládaním druhých i Boha, moralizovaním a vytváraním pravidiel a predpisov, ktorými si „zaistuje“ svoje bytie.

Rozum a viera

Skúsenosť s Bohom musí nevyhnutne prekročiť len *teoretické poznanie*, ktoré je v pokušení objektívizácie. Podľa Blondela príliš abstraktný spôsob myslenia sa obracia len na rozum, zatiaľ čo viera si vyžaduje úsilie celej osoby. „Špekulatívny dôkaz Božej existencie sa nedotýka srdca a nestrhuje vôľu ku konaniu.“²⁷ Pascal to vyjadril myšlienkou: „Ako ďaleko je od poznania Boha k láske k nemu!“²⁸ Z metafyzického Boha sa musí stať Boh, ktorý sa veriacemu *prihovára* a ktorý ho *potrebuje*.²⁹ Preto Marko Rupnik konštatuje, že „nie je možné sa ďalej domnievať, že človek poznáva Boha abstraktne a tým ho prijme, uverí v neho a dokonca sa snáď obráti k novému životu. Je to pokus

²⁵ ČEMUS, R.: Otázka zla vo svete. In: *Spiritualita, formácia a kultúra*. Zborník. Velehrad : Refugium, 1995, s. 48 – 49.

²⁶ TISCHNER, J.: *Medzi slobodou a porobou*. Bratislava : Kalligram, 2001, s. 52 – 53.

²⁷ ŘÍHA, K.: *Filozofie konání – k 100. výročí Blondelovy „L'Action“*. Olomouc : MCM, 1993, s. 78.

²⁸ PASCAL, B.: *Myslenky*. Praha : Odeon, 1973, s. 133.

²⁹ Porov. CASPER, B.: *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*. Praha : Oikoymenh, 1998, s. 115.

vopred odsúdený k nezdaru, myslieť si, že skrze rozum – hlavne kladúc dôraz na ten aspekt rozumu, ktorý je najviac vystavený sebaláske – je možné v ľuďoch vzbudiť náboženský postoj a že je možné bez očistenia objasniť kresťanské učenie tak, aby ho ľudia prijali a žili. Bez postoja lásky voči Bohu nie je možné toto učenie ani prijať, ani žiť.³⁰

Buber hovorí, že rozdiel medzi náboženstvom a filozofiou, ktorá má sklon chápať náboženstvo ako noeticky založené, je v tom, že „náboženstvo, pokiaľ o poznaní vôbec hovorí, rozumie ním nie noetický vzťah myšlienkového subjektu k nejakému neutrálnemu myšlienkovému objektu, ale reálnu vzájomnosť kontaktu jednej pôsobiacej existencie s druhou pôsobiacou existenciou, kontaktom uskutočňovaným v prítomnej plnosti života. Vierou sa potom rozumie vstúpenie do tejto vzájomnosti, spojením samého seba s Bytím, ktoré nie je možné ukázať, stanoviť, dokázať, ktoré je však možné zakúsiť práve vo väzbe k nemu, k Bytiu, z ktorého pochádza celkový zmysel.“³¹ Je to vystúpenie na cestu, ktorá sa nedá poistiť objektivistickým spôsobom. Vlastnícky prístup k Bohu je deformáciou skutočnej viery. Ako hovorí Fromm: „Viera v postoji vlastnenia je barlou pre tých, ktorí túžia po istote, ktorí chcú dostať odpoveď na otázku, čo je život, bez vlastného odvážneho hľadania.“³²

Zápas s náklonnosťou k istote bude vždy otvorený. Každá situácia dňa bude možnosťou voľby medzi istotou a vierou, medzi vzťahom k Bohu alebo k idei Boha. Preto Berďajev zdôrazňuje, že ateizmus, ktorý sa zrodil ako protest z objektivistického chápania Boha, zohral aj kladnú úlohu v tom zmysle, že v ňom došlo k očisteniu idei Boha od falošného sociomorfizmu, od ľudskej neľudskosti, objektivizovanej a prenesenej do transcendentnej sféry, že Feuerbach nemal pravdu vo vzťahu k Bohu, ale k idei Boha.³³

Dôsledky objektivizácie pre duchovný život

Človek, ktorý je sám sebe stredom, podriaďuje vedomie alebo podvedome tomuto stredu celú realitu skúsenosti. Jeho postoj neobchádza ani náboženský život a vzťah s Bohom. Obeta, náboženský postoj, modlitba sú nástrojom zadostučinenia vlastnému *Ja*. Zdeformované

³⁰ RUPNIK, M.: *Vybrané otázky z antropologie – člověk a vzkříšení*, s. 125 – 126.

³¹ BUBER, M.: *Temnota Boží*. Praha : Vyšehrad, 2002, s. 41.

³² FROMM, E.: *Mít nebo být?*, s. 40.

³³ Porov. BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 70.

chápanie Boha a náboženstva nie je ovplyvnené len prílišnou racionalizáciou a egoizmom človeka, ale siaha k začiatkom jeho života do detstva. Karl Frielingsdorf vo svojej štúdii upozorňuje na aspekt, že „predstava o Bohu vzniká už v prvých rokoch života a je ovplyvňovaná spoločensko-kultúrnym prostredím.“³⁴ Tu sa vytvárajú základné koncepcie a symboly, ktoré ovplyvnia ďalší náboženský život dieťaťa. To, že naše náboženstvo a svetonázor sú do značnej miery ovplyvnené neopakovateľným zážitkom z detstva a kultúrnym prostredím, nás privádza k problému vzťahu medzi náboženstvom a reálnym životom.

Otázka teda nestojí len v zmysle: *náboženstvo áno alebo nie?*, ale *akým spôsobom má náboženstvo vydávať svedectvo?* Túto otázku nastoľuje aj Erich Fromm vo svojej štúdii o vlastníckom a autentickom spôsobe bytia človeka. Píše, že „ľudia môžu uctievať zvieratá, stromy, idoly zo zlata alebo kamene, neviditeľného boha, svätcov alebo diabolského vodcu; môžu uctievať svojich predkov, svoj národ, svoju triedu alebo stranu, peniaze alebo úspech. Ich náboženstvo môže viesť k rozvoju alebo zničeniu lásky, nadvláde či solidarite; môže posilniť ich rozum alebo ho ochromiť. Môžu si byť vedomí, že ich systém je náboženský, odlišný od svetskej domény, alebo si myslieť, že nemajú žiadne náboženstvo a uznávajú len pozemské ciele, ako je moc, peniaze alebo úspech.“ To však môže znamenať, ako ďalej Fromm pokračuje, že si ľudia často „objekty svojej osobnej oddanosti neuvedomujú a svoju „oficiálnu“ vieru zamieňajú za svoje skutočné, hoci aj *tajné* náboženstvo. Tak napríklad: keď niekto uctieva moc a súčasne hlása náboženstvo lásky, je jeho skrytým náboženstvom moc, zatiaľ čo jeho takzvané oficiálne náboženstvo, napr. kresťanstvo, je pre neho ideológiou.“³⁵

Pre mnohých je náboženstvo len prostriedok uspokojenia, azda na vyššej úrovni, ale predsa len podriadené utilitaristickým princípom. Človek môže zaujať postoj dávania, ale v skutočnosti myslí na odmenu. Výsledkom je, že napriek praktizovaniu náboženstva sa človek neposúva bližšie k Bohu, ale prežíva akési prešľapovanie na ceste bez hlbšej náboženskej skúsenosti. Potom človeku ostáva len jediná cesta, ak sa nechce vzdať poslednej nádeje na večnosť, ktorú azda pragmatický pripúšťa, a tou cestou je pretransformovať skúsenosť s Bohom do eticko-gnozeologického postoja voči Bohu. Azda tu niekde má svoje korene pojem „*praktizovanie náboženstva*“, ktorý nie je najšťastnejší. Martin

³⁴ FRIELINGSDORF, K.: *Falešné představy o Bohu*, s. 19.

³⁵ FROMM, E.: *Mít nebo být?*, s. 105 – 106.

Buber hovorí, že takéto prežívanie náboženstva nemá základ v skutočnosti, ale v predstave, ktorú človek „má“ a preto s ňou môže manipulovať. „Ľudia, ktorí sú v takýchto časoch ešte „religiózni“, väčšinou nepostrehnú, že to, čo považujú za nábožensky chápaný vzťah, sa už neodohráva medzi nimi a nejakou na nich nezávislou skutočnosťou, ale iba vo vnútri ich vlastného ducha zahrňujúceho osamelé obrazy, samostatné „idey“.“³⁶

Azda by bolo vhodné posúdiť konkrétny dopad na život tohto „ztechnizovaného náboženstva“ a nazvať veci pravým menom. Samotné slovo „praktizované náboženstvo“, ktoré je dnes veľmi zaužívané a dokonca sa stáva kritériom posudzovania hĺbky náboženskosti človeka, vyjadruje skôr formu ako obsah náboženskej skúsenosti. *Praxis*³⁷ znamená konanie, ktoré má hodnotu samé v sebe, a je príznačné pre etické formulácie, ale dnes slovom praktický v bežnej hovorovej reči označujeme konanie, ktoré skôr vyjadruje pragmatický prístup k veciam. Ak sa duchovnosť človeka obmedzí len na tento rozmer, znamená to jej deformáciu v samej podstate. Berďajev hovorí o zámene symboliky za realitu. Plnenie povinností dostáva symbolický charakter a aj „dobré skutky“ sa stávajú symbolom. Milosrdenstvo môže byť symbolické, ale nie reálne. Znakom je vytratenie vzťahu k živej, konkrétnej osobnosti a všetko sa redukuje na vzťah k objektom.³⁸ Vzťah k Bohu a blížnemu zaniká v objektivizácii konkrétnych činností, ktorých cieľom je transcendenciu podriaďiť moci sebouzavaleného človeka. Tak sa z náboženského života stáva len tradičný spôsob života, fádna obradnosť a mŕtva forma. Človek si zo vzťahu k Bohu a k ľuďom vytvára prostriedok vlastnej spásy. V jej dosahovaní však vždy ostáva ako „uzavretá monáda“. ³⁹ Kristus to vyjadril na podobenstve o mýtnikovi a farizejovi v chráme:

„Dvaja ľudia vstúpili do chrámu modliť sa. Jeden bol farizej, druhý mýtnik. Farizej sa postavil a takto sa v sebe modlil: ‘Bože, ďakujem ti, že nie som ako ostatní ľudia: vydierači, nespravodlivci, cudzoložníci alebo aj ako tento mýtnik. Postím sa dva razy do týždňa, dávam desiatky zo všetkého, čo mám.’ Mýtnik stál celkom vzadu a neodvážil sa ani oči k nebu

³⁶ BUBER, M.: *Temnota Boží*, s. 16.

³⁷ „Aristoteles odlišuje *prax* ako konanie, ktoré má svoj zmysel samé v sebe, od *poiesis*, ktorá získava hodnotu až z produktu, od nej samej odlišného.“ BRUGGER, W.: *Filosofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994. s. 333.

³⁸ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 63.

³⁹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 93.

zdvihnúť, ale bil sa do prs a hovoril: 'Bože, buď milostivý mne briešnemu.' Hovorím vám: Tento odišiel domov ospravedlnený, a nie tamten. Lebo každý, kto sa povyšuje, bude ponížený, a kto sa poníža, bude povýšený.' (Lk 18,10 – 14)

Farizej tu vôbec nereprezentuje bezbožného človeka, práve naopak, jeho úsilie o duchovnú dokonalosť je priam heroické. Vyhýba sa vydieraniu, nespravodlivosti, smilstvu a Bohu prináša nemalú obeť v podobe desiatich percent zo všetkého, čo má. Problém, ktorý kritizuje Kristus, je postoj egocentrického prístupu k transcendencii. Je to zjavné už z adresovania podobenstva, ktoré Kristus hovorí „*tým, čo si namýšľali, že sú spravodliví, a ostatnými pohrdali*“ (Lk, 18,9). Postoj človeka, ktorý je sám sebe stredom, vyplýva z podvedomia sformovaného lžou egoizmu, ktorá zakrýva pravdivé vnímanie seba samého a Boha. Človek sa natoľko nechá zaujať svojím bytím, že si neuvedomí, aké naivné je si myslieť, že Boha si možno nakloniť, ak nie prinútiť ľudskou činnosťou. Boh sa stáva objektom, ktorý dostáva *funkčný rozmer* – zadosťučiniť za vykonanú námahu. Egoizmus nielen odosobňuje Boha a degraduje ho na nástroj prospechu, ale odosobňuje aj osobu človeka a zotročuje ho technickým prístupom k vlastnej existencii. Boh bol pre farizeja len objektom, ku ktorému mala smerovať vďaka s ambíciou pragmatickej odmeny. Falošná pokora farizeja – človeka upriameného na vlastný stred – maskuje vôľu k moci, ktorou sa snaží zaistiť prítomnosť aj budúcnosť. Je to podvedomá transformácia túžby po sebazboštení. Akási forma Nietzscheho nadčloveka, ktorého osud leží výlučne pri jeho nohách.

Farizejov Boh bol len transformáciou vlastnej túžby po dokonalosti. V tomto kontexte môžeme súhlasiť s Freudom, Feuerbachom alebo Marxom, ktorí vnímali transcendenciu len ako antropologickú veličinu potlačenú do podvedomia, odkiaľ sa ozýva ako absolútne. Farizejov Boh nebol Bohom, pred ktorým môže človek vysloviť svoje *Ja* v celej realite, ako to urobil mýtnik. Preto sa farizej nemohol s Bohom stretnúť. Paradoxne mu o to ani neišlo, bol uspokojený prezentáciou vlastnej dokonalosti. Človek sa dokonca môže stretnutiu s Bohom vyhýbať, aby nemusel prehodnocovať produkty svojej činnosti. Ako to opisuje Poláková: „Prejav Božej blízkosti sa môže stať takmer „koristou“ psychologických, sociálnych a intelektuálnych potrieb a záujmov, a paradoxne posilniť ich tendenciu k samoučelne chápanej ľudskej istote, prestíži, možnosti nového „poznania“ a pod. Emócie, predstavy a úvahy, ktoré vstúpili medzi človeka a Boha, namiesto toho, aby boli skôr

odsunuté alebo slúžili ako obyčajný materiál k sebaodovzdávajúcej ľudskej odpovedi, sa stávajú oporou spontánneho pokusu o privlastnenie neprivlastniteľného.⁴⁰ Môže dochádzať aj k akémusi *náboženskému „hedonizmu“*, v ktorom človek hľadá vo vzťahu k Bohu psychické uspokojenie a miera uspokojenia sa preň stáva mierou kvality duchovného života.

Ďalším nebezpečenstvom pre duchovný život je jeho sploštenie v nevyhnutnú funkciu vonkajšieho prežitia a spoločenského prispôbenia. Objektivizácia vzťahu s Bohom vedie ku *spoločenskému konformizmu*, ktorý pomáha prežiť v sociálnej skupine. Hlásenie sa k náboženstvu má výlučne pragmatický a psychologický charakter, ktorý oddeľuje vieru v Boha od vzťahu s Bohom. Človek takto stráca vnútornú slobodu a stáva sa akýmsi „automatom“, ktorý ideu Boha používa pre určité sebazabezpečenie. Môžeme to vidieť v politickom, ako aj v osobnom živote mnohých ľudí. Podľa Polákovskej takéto „spovrchnenie duchovného života vedie k duševnej patológii.“⁴¹ Človek stráca sám seba a tým, že zotročil Boha svojou predstavou pripravil istú formu otroctva vlastnému životu.

Záver

Problém objektivizácie Boha spočíva v nesprávnom chápaní vzťahu človeka s Bohom. Objektivizujúce myslenie sa snaží podriaďovať Boha ľudskému chápaniu, čo spôsobuje deformovanie symbolickej reči, cez ktorú sa človek približuje k Bohu. Podriaďovanie Boha ľudským kategóriám spôsobuje, že z dialogického vzťahu sa stáva monológ, v ktorom dominuje ľudská predstavivosť a sebaapresadzujúca vôľa k moci, ktorá pozná len svet objektu nad ktorým môže vládnuť. Transcendencia sa tak stáva priestorom vlastného sebaapresadzovania, čo spôsobuje odcudzovanie náboženstva spočívajúce vo vyprázdnenom vzťahu človeka s Bohom. Človek síce praktizuje náboženstvo, ale sám. Dokonca sa môže cítiť byť povolaný k tomu, aby sám určoval kritéria zbožnosti. Otvára sa tu teda realita dvoch svetov náboženského človeka. Svet *objektivizácie* a *personálneho* vzťahu. Prvý je typický pre zotročeného človeka a druhý pre človeka otvoreného pre slobodu.

⁴⁰ POLÁKOVÁ, J.: *Bůh v dialogu*, s. 42 – 43.

⁴¹ POLÁKOVÁ, J.: *Možnosti transcendence*. Praha : Zvon, 1996, s. 83.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006.
- BERĎAJEV, Nikolaj: *Filosofie svobody – Filosofie a náboženství*. Olomouc : Votobia, 2000.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Filosofie svobody – Původ zla a smysl dějin*. Olomouc : Votobia, 2000.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003.
- BRUGGER, Walter: *Filosofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994.
- BUBER, Martin: *Temnota Boží*. Praha : Vyšehrad, 2002.
- BULGAKOV, Sergej: *Nevěsta Beránkova*. Olomouc : Refugium, 2004.
- CASPER, Bernhard: *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*. Praha : Oikoymenh, 1998.
- CORETH, Emerich: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996.
- FRANKL, Viktor E.: *Neuvědomený Boh*. Bratislava : Lúč, 2005.
- FRIELINGS DORF, Karl: *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- FROMM, Erich: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994.
- JASPERS, Karl: *Úvod do filosofie*. Praha : Oikoymenh, 1996.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- PASCAL, Blaise: *Myslenky*. Praha : Odeon, 1973.
- POLÁKOVÁ, Jolana: *Bůh v dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- POLÁKOVÁ, Jolana: *Možnosti transcendence*. Praha : Zvon, 1996.
- RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004.
- RUPNIK, Marko I.: *Vybrané otázky z antropologie – člověk a vzkříšení*. Olomouc : Refugium, 2003.
- ŘÍHA, Karel: *Filozofie konání – k 100. výročí Blondelovy „L'Action“*. Olomouc : MCM, 1993.
- Spiritualita, formácia a kultúra : Zborník*. Velehrad : Refugium, 1995.
- TISCHNER, Józef: *Medzi slobodou a porobou*. Bratislava : Kalligram, 2001.

MYSTIKA V JUDAIZME

Mária POLIAKOVÁ

Židovská mystika - kabala

Kabala patrí k myšlienkovému najviac závažným výsledkom židovskej kultúry a náboženstva. Židovstvo prispelo k svetovému náboženskému a kultúrnemu vývoju, predovšetkým Tórou, teda Bibliou, ktorá dala ľuďstvu do vienka biblický monoteizmus, základy univerzálnej etiky, základy učenia o posledných veciach človeka a ľudstva, silné sociálne cítenie, pravidelný rytmus práce a odpočinku na ktorom je založená naša civilizácia.⁴²

Druhým plodným obdobím židovskej kultúry bolo jej stretnutie s gréckym filozofickým duchom, z ktorého vyrástla židovská filozofia.

A konečne tretím rozhodujúcim momentom bol vznik židovskej mystiky - kabaly, ktorá vznikla v dôsledku stretnutia biblickej a pobiblickej židovskej tradície so starovekým židovským poznaním-gnozou. Tieto základné myšlienkové smery udávajú obsah a zameranie židovskej kultúry v staroveku a stredoveku, kedy sa paralelne rozvíjalo štúdium Biblie, rabínskeho talmudského práva, náboženskej filozofie a mystiky.⁴³

Mystika, neskôr nazývaná kabala teda bola a dodnes ostáva integrálnou súčasťou židovskej kultúry a náboženstva. Avšak problémom je, že je obklopená falošnými názormi a často hodnotená negatívne. Seriózne štúdium kabaly nás však presvedčí, že mystika patrí medzi najcennejšie hodnoty, ktoré judaizmus vytvoril.

Čo teda znamená pojem kabala? Znamená vlastne tradícia, neskôr od 11.-12. storočia v užšom slova zmysle znamená „tajná mystická tradícia“ V žiadnom prípade to neznamená „úklady, intrigy“ ako to bolo mylne interpretované. Niet pochyb, že prvky mágie v kabale existujú

⁴² SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha , Společnost židovské kultúry, 1992, s. 5

⁴³ SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha , Společnost židovské kultúry, 1992, s. 5

tiež, avšak jej podstatu tvorí mystické učenie o Bohu, o svete, človeku a jeho duši, nejde teda o mágiu v bežnom ponímaní tohto slova.⁴⁴

Okrem praktickej mágie v naviazaní kontaktu s Bohom pomocou mystických stavov⁴⁵ prinášali od 1. storočia po Kr. ezoterické knihy záplavu informácií o božstve a o raji. Tóra bola posvätná a preto boli posvätné aj i písmena rovnako ako aj čísla. Keby sa našiel kľúč dali by sa otvoriť dvere k tajným náukám. Takým kľúčom bol žalm 147,5 „Veľký je náš Pán, on je veľmi mocný.“ Slúžil na určenie rozmerov božstva s použitím písmenovo-číslicového kľúča ako číslo 236 násobené 10 000 nebeskými kategóriami. Výsledkom boli základné miery hlavy a končatín a ich tajné mená. Osmička bola magickým číslom prevzatým od gréckych gnostikov a voz stelesnením moci a vyžarovaním Boha, bol obdobou gréckeho eonu. Ale magickým číslom bolo aj dvadsať dva, čo je počet písmen hebrejskej abecedy, pretože akt stvorenia sa vraj odohral pomocou kombinácie hebrejských písmen. Zistením týchto zakodovaných kombinácií sa odkrývali tajomstvá vesmíru.⁴⁶

V ranných tanaitsko-amoraitských prameňoch sa hovorí o Tróne mystiky, s pomocou ktorého sa majstri mystiky približujú vesmírnym sféram v ktorých mohol mystik dostať poznanie o konci sveta. Takáto túžba bola v ranných rabínskych kruhoch bežná a je výrazom sklamaných nádejí tých, ktorí sa museli podrobiť nadvláde Grékov a Rimanov a tých, ktorí prežili potupu zborenia Chrámu. Dramatické udalosti židovských dejín ani v najmenšom neviedli k menšiemu záujmu o Božie prikázania. Mnohí rabíni hľadajúci mystiku ako Rabi Akiva boli zároveň veľkými znalcami halachy. Najviac úvah o nadpozemských veciach nepochádzali z ničoho iného ako z Tóry, najčastejšie z prorockých kníh.⁴⁷

Ako aj iné mystické prúdy i kabala je výrazom túžby človeka po dosiahnutí Boha, po dotyku ľudskej roviny s rovinou božou. Ako hovorí pražský profesor Vladimír Sadek „Ľudský život má teda zmysel iba vtedy, ak si túto súvislosť uvedomujeme a žijeme už na tejto zemi vo vzťahu k Bohu a k božiemu nekonečnu. Pretože naša duša je súčas-

⁴⁴ SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha, Společnost židovské kultúry, 1992, s. 5

⁴⁵ KARDIS Kamil, *Úvod do dejín náboženstva I.*, Prešov, Procommunio, 2006, s. 5

⁴⁶ JOHNSON PAUL: *Dějiny židovského národa*, Řevnice, Rozmluvy, 1995, s. 192

⁴⁷ FISHBANE M.: *Judaizmus*, Praha, Prostor, 1996, s. 89

ťou božieho svetla, človek je analógiou vesmíru, vesmír je analógiou človeka.⁴⁸

Kolískou židovskej mystiky je pravdepodobne Orient, židovské skupiny tamjšej diaspóry, ktoré sa zaoberali tajným poznaním – gnózou. Išlo o náboženský dualizmus, založený na presvedčení, že vesmír je arénou v ktorej sa odohráva kozmická dráma boja dobra so zlom, boja dobra s temnotou. V tomto vesmírnom konflikte je potom časť božieho svetla zajatá silami temnôt a svetelné iskry uväznené v hmote sa zúfalo snažia o návrat do svojho domova, do ríše božej svetelnej plnosti. Tieto ideí boli pre židovstvo prijateľné a mohli sa stať jedným zo základov židovskej mystiky⁴⁹

Ak pojednávame o mystike zmienku si tu zaslúži majestátna antropomorfná podoba Boha odvodená prevažne z biblickej Veľpiesne. Tieto predstavy vyústili v stredoveku do celej škály antropomorfizujúcich textov, ktoré pojednávajú o úžasnom božom výzore do tzv. literatúry *Šiur Koma*. Aj keď tieto spisy vychádzali z biblického výroku, že ľudia sú stvorení na obraz Boha zožali ostrú kritiku od filozofov ako Gaon zo Sury, či Maimonides. Tí považovali takúto antropomorfizáciu za nepochopenie a prekrútenie biblického jazyka. Každopádne starí židovskí mystici študovali a vykladali Písmo so zreteľom k jeho hlbšiemu duchovnému a mystickému zmyslu nazývanému *sod*. Túto významnú rovinu chápali ako doplnok, nie ako náhradu ostatných rovín. *Sod* v sebe zahŕňal skryté tajomstvá vznešenej Božej ríše, Božiu podobu a slávu i čas konca dejín.⁵⁰

Židovskí učenci toto učenie odmietali ako neslýchanú poveru, ale zároveň ich aj fascinovalo. Vymeriavanie telesných rozmerov Boha bolo pre svoj antropomorfizmus v rozpore s princípmi židovskej náuky, že Boh je nestvorený a nepoznatelný. Učenci varovali Židov aby neprenikli do nebezpečných mystérií a aby nestrácali z dohľadu Tóru. No práve učenci sa vydali týmto smerom a ako zástancovia elitárstva dospeli ku koncepcii špeciálnych vedomostí, ktoré sú dostupné vyvoleným. Preto Talmud aj iné posvätné texty obsahovali množstvo tohto podozrivého materiálu.⁵¹

⁴⁸ SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha, Společnost židovské kultúry, 1992, s.10

⁴⁹ SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha, Společnost židovské kultúry, 1992, s. 10

⁵⁰ FISHBANE M.: *Judaizmus*, Praha, Prostor, 1996, s. 89

⁵¹ JOHNSON Paul, *Dějiny židovského národa*, Rozmluvy, Řevnice 1995, s. 193

Pravoverní rabíni však odporúčali, študovať mystiku až v zrelom veku, potom, čo si človek osvojí základy náboženstva, náboženského práva, náboženskej filozofie a iné disciplíny.

Veľa vecí z Talmudu preto racionalistov ako bol Maimonides uvádzali do rozpakov. Racionalizmus, ktorý on stelesňoval bol z časti reakciou na rozkvet ezoterickej literatúry a na jej prenikania do židovského intelektuálneho života.

V 12. a 13. storočí mystici utriedili svoju literatúru a očistili ju od kúzelníckych a gnostických neznámych, ktoré sa v nej hromadili po celé stáročia. Takto sa začal v južnom Francúzku v 12. storočí utvárať koherentný systém, ktorý by sme mohli nazvať kabalou. Vychádzal z mnohých zdrojov. Jedným z nich bola pézia Jehudu ha Leviho. Ten vyjadril presvedčenie, že logické myslenie nemôže trpiacemu ľuďstvu a zvlášť kruto prenasledovaným Židom nahradiť priame nazeranie Boha. Na túto otázku len ťažko nachádzali v dobe prenasledovania odpoveď i vysoko vzdelaní bohatí Židia. Niet pochýb, že kedykoľvek sa kresťanská, alebo islamská sieť okolo Židov zatiahla, mystika získavala na obľube.

Ezoterická literatúra

Najznámejším textom staršej židovskej mystiky je „Sefer jecira“ (Kniha stvorenia), ktorá je základným kameňom na ktorom spočívajú neskoršie systémy. Tento spis vznikol pravdepodobne v období medzi 3. a 4. storočím po Kr. Je to prvé systematické spojenie symboliky písmen a čísel s „ma ase berešit“ (biblickou správou o stvorení sveta). Dvadsať dva písmen hebrejskej abecedy spolu s číslicami 1-10 (desať sefirót) sa tu nazýva tridsať dva ciest múdrosti, alebo tridsať dva tajných ciest k božstvu prostredníctvom ktorých Boh stvoril svet. Základom týchto úvah sú predstavy o hebrejčine ako svätej reči, ktorá je zároveň rečou stvorenia sveta. Písmená abecedy, ktoré majú aj číselnú hodnotu sa tu chápu ako kozmogénne potencie a zároveň ako sily, ktoré kozmos aj udržiavajú. Hra s číselnými hodnotami písmen, gematria sa považovala za tajnú náuku. V centre pozornosti stálo Božie meno – (tetragram JHWH) . Ezoterické špekulácie tu splývali s poverou a mágiou.⁵²

Provensálski mystici čerpali aj z novoplatonizmu a vytvorili vlastné impozantné filozofické teórie. Abrahám ben David známy pod

⁵² DROZDÍKOVÁ J.: *Základy judaizmu*, Bratislava, Judaica slovac 1993, s. 40

skratkou Rabad a jeho syn Jicchak vytvorili niečo na spôsob koherentného kabalistického systému. Vyšiel z desiatich atribútov Boha - sefirot a z teórie, že všetko stvorenie bolo a je iba lingvistickým vývojom, zhmotnením božskej reči. Zavádza novoplatónsku koncepciu loga, ale upravuje ju tak, aby zapadla do štúdia Tóry a do modlitieb. Z Narbonne, kde Jicchak žil sa mystická kabala rozšírila cez Pyreneje na juh. Jej vážnosť neobyčajne vzrástla pod patronátom slávneho rabi Moše ben Nachmana (1194-1270), ktorý bol známy ako Ramban, či Nachmanides, známy aj ako súdna autorita v Španielsku.⁵³

Nachmanides napísal viac ako päťdesiat kníh v ktorých komentoval Talmud a halachu. Nikdy neútočil na racionalistov a kabalisti vďaka nemu unikli obvineniu z odpadlivity. Kabala nielen zavádzala gnostické koncepcie, ktoré boli etickému monoteizmu Biblie celom cudzie, ale i teórie pripomínajúce panteizmus. Kabalistická kozmogónia, teória božských emanácií viedli k logickému záveru, že všetky veci obsahujú božský prvok. V 13. stor. vytvoril Moše ben Šem Tov z Leonu kabalistické dielo Sefer ha-Zohar v ktorom je panteizmus vyjadrený explicitne. Opakovane sa zdôrazňuje „Boh je všetko a všetko je zjednotené v Ňom, ako je známe mystikom.“ Ale pokiaľ je Boh vo všetkom a všetko je v Bohu, ako môže byť Boh jediným špecifickým bytím, nestvoreným a absolútne oddeleným od stvorenia ako učí ortodoxný judaizmus? Toto napätie medzi ortodoxiou a mystikmi bolo pre tento vývoj typické.

Sefer ha zohar sa prekladá ako komentár Tóry avšak historickým udalostiam, ktoré sa opisujú v Biblii sa venuje iba okrajová pozornosť. Kniha sa zaujíma skôr o ich vnútorný význam. Tóru chápe ako kľúč k poznaniu Boha. Nechce iba vykladať Božie zjavenie a Božie skutky,⁵⁴ ale pokúša sa popísať vnútornú činnosť Božej mysle, podať akúsi psychológiu Boha. Desať sefirót sú v tomto ponímaní základnými zložkami Božej osobnosti a keďže človek je obrazom Božím, tak aj osobnosti ľudskej. V Sefer jecira boli sefirót mimo Boha, teraz sú v jeho vnútri. Predstavujú proti sebe stojace procesy a impulzy, protikladné póly akými sú napríklad absolútna добрota a absolútna prísnosť. Tieto impulzy vychádzajú z bezatribútového Ejn Sof, nekonečného bytia.

Nič nemôže existovať mimo Ejn Sof, je preto chybou povedať, že sefirót vychádzajú z Ejn Sof. V hĺbine nekonečna pulzuje spôsobom,

⁵³ FISHBANE M. : *Judaizmus*, Praha, Prostor, 1996, s. 89

⁵⁴ SLODIČKA Andrej, *Theologia dogmatica catholica*, Prešov 2005, s. 7

ktorý sa vymyká ľudskému chápaniu, aj akejkol'vek definícii. Je to túžba, z ktorej vychádza nekonečná energia, ktorou je Ejn Sof.⁵⁵

Sú to manifestácie sebazjavenia a zároveň sebazahalenia Jediného Boha, ktorý je jednotou mnohosti. Vnútorne vzájomné pôsobenie rôznych potencií sa cez sefiru 10 sprítomňuje a pôsobí vo svete. Sefira 10, posledná z desiatich sefirót, ktorú kniha Sefer ha zohar nazýva malchut šechina, alebo kneset Izrael je zároveň nebeským pravzorom Izraela. Predpokladom svetového poriadku je súlad síl vo vnútornom živote Boha. Hlavnou tézou doktríny Zoharu je presvedčenie, že ľudské konanie ako zbožnosť, modlitba, či dobré skutky môže prispievať k harmonickému zjednocovaniu vnútorných síl Božského života a naopak ľudská neposlušnosť a hriech spôsobujú, že súd nadobúda prevahu nad milosrdenstvom a láskou. Človek teda môže ovplyvňovať aj Božie konanie. Činy človeka a jeho modlitby majú teda kozmický význam, pretože vplývajú na osudy toho, čo je dole, teda sveta, ale aj na stav toho, čo je hore. Obidva svety, svet skrytý, neviditeľný a svet skutočný vytvárajú organický celok, jednotu medzi materiálnym a duchovným svetom, ktorú človek upevňuje svätým životom. Horná sféra má zodpovedajúci náprotivok vo sfére dolnej, pretože tento svet bol stvorený na obraz horného sveta. Ústredným symbolom tohto vzťahu je človek.⁵⁶

Kniha Zohar poukazuje na rozmanité roviny výkladu Tóry a následného prístupu k Bohu pričom Tóru prirovnáva ku krásnej dievčine skrytej v odľahlej miestnosti paláca. Dievča má tajného čitateľa, ktorý kvôli nej obchádza okolo brány. A ona nepatrne pootvorí dvere komnaty a na chvíľku svojmu obdivovateľovi ukazuje svoju tvár.. Z lásky k nemu to robí postupne. Len te kto má k nej skutočnú lásku si niečo všimne a dá sa prilákať bližšie. Rovnako tak je to so slovami Tóry, hovorí sa v tejto knihe, ktoré sa odhaľujú iba tomu, kto ich miluje. Mystik (nazývaný *múdry srdcom*) je tak Tórou a jej náznakmi priťahovaný k Bohu a sú mu odhalené nové skryté tajomstvá. Mystická túžba sa tak završuje v poznávaní.⁵⁷

Okolo roku 1175 sa v Provenci objavil anonymný spis Sefer ha bahir (Kniha jasu), ktorý mal na rozvoj kabaly rozhodujúci vplyv. Sefer ha bahir vykladá sefirót knihy Sefer jecira novým spôsobom. Vidí

⁵⁵ SLÁDEK P. : *Malá encyklopédie rabínskeho judaizmu*, Praha, Libri, 2008, s. 118

⁵⁶ DROZDÍKOVÁ J. : *Základy judaizmu*, Bratislava, Judaica slovac 1993, s. 41

⁵⁷ FISHBANE M. : *Judaizmus*, Praha, Prostor, 1996, s. 89

v nich súbor božských potencií, vnútorných božských síl. Tento výklad súvisí s gnostickými predstavami so sexuálnou symbolikou a s prastarým motívom stromu sveta. Je zároveň pokusom o riešenie problému teodiceí: prečo je vo svete, ktorý stvoril všemohúci a milosrdný Boh toľko zla a utrpenia?⁵⁸

Kabala poníma človeka ako teomorfnú bytosť, ktorá je spojená s dianím v sefirot. V človeku sú podľa kabaly sústredené všetky tajomstvá horného sveta a všetky tajomstvá nižšieho sveta a preto je človek obrazom Božím. Ako taký sa človek zúčastňuje na procese tvorenia. Návod ako má človek konať podáva Tóra. Kabalisti síce tvrdili, že dokážu rozlúštiť ezoterický význam Tóry, ale nikdy sa neopovážili vyhlasať, žeby nejaký človek mohol pochopiť tajomstvo absolútne transcendentného jestvovania Boha.⁵⁹

Tvárou v tvár absolútnosti a transcencií Boha mnohí Židia od staroveku túžili po stretnutí so živým Bohom a po skrytom poznaní, ktoré z tohto stretnutia pochádza.

Je pozoruhodným paradoxom, že kabala bola nakoniec ovplyvnená ako racionalizmom Maimonida, tak aj antiracionalizmom jeho protivníkov.

V stredovekom judaizme mohli tieto súperiace prúdy vďaka veľkému rozptylu náboženskej autority existovať vedľa seba. V neútočnom svete hľadali chudobní útechu v poverách a v ľudovom náboženstve. Bohatí pokiaľ boli vzdelaní vyhľadávali racionalizmus, pokiaľ neboli obracali sa k mystickej kabale. Judaizmus mal príliš veľa vonkajších nepriateľov, nechcel preto ohroziť svoju vnútornú harmóniu zavedením uniformity po ktorej v podstate nikto netúžil. Stredoveký judaizmus bol naozaj systémom, ktorý zabezpečoval hlavne pospolitosť židovských obcí tvárou v tvár mnohým nebezpečenstvám: hospodárskej katastrofe, moru, svojvoľnej nadvláde a útokom zo strany dvoch veľkých náboženstiev. Pritom úhlavným nepriateľom nebol spravidla samotný štát, či už kresťanský, alebo islamský. Židia boli vždy lojálni voči riadne ustanovenej vládnej moci. Vyplývalo to z ich náboženstva a svoju rolu v tom hrali aj ich vlastné záujmy: boli totiž menšinou hľadajúcou u vládara ochranu. Vládcovia vždy považovali Židov za ľudí neobyčajne dbajúcich na zákony a za tú zložku spoločnosti, ktorá pro-

⁵⁸ DROZDÍKOVÁ J.: *Základy judaizmu*, Bratislava, Judaica slovac 1993, s.40

⁵⁹ DROZDÍKOVÁ J.: *Základy judaizmu*, Bratislava, Judaica slovac 1993, s. 41

dukuje bohatstvo. Čím silnejší bol vládnucci režim, tým bezpečnejšie sa mohli cítiť.

Zohar predstavuje jeden z klasických výrazov mystického prúdu v stredovekom judaizme. Nadväzuje na staršie prúdy, no tiež odráža silnú reakciu na dobovú filozofickú abstrakciu a špiritualizáciu a prostredníctvom nových duchovných výkladov obnovuje judaizmus na zreteľne nových základoch. Boh už nie je mimo svet ako v Biblii, ani už nie je abstraktný a neopísateľný ako vo filozofii, v mystike je skôr transcendentným prameňom všetkého, a imanentnou božskou prítomnosťou vo všetkých veciach. Všetko stvorenie a tvorivosť teda pramenia v nekonečnosti Boha. Boží „obraz“ v mystickom poňatí teda znamená zložitú sústavu vlastností (dobrotivosť, moc, tvorivosť, vnímavosť) a ich vzájomných vzťahov, ktoré sú vo všetkom živom a zvlášť v človeku. Zohar nikdy neopomenie zdôrazniť, že „nižšie“ sa odráža vo „vyššom“ a naopak. Boh je teda neoddeliteľnou súčasťou sveta, pretože ho zásadným spôsobom ovplyvňuje. Zároveň však reaguje na pôsobenie človeka, na jeho skutky a modlitby, pretože práve ľudia sú najvernejším „obrazom Božím“.⁶⁰

Všetky tieto aj iné tajomstvá možno vyčítať z Tóry. Stačí správne porozumieť symbolike *sodu*, (tajomstvu) pretože Tóra podľa mystikov nie je len knihou príbehov a zákonov. Podľa Zoharu biblické rozprávania úzko súvisia so skrytými silami v Božej ríši, napríklad s tajomným vzťahom medzi milosrdenstvom a spravodlivosťou. Človek zasvätený do tajov mystiky má výsadu poznávať túto hlbšiu pravdu biblického textu a tým tiež spôsob akým sa táto Božia dynamika odráža v jeho vnútornom živote. Poznanie „vyšších vecí“ preto nie je iba abstraktné a jeho konkrétne účinky sú všade viditeľné. Podľa toho v akej jednote a harmónii sú jednotlivci a spoločnosť podľa toho sa posilňuje i Božia ríša. A podľa toho aký nesúlad a rozháranosť sú v ľudskej ríši sa vyvíja i osud celého života a bytia.⁶¹

Slovo kabala (to, čo je prijaté) pôvodne označujúce tradíciu sa postupne stalo označením pre novú tajnú náuku.⁶²

Pre židovského mystika teda služba Bohu skrze zachovávanie prikázaní neznamená nič menej než akt osobného a kozmického zjednotenia. Zachovávaním halachy človek vlastne poznáva a uskutočňuje

⁶⁰ FISHBANE M. : *Judaizmus*, Praha, Prostor, 1996, s. 89

⁶¹ FISHBANE M. : *Judaizmus*, Praha, Prostor, 1996, s. 90

⁶² DROZDÍKOVÁ J. : *Základy judaizmu*, Bratislava, Judaica slovac 1993, s. 39

najhlbší *sod* (tajomstvo) bytia , pretože práve vtedy keď svojimi skutkami tvorí sociálny poriadok i psychologickú jednotu sa mu dostáva výsady budovať skrytú kozmickú harmóniu. Mystici teda nijak neobchádzajú „pozemskosť“ klasického rabínskeho judaizmu, ktorý chápal štúdium Tóry a poslušnosť *micvot* (príkazov) ako prostriedky *tikun ha-olam* (náprava sveta). Práve táto nadpozemská ríša je pre mystika pravým cieľom ľudskej snahy o verné zachovávanie príkazaní.⁶³

Aj keď je mystika celosvetovým náboženským javom a vyskytuje sa prakticky vo všetkých náboženstvách je potrebné povedať, že židovská mystika má v porovnaní s mystikou kresťanstva, či islamu určité špecifické rysy. Predovšetkým nie je známe, žeby kabalisti vytvorili nejaký špecifický druh organizácie. Zatiaľ, čo činnosť islamských mystikov sa sústredila okolo mystických (súfijsko-dervišských) rádov, kabalisti pôsobili individuálne. Pokiaľ sa združovali do určitých skupín, tie mali charakter študijných krúžkov, nie pevných organizácií. Židovskí mystici nenosili ani zvláštny odev ako islamskí a nevytvorili ani zvláštny rituál. Avšak interpretácia Biblie, náboženských príkazov a predpisov židovstva bola vnútorne zásadne pozmenená v duchu kabalistického učenia⁶⁴

Ďalším charakteristickým rysom židovskej mystiky je to, že medzi kabalou a židovským náboženstvom neexistoval podstatnejší rozpor.⁶⁵

S výnimkou neskoršej sekty sabatiniáncov-frankovcov sa kabala pohybovala v rámci židovských tradícií a podarilo sa jej zladiť mysticko-gnostický pojem Boha s biblickým Bohom aj keď určité napätie vždy existovalo. V židovstve preto nedošlo k prenasledovaniu mystikov ako tomu bolo napr. v islame, kde napr. mystik al-Halládž zahynul na popraviske v Bagdade v roku 922. Zdá sa tiež, že židovská mystika omnoho opatrnejšie formuluje svoj cieľ, než iné mystické prúdy. Kresťanská mystika rozpracovala klasifikáciu mystickej cesty do troch etáp: v prvom rade je to zrieknutie sa sveta a odvrat mystika od pozemských vecí, žiadostí a túžob. Potom nasleduje osvietenie božím svetlom, aby nakoniec splynula duša mystika s Bohom. I v židovskej mystike hrá odlúčenie človeka od márnivosti tohto sveta dôležitú úlohu avšak posledná fáza mystickej cesty nie je označovaná ako „zjednotenie s Bo-

⁶³ FISHBANE M. : *Judaizmus*, Praha, Prostor, 1996, s. 89

⁶⁴ SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha , Společnost židovské kultúry, 1992, s. 8

⁶⁵ SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha , Společnost židovské kultúry, 1992, s. 8

hom“ ale skôr ako „prilnutie k Bohu“ (hebrejsky devekut). , čo naznačuje, že aj v najvyššom extatickom zážitku existuje vedomie skutočnosti, že ľudská duša je síce súčasťou božieho duchovného svetla, ale samotný Boh ju vo svojej plnosti zároveň neskonale presahuje. V kabale sa len zriedka vyskytujú správy o dosiahnutí mystických extatických zážitkov a ich popis.. Je pravdou, že mystický zážitok je podľa tvrdenia samotných mystikov nevyjadriteľný a neopísateľný.⁶⁶

Židovských extatických konfesii je teda pomerne málo a nachádzame ju skôr v textoch, ktoré vzišli z tzv. „prorockej“, či „extatickej“ kabaly, ktorej predstaviteľom bol Abraham Abulafia v 13. storočí. Extatický stav bol dosahovaný sústredením na Božie meno a na jeho kombinácie , pričom bol sprevádzaný vnímaním Božieho svetla a zážitkami iluminácie. Mystici boli schopní dosiahnuť víziu svojho duchovného dvojníka. Môžeme predpokladať, že ide o odpútanie duchovného dvojníka - astrálneho tela, ku ktorému dochádza vo chvíli smrti., pričom niektorí mystici boli schopní privodiť si tento stav i behom života. Teda extatické zážitky majú v židovskej mystike svoju špecifickú formu. Gershom Scholem usudzuje , že v týchto zážitkoch nehrá hlavnú úlohu zraková vízia, ale skôr sluchová. Ide o zážitok Božieho Slova, čo plne zodpovedá biblickej prorockej tradícii, slovnému a knižnému zameraniu, ktoré prevažuje v židovskej kultúre staroveku i stredoveku.⁶⁷

Teozofická náuka kabaly mala pre náboženské vedomie judaizmu veľký význam. Predstava, že dodržiavanie Tóry zo strany Izraela umožňuje zjednotenie Božských sfér sefirót a tým znovunastolenie všeobecnej harmónie, dodávali dejinám Izraela nesmierne pozitívnu hodnotu. Vzhľadom na osobitú úlohu Izraela v dejinách kabalisti predpokladali u príslušníkov tohto národa osobité kvality duše. Podľa kabaly sa ľudská duša skladá z troch vrstiev. Prvá obsahuje tri duševné sily: vegetatívnu, animálnu a racionálnu. Ďalšie deväť vrstiev sa vyskytujú iba zriedka. Najvyššiu možno nájsť len u kabalistov. Je to svätá duša, iskra zo sefiry zvanej bina. Hriešna duša potrebuje očistenie.⁶⁸

⁶⁶ SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha , Společnost židovské kultúry, 1992, s. 9

⁶⁷ SADEK VLADIMÍR: *Židovská mystika v Praze*, Praha , Společnost židovské kultúry, 1992, s. 10

⁶⁸ DROZDÍKOVÁ J.: *Základy judaizmu*, Bratislava, Judaica slovac 1993, s. 42

Kabala dodávala osudu jednotlivca i celého vyhnaného a prenasledovaného židovského národa nábožensko-existenciálny zmysel, ktorý mu nedokázala dať filozofia. Vrchol svojho vplyvu dosiahla v 16. storočí, po vyhnaní Židov zo Španielska. Podiel magických zložiek prebraných z ľudového náboženstva, postupom času narastal. Dôraz, ktorý kabala kladla na vzťah človeka ku svetu viedol napríklad k predstavám o Golemovi. Rozvinuli sa aj predstavy o stálom boji dobra so zlom, obzvlášť v podobe zlého ducha-pokušiteľa. Na ochranu pred zlom sa vytvoril celý systém amuletov s patričnými nápismi, ktorým pripisovali magickú moc. Ich tajomstvá poznali iba kabalisti.

Kabala ovplyvnila predovšetkým sefardskú oblasť. Sefardské židovstvo teda v sebe zlučovalo prvky rabínskeho i kabalistického judaizmu. V aškenázskej oblasti sa kabala presadila iba vo východnej časti. Aškenázske oblasti Porýnia a strednej Európy vyvinuli na prelome 12. a 13. storočia vlastný mystický prúd zvaný *chasidej aškenaz*.⁶⁹

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DROZDÍKOVÁ J. : Základy judaizmu, Bratislava, Judaica slovacica 1993
FISHBANE M. : Judaizmus, Praha, Prostor, 1996
JOHNSON PAUL: Dějiny židovského národa, Řevnice, Rozmluvy, 1995
KARDIS Kamil, *Úvod do dejín náboženstva I.*, Prešov, Procommunio, 2006
SADEK VLADIMÍR: Židovská mystika v Praze, Praha , Společnost židovské kultúry, 1992
SLÁDEK P. : Malá encyklopédie rabínského judaismu, Praha, Libri, 2008
SLODIČKA Andrej, *Theologia dogmatica catholica*, Prešov 2005

⁶⁹ SLÁDEK P. : *Malá encyklopédie rabínského judaismu*, Praha, Libri, 2008, s. 117

VÝZNAM FENOMENOLÓGIE NÁBOŽENSTVA V KONTEXTE RELIGIONISTIKY

Martina TOMANOVÁ

Úvod

Ako to už zo samotného názvu vyplýva, cieľom tohto príspevku je priblížiť fenomenológiu náboženstva v kontexte religionistiky z hľadiska jej významu. Pre splnenie tohto cieľa je potrebné definovať pojem fenomenológie náboženstva, načrtnúť jej zrod, priblížiť koncepcie religionistov van der Leeuwa, Eliadeho a Pettazzoniho. Taktiež je potrebné si všimnúť sémantické pole vo fenomenológii náboženstva, štruktúru fenomenológie náboženstva a priblížiť aj jej základné fenomény, ich pomenovanie a triedenie. To všetko má byť nápomocné k pochopeniu významu tejto religionistickej metódy.

Definícia pojmu

Fenomenológia náboženstva má v religionistike zvláštne postavenie, ktoré vyplýva z jej špecifického spôsobu argumentácie. Inšpirovanosť fenomenológie náboženstva súvisí tiež s filozofickou fenomenológiou, ktorej zakladateľom je Edmund Husserl.⁷⁰ Fenomenológia náboženstva je religionistická disciplína, ktorej iniciátorom bol Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, ktorý ako prvý použil tento termín v r. 1887 a rozpracoval ju jeho žiak Gerardus van der Leeuw.⁷¹

Na rozdiel od dejín náboženstva, ktorých úlohou je skúmanie a interpretácia historických faktov, úlohou fenomenológie náboženstva je vzájomné usporiadanie vecne príbuzných náboženských javov. Fenomenológia náboženstva sa opiera o výsledky, ktoré dosiahli dejiny náboženských systémov, a tak vyjadruje bohatstvo náboženských javov a predstáv, ktoré sa dajú porovnať z hľadiska formálneho a obsahového. Takto sa vlastne fenomenológia náboženstva stáva vlastne porovnáva-

⁷⁰ Porov. HORYNA, B.: *Úvod do religionistiky*, Praha : OIKÚMENÉ, 1994, s. 95. Edmund Husserl - (1859 -1938), nemecký filozof, zakladateľ a hlavný predstaviteľ fenomenológie ako filozofického smeru a hnutia súčasnej filozofie.

⁷¹ Porov. KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*, Bratislava : Vydavateľstvo F. R. & G. spol. s r. o., 1997, s. 108.

cou religionistikou. Táto charakteristika sa často prenáša na celok religionistických bádání. V anglickom termíne „comparative religion“ sa dodnes zachoval tento úzus. Cieľom porovnávania je pochopenie náboženských javov, vyjadrenie ich podstaty, nie však ich hodnotenie.⁷²

Názov odboru – fenomenológia náboženstva, je odvodený z gréckeho slova *phainomenon* (fenomén, jav), čo znamená – čo je na svetle, čo je vidieť. Úlohou fenomenológie náboženstva je zistené javy – fenomény skúmať, triediť, hľadať ich korene a vzájomné súvislosti.⁷³

Náčrt zrodu fenomenológie náboženstva

Pôvodcom termínu fenomenológia bol už Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, ktorý ho použil v úvode svojej „Učebnice dejín náboženstiev“, kde hovorí: *„Fenomenologická časť je prvý rozsiahly pokus o také usporiadanie náboženských javov do hlavných skupín, ktoré ukáže najdôležitejšie stránky a hľadiská zo samotného materiálu bez toho, žeby sa pokúsil o jednotný doktrínálny výklad.“* Z ďalších dvoch vydaní učebnice Chantepie fenomenologickú časť vypustil, nie však kvôli rezignácii na ideu fenomenológie náboženstva, ale preto, že si uvedomil jej závažnosť a jej špecifické postavenie, ktoré núti k jej samostatnému rozpracovaniu, ako potvrdzujú jeho slová: *„Fenomenológia je medzná disciplína medzi dejinami a filozofiou, a preto bude lepšie, keď bude spracovaná sama pre seba.“*⁷⁴

Znova sa veľmi stručná teória fenomenológie náboženstva objavila v knihe Rudolfa Otta⁷⁵ „Das Heilige“ a v pokuse Maxa Schelera⁷⁶ o fenomenologický popis náboženských aktov a ich predmetov. Všeobecný prelom znamenalo však až dielo holandského vedca Gerarda van der Leeuwa, ktorý v programovom spise „Úvod do fenomenológie náboženstva“ dal tomuto programu pre svoju dobu definitívnu podobu.

⁷² Porov. KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*, Bratislava : Univerzita Komenského, 2000, s. 133.

⁷³ HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*, Praha : Kalich, 2004, s. 191.

⁷⁴ Porov. HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*, Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 41.

⁷⁵ Rudolf Otto (1869 - 1937) byl německý luteránský teolog, indolog a historik náboženstva. Svým konceptem posvátna výrazným způsobom zasiahol i do religionistiky.

⁷⁶ Max Scheler - (1874, 1928.) bol nemecký filozof, jeden zo zakladateľov filozofickej antropológie, fenomenologickej axiológie a sociológie poznania. Jeho filozofia je pokusom o syntézu novokantovstva a filozofie života na základe Husserlovej fenomenologickej metódy.

Od publikovania van der Leuwovej práce sa pojem fenomenológia náboženstva používa ako všeobecne akceptovaný religionistický a filozoficko-náboženský odborný termín.⁷⁷

Fenomenológia náboženstva v koncepcii van der Leeuwa

Základom fenomenológie náboženstva v koncepcii Gerharda van der Leeuwa je jej typologická metóda, zakladajúca sa na tom, že sa náboženské javy skúmajú čisto na základe vonkajších formálnych príznakov. Ďalšou metodickou črtou tejto koncepcie je, že skúmanie javov je vytrhnuté z prostredia, v ktorom vznikli. Paradox je v tom, že fenomenologický prístup k náboženstvu vo van der Leeuwovom ponímaní využíva síce empirický, historický materiál na zistenie komponentov analogických všeobecných štruktúr, ale napriek tomu, že fenomenológia náboženstva vznikla z dejín náboženstva a narába s historickým materiálom, je vo svojej podstate nehistorická.

Van der Leeuwova originalita spočíva vo vypracovaní úplne nového fenomenologického konceptu náboženstva. V náboženstve videl jednak typ ľudskej skúsenosti, ktorý možno skúmať ako historický, a preto analyzovateľný fenomén. Náboženská skúsenosť vychádza z konfrontácie človeka s mocou, ktorá ho zásadne prevyšuje: preniká celou prirodzenosťou a všetkými súčasťami života, narodením, smrťou, pohlavným životom, láskou, kultúrou a pod. Popri tom je náboženstvo pre van der Leeuwa „zjavením“, a potom nie je fenoménom a nemožno ho empiricky skúmať. V prvej rovine, kde nadobúda mnoho najrôznejších foriem a tvarov, je náboženstvo predmetom fenomenológie náboženstva. Naopak, v druhej rovine, kde vystupuje ako vyjavujúca sa moc, má náboženstvo pre človeka hodnotu čisto sakramentálnu. Tomuto rozdeleniu zodpovedá van der Leeuwov obraz dvoch ciest poznania v náboženstve: prvá vedie od Boha k človeku, a je to cesta teológie, druhá vedie od človeka k Bohu, a je to cesta fenomenológie náboženstva. Fenomenológiu považoval v klasickom duchu za empirickú, induktívnu a verifikujúcu metódu deskripcie náboženských javov, ktorá môže ako metóda slúžiť tak religionistike, ako aj filozofii náboženstva.

Sám van der Leeuw však dôrazne upozorňoval, že záujem fenomenológie náboženstva je širší, než len deskriptívno-komparatívny. Videl v nej možnosť, ako prenikať do štruktúr náboženských fenoménov a porozumieť zmyslu, ktorý majú v individuálnom a skupinovom, resp.

⁷⁷ Porov. HORYNA: *Úvod do religionistiky*, 1994, s. 95-96.

kultúrnom ohľade. V tomto zmysle pestoval svoju fenomenológiu skôr ako fenomenologickú teológiu, ktorá mala povedané jeho slovami, pôsobiť ako „veda rozumejúca náboženskému zážitku“.⁷⁸ Fenomenológia náboženstva „*chce len jedno: podať svedectvo o tom, čo jej bolo ukázané. Môže tak robiť len nepriamo, pomocou druhotného prežitia diania, prostredníctvom rekonštrukcie.*“⁷⁹

Fenomenológia náboženstva v koncepcii van der Leeuwa chápe náboženstvo ako prežitú skúsenosť, ktorá je vo svojej rekonštrukcii fenomén. Tu vzniká otázka, čo je to „náboženská skúsenosť“. Staršia prežitá náboženská skúsenosť, o ktorú sa opiera to, čo aktuálne skúsujeme, je už minulosťou, a je vlastne nepostihnuteľná. Život, ktorý človek prežíva, neustále uniká. Javy s ním spojené nie sú bezprostredne dostupné, a preto sa musia rekonštruovať. Ak sa chce človek vrátiť do minulosti, vyvolať to, čo podnietilo jeho zážitok, musí vykonať určitú rekonštrukciu, aby sa dostal k samotnému fenoménu.⁸⁰

Úlohou fenomenológie náboženstva je najprv pomenovať javy, ako obeť, modlitba, spasiteľ, mýtus atď., teda označiť fenomény. Potom ich musí začleniť do ich vlastného života, metodicky z nich urobiť prežívanú skúsenosť, fenomény potom v ich prostredí pozorovať a snažiť sa ich interpretovať, objasniť a pochopiť. Nakoniec sa musí zaoberať tým, čo je chaotické a dosiaľ nevysvetlené, aby potom mohla vydať počet z toho, čo pochopila. Fenomenológia sa nezaujíma o historický vývoj náboženstva, a tým menej o jeho vznik; znova a znova sa snaží oslobodiť a zdržať akéhokoľvek nefenomenologického postoja, aby tak stále znova získavala veľké výhody spojené s týmto nadhľadovým postupom.⁸¹

Gerardus van der Leeuw uznáva rôznorodosť náboženských foriem, ktoré sa skrývajú za formálne typologickou jednoliatosťou, ale to nič nemení na jeho postoji k historizmu. Medzi dvoma ideologickými komplexmi môžu existovať zhody, ktoré, pokiaľ sa viažu k identickým zážitkom, prežívaniam, poukazujú na identickosť ich štruktúr. Ale o takejto identickosti môžeme zjavne hovoriť len vtedy, ak v obidvoch prípadoch jestvujú nielen formálne, ale aj významové zhody. Ak van

⁷⁸ Porov. HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*, 2001, s. 264-265.

⁷⁹ HORYNA – PAVLINCOVÁ: *Dějiny religionistiky*, 2001, s. 270.

⁸⁰ Porov. KOMOROVSKÝ: *Religionistika*, 2000, s. 133-134.

⁸¹ Porov. SKALICKÝ, K.: *V zápasě s posvátnem*, Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 183.

der Leeuw kladie podľa formálneho príznaku hostiny typologicky na jednu významovú rovinu totemovú hostinu, požívanie posvätného nápoja kykeonu v eleuzinských mystériách, pitie posvätnéj haomy v starozperzskom náboženstve, v hinduizme somy, a kresťanskú sviatosť eucharistie, je zrejmé, že ide len o formálne typologické porovnania, ktoré sa nemôžu opierať o významovú zhodu.⁸²

Tlak na porozumenie náboženským fenoménom, výrazne prítomný v diele Gerarda van der Leeuwa, znemožňoval, aby sa religionistika začala zaoberať otázkou, či zavedený fenomenologický systém postačuje na objasnenie významu náboženstva a náboženskej skutočnosti. Vo vzťahu k analýzam logiky náboženského zmyslu a významu naozaj fenomenologickou metódou charakterizuje zjavne teoretický deficit. Medzi prvými, kto naňho upozornil, bol Mircea Eliade.⁸³

Prínos Eliadeho a Pettazzoniho vo fenomenológii náboženstva

Eliade sa stal zakladateľom nového smeru vo vnútri fenomenológie náboženstva, ktorého ústrednou kategóriou je pojem hierofánia. Zvláštnosťou tohto pojmu vo vzťahu k predchádzajúcej deskriptívno-komparatívnej etape fenomenológie náboženstva je to, že nie je iba popisný, ale súčasne obsahuje celú teóriu. Je to teória „kontinuálneho vyjavovania sa svätosti“ v dejinách, ktorej snahou je nielen rozumieť, ale predovšetkým sa medzikultúrne dorozumievať o historických spôsoboch a formách, v ktorých sa človek stretáva so svätosťou. Podstata náboženských fenoménov, reprezentovaná kategóriou svätosti sa nemodalizuje v ahistorickom, sprítomnenom spredmetnení (ktoré zodpovedá iba deskriptívno-teoretickej fenomenológii), ale v dejinnej dialektike vzniku a rozkladu hierofánie. Priestorom, kde sa rozvíja dialektika hierofánií, sú dejiny náboženstiev.

V porovnaní s klasickou fenomenológiou náboženstva vracia Eliade náboženstvo dejinám tým, že hierofánie vedú k zisteniu špecifickej náboženskej kvality dejín. Hierofánie smerujú k tomu, že dejinami ako celkom sa prelína, alebo im je vlastná náboženská kvalita, ktorá sa konkretizuje a spredmetňuje v tom, ako sa určitá dejinná skutočnosť stáva v dejinách sa vyjavujúcou svätosťou, alebo ako sa naopak doteraz svätá skutočnosť premieňa na fenomén profánneho sveta. Analýza hierofánií

⁸² Porov. KOMOROVSKÝ: *Religionistika*, 2000, s. 135.

⁸³ Mircea Eliade – (1907-1985), svetoznámy religionista rumunského pôvodu, autor odborných i beletristických prác.

v tejto jednote vyjavovania a opätovného zanikania nutne vedie k zakotveniu fenomenológie náboženstva v dejinách náboženstva a v hermeneutike zmyslu a významu náboženských intencionálnych aktov. Úlohou dejín náboženstiev a hermeneutiky je odhľávať formy a dôvody, v ktorých a kvôli ktorým sa daný prvok (predmet i vzťah) stáva hierofániou. Fenomenológia náboženstva a dejiny náboženstiev sú preto nedeliteľné.⁸⁴

Neexistuje „čisto“ náboženský fenomén, pretože neexistuje ani ľudský fakt, ktorý by súčasne nebol aj historickým faktom. Každá náboženská skúsenosť sa objavuje v určitej historickej súvislosti a v nej je taktiež tradovaná. Nepostačí, keď sa pochopí význam náboženského fenoménu v určitej kultúre a dešifruje jeho „posolstvo“. Rovnako je potrebné študovať a pochopiť jeho „dejiny“, to znamená znázorniť jeho premeny a modifikácie a nakoniec objasniť jeho príspevok v celku kultúry. Zatiaľ čo sa fenomenológovia zaujímajú o význam náboženských faktov, snažia sa historici ukázať, ako jednotlivé kultúry tieto významy v určitých dejinných okamihoch prežívali a zakúšali a ako sa počas dejín menili, obohacovali alebo strácali. Aby sa neupadlo do prekonaného „redukcionizmu“, je potrebné sa na tieto dejiny náboženského bytia pozeráť ako na súčasť dejín ľudského ducha.⁸⁵

K podobným záverom dospel v jednej zo svojich posledných prác veľký religionista Raffaele Pettazzoni⁸⁶, ktorý tvrdí:

„Fenomenológia a história sa vzájomne dopĺňujú. Fenomenológia nemôže existovať bez etnológie, filológie a ďalších historických disciplín. Naopak ale fenomenológia dáva historickým odborom ten cit pre náboženské veci, ktorým by nemohli vládnuť samy od seba. Z tohto pohľadu je náboženská fenomenológia náboženským pochopením dejín, je dejinami v ich náboženskej dimenzii. Fenomenológia náboženstva a dejiny náboženstva nie sú dve vedy, ale iba dva komplementárne aspekty jednej integrálnej religionistiky, ktorá ako taká má presne vymedzený charakter, ktorý jej dávajú jej vlastné témy, v ktorých je kompetentná.“⁸⁷

V posledných rokoch sa mnoho bádateľov pokúšalo prekročiť alternatívu medzi fenomenológiou náboženstva alebo dejinami náboženstva a otvoriť ďalšiu perspektívu, v ktorej by bolo možné využívať obe

⁸⁴ Porov. HORYNA: *Úvod do religionistiky*, 1994, s. 109-112.

⁸⁵ HORYNA – PAVLINCOVÁ: *Dějiny religionistiky*, 2001, s. 145-146.

⁸⁶ Raffaele Pettazzoni – (1883-1959), čelný predstaviteľ talianskej religionistiky.

⁸⁷ HORYNA – PAVLINCOVÁ: *Dějiny religionistiky*, 2001, s. 146.

tieto metódy intelektuálneho postupu spoločne. Zdá sa, že dnešné snahy učencov sa zameriavajú na integrálnu koncepciu religionistiky. Obe tieto metódy iste do určitého stupňa zodpovedajú rôznym filozofickým temperamentom, a bolo by naivné predpokladať, že by niekedy úplne zmizlo napätie medzi tými, ktorí sa snažia pochopiť podstatu a štruktúru (teda fenomenológmi) a tými, ktorí sa zaoberajú dejinami náboženských fenoménov (teda historikmi). Takéto napätie ale pôsobí kreatívne a umožňuje, aby sa religionistika vyhla nebezpečenstvu dogmatizmu a stagnácie.⁸⁸

Sémantické pole vo fenomenológii náboženstva

Fenomenológia náboženstva sa javí v celkom inom svetle, keď formálne typologické porovnávanie nahradíme porovnávaním v sémantických poliach. Sémantické pole predstavuje spravidla polysémiu. Napríklad v starovekom svete bol vinič rovnako symbolom gréckeho boha Dionýza, ako aj Krista. Vinič je tu znakom, ktorý môžeme pochopiť len v štruktúre, v ktorej funguje, porovnávaním jeho významov v jednom sémantickom poli. V prípade Dionýzovho kultu poukazuje znak viniča svojím významom na opojenie vínom v kultovom orgiazme, kým v prípade Krista vinič vyjadruje duchovnú jednotu s Kristom v duchu Evanjelia – „Ja som vinič, vy ste ratolesti“ (Jn 15,5). Obe významy sa nedajú vzájomne zameniť. Znak sa interpretuje v polysémantickom poli, v ktorom sa fenomenologický aspekt spája s historickým.

Na druhej strane sa môžeme stretnúť s prípadmi, keď polymorfné znaky vyjadrujú jeden význam, keď monosémantické pole združuje rôzne znaky. Tak jestvuje nekonečné množstvo znakov vyjadrujúcich sacrum. V chápaní prežívanej náboženskej skúsenosti to môžu byť trvalé, či ustálené znaky, napr. pre geografa Európana je Fudžijama obyčajný vrch, ale pre japonského šintoistu je znakom sacrum – pre neho je to posvätný vrch. Ale sacrum je vlastne sakralizované profanum a môže mať prechodný charakter. Prah domu je miesto, s ktorým sa v bežnom živote zaobchádza ako s profanum. Ale v tradičných svadobných agregáčnych obradoch, keď sa nevesta pripájala k rodovému kultu ženicha, sa na prahu vykonávali obrady, ktoré z neho robili posvätné miesto. Podobne sa stal prechodným sacrum kozub a stôl, keď sa na ne

⁸⁸ HORYNA – PAVLINCOVÁ: *Dějiny religionistiky*, 2001, s. 145.

viazali určité obrady. A práve tieto obrady sú polymorfným významotvorným komponentom, ktorý z profanum robí sacrum.

V porovnávacej metóde sa pomocou sémantických polí spája fenomenologické hľadisko s diachrónnym. Uplatnenie sémantiky plodne nahrádza typologické fenomenologické porovnávanie podľa vonkajších príznakov a umožňuje na pozadí prežívanej náboženskej skúsenosti rekonštruovať fenomén v jeho štrukturálnej celistvosti a významovej úplnosti.⁸⁹

Štruktúra fenomenológie náboženstva

Fenomenológia náboženstva vychádza z konkrétnych poznatkov predovšetkým dejín náboženstiev, prípadne sociológie a psychológie náboženstva, ktoré poskytujú množstvo základných religionistických údajov o náboženských javoch a predstavách, porovnateľných vo formálnom i intencionálnom ohľade. Na základe popisu týchto konkrétnych príkladov získava religionista-fenomenológ základný náhľad do korelácie medzi podstatou náboženských predmetov, objektov, obsahov a štruktúrou náboženských aktov.⁹⁰

Poznávajúcemu ide o „zhliadnutie“ tých prvkov, aké má náboženský predmet, a ktorými nejakým spôsobom oslovuje poznávajúceho, ako svojho pozorovateľa. Výsledkom zhliadnutia má byť prebudenie sústredenej intuície v pozorovateľovi, akoby osobitého „precítienia“ prirodzenosti alebo podstaty poznávaného predmetu, čo vlastne vyjadrí jeho podstatu. Ide o tzv. „podstatové zhliadnutie“.⁹¹

Celková podoba fenomenológie náboženstva vzniká prepojením širšieho poľa aspektov. Pri pokuse ich systematizovať je možné pracovať s touto štruktúrou:

a) Popis a klasifikácia náboženských fenoménov predpokladá najmä prv *pomenovanie* náboženskej skutočnosti, objektov, úkonov, ich skupín a pod., vo vnútri jedného náboženského systému religionistickej terminológiou. Uplatňovaný pojmový aparát pritom nemusí vychádzať z filozofickej, alebo priamo fenomenologickej oblasti, ale (čo býva oveľa častejšie) opiera sa o literárne, literárnovedecké a vedecko-umelecké zázemie. Podstatná na tomto aspekte je skutočnosť, že termi-

⁸⁹ Porov. KOVÁČ, M. – PODOLINSKÁ, T.: *Na cestách za posvätnom – výber z diela Jána Komorovského*, Bratislava : Chronos, 1999, s. 255 – 256.

⁹⁰ Porov. HORYNA: *Úvod do religionistiky*, 1994, s. 107.

⁹¹ Porov. STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*, Košice : VIENALA, 2002, s. 44.

nologická sústava je aplikovateľná na rôzne náboženstvá, je teda predpokladom aj ahistorických postupov, aj základným vkladom pre tvorbu metajazyka religionistiky.

b) Pomenovaný náboženský fenomén sa *zaradzuje* do náboženského skúsenostného horizontu. Toto začleňovanie vyžaduje splniť fenomenologický metodický predpoklad, že skúsenostné horizonty rôznych náboženstiev sú pre dotýčny náboženský jav zameniteľné, typickým príkladom je fenomén obeti.

c) Až tretí stupeň sa týka *popisu a klasifikácie – komparácie* náboženských fenoménov, a to ako objektov (napr. predmety pomenované „amulety“ alebo predmety pomenované „oltár“ sa opisujú a porovnávajú podľa vonkajších aj vnútorných hľadísk), tak aj aktov (napr. úkony pomenované „obet“ sa opisujú a porovnávajú z hľadiska svojich funkcií pri praktizovaní náboženstva). To vedie k vytváraniu základných tried náboženských fenoménov na základe svojich dielčích, prevažne javových súladností.

d) Analogické fenomény a ich skupiny sú ďalej zoraďované k sebe, podmienené podľa toho, nakoľko zreteľná je ich vzájomnosť. To je východiskom pre tvorbu *typov* náboženských javov a nadväzujúc na to pre *typológiu náboženstiev*. Tu je však potrebné dbať na rozdiel medzi *typizáciou* náboženských fenoménov, ktorá je významnou súčasťou fenomenologickej práce pri tvorbe a aplikácii deskriptívneho poriadku v religionistike, vytváraním *náboženského typu* a nakoniec samotnou *náboženskou typológiou*. Tieto tri roviny sú nezameniteľné. Zatiaľ čo typizácia religióznych javov prebieha spravidla podľa svojich vonkajších analógií a podľa svojich „funkčností“, t. z. podľa pomeru k nejakej ústrednej kategórii, ktorá usporadúva spektrum daných fenoménov do určitého systému (touto kategóriou je napr. svätosť), dochádza v súvislosti so vznikom náboženského typu k nahradeniu tejto ústrednej kategórie práve pojmom typu. Pojem typu vyznačuje predovšetkým značná významová rozkolísanosť; typ môže byť niečo individuálne (niečo je typické, pretože je to nezameniteľné), ale práve tak aj niečo všeobecné (niečo sa stáva typickým, pretože считame viac znakov, ktoré považujeme za navzájom súvisiace). Tvorba typu potom prebieha na čisto teoretickej (špekulatívnej) základni. Opiera sa o myšlienkovú operáciu, ktorá izoluje nábožensko-historické procesy, štádiá v dejinách pohybu náboženských fenoménov, ako typy. Na nich postavená typológia náboženstva (ktorá odlišuje napr. náboženstvá kmeňové a národné, prorocké a mystické, polyteistické a monoteistické atď.)

predstavuje *vonkajší* pohľad na svet náboženstiev, v ktorých badá určité pravidelnosti, či dokonca zákonitosti. Nie je však možné ju synonymicky chápať s fenomenológiou náboženstva, pretože jej chýba prístup k pochopeniu *podstaty* vecne a javovo príbuzných náboženských fenoménov. Typológia náboženstva je skôr samostatná religionistická disciplína, ktorá vlastným spôsobom rozvíja deskriptívnu stránku fenomenológie.

e) Súhrnným výsledkom predchádzajúcich štyroch krokov predstavuje aspekt *pochopenia*. Vo fenomenológii náboženstva znamená videnie podstaty druhovo totožných náboženských fenoménov v ich vlastnom nábožensko-existenciálnej intencionalite. Pokiaľ sa nezabrdí na úrovni čistej komparácie popisovaných fenoménov, vrcholí takto fenomenológia náboženstva v *učení o podstatách (eidologii)* náboženských predmetov a intencionálnych aktov. Tu má taktiež blízko k inej paradigme religionistiky – k hermeneutike náboženského zmyslu a významu.

Pri spätnom pohľade na aspekty fenomenológie náboženstva ako celku je zrejmé, aké napätie nesie v sebe táto religionistická disciplína. Jej kosť tvorí prechod od pomenovania a popisu zrejmych, očividných, svojim spôsobom nápadných a akosi „prirodzených“ náboženských javov k tomu, čo sa skrýva po ich povrchom, čo môže byť zatienené našimi predsudkami, vlastnými apriorizmami, kultúrnymi a dejinnými skúsenosťami či predpokladmi, ktoré vznášajú empirické vedy. Jednoducho povedané, jedná sa o prechod od pomenovania javu k podstate – o tendencii k eidetickej deskripcii.⁹²

Eidetická redukcia (eidetická deskripcia) sa zakladá na tom, že vo fenoménoch – v jednotlivých náboženských zážitkoch vlastných, či v kontakte bádateľa s náboženskými skutočnosťami, nastupuje intuitívne uchvátenie ich podstaty. Je to redukcia podobná abstrakcii, líši sa spontánnosťou. V jednotlivých jednotkových javoch „chytá“ ich podstatné a štrukturálne elementy – teda tie, ktoré nutne prináležia k podstate daného javu. Jednou zo základných úloh, ktorú si dáva fenomenológ, je dopracovať sa k takému predmetu, aký sa javí v skúsenosti, a nakoľko je to možné, bez nejakých sprostredkovaní. Je potrebné postupovať od postulátu „od predmetu k pojmom, a nie od pojmov k predmetom. Fenomenológ si najradšej pomáha opisom, je presvedčený, že najprv treba opísať oblasť stanovujúcu predmet jeho bádateľské-

⁹² Porov. HORYNA: *Úvod do religionistiky*, 1994, s. 104-106.

ho záujmu. Opísať znamená prestať náboženský jav tak, ako sa on javí. Fenomenologickou redukciou sa nájde spoločný menovateľ – zhladnutie podstat daných javov.⁹³

Vo fenomenológii náboženstva sa v poslednom rade jedná o videnie svätosti náboženských (svätých) skutočností. Avšak rovnako ako vo filozofickej fenomenológii, je potrebné i vo fenomenologických výskumoch náboženstva rešpektovať určité náležitosti, ktorých naplnenie môže bádateľa doviesť k eidetickej deskripcii.

Teraz je možné zhrnúť, ktorým metodologickým náležitostiam musí fenomenológia náboženstva vyhovieť, aby prenikla k pochopeniu náboženských fenoménov v ich vlastnej intencionalite. Na prvom mieste je to deskripcia a pomenovanie jednoduchých i komplexných náboženských fenoménov. Nasleduje zaradenie do náboženského skúsenostného horizontu a potom klasifikácia a komparácia náboženských fenoménov. Štvrtým nepominuteľným prvkom je intencionalita a až potom nasleduje samotná eidetická deskripcia.⁹⁴

Základné fenomény náboženstva, ich pomenovanie a triedenie

Pomenovanie náboženských javov je vstupnou bránou ich klasifikácie a zároveň prvou zastávkou na fenomenologickej ceste k nahliadnutiu ich podstaty. Podobne ako v iných disciplínach podlieha i v religionistike rôznym postupom a odvíja sa z nerovnakých východísk. Sčisto pragmatických hľadísk predložil ich usporiadanie napríklad Carsten Colpe⁹⁵, nemecký religionista, profesor všeobecných dejín na Slobodnej univerzite v Berlíne:

a) Jednoduché fenomény, napr. mýtus, modlitba, hymnus, liturgia, správa o Zjavení, nebo, oltár, maska, amulet atď., sa identifikujú pomocou empirických prostriedkov. Metodická procedúra predpokladá tieto fenomény, vychádza od nich a usporiada ich do tried, ako napr. „náboženské texty“, „náboženské nástroje“, „sväté predmety“.

b) Komplexné fenomény, napr. obeť, meditácia, iniciácia, kult matky, mystika, Zjavenie, sa identifikujú fenomenologickými prostriedkami, a práve tým ako také vznikajú. Metodická procedúra sprostredkúva jednotlivé elementy (napr. zabitie pri obeti, sedenie pri meditácii a pod.), začína od nich a rozoznáva, s čím tieto elementy súvisia

⁹³ Porov. STOLÁRIK: *Filozofia náboženstva*, 2002, s. 46.

⁹⁴ Porov. HORYNA: *Úvod do religionistiky*, 1994, s. 106, 109.

⁹⁵ Carsten Colpe – (1929), nemecký religionista, filozof náboženstva a filológ.

(napr. zabitie s prinesením daru, sedenie s dýchaním a pod.) Príklady z prvej skupiny sa potom javia ako náboženské fenomény až potom, keď sú hodnotené z dodatočného hľadiska svojho presahu za sféru každodennosti. Príklady z druhej skupiny sa javia ako náboženské fenomény až pod dodatočným hľadiskom ich explicitne náboženskej autointerpretácie. Tieto hľadiská tu môžeme chápať ako prirodzené klasifikátory, lebo sú to oni, ktoré usporadúvajú dané elementy tak, že z toho vyplývajú uvedené fenomény.

c) Ku klasifikácii nie fenoménov, ale náboženstva, možno ako klasifikátory zvoliť náboženské fenomény, ktorým budeme rozumieť ako znakom náboženstva.⁹⁶

Názorne to vysvetľuje český profesor Ján Heller na nasledujúcom príklade:

Pri návšteve africkej či latinsko-americkej dediny môže cestovateľ zastihnúť domorodých obyvateľov v divnej činnosti, ktorá sa na prvý pohľad odlišuje od bežných udalostí všedného dňa. To, čo sa v dedine deje, nie je ani práca, ani zábava – ide o akési mimoriadne, sviatočné dianie. Ak je cestovateľ aspoň trochu pozorný, tak rýchlo zistí, že takéto dianie – napr. procesia, tanec, čosi ako pantomíma a pod., podlieha pevným, vopred stanoveným pravidlám. A niekedy býva dokonca zrejmé, že domorodci jednájú akoby s nejakou neviditeľnou bytosťou alebo sa zhromažďujú ako nejakého zvláštného, inokedy neprístupného predmetu. To je teda prvý typický jav pre náboženstvo – sväté deje.

Návštevník si tiež iste povšimne miesto, na ktorom sväté deje prebiehajú, alebo ktoré sú pre nich nejakým spôsobom dôležité. Na takéto miesto sa nevstupuje bez okolkov ako kamkoľvek inam, ale platia tu určité predpisy. Niekam môžu ísť len muži, niekam len ženy, a niekam len vybraní ľudia. Miesto býva väčšinou niečím nápadné – môže tu byť strom, prameň, skalisko, kopec. To je druhý základný náboženský jav – sväté miesto.

Sväté miesto má väčšinou nejaké zariadenie. Vo voľnom priestore to môže byť obyčajný stĺp alebo kôl. V prírode je mohutný strom svätyňou i zariadením zároveň. Vonku alebo i v miestnostiach, v stanoch i v stavbách, zvyčajne býva stôl alebo iné miesto, na ktoré sa niečo kladie – zvláštne náradia, rôzne napodobeniny, masky a všelijaké ozdoby. Ďalším dôležitým náboženským javom sú teda – sväté predmety.

⁹⁶ Porov. HORYNA: *Úvod do religionistiky*, 1994, s. 106-107.

Komu sa podarí byť svedkom svätých dejov, všimne si, že všetci účastníci nemajú rovnakú funkciu. Niektorí akoby celé to dianie viedli, ich funkcia sa zdá byť rozhodujúca, nevyhnutná. Mávajú určitý znak, ktorý ich vyznamenáva – palicu, masku, niekedy tiež zvláštne oblečenie. Iní z účastníkov sa zas správajú výstredne, akoby vo vytržení mysle. Máme tu ďalší náboženský jav – sväté osoby.

A nakoniec, dej, o ktorom tu hovoríme, nemôže stále pozorovať. Ani spriatelení domorodci by nikdy nepristúpili na to, aby ich znova predviedli na prianie návštevníkov. Povedali by, že musia počkať, pretože pre tento dej je vyhradený len určitý čas. Ten spravidla závisí od diania v prírode – niekedy je to dianie v rámci týždňa, niekedy v rámci roku – teda podľa obehu Slnka, Mesiaca a hviezd. Mimo stanovený čas by takýto dej bol nenáležitý, alebo rovno zakázaný. A to je posledný zo základných náboženských javov – sväté časy.

Tieto javy – fenomény môžeme sledovať viac či menej od primitívnych stupňov spoločenského vývoja až po vysoko organizovanú spoločnosť. Najlepšie a najprehľadnejšie ich zachytil vo svojich dielach Gerardus van der Leeuw, zvlášť v knihe „Úvod do fenomenológie náboženstva“. Základné náboženské javy sú teda:

- sväté deje
- sväté miesta
- sväté predmety
- sväté osoby
- sväté časy.⁹⁷

„Náboženské fenomény, ktoré majú špecifickú štruktúru a líšia sa od sveta vecí, ukazujú sa zo svojej strany vždy niekomu. Sú početné a rozličné, nakoľko sú rôznorodo spojené so „sacrum“ a jeho prejavmi. Vyčleniac ich zo skutočnosti a odlišiac od „profanum“, dokončí sa ich klasifikácia, aby sa hľadal ich spoločný základ“⁹⁸ Spoločným menovateľom všetkých náboženských javov je teda svätosť, čosi sväté. Svätosť má teda pre náboženstvo základnú dôležitosť.

Záver

Ako už bolo spomínané, v posledných rokoch sa vyskytli pokusy o prekročenie alternatívy medzi fenomenológiou náboženstva a dejinami náboženstva v ďalšej perspektíve ich spoločného využívania.

⁹⁷ Porov. HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*, 2004, s. 191-192.

⁹⁸ Porov. STOLÁRIK: *Filozofia náboženstva*, 2002, s. 45.

Dnešné snahy učencov sú zamerané na integrálnu koncepciu religionistiky. Napätie, ktoré existuje medzi oboma aspektmi, pôsobí konštruktívne a pomáha religionistike vyhnúť sa nebezpečenstvu dogmatizmu a stagnácie.⁹⁹

Zo stručného priblíženia fenomenológie náboženstva prostredníctvom jednotlivých častí tohto príspevku možno vidieť, že fenomenológia náboženstva je podstatnou disciplínou religionistiky a v jej integrálnej koncepcii má nezastupiteľnú úlohu.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANTALÍK, D.: *Jak srovnávat nesrovnatelné*, Praha : OIKOYMENH, 2005, 231 s., ISBN 80-7298-144-7.
- DŘÍZA, J. – PREDANOCYOVÁ, L.: *Religionistika (vybrané kapitoly)*, Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2002, 177 s., ISBN 80-8050-483-0.
- HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*, Praha : Kalich, 2004, 316 s., ISBN 80-7017-721-7.
- HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*, Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, 462 s., ISBN 80-7182-123-3.
- HORYNA, B.: *Úvod do religionistiky*, Praha : OIKÚMENÉ, 1994, 131 s., ISBN 80-85241-64-1.
- KOLEKTÍV AUTOROV: *Slovník cudzích slov*, Prešov : SAMO, 2005, 687 s., ISBN 80-89123-03-1.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*, Bratislava : F. R. & G. spol. s r. o., 1997, 420 s., ISBN 80-85508-36-2.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*, Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2000, 179 s., ISBN 80-223-1535-4.
- KOVÁČ, M. – PODOLINSKÁ, T.: *Na cestách za posvätnom – výber z diela Jána Komorovského*, Bratislava : Chronos, 1999, 256 s., ISBN 967860-7-5.
- SKALICKÝ, K.: *V zápase s posvätnem*, Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, 319 s., ISBN 80-7325-054-3.
- STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*, Košice : VIENALA, 2002, 94 s., ISBN 80-88922-63-1.

⁹⁹ Porov. HORYNA – PAVLINCOVÁ: *Dějiny religionistiky*, 2001, s. 145.

ŠTAMPACH, I. O.: *Přehled religionistiky*, Praha : Portál, 2008, 240 s.,
ISBN 978-80-7367- 384-0.

DUCH ČLOVEKA A DUCHOVNÉ ZDRAVIE

Peter SEDLÁK

Z pohľadu Svätého písma je každý človek prirodzene, bez akéhokoľvek osobného pričinenia Bohom stvorená bytosť, zjednotená z nehmotného ducha a hmotného tela. Telo je chrámom, schránkou, príbytkom ducha. Duch človeka **je z Boha**, nie zo sveta /1 Kor 2,12, 1 Kor 6,19, Ez 36,27/. Lebo, **čo sa narodilo z tela ženy a muža je telo, a čo sa narodilo z Ducha, je duch** / Jn 3, 5-6/. Duch je hierarchicky najvyššia, podstatná, rozhodujúca, časom a priestorom neohraničená, priamo neviditeľná časť, prirodzená danosť, rozmer človeka. Duch je nadradený telu, skrze ktoré sa uskutočňuje a zviditeľňuje. Do ľudskej bytosti ho vkladá iba Boh, aby každého osobne povolal do bytia, mal sním osobitný, jedinečný vzťah a udržiaval v živote pre posvätenie. Tak ako Duch Svätý je Osoba i duch človeka predstavuje Bohom danú osobitosť, jedinečnosť, individuálnosť, rozdielnosť, nezastupiteľnosť daného človeka v dejinách spásy. Svätý Pavol označuje ducha človeka ako **duchovné telo**, nebeské, neporušiteľné, nesmrteľné, mocné, slávne, skrze ktoré sme dedičmi Božieho kráľovstva. Nazýva ho tiež **vnútorný človek** /por. 1 Kor 15, 35-48 a 2 Kor 4, 16-18/. V duchu má každý človek i nekresťan vpísané požiadavky Božieho zákona, Božej spravodlivosti, svedomie a túžbu po Bohu a Božej dokonalosti / por. Rim 2, 14-15, Hebr 8,8-12, Jer 31,31-34 /. V duchu človeka sa nachádzajú, sú uložené veľmi dôležité dary Ducha Svätého. Ide, obrazne povedané, o duchovné funkcie, ktorými Stvoriteľ obdarováva a oživuje každú ľudskú bytosť a umožňuje jej existenciu. **Duch** človeka je sídlom poznania, múdrosti, rozumu, nábožnosti, svedomia, slobody a prejavuje sa nie v množstve, ale v kvalite jeho **myšlienok**, slov, názorov, postojov, rozhodnutí, skutkov. V **duši** jedinečne, osobne citovo prežíva, emóciami **kvalitatívne obohacuje** myšlienky a všetky vzťahy v sebe i mimo seba. Duch a duša predstavujú prirodzený veľmi komplexný, rozhodujúci **nehmotný duchovný rozmer človeka**, ktorý je prostredníctvom nervového, hormonálneho, cievného a imunitného systému v nerozlučnej jednote a rovnováhe s jeho telom a prejavuje sa v primeranom zdraví a chorobách ducha a tela.

Viditeľným prejavom ducha, duchovnej aktivity, duchovných funkcií, duchovných síl človeka je jeho myslenie. Myšlienky vyjadrené slovom sú nástrojom a konkrétnym prejavom ducha. Duch človeka sa však prejavuje aj bez slov, svetlom jeho osoby, vo výzore, držaní tela, pohyboch, skutkoch, výtvoroch i v primeranom zdraví a chorobách človeka. Človek teda vyjavuje, odkrýva svojho ducha myslením, rečou, slovom, svetlom svojej osoby, skutkov a výtvorov. Existenciu a prejavy ducha človeka preto nemožno schovať. Duch je hlavným poznávacím znamením človeka. **Preto odteraz nepoznáme nikoho podľa tela, ale podľa ducha. Kto je teda v Kristovi, je novým stvorením. Staré kritérium, hodnotenie podľa tela sa pominulo a nastalo nové / 2 Kor 5, 16-17/.** Duchom je každý človek, už v pozemskom živote, súčasťou prirodzeného duchovného sveta víťazného Dobra a porazeného zla. A práve v duchu sa vedome a slobodne, s plnou zodpovednosťou rozhoduje, do akej miery nechá naplniť svojho ducha Svätým Duchom, Božím slovom, Kristovým zmýšľaním, Svetlom Krista, **zdravým učením podľa evanjelia /1 Tim 1,10-11/**, z pohľadu Svätého písma pozitívne. A do akej miery nechá obsadiť, okupovať svojho ducha, svetským duchom. Zlým duchom tohoto sveta, **vrahom, luhárom, otcom lži / Jn 8,44/**, z pohľadu Svätého písma negatívne.

Prioritu ducha, jeho kvalít a prejavov v myslení, postojoch, rozhodnutiach a vzťahoch človeka vidieť i v procese udržania, alebo straty zdravia. Každá myšlienka, slovo vlastné, alebo cudzie vyvoláva duševnú, citovú odozvu a v hmotnom tele nekonečné množstvo nepretržitých biologicko-chemicko-fyzikálnych reakcií, samozrejme opäť pozitívnych, alebo negatívnych. Deje sa tak prostredníctvom nervového, hormonálneho, cievného a imunitného telesného systému. Tak je okamžite každá bunka tela informovaná, riadená, regulovaná každou myšlienkou, slovom, ktoré sme vypovedali, alebo prijali. Tieto duchovno-telesné, duchovno-zdravotné procesy a väzby sú vedecky dokázané a predstavujú problematiku duchovného zdravia.

Duchovné zdravie nie je závislé na prírodovedných hmotných zákonoch, stravovaní, telesnej aktivite, obliekaní, bývaní, hygiene, počasí, prírode atď. **Duchovné zdravie je závislé na duchovných zákonoch a zákonitostiach, duchovných silách, duchovnom svete myšlienok, ideí a hodnôt, ktorým sa žiadny človek, ani zarytý ateista nemôže vyhnúť.** Každý človek žije duchovným životom, používa dary Ducha Svätého, čo dosvedčuje svojim myslením, rečou, svetlom svojej osoby, skutkov a výtvorov. Na jeho slobodnej vôli však ostáva duchovná

orientácia, duchovná uvedomelosť, napĺňanie a používanie darov Ducha Svätého.

Preto môžeme hovoriť o zdravom myslení, **zmýšľaní Kristovom, podľa Ducha Svätého**. Výsledkom, ovocím zdravého myslenia je život v Pravde, dokonalý pokoj, radosť, blaženosť, pravá sloboda, svätosť, zdravý vzťah k nevyhnutnej bolesti a utrpeniu i primerané zdravie ducha i tela.

Choré myslenie, podľa ducha tohto sveta, **vraha, luhára, otca lží** /Jn 8,44/,

svetské, bezbožné, **podľa tela** a jeho nedokonalých, obmedzených, ohraničených zmyslov, naplnia človeka klamom, ilúziou života, bludmi, egoizmom, pýchou, strachom, nepokojom, hnevom, neistotou, beznádejou, chorobami, utrpením, smrťou a stratou večného života /por. Rim 8, 6-7 a Gal 6, 7-8/.

Keďže človek je *otvorenou* súčasťou nerozdeliteľného celku sveta a ľudskej spoločnosti, je na nej nepretržite bytostne závislý, **nemôže uniknúť** negatívne mu pôsobeniu a následkom svetského, bezbožného zmýšľania, spoločenského nepoznania a nevedomia, **moci Zlého** /1Jn 5, 19/. Môže byť úplne nevinný, novorodenec, bez osobných hriechov, svätý, no chorobám a utrpeniu nemôže uniknúť. Je vystavený pôsobeniu cudzích, spoločných, spoločenských chýb, omylov v myslení a konaní. No práve prostredníctvom stáleho uvedomelého zdravého zmýšľania spoznáva pôvod i zmysel choroby a utrpenia, ako i cestu k celostnému osobnému i spoločenskému uzdraveniu. Skrze bolesť a utrpenie je každý človek pozývaný k spoluúčasti s Kristom, v múdrosti a sile Ducha Božej prítomnosti definitívne pretvárať zlo na dobro, neporiadok na poriadok, klamstvá na pravdu, bolesť na blaženosť, potupu na slávu, nenávisť na lásku, chorobu na celostné zdravie ducha i tela a pod.

Ľudská bytosť je danosťou jednoty ducha, duše a tela. Preto duchovné zdravie je z celostného pohľadu na človeka prvotné, rozhodujúce, riadiace a zdravie telesné je druhotné, výsledné, výstupné. Z toho vyplýva, že všetkým poruchám telesného zdravia, v rozličnej miere, predchádza porucha na úrovni duchovnej, či už osobnej, alebo cudzej, spoločenskej. Podobne, každé rozhodnutie k zmene, prevencii chorôb na úrovni telesného zdravia, dozrieva najprv na úrovni mysle, v duchu človeka. Ide o naplnenie a používanie duchovných darov, rozumu, múdrosti a poznania zlozvyku a jeho zhubných následkov na človeka. Napr. v jedení, fajčení, používaní alkoholu, liekovej závislosti, lenivosti

atď. Vykorenenie zlozvykov, ktoré sú prejavom života v područí duchovnej moci zla, nie je možné bez víťazných síl Ducha Božej prítomnosti, ktorý usvedčuje porazené zlo, dáva človeku múdrosť poznať a silu dobrom premáhať a odstraňovať zlo, ako príčinu bolesti, utrpenia a chorôb. Tento víťazný svet myšlienok, ideí a hodnôt udržiava primerané zdravie ducha a tela a buduje zdravý vzťah k nevyhnutnej bolesti a utrpeniu. Preto, **nedávajme sa zapriaľnúť do jarma otroctva** tohoto temného sveta. **Žíme duchovne** podľa Krista **a nebudeme spĺňať žiadosti tela**. Lebo telo si žiada, čo je proti duchu a duch, čo je proti telu. Ak žijeme v Duchu Božej prítomnosti, podľa Ducha aj konajme /por. Gal 5, 16-25/.

NÁČRT PERSONALISTICKEJ NORMY JÁNA PAVLA II. V OTVORENOSTI NA TRANSCENDENCIU

Miroslav GEJDOŠ

1. Osobná rovina človeka.

Teologická antropológia stojí na základnej pravde o človeku obsiahnutej v knihe Genезis - na pravde o podobnosti človeka s Bohom. "Je to nie iba podobnosť na základe rozumnej a slobodnej prirodzenosti (...), je to zároveň podobnosť na základe jestvovania osoby, bytia individuálneho." (K. Wojtyła, 1974, s. 347 – 361).

Teologické krédo, ktoré vyznal pápež Wojtyła: "Človeka nemožno pochopiť bez Krista" sa dopĺňa poslednou pravdou vtelenia a vykúpenia obsiahnutou v slovách: "Ecce homo! Hľa, človek!" (Jn 19, 5)

Človek je osobou, čím zaručuje nielen jedinečnosť v oblasti svojho druhu, ale má zvláštnu črtu a znamenie individuality. Definíciu osoby vytvorila kresťanská idea spolu s teologickým bádaním týkajúcim sa Najsvätejšej Trojice. Definícia Boeciusa charakterizuje osobu ako substanciálne individuálne bytie rozumnej prirodzenosti (*rationalis naturae individua substantia*). Kartézius podčiarkoval aspekt vedomia, Kant zodpovednosti. Osobou môže byť iba bytie duchovné – iba tak sa dá pochopiť vedomie a sloboda, ktoré podmieňujú zodpovednosť. Človek je určitá duchovná podstata nikdy neopakovateľná, prislúchajúca iba danému jedincovi, nedá sa pripísať inému "ja".

Človek podľa Jána Pavla II. je jednotou duchovno – materiálnou, tzn. osobou uvedomujúcou si seba v aspektoch individuálnom i spoločenskom, vo svojej potencionalnosti a neopakovateľnosti. "Je takým dobrom (...), ktoré nemôže byť brané ako predmet užívania a skutočný i plnohodnotný vzťah k nemu predstavuje iba láska." (K. Wojtyła 1982, s. 43). Je osobou a osobnosťou, ktorá sa realizuje vo sfére prirodzenej i nadprirodzenej a súčasne organizmom psychosomatickým. O jednote a identite individuálneho "ja" rozhodujú všetky zložky, z ktorých sa skladá človek. Telo, ktoré človek má a ktorým je, stáva sa nositeľom a vyjadrením osobnej dôstojnosti človeka. Existenčné korene človeka siahajú: otázky skutku, hanby, viny a hriechu, lásky, smrti, sebapoznania, nezávislosti, sebaurčenia, vlády nad sebou.

V antropologickej koncepcii Jána Pavla II. štruktúra sebaurčenia sa opiera o vládu nad sebou a sebaovládnenie.

Objavenie vôle sa nevzťahuje na samotný okamih "chcenia". Každý skutok prejavuje vôľu ako charakteristickú vlastnosť osoby, osoba je zasa skonštituovaná skrze vôľu. Tento vzťah sa opisuje ako sebaurčenie.

Sebaurčenie sa spája s postavením osoby, je dynamickým základom, obsahuje zvláštnu zložitosť. Osoba je totiž tým, kto seba samého vlastní, a súčasne tým, kto je vlastnený iba a výlučne skrze seba. Sebaurčenie umožňuje rozlíšiť dynamizmus na úrovni osoby od dynamizmu na úrovni samotnej prírodnosti. Myslitelia stredoveku to vyjadrovali vetou 'persona est sui iuris'.

"Človek dokončavajúc sebaurčenie prejavuje tým svoje sebavedomie ako prvotný a základný prejav človečenstva. Sebavedomie ide spolu s uvedomovaním si sveta, všetkých stvorení viditeľných, všetkých živých bytí (...). Vedomie odhaľuje človeka ako toho, ktorý vlastní schopnosť poznávania vo vzťahu k viditeľnému svetu. Spolu s tým poznávaním, ktoré ho akosi vyvádza von z jeho bytosti, človek sa súčasne odhaľuje sebe samému v úplnej odlišnosti svojej bytosti." (Ján Pavol II., 1988 s. 31). Sebaurčenie je faktorom odkrývajúcim štruktúru sebaovládnenia a vlády nad sebou.

Sebaovládnenie sa uskutočňuje v činnosti prostredníctvom vôle. Je vybudované na reflexnej funkcii vedomia. "Chcem" ako sebaurčenie predpokladá sebaovládnenie. Vyjadruje, že existuje metafyzická potreba vytvárania vlastnej identity. Spôsobuje, že ľudské vedomie sa nerozplýva vo svete vecí a iných ľudí. Rozhodnúť možno iba o tom, čo sa reálne vlastní. Seba-vlastnenie sa dopĺňa prostredníctvom vlády nad sebou. Je spojené s vnútornou štruktúrou osoby, čím sa nemôže zamieňať so sebaovládaním, nadväzujúcim na dynamizmus vlastný osobe. Vláda nad sebou označuje, že osoba je rovnako tým, kto panuje nad sebou samým, ako súčasne nad kým má ona sama moc. Človek, ak chce konať morálne dobro, musí neraz konať proti psychosomatickej samovoľnosti, navzdor vlastným citom.

Rovnako sebaovládnenie ako i vládnutie nad sebou sa uskutočňujú v akte sebaurčenia, a takým je každé opravdivé ľudské "chcem". Každé autentické "ja chcem" prejavuje transcenciu osoby v čine. "Chcem" môže byť pozorované pod zorným uhlom vonkajšieho predmetu ("chcem niečo"), ako súčasne vnútornej skutočnosti ("chcem"). Osoba, ktorá uskutočňuje čin, sama sa ním realizuje. V čine sa nie iba aktualizuje individuálna rozumná prirodzenosť, ale predovšetkým ho usku-

točňuje jedna a neopakovateľná osoba. Základom transcencie osoby v konaní je sloboda vôle. Sloboda sa stotožňuje so sebaurčením, v ktorom sa odhaľuje vôľa ako vlastnosť osoby. Sloboda sa prejavuje v tvrdení “chcem – nie musím”.

Ján Pavol II. hovorí, že do ľudskej prirodzenosti je vpísané úsilie poznať objektívnu pravdu o sebe a o svete. Potreba úsilia a poznania pravdy umožňuje pochopiť jej význam a je vpísaná do skúsenosti ľudskej osoby. Umožňuje to vnútorné formovanie individuálneho “ja” človeka a vplýva na jeho názory. Vďaka poznaniu pravdy človek skusuje slobodu chápanú ako pravdu o dobre. Tak chápaná sloboda je slobodou pozitívnu. Človek zakaždým, keď užíva slobodu, rozhoduje o sebe samom. Znamená to, že ľudské rozhodnutia a voľby vyjadrené činmi nenia iba svet okolo človeka, ale že menia morálny charakter osoby. Človek je morálne zodpovedný za svoje rozhodnutia a skutky.

Psychosomatika, ktorú Ján Pavol II. neumenšuje a neobchádza, zohráva objektívnu dôležitosť, ktorú ľudský rozum môže a má sledovať. Ich význam je nezávislý od ľudskej vôle a požiadaviek rozumu. Úlohou rozumu je spoznanie a akceptovanie týchto významov a ich aplikovanie na osobnú rovinu. Úloha rozumu spočíva v panovaní nad samovoľnosťou psychosomatických procesov. Úlohou vôle je ich ovládnutie.

Z faktu bytia osobou vyplýva rozumnosť a sloboda človeka. Vďaka nim je človek uschopnený na sebaurčenie a seba vlastnenie – teda je schopný existovať a konať. Preto sa tiež nemôže nachádzať inak ako prostredníctvom sebadarovania. Človek je subjektom nie iba skrze seba-vedomie a seba-určenie, ale rovnako prostredníctvom svojho tela. Podnetovosť rozhoduje súčasne o význame vlastného tela. “Teológia tela” Jána Pavla II. je pokusom náznaku skutočnej vízie človeka na základe zjavenia. Je to predovšetkým teologická antropológia. Človek totiž nemôže byť chápaný a objasňovaný úplne pomocou kategórií, ktoré poskytujú svet: viditeľný svet tiel. Okrem toho, že sám človek je telom, nevyhnutné je odvolanie sa na Toho, ktorý ho stvoril na svoj obraz a podobu.

“Božie Slovo zjavuje človeka človeku, vedie ho najmä k jeho vlastným zdrojom, do “počiatku”. Teda do chvíle, v ktorej ho sformovalo na bytosť ľna obraz Boží” (Ján Pavol II, 2001).

2. K odkrývaniu dobra. Morálno – axiologická rovina človeka.

Človek je bytosťou morálne sebe danou v ontologickej jednote, ktorá v základoch štruktúry ľudského subjektu určuje morálnu povinnosť. Upevnenie tohto rozmeru osoby sa uskutočňuje na rovine poznávania pravdy a získavania čnosti – rozvoja vnútorných dispozícií ku konaniu dobra, kvôli účasti v spoločnom dobre: v spoločenstve rodinnom, národnom, náboženskom. Čnosti upevňujú v človeku štruktúru sebaurčenia a seba vlastnenia. Ľudská bytosť, ktorá rozhoduje o sebe, vždy sa prispôsobuje morálnym hodnotám. Uskutočňovanie tých hodnôt prostredníctvom činu je spojené so zmenami v podmete činnosti.

Základom koncepcie Wojtyły je pochopenie “personalistickej normy”. Je to “hlavná zásada ľudských činov, podľa ktorej každé konanie človeka, v akejkoľvek oblasti, musí byť rovnocenné.” (K. Wojtyła, 1982, s. 15-25).

Základnou požiadavkou “personalistickej normy” je úplné uznanie hodnoty a dôstojnosti osoby, ktoré sa spájajú s biblickým prikázaním lásky k blížnemu.

“Personalistická norma” zakazuje využívať inú osobu ako prostriedok k cieľu, teda taký spôsob, ktorý by protirečil jej osobnému charakteru. Osoba má charakter ponadziskový, a takou by mala byť aj jej afirmácia.

Katolícka cirkev umožnila prejav svojej antropológie na II. Vatikánskom koncile, kde zdôraznila pojem “osoby”. V pastoraľnej konštitúcii O Cirkvi v súčasnom svete osobitným spôsobom zdôrazňuje dôstojnosť ľudskej osoby, ako súčasne aj potrebu nasmerovania celého spoločenského poriadku v dobro osôb (GS 26). Zdôrazňovaná je tiež nenarušiteľná úplnosť ľudskej osoby (GS 27 a 40).

3. Spoločensko – kultúrny rozmer človeka.

Človek vo svojej prirodzenosti je spoločenským bytím a v jeho štruktúre spočíva podstata rôznorodých spoločenských vzťahov. Pastoraľna konštitúcia O Cirkvi podčiarkuje, že “človek (...), ktorého chcel Boh pre seba samého (...), nemôže sa nachádzať inak, ako iba skrze nezištný dar seba samého”. Človek je schopný takého daru vlastne preto, že je osobou – totiž charakteristickou vlastnosťou osoby je štruktúra seba vlastnenia a vládnutia sebe” (K. Wojtyła, 1974, s. 347 – 361). Človek je skrze to schopný vytvoriť s inými spoločenstvo chápané ako *communio*. Potvrdením tejto pravdy je nie tak spoločenský život, ako skôr rodina, ktorá tvorí najmenšiu spoločenskú bunku.

Túto účasť chápe Ján Pavol II. ako vnútornú charakteristiku osoby, vďaka ktorej človek, žije a pracuje s inými, pričom sa realizuje ako osoba. Táto pravda sa zvlášť vzťahuje na ľudskú prácu, ktorá sa nemôže určovať a merať iba vyprodukovaným dobrom, ale aj dobrom osobným. Prostredníctvom práce človek predovšetkým formuje samého seba.

Kultúra je pre Jána Pavla II. odzrkadlením morálneho života. V pápežovej náuke je človek jediným podmetom kultúry – v nej má svoje vyjadrenie i potvrdenie. Človek je tvorcom kultúry, nie naopak. Štruktúra ľudského činu spôsobuje, že človek nie iba organizuje okolitý svet, ale predovšetkým mení sám seba. Tým, že robí dobro, sa zdokonaľuje a stáva sa lepším ako človek. Z tohto sa kultúra ako kompaktné vyjadrenie človeka vzťahuje na etickú normu. Zdrojom podstaty etických noriem je prirodzenosť. Kultúra určuje súčasne vyjadrenie úcty voči ľudskej prirodzenosti, ako aj jej humanizácie. Človek objavujúci význam vecí obsiahnutých v prirodzenosti, svojimi skutkami potvrdzuje tieto významy a prenáša ich do oblasti svojho individuálneho „ja“. Činnosti tvoriace kultúru sú označené črtou dôstojnosti ľudskej osoby a sú vyjadrením boja o to, čo je výlučne užitočné. Ľudská kultúra nie je iba konzumovaním dobier, ale predovšetkým je procesom duchovného rozvoja človeka, nasmerovaného proti dynamike smrti.

4. Duchovný rozmer človeka.

Podľa Jána Pavla II. človek najplnšie skusuje hodnotu samého seba na ceste náboženského rozvoja. Ľudská bytosť je Božím stvorením, bytím nepodmieneným, závislým od Stvoriteľa, ktorý sa „nemusel nikoho pýtať, vedel totiž, čo bolo v človeku“ (Jn 2, 25). Vo svojej prirodzenosti je otvorená voči Bohu a táto otvorenosť má existenčný základ.

Človek sa nemôže pochopiť a zrealizovať bez Boha. Boh mu dovoľuje zrealizovať sa úplne na svoj obraz a podobu. Vďaka tomu človek dokáže úplne sa povzniesť nad seba samého, povolaný je prejsť celý svet. Sv. Písmo je vyjadrením pravdy o Bohu i o človeku. Evanjeliá hovoria najmä o nadprirodzenom predurčení a povolani človeka.

Božie synovstvo nie je iba vonkajším názvom, ale je skutočným vzťahom človeka k Bohu, ktorý „im dal moc, aby sa stali Božími synmi“ (Jn 1, 12).

Vo vzťahu k všetkým stvoreniam možno hovoriť, že Boh je ich Otcom, ale presne to znamená, že je ich stvoriteľom. Stvoriť to zname-

ná povolať z ničoty do bytia. Všetko od Boha nadobudlo existenciu prvým stvoriteľským činom a získava ju stále, bytia totiž preto existujú, že Stvoriteľ udržiava neustále ich existenciu. Človek skrze milosť sa stáva vyčleneným z poriadku stvorenia do tajomstva sféry Božieho synovstva. Človek dostáva niečo z vnútornej podstaty Boha a z jeho vnútorného života. Synovstvo Božie sa opiera o účasť na Božej prirodzenosti.

Zjavenie poukazuje na to, že Boh je bytie osobné. Osoba vždy predpokladá určitý vnútorný život. O vnútornom živote človeka v skutočnosti nevieme nič, predsa nám človek môže vyjadriť, čo tvorí podstatu jeho života.

Záver

Kategória "osoba" určuje súčasne východiskový bod pre personalizmus, ktorý začal Emmanuel Mounier. Osoba je chápaná v rozmere duchovnom, v otvorenosti na transcendenciu. V ponímaniach personalizmu, najmä filozofického a teologického, kvalita osoby spočíva v dare. Tvrdí sa, že človek je osobou, keď je vo vzťahu k Bohu.

Program ľudskosti Jána Pavla II. si vyžaduje úsilie ako intelektuálne, tak i morálne ako "hodnoty človečenstva v človeku" – je to program radikálneho maximalizmu poznávania a kriticismu.

"Stvoril totiž Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril (...)" (Gn 1, 27), a predpokladaná jednota mysle a srdca zaväzuje človeka stavať na pravde o sebe samom. Človečenstvo je totiž právom i záväzkom ľudskej bytosti.

ZOZNAM POUZITEJ LITERATURY

ANUSZKIEWICZ A. , *Filozofický slovník*, Warszawa 2004.

JÁN PAVOL II., *Muža a ženu stvoril ich. Kristus sa odvoláva na "počiatok". O teológii tela Jána Pavla II.*, Redakcia Vydavateľstiev Katolíckej Univerzity Lublinskej, Lublin 2001.

NOWAK M., *Základy otvorenej pedagogiky*, Redakcia Vydavateľstiev Katolíckej Univerzity Lublinskej, Lublin 2001.

ČASŤ V.: *Antropologické základy otvorenej pedagogiky: ľudská osoba podmetom a predmetom výchovnej činnosti. K základnému cieľu človeka ako osoby vo svetle "personalistickej normy"* K. Wojtyłu

- WOJTYŁA K., *Osoba a čin alebo iné antropologické štúdie*, podľa redakcie Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek, Vedecká Spoločnosť KUL, Lublin 2000.
- WOJTYŁA K., *Osoba a láska*, Inštitút Vydavateľský Daimonion, Lublin 1992.
- WOJTYŁA K., *Láska a zodpovednosť*, Vedecká Spoločnosť KUL, Lublin 1982.
- WOJTYŁA K., *Rodičovstvo a "communio personarum"*, Ateneum Kňazské 67 (1975) (1) z. 1 (396).
- WOJTYŁA K., *Rodina ako "communio personarum"*, Ateneum Kňazské 66 (1974) (2) z. 3 (395).
- GAUDIUM ET SPES – *Pastorálna Konštitúcia O Cirkvi v súčasnom svete*

APPENDIX

SPOLOČNÉ I BLÍZKE TÉMY NÁBOŽENSKÉHO A RACIONÁLNEHO UVAŽOVANIA

Mons. Stanislav STOLÁRIK

Ak možno hovoriť o rôznych kritériách múdrosti, tak opakovane tvrdíme - ak sa objavovali tieto kritériá v rôznych kútoch sveta, i to svedčí, že mysliteľské úsilie nebolo sústredené iba na jednu lokalitu sveta, alebo na jediné časové obdobie. Mysliteľské úsilie v jednotlivých častiach sveta treba oceniť aj napriek rôznym a medzi sebou sa líšiacim záverom. Dôležitý je však postreh, ktorý argumentuje – aj keď sa dospelo k rôznym záverom, predsa v mnohých kútoch zeme, prakticky na celom svete, sa báдали ak nie rovnaké, tak iste veľmi blízke témy.

1. Duchovné bytosti a spravodlivosť

V rámci predstavenia hlavných náboženstiev či filozofických smerov, dovoľme si vysloviť tvrdenie, že všetky majú spoločné najmenej tri témy. Nechcem tvrdiť, že ich riešenie je rovnaké vo všetkých tradíciách, alebo dokonca že nie je rozdiel v jednej tradícii.

Prvou spoločnou témou jednotlivých tradícií je presvedčenie, že tento svet zdieľame spoločne s inými bytosťami. V tzv. primitívnych náboženstvách môžu byť týmito bytosťami známe stvorenia, ale aj veci, pozorované, ale aj plasticky opísané v povestiach: vtáky, hady, papagáje; ale aj blízka hora; duch zeme či životodárne a liečiace sily miestnych bylín i rôznych porastov. Napr. jeden z mýtov aborigénov tvrdí, že človeka stvoril had pytón. Starovekí Egypťania pripisovali božskú dôstojnosť mačkám, ale aj iným stvoreniam. Hinduisti vidia božskosť vo všetkých druhoch živočíchov, zvlášť v kravách a opiciach. Rovnako veria v existenciu mnohých božstiev, ktoré obývajú náš každodenný svet, a tieto božstvá nie sú spájané s inými svetmi.

Tieto bytosti môžu byť pestrými mytologickými bytosťami ale aj personifikovanými silami prírody, ako napr. „matka“ zem. Toto presvedčenie vychádza z empatie, ktorá je podstatná, hoci nie výlučne, ľudská vlastnosť: spoznávame, prenášame na iných pocity a myšlienky, ktoré sami skusujeme. To, či ide o otázku spoznávania, či tiež prenášania, môže byť predmetom diskusie; dokonca i v prípade denného pripisovania pocitov a myšlienok iným ľuďom alebo takým zvieratám, akú

sú psy a mačky. Spolu s empatiou objavuje sa prirodzené priklonenie sa k považovaniu iného stvorenia za výrazne podobné. Viacerí skeptickjší filozofi a vedci môžu tvrdiť, že takáto empatia existuje len u niektorých ľudí, ak vôbec existuje. Avšak podľa väčšiny ľudí i filozofov je pravdou to, že svet je plný duchovných bytostí.

Tie duchovné bytosti môžu byť olympskí bohovia i bohyne, ktorí môžu byť neviditeľní v pozorujúcich i načúvajúcich susedoch, a ktorí majú náklonnosť vstupovania do ľudských záležitostí. Ale rovnako môže existovať jediná dôležitá nadľudská bytosť, a potom náš záujem je celkom osobný, vďačíme totiž za svoju existenciu jednému, všeobjímajúcemu, transcendentnému bohu. Transcendentný svet, rovnako ako ten, v ktorom žijeme, môže byť obývaný anjelmi, diablami, múzami, duchovnými bytosťami rôzneho druhu. Podľa každej tradície sa o tento svet nejako delíme so svojimi predkami. Nie je dôležité, či si predstavujeme, že sa oni dívajú na nás z neba, alebo, ako verí ľud Kaluli v Papuy-Novej Guinei, obklopujú nás ako vtáky a spievajú nám o tom, že nie sme sami, a že tí, ktorí prišli na svet pred nami nás pozorujú i dbajú o nás – čo môže byť pre nás dosť atraktívne. V mnohých afrických kultúrach je hmatateľná prítomnosť predkov úplnou samozrejmosťou. V konfucianizme výrazné pripisovanie dôležitosti predkom je hlavnou témou tohoto zvláštneho svetského náboženstva.

Druhou hlavnou otázkou, i keď tu si pomáhame skôr západným chápaním je – spravodlivosť, čiže presvedčenie, že naše snahy môžu mať vplyv na svet, čo ovplyvňuje naše rôzne očakávania. V mnohých kultúrach je viera v živú existenciu predkov dostatočným dôvodom ustanovenia inštitúcie výmeny, dlhu i pomsty. V skutočnosti, v staronordických povestiach ako aj v mýtoch starovekého Grécka, tieto relácie aočakávania vytvárajú vzťahy dokonca medzi bohmi. V tradícii judaisticko-kresťansko-islamskej je spravodlivosť garantovaná všemohúcim, milujúcim, ale časom aj rozhnevaným Bohom. V hinduizme je spravodlivosť chápaná pod zákonom *karmy*, ktorý hovorí: čo sa deje okolo nás, sa vracia; dobro i zlo bude zodpovedne „odplatené“; naše skutky sa nerozplývajú, ale časom naberajú na váhe. Jedným z aspektov záujmu o spravodlivosť je určitá neistota v očakávaní odplaty za naše skutky, či už preto, lebo bohovia nie sú stáli (nevieme ako budú reagovať, hodnotiť naše skutky) alebo nás chcú vyskúšať; či kvôli tomu, že naše skutky a náš osobný život majú nepatrný význam alebo ho nemajú vôbec. Väčšina náboženstiev má byť hodnotená v kontexte prvotnej viery v spravodlivosť.

Spravodlivosť je vždy sprevádzaná stanoveným spoločenským poriadkom. Každé náboženstvo, nezávisle od toho, koľko priestoru venuje veciam tohto sveta, má svoj svetský, akoby politický ekvivalent správania pre svojich vyznávačov. Egypťskí faraóni, ako vôbec väčšina monarchov od počiatku dejín, odvolávali sa na božský pôvod a božské právo svojej vlády. Prvotnou väzbou medzi Židmi a ich Bohom bol Zákon. Židia, tak ako mohamedáni, vykonávali každú svoju dennú službu v zhode s vôľou Božou. Aj Kristus povedal: „*Dávajte teda, čo je cisárovo, cisárovi, a čo je Božie, Bohu*“ (Mt 22, 21), čím bol jasne naznačený rozdiel medzi svetským a náboženským, ale poznáme z dejín otázku cezaropapizmu, ako aj skutočnosť, že vierovyznanie bolo v krajine štátnym náboženstvom. Taoizmus nemal záujem získať politickú vládu (čo samo o sebe je politickou kategóriou); pre konfucianizmus je zodpovedajúci politický poriadok podstatou, zmyslom náboženstva.

Sú teda náboženstvá, ktoré politický systém považujú za primárny a východzí pre náboženstvo, v iných náboženstvách je politická otázka marginálna. Aj napätie medzi farizejmi a saducejmi v Ježišových časoch nieslo v sebe politickú roztržku. Gréci napadli Tróju keď sa predtým ubezpečili, že im žehnajú bohovia. Židia zjavne využívali status vyvoleného národa, aby ospravedlnili to, čo by sme dnes nazvali ako invázie a masakry. V rámci pravdy treba priznať, že aj zápasy medzi kresťanmi a mohamedánmi o Svätú zem, vytvorili priestor pre mnohých politických dobrodruhov, pre ktorých pôvodný zámer – znova získanie svätých miest, ktoré poznačil svojou prítomnosťou Kristus, bol iba sekundárny. Tak sa to zopakovalo aj v mnohých ďalších vojnách, ktoré dejiny nepravdivo nazývajú náboženské. Politické a náboženské prvky sa vždy nejakým spôsobom ovplyvňovali, niekedy aj preplietali a dôležité bolo v akej miere. Náboženské pravdy a štýl života nemajú predsa éterickú povahu, preto vždy ovplyvňujú i život spoločnosti. Keď už neovplyvňujú, pravdepodobne oslabili svoju vnútornú silu. Otvorenou otázkou je, komu je to na osoh? Laická spoločnosť sa bráni vplyvu náboženstva, veriaci časť spoločnosti je presvedčená o vysoko pozitívnom príspevku viery pre všetkých ľudí. Treba veľa filozofickej sily, aby napr. bola odhalená, rešpektovaná a uplatňovaná základná idea troch monoteistických náboženstiev: judaizmu, kresťanstva a islamu, ktoré učia o rovnosti všetkých ľudí pred Bohom a Zákonom. Táto idea sa vo svojej podstate stala fundamentom západného ideálu spravodlivosti.

Protipólom tejto koncepcie je hinduistický systém kást, ktorý je predovšetkým náboženským pojmom, a nie spoločenským alebo poli-

tickým. Hinduizmus sa odvoláva na právo karmy – totiž, každý z nás, už aj v zmysle svojho narodenia, zaujíma zodpovednú pozíciu v spoločnosti, nezávisle od toho či je bohatý, či biedny, či má šťastie alebo ho nemá, či je zdravý, chorý, či hendikepovaný. Od karmy závisí, či sa niekto narodí ako človek alebo nie. Naša pozícia vo svete nepodlieha viac diskusií. Proti takémuto zdôvodňovaniu „prírodzenej nerovnosti“ sa postavili budhisti i džinisti, keď zrovnoprávnili všetky živé bytosti. Džinisti napr. priznávajú všetkým cítiacim bytostiam právo na život, a preto nezabijú ani komára. Napr. Konfucius nespochybňoval hierarchické usporiadanie spoločnosti, v ktorej žil, ale zároveň bránil všetkých obyvateľov pred Zákom. Tento zdanlivý rozpor Konfuciovho správania sa dá pochopiť na základe čínskeho chápania modelu spoločnosti – ako rodiny, a nie, ako to chápe západná civilizácia – ako spoločná dohoda a delegovanie moci vláde.

2. Duša

Treťou spoločnou témou pre všetky náboženstvá je otázka – duše, ktorá prekonáva možnosť existencie časti našej osoby, neprestáva žiť ani po smrti a pravdepodobne bude žiť znova. Je to dôležitá téma filozofie, ktorú nemožno obísť. Duša je jedným z termínov, ktorý sa vinie celými dejinami filozofie a v podstate signalizuje neustále poznávanie človeka ako takého, čo charakterizuje bádateľské úsilie antropológie. V rannej gréckej filozofii bola duša považovaná za jednu z vecí, ktorá bola vrcholne nesubstanciálna. Duša nemala morálny význam. V skutočnosti bola duša hodnou určitej ľútosti; bola konštitutívnym prvkom života, ale len vtedy, keď bola stelesnená. Inakšie bola v tieni, pozbavená substanciálnosti vanutia. Grécky filozof Herakleitos bol presvedčený, že duša má to isté zloženie ako hviezdy.¹ Podobné úvahy viedli starovekých Egypťanov k presvedčeniu, že duša môže začať svoj posmrtný život jedine vtedy, keď telo bude zodpovedne zachované (zabalzamované). Egypťania robili v tomto smere maximum na zabezpečenie nebožtíka.

Dokonca i Sokrates, ktorého stanovisko k starovekému náboženstvu Grékov bolo dosť nejasné, zastával vyššie spomenutý názor o živote duše po smrti. Niektorí starovekí Židia (farizeji), všetci kresťania, mohamedáni i hinduisti veria, že existuje určitá forma duše, ktorá

¹ Herakleitos považoval hviezdy za malé „dierky“ na nebi a nechápal ich ako samostatné substancie.

pretrvá biologickú smrť tela, slovom – duša človeka žije i po smrti. vzhľadom na chýbajúce telo (je pochované alebo spálené, alebo sa rozpadlo postupne), koncepcia osobnej duše sa javí dosť abstraktne, a preto i ponúkané, vysvetľujúce teórie, sú rozmanité. Starovekí Egypťania pochovávali svojich nebožtíkov so všetkými potrebnými náležitosťami, ktoré by zomrelý mohol potrebovať v novom živote na druhom svete. Ľud „Joruba“ v Nigérii verí, že človek má tri duše a jedno telo. Po smrti pokračuje život človeka tak, že sa stane jedným z duchov predkov, ale rovnako sa môže vteľiť i do žijúcich potomkov, ktorý sa fyzicky podobá na svojho už zomrelého, ale teraz sa navrátiťšieho predka. Kresťania veľa diskutovali na tému podstaty neprerušenej existencie duše; náuka viery hovorí o konečnom zmŕtvychvstaní tela, ktoré je tak plne zodpovedajúcim miestom pre nesmrteľnú dušu aj po smrti.²

Niektoré tradície nie sú presvedčené, že o nesmrteľnosti duše treba hovoriť iba v súvislosti s človekom. Ľud „Kaluli“ verí, že duše mŕtvych sa znovu rodia ako vtáky. Tiež hinduisti patria k tým, ktorí veria, že duša zomrelého človeka sa môže znova narodiť ako iná ľudská bytosť alebo ako zviera. Problém reinkarnácie vyvoláva veľa otázok ohľadne podstaty duše a jej neprerušenej existencie. Čo je duša – keď môže „prežiť“ smrť a vteľiť sa do inej bytosti? Aká časť z toho, čo voláme duša, je v stave prežiť takúto transformáciu? V akom zmysle bude naďalej existovať identita, ak sa znova narodí ako motýľ, krava, decko opačného pohlavia, inej rasy a v inej kultúre? V akom zmysle existujeme v génoch a v pamäti našich potomkov? Pre mnohých ľudí je pretrvanie v génoch a v pamäti dostatočné. Väčšia časť ľudstva sa tejto eventualite prieci a ju neprijíma, nakoľko vysvetlenie o pretrvaní v génoch a v pamäti, je akoby určitou obranou pred nihilistickým tvrdením o konečnom a neodvratnom zániku človeka v okamihu jeho smrti. Je to zánik v ničote, ktorý sa prieci prirodzenej ľudskej túžbe po nesmrteľnosti, a ktorá z hľadiska psychologického, viac lahodí duši ako vedomie totálneho zániku. Prijatť tézu o pokračovaní života v génoch či v pamäti, sa prieci personalistickému chápaniu osoby, je akýmsi pokusom prijatia zriedenej reinkarnácie. Zástancovia hlásanej náuky svedčia jednoznačne o nepochopení ľudskej osoby v jej originalite a neopakovateľnosti, nakoľko osoba ako individualita sa nemôže prejaviť ani reálne pretrvá-

² Kde sa nachádza duša v čase od smrti po zmŕtvychvstanie rieši i kresťanstvo nie rovnakým spôsobom, i keď principiálne celé kresťanské učenie považujú za cieľ človeka - dosiahnutie nebeskej blaženosti.

vať v spomenutých možnostiach. Je to už len spomienka, v prípade pamäti, a časť genetickej dispozície, genetického materiálu, ktorý je zložkou rodových potomkov.

Pojem „duša“ nie je jednoznačným termínom v starovekých kultúrach. Ak túto nejednoznačnosť porovnáme s kresťanskou náukou o zmŕtvych-vstaní tela, čo je principiálna téma, a problém sa prejaví ešte vypuklejšie. Samotní Židia nehovorili veľa o abstraktnej duši. Číňania hovorili o duši danej osoby a mali na mysli jej osobitý charakter ako aj spoločnú identitu, a nie abstraktný metafyzický zostatok. Budhisti (ako aj veľa hinduistov) považujú dušu buď za jednotu so zvyškom sveta, alebo je považovaná za ilúziu, ktorú treba premôcť.

Podľa brahmanizmu je ľudská duša iskrou Brahmy a je väznená v ľudskom tele. Šťastie získa keď sa vyslobodí z týchto pút skrze poznanie. Oslobodenie začína skutkami pokánia a obetami, nasleduje útek zo sveta preludu a uzavretie sa vo vlastnom vnútri, otvárajúc sa už len na Brahmu. Následne sa v duši zrodí svetlo jasnovidectva, spoznáva, že je Brahmom. Zjednotenie s Brahmom sa udeje tak, ako keď sa rieka vleje do mora. Duša, ktorá nedosiahla potrebný stupeň poznania je odsúdená na ďalšie putovanie (sťahovanie duší, reinkarnácia). Náuka o sťahovaní duší prešla do hinduizmu i budhizmu, prevzali ju i niektorí grécki filozofi, a stala sa „atraktívnou“ pre nemalú časť ľudí západnej civilizácie.

Džinisti verili v dušu jednotlivca, dokonca verili, že aj ovady a chrobáky majú dušu, ktorá je večná. Každá duša má však rôzny stupeň sebauvedomenia. Duša je zo svojej prirodzenosti dokonalá a jej možnosti sú neohraničené. Disponuje neohraničeným poznaním, neohraničenou mocou i neohraničeným šťastím. Nekompatibilita neohraničených možností duše vychádza z nedostatočného poznania života, a teda aj závislosti na matérii. Duša je náklonná stotožňovať sa s telom. Pravdivé poznanie napokon nespočíva iba v dôslednej dôvere učiteľovi duchovného života, ale sa prejavuje aj v osobne zvolenej ceste vlastného postupu. Duša je v každom momente výsledkom celého predchádzajúceho života – celej svojej predchádzajúcej činnosti, pocitov i myšlienok. Celkové oslobodenie od matérie sa dosiahne cez askézu.

Posvätné knihy Véd – védanty, systematicky rozvinul Badarajana a ďalšie rozpracovanie sa dostalo až do protichodných tvrdení, ktoré hlásali: 1/ boh a duša sa úplne odlišujú (Madhava); 2/ duša a boh tvoria jednotu (Siankara). Keďže aj v tomto prípade sa jedná o spoločný prameň – Védy, niektoré prvky náuky sa budú prelínať: žiak má v pokore

nasledovať svojho učiteľa a dovtedy má rozjímať nad pravdami náuky, pokiaľ nedospeje ku kontemplácii pravdy, ktorá sa završuje v mystike. Nesloboda duše sa prejavuje v túžbe po zmyslových príjemnostiach a podlieha dlhému počtu reinkarnácií. Hinduisti nemali jednotný názor o duši, rovnako verili v posmrtnú existenciu duše, a to skrze reinkarnáciu či znova narodenie. Nezhody názorov o duši medzi džinistami, hinduistami a budhistami boli poznačené mnohými intrigami.

Koncepcia trvania osobnej bytosti môže dostať aj iné podoby. Budhisti veria napr., že ľudská osoba ako jedinec - je ilúzia, preto i tiež vyššie položené otázky môžu byť považované za také, ktoré privádzajú do bludu. Podľa budhistov, nielenže nežijeme po smrti ako jednotlivci; ako jednotlivci nežijeme dokonca ani v prítomnej chvíli. Vo chvíli smrti strácame iluzórne presvedčenie o individuálnosti a vraciame sa k prvotnej ničote. Mnohé tradície nechápu posmrtný život ako vykúpenie a radosť. Večnosť prežívaná v pekle nie je radostnou víziou pre kresťanov. Pre budhistov, džinistov a hinduistov život po smrti neznámená definitívny stav, iba pokračovanie v cykle vtelení.

I keď témy o živote po smrti sú prítomné v každej kultúre, značne dôležitou otázkou stále zostáva - pretváranie ľudskej duše počas života. Rôzne náboženstvá užívajú viaceré výrazové prostriedky na vysvetlenie náuky, ktorej sa pridŕžajú. Sú to témy ako: vykúpenie, osvetenie, modlitby, zborový spev náboženských piesní, meditácie vedúce k oslobodeniu... Duša, ktorú poznávame v každodennom živote nemusí byť, ako tvrdia viaceré náboženstvá, našou pravdivou dušou. Duša človeka býva často samolúba, často dbá iba o vlastné ambície a záujmy, takže sa môže prejaviť ako duša znehodnotená, omráčená, ktorá nie je jediná a nie v zhode sama so sebou, je rozpoltená. Sokrates hľadal premenu vlastnej duše cez filozofiu, Ježiš cez utrpenie, Budha cez prebudenie. Podľa niektorých náboženstiev, pretvoriť svoju dušu sa stáva životným cieľom. Niekedy sa premena môže udiať akože okamžite (napr. Šavol pri Damasku), inokedy a reálne častejšie, je to práca na celý život. Druhú alternatívu predstavujú najmä mnísi rôznych vyznaní, ktorí v modlitbách a odriekaní pracujú na sebazdokonalení a odpútanosti od závislosti na materiálnom svete. Inou alternatívou pretvorenia duše je, podľa niektorých, jej rozvinutie v spoločenstve a komunikácii s vlastnými predkami. Napokon duša, ktorá reflektuje filozofiu i náboženstvo, nemusí byť dušou známou z našej každodennej skúsenosti - a úsilie jej odhalenia, spoznania a uvedomenia, je jedným z hlavných cieľov náboženstva i filozofie.

Všetky tri uvedené spoločné témy jednotlivých náboženstiev zachovávajú pre ich bádateľa rozmer pravdivej duchovnosti vtedy, ak bádateľ či iný kontaktujúci verí v transcendentného Boha. Tí, ktorým dispozícia viery v nadprirodzeno chýba, považujú dané termíny za prejavy vnútorných pocitov a emócií. Avšak, a to je jeden z ďalších náhľadov, ktorí môžu akceptovať aj obe skupiny, je, že uvedené danosti: duchovné bytosti, spravodlivosť, duša – nemožno obchádzať, pretože ony naozaj predstavujú spoločné črty náboženského života. Pravdou naďalej zostáva, že existuje veľa spôsobov uvažovania o duši i o duchu, veľa koncepcií duše i neviditeľných bytostí, s ktorými obývame tento svet. A ako sme už spomenuli – duchovno, sa môže i nemusí vzťahovať na to, čo je transcendentné. Môže sa vzťahovať na presné a hlboké vedomie spoločenského poriadku, ustanoveného našimi predkami a zanechaného nám spolu s ich požehnaním. Majúc v úcte bohatstvo myslenia predkov i iných kultúr, usilujeme sa ich spoznávať v náboženstvách i filozofii.

3. Etické normy

Predstavené, spoločné témy náboženstiev volajú po ďalšej téme, ktorá tematicky je rovnako spoločná náboženstvám, ale zároveň je už výraznejším prejavom odlíšenia. Jednoducho nastoľuje otázku o normách života, ktorá zabezpečia kvalitný život jednotlivca a zabezpečia i spravodlivý chod spoločnosti. Ak je filozofia láskou k pravde, k múdroti, táto jednoznačná formulácia nemá jednotiaci obsah. I keď zameriavame svoju pozornosť na mysliteľov predgréckeho obdobia, urobíme výnimku a začneme Sokratom (469-399 pr. Kr.). Bol odsúdený na smrť pre svoje názory, ktoré aj sám žil. Zdôrazňoval, že pravdivého človeka nemôže nič zraniť. Volil existenciálnu vernosť pravde, ktorú vyznával, a to aj pod hrozbou trestu smrti. Z hľadiska striktného kritéria gréckej filozofie mal Sokratov postoj, ako aj jeho filozofia, etický charakter, ktorý bol vlastný mysliteľom predgréckeho obdobia.

Už v staroveku, otázka „Ako treba žiť?“, ustupovala zo sféry záujmu. Keďže už existovali prvé právne normy a zabehnuté zvyklosti jednotlivých, konkrétnych spoločností, čím bola prakticky zodpovedaná otázka „ako treba žiť“, otázka sa posunula ďalej do podoby: „Aký spôsob života je dôstojný ľudskej bytosti?“ Odpovede na položenú otázku vychádzali z princípu „múdrosti“, avšak predstava múdrosti sa rôznila podľa teritórií kultúrneho stvárnenia; časovej epochy; úlohu zohrávala i flóra, fauna, podnebie, nerastné bohatstvo, geografická po-

loha... Iná predstava múdrosti sa rodila na Východe, iná v Grécku, a časom sa zmeny prejavovali i v ďalších centrách jednotlivých kultúr, prípadne tvoriacich sa ríš. Tak sa postupne vytvárali „kritériá“ múdrosti života, ktorých principiálne prvky sa v dejinách ľudstva zopakovali v rôznych obmenách. Spomenieme niektoré kritériá: harmónia tela a ducha; telesný vzhľad tela; harmónia ľudskej spoločnosti (štátneho usporiadania; vedenie (vzdelanie); okamžitý zmyselný pôžitok; získanie a udržanie politickej moci; získanie majetku; ale aj dokonalé oslobodenie sa od závislosti na materiálnom tele a majetku; nevšímavé, necitlivé prežívanie bolesti ... Kritéria múdrosti, premietnuté do etických noriem, sú nielen rôzne, ale často výslovne protichodné. Pozornosť zasluhuje jeden z naj-starších zachovalých kódexov z Babylonu - Chammurapiho³ zákonník, vytesaný do bazaltového stĺpa, ktorý uvádza podobné „zákony odvety“ ako starozákonná kniha Exodus. Pozornosť zasluhujú i ďalšie právne a etické normy židovského národa (uvedené aj v iných knihách Starého zákona), ale najmä zreteľne sformulované v Dekalógu. V Sparte bola známa ústava, ktorú vypracoval Likurg.

V priebehu historického vývoja nastal okolo r. 500 pr. Kr. v dejinách ľudského myslenia – etický zlom. Jeho príčinou bol tlak spoločenskej situácie a neúspechy v doterajšom spôsobe náboženského zvládania ľudskej biedy pomocou magicky koncipovaného kultu. Prichádzajú noví myslitelia, ktorí chcú premeniť človeka a jeho vzťah k bytiu. Všetky nové systémy obsahujú spoločnú výzvu k mravnému postoju, k tomu, aby človek pracoval hlavne sám na sebe a nečakal, že k šťastiu sa dopracuje cez nejaký magický rítus. E. Levinas je presvedčený, že etika bola počiatkom filozofickej reflexie. Obsah etickej iniciatívy potvrdzuje vzdáľovanie sa človeka od určitej náboženskej závislosti, čoho dôsledkom je väčšie uvedomovanie si vlastného ja a zodpovednosti za jeho stváranie. Hľadanie etického zákona bolo výsledkom otázky: *Kto je človek?*, po ktorej nasledovala ďalšia otázka: *Akého človeka chceme? Kým sa má človek stať?*⁴ Často práve podľa tohto kritéria boli koncipo-

³ Chammurapi (1790-1750 pr. Kr.)– babylonský vládca z dynastie Šumu-Abum. Pozoruhodná bola aj knižnica v Ninive, ktorú založil asýrsky vládca Aššurbanipal (668-628 pr. Kr.). Knižnica obsahovala vyše 20 tisíc hlinených doštičiek, medzi ktorými sa nachádzali aj filozofické a vedecké texty.

⁴ Takto formulovaná otázka je zároveň požiadavkou „povinnosti“, ktorej sa ako staroveké Grécko i Rím, tak aj súčasná doba podľa M. Foucaulta bráni. V oboch časoch absentuje morálny príkaz ľudského smerovania. Etický relativizmus nemá silu ukázať človekovi jasné životné smerovanie.

vané etické kódexy. Na miestach, kde etické kritéria správania chceli ľudia odpozorovať z prírody, svojim úsilím potvrdili hneď dve skutočnosti: 1/ človek nebol vždy ten, kto sa prírody len bál, ale videl v nej dobro; 2/ človek vidiac poriadok usporiadania v prírode, chcel tento súzvuk preniesť do osobného a spoločenského života. Oveľa náročnejšie bolo odhaľovať existujúci poriadok v človekovi, preto pozorovateľov tajomstva ľudskej harmónie bolo menej. Z novodobých filozofov vyjadril obdiv nad „*mravným zákonom v človekovi*“ napr. I. Kant. Prečo bolo v dejinách tak málo bádateľov vnútorného poriadku v človekovi? Pozorovatelia prírody vychádzali zo skúsenosti, čo bolo ľahšie, kdežto odhaľovať poriadok v človekovi a jeho živote znamenalo transcendovať poznanie a riešiť otázku Stvoriteľa. Kontakt s ľudským utrpením a smrťou nedovoľoval posun v myslení, pretože akútnejšou sa stala otázka postoja človeka k utrpeniu.⁵ Stanovovaním etických zákonov človek prejavil: 1/ slobodné rozhodnutie o nezávislosti (okrem židov) a: 2/ ochotu prevziať za seba zodpovednosť.⁶

Je dôležité poukázať na etickú prioritu mysliteľov pred-gréckeho obdobia, na ktorej založil svoje filozofické úsilie neskôr aj Sokrates, ako aj viacerí filozofi 20. storočia. Lásku k pravde realizovali citovaní predstavitelia múdrosťou praktizovania etických noriem, ktorá zároveň zdôrazňovala dôležitosť osobného postoja pri sebastvárňovaní. Dosiahnuté výsledky filozofického bádania nastolili už kdesi na počiatku otázku eticko-axiologického charakteru: *Ako treba žiť?* Tak sa postupne definovali otázky dotýkajúce sa ľudského konania a zmyslu života: *Čo je šťastie človeka?* (napr. Sokrates, 469-399 pr. Kr.);⁷ *Aký je zmysel utrpe-*

⁵ Pri pozorovaní poriadku vo svete i vesmíre sa natískala otázka pôvodu existujúceho poriadku. Odpoveďou bolo buď konštatovanie stavu, ktorý je „daný“, alebo bolo treba koncipovať teóriu o stvoriteľovi, ktorý je pôvodcom človeka i prirodzeného zákona v ňom, ako to vyznávali Židia a následne kresťania (porov. Jer 31, 33). Iným výkladom menšieho záujmu o pozorovanie harmónie človeka bola skutočnosť ľudského utrpenia a smrti, ktorú doboví myslitelia reflektovali a rozhodne ju nepovažovali za optimálny stav hodný napodobenia. Skúsenosťou utrpenia a smrti boli vedení k hľadaniu prostriedku, ktorý tento problém prekoná.

⁶ Často však jeden i druhý dôsledok dostával trhliny: človek nie vždy bol slobodne nezávislý, ale často vytváral „morálne kódexy na objednávku“, a aj za prevzatú zodpovednosť sa neskôr nechcel zodpovedať, zvaľujúc prívodené nešťastie, ako dôsledok zlých etických noriem, na iného, veľmi často na Boha.

⁷ Sokrates bol presvedčený, že poznanie zabezpečí šťastie človeka. Aj zlodej by prestal kradnúť, ak by dostatočne poznal hodnotový systém. Za dôležitý považoval nápis v Delfách: „Poznaj seba samého“, mala to byť akási záruka najdôležitejšieho

nia? (Budha);⁸ *Ktorý spôsob ľudského spoločenstva je najvhodnejší?* (Konfúcius).⁹ Uviedli sme zatiaľ troch predstaviteľov starovekého myslenia a poznávajúc ich názory na rovnaké témy – ako treba žiť múdro a dobre, badáme odlišné vysvetlenie otázok, ktoré sa dotýkajú každého človeka. Bez širšieho rozpisovania by sme práve tu chceli poukázať na meritum veci rozvíjanej témy, hľadajúc odpoveď na otázku: *čo je prirodzený zákon?*, ktorý je všeobecne platným normatívom pre konanie človeka a ktorý vedie človeka k vytúženému dobru a múdrosti?

Ak sa z doterajšieho opisu nedala jednoznačne vydedukovať táto otázka, pomôžeme si niektorými doplneniami. Zamýšľame sa nad človekom, žijúcom v tomto svete, ktorý ponúka množstvo odpovedí na otázku: kto je človek? Hľadáme predsa miesto človeka vo svete, a bez toho, aby sme zadefinovali človeka ako takeého, to nepôjde. Avšak pripomenuli sme len krátku epizódu vývoja myslenia v tejto oblasti a zistili sme, že názor na jedinú otázku sa v závere rozchádza. Je človek spätý viac so spoločnosťou, alebo s prírodou? - a od toho sa bude odvíjať jeho chápanie. Čo je potom prirodzené pre človeka, čo konštituuje ľudskú prirodzenosť? Číňania pri definovaní ľudskej prirodzenosti zohľadňovali poriadok v prírode a poriadok v spoločnosti. Japonci, známi eklektici, zjednotili taoistické koncepcie Lao-tseho s myšlienkami konfucianizmu a budhizmu a vytvorili svoju filozofiu života. Gréci sa pýtali *čo je prirodzené?*, a *čo nepatrí do ľudskej prirodzenosti?* Vychádza prirodzený zákon z daného poriadku prírody alebo je dôsledkom spoločenských konvencií? Jednou zo základných odpovedí je: prirodzený zákon v živote človeka je odpozorovaný poriadok z prírody (kozmosu), aby poriadok a nie chaos zavládol v človekovi a v medziľudských vzťahoch. V transcendentnom chápaní je prirodzený zákon vpísaný Stvoriteľom do srdca človeka.¹⁰ I keď sa odpovede rôznia, pred-

poznania a následne pochopenie zmyslu ľudského života. Sokrates venoval veľa času uvažovaniu o cnostiach a môžeme povedať i o stelesnení múdrosti v sebe, skrze dosiahnuté cnosti.

⁸ Budha považoval celý svet za ilúziu a riešenie utrpenia videl v tomto poznaní, z ktorého vyplývalo, že každé utrpenie je ilúzia. Budhovi nasledovníci vypracovali značne komplikovaný systém vysvetľujúci prírodu a všetky súvislosti ľudského života.

⁹ Čína v čase Konfúcia mala rozvinutú na vysokej úrovni politickú kultúru, ale panoval tam chaos. Konfúcius položil filozofické základy zjednoteného impéria.

¹⁰ Odporcovia existencie prirodzeného zákona v človekovi obhajujú svoj postoj poukázaním na odlišné, ba až protichodné správanie ľudí rôznych kultúr. Prečo,

sa tí čo koncipovali etické normy pozorujúc poriadok v prírode, rešpektovali tento bod (poriadok v prírode) i zámer (odporované zúžitkovať kvôli dobru človeka). Aristoteles považoval požíčanie peňazí za úrok za úžeru, za to – čo je neprirodzené (dá sa povedať – odporované z prírody), avšak väčšina súčasných biznismenov považuje tento postup za úplne prirodzený (zákony stanovené na základe ľudských konvencií).

Stanovovanie etických noriem je ďalšou spoločnou témou náboženstiev, i keď už táto problematika nemôže zostať len na báze všeobecného úvodu, a tak sa jej budeme venovať konkrétne pri predstavovaní jednotlivých filozofických smeroch.

4. Kozmogónia

Popri otázke života človeka je rovnako dôležitá vo všetkých náboženských kultoch otázka o svete – o jeho pôvode, zmysle, podobe, mechanizme i smerovaní. Prví filozofi (alebo pred-filozofi) boli presvedčení, že svet sa zrodil z dvoch pôvodných bytostí, ktoré splynuli a zniesli kozmické vajce. Iní boli presvedčení, že prvotnými bytosťami boli bohovia, ktorí žiaľili nad bezútešnosťou rodinných zväzkov. V ďalších kultúrach *archetypom* stvorenia boli nevraživé rodinné vzťahy. Ak by sme prechádzali postupne náboženstvami, nachádzali by sme viaceré prvky, ktoré sa navzájom prelínajú, veľakrát i zhodujú, často i odlišujú a objavia sa i celkom protichodné náhľady. Avšak značne zjednocujúcim princípom drvicej väčšiny náboženstiev je počiatočné presvedčenie o stvorení sveta.

Podobne ako obyvatel'ov Egypta i obyvatel'ov ďalších okolitých krajín, ktorí využívali značné vedomosti geografie a meteorológie, podnecovalo aj Grékov pokúšať bohyňu Zeme – Gaju, aby „zväčšila plodnosť“. Astronómia, a jej dôkladnejšie štúdium, pomohla pri morskej navigácii, ale zároveň otvorila priestor pre astrológiu a ešte pestrejšiu tvorbu mýtov a náboženstiev, ktoré zaplňali nebesá novými božstvami. Avšak všetky pozdvižené pohľady ľudí smerom k oblohe podnecovali aj ku kladeniu kozmogonických otázok: Odkiaľ to všetko pochádza? Akým spôsobom sa stal svet takým akým práve je?

podľa nich, nie všetci majú rovnaký axiologický etický rebríček? Zástancovia prirodzeného zákona v človekovi nespochybňujú predkladaný argument, ale zároveň predostierajú svoj: rôzne kultúry majú odlišné chápania a praktiky vo vzťahu k inému človekovi. Vo vzťahu k sebe samému, sú takmer všetky kultúry rovnaké – nikto nechce byť nespravodlivo okradnutý, podvedený, zabitý...

Okrem toho, že takto kladené otázky tvoria princíp vedeckého bádania, nedajú sa jednoznačne klasifikovať ako vedecké či predvedecké. Prví predstavitelia kozmogónie sa usilovali objasniť existujúce javy, ich význam, dokonca aj pre morálny život. Na všetko, čoho sa dotkli, sa pýtali: k čomu to poslúži? Aký to má cieľ a k čomu to zaväzuje? Ako pre Grékov tak aj pre ostatné staroveké národy a kultúry sa spoznávanie kozmu uberalo podobným smerom a bolo hľadaním vysvetlenia ľudského pôvodu i otázkou o správnom konaní človeka. Kto to urobil a prečo? „Príčina“ je predovšetkým úmysel, prvotný zámer, ktorý treba spoznať a porozumieť.

Gréci, ale aj ostatní, boli nielen zvedaví, ale často i zneistení a zaskočení. Chceli sa cítiť na tomto svete, ktorému doposiaľ celkom nerozumeli, dobre a bezpečne. Túžili nájsť adekvátne vysvetlenia, ale aj potešenie keď stáli zoči-voči ranám a chorobám, tragédiám a sklamaniam, ktoré prežívali, ale hlavne hľadali odpoveď dotýkajúcu sa zmyslu smrti. Od nepamäti je otázka smrti človeka ako tajomstvo, ktoré znepokojuje. Pred-historickí neandertálci pochovávali svojich mŕtvych a vytvárali primitívne predstavy o ich ďalšom osude, zatiaľ čo o sto tisíc rokov neskôr filozofi špekulujú nad témami o nesmrteľnosti ľudskej duše. Po počiatočných pokusoch zdôvodnenia pôvodu sveta (dve základné možnosti: buď je všetko tak dané od počiatku; alebo je naporúdzi teória o „kozmickej vajci“), naberala táto otázka na dynamike.

Podľa gréckej kozmogónie bol svet plošným, okrúhlym diskom, ktorý prekryvala polovica misky, nami videná ako obloha. Svet zapúšťal korene (tak ako strom) do Hadesu, podzemného sveta, kde tú najnižšiu úroveň predstavoval Tartar. Zem obopínala mocná ruka – Okeanos. Tento obraz bol pravdepodobne vypožičaný z Egypta alebo Mezopotámie. Homér v Iliade i Táles považoval Okeána za pôvodcu všetkých vecí, dokonca bol pôvodcom aj bohov.

Našu pozornosť na kozmogóniu však chceme upriamiť predovšetkým mimo priestoru eleátov. V egyptskom mýte boh Set rozštvrtil svojho otca Ozyrisa, ktoré jeho vdova Izys znova spojila a tak mu vrátila život. V indickej Rygvede boh-stvoriteľ Brahma, stvorí druhú bytosť, ktorá je jeho dcérou. Ako „zem“ a „nebo“ sa spájajú v jednom zväzku a plodia iné stvorenia. Skoršie legendy z Južného Pacifiku majú podobné črty. Maorijská povest' hovorí, že Papa (zem) si vzala aj ženskosť a bola oplodnená svojim synom Tane, čím vznikalo postupne všetko na zemi. Neskôr došlo k rozdeleniu zeme (papa) a neba (Rangi). Indiáni z kmeňa Zuny v Novom Mexiku majú povest' o Awonawilonovi, stvo-

riteľovi všetkého, ktorý sa zrodil z nekonečného priestoru temnoty, oplodnil vody, a tak sa narodila Awitelin Tsita – matka zem. Awonawilon a Awitelin Tsita počali spolu všetko stvorenstvo. Žiadna z počiatočných, prastarých kozmogónií netvrdí, že svet vznikol sám od seba. Svet bol stvorený prvotným stvoriteľom, ktorého prvým aktom je často stvorenie (a tiež zjavenie) seba samého. prvým aktom môže byť aj účasť predchádzajúcej nesformovanej jednoty alebo chaosu. V indických upanišádach existujú pred stvorením sveta vody, kreáciou sa usmerní skôr jestvujúca energia a premení sa na životné chvenie, ktoré pohne vodami, aby z nich všetko povstalo.

Podobne v židovskej tradícii podľa knihy Genezis, ktorá predstavuje svet ako dielo jediného, večného Boha, kreácia sa začína v momente, kedy Boh oddelí deň od noci a nebo od zeme. (Táto základná fabula sa objavuje aj v starogréckej kozmogónii. Predstava našej planéty, ako temných, neohraničených vôd, bola Tálesova predstava, ako aj delenie vôd na nebeské [obloha] a na zemi [rieky, jazerá, moria]). Koncepcia jedného stvoriteľa bola značne rozšírená, a možno povedať i jednotná, a nepotrebovala prvotný sexuálny vzťah ani vojnu, ako sa to objaví v niektorých mýtických opisoch. Napriek tomu, ako tvrdia niektorí, opis stvorenia sveta v knihe Genezis stratil na dramatickosti, ktorá sa zachovala v iných stvoriteľských opisoch. Ktovie, či nie aj preto, považujú súčasní fyzici teóriu Veľkého Tresku za tak oslovujúcu ľudskú predstavivosť. Zachováva silnú dramatickosť bez dožadovania sa prevládania rodinného antropomorfizmu.¹¹

Témy podobného charakteru sa objavili aj v Číne, majú však v sebe prvky významových odlišností. „Kozmos“ je grécke slovo a znamená jednotu, ekvivalent v čínštine (vo vzťahu ku svetu) sa vyjadrí „desať tisíc vecí“; „chaos“ – „súhrn [suma] poriadkov desať tisíc vecí“. Chaos teda neznamená neporiadok, ale nevinnú spontánnosť a prvotnú harmóniu. V gréckej kozmogónii vzniká svet víťazstvom Kozmosu nad Chaosom (poriadku nad neporiadkom). V Číne by chaos mohol byť premožený, ale jeho porážka by sa chápala ako kríza. Taoista Zhuangzi uvádza povest' o Chaose, ktorý umiera, pretože ľudské bytosti sa pokúšali obdať ho ľudskými zmyslami. „*Vládovia Severného i Južného*

¹¹ Ktovie, či sa tak nedeje kvôli súčasnej kríze chápania rodiny, ktorá akoby nie v predstavách, ale v reále, prestala byť tak príťažlivá ako neosobná, neznáma, vesmírna sila, opradená značnou dávkou tajomnosti.

Océanu, Šu a Hu, sa pokúšali obdarovať Chaos siedmymi zmyslami, čím v ňom vytvorili každý deň novú dieru, až pokiaľ neumrel“.

Kozmogonické otázky nesú v sebe zároveň otázky o budúcnosti. V žido-kresťanskej tradícii sa oveľa viac pozornosti venuje koncu ako počiatku sveta. V kresťanstve je koniec sveta najdôležitejšou udalosťou histórie. V hinduistickej kozmogónii je to naopak – svet sa periodicky končí a je večne stváraný odznova. Dokonca aj bohovia časom umierajú, ale neskôr sa znova rodia, tak ako všetko ostatné. Konkrétne bytie, v akom sa znova narodíme, závisí od našej *karmy*, teda od stanovených tendencií v našom predchádzajúcom živote. Týka sa to aj samotného kozmosu – kozmos po každom zničení sa objaví nanovo, rodí sa znova vďaka skrytým energiám, pozostalých z predchádzajúcich kreácií. Tieto abstraktné kozmo-gonické (kozmozlogické) predstavy môžu mať bezprostredné a dôležité spoločné konzekvencie. Indická mytológia si všíma viac spoločné podmienky v akých žije konkrétny človek (zdravie, choroba, bohatstvo i bieda) a považuje ich nie za otázku šťastia, ale za veci podmienené samou povahou skutočnosti. V zhode s touto predstavou, realizácia svojej „darmy“, čiže povinností vyplývajúcich zo spoločenskej úlohy, sa považuje za nutnosť kvôli udržaniu poriadku sveta.

Pri vysvetľovaní sveta a človeka zohrávalo dôležitú úlohu chápanie času. Naše chápanie času je výsledkom dlhého vývoja tvorenia pojmov. Značný počet stvorenstva má chápanie plynutia času. Každé spoločenstvo vypracovalo spôsob označovania a merania času – podelené na dni, noci, časti roka i roky. Veľa spoločenstiev pomenovalo čas v jednotlivých etapách alebo aspoň božstvo času (gr. mytológia – Chronos). Pochopenie času však nie je vzájomne rovnoznačné. Predstavitelia včasnej filozofie definujú predfilozofické chápanie času „čisto poeticky“, takže tu chýba objektivnosť, ktorá sa podľa nich objavuje až s Aristotelom. Otázkou totiž nie je len: „Čo je čas?“, ale i samotný pojem času ako lineárneho javu, chápaného v kategóriách individuálnej skúsenosti, čo sa udialo až za sv. Augustína (3.-4. st.), kde treba vidieť počiatky chápania času nielen chronologicky (Chronos), ale aj ako „kairos“ – čas milosti. Podľa tohoto náhľadu - udalosti, ktoré sa udiali, neboli späté len s presným dátumom, čo z hľadiska historiozofie je iste dôležité; ale tieto udalosti sú zároveň istou súhrou nie náhodných súvislostí pomenovaných ako „plnosť času“ alebo „čas milosti“.

Chápanie času je opravdivo rôznorodé a pestré. V predkolombusovej Amerike bol čas zložený z troch častí: historického,

božského a mystického. Austrálski aborigéni sa odvolávali na „dobu snenia“, ktorý existoval pred stvorením ľudských bytostí. Staroveká koncepcia cyklického času „večného návratu“ (ako stále sa otáčajúce koleso) bola vytvorená v Strednej Ázii a prevzali ju aj Gréci, ba dokonca z nej vychádzal i F. Nietzsche. Starovekí hinduisti mali neobvyklé chápanie času, nebolo to len chápanie vracajúceho sa času v štyroch rôznych etapách, ale aj fantasticky sa rozliehajúceho. Cyklus času „Veľká Jaga“, má 4,32 milióna rokov a tisíc takých jóg vytvára deň Brahmy, ktorý je absolútnou skutočnosťou. Po uplynutí 100 rokov Brahmy (okolo 300 miliónov rokov) objaví sa nový Brahma (boh) a začína sa nový cyklus. Niet sa prečo čo diviť, že ľudský život je v porovnaní s touto skutočnosťou tak nepatrný, že prakticky podľa pravidiel aritmetiky nebol vážne braný do úvahy. Naproti tomu mal čas v rannom kresťanstve jasne zadefinovaný počiatok i koniec, večný je len Boh.

5. „Semper profundius“ (veritatem explicere)

Descartovo neustále zdôrazňované „dubium...“ (pochybujem), malo za cieľ metódou spochybňovania dopracovať sa k pravde, k jej zmocneniu a vlastneniu. Túto metodológiu však sprevádzala neustála neistota realizovania úsilia, v čom možno vidieť počiatky novovekého skepticizmu a relativizmu. Permanentné „spochybňovanie“, navodzujúce atmosféru objektívneho hľadania, považujeme za negatívnu poznávaciu formu hľadania, ktorá mala a má svoje zdôvodnenie, ale vždy niesla v sebe prizmu neistoty, hoci, hľadanie bez neistoty neexistuje, no napriek tomu má smerovať k dosiahnutiu istoty v najvyššej možnej miere. Proces neustáleho spochybňovania možno prirovnať k rozbíjaniu orechovej škrupiny, ktorú hľadajúci stále viac drví v nádeji, že jej lepšie porozumie. Nakoniec mu ostane rozdrvený prach, ktorý nezaujatý pozorovateľ nedokáže prisúdiť pôvodnej matérii. Vzniknutý prach nesvedčí o nájdení pravde, ale často skôr o existenciálnom stratení sa, kedy už niet ani k čomu sa vrátiť ani čo uchopiť pre danú chvíľu i budúcnosť. Zostalo prázdno a neistota, stratila sa opora človeka.

Úmysel Descartesa, ako taký, nemožno spochybniť – ale stal sa počiatkom stálej konfrontácie s poznanými pravdami, ktoré boli prevzaté od predchádzajúcich generácií a boli považované za večne platné. Práve tu sa objavil problém: či zotrvať pri rešpektovaní večných, stabilných pravd – alebo každú prevzatú a dosiahnutú pravdu okamžité spochybniť so zámerom jej prehodnotenia, či je naozaj pravdou, a či ďalšie hľadanie metódou spochybňovania napomôže odpútať sa od dosiahnu-

tého výsledku, aby nastal posun v poznaní. Tu nastáva nebezpečenstvo trvalej neistoty z dosiahnutého poznania, ktoré zneisťuje životné konanie človeka. Na počiatku teda bola lákavá a príťažlivá snaha čo najdôkladnejšieho spoznania pravdy, avšak očakávaný výsledok sa nedostavil a hľadanie skončilo v neistote. Znova opakujeme, našim zámerom nie je v žiadnom prípade odmietať hľadanie pravdy metódou spochybňovania, ale nesúhlasíme so spochybňovaním za každú cenu a donekonečna, a najmä bez opodstatnenia, t.j. spochybňovať len kvôli spochybňovaniu – tento motív nemožno považovať za normu objektivity a napredovania.

Za vhodnejšiu metódu poznania pravdy považujeme cestu jej „stále dôkladnejšieho a hlbšieho“ odhaľovania a vysvetľovania - „semper profundius“ (veritatem explicere). Čo to znamená? Táto metóda neodmieta spochybňovanie ako také, ale ako bolo spomenuté – odmieta spochybňovanie pre spochybňovanie, a jednoznačne odmieta takto chápanú a užívanú metódu za objektívnu. Metóda „semper profundius“ veritatem explicere (stále hlbšieho vysvetľovania pravdy), je pozitívnu cestou stále hlbšieho prieniku do prevzatej a vlastnenej pravdy. Predsa, ak pravda pretrvala cez stáročia alebo dokonca tisícročia, nemôže byť jednorázovým tvrdením navždy zavrhnutá, najmä nie v princípe. Tak, ako sa metóda usiluje cestou neustáleho spochybňovania síce hľadať pravdu (negatívna cesta), metóda „semper profundius“ hľadá neustále všetky dostupné objasnenia a porozumenia nemennej pravdy (pozitívna cesta). Táto metóda neustále hľadá, čo môže pridať na stranu misky, kde sa kladú argumenty „za“. Treba sa raz a navždy oslobodiť od falošného presvedčenia, že akékoľvek spochybnenie automaticky ponúka pravdu.

Typickým predstaviteľom a realizátorom metódy „semper profundius“ je biblický Daniel, zachytený v príbehu o nespravodlivo obvinenej a odsúdenej Zuzane v rovnomennej starozákonnej knihe (porov. Dan 13). Dvaja starci, ktorým sa nechcela podvoliť, ju krivo obvinili. A keďže požívali vo svojom národe náležitú úctu a vierohodnosť, nik nepochyboval o pravdivosti ich svedectva. Dnešnými slovami povedané – starci z príbehu predstavujú mienkotvorných jedincov, ktorých výpovede sa nekriticky a bezhlavo prijímajú. Celá scéna dramaticky vrcholí takmer popravou Zuzany, keď Daniel naberie odvalu a ide do hĺbky pravdy. Neuspokojil sa s „oficiálnym“ tvrdením, že výpoveď starcov je pravdivá. Serióznou argumentáciou odhalil falošné obvinenie a predstavil pravdu. Na počiatku sa zdalo, že iné riešenie, aké navrhovali starci, neprichádza do úvahy. Je pravdou, že ísť cestou „semper pro-

fundius“ vyžaduje nielen metódu objektívnej argumentácie, ale aj dávku odvahy.

V žiadnom prípade nie je táto metóda absolútne uzavretá pred novosťou objavov bádania, ale oveľa viac precizuje kvalitatívnu hodnotnosť argumentov – ktoré na jednej strane chcú pravdu spochybniť a zavrhnúť a na druhej strane obhájiť a udržať. Nie je treba sa báť predstavovať stále hlbšie a dôslednejšie argumenty pozitívneho charakteru, usilujúce sa o udržanie prevzatej pravdy. Predsa každé priloženie argumentu na stranu misiek s označením „za“, je aktuálnou odpoveďou na to, čo bolo priložené na misku s nápisom „proti“. Tento zápas hľadania v antagonizme pretrváva, ale jeho pozitívom je i fakt, že nikto nemôže podozrievať metódu „semper profundius“ z absolútneho uzavretia sa. Predsa každý argument „za“ je reakciou na nanovo či zastaralo nastolené „proti“, čo potvrdzuje živosť reflexie dynamického vývoja a reakcie na existujúce alebo novo nastolené protiargumenty.

V čase silnejúcej globalizácie, kde prelínanie tradícií a myšlienkových prúdov nie je ničím neobvyklým, metóda „semper profundius“ iste nemá povahu absolútna, ale ponúka ohromnú šancu otvoreného a pravdivého dialógu, ktorý nekončí v ničote, ale v pravde, k jej najväčšiemu priblíženiu. Nesie to však v sebe jeden háčik, ktorý sa veľakrát potvrdil ako v značnej miere rozhodujúci: kto chce pridávať seriózne argumenty na misku s nápisom „za“, musí ich získavať často s námahou. V nerovnom procese je totiž ľahšie bez uvaženia takmer okamžite súhlasiť s predloženým spochybnením, ako do hĺbky spoznať, čo bolo spochybnené. Niekedy je to skutočný nezaujem ísť do hĺbky, inokedy to môže byť bezduchá túžba – mať stret tvrdení čím skôr za sebou, a to bez ohľadu na prijatý záver. Ak sa neprekoná tento neuralgický bod pseudo-poznávacieho procesu, či skôr lacného súperenia „kto z koho“, nemožno očakávať objektívny výsledok. Metóda „semper profundius“ je preto i výzvou smerovania ľudského úsilia, aby zápas o pravdu sa niesol vo vyváženom rytme. Vtedy je šanca na pokrok, lebo všetko z minulosti, spochybnené v určitom čase, ešte nemusí byť podľa protiargumentu okamžite zlé a automaticky zvrhnuté. Predsa to čo bolo veky dobré, môže byť dobré, i keď v určitých obmenách, i naďalej.

Aký vyvodiť záver, zvlášť pre reflektovaní tradícií a myšlienok, ktoré sú v histórii ľudského myslenia prítomné v ľudskom spoločenstve oveľa dlhšie ako kresťanské? Nie je logické, ak mnohé kultúry predchádzali kresťanstvo, vrátiť sa k životnému štýlu myslenia a správania

týchto kultúr? Metóda „semper profundius“ odporúča objektívne zvážiť negatíva, ale aj pozitíva kultúr, ako prispeli k chápaniu a rozvoju ľudskej dôstojnosti a k životu na zemi, a čo ponúkajú tieto kultúry pre súčasnosť i budúcnosť. Aj keď človek sa rád prikláňa ku kritériu okamžitého zúročenia, predsa princípom objektívneho hľadania pravdy nemôže byť tento aspekt. Nosnou ideou poznávacieho procesu musí byť pohľad, ktorý ako „nadčasový“ obstoí bez ohľadu na epochu a zmeny vo svete. Je to teda výzva k zvoleniu jedného smeru, alebo je to uprednostnenie určitého synkretizmu všetkého dobrého z jednotlivých kultúr? Pre človeka je lákavejšia a azda aj logickejšia výzva k synkretizmu, ktorý sa v určitej miere už praktizuje. Voľba tejto možnosti však opomína súvislosti jednotlivých kultúr, ktoré v rôznej kombinácii môžu mať celkom iný ako očakávaný výsledok. Predsa súčiastky z mnohých strojov ešte nemusia vytvoriť najdokonalejší mechanizmus. Každý vývojový pracovník, rešpektujúc doterajšie výsledky technického rozvoja, buduje na nich a vývoj usmerňuje celkom originálnym smerom. To však znova potvrdzuje výzvu k synkretizmu, preto by bolo asi najvhodnejšie vrátiť sa k prastarej zásade, ktorá aktualizovane znie: to, čo platí pre technický rozvoj, neplatí pre človeka.

Ak teda hľadáme odpovede bytostne sa dotýkajúce človeka, hľadáme a odhaľujeme to, čo človeka najviac pozdvihlo. Nebráňme sa pohľadu na chyby, ktorých sa človek dopúšťal a neustále dopúšťa, ale treba ísť cestou rešpektovania dôstojnosti ľudskej bytosti, ktorá prevyšuje všetko ostatné stvorené bytie. Metóda „semper profundius“ odporúča i vyzýva k stále hlbšiemu poznaniu človeka v jeho človečenstve i k hľadaniu zmysluplných možností jeho životnej realizácie. Metóda zostupovania do stále plnších hlbok tajomstva ľudského života v jeho mnohosti, nech je neustále nosným pilierom tých, ktorí chcú naplno prežiť svoj život. Táto metóda zostáva naďalej odporúčaným nástrojom v rukách človeka a nie definitívnym uzavretím jeho úsilia. To, čo sa raz uzavrie, bude originálnym dielom každej osoby. Realizátor metódy „semper profundius“ rešpektuje koreláciu vzťahu objekt – subjekt, nakoľko odhaľovanie pravdy nie je imanentnou záležitosťou hľadajúceho, keďže pravda, bez ohľadu na jej všeobecné prijatie alebo odmietanie, je vždy explicitná, a skôr neskôr zvíťazí, i keď za cenu obetí. Pravda je posolstvom celému prostrediu pobytu človeka.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CZARNECKI, P., S.: *Etyka*. Warszawa: Kompas II, 2006.
- DANCÁK, P.: *Paideia a transcendentná orientácia*. In : Theologos, 2001, roč. 3, č. 3, s. 32 - 41.
- DRONZEK, J.: *Etika*. Košice: KU v Ružomberku, TF Košice, 2007.
- JURKO, J.: *Vybrané kapitoly z religionistiky*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2008.
- KARDIS, K.: *Úvod do dejín náboženstva I*. Prešov: Pro comunio, 2006.
- KUCHARSKI, K.: *Dar poznania siebie*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- LEGOWICZ, J.: *Prehľad dejín filozofie*, 1967. Bratislava: Obzor, 1973.
- LENČIŠ, Š.: *Mezopotámia a Egypt*. Košice: Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Košiciach, 2004.
- LENČIŠ, Š.: *Staroveká Palestína*. Košice: Pre Teologickú fakultu KU v Ružomberku vydal Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2005.
- PESCHKE, K.-H.: *Kresťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- SŁOMSKI, W.: *Etyka*. Warszawa: Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, 2007.
- SŁOMSKI, W.: *Filozofia - sztuka myslenia*. Warszawa: MIX, 2001.
- SOLOMON, R., C.; HIGGINS, K., M.: *Krótká historia filozofii*, 1996. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997.
- STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid – prorok nádeje*. Prešov: Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2007.
- STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 2007.
- VOGT, M.: *Historia filozofii dla wszystkich*, 2003. Warszawa: KDC, 2004.

PRELÍNANIE SVETSKÉHO S POSVÄTNÝM, MÝTUS A PRIRODZENÝ ZÁKON

Mons. Stanislav STOLÁRIK

„Láska k pravde“ nebola neznámym činiteľom u predstaviteľov pred-gréckeho obdobia. Prechádzala rôznymi etapami poznania ako aj odlišnými výstupmi úsilia bádateľov. Na jednej strane ponúkla rôznosť náhľadov, na druhej strane predostrela nanovo otázku – ktorá z teórií je pravdivá? Bez toho, aby sme uzatvárali danú problematiku, treba znova zdôrazniť, že našim zámerom je poukázať na vývoj ľudského myslenia od počiatku, pokiaľ sa to len dá, a to predstavením mysliteľských koncepcií jednotlivých národov či etník, ktoré rozvíjali svoju racionálnu činnosť ešte pred vystúpením eleátov. Na niektoré zaujímavosti sme už poukázali v predchádzajúcej kapitole, ďalšie konkrétnosti chceme ešte priblížiť.

Kedysi vraj Solónovi, chváliacemu sa úspechmi gréckeho génia, povedal starý egyptský kňaz: *„Solón, Solón, vy Gréci vždy ostanete deťmi. Lebo vedz, že koľkokrát k nám prichádzajú správy o tom, čo z krásnych, veľkých a pozoruhodných vecí ste u vás, u susedov či v iných krajinách vykonali, toľkokrát sa ukáže, že to všetko je u nás už od nepamäti známe a prechovávané v našich svätyniach“*. Slová starého kňaza zapísané u Platóna, možno vzťahovať aj na grécke úspechy v oblasti filozofického myslenia. Túto históriu potvrdenú skúsenosť sme si znova pripomenuli, keďže chceme pokračovať v poznávaní filozofie pred-eleátskeho obdobia, hoci častejšie je táto epocha označovaná ako pred-filozofická. Chceme pokračovať v poukazovaní na úsilie kultúr pred-gréckeho obdobia, pripomenúť, zatiaľ na všeobecnej rovine témy, ktoré sa prelínali bez ohľadu na hranice, ale nebojme sa otvoriť i tému, ktorá je v súčasnosti nevedome alebo zámerne opomínaná, a to je téma prirodzeného zákona, ktorý je objektívnym princípom etických kódexov.

Filozofia starovekého Grécka a starovekého Ríma sa neobjavila naraz, ani nevznikla z ničoho; bola podmienená veľmi zložitou a nie vždy dôsledne preskúmanou historicko-spoločenskou a kultúrnou situáciou vtedajšieho Východu i požiadavkami nového života, ktorý sa formoval približne v 7. st. pr. Kr. v stredomorskej panve. Iónska filozofia prírody, ktorou sa v Miléte začal celkom nový rozvoj vedy o svete

a človekovi, najčastejšie nepriamo, ale niekedy i bezprostredne nadväzovala na problémy, ktoré zamestnávali ľudské myslenie už niekoľko storočí predtým – od Indie a Číny po Feníciu a Egypt. Dnes ideme ešte ďalej. Spoznávajúc kultúrne bohatstvo Afriky, Austrálie, Oceánie i oboch Amerík, presvedčame sa, že témy, ktoré sa najskôr prisudzovali spomenutým kultúram, boli vlastné aj civilizáciám iných kontinentov. Konštatovaním, že tieto témy boli vlastníctvom všetkých ľudí, môžeme sa prikloniť k názoru o ľudskej všejednote, opierajúcej sa o ontologickú jednotu ľudského rodu. Riešenie nastolených tém hľadali vtedajší filozofi buď v náboženských mýtoch, alebo v predfilozofických, teofyzických a antropologických úvahách súvisiacich s predchádzajúcimi, alebo v naturalisticky chápaných teogóniách i kozmogóniách, ktoré boli často predzvesťou filozofie prírody.

Z mýtov a pred-filozofických predstáv, ako aj z kozmogónie, možno spoznať náhľady starovekých národov na stavbu vesmíru, ich predstavy o jeho povahe a charaktere, o zdrojoch jeho vzniku, o čase a priestore, o planétach a rozvoji života na zemi; dozvedáme sa aj o človekovi, jeho živote a normách jeho správania sa. Tak si môžeme utvoriť názor na úroveň myslenia vtedajšieho človeka. Preto aj najvšeobecnejšie a povrchné oboznámenie sa s kozmogóniou predhelénskeho obdobia môže mať veľký význam pre históriu filozofie a pre pochopenie historického vývoja vedy i ľudstva. Náhľady, obsiahnuté v týchto kozmogóniách sa len ťažko dajú obsiahnuť v nejakom systematickom poriadku najmä preto, lebo ich výskum ešte nemôže ponúknuť syntézu celku. Preto je treba upriamiť pozornosť predovšetkým na tie kozmologické alebo mytologicko-kozmozologické prúdy, ktoré predchádzali vznik gréckej filozofie. Hoci, tento v značnej miere zaužívaný postup, by sa mal stále viac otvárať i pre kozmologické alebo mytologicko-kozmozologické pramene iných kontinentov.

1. Nepoznaný rozdiel medzi svetským a posvätným

Znova sa najskôr zastavujeme pri témy vzťahu filozofie a náboženstva s konštatovaním, že náboženstvo sa narodilo asi o tisíc rokov skôr ako filozofia, ale to za predpokladu, ak prijmem – že podstatou filozofie je kriticismus a naturalizmus, kdežto náboženstvo vytvára vieru v nadprirodzeno. Ak by sme sa zastavili pri čase narodenia náboženstva a potom filozofie, s určitým nadľahčením problému by sme mohli vysloviť tvrdenie, že po uplynutí tisíc rokov už u každého náboženstva môžeme hovoriť aj o filozofickom úsilí. Pravdou je, že aj pravdy viery

boli často spochybňované, pričom filozofia upierala neustále svoju pozornosť na širšie, nad-l'udské, ak nie nad-prirodzené aspekty tohto sveta. Stotožňovanie filozofie s vedou, čo sa dialo vo viacerých oblastiach, sa pričínilo o vytvorenie výraznej opozície medzi filozofiou a náboženstvom. Azda aj práve preto je potrebné uviesť, že medzi množstvom najznámejších vedcov a matematikov (Pytagoras, Newton, Carel, ...) tento vzťah ako opozičný nebol vôbec vnímaný.

Rozdiel medzi filozofiou a náboženstvom sa chápal často ako rozdiel medzi rozumom a vierou, ale i toto tvrdenie je pri dôslednejšom prehodení spochybniteľné. Základom logiky, najmä v stredoveku, boli teologické otázky, ktoré okrem toho, že nastoľovali otázky viery – vyžadovali si využitie racionálnych schopností v neobyčajne precíznej miere. Veľa filozofov sa usilovalo zladať rozum a vieru, aby potvrdili, že viera ako taká je, alebo tiež môže byť – racionálna, alebo aspoň predstaviť, akým spôsobom môžu rozum a viera spolupôsobiť pri vytváraní obrazu sveta v nás.

Ak upriamujeme svoju pozornosť na rozvoj racionálneho myslenia mimo vplyvu gréckeho prostredia, presviedčame sa ešte viac, že rozdiely medzi náboženstvom a filozofiou sú výtvorom západnej filozofie. Napr.: indické myslenie ako vo svojich mytologických, tak aj v neobyčajne precíznych logických prejavoch, nepozná tieto rozdiely. Indickí mystici (napr. Nagardžuna) boli zároveň najlepšimi logikmi. Konfucianizmus a taoizmus, ktoré sa uvádzajú ako veľké svetové náboženstvá, nespochybňujú tvrdenia viery, ako sa to deje v západných náboženstvách. Keď ľudia hovoria i myslia v zhode s princípmi ustálenými tradíciou, očakáva sa spoločná zhoda; individualistické reakcie sa neobjavia. Zdá sa, že práve táto časť je kritizovateľná, ale znova treba dopovedať – podľa kritérií stanovených západnou kultúrou. Dialóg, ako aj polemiku môžeme nechať otvorenú, ale čo je dôležité pre naše poznanie a pre poznanie mentality myslenia človeka nie západnej kultúry, je jednoducho treba prijať spôsob myslenia človeka, ktorý sa neformoval pod vplyvom myslenia vychádzajúceho z gréckeho prostredia.

Dôležitým bodom nášho poznávania bude zastavenie sa pri ďalších faktoch tvoriacich umelú deliacu čiaru medzi náboženstvom a filozofiou. K vytvoreniu tejto deliacej čare napodiv prispeli aj náboženstvá. Máme na mysli náboženstvá, ktoré sa sformovali na Východe (ďalekom?) a na Blízkom Východe. Takto sa postavili voči sebe staré náboženstvá Indie, Číny i ďalších kultúr a na druhej strane sú tri monoteistické náboženstvá Blízkeho Východu: judaizmus, kresťanstvo a islam.

Náboženstvá v Ázii sa zaoberali celkom inými otázkami ako náboženstvá pochádzajúce z Blízkeho Východu. Filozofický svetonázor starovekej Číny i Indie, sa napr. nekonzentruje na reláciu človeka s jediným Bohom. Existencia rôznych božstiev a božských bytostí sa nemôže automaticky jednotiť so západnou monoteistickou predstavou Boha. I preto, hlavné otázky žido-kresťansko-islamskej tradície, týkajúce sa možnej komunikácie Boha a zjavenia, sú jednoducho nedôležité, hoci veľa ázijských náboženstiev, najmä budhizmus a konfucianizmus, má tiež základné texty alebo Písma. Možno by sa dalo tvrdiť o východných náboženstvách, že aj v rámci rešpektovania vlastných posvätných písem, sa viac koncentrujú na úvahy o zodpovednom spôsobe života na tomto svete. V tomto kontexte treba následne porozumieť, že tu sa stiera rozdiel medzi tým, čo je svetské a čo je sväté, pretože to prežívanie svetského sa deje podľa svätých písem. Rozdiel medzi svätým a svetským je vypuklý v západnej tradícii. Napr. v konfucianizme hoci je rozdiel medzi nebom a zemou reálny, neznamená dichotómiu úplne odlišných poriadkov či bytí, vzájomná „prepletenosť“ existuje. Rovnako sa to vzťahuje i na už spomenutú tému nerozlišovania medzi náboženskou etikou a normami každodenného správania. Táto nerozlišovateľnosť mnohých mylí, nakoľko ona platí nielen pre etiku, ale sa prenáša aj na filozofické a náboženské úvahy a tvrdenia. Zároveň je táto nerozlišovateľnosť motiváciou pre človeka, ktorý chce byť nejakým spôsobom náboženský, ale rovnako chce zostať úzko zviazaný so zemou bez následného radikálneho odlúčenia sa od zeme. Tak sa tvorí fenomén „prepletenosti“ neba so zemou, stiera sa medzi nimi rozdiel, ktorý neprípúšťa ono radikálne a večné rozlíšenie a oddelenie.

2. Význam mýtov

Vonkajší svet bol podľa starovekého človeka usporiadaný v podľa určitých pravidiel, ktoré človek chcel odhaliť, aby porozumel zmyslu sveta i seba. Tak postupne vznikali mýty. Čo sa týka mýtov a mytológie, treba robiť rozdiel v ich prijímaní medzi vzdelanými a nevzdelanými Grékmi (ak máme na mysli grécku mytológiu). Vzdelaní Gréci považovali mýty za moralizujúce legendy (tiež aj za demoralizujúce) a nie za teologickú doktrínu. Ďalšou otázkou je, či prví filozofi zápasili s mytologickými predsudkami (tak uvažovali predstavitelia osvietenstva, ktorí svoj zápas považovali rovnako za boj proti predsudkom), alebo jednoducho preberali všeobecne rozšírenú skúsenosť? V r. 1952 dokazoval F. M. Cornford silné prepojenie prvých predsokratikov

s mytologickým a náboženským myslením. Cornford tvrdil, že názory Tálesa a Anaxymandra vychádzajú z náboženských myšlienok, a teda majú viac spoločného s mytológiou ako s filozofiou. Je možné, že obyvatelia Grécka si „krátili“ čas týmito ideami a predstavami, ale v značnej miere ich brali vážne a v stupňovitom procese racionálneho myslenia poukazujú Cornfordove tvrdenia na existenciu „medzistupňa“, keď sa ešte racionálne myslenie miešalo s mytologickým a náboženským. Človek, ktorý sa stretával s mýtmi rástol v abstraktnej filozofii opierajúcej sa o ración, možno už len tým, že bol prinútený premyslieť predložený príbeh či opis.

Objavujúci sa filozofi nemohli obchádzať rozšírené mytologické príbehy, ale stavali sa k nim skepticky. Predsa však platí, že grécka filozofia vyrástla z ľudových mýtov a postupne ich nahradila. Hovorí sa, že predel medzi primitívnymi mýtmi a racionálnou filozofiou znamená koniec jednej epochy a začiatok druhej. Mýty stavali na antropomorfizme, premietajúc neoživené sily prírody do ľudí. Napr. v starovekom Egypte, ako aj v iných východných stredomorských kultúrach, počiatok a povaha sveta je vysvetľovaná v kategóriách zachovania osôb podobných ľuďom. Náboženská filozofia načrtla oveľa výraznejšie odlišnosti medzi mýtickými božstvami a skutočnými bytosťami z krvi a kostí, ako to vyžadovala koncepcia božskej nejednoznačnosti. Zároveň bolo poukázané na viac-značnosť mytologických predstáv božstiev alebo ľudí obdarených božskými vlastnosťami v jednotlivých kultúrach.

Grécke i hinduistické božstvá bývali ľuďmi, nadľuďmi alebo neľuďmi. Často prechádzali z jednej formy do druhej. Konfucius i Budha, Mojžiš, Ježiš i Mohamed boli isto historickými bytosťami. (Lao-tse či Homér, ktorí pravdepodobne neboli historickými bytosťami, boli skôr určitým „súhrnom“ niekoľkých historických osôb). V konkrétnom prípade Ježiša Krista, ktorý je vteleným Bohom, to znamená je opravdivým človekom i Bohom – tak vznikol hlboký intelektuálny problém, ktorý existoval v priebehu dlhšieho času v kresťanskej teológii (rôzne nepochopenia a výslovné bludy).

Mnohoznačnosť alebo analógiu vyvolávajú bytosti čínskej filozofie. Konfuciánske i budhistické božstvá sú individuálnymi ľudskými bytosťami, nie sú vteleným Bohom (ako Kristus), alebo sú bohmi, ktorí zostúpili niekedy na zem v ľudskej podobe, aby nás naučili šľachetným pravdám. Nedá sa tu preto hovoriť o antropomorfizme. Hoci staroveká Čína mala iste veľa mýtov, v ktorých vystupovali napr. draky; v konfu-

cianizme a budhizme nestretávame bytosti, ktoré by vytvárali rozdiel medzi filozofiou a mytológiou. Podľa mienky niektorých, príbeh o Budhovom i Ježišovom živote, má viac symbolický ako historický význam.

Komplikovanejšia situácia bola v starovekej Indii. Hinduizmus je plný fantastických bytostí a božstiev, aspoň takých pestrých, ako ich opisuje grécka mytológia. Základom klasickej hinduistickej mytológie je trojica božstiev. Sú nimi: Brahma (boh, stvoriteľ sveta), Višna (boh, ktorý udržiava jestvovanie sveta) a Šiva (boh zničenia). Jednako sa tvrdí, že tieto božstvá sú tvármi jediného boha a tvoria jednu skutočnosť a nie mnohosť. Panteón indických bohov je oveľa väčší a viac komplikovaný ako panteón gréckych bohov, ale je výrazne jednoliaty. To je vlastne polymorfizmus božstiev, a nie ich jednotlivé vlastnosti – a to vyvoláva u západného človeka údiv, ale ktovie či nie skôr nepochopenie. Zdá sa, že rozmanitosť indickej mytológie uvádza tie idey, ktoré sprevádzajú indickú filozofiu počas celej jej histórie. Sú to predovšetkým motívy týkajúce sa obnovy života a jeho postupnosti. Zvlášť dôležitou témou indickej mytológie je „jednota vo všesvete“, a to bez ohľadu na to, koľko podôb predstavuje. Vo filozofii je najvyššou skutočnosťou „brahma“. V skoršej mytológii mnohosť božstiev je vlastne iba prejavom jedného boha. Prechod od mytológie ku filozofii nie je v oblasti logiky veľkým skokom, iba zmenou jazyka na menej obrazný.

Podobne uvažovali o mýtoch i Gréci, ale prví grécki filozofi, zástancovia praktického racionalizmu, už radšej uvažovali v materiálnych kategóriách príčin ako v špekulatívnej poetike a v teórii intervencie ľudských osôb. Avšak hlboké, predchádzajúce zakorenenie v mytológii, v kontakte s novým racionalizmom inšpirovaným geometriou, či ďalšími prelomovými ideami Pytagora, Permenidesa i Platóna, kategoricky odmietali materialistické vysvetľovanie sveta. Títo filozofi sa tiež často vyjadrovali formou príbehov a alegórií, čím pripomínali viac mystických básnikov než súčasných vedcov. Tu kdesi začal dodnes pretrvávajúci proces s opakujúcou sa otázkou: filozofia je len tam, kde je dôsledný opis pravdy, aký užíva veda, alebo môže filozof naďalej využívať poetický a mytologický spôsob myslenia? Široké spektrum filozofickej tvorby i v dnešnej dobe ráta s rôznymi literárnymi druhmi. Filozofia kladie väčší dôraz na zosystematizovanie teórie ako na opis, mytológia je naratívna. Preto filozofia, ktorá odstúpi od naratívnej formy stáva sa často súhrnom suchých tvrdení. Mytologický príbeh môže mať v sebe často protirečivosť, napriek tomu nestráca na svojej dôveryhodnosti

(azda aj práve preto treba v príbehu viac pozornosti, či sa jedná o pravdu).¹² Poslaním filozofie je odhaľovať tieto protirečivosti. Niektorí autori tvrdia, že poslaním mytológie je morálne pôsobenie; poslaním filozofie je zas pochopenie – avšak dobré mýty, ako aj dobrá filozofia, slúžia dosiahnutiu oboch cieľov. To čo platilo o vývoji vzťahu k mytologickým príbehom v Grécku, dá sa predpokladať, že prebiehalo aj v iných častiach sveta, a je dosť pravdepodobné, že aj s určitým časovým predstihom.¹³

Ak hľadáme odpoveď na otázku: kedy si ľudia prvýkrát predstavili bohov a bohyne, ku ktorým sa utiekali v núdzi? Kedy prvýkrát uverili v sily pôsobiace mimo viditeľného sveta a v tajomstvo skrývajúce sa v matérii života? Kedy začali riešiť otázky dotýkajúce sa vzniku sveta a v akých kategóriách? Kedy vykročili od „faktov“ prírody ku špekulatívnosti, duchovnosti, ku sfére zázračnosti? Kedy sa ich špekulatívnosť začala konsolidovať až sa sformovala do podoby disciplíny, ktorú Gréci nazvali filozofiou? Akým spôsobom sa starovekí bohovia a bohyne stali jedným bohom? Niektoré historické záznamy hovoria, že egyptský faraón Echnaton (Amenhotep IV.) už okolo r. 1370 pred Kristom hlásal vieru v jedného Boha¹⁴ – celé storočia pred narodením Mojžiša. Tvrdí sa, že Abrahám veril v jediného Boha 500 rokov skôr. Počiatky spojené s hľadaním odpovedí na základné otázky dotýkajúce sa boha, človeka a sveta, zdá sa, sú značne ovplyvnené náboženským aspektom.

Máme pred sebou konkrétny fakt – racionálna činnosť človeka sa vždy rozvíjala v súvislosti, ba možno povedať – v jednote s náboženstvom, mytologickým príbehom alebo náboženským rituálom. Mýty sú časťou nášho historického dedičstva. Kto ich nemá, alebo sa k nim už nehlási, tomu uniká veľa podstatných faktov našej kultúry a umenia. Z hľadiska poznávacieho, mýty môžu uchrániť dnešného človeka pred polopravdami, ktoré sa mu predkladajú v hojnej miere. Mýty sú ľudom

¹² V živote sa tento fenomén často uplatňuje v prejavoch politikov, ktorí výrečnosťou upútajú viac ako obsahom príhovoru. Žiaľ, v takom prípade, poslucháčom uniká pravda, a keď to zbadajú, často býva neskoro. Výrečnosť – schopnosť naratívnosti, nie je vždy pozitívom.

¹³ Napr. Čína sa môže chváliť značnou technickou vyspelosťou, ktorou výrazne predstihla Západ. Napriek tomu, najmä konfucianizmu, viac ako technický rozvoj a vedecké teórie si cenil harmóniu v spoločnosti. Taoizmus nemá nič spoločné s vedou a budhizmus považuje vedu za jednu z veľkých ilúzií ľudstva.

¹⁴ Nie je celkom jednoznačné, či Echnaton hlásal výhradnú vieru v jediného Boha, alebo učil o prvom bohu medzi inými božstvami (henoteizmus).

blízke, pretože hovoria o nemenných túžbach, snoch i obavách, ktoré má každý človek. Nachádza sa v nich niečo, čo nepodlieha filozofickým premýšľaniam a nemá racionálne zdôvodnenie, ale aj tvorí čiastku nášho človečenstva. Bez ohľadu na to, či majú pravdu alebo nie, vždy sú aktuálne.

Napokon uvádzame 4 funkcie mýtu, ako ich postrehol americký spisovateľ J. Campbell: 1/ *mysterium tremendum et fascinans* (úžasné a fascinujúce);¹⁵ 2/ interpretačná funkcia (porozumieť svet prírody); 3/ etická funkcia; 4/ určiť miesto človeka vo vesmíre a vo svojom vnútri (postavenie jednotlivca do centra a jeho rozvíjanie k integrite). Campbellove funkcie sú pokusom o načrtnutie určitej štruktúry, ktorej sa mýty pridŕžujú, aby ponúkli cieľovej skupine čitateľov alebo poslucháčov posolstvo základných existenciálnych, ale aj ontologických odpovedí.

Mýty sú viac než len primitívne pokusy porozumieť svetu a prírodným javom. Obsahujú hlboké prieniky do podstaty vecí a univerzálne symboly, ktoré vypovedajú o mysterióznom tajomstve a o vnútornej dynamike psychiky – o nádejach a obavách ľudstva. Aj keď dnešný človek viac vychádza z experimentovania a usudzovania, ešte to neznamená, že mýty tým stratili úplne na hodnote. Stále v sebe nesú posolstvo ďalším generáciám.

Zaujímavý postreh ponúka Kevin O'Donnell, a tento postreh je už mnohými dávnejšie reflektovaný, keď hovorí o novodobých mýtoch a prirovnáva ich silu k pôvodným. Zároveň poukazuje na ich vypovedajúci význam pre dnešného človeka. V princípe sa nanovo deje to isté: ako človek staroveku, tak aj ten dnešný veľmi rád počúva príbehy – mýty, ba aj ten dnešný ich priam bytostne potrebuje. Podľa O'Donnella sú aj teórie príbehy, a to aj tie teórie, ktoré sú v danom čase považované za značne alebo striktne vedecké. Začnime poukázaním na prípad „Galileo“ (16. st.) a Kopernikov heliocentrický objav. Tento prípad je v mnohých učebniciach predstavený ako spor medzi Cirkvou (výhradne katolíckou) a vedeckým učením. Nedopovie sa však, že do daného momentu sa prednášal na európskych univerzitách aristotelovsko-ptolemajovský geocentrizmus, ktorý po Koperníkovom vystúpení a tiež udalostí okolo Galilea, už bol považovaný za mýtus, nakoľko bol nahradený inou teóriou. Dnes vieme, že ani Slnko už nie

¹⁵ Prvýkrát užil toto označenie nemecký vedec Rudolf Otto v knihe *Myšlienka posvätného* (1929).

je nie je centrom celého vesmíru, a tak padol ďalší z dobových mýtov, ktorý narobil značný rozruch a vniesol množstvo nepravdy i na univerzitné katedry.

Jedným z takýchto mýtov, ktorý ešte pretrváva v ohlasovanej forme na mnohých školách, i keď už nemá len nasledovníkov, je podľa O'Donnella, Darwinova vývojová teória. Podľa O'Donnella je vývojová teória stále najlepším príbehom, ktorý vznikol pospájaním jednotlivých faktov. Je najlepšou „pracovnou hypotézou“, a ako dopĺňa O'Donnell, možno ho niekedy v priebehu ďalších tisíc rokov vystrieda úplne odlišný príbeh. Darwinovu teóriu zneužili ľudia, ktorí sa snažili odstrániť slabých, a tak im uprieť ľudské práva. Podľa tejto teórie sa správali totalitné systémy, a arogancia moci stále pretrváva.¹⁶ Predstava o tisícročnej nemeckej Ríši ako aj komunizmu je dnes už mýtom, ale koľko nevinných životov bolo obetovaných týmto molochom nenásytnej moci? Inú podobu „najzdatnejšieho“ predstavuje filmová postava napr. Jamesa Bonda, „hrdina“, ktorý bezohľadne zabíja a spáva s kýmkoľvek, predstavuje výsledné štádium Darwinovej teórie. Takáto predstava „supermana“ na filmovom plátne nie je jediná. Realizácia mýtickej podoby najzdatnejších jedincov sa akoby stávala garanciou pokroku ľudstva. Opak je pravdou, zdravá spoločnosť má nielen najzdatnejších, a ak ich má viac, ich prvoradým poslaním je postarať sa o slabších, najmä o tých, ktorí sú odkázaní na pomoc iných. Inakšie aj tá najviac deklarovaná „sociálna“ spoločnosť sa stáva mýtom a je prázdna. Mýty o športovcoch, hercoch... ale najmä o politikoch sú naďalej prítomné i na začiatku 21. storočia. Preto sa natíska otázka – ak boli mýty v staroveku chymérami a ilúziami, čím sú dnes? Môže dnešný človek o sebe právom povedať, že je racionálny a mýty má pod kontrolou?

3. Etika v postmodernom chápaní

V spleti tvorby rôznych etických kódexov sa od nepamäti hľadá spoločná, východzia platforma. V dnešnej dobe, keď sa tvoria etické kódexy napr. športovcov, diferencované kódexy vedeckých pracovní-

¹⁶ Arogancia moci má veľa podôb, napr. nerovnaké podmienky pre narušiteľov cestnej premávky alebo pre účastníkov dopravnej nehody (poslanci NR SR a tí ostatní), platný od 1.2.2009. inú podobu má ekonomická kríza z konca r. 2008, ktorej prekrytie sa nerieši na úkor tých, ktorí ju spôsobili, ale z peňazí daňových poplatníkov.

kov v rôznych odvetviach..., otázkou je či každá, špecificky vytváraná etická sústava bude vychádzať z jedného prameňa, alebo jediný východzí spoločný bod sa zavrhnú. Do diskusie ponúkame pohľad preferujúci jediný východzí bod, ktorý má svoju ontologickú opodstatnenosť a objektívny axiologický rebríček hodnôt. Pre niektorého čitateľa, zvyknutého na ponuku viacerých možností, toto zamyslenie nebude zaujímavé. Pre tých, ktorí neustále hľadajú jednotiaci princíp bytia človeka táto ponuka bude vítaná. Nebojíme sa vysloviť tvrdenie, že princípy prirodzeného zákona – jednotiaceho prvku vhodného, objektívneho, všeobecne platného a nemenného etického kódexu, pomáhali tvoriť tie hodnoty, ktoré dodnes obdivujeme, ale chýba nám odvaha vrátiť sa znova k týmto princípom. I kvôli tomu pokladáme túto štúdiu za vhodnú k všeobecnej diskusii.

Po druhej svetovej vojne postavili pred súd mnohých kolaborantov s nacistickým režimom. Oni sa však obhajovali: *My sme poslúchali a konali svoju povinnosť, ba viac, konali sme podľa platných zákonov a neprevinili sme sa proti nim!* Norimberský proces ich napriek tomu odsúdil, čím sa natíska logická otázka: *Ako to teda je – možno ľudí odsúdiť za to, že konajú v zmysle zákonov?* Z hľadiska následného vývoja, až po súčasnosť, je „paradoxne nepochopiteľné“, že aj na Norimberskom súde zaznelo zdôvodnenie pre oprávnené odsúdenie tých, ktorí sa previnili proti „nadčasovému“ „vyššiemu zákonu“. Podľa tohto verdiktu je „vyšší zákon“ nad ľudskými zákonmi a môže ich zbaviť platnosti. Ak som si tento postup dovoľil nazvať „paradoxne nepochopiteľný“, urobil som tak v opýtavosti – kedy sa možno odvolať na „vyšší zákon“, a potom: či odvolanie naň je účelové alebo všeobecne platné? Ak platí prvá verzia, a na „vyšší zákon“ sa možno odvolávať účelovo, zaváňa to politickou, či inou objednávkou. Ak je „vyšší zákon“ všeobecne platný, sú zákony demokratických parlamentných rozhodnutí v zhode s „vyšším zákonom“?...

Rešpektovanie „vyššieho zákona“ vyvoláva ďalšie otázky: odkiaľ berie silu, aby sa v určitých chvíľach naň ľudstvo odvolávalo? Ako je to možné, že sú chvíle, keď „vyšší zákon“ stojí nad každým parlamentom, nad každým kráľom, nad každým „právom silnejšieho“. Ochraňuje jednotlivca pred svojvôľou vládnucich, nezávisle na forme vládnutia. Ľudia sa cítia v bezpečí, ak platné zákony štátu sú v zhode s „vyšším zákonom“, a keď zaväzuje všetkých, t.j. aj mocných. Takéto chápanie nemá nič spoločné s vťahovaním Cirkvi do problému, i keď, a to je ďalší nepochopiteľný paradox, práve Cirkev zostáva často osamotená

keď háji platnosť „vyššieho zákona“, aby ochránila najbezbrannejších – chudobných, núdznych, ale aj nenarodených, starých, chorých... Paradox nepochopenia „vyššieho zákona“ spočíva často v nerovnakej miere jeho vzťahovania na vlastné záujmy s odmietnutím toho istého práva societe bezbranných. Ego prevyšuje slobodu a integritu iného. V minulosti sa „vyšší zákon“ nazýval aj „prirodzeným zákonom“, v dnešnej dobe sa často nahrádza termínom „ľudské práva“, avšak znova v paradoxe nerovnakého metra jeho dovoľávania sa a jeho zachovávaní.¹⁷

V prelínaní sa kultúr, náboženstiev, ekonomík... a ďalších činiteľov, je otázka prirodzeného zákona konfrontovaná s dobou, ktorú prežívame a ktorú poznáme pod menom – postmoderná, hoci niektorí už hovoria o post-post-modernej dobe. Inými prívlastkami sú ešte, doba: post-kresťanská a post-metafyzická, post-morálna, post-etická. Postmodernú mentalitu by sme mohli definovať rôznymi protikladnými výrazmi – je to atmosféra a myšlienkový pohyb ktorý protirečí doterajšej predstave sveta. Je to spôsob myslenia, ktorý sa dištancuje od metafyziky, aristotelizmu, augustinovskej tradície i od Ríma, ako centra katolíckej cirkvi a od mnohých ďalších vecí. Možno práve pomenovania: post-kresťanská a post-metafyzická najviac poukazujú na to, čo sa vlastne udialo – stlmilo sa alebo úplne vytratilo vedomie nadprirodzena a nadčasovej platnosti hodnôt, čo sa v značnej miere prejavilo v nepochopení a odmietnutí existencie prirodzeného zákona.

Postmoderné myslenie je vzdialené od predchádzajúceho kresťansko-platónskeho sveta, v ktorom boli určené zásady na získanie nadvlády pravdy, nadvlády hodnôt nad pocitmi, chápania nad vôľou, ducha nad telom, jednoty nad pluralizmom, asketizmu nad vitalitou, večnosti nad časnosťou. Vo svete, v ktorom aktuálne prežívame svoj život jestvuje pudové uprednostňovanie citov pred vôľou, dojmov pred chápaním, svojvoľnej logiky a vyhľadávanie potešenia pred asketickou a normatívnou morálkou. V tomto svete je na prvom mieste citlivosť, dojatie a aktuálny okamih. Ľudská existencia sa stáva miestom, kde je sloboda bez brzd, kde osoba uskutočňuje alebo sa domnieva, že uskutočňuje osobnú ľubovôľu a tvorivosť. Aj keď to mnohí nepripúšťajú – je to čas odporu voči výlučne racionálnemu spôsobu myslenia. Literatúra, umenie, hudba, nové prírodné a novo sa rozmáhajúce vedy (pred-

¹⁷ K téme o prirodzenom zákone odporúčame predovšetkým ďalšie informácie štúdie v knihe: STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid – prorok nádeje*, s. 59-71.

všetkým psychoanalýza) dokazujú, že mnohé osoby si už nemyslia, že žijú vo svete riadenom racionálnymi zákonmi, v ktorom Západná civilizácia je modelom pre zvyšok sveta. Naopak, všetky civilizácie sa pokladajú za rovnocenné, veľakrát preceňované a viac zviditeľňované vo vzťahu ku kresťanským tradíciám, hoci v minulosti sa kládol dôraz na tzv. klasický poriadok. V súčasnosti je všetko kladené na rovnakú úroveň, pretože nejednotlivé viac kritériá, podľa ktorých je možné overiť, čo predstavuje skutočnú a autentickú spoločnosť a čo nie.

Jestvuje opozícia voči racionálnosti, preferovaná je relatívnosť. Racionalizmus je považovaný za zdroj násilia a prekrytie tohto náhľadu sa odôvodňuje „lákavejšou“ ponukou dialógu a vzájomného zdieľania, so zámerom dosiahnuť otvorenosť voči druhým a voči všetkému, čo samo o sebe nie je zlé. Nie racionálna argumentácia, ale pochybnosť vyvoláva dôveru v seba samého a nedôvera nastupuje voči tým, ktorí obhajujú a zdôvodňujú svoju identitu. V globalizovanom svete zrýchlenej možnosti komunikácie bez ohľadu na geografické, fyzické i náboženské ohraničenia, toto odmietnutie racionálnej argumentácie vytvorilo priestor pre rozšírenie a posilnenie ideí, ktoré narábajú inou metodológiou. I to je jeden z dôvodov, prečo sa častejšie odmietajú scholastikou sformulované pravdy kresťanskej viery, alebo prijatie kresťanstva ako „právneho náboženstva“. Kdesi tu možno vybadať počiatok negatívneho alebo ignoratívneho postoja voči prirodzenému zákonu, ktorý síce sám o sebe nie je daný do noriem, ale z ktorého princípov sa nutne rodia normy. C.M. Martini spomína reakciu jedného mladíka: *„Len mi nehovorte, že kresťanstvo je pravdivé. To ma rozčuľuje a vyvoláva blok. Ako odlišne vyznie veta: kresťanstvo je krásne...“* Kresťanstvo je naozaj krásne, ale táto reakcia dokladuje, ako sa v súčasnosti viac preferuje krása ako pravda. Významovo sa nestavíme proti dôležitosti krásy, ale dôsledok tohto normatívu sa najčastejšie prejavuje na opustenosti, nevšimavosti a odmietnutí starých a chorých, u ktorých krása zvetrala alebo sa vytratila. Nebolo by užitočnejšie i v tejto komunikácii zdôrazňovať pravdu (!) o dôstojnosti človeka?... Iným príkladom môže byť drogový problém hľadajúci krásu v ilúzii omámenia, ale smerujúci k chradnutiu až smrti. Nie je dôležitejšie vyriešiť pravdu (!) o drogovej závislosti?... Príkladov je isté viac, ale na ilustráciu existenčnej situácie postmoderného človeka, ktorý prevzal znaky tohto času, priam dobový syndróm, by to malo stačiť. Ak totiž nie sú stanovené kritériá, pravdou sa stáva to, čo vyhlási manipulátor alebo šikovne zmenežovaná reklama. Pravda ako pojem, takto neprestane existovať v mysli zmanipulovaného človeka,

ale v nijakom prípade nenapĺňa kritériá objektivity a aj keď sa nazýva pravdou, je zámerne vytvorenou ilúziou.

V tejto atmosfére sa ani technológie viac nepovažujú za nástroj v službe ľudstva, ale vytvára sa nimi nové prostredie, ktoré si dokonca osobuje výhradné právo na stanovovanie pravidiel a vysvetlenie sveta. Nejestvuje viac podstata vecí, ale iba ich pragmatické využitie na konkrétny cieľ, ktorý v danom čase určuje vôľa a túžba každého človeka. Následne sa stráca záujem o pochopenie podstaty človeka s postupným strácaním vedomia hriechu a potreby vykúpenia a uprednostňuje sa veta, akoby prinášajúca závan revolúcie vo Francúzsku (1789): „*Všetci sú si rovní, ale každá osoba je jedinečná*“.¹⁸ Človek si sám vytvára normy správania a akákoľvek iná morálna zásada je zastaraná. Nejestvuje viac hriech, ani potreba odpustenia, ani vykúpenie a už vôbec nie „zapieranie seba samého“. Na život sa už nepozera ako na obeť alebo utrpenie, a tak stále viac chýba odhodlanie k prevzatíu zodpovednosti, najmä celoživotnej (napr. pre manželstvo, duchovný stav...), ktorá je vždy doprevádzaná obeťou i utrpením. Ďalšou charakteristikou postmodernizmu je „protirímsky komplex“, ktorý sa prejavuje v odmietaní každej podoby centralizmu. Už neplatí čo bolo napísané (napr. v Biblii, pri tom citáty z kníh iných náboženstiev sa stále citujú); prestali platiť nadčasové pravidlá, ktoré sa predtým s úctou uprednostňovali pred tým, čo bolo čiastočné, miestne a ustanovené odsúhlasením nejakej skupiny. Prednosť dostáva miestne a pluralistické poznanie prispôsobené okolnostiam a odlišnej dobe.

Opísané sprievodné znaky postmodernej epochy nie sú len súčasťou Západnej civilizácie, ale osobnou komunikáciou ako aj technickou komunikáciou sa postupne, ale stále viac a v zrýchľujúcom rytme dostávajú do všetkých kútov sveta, do všetkých kultúr. Vedia to tí, ktorí chcú urýchliť prienik symptómov postmodernej doby, ale aj tí, ktorí sa mu chcú ubrániť i za cenu uzavretia sa pred svetom. Je správne, ak o uvedených danostiach sú podrobne informovaní i tí, ktorým nie je ľahostajný vývoj vo svete, a ktorí sú presvedčení, že cestou postavenia sa zoči-voči akémukoľvek problému je správna výchova a príprava človeka. Najčastejšími nositeľmi-šíriteľmi týchto myšlienok je mladá generácia, ktorá na jednej strane nekriticky preberá rôzne ponuky, ale na druhej strane je to práve ona, ktorá je ochotná podstúpiť riziko hľa-

¹⁸ Onen „závan“ sa vzťahuje na prvú časť vety, hoci dobová skúsenosť Francúzskej revolúcie potvrdila pravidlo o rovných a „rovnejších“.

dania hodnotovo plnších ciest. Považujeme za dôležité a osožné nenechať upadnúť do zabudnutia tému prirodzeného zákona, možno z počiatku kvôli diskusii predovšetkým s tými, ktorí o ňom nemuseli počuť, ak počuli nemuseli ho prijať, ale napriek všetkému sú stále otvorení a hľadajúci. Držíme sa prastarej zásady, bez diskusie, dialógu, nemôžeme sa posunúť dopredu, nemôže nastať pokrok. Tému prirodzeného zákona naozaj nepovažujeme výhradne za tému náboženskú alebo striktnie etickú, sme presvedčení o plnosti jej existenciálneho rozmeru.

4. Prirodzený zákon

Vraciame sa znova k základnej etickej otázke, ktorú nanovo nastolil Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor*¹⁹, a ktorá potvrdzuje svoju existenciálnu črtu: „Čo mám robiť? Ako možno rozoznať dobro od zla?“ A pápež odpovedá: „Odpoveď je možná iba vďaka jasu pravdy, ktorá žiari hlboko vnútri človeka“ (2). Nastoľujúc túto otázku ešte raz otvárame tému o prirodzenom zákone, teda o zákone, ktorý je vpísaný v srdci človeka. Tým sa odvolávame na biblické vyjadrenie vlastnej judaistickej i kresťanskej tradície: „Svoj zákon dám do ich vnútra a napíšem ho do ich srdca“ (Jer 31, 33; porov. Hebr 10, 16). Azda ešte krajšie je to napísané v Ezechielovej knihe: „A dám vám nové srdce a nového ducha vložím do vás; odstránim z vášho tela kamenné srdce a dám vám srdce z mäsa. Svojho ducha vložím do vášho vnútra a spôsobím, že budete kráčať podľa mojich nariadení, zachovávať moje výroky a plniť ich“ (Ez 36, 26-27). Tento Boží počin je nádhorne opísaný v Liste Rimanom: „A keď pohanovia, ktorí nemajú zákon, od prírody robia, čo zákon požaduje, hoci taký zákon nemajú, sami sebe sú zákonom. Tým ukazujú, že majú požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach, čo im zároveň dosvedčuje aj ich svedomie, aj ich myšlienky, ktoré sa navzájom obviňujú alebo i bránia; v deň, keď Boh bude podľa môjho evanjelia skrze Ježiša Krista súdiť, čo je skryté v ľuďoch“ (Rim 2, 14-16).

Je to prísľub Stvoriteľa stvorenstvu, ktorý sa podľa vyriešených slov má diať v tichu a nebadane, ale zároveň efektívne. K viditeľnému odovzdaniu zákona dochádza na hore Sinaj, keď Mojžiš preberá Desatoro (Dekalóg) pre členov vyvoleného národa (porov. Ex 34, 27-27; Dt 4, 13; 10, 4n). Sú to dve odlišné udalosti: prvá sa dotýka každého človeka, druhá v sebe zahŕňa členov izraelského ľudu. Je však jasné, že oba zákony nemajú v sebe nijakej protirečivosti, ale sú v plnej zhode. Opra-

¹⁹ JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor*, 1993. Trnava: SSV, 1994.

vdivé hľadanie nemenného a všeobecného prirodzeného zákona má význam kvôli stanoveniu objektívnych a záväzných mravných noriem, preto venujeme pozornosť i tejto otázke, najmä kvôli existencii veľkého počtu etických systémov.

V spleti náboženstiev a filozofických systémov, z ktorých vyrástli rôzne etické kódexy, predsa chceme pripomenúť biblické vysvetlenie existencie prirodzeného zákona. Jedná sa o zákon, ktorý je platný pre ľudí všetkých kultúr a dôb. Pri úvahe nad jeho objektivitou a záväznosťou, a zvlášť ak sme užili citáty z Biblie, sa môže nastoliť námietka: Prečo sa odvolávame práve na biblickú tradíciu, ktorá je vlastná judaisticko-kresťanskej kultúre? Odpoveď nie je ťažká – lebo považujeme biblické sformulovanie problému za akýsi prienik kultúr a náboženstiev, ktoré odvodzujú svoj počiatok od Stvoriteľa. V priebehu náboženských a filozofických ideových konfrontácií je táto otázka posunutá do existenciálnej roviny, nakoľko pôvod človeka, zmysel a teleológia jeho pobytu na zemi sú dominantnými témami existenciálnej filozofie. Východzie body následných úvah sú dve – 1/ prijať spomenutý pôvod človeka v Stvoriteľovi, alebo 2/ zaujať postoj o nezmyselnom uvrhnutí človeka na túto zem. K prvej alternatíve možno bez rozpakov priradiť i názor niektorých vývojových teórií, ktoré ak by sa celkom nezhodovali vo východzom bode mali by sa zjednotiť v teleologickej časti. Naďalej berieme do úvahy námietky, ktoré zhrňa a spomína Ján Pavol II. v citovanej encyklike: *„Môžu Božie prikázania, ktoré sú zapísané v ľudskom srdci... naozaj riadiť každodenné rozhodovanie jednotlivcov i celých spoločností?“* (4).

Ján Pavol II. v citovanej encyklike tým, ktorí sa pýtajú práve takto, ponúkol odpoveď: *„právomoc rozhodovať o dobre a o zle neprislúcha človeku, ale jedine Bohu. Zaiste, človek je slobodný, pretože môže Božie prikázania pochopiť a prijať. Jeho sloboda je naozaj veľká, pretože môže byť „zo všetkých stromov raja“; predsa však nie je nekonečná, pred „stromom poznania dobra a zla“ sa musí zastaviť, keďže musí prijať mravnú normu, ktorú Boh dáva človeku: a ak ju človek prijme, skutočne sám realizuje svoju slobodu. Boh, ktorý je jediný dobrý, dokonale pozná, čo je pre človeka dobré, a z lásky k nemu mu to predkladá v prikázaniach“* (35). Veľmi dôležité sú ďalšie myšlienky, ktorými Ján Pavol II. vysvetľuje dnešnému človekovi prepojenie medzi aktívnym ľudským rozumom, ktorý objavuje a uplatňuje mravný zákon, a prameňom, z ktorého ľudský rozum čerpá – a tým je večný zákon Božej múdrosti. *„Mravný zákon pochádza od Boha a v ňom vždy nachádza svoj prameň, ale na základe prirodzeného rozumu,*

ktorý má svoj pôvod v Božej múdrosti, je tento zákon súčasne vlastným človeku. Prirodzený zákon totiž, ako bolo povedané, nie je nič iné ako Bohom nám vliate svetlo rozumu, vďaka ktorému poznávame, čo treba robiť a čomu sa vyhýbať. Toto svetlo a tento zákon dal Boh človeku pri stvorení“ (40). Človek má schopnosť rozoznať dobro a zlo, a to „vďaka svetlu prirodzeného rozumu, ktorý je odrazom jasu Božej tváre v človeku“ (42). V tomto zmysle píše sv. Tomáš, keď komentuje verš 4. žalmu: „*Keď žalmista povedal: ‚Obetujte pravú obetu‘ (Ž 4, 6), akoby sa niektorí pýtali, čo je to pravá obeta, dodáva: Mnohí hovoria: Kto nám ukáže dobro? Odpovedajúc na túto otázku, hovorí: Svetlo tvojej tváre, Pane, bolo do nás vpísané; akoby svetlo prirodzeného rozumu, ktorým rozoznávame, čo je dobré a čo zlé, čo patrí do oblasti prirodzeného zákona, nebolo ničím iným než odrazom Božieho svetla v nás. Z toho vyplýva, že Prirodzený zákon „sa takto nazýva nielen vzhľadom na nerozumné bytosti, ale pretože rozum, ktorý tento zákon vyhlasuje, prislúcha ľudskej prirodzenosti“ (42).*²⁰

Pápež sa v encyklike často odvoláva na bohatú cirkevnú Tradíciu (najmä na sv. Tomáša Akvinského) a učenie Druhého vatikánskeho koncilu. Dokonca by sme mohli s určitou odvahou pripomenúť, že ak pápež hovorí aj o stvoreníach mimo ľudí, akoby dával za pravdu starovekým Grékom, ktorí podľa poriadku prírody sa usilovali kodifikovať zákony pre človeka a spoločnosť. Boh sa naozaj stará o celé stvorenie (porov. Múdr 7, 22; 8, 11), ale o človeka sa stará nie „zvonku“ cez zákony prírody, ale „zvnútra“ rozumom, ktorý Božím svetlom je schopný spoznať večný Boží zákon i správnu cestu slobodného konania. Takto Boh pozýva človeka „*k účasti na svojej prozreteľnosti, lebo chce spravovať svet pomocou človeka, teda jeho rozumu a zdopovednej starostlivosti: a to nielen svet prírody, ale aj svet ľudských osôb. V tejto súvislosti sa prirodzený zákon javí ako ľudský prejav večného Božieho zákona*“ (43). Podľa sv. Tomáša Akvinského má ľudský rozum účasť na večnom Božom rozume, čím má prirodzený sklon konať vhodne a voľiť si správny cieľ, a takáto účasť rozumného stvorenia na večnom zákone sa nazýva prirodzený zákon (porov. 43).

Myšlienky Jána Pavla II. jasne definujú pôvod schopnosti rozpoznávať dobré od zlého, ako dar Stvoriteľa daný človekovi. Prirodzený morálny zákon však nie je hotovým etickým kódexom, čím sa ponúka odpoveď na často kladenú otázku o rozmanitosti etických systémov.

²⁰ Človek chce vo svetle Božej tváre spoznať dobro a odlíšiť ho od zla.

Prvotný princíp prirodzeného zákona, akceptovateľný pozitívnymi etickými kódexmi, tvorí východzí bod a znie: „konaj dobro a chráň sa zla“ a má za cieľ „dobro ľudskej osoby“ (50). V Prvom prípade ide o imperatívnu a v duhom o normatívnu stránku prirodzeného zákona. Problém jeho realizácie nastáva nejednotým výkladom dobra a zla, a najnovšie i rôznosť vysvetlení ľudskej osoby. Zvlášť otázka vzťahu k inej ľudskej osobe sa stáva kritickým bodom etiky, lebo nie každý rešpektuje, že ľudský život nadobúda mravný význam až vo vzťahu k dobru aj inej osoby, pretože zabiť nevinného človeka nie je nikdy dovolené, obetovať vlastný život pre blížneho je dovolené (50). Rešpektovať v láske inú ľudskú osobu znamená rešpektovať jeho slobodu, všetky jeho práva zaručené prirodzeným zákonom, a to od okamihu počatia až po pridodzenú smrť. Napokon treba dodať, že prirodzený zákon je svojou povahou všeobecný a nemenný (51), čo rešpektoval, aj keď v inom súvisi, napr. aj I. Kant. Prejavom spoločného rešpektovania, o. i. je ďalej: nezabíjať, nekradnúť, neklamať, sloboda vierovyznania a vôbec ľudskej slobody, úcta k rodičom...²¹

Nemožno poprieť, že človek vždy žije v nejakej kultúre, ktorá má svoje tradície i zákonitosti, no napriek tomu skutočnosť dosvedčuje, že v človekovi je niečo, čo tieto kultúry presahuje, a to je - prirodzenosť človeka. I pri existujúcej rôznosti treba hľadať formuláciu všeobecných a trvalých mravných noriem, ktorá by zodpovedala rozličným druhom kultúry, lepšie by vyjadrovala osobitosti doby a umožňovala pochopiť a autenticky vysvetliť pravdu (53). Zjednodušene povedané, nemenné pravdy treba definovať dobovým jazykom, ale zároveň byť ostrážitý, aby sa nezmenila alebo nestratila pravda. Rešpektovanie slobody človeka je rešpektovaním slobody svedomia, ale sloboda nie je modlou, a tak i svedomie potrebuje udržiavať dialóg s hlasom, ktorý je v ňom (od Stvoriteľa), ktorý obsahuje normy zákona vedúce k permanentnej formácii (54-64).²² V konečnom dôsledku aj civilný zákon má rešpektovať svedomie človeka. Prirodzený zákon je daný ako záväzný principiálny

²¹ Ján Pavol II. tu predstavuje zákony pozitívne a negatívne (52).

²² Častou príčinou, pre ktorú sa o prirodzenom zákone veľa nehovorí je skutočnosť dôležitej úlohy Učiteľského úradu Katolíckej cirkvi, ako bedlivej strážkyne zákona, vloženého do srdca každého človeka. Pozitívom mnohých iniciatív je pretláčenie sa do popredia dôležitosti hľadania akoby spoločného „mravného konania“ v spoločenstvách rozličných kultúr. Pravdepodobne je v tomto smere pred ľudstvom ešte dlhá cesta, ale je dobré, že táto cesta už začala.

normatív správania nielen pre určitú náboženskú skupinu, ale všetkým ľuďom, t.j. aj tým, ktorí sa hlásia k neverectvu.

Spochybňovanie a zavrhnutie prirodzeného zákona, ktorý má svoj pôvod v Stvoriteľovi človeka a celého stvorenia, sa v dejinách zopakovalo veľakrát. Novodobé dejiny spustili reakciu odmietnutia prirodzeného zákona Francúzskou revolúciou (1789) a mali svoje pokračovanie vo Veľkej októbrovej socialistickej revolúcii v Rusku (1917), ako aj v totalitých systémoch: v nemeckom nacionalizme, fašizme a komunizme. Ak oprávnene hľadáme príčiny odmietnutia prirodzeného zákona, často sa natíska iba jediná odpoveď: udialo sa tak preto, aby všetci, ktorí tento zákon zavrhnli, mohli ľuďom predostrieť vlastné koncepcie morálky, ktoré napomáhajú šírenie vlastnej ideológie. Napríklad etickým kritériom francúzskej a najmä októbrovej revolúcie bola definícia: dobré je to, čo osoží revolúcii, a pod túto definíciu sa skryli mučenia i vraždenie nevinných ľudí a všetky ďalšie neprávosti a neprístojnosti. V súčasnosti možno hovoriť o postmodernej reakcii, relativizácii... prirodzeného zákona, aby jediným etickým bolo kritériom osobné právo jednotlivca, často i na úkor iného, čím tento zákon platí len pre mocnejších. Súdny pozorovateľ sa oprávnene obáva narastania anarchizmu, ktorý nerešpektuje nijakú autoritu, nakoľko tieto prejavy sú stále častejšie. Nedobрым signálom je i to, že niekedy len poukázanie na tieto nezdravé javy v živote spoločnosti znamená určitú vyhrážku odvolania sa na justičné (európske) inštalácie. Ak by sme chceli byť veľmi sarkastickí, tak by sme sa opýtali, kedy príde čas, keď návštevník divadla – opery, podporí sťažovanie sa člena súboru, ktorý sa podriaďuje dirigentskej taktovke? Vari to nie je diktát? ... V žiadnom prípade sa nedomáhame návratu totality, tú jednoznačne odsudzujeme a odmietaťme. Stavíme sa za vyvážené nároky a práva jednotlivca, ktoré nechladia s investíciou v prospech spoločnosti.²³

Keďže každé prirovnanie pokuľháva, som si vedomý toho, že ako protiargument zaznie – predsa člen súboru je v ňom dobrovoľne. To je v poriadku, ale ak svoje dobrovoľné členstvo v súbore prejaví nerešpektovaním partitúry a následne bude nielen napomenutý, ale zo súboru aj vylúčený, nebudú porušené jeho osobné práva?... Zachádzame do absurdity? Otázka podobného ideového obsahu by mala byť predložená

²³ Je veľmi veľa príkladov zo života, ktoré dosvedčujú dá sa povedať „diktát“ pracovných pravidiel a nikto z dotknutých ich nenapáda (banky, farmaceutický priemysel, letectvo...).

na inom fóre... Pod tlakom mnohých skutočností, akoby sme sa už báli priznať, že odmietnutie prirodzeného zákona sa môže udiat' aj z nevedomosti, a teda nečiní sa tak na základe zlého úmyslu. Iste je nemálo i takých prípadov. Napokon sa prikláňame k názoru, že tak ako narušenie prírodných zákonov sa prejaví v negatívnych dôsledkoch, ešte vypuklejšie sa prejaví a už aj prejavujú porušenia prirodzeného zákona v živote ľudí.

Preto je treba pri posudzovaní jednotlivých etických kódexov rozlišovať motiváciu ich vzniku a šírenia. Je iné ak etický kódex je vytvorením dlhodobej kultúrnej tradície toho ktorého národa, ako keď je „aktualizovaný“ potrebou doby. Pod slovíčkom „potreba doby“ rozumieme odklon od prirodzeného zákona, až jeho protirečivosť. Nakoľko aj aktuálne zákony vychádzajúce zo súčasných parlamentov, by nemali mať pred sebou iba pragmatický zámer, nemali by byť len prejavom stvrdnutého srdca človeka (porov. Mt 19, 8), ale mali by dbať o vnútornú jednotu s prirodzeným zákonom. Novodobým impulzom pozitívneho posunu môžu byť myšlienky Benedikta XVI. obsiahnuté v Posolstve k svetovému Dňu pokoja (1.1.2009), keď hovorí o jednej z najlepších ciest k budovaniu pokoja, ktorou je globalizácia zameraná na záujmy veľkej ľudskej rodiny (8). Globalizácia, radikalizovaná technickými výtvarkami doby, zblížila jednotlivé kultúry civilizácií tak, ako to doposiaľ nebolo možné. Globalizácia neodstránila rozdielnosti, prekážky, bohužiaľ ani napätia a krvavé konflikty medzi jednotlivými náboženstvami a národmi. Ak chce mať iniciatíva zblížovania úspech, je potrebný, ako to zdôrazňuje pápež: „*spoločný etický kódex*“, ktorý nie je ustálený v normách a nespočíva ani v náboženskom synkretizme, ale je Stvoriteľom zapísaný v ľudskom srdci (porov. Rim 2, 14-16).

Keď hovoríme o prirodzenom zákone, ktorý je vpísaný do srdca človeka, začleňujeme sa do jedného zo zápasov, ktorý sa vinie dejinami filozofie. V priebehu vývoja filozofického myslenia sú stále na jednej strane tí, ktorí hovoria o „danostiach“ (majú rôzne názvy: cnosti, idey...) s ktorými človek sa rodí, prichádza na svet. Na druhej strane sú prívrženci presvedčenia typu „tabula rasa“, ktorí tvrdia, že človek si so sebou neprináša na svet nič, všetko sa postupne „zapisuje“ do jeho duše (mysle, srdce; dnes by sme mohli povedať: „harddiscu“). Je však zaujímavé, že často aj prívrženci druhej skupiny sa v praktickom živote prikláňajú k názoru, že v každom človekovi sú zakódované určité vlohy - talenty, ktoré treba postupne, správnu výchovou, dostávať na povrch a usmerňovať k čo možno najväčšiemu zúžitkovaniu. Ak uvažu-

jeme o danej téme hoc len v prirodzenej rovine a berieme uvedené skutočnosti do úvahy, prikláňame sa k prvej skupine predstaviteľov, ktorí sú presvedčení o určitej pred-dispozícii, ktorú si človek prináša so sebou na svet a považujeme princípy prirodzeného zákona za súčasť celku, ktorá dotvára identitu človeka. Sme si však vedomí aj toho, že tak ako talentovaný človek môže, ale aj nemusí rozvinúť svoju dispozíciu, to isté môže urobiť človek vo vzťahu prijatia, spoznávania a uplatňovania prirodzeného zákona, alebo tento zákon nechá bez povšimnutia, alebo ho zredukuje či odmietne.

Aj keď sa veľa o tom nehovorí, pretože finančné prostriedky majú podporovať cez kultúru smrti priemysel smrti, zaujímavosťou ostáva napr. vzťah k počatému životu. V mnohých častiach sveta sa ním hazarduje, ba v princípe je vnímaný podľa potrieb súčasného farmaceutického a kozmetického priemyslu, ktorý v živinách počatého plodu vidí omladzovaciu energiu. A keď sa marketingovo dobre pripraví reklama na prostriedky z embryí, otupuje sa svedomie a komercia prichádza na svoje. Jedine cirkiev sa vehementne stavia na ochranu života a organizácie typu „pro life“. Tak vzniká dojem, že všetci ľudia sa stotožňujú s praktikami kultúry smrti a obchodovaním s počatým životom, jedine cirkiev a „pro life“, sú proti. Preto je treba sa pozrieť i do nekresťanského prostredia. Napr. v Japonsku, v ktorom žije zanedbateľné percento kresťanov, je na mnohých miestach bôžik „Jozi“, ktorému sú prinášané zmierne obety za potratené deti. Presnejšie, Japonci sú presvedčení, že duchovia potratených detí znepokojujú vinníkov za ich smrť, a preto prostredníctvom bôžika, hľadajú pokoj pre svoje svedomie. V niektorých krajinách (Thajsko), kde sa prijíma reinkarnácia, umelý potrat je považovaný za zastavenie očistovacieho procesu, nakoľko zničený počatý život už nedostal šancu na ďalšie očistenie v živote. Na upokojenie svedomia, ktoré aj tu pripomína, že sa udialo čosi nepatričné, sa prinášajú rôzne obety. Hodno uviesť slová Hypokratovej prísahy, ktorými sa promovani lekári zaväzujú, že nebudú umelým zásahom vyháňať plod z tela ženy. Pôvodca slov, Hypokrates, pôvodom Grék, tlmočil jednoznačný náhľad svojho prostredia na túto tému. V Rímskom práve bola zakotvená definícia: „*ten, ktorý sa má narodiť, má byť považovaný za narodeného*“. Jednoducho, i v tak citlivej téme, akou stále

ostáva vzťah k počatému životu, aj v nekresťanskom prostredí sú zakorenené princípy, ktoré signalizujú, čo je správne a čo nie.²⁴

Na záver hodno konštatovať, že viaceré iniciatívy, ktoré majú oporu v prirodzenom zákone, vpísanom v srdci človeka si našli cestu do zákonov demokratických spoločností. I keď sa to tak nemusí javiť na prvý pohľad, ale napr. zákonné zrušenie otroctva, rasovej segregácie, zákaz krvnej pomsty... ako aj ďalších nezriadeností, ktoré boli dlhoveko zakorenené v niektorých kultúrach, sa predsa dostali mimo zákon. Máme nádej, že takto sa budú postupne „predierať“ na svetlo Božie aj iné normatívne ustanovenia, ktoré sú v zhode s princípmi danými do ľudského srdca. Preto bolo uplatnené odvolanie na prirodzený zákon i v Norimberskom procese a bude uplatňovaný všade tam, kde si miesto nájde ústretová tolerancia vzájomného rešpektu. Rešpektovanie prirodzeného zákona premáha iniciatívy totalitného a fundamentalistického charakteru, čo v súčasnosti pomôže stabilizovať viaceré ohniská napätia a stlmiť tie snahy, ktoré by chceli vypuknúť na miestach momentálneho pokoja.

Ducha myslenia hľadajúceho spoločné korene prirodzeného zákona pri tvorbe etických kódexov treba vidieť všade, kde žil človek, a to bez ohľadu na dejinnú epochu a prostredie. Toto konštatovanie nás vedie k väčšej pokore poznávať múdrosť predchádzajúcich vekov, z ktorej, či chceme alebo nechceme, dnes vychádzame. Hoci na druhej strane, aj vo vtedajšom čase nebolo neobvyklé, ak sa jeden národ pozerá na iný ako na „barbarov“, t.j. s určitým podcenením a opovrhnutím. Tak sa napr. pozerali Gréci na Peržanov; Židia pohrdali všetkými nežidmi – pohanmi. Čínsky filozof Yu Ying Shi sa pohrdlivo vyjadroval o národoch, ktoré žili za hranicami Číny, a spoločným, hanlivým oslovením pre opovrhovaných bolo označenie – japonci. Egypťania pohrdali Núbijcami a Rimania podceňovali všetkých, ktorí žili za hranicami Rímskej ríše, predovšetkým na juhu, v „krajine levov“. Vieme, že mnoho pohrdania, ba až nevraživosti, medzi susediacimi národmi a štátmi, badať aj v dnešnej dobe, čo neraz prerastá do krvavých konfliktov. Jedinou cestou zámeny nevraživosti a pohrdania za obojstrannú

²⁴ Zároveň musíme poukázať na dobovú rozporuplnosť jednotlivých kultúr, ktoré mohli mať uvedené ustanovenia týkajúce sa počatého života, ale vieme, že neúcta sa prejavila často k už narodenému dieťaťu, o ktorého ďalšom osude – o živote, rozhodol najčastejšie otec dieťaťa jeho prijatím, alebo zavrhnutím, čím dochádzalo k usmrteniu narodeného človeka.

úctu a pokoj, je vzájomné uznanie prirodzeného duchovného bohatstva zúčastnených strán komunikácie.

Prirodzený zákon má svoje ontologické zdôvodnenie a môže sa na ňom budovať objektívna axiológia, ktorá mala svoje naplnenie a zviditeľnenie v kresťanskej etike. Ak sa tento myšlienkový postup predstavuje ako iluzórny a plne spochybňujúci najskôr existenciu prirodzeného zákona a potom oprávnenú opodstatnenosť kresťanskej etiky a ponúkajú sa riešenia, ktoré nebudú mať za východzí bod prirodzený zákon, nepovažujeme tento odmietavý postoj za šťastný. Pre porovnanie – ešte väčšou ilúziou, a reálne platnou je, že morálny zákon sa bude uskutočňovať samovoľne (ako sa mylne uvažovalo napr. pri prebiehajúcej ekonomickej kríze 2009). Ďalej konštatujeme, že aj absencia uznania hodnoverného a nemenného zdroja (prirodzeného zákona) a jeho rešpektovanie, nezaručia rovnocenné uplatňovanie pravidiel správania. Predsa aj keď sa v určitej dobe presadil odlišný etický kódex, po uplynutí jeho času uznávania – vzniknuté a napáchané škody sa zvyknú posudzovať znova podľa princípov prirodzeného zákona.²⁵ V tejto chvíli neriešime dĺžku času, ktorý je potrebný na zavrhnutie chorého a škodlivého etického kódexu, ani neriešime otázku, či u každého človeka nastane požadovaná zmena.

Bude prejavom múdrosti človečenstva, ak sa platnosť prirodzeného zákona nebude obmedzovať na nijakú dobu, a naše stanovisko opierame nielen o to, aby sa raz nemuselo pristúpiť k represii za napáchané škody. Skôr chceme zdôrazniť pozitívny dosah uplatňovania princípov prirodzeného zákona pri rešpektovaní a realizácii rovnocennosti dôstojnosti všetkých ľudí.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BANEK, K. a kol.: *Słownik wiedzy o religiach*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Park Sp. z o.o., 2007.
- BENEDIKT XVI.: *Posolstvo k Svetovému dňu pokoja (1.1.2009)*. In.: www.kbs.sk.
- CZARNECKI, P., S.,: *Etyka*. Warszawa: Kompas II, 2006.

²⁵ Ako príklad znova uvádzame Norimberský proces. Bežným príkladom zo života môže byť krátko- alebo dlhodobéšie pomýlenie, ktoré sa po obrátení prejavuje návratom k hodnotám zakoreneným v princípoch prirodzeného zákona.

- DANČÁK, P.: *Koncept slobody vo vybraných encyklikách Jána Pavla II.*
In : Theologos, 2005, roč. 7, č. 2, s. 5-23.
- DANČÁK, P.: *Reflexia morálnych problémov v encyklikách Jána Pavla II.* In: GLUCHMAN (ed.) *Morálka a súčasnosť*. Filozofický zborník 30. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2008, s. 416- 422.
- DRONZEK, J.: *Etika*. Košice: KU v Ružomberku, TF Košice, 2007.
- JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor*, encyklika (1994).
- JOVČUK, M., T. a kol.: *Krótki zarys historii filozofii*, 1967. Łódź: Książka i wiedza, 1969.
- JURKO, J.: *Vybrané kapitoly z religionistiky*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2008.
- KARDIS, K.: *Úvod do dejín náboženstva I*. Prešov: Pro comunio, 2006.
- KOVAČKA, M.: *5000 rokov filozofie náboženstva, vied a umení I*. Bratislava: STATIS, 2001.
- LEGOWICZ, J.: *Prehľad dejín filozofie*, 1967. Bratislava: Obzor, 1973.
- LENČIŠ, Š.: *Mezopotámia a Egypt*. Košice: Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Košiciach, 2004.
- LENČIŠ, Š.: *Staroveká Palestína*. Košice: Pre Teologickú fakultu KU v Ružomberku vydal Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2005.
- MARTINI, C., M.: *Kresťanstvo v postmodernom svete*. In.: Spišská Kapi- tula: Nové horizonty, Vydavateľstvo Lúč Bratislava pre Klub priate- ľov Ferka Skyčáka, roč. II., č. 3 (2008), s. 109-110.
- O'DONNELL, K.: *Dejiny veľkých ideí*, 2003. Bratislava: Ikar, 2005.
- PÖPPELMANN, Ch.: *Mitologia w pigułce*, 2005. Warszawa: KDC, 2008.
- SŁOMSKI, W.: *Etyka*. Warszawa: Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, 2007.
- SŁOMSKI, W.: *Filozofia - sztuka myślenia*. Warszawa: MIX, 2001.
- SOLOMON, R., C.; HIGGINS, K., M.: *Krótká historia filozofii*, 1996. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997.
- STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid – prorok nádeje*. Prešov: Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2007.
- STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 2007.
- VOGT, M.: *Historia filozofii dla wszystkich*, 2003. Warszawa: KDC, 2004.

FILOZOFICKÁ REFLEXIA VÝCHOVNÉHO CHARAKTERU KULTÚRY V DIELE LADISLAVA HANUSA

Pavol DANCÁK

Výchova ako kultivácia prirodzených ľudských daností umožňuje človeku zúčastniť sa na formovaní vlastného „ja“, ale k tomu je potrebná schopnosť mravného konania, ktorá je hodnotovo orientovaná, preto výchova nie je len prípravou na určité životné výkony, ale je vyvádzaním z každej parciálnosti, z každej uzavretosti vo sfére osobných obmedzených záujmov do priestoru otvárajúcemu sa jediným skutočným ľudským smerom, totiž smerom od čiastočného k celkovému, k priestoru, v ktorom je človek ako jedinec i ako rod umiestnený a povolaný žiť. Ján Patočka píše, že „výchova v pravom zmysle je uvedením do svetového celku...“²⁶ Otvorenosť celkovému je zároveň pravou otvorenosťou všetkým ostatným bytostiam spoluobývajúcim svet, je otvorenosťou k ľuďom i veciam v ich pravej perspektíve. Tu sa končí determinácia egocentricky orientovanými cieľmi a nastupuje zaujatie miesta vzhľadom k celku.

Cieľom prednášky je predstaviť myslenie Ladislava Hanusa o kultúre ako príspevok k autentickej výchove v našej dobe, v ktorej ľudia na jednej strane už vytriezveli z gnosticko – osvietenieckého názoru „stále vpred a čoraz lepšie“, ale na druhej strane si veľmi navykli na situáciu v platónskej jaskyni a nevedia, alebo aj nechcú sa uvoľniť z moci tieňov a zaujať miesto, ktoré je im bytostne určené. Podobne ako Patočka, a mnohí iní myslitelia, aj Ladislav Hanus rozlišuje medzi výchovou a mnohoučenosťou.²⁷

Krízovú pozíciu človeka Hanus vníma už vo svojich prvých publikovaných článkoch v časopise Svoradov²⁸ a zrejme aj tragické udalosti 20. storočia spôsobili, že téma ochrany a obnovy dôstojného miesta pre život človeka prostredníctvom kultúry je súvisle prítomná v jeho mys-

²⁶ PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Praha: ČSAV, 1964, s. 370.

²⁷ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 90.

²⁸ Napr.: *Kultúrna príslušnosť inteligencie* (1935), *Západná kultúra a kresťanstvo*, (1936) *Západ v agónii?* (1936)

lení. V knihe *Človek a kultúra* v kapitole *Mravnosť kultúry* sa zamýšľa nad dopadom obrovského technického pokroku a uvedomuje si, že žijeme na svete v situácii, v ktorej príroda už nie je schopná sama si liečiť rany spôsobné človekom. Súhlasí s vyjadrením profesora Sachsa, „že viacej toho dokážeme vyrobiť, než smieme urobiť. Z toho teda vyplýva, že nesmieme urobiť všetko, čo (technicky) vieme urobiť, či sme schopní urobiť.“²⁹ Vedomie globálnej ohrozenosti vedie Hanusa k tvrdeniu: „U ochrany ide o najväčšiu záležitosť ľudstva: o jeho inštinkt sebazáchovy, o jeho vôľu k životu, o jeho dejinné zachovanie sa na zemi, o zachovanie človeka ako prírodného druhu a vykúpeného stvorenia.“³⁰ Ekológia je chápaná ako výzva šetriť bytostné určenie všetkého, s čím človek zaobchádza, s čím žije a čo je partnerom jeho pozemskej existencie, má morálny rozmer³¹ a volanie po ochrane prírody nie je krokom späť, ale je to krok k vyššej kultúre.³² Riešenie vidí v zmene ľudských hodnotových sústav. „Je zrejmé, že sa táto vec nemôže riešiť len na rovine technickej a formálnej. Napokon je ona i problémom výchovným.“³³ Odhaľovanie najhlbšej pravdy o človeku nie je podľa Hanusa kabinetnou záležitosťou, ale je dané aj nutnosťou ochrany ohrozeného ľudstva, a preto odmietanie prirodzenej výchovnej autority je potrebné nahliadnuť ako suicidálne ohrozenie globálnych rozmerov. Autorita pochádza od latinského *auctoritas* a poukazuje na prirodzenú vážnosť, dôstojnosť a originalitu. Autorita nie je degradáciou človeka, ale je výzvou k vystúpeniu zo seba, z „ja“ a zároveň je výzvou k otvoreniu sa k „ty“.

Veľkí grécki učitelia prišli k záveru, že výchovnou autoritou je Boh. Ján Pavol II. hovorí: „Boh je garanciou spoločenstva na mieru človeka: predovšetkým preto, že On označil človeka najvyššou šľachtosťou svojho obrazu a podobnosti (por. Gn 1, 26n); a potom preto, že Kristus prišiel, aby obnovil hriechom zničený obraz a ako „Vykupiteľ človeka“ navrátil mu zničenú dôstojnosť jeho prvotného pôvodu. Vonkajšie štruktúry – spoločenstvá a medzinárodné organizácie, štáty, mestá činnosť jednotlivých osôb – musia túto skutočnosť zviditeľňovať, upevňovať jej potrebný priestor; v opačnom prípade sa rúcajú, alebo sa

²⁹ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 284.

³⁰ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 285.

³¹ Porov. PALOUŠ, R.: *Oikos je domov*. In: Literární noviny, r.6, č.16. 20.04.1995.

³² Porov. TARNOWSKI, K.: *Chłowiek i transcendencja*. Kraków: Znak, 1995, s. 241.

³³ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 285.

redukujú do bezduchej fasády“.³⁴ Boh je vo výchove autoritou a vzorom. Agogé znamená vedenie, výchovu, poslušnosť, spôsob života, ale aj prepravu a odchod. Agón znamená zápas, námahu, úsilie. Ageín je viesť, ťahať. Veľmi signifikantné je v tomto smere ako interjekcia užívané grécke slovo age – nože, hore.³⁵ Len prijatie a uznanie Boha, ktorý stvoril človeka z lásky a nie z nutnosti, umožňuje človeku odhaliť vlastnú hodnotu, ktorá je v istom zmysle hodnotou absolútnou. Boh predstavuje nutne potrebný vzor pre budovanie života aj pre formáciu samotného človeka. Vedie k plnej realizácii ľudskej osoby, ktorej humanizácia sa stáva spiritualizáciou a nakoniec divinizáciou.³⁶ Podobne uvažuje Ladislav Hanus, ktorí hovorí, že všetko dianie a snaženie v človeku sa splní v uznaní všetkého ľudského, v „humanitas“, ktorá dostáva vlastnú náplň z biblického pochopu „obrazu Božieho“. Vlastná podstata človeka a „človečenstva“ je v tom, že je obrazom čohosi vyššieho. Obraz poukazuje, ponajprv, na toho druhého. Jeho postać sa určí práve týmto vzťahom. Je obrazom Božím, to znamená stále svojim bytím poukazuje ponad seba.³⁷ Hanus ohlasuje humanizmus, ktorý nebojuje s Bohom o teritórium, ale odovzdáva Bohu čo je božie – teda všetko.

V liberálnych demokraciách našej doby zjavne nemá ani Boh, ani štát, ani spoločnosť, ani národ miesto, ale platnosť najvyššieho dobra má autonómny jedinec vo svojej dôstojnosti, ktorá nie je závislá od žiadneho jeho výkonu. Medzinárodná konvencia o ľudských právach a ústavy moderných štátov mu pripisujú základné práva, zvlášť „právo na slobodný rozvoj osobnosti“. Tým sa však nepropaguje egocentrické sebaporozumenie, ktoré sa dnes častokrát pokúša ospravedlniť odvolávajúc sa na toto základné právo. Hanus upozorňuje, že „iba pomocou spoločenskej výchovy sa človek môže stať osobou, čiže sebou samým, hocako paradoxne to znej.“³⁸ Všeobecná deklarácia ľudských práv Spojených národov z roku 1948 naopak zdôrazňuje: „Každý človek má

³⁴ JAN PAWEŁ II.: *Przemówienie do budowniczych pluralistycznego społeczeństwa w Salvador da Bahia*, 4. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*. Rzym, 1986, s. 18.

³⁵ Porov. PALOUŠ R.: *K filozofii výchovy*. Praha: SPN, 1991 s. 17.

³⁶ Porov. ZDYBICKA, Z. J.: *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*. s. 25.

³⁷ Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 111 - 114.

³⁸ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 91.

povinnosť ku spoločenstvu, lebo len v ňom je možný slobodný a plný rozvoj jeho osobnosti“ (článok 29, 1).³⁹

Egocentrická mentalita často vykladá základné práva veľmi naivne, individualisticky, pragmaticky, proti zmyslu a bez spojenia so sociálnymi povinnosťami. Preto je potrebné uviesť, že autentická výchova má vždy filozofický rozmer, ba vlastne „je to isté, čo filozofovanie“. ⁴⁰ Filozofia to je láska a múdrosť, ktorá je výsledkom lásky, pričom je dôležité láskyplné bytie pospolu – bytie so všetkými bytosťami, s univerzom, s celkom.⁴¹ Ladislav Hanus inšpirovaný Teilhardom de Chardin vysoko hodnotí „biologické, ale aj duchové pletivo, ktoré je v pozadí každej individuálnej existencie a činnosti“ a tvrdí, že od spoločnosti viac dostávame, než jej dávame.⁴² Čo vlastne dostávame od druhých? V duchu Fichteho slov, človek sa stáva človekom len medzi ľuďmi – ak majú vôbec byť ľuďmi, musí ich byť viac,⁴³ Hanus odpovedá, že osoba („ja“) len cez to druhé „nie – ja“, čiže cez druhú osobu sa zmocní seba.⁴⁴ Súhlasiac s M. Buberom konštatuje, že človeku je vrodenný pomer „ja“ a „ty“, t. j. medziľudský dialóg. Odmietá individualizmus pričom sa odvoláva na Holandský katechizmus a podčiarkuje vetu: „Byť človekom znamená pochádzať od druhých: znamená, že sme pradení a upradení na krosnách iných životov. Dvaja ľudia, dve rodiny za tým v pozadí. Dva prúdy ľudstva sa tu snímajú, aby som sa, v danom okamihu, zjavil ja. Naozaj v danom okamihu!“⁴⁵ Absurdnosť pyšného individualizmu ilustruje na osude Friedricha Nietzscheho, ktorý sa cítil vo svojej engadinskej samote, „5000 stôp nad svetom“ taký nezávislý od sveta, štátu, spoločnosti, že si ako Zarathustra stačil sám na svete. Doopatrovala ho však pomäteného, láskavá matka; a doopatroval ho, penzijným zabezpečením aj štát.“⁴⁶

Hanus realisticky konštatuje, že spoločnosť adeptovi sprostredkuje celé svoje imanie, na tej výške, ktorú časom práve dosiahla. Sprostred-

³⁹ BREZINKA, W.: *Filozofické základy výchovy*. Praha: Zvon, 1996, s. 25.

⁴⁰ KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*, Praha: Herrmann & synové, 1995, s. 176.

⁴¹ Porov. PALOUŠ, R.: *K filozofii výchovy*. Praha: SPN, 1991, s. 10.

⁴² Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 92.

⁴³ FICHTE, J. G.: *Grundlage des Naturrechts*, WW III, 39 In: CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994, s. 160.

⁴⁴ Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 93.

⁴⁵ Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 80.

⁴⁶ Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997, s. 92.

kuje úhrn svojho vzdelania, aby adept nadobudol prehľad po všetkých oblastiach vedenia a poznania. Spoločnosť pritom musí ovládať vysoké umenie výchovy, jej sústavnosť, jej metodickosť, aby vovádzanie do sveta vzdelanosti nebolo len nesúvislým hromadením vedomostí, ale organickým rozvíjaním duchovného osobného jadra, čoraz širších rozmerov a dimenzií, podľa obrazu rastu stromu do svojich kruhov. Výchovný proces s reminiscenciou na techné maieutiké nazýva spoločenský pôrod.⁴⁷

Človek sám na základe svojho poznania si môže slobodne vyberať, a tak môže žiť lepšie alebo horšie. Svojim faktickým správaním rozhoduje o výbere medzi partikularistickým a holistickým prístupom, medzi odmietaním zodpovednosti, keď sa upriamuje len na pragmaticky prízemné ciele a prijatím zodpovednosti za svoj život. Ľudský život je dynamickým procesom a pokiaľ človek žije, všetko je otvorené, lebo ešte stále môže napraviť svoje previnenia. Hanus konštatuje, že výchova prechádza do seba výchovy, teda výchova sa nemôže zamerať len na mládež, lebo jej zmysel je kulturotvorný v tom najširšom význame. Jej zmyslom je orientácia k bytiu.

Človek je bytie kultúrne, to znamená, že všetko, čo sa v človeku nachádza, nie je len produktom prirodzenosti, nie je ani výtvorom samotného človeka, ale je výslednicou týchto dvoch skutočností. Tento celostný pohľad na skutočnosť menom človek najvýstižnejšie vyjadruje grécky termín *paideia* a predstavuje najcharakteristickejšiu črtu, ktorou sa človek odlišuje od zvierat a rastlín. Hanus v kapitole Človek a príroda v knihe *Človek a kultúra* cituje slová z Goetheho listu W. Humboldtovi: „Zvieratá sú poučené svojimi orgánmi, hovorili starí; ja k tomu i pridám: aj ľudia, ale majú výhodu, poučiť svoje vlastné orgány.“⁴⁸ Človek je tvor „nedokončený“ a v značnej miere buduje seba samého. Podľa Hanusa bytostným zákonom človeka je extravergia, ktorú následne vysvetľuje: „Svoje osobné vnútro chce objektivizovať, sťa by navonok vyložiť. Chce vyjadriť seba navonok každým kultúrnym prejavom. Každý je manifestovaním toho najosobnejšieho. Vytvára tým svoje prostredie, chce byť obklopený svojím, alebo vôbec ľudským svetom. Kultúrnou činnosťou sa teda vytvára cirkulus: človek ponajprv svoj vnútorný svet vydáva navonok, premieta ho do objektívneho sveta, no ako zľudštený ho prijíma zasa naspäť. Táto cirkulácia,

⁴⁷ Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 90.

⁴⁸ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 139.

táto výmena, dávanie a prijímanie, sa v kultúre deje ustavične. Tento proces sa deje progresívne ďalej, bezhranične. Viazaný je však na čas. Jeho hranice sú časové, dané pozemskou existenciou ľudstva.⁴⁹ Aktuálnosť Hanusovho názoru, že prvou úlohou kultúry je formovať slobodného človeka a cez neho slobodný svet, aj príhovor Jána Pavla II. v roku 1980 v Paríži v UNESCO, v ktorom pápež za prvotný cieľ kultúry označil „obrábanie“ človeka. Kultúra je tým výchovným úsilím, prostredníctvom ktorého sa človek stáva viac človekom: viac „je“ vo všetkých smeroch bytia. „Budúcnosť človeka tak závisí od kultúry!“⁵⁰

Výchova si vyžaduje sebaohraničovanie, ktorého podstata spočíva v orientácii na dobro. Morálny relativizmus prináša to, čo nie je dobro a čo je proti životu – terorizmus, vraždy, genocídy, neľudské podmienky, otroctvo, kupčenie so ženami, vykorisťovania detí ap. Ján Pavol II. v encyklike *Centesimus annus* pripomína, že komunizmus sľuboval slobodu celému ľudstvu, ale v skutočnosti zotročil celé národy. Takto ľudstvo prišlo k ďalšej historickej skúsenosti, v ktorej sa znovu potvrdilo, že sloboda bez pravdy stráca svoj obsah. Ak má byť sloboda človeku na úžitok, musí to byť sloboda zodpovedná, ktorá reflektuje celok, ako nás o tom poučuje samotný Spasiteľ: „Ja som cesta, pravda a život.“ (Jn 14, 6).

Odmietanie Boha a uzatváranie sa do sveta tieňov nie je nóvum postnietscheanskej doby, lebo s tým prišli už sofisti. Myslenie Platóna, Sokrata a Aristotela cestou rozumu, teda cestou loga sa priblížilo k Theos. Bol to Platón, ktorý uprostred krízy gréckej kultúry povedal, že mierou všetkých vecí je Boh. Otázka týkajúca sa vzťahu človeka k Bohu má na pôde filozofie, a teda výchovy, svoje domovské právo. Filozofia, ktorá by chcela poprieť možnosť globálneho a posledného zmyslu, bola by nielen neprimeraná, ale aj pomýlená. Ladislav Hanus nevníma slobodu ako rozhodnutie proti Bohu, ale ako príležitosť k „pozitívnej slobodnej akcii“, kde akékoľvek horizontálne smerovanie je interpretované v perspektíve vertikálneho zamerania. Platónovo filozofovanie, aj keď chronologicky je veľmi vzdialené od filozofovania Ladislava Hanusa, predsa má veľa čo povedať dnešnej dobe. Platónska filozofia sa objavuje v čase, keď zaniká svet polis a na miesto tohto pasívneho univerza nastupuje náš ľudský svet slobody a zodpovednosti. Ale

⁴⁹ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 234.

⁵⁰ JAN PAWEŁ II.: *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż 2 czerwca 1980. In: *Wiara a kultura*. s. 81.

táto sloboda nie je pochopená ako absolútna voľnosť a bezbrehá nezávislosť, lebo sloboda nie je božstvo, ale je cestou za niečím božským.⁵¹ V Hanusovom myslení môžeme vnímať ocenenie pozitívneho významu hranice a celku, čo mu umožnilo reflektovať skutočný humanizmus. Hanus nástočí na metafyzickom prístupe, lebo je presvedčený, že je to záväzná cesta ako prekonať krízovú situáciu a odstrániť úchylky v správaní, ktoré sa rozšírili v našej spoločnosti.⁵² Rozdiel medzi vychovaným a nevychovaným človekom Platón prirovnáva k rozdielu medzi malým dieťaťom a dospelým človekom. Tak ako malé dieťa nevie o svojom nedostatku, o svojej nedospelosti, tak nevychovaný človek nevie o svojej povolanosti k zodpovednému životu. Je to rozdiel medzi zodpovedným a nezodpovedným vzťahom človeka k vlastnému bytiu, k vlastnému životu. Zodpovednosť sa však nemôže vzťahovať len k účelu ľudského bytia, ale je určená tým, čo človeka presahuje – sub specie aeternitatis.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BREZINKA, W.: *Filozofické základy výchovy*. Praha: Zvon, 1996.
CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994.
HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: LÚČ, 1997.
HANUS, L. : *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie: Kňazský seminár, 1991.
JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*. Rzym, 1986.
JARAB, J.: *Prof. Ladislav Hanus v spomienkach: otec - spolubrat - profesor*. http://www.kapitula.sk/files/jarab/hanus_trnava_1.3.2007.doc (2007-09-02).
KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*, Praha: Herrmann & synové, 1995.
PALOUŠ R.: *K filozofii výchovy*. Praha: SPN, 1991.
PALOUŠ, R.: *Oikos je domov*. In: Literární noviny, r.6, č.16. 20.04.1995.

⁵¹ Porov. PATOČKA, J.: *Platón*. Praha: SPN, 1992, s. 24.

⁵² Porov.: JARAB, J.: *Prof. Ladislav Hanus v spomienkach: otec - spolubrat - profesor*. http://www.kapitula.sk/files/jarab/hanus_trnava_1.3.2007.doc (2007-09-02).

PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Praha: ČSAV, 1964.

PATOČKA, J.: *Platón*. Praha: SPN, 1992.

TARNOWSKI, K.: *Čłowiek i transcendencja*. Kraków: Znak, 1995.

ZDYBICKA, Z. J.: *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*. Rzym, 1986.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

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

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

pdancak@unipo.sk

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

Lect. dr. Alin TAT

Universitatea Babe-Boyai

Facultatea de Teologie Greco-Catolica,

Cluj-Napoca

ThDr. PaedDr. Róbert SARKA, PhD.

Katolícka univerzita Ružomberok

Pedagogická fakulta

1sarka@zoznam.sk

PhDr. PaedDr. Miroslav GEJDOŠ, PhD.

Katolícka univerzita Ružomberok

Pedagogická fakulta

gejdos@fedu.ku.sk

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. Ivan MOĐOROŠI, PhD.
Katolícka univerzita Ružomberok
Filozofická fakulta
modorosi@fphil.ku.sk

Mgr. Mária POLIAKOVÁ, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
mpoliakova@unipo.sk

Mgr. Kamil KARDIS, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
kkardis@unipo.sk

PhDr. PaedDr. Peter GREČO
Katolícka univerzita Ružomberok
Filozofická fakulta

MUDr. Peter SEDLÁK
Neštatná chirurgická ambulancia
FNsP Bratislava, Kramáre

Mgr. Martina TOMANOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
mtoman@unipo.sk