

Pred 40 rokmi sa najmä medzi zahraničnými Slovákmi rozvinula zaujímavá debata o zmysle existencie jednotlivých národov a ich poslaní v spoločnstve, v ktorom sa nachádzame. Otázka je dôležitá pre každé spoločenstvo, lebo zväčša sa spája s právom na slobodu a na rôzne iné hodnoty; nesie so sebou súhrn práv a povinností a má splniť nejakú misiu. Dá sa teda hovoriť o zmysle jestvovania každého národa v dejinách alebo v ich úseku. Podobne sa možno pýtať, či sme my (ako jedinci a ako národ) „európski“ ľudia alebo „európsky“ národ. ... Táto kniha sa mi teda zdá veľmi dôležitá pre lepšie poznanie a uznanie nášho osobného svedomia a historického povedomia. Kresťanská viera pridá k suchému poznaniu dejinných udalostí „lásku k múdrosti“ a pomôže prekonať „krízu európskeho povedomia“, ktorá zatemňuje chápanie historickej pravdy. Vďaka autorovi za tento prínos. *Kardinál Jozef Tomko*

Dielo prof. J. M. Rydla *Kresťanská filozofia dejín : katolík a história*, ktoré je ovocím jeho dlhoročného štúdia a neľahkej cesty k „láske k múdrosti“, dáva mnohorako nahliadnuť do dejín myslenia a vedie k opravdivej úcte k zmyslu dejín. *Viliam Judák, sídelný biskup nitriansky*

Jedinečná rozprava *Kresťanská filozofia dejín : katolík a história* z pera prof. Jozefa M. Rydla je priekopnícke vedecké dielo, pretože tak v slovenskej historiografii, ako aj v slovenskej filozofickej a teologickej spisbe Slováci dosiaľ nemajú nijakú fundovanú rozpravu, ktorá približuje zmysel dejín z kresťanského pohľadu na svet. *Imrich Tóth, teológ a misiológ*

Svetlo treba, aby svietilo v tme, hoci ju zjavne nepresvieti. Aj Krista neprijali všetci a i dnes tu máme bojovných ateistov na spôsob neoliberalov a iných „farebníkov“ či „dúharov“. Sú to len presvedčení (pre mnohých aj presvedčiví) sluhovia zla. Je dobre, že autor sa opäť vrátil tam, kde vo svojej práci začínal. Je to milosť, keď človek môže dopísať svoj literárny testament a ukázať, kým naozaj bol. *Peter Zubko, teológ a historik*



JOZEF M. RYDLO
KREŠŤANSKÁ FILOZOFIA DEJÍN



#LIBRI
HISTORIAE
SLOVACIAE
Monographiæ
[XIV]

Jozef M. Rydlo

Kresťanská filozofia dejín

Katolík a história

Vo svojej monografii *Kresťanská filozofia dejín : katolík a história* autor rozoberá najprv filozofiu (Φιλοσοφία), ktorú chápe ako lásku k múdrosti, ďalej poukazuje na nosné piliere kresťanstva a na nich rámcuje kresťanskú filozofiu. Pertraktuje históriu (ἱστορία), analyzuje dôvody, prečo ju študovať a aký je jej význam pre spoločnosť. Zaoberá sa filozofiou dejín vo všeobecnosti a kresťanskou filozofiou dejín zvlášť. Poukazuje na tradičnú kresťanskú koncepciu dejín ako ju zobrazoval jej tradičný predstaviteľ biskup Jacques Bénigne Bossuet, na koncepciu, ktorú narušilo sprvu osvietenstvo (Voltaire) a potom ju narušili materialistický svetonázor a utópia Karla Marxa a Friedricha Engelsa. Kresťanská filozofia dejín a Katolícka cirkev po Druhom vatikánskom koncile sú predmetom osobitnej autorovej pozornosti.

Autor poukazuje na legitímnosť kresťanskej filozofie dejín metódou postupného vysvetľovania logicko-štrukturálneho zreťazenia tých definícií, ktoré predstavujú tému jeho monografie. Vychádza z načrtnutia filozofie ako metafyziky humanistického rázu a kresťanstva určeného „udalosťou“, nie učením, a svoju rozpravu uzaviera formuláciou „kresťanskej filozofie“ ukotvenej v kresťanskej pravde a kresťanskej viere. Od prehlbenia pojmu dejín ako sveta ľudského jestvovania dospieva k definícii pojmu filozofie dejín ako kritického skúmania dejín, pričom zisťuje ich súčasti. Podľa autora úlohou „kresťanskej filozofie dejín“ je hájiť jednotnú, integrálnu súčasť človeka v rámci celého historického diania vrátane ustavičného technického a vedeckého pokroku.

Monografiu uvádza cirkevný historik Viliam Judák, sídelný biskup nitriansky, uzatvára ju preklad eseje nemeckého teológa Huga Rahnera SJ *Zmysel dejín : osobnosť a dejiny* a spestrujú ju *Poznámky o zmysle našich dejín* z pera slovenského kardinála Jozefa Tomku. Vhodne ju dopĺňa obsažný výber špecializovanej literatúry zameranej tak na kresťanskú filozofiu, ako aj na kresťanskú filozofiu dejín.

 LIBRI
HISTORIAE
SLOVACIAE
Monographiæ
[XIV]

Slovenský ústav v Ríme
Katedra slovenských dejín Filozofickej fakulty
Univerzity Komenského v Bratislave
Rada pre históriu Konferencie biskupov Slovenska
Únia slovenských spisovateľov umelcov a kultúrnych
pracovníkov žijúcich mimo územia Slovenska
Ústav dejín kresťanstva na Slovensku

Kresťanská filozofia dejín
Katolík a história



Clio (Κλειώ)



Ecclesia (Ἐκκλησία)

Jozef M. Rydlo Kresťanská filozofia dejín

Katolíka história

Post Scriptum

Obsah

© Jozef M. Rydlo, 2021
© Viliam Judák, prologue, 2021
© Hugo Rahner, epilogue, 1960
© Ján Loydl & Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda,
translation, 1972
© Jozef Tomko, 1982, 2021
© Post Scriptum, 2021

Lektorovali:
Ján Ďurica SJ
Viliam Judák
Jozef Tomšík SDB
Imrich Tóth
Peter Zubko

Vydalo vydavateľstvo Post Scriptum, Bratislava,
v spolupráci s občianskym združením Libri Historiæ
v roku 2021

Vychádza v roku 20. výročia založenia edície
Libri Historiæ Slovaciæ

ISBN 978-80-8218-027-8

Predhovory	
O zmysle našich dejín	13
<i>(Jozef Tomko)</i>	
Dejiny ako pohľad do tajomstva	15
<i>(Viliam Judák)</i>	

I. ČASŤ

Φιλοσοφία · FILOZOFIA

Úvaha na úvod	29
Filozofia alebo láska k múdrosti	35
Kresťanstvo	45
Kresťanská filozofia	51

II. ČASŤ

Ἱστορίαι · HISTÓRIA

Prečo študovať históriu?	67
Pádne dôvody na štúdium histórie	69
Plané stránky štúdia histórie	70
História a πόλις (polis)	72
Dejiny	75
Filozofia dejín	81
Idealistická náuka Georga Wilhelma Friedricha Hegela	
a utópia učenia Karla Marxa a Friedricha Engelsa	87
Marxizmus	89
Materialistický progresivizmus	92
Kresťanská filozofia dejín	95
Jestvuje v súčasnosti filozofia dejín, ktorú možno	
označiť za kresťanskú filozofiu dejín?	109

Jacques Bénigne Bossuet verus François-Marie Arouet, zvaný Voltaire	110
Kríza európskeho vedomia	112
Tradičná kresťanská koncepcia dejín	115
Kresťanská filozofia dejín a Katolícka cirkev po Druhom vatikánskom koncile	119
Kresťanské chápanie dejín	121

III. ČASŤ

SLOVÁ NA ZÁVER

Zhrnutie	127
* * *	
Zmysel dejín : osobnosť a dejiny (Hugo Rahner)	141
Poznámky o zmysle našich dejín (Jozef Tomko)	161
* * *	
Obrazová príloha (Ladislav Vančo)	168
Vybraná literatúra k filozofii dejín	185
Súhrny	197
Po slovensky	197
Français	198
Deutsch	199
Italiano	200
По-русски	201
English	202
Menný register	205
O autorovi	213
Edičná poznámka	217

*Milanovi Stanislavovi Ďuricovi
a Františkovi Vnukovi,
mužom, ktorí vrátili Slovákom ich národné dejiny*

Autor

Or va', chè un sol volere è d'ambedue;
tu Duca, tu Signore e tu Maestro!
Così gli dissi; e poi che mosso fue
entrai per lo cammino alto e Silvestro.

Pod', bo my dvaja máme jednu vôľu;
môj učiteľ, môj pán, môj vodca stály!
Tak som ho vyzval, aby sme sa spolu
na cestu ťažkú, osudovú dali.



DANTE ALIGHIERI: *La Divina Commedia. Inferno*, II, 139-140

Ilustrácia Jozefa G. Cincíka z exilového vydania Danteho *Pekla*,
ktoré do slovenčiny prebásnil Karol Strmeň a v jubilejnom roku 1965
vydal Slovenský ústav v Ríme.
Uverejnené verše sú z prekladu Viliama Turčányho.

Predhovory

O zmysle našich dejín

Pred 40 rokmi sa najmä medzi zahraničnými Slovákami rozvinula zaujímavá debata o zmysle existencie jednotlivých národov a ich poslaní v spoločenstve, v ktorom sa nachádzame. Otázka je dôležitá pre každé spoločenstvo, lebo zväčša sa spája s právom na slobodu a na rôzne iné hodnoty; nesie so sebou súhrn práv a povinností a má splniť nejakú misiu. Dá sa teda hovoriť o zmysle jestvovania každého národa v dejinách alebo v ich úseku. Podobne sa možno pýtať, či sme my (ako jedinci a ako národ) „európski“ ľudia alebo „európsky“ národ.

Uplynulé štyri desaťročia neubrali na zaujímavosti naznačenej problematiky. Táto kniha sa mi teda zdá veľmi dôležitá pre lepšie poznanie a uznanie nášho osobného svedomia a historického povedomia. Kresťanská viera pridá k suchému poznaniu dejinných udalostí „lásku k múdrosti“ a pomôže prekonať „krízu európskeho povedomia“, ktorá zatemňuje chápanie historickej pravdy.

Vďaka autorovi za tento prínos.

Jozef kard. Tomko

18. apríla 2021

Dejiny ako pohľad do tajomstva

V knihe rozhovorov o vzťahu k dejinám historik Tomáš Petráček (*1972) okrem iného uviedol: „Niektorí ľudia sú k dejinám a dejinnosti amuzikálni, jednoducho nechápu, načo by to malo byť dobré. Iní to vnímajú obrátene, sú až precitlivení na vnímanie a prežívanie dejinnosti, nechávajú sa dejinami zraňovať a traumatizovať.“¹

Naozaj, aký má byť náš vzťah k minulosti – vzdialenej i nedávnej? Predovšetkým by sme mali mať úctu k minulosti bez toho, aby sme ju prikrášľovali, aj v duchu nasledujúcich slov: „Dejiny človeka, dejiny ľudstva, sú veľký zápas, možno povedať gigantický zápas o život. O život materiálny, biologický, ale aj o duševný život a o jeho rozvoj, ba aj o duchovný život, o jeho hľadanie a napĺňanie. Z tejto stránky dejiny ľudstva a dejiny človeka by v nás mali vzbudzovať tú istú úctu, s akou hľadáme na život jednotlivca, na jeho zápas, jeho hľadanie, na jeho úspechy i pády. Dejiny sú cestou človeka, sú stavbou, na ktorú sa človek podujal od samých začiatkov. Z tohto hľadiska sme s dejinami spojení všetci. Všetci prichádzame z dejín, osvojujeme si ich hodnoty a budujeme na nich. Nikto z nás neprichádza do života izolovane, lež prichádza ako posledný výhonok toho kmeňa, ktorým je jeho rod, jeho národ a ktorým je koniec koncov ľudstvo,“ uvažuje Ján Chryzostom kardinál Korec (1924 – 2015).²

V každom národe, keď sa jeho kultúra dostáva na úroveň sebareflexie, začína sa prejavovať živý záujem o minulosť predkov, o ich život a prácu, ktorá zanechala viditeľné stopy v jeho civilizácii. Začína sa živý záujem najmä o diela, ktoré pretrvali veky a trvajú dodnes, slovom, začína sa záujem o kultúrne dedičstvo, ktoré dvíha národ na úroveň iných vyspelých národov a dodáva mu osobitný charakter a autenticitu v celej významovej šírke tohto pojmu. Bohatstvo národa sa totiž nehodnotí len prírodným bohat-

¹ TOMÁŠ PETRÁČEK – MARTIN BEDŘICH: *Naděje v dějinách*. Praha : Vyšehrad, 2020, s. 12.

² JÁN CHRYZOSTOM KOREC: *S úctou voči dejinám : poznámky k hodnotám dejín*. Bratislava : Lúč, 1993, s. 7.

stvom a rozlohou či vojenskou silou, ale predovšetkým autentickými duchovnými hodnotami.

Tento pohľad je potrebný najmä teraz, keď v hľadaní svojich zatarasených historických koreňov sa národy i jednotlivci obracajú s úctou na veľké osobnosti minulosti, aby nadviazali na ich odkaz. Človek každej doby hľadal zmysel svojich dejín. Pohľad a odpoveď však bola adekvátna jeho poznaniu. Grécky mysliteľ *Ἡσιόδος* (Hesiodos, okolo 700 rokov pred Kr.) vidí v ľudských dejinách stály mravný poriadok. Vychádza z rajskeho stavu ľudstva, ktorý označuje za zlatú dobu; po nej nasleduje doba strieborná, medená a železná, s postupne upadajúcou mravnosťou. Ďalší antickí myslitelia vidia v dejinách napredovanie, ale len na kultúrnom poli, kým v oblasti mravnosti predstavujú cestu úpadku. Dejiny v období antiky mnohí pokladajú za ustavičný pohyb v kruhu. Ľudia sa vraj stále vracajú k bodu, z ktorého sa pohli.³

Rimania, tak ako Židia, mali národné dejiny. Rímske dejiny sledovali historický rozvoj miest, na rozdiel od dejín židovského národa, keď Židia počnúc prvým vyhnanstvom boli národom zachovávajúcim si svoje božské vyvolenie aj napriek porážkam. Zásahy Boha do ľudských dejov nie sú podľa Židov náhodné, ale plánovité a usmerňované mravnými princípmi. V kauzalite dejinných udalostí prevláda u antických mysliteľov teocentrické orientovanie, ovládajúce dejinné udalosti od bezprostredného zásahu bohov. Nad samými bohmí vládne osud, vznáša sa fátum. Antika si pre svoj polyteizmus nevie predstaviť usmerňovanie ľudských dejín k jednotnému cieľu práve preto, lebo jej chýba pojem Božej prozreteľnosti.⁴

Až po čase došlo k tomu, že kresťania sa začlenili do rímskych dejín a do židovských dejín – dovtedy nevelmi usporiadaných po pohanských nepokojoch, v očakávaní konca sveta. Pri príležitosti *Ludi saeculares* v roku 204 kresťanskej éry Július Africký, kresťan, ktorý spravoval cisárovi knižnicu Panteónu, píše všeobecnú Kroniku (*Cronografia*). Táto kronika zaraďuje kresťanstvo do dejín, ktoré sa udiali od stvorenia sveta až po rok 227 (alebo 221), usilujúc sa vypočítať dátum nástupu tisícročného kráľovstva. Trochu neskôr Hipolyt Rímsky (okolo 170 – 235) napísal inú kroniku, po rok 234, s tým istým zámerom – vypočítať dátum nového obdobia. Tieto dve kroniky, ktoré sa po prenasledovaní kresťanov v 3. storočí znova dostali na verejnosť a do pozornosti v Rímskom impériu, v 4. storočí už oficiálne kres-

³ Porov. JOZEF ŠPIRKO: *Dejiny a umenie očami historika*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 36 – 37. *Libri historiae slovaciae*, *Scriptores* 2.

⁴ *Tamže*, s. 74.

ťanskom, určujú, naznačujú smer prevzatý z dejín, ktoré nie sú dejinami kresťanstva, ale sú to *kresťanské dejiny*, *sväté dejiny* – aj univerzálne dejiny: beh dejín je riadený príchodom kresťanstva.⁵

V súhrne možno dejiny úplne pochopiť len z hľadiska „dejín spásy“ a ich konečný význam môže obsiahnuť len viera.

Dejiny spásy v kresťanskom chápaní určujú výrazný priebeh kresťanského posolstva, kde prezentujú Boha ako hlavného aktéra spásy. On stvoril vesmír⁶ a vyvolil si Izrael⁷. Uprostred dejín sveta sa objavila cesta starozákonného ľudu. Ona bola prvou etapou radostnej zvesti⁸ – časom, keď sa udiali udalosti, ktoré predpovedali Boží plán spásy, a boli vyhlásené proctvá ako dávne prísluby. Čas naplnenia sa prejavil vtedy, keď „Boh poslal svojho Syna narodeného zo ženy“⁹, no predovšetkým vtedy, keď vzkriesil Ježiša z mŕtvych¹⁰ a týmto spôsobom potvrdil jeho učenie, zázraky a celý život.¹¹ Keď sa Ježiš stal „Pánom a Mesiášom“¹² a zoslal Ducha Svätého¹³, vtedy príslub daný kedysi otcom sa uskutočnil teraz v plnosti¹⁴. Tento dar patrí nielen Izraelu, ale všetkým národom,¹⁵ a jeho splnenie zasahuje celý svet, ako aj celý čas – až do posledného dňa, keď Boh zakončí uskutočnenie svojho plánu spásy, keď druhý raz pošle Krista, Sudcu živých i mŕtvych.¹⁶

Aktuálnosť, to znamená pokračovanie dejín spásy, ukazuje, že od okamihu zmŕtvychvstania sa ďalej plnia proroctvá.¹⁷ Boh totiž ďalej pôsobí v ľudských udalostiach cez Krista, lebo jeho misia pokračuje v pôsobení jeho tajomného tela – Cirkvi.¹⁸

Dejiny sú pokračovaním Kristovej prítomnosti vo svete skrze hlásanie viery a uskutočňovanie spoločenstva Krista s novým Božím ľudom v obete a vo sviatostiach. Je to rast „Kristovho tela“, ktoré sa realizuje v dejinnom

⁵ ANDRÉ BURGUiÈRE: *Dizionario di scienze storiche*. A cura di Franco Pierini. Cinisello Balsamo : Edizioni Paoline, 1992, s. 174.

⁶ Porov. *Sk* 17, 24.

⁷ Porov. *Sk* 3, 5; 13, 17.

⁸ Porov. *Sk* 7, 2-50.

⁹ *Gal* 4, 4.

¹⁰ Porov. *Sk* 3, 22-24; 13, 30.

¹¹ Porov. *Sk* 1, 22; 2, 22.

¹² *Sk* 2, 36.

¹³ Porov. *Sk* 2, 33.

¹⁴ Porov. *Sk* 13, 22-23.

¹⁵ Porov. *Sk* 2, 39; 10, 34-36.

¹⁶ Porov. *Sk* 10, 42.

¹⁷ Porov. *Sk* 2, 16-21; 13, 40-41.

¹⁸ Porov. *Mt* 28, 19-20; *Mk* 16, 15-16.

procesy v rozličných formách, no Cirkev pritom ostáva v podstate stále rovnaká.¹⁹

Rast Cirkvi je narušán zvnútra alebo zvonka. Nie je to „nevesta bez poškvry, bez vrásky“, o akej snivali mystici všetkých čias, ale je pokrytá aj prachom storočí, trpí pre zlyhania ľudí a prenasledovanie nepriateľmi či neprajnosť sveta. Preto jej cesta je cestou kríža. Cirkev totiž ešte nepredstavuje eschatologickú dokonalosť, čo však nenaruša svätosť jej podstaty. Musí sa ustavične obnovovať (*semper reformanda*). Keď sa toto uskutoční v parúzii, cesta, ktorú Cirkev prekonala, sa ukáže v plnom svetle – konečný význam každej udalosti bude pochopený, vyslovia sa posledné a definitívne sudy o zásluhách a previneniach ľudí. Až v *eschatológii* splynú dejiny Cirkvi, sveta a spásy.

Prví teológovia kresťanstva ozrejmuju, ako sa v tajomstve života, v službe, smrti a zmŕtvychvstaní Ježiša Krista naplnil aspekt definitívneho súdu a definitívneho vykúpenia. Táto udalosť sa preto z mnohých aspektov stáva centrom, z ktorého treba vychádzať pri uvažovaní o celých dejinách Božieho ľudu, či už predošlých, alebo následných, a v konečnej analýze o celých dejinách ľudského rodu. Ak teda je nejaký zmysel v histórii ľudstva, tak tento zmysel pre veriaceho človeka spočíva v prisľúbení a očakávaní návratu Krista.

Druhý vatikánsky koncil v dokumente *Presbyterorum ordinis* nadväzuje na sv. Augustína (354 – 430) hovorí, že dejiny sa završia, teda prídu k svojmu cieľu, keď sa ľudstvo stane *Láskou*: tak bude poklonou, živým kultom, „mestom Božím“. A tak sa naplní najvnútornejšia túžba stvorenia, že „Boh bude všetko vo všetkom“.²⁰

Akákoľvek periodizácia, ktorá by chcela zhodnotiť historické fakty a uľahčiť ich pochopenie, musí mať na zreteli, že vnútorný a vonkajší rast Cirkvi, v ktorej pôsobí Duch Svätý v spolupráci s ľudskou slobodou, sa uskutočňuje v nepretržitom dialógu s jednotlivými kultúrami. Jej šírenie na zemi (podobenstvo o horčičnom semene), ako aj hlboké preniknutie ľud-

stva, kultúr, národov a spoločenských poriadkov (podobenstvo o kvase) sa opierajú o historické udalosti a prispôbujú sa im: cirkevné dejiny predstavujú prechodný stav medzi dejinami sveta a dejinami spásy.²¹

Veľmi zaujímavý pohľad na túto problematiku je pohľad francúzskeho historika dominikána Guyho Bedouelleho (1940 – 2012), ktorý hovorí: „Ježiš Kristus je v centre dejín. On je ich centrom; svojou smrťou a svojím zmŕtvychvstaním, nie len aktualizovaným, ale aktuálnym, on ním aj naďalej ostáva. Čas plynie s ním od mnohostrannosti k jednote, alebo presnejšie, on dodáva dejinným procesom jedinečnú dimenziu rekapitulácie a integrácie. Rozličné formuly vypracované teológmi: eschatológia začatá, predčasná, začínajúca, sa pokúšajú priblížiť k tajomstvu, už a ešte nie, aby vyjadrili príznačné napätie kresťanskej nádeje vykúpeného času, v ktorom už žijeme, premietnutého do večnosti, ktorú sme ešte nezakúsili. Víťazstvo Krista nad smrťou nás necháva napriek všetkému až do eschatologického završenia v nenaplnení času. Toto napätie je mučivé, pretože „všetko je dokonané“ s tajomstvom Krista, a predsa, ako sa ukazuje, my sa nenachádzame v plnosti a jednoduchosti večného života. Zaiste, v tajomstve zmŕtvychvstania Krista sme už boli vzkriesení, ako hovorí liturgia veľkonočného obdobia, ale úplné dovŕšenie je v očakávaní. Vo zvestovaní viery ohlasovanom prvotnou Cirkvou jediná základná udalosť má dvojité aspekty s dvoma rovinami uvažovania: smrť a zmŕtvychvstanie Spasiteľa. Svedčí o tom Petrova reč v *Skutkoch apoštolov*:²² kerygma, ohlasovanie veľkonočného tajomstva. Nové čítanie *Starého zákona* vo svetle tejto udalosti je základom každého kresťanského výkladu, odhaľujúc napríklad reálne smerovanie histórie.“²³

Podľa pátra Guyho Bedouelleho možno teda dejiny Kristovej cirkvi vnímať ako *naplnenie Písma, ako Boží dar, ako pamäť a ako tajomstvo*.²⁴

Z hľadiska chápania histórie ako naplnenia *Písma* autori *Nového zákona* „interpretujú a aplikujú proroctvá *Starého zákona*, opierajúc sa o isté pochopenie histórie, ktorá je predovšetkým históriou prorokov, a i keď nie je vyjadrená v *Novom zákone* explicitne, je tušená. Na druhej strane pokus o symbolické znázornenie histórie odráža absolútnu slobodu Boha, osobného a Všemohúceho, ktorý v Kristovi začína históriu nového stvorenia. „Tento historický faktor, ktorý je nad dejinami, je sám živý Boh. Jeho vzťah

¹⁹ Historik Hubert Jedin sa odvoláva na obraz prirovnania Vincenza di Lerina o ľudskom tele a zrne, ktoré neobsahuje nič, čo by poškodilo jeho vlastnosti a zmenilo jeho prirodzenosť (*Commonitorium*, kap. 29). Tak ako pšeničné zrno kľíči a pučí, vyhádza steblo a klas, ale ostáva stále pšenicou, tak aj podstata Cirkvi sa realizuje v dejinnom procese v rozličných formách, no pritom ostáva stále rovnaká. Pozri HUBERT JEDIN: *Storia della Chiesa I : le origini : la chiesa apostolica e subapostolica ...* Milano : Jaca Book, 2001, s. 5.

²⁰ Porov. *1 Kor* 15, 28.

²¹ POROV. HUBERT JEDIN: *Storia della Chiesa I : le origini : la chiesa apostolica e subapostolica ...* Milano : Jaca Book, 2001, s. 8.

²² Porov. *Sk* 3, 15; 4, 10.

²³ GUY BEDOUELLE: Il servo non è più del suo padrone. In: *Communio* (Milano), 1979, č. 47 – 48, s. 18 – 19.

²⁴ GUY BEDOUELLE: *La Storia della Chiesa*. Milano : Jaca Book, 1993, s. 19.

k ľudskej spoločnosti sa javí negatívne ako súd nad ľudským konaním a pozitívne ako sila obnovy a vykúpenia. Takýto dvojité rytmus pri vytváraní histórie sa výrazne prejavuje vo vzťahu smrť – zmŕtvychvstanie²⁵.

Historik Charles Harold Dodd (1884 – 1973) ďalej rozvíja hypotézu, že táto pôvodná schéma prežitá „zakladateľom kresťanstva“ môže poskytnúť hermeneutiku histórie. Tak ako evanjelisti cez svedectvo prorokov ohlásili zvesť židom a pohanom, čas Cirkvi dosiahne svoje naplnenie v inkarnácii histórie, pre ktorú si Boh už zvolil biblický jazyk, aby sa zjavil ľuďom. Pokusy vyjadriť Zjavenie a tajomstvo Cirkvi a jej viery v myšlienkových systémoch alebo v jazykoch vzdialených biblickému rámcu sú nepochybne nielen legítimné, ale priam potrebné. Ale nebudú sa musieť skôr či neskôr konfrontovať so slovom Božím v texte, v reči, ktorú obsahuje dobrá zvesť? Čas kresťanstva naplňa *Písmo* v písaných dejinách, znovu a znovu čítanej pamäti, ktorá sa aktualizuje a osvetľuje.²⁶

Z dvoch typov výkladu, následných, nie simultánnych, jedného opierajúceho sa o prísne metódy histórie, druhého zameraného na objavenie Božieho zámeru, je potrebné podať históriu „vtlačenú“, viditeľnú a poznateľnú vo viere.

Možno namietat, že na rozdiel od biblických textov história nie je inšpirovaná a v každom prípade nie je posvätným textom. To je pravda. Ale história jednako súvisí s časom interpretácie *Písma*. Spomeňme si len na udalosť emauzských učeníkov. „Či nemal Mesiáš toto všetko vytrpieť a tak vojsť do svojej slávy? A počnúc od Mojžiša a všetkých Prorokov, vykladal im, čo sa naňho v celom *Písme* vzťahovalo.“²⁷ Alebo udalosť pred jeho odchodom z tohto sveta: „Toto je to, čo som vám hovoril, kým som bol ešte s vami, že sa musí splniť všetko, čo je o mne napísané v Mojžišovom zákone, u Prorokov a v *Žalmochoch*“ ... „a v jeho mene sa bude všetkým národom, počnúc od Jeruzalema, hlásať pokánia na odpustenie hriechov.“²⁸ Čas dejín je časom, v ktorom duch pravdy a slobody vedie k celej pravde.²⁹ Duch pomáha Cirkvi v jej poslaní zhromažďovať a posväcovať ľudí, v tomto dvojitém poslaní, ktoré historik Cirkvi musí uznať aj za cenu určitého úsilia.

Je teda potrebné osvojiť si ten istý jazyk a čerpať z viery, v prípade historika i teológa, pri pochopení kresťanského času. Na takúto úlohu sa možno

podušať vtedy, ak sa na jednej strane vyhneme určitému prozreteľnostnému a zovšeobecňujúcemu pohľadu a ak na druhej strane odmietneme výlučne kauzálny a relativistický prístup.

Nespúšťajúc zrak z centra histórie – Krista – historik, ako aj teológ teda chápu čas kresťanský ako pamäť a pokúšajú sa takto čo najlepšie dešifrovať tajomstvo spásy, ktorú priniesol ten, čo ostáva v srdci času. Čítajú udalosti, autorov, slová a diela ako vernosť alebo zradu príkazu „Toto robte na moju pamiatku“ v príkladnosti života a smrti Spasiteľa. Ako u prorokov história Izraela sa čítala v „pamäti“ Exodu, tak pre veriaceho nová Pascha sa presadzuje vo svete cez veľkonočnú udalosť a pretrváva v čase ako ustavičná výzva. Kresťanský historik nie je židovské dieťa, ktoré je účastné na veľkonočnej večeri a pýta sa na význam obradov. On sa, naopak, usiluje objaviť v obradoch význam konkrétneho historického okamihu.

Čas, ktorý máme k dispozícii, je teda časom rekapitulácie, prechodom k univerzálnej integrácii v spásnej obeti Kristovej. V dejinách nemožno inak než presvedčiť sa o úplnom zmierení medzi Bohom a jeho ľuďom, ako o tom spieva hymnus v *Liste Kolosanom*.³⁰ My ponúkame Bohu čas, ktorý sme od neho samého dostali po jeho posvätení v Duchu Svätom. Jestvuje tajomná analógia medzi ústredným momentom svätej omše a stredobodom histórie, Kristom vo svojej „hodine“, stále aktualizovanej.

Čas bol vskutku vyslobodený za vysokú cenu a prinavrátený do pôvodného smeru, k Bohu. Božia milosť nám umožňuje písať akési „píate evanjelium“, ktoré z každého ľudského života utvára samostatnú a jedinečnú kapitolu. Nemožno tu nevidieť určitú kontinuitu v zmysle slov veľkého biskupa, teológa a apologeta prvokresťanských čias – sv. Ireneja z Lyonu, (120/130 – 202), ktorému sa dostalo milosti nielen Božie slovo vyznávať, ale zaň aj trpieť. V jednom texte nezvyčajne jasne ukazuje dynamické dielo šírenia kresťanskej viery z pokolenia na pokolenie: „Duch Boží vedie k spásu a poznaniu pravdy“³¹, predkladá „hospodárenie“ Otca a Syna pred zrak ľudí v každom pokolení, ako si to žiada Otec.“ Je to pravé poznanie, ktoré plodí vyučovanie apoštolov, prvotnú štruktúru Cirkvi rozšírenej do celého sveta, rozoznávajúcu charakteristiku Kristovho tela, spočívajúcu v nástupníctve biskupov, ktorým apoštoli zverili jednotlivé miestne cirkvi, zachovanie *Písma* až do dnešných čias; zachovanie, ktoré predpokladá tri hodnoty: ich celistvosť bez pridania a vypustenia³²; čítanie zbavené omylov, v súlade so

²⁵ *Tamže*, s. 20.

²⁶ GUY BEDOUELLE: *La Storia della Chiesa*, s. 20.

²⁷ *Lk* 24, 25-27.

²⁸ *Lk* 24, 44-47.

²⁹ Porov. *Jn* 16, 13.

³⁰ Porov. *Kol* 1, 13-20.

³¹ Porov. *1 Tim* 2, 4.

³² *Zjv* 22, 18-19.

samotným *Písmom*; výklad legitímny a primeraný, chránený pred nebezpečenstvom falšovania.³³

Takéto poznanie vytvára dar vznešenej lásky, vzácnejšej než všetko poznanie, slávnejšej než proroctvo, vyššej než všetky ostatné.³⁴ História eucharistická, teologická, rozhodne meditatívna. Sami od seba, často vo svojej ľudskej namyslenosti nie sme schopní podať výklad v znamení času.³⁵ Nevyhnutne potrebujeme na to pokoru bádateľa. Vďaka tomu je čitateľovi daná aj radosť duchovného poznania, tajomstva.

Náš pohľad na dejiny je teda aj pohľad do tajomstva. Stojíme často pred neprekonateľnou úlohou. Sme podobní cestujúcemu na lodi, ktorý v noci v hustej tme pozoruje prednú časť lode v množstve bielej peny; je odkázaný na odrobinky poznania neustále spochybňovaného, ocitne sa pred úlomkami skladačky spustošenej a priširokej na to, aby mohla tvoriť celok. „Roky národov, ktorý smrteľník ich kedy videl?“ Nielenže tkanivo nie je ukončené, ale dokonca sa zdá byť nemožné zavrieť osnovu. Vynárajú sa úlomky mnohorakosti a hojnosti, ktoré charakterizujú tvorivé pôsobenie Ducha. „Poriadok Ducha Svätého je poriadkom Božej slobody a nekonečnosti, takej nepostihnuteľnej, že nám nedovolí uzatvoriť sa do kategórií histórie a ľudstva. Línie, ktoré sme schopní načrtnúť ... nám nezjavujú nič iné než aspekt celkového zmyslu, ktorý v podstate svojej nekonečnosti nemôže byť zachytený pohľadom.“³⁶ Ešte viac: Ak sa história Kristovho mystického tela neredukuje len na históriu panovníkov, pápežov, politických konfliktov a pôsobenie „veľkých“ tohto sveta, ale obsahuje aj cestu, trpezlivú a skrytú, nasledovania Krista každého člena ľudu Božieho (históriu diela spásy so svojimi prekážkami a poblúdeniami), dokážeme si toto uvedomiť, keď život a myslenie skromných tvorcov dejín nie je známe mnohým? Ako podať príbeh starej ženy, ktorej život je ukrytý v Bohu prebývajúcim v dedine len skrze jej prítomnosť? Alebo Alexander Solženicyn (1918 – 2008), dotýkajúci sa problémov kresťanstva vo svojej vlasti? Aj Gertrud von Le Fort (1876 – 1971) musela použiť „romantický“ štýl, aby podala s hlbokou kresťanskou „pravdivosťou“ schizmu Anakléta (okolo 79 – 91), súd Galileiho (1564 – 1642), drámu tridsaťročnej vojny či Francúzskej revolúcie, ba aj „mlčanie“ Pia XII. (1876 – 1958) počas druhej svetovej vojny. Kým hriech je ľahšie viditeľný pre historika, či už je veriaci alebo nie, dobro, teda aj svätosť nie sú

vždy jednoznačne zrejmé. Tu je potrebný pozorný pohľad Cirkvi, aby sa ukázalo pôsobenie Boha v jeho stvoreniach; napríklad kanonizácia vyznačuje svetlé body v hĺbke temnoty. Všetko od začiatku až po naše dni nachádza svoj presvedčivý výraz, svoju neprekonateľnú skutočnosť v živote tých, ktorých Cirkev nazýva svätými. Ich počet je vo všetkých storočiach taký veľký, že len ich biografie asi do konca stredoveku sú zozbierané v 72 foliantoch s titulom *Acta sanctorum*. To boli ľudia, ktorí v živote vieru, nádej, lásku k Bohu a k blížnemu, spravodlivosť, opravdivosť, nesebeckosť, šlachetnosť, zbožnosť a obetavosť, skrátka všetko, čo človekovi dáva hodnotu, urobili príkladným spôsobom viditeľným. Pripomeňme, že len v 20. storočí je počet tých, ktorí v období od roku 1900 do roku 2000 položili svoj život za vieru, 13 400.³⁷

Možno si tu azda prisvojiť právo Boha, „ktorý skúma útroby a srdcia“? Výraz „tajomstvo“, ktorý používa Jean Daniélou (1905 – 1974) pri hodnotení histórie, je dokonale primeraný, nepoužíva ho však v pôvodne posvätnom zmysle, ale vo význame závoja, ktorý zahŕňa naše pozemské jestvovanie. No teológ, ktorý sa skláňa nad dejinami Cirkvi, má sa obmedziť na mlčanie v úcte k tajomstvu, alebo je povolaný k rozumovému úsiliu? Pravdaže, všetky príliš ambiciózne pokusy zamerané na prekonanie tajomstva histórie nielenže stroskotávajú, ale môžu byť aj vážnym nebezpečenstvom pre život Cirkvi, ktorá „nepozná dňa ani hodiny“³⁸. Takto to dopadlo s doslovným výkladom Apokalypsy,³⁹ predovšetkým s tým, ktorý sa pripisuje Joachimovi da Fiore (okolo 1135 – 1202), s jeho „tretím vekom Ducha Svätého“, výrazne oddeleným od veku Otca (Starý zákon) a Syna (Nový zákon), a najmä s tisícročným očakávaním budúcnosti neodlučiteľnej od histórie.⁴⁰

Bolo by iluzórne namietat, že každý pokus o joachimovské čítanie histórie je definitívne zvrátený vo svojich ideologických sekularizačných deviá-

³³ GUY BEDOUELLE: *La Storia della Chiesa*, s. 22.

³⁴ *Tamže*, s. 23; Porov. *1 Kor* 12, 31.

³⁵ Porov. *Mt* 16, 3.

³⁶ GUY BEDOUELLE: *La Storia della Chiesa*, s. 23.

³⁷ Medzinárodná komisia na prípravu Svätého roka 2000 odovzdala (4. 12. 2000) pápežovi Jánovi Pavlovi II. materiál v ôsmich zväzkoch s názvom *Noví mučeníci*. V ňom sú do ôsmich kategórií zaradené mená a údaje týchto moderných svedkov viery. Komisia, ktorá začala pracovať na zozname v roku 1996, zozbierala údaje zo 106 krajín, 300 rehoľných spoločenstiev, z údajov vatikánskych dikastérií, ako aj z archívu nadácie Kirche in Not. Porov. Vatikán pripomína moderných mučeníkov. In: *Život Cirkvi*, roč. 8, 2001, č. 1, s. 8.

³⁸ Porov. *Mt* 24, 36.

³⁹ Porov. FRIEDRICH HEER: *Evropské duchovní dějiny*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 160 – 162.

⁴⁰ RUDOLF VODERHOLZER: Sen o třetí říši Ducha svatého : teologie dějin Jáchyma z Fiore a její důsledky. In: *Teologické texty* (Praha), roč. 9, 1998, č. 4, s. 129.

ciách a vo svojich filozofických a teologických prestrojeniach. Ale ak berieme za oporný bod tvrdenie sv. Tomáša Akvinského (1225 – 1274), stáva sa nevyhnutným vrátiť sa k stredobodu histórie, ku Kristovi. „Každá doba je priamo spojená s Kristom. Táto formula Leopolda von Rankeho (1795 – 1886), ktorú tak miloval Henri-Irénée Marrou (1904 – 1977), je absolútne platná, ale len vnútri diela vykúpenia“ – dokazuje historik Guy Bedouelle.⁴¹

„V týchto posledných dňoch prehovoril k nám v Synovi, ktorého ustanovil za dediča všetkého a skrze ktorého stvoril aj svet.“⁴²

Či môžeme robiť niečo iné než neprestajne uvažovať nad touto historickou realitou? Je teda možné a legitímne hovoriť o kresťanskom čase? Odpovede musia byť dve. Podľa prvej treba absolútne uznať skutočnosť vtelenia Krista, jeho začlenenie do času merateľného, zistiteľného, určeného, vymedzeného na základe spoločensko-chronologických podaní evanjelistov.

Čas Cirkvi a čas Krista právom patria do času merateľného historikmi. No podľa druhej odpovede treba tiež zdôrazniť, že tento čas dejín spásy môže byť adekvátne opísaný len v kategóriách netypických pre historické uvažovanie: čas rastu, budovania Kristovho tela, čas hriechu a milosti, čas Prozreteľnosti, teda slovníkom kresťanskej teológie. Kresťanské dejiny odhaľujú vnútornú silu milosti, bez toho, že by sa vynechali zrady, odmietnutie spásy ponúknuť všetkým národom a vlastne každému človeku, ktorý ostáva slobodným pre spoluprácu s Bohom, alebo, žiaľ, aj pre jeho odmietnutie.

V zmysle vypovedaného možno tušiť zmysel kresťanských dejín. Poznanie dejín nás „nemá poučiť len pre budúcnosť, ale dodať nám múdrosti navždy“.⁴³ Ak je nejaký zmysel v histórii ľudstva, tak tento pre veriaceho človeka spočíva v prisľúbení a očakávaní návratu Krista. Zmysel dejín sa nám objasní len vtedy, ak vychádzame z Krista a k nemu sa vraciame. V slede kultúr, ktoré prispeli k obohateniu našej predstavy o ňom, Kristus ostáva učiteľom *dejín Božieho kráľovstva*, ktoré sa už začalo a ktoré sa síce ťažšie dá spozorovať, ale je medzi nami.⁴⁴ Preto história nie je len klasicky *magistra vitae*, ako sa to zvykne hovoriť, ale je *magistra vitae aeternae*. Preto dejiny ustavične pred nás stavajú nové výzvy, na ktoré by sme mali odvážne, ale aj zodpovedne odpovedať.

⁴¹ GUY BEDOUELLE: *La Storia della Chiesa*, s. 24.

⁴² *Hebr 1, 2*.

⁴³ HUGO RAHNER: *Zmysel dejín : osobnosť a dejiny*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1972, s. 8.

⁴⁴ Porov. *Lk 17, 20-21*.

Dielo prof. J. M. Rydlu *Kresťanská filozofia dejín : katolíck a história*, ktoré je ovocím jeho dlhoročného štúdia a neľahkej cesty k „láske k múdrosti“, dáva v tomto smere mnohorako nahliadnuť do dejín myslenia a vedie k opravdivej úcte k zmyslu dejín.

Msgr. Viliam Judák
sídlný biskup nitriansky

I. ČASŤ

Φιλοσοφία

FILOZOFIA

Úvaha na úvod

Pojem „kresťanská filozofia“ predstavuje problém. Prečo? Lebo tento pojem zahŕňa časový a spoločenský moment poznania podstatnej reflexie pre teoretické i praktické poznanie života ktoréhokoľvek „kresťanského filozofa“. Pojmom „kresťanský filozof“ tak rozumiem človeka, ktorý považuje kresťanskú vieru za rozhodujúci faktor podstatnej reflexie poznania života. „Kresťanský filozof“ nepovažuje kresťanskú vieru ani za psychologický intimizmus, ani za perceptívny moralistický sentimentalizmus, ani za výlučne novú životnú miazgu etického a kultúrneho rozvoja spoločnosti. V tomto ohľade jeden z najvýznamnejších znalcov Aristotela súčasnosti, člen Pápežskej akadémie vied, padovský filozof Enrico Berti (*1935), odlišujúc v spojení výrazov „kresťanská filozofia“ kultúrny význam od prísne teoretického, píše: „Je tu potrebný nový spôsob chápania vzťahu medzi kresťanstvom a filozofiou, to jest nový pojem ‚kresťanskej filozofie‘, ktorá by už nebola takou preto, že sa inšpiruje kresťanstvom a rozvíja sa v tomto prostredí alebo akýmkoľvek spôsobom od neho závisí, ale preto, že si vo svojej úplnej autonómii vyžaduje vieru.“⁴⁵ Pri používaní takýchto možných psychologicko-existenciálnych, etických a kultúrnych valencií slov sa riskuje, že sa bude musieť vysvetľovať (najčastejšie v zátvorkách, prípadne v poznámkach) pojem „kresťanská skutočnosť“ vzhľadom na aspirácie smerom k ideálnej totalite a štrukturálnej jednote bytia v rôznosti a v problematike všetkých jej rozličných prejavov. Nemožno zabudnúť na otázky, aké si kládol Jacques Maritain (1882 – 1973)⁴⁶ po celý život, o dôsledkoch, ktoré vná-

⁴⁵ Pozri ENRICO BERTI: Cristianesimo e filosofia classica dopo il Concilio Vaticano II. In: PIETRO PRINI (ed.): *Il cristianesimo nella società di domani : [Incontri internazionali di Perugia «Il mondo di domani» 4. Perugia, 3-7 maggio 1967]*. Roma : Abete, stampa, 1968, s. 237.

⁴⁶ GUILLAUME DE THIEULLOY: *Le chevalier de l'absolu : Jacques Maritain entre mystique et politique*. Paris : Gallimard, 2005. 299 s.; GIANFRANCO MORRA: *Jacques Maritain : antologia del pensiero filosofico e pedagogico*. Forlì : Forum, 1967. 246 s.; HELENA HREHOVÁ: *Morálna filozofia Jacquesa Maritaina : reflexie o etike a morálke*. Kraków : Spolok Slovákov v Poľsku v spolupráci s Filozofickou fakultou Trnavskej univerzity v Trnave, 2011. 211 s.; JEAN DAUJAT: *Maritain, un maître pour notre temps*.

ša do filozofie a filozofovania skutočnosť, že je niekto kresťan. Francúzsky katolícky filozof, popredný predstaviteľ neotomistickej a personalistickej filozofie, zástanca integrálneho kresťanského humanizmu a ľudskej slobody, ktorému ide o zmenu civilizácie združením ľudí na základe náboženských hodnôt, vo svojej poslednej knihe *Le paysan de la Garonne* [Roľník od Garony] ako „starý laik zamýšľajúci sa nad súčasnosťou“ napísal: „Koniec koncov, kresťan môže byť aj filozof. Ak je však presvedčený, že keď sa zaoberá filozofiou, musí zamknúť svoju vieru do trezoru, teda že nemôže byť kresťanom vtedy, keď je filozofom, tak potom si sám odtína ruky, a to je choré (o to viac, že filozofia mu zaberá veľa času). Sám sa uvádza do omylu, lebo visacie zámky na trezoroch tohto typu zväčša bývajú ledabolo zamknuté. Ale ak počas svojho filozofovania vieru do trezoru nezamkne, bude uvažovať filozoficky v rámci svojej viery, aj napriek nej. Je dobré to vedieť.“⁴⁷

To po prvé.

Po druhé: Pojmom „kresťanský filozof“ rozumiem človeka, ktorý nechápe filozofiu nezávisle od filozofujúceho subjektu – počnúc otázkami na prvé príčiny, na prvé princípy, na posledné ciele skutočnosti i na požiadavku vyčerpávajúcej významovosti jeho existencie –, ktorý nebude nad filozofujúcim subjektom abstraktne teoretizovať, ponechávajúc seba samého akoby bokom. Správne konštatuje Nikolaj Alexandrovič Berďajev (1874 –

Paris : Pierre Tequi, 1998. 238 s. Pozri aj ŠTEFAN NÁHALKA: Jacques Maritain. In: *Verbum*, roč. 2, 1947 – 1948, č. 6, s. 351 – 357; JOZEF DIEŠKA: Náboženský a filozofický profil Jacqua Maritaina : spomienková úvaha z príležitosti jeho deväťdesiatych narodenín. In: *Most* (Cleveland OH), roč. 19, 1972, č. 3 – 4, s. 1 – 33; FELIX J. LITVA: „Filozof v meste“ ako hľadač pravdy. In: *Kultúra*, roč. 3, 2000, č. 15, s. 12.

⁴⁷ Pozri JACQUES MARITAIN: *Le paysan de la Garonne : un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. Paris : Desclée De Brouwer, 1966, s. 210. O období dualizmu medzi filozofovaním ako „špekuláciou“, teda zamýšľaním sa nad podstatou života, uvažovaním o podstate života (neskôr sa zavádza termín špekulatívnosť), a životom ako „existenciou“, teda jestvovaním, sa zamýšľala aj Søren Aabye Kierkegaard (1813 – 1855), dánsky filozof, spisovateľ a teológ, vychádzajúci z filozoficko-metafyzického predpokladu, že dospelý človek sa odlišuje tak od prírody, ako aj od Boha. Vo svojom *Denníku* zaznamenáva: „Problém pokiaľ ide o „špekuláciu“ narastá vo vzťahu k tomu, ak sa má existenciálne použiť to, o čom sa uvažuje, „špekuluje“. Ten kto má kajúce svedomie a v každom okamihu by potreboval veriť v odpustenie hriechov, keď má „špekulovať“, uviazne na plytčine. Filozofom sa stáva ... , lebo ľudia v každodennom živote žijú v odlišných kategóriách než sú tie, v ktorých „špekulovali“, a utešujú sa niečím úplne iným ako tým, o čom tak horľivo rozprávajú.“ Pozri SØREN KIERKEGAARD: *Diario*. A cura di Cornelio Fabro. Brescia : Morcelliana, 1948 – 1951. 3 zv. [§ 1190].

1948): „Filozofia nemôže jestvovať oddelená od celého človeka a od jeho životnej skúsenosti, nezávisle od poznávajúceho subjektu ponoreného do bytia...“ Lebo: „... ak ona pozná bytie, pozná ho v človeku a prostredníctvom človeka.“⁴⁸

A tento faktor, ktorý ešte väčšmi zaväzuje pri miere potreby kritického prijatia vzťahu filozofia a kresťanstvo, je daný nevyhnutnosťou ďalšej problematizácie vzhľadom na dejinný rozmer práve následnou historickou valenciou, akú má tak filozofia, ako aj filozofia dejín alebo kresťanstvo, vychádzajúce z historického „faktu“ a podmieňujúce ľudskú existenciu.

Potvrdiť existenciálnu podstatnosť v rámci historického subjektu a vzťahu medzi filozofiou a kresťanstvom teda neznamena vyčerpávajúco definovať výpoveď o teoretickej špecifickosti, akú môže objektívne nadobudnúť takýto vzťah, rovnakým spôsobom neznamena vyčerpávajúco určiť teoretickú legitímnosť týkajúcu sa súvisu filozofie a kresťanstva dostačujúcu na to, aby toto určenie bolo vyčerpávajúcou odpoveďou na problematiku historického existencializmu, ktorá nevyhnutne zaangažováva subjekt.

Touto prácou sa teda chcem uprostred početnej súčasnej publicistiky a rôznych postojov vzhľadom na problém legitímnosti kresťanskej filozofie⁴⁹ pokúsiť zdôrazniť teoretickú oprávnenosť kresťanskej filozofie dejín v samej jej možnosti, v jej metóde skúmania, v jej objektívnom obsahu a v jej úlohách v súčasnej kultúre.

V tejto rozprave budem uvažovať o otázke: Je kresťanská filozofia schopná zachytiť v rámci sveta dejín všeobecné konštanty, zákony, princípy a príčiny tak, aby vysvetľovali dejiny takým spôsobom, ktorý aprioristicky nenarúša priebeh času a neobmedzuje slobodu subjektu?

Pri mojom uvažovaní sa budem usilovať riadiť metódou postupného vysvetľovania logicko-štrukturálneho zreťazenia definícií. Začnem termínmi:

⁴⁸ Pozri NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAIEV: *Cinq méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*. Traduit du russe par Irène Vildé-Lot. Paris : Fernand Aubier, Éditions Montaigne, 1936, s. 35.

⁴⁹ Diskusia o kresťanskej filozofii a jej úlohách v súčasnej problematike dejín bola vždy živá. V Taliansku pripomeňme napríklad časopis *Per la filosofia : filosofia e insegnamento* (Pisa), ktorý celý zošit č. 15 z apríla 1989 venoval kresťanskej filozofii v súčasnosti, alebo príspevok PIER PAOLO OTTONELLO: La filosofia cristiana oggi in Italia, in: *Filosofia oggi* (Bologna), roč. 13, 1990, č. 1, s. 9 – 20. Vo Francúzsku: monografiu YVES FLOUCAT: *Pour une philosophie chrétienne : éléments d'un débat fondamental* (Paris : Téqui, 1983. 225 s.). V Nemecku zasa trojzväzkový opus EMERICH CORETH (ed.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* (Graz : Styria, 1987. 3 zv.). Tento výber bol preložený aj do taliančiny, francúzštiny a španielčiny.

„filozofia“, „kresťanstvo“ a „kresťanská filozofia“ a ich vysvetľovaním. Potom priblížim ďalšie termíny: „dejiny“, „filozofia dejín“. Napokon sa pokúsim čo možno najfundovanejšie poukázať na možnosť a legitímnosť „kresťanskej filozofie dejín“ a jej miesta i jej úlohy v rámci súčasného poznania.

* * *

Za vznik predkladanej práce ďakujem svojmu kolegovi, profesorovi filozofie Antoniovovi D'Augentimu z Lausanne a katolíckemu kňazovi Martinovi Mazákovi (1913 – 2006), ktorý mal za „oných čias“ na starosti *cura animarum* Slovákov v romandskom Švajčiarsku, s obidvomi ma spájalo úprimné a plodné priateľstvo. Jej počiatky siahajú do čias, keď som doháňal svoje nevedomosti, navštevoval prednášky z filozofie a pohrával sa s mladíckou myšlienkou venovať sa „láske k múdrosti“ profesionálne. Keď som neskôr okusoval, „jak je od slz príliš slaný chlieb z cudzích rúk a jak ťažko sa stúpa po cudzích schodoch, kde si nevítaný“ a musel som prepriať na „umeenie byť príkladom“, spracoval som niekoľko čiastkových, no ucelených kariérnych prác. Z nich vznikol učebný text pre mojich študentov – formulujúcich sa učiteľov, ktorým som prednášal didaktiku dejepisu. Strojopisná verzia textu prekonala peripetie môjho archívu a po rokoch som ju v ňom objavil. Nemal som v úmysle sa k tejto mojej prvotine už vracieť. Urobil som tak až po rokoch, aj to len na naliehanie svojich priateľov, priaznivcov i svojich spolupracovníkov.

Keď sa však zo mňa, exulanta, stal navrátiliec, tak som so smútkom denno-denne zisťoval, ako totalitný komunistický režim ideológiou marxizmu-leninizmu a materialistického progresivizmu až geneticky poznačil národné spoločenstvo Slovákov. Súčasnú Slovensku už nepozná ani Nemca Ericha Fromma (1900 – 1980), ani Francúza Gabriela Marcela (1889 – 1973) či Švajčiara Balthasara Staehelina (1923 – 2005) a ani ich dilemu *Haben oder sein* či *Être et avoir*⁵⁰, dilemu, ktorú slovenská ľudová múdrosť zhrňa do skúsenosti *Nielen chlebom je človek živý*. Do dnešných dní sa filozofia dejín na Slovensku nestala predmetom systematického profesionálneho záujmu. Zmys-

⁵⁰ ERICH FROMM: *Haben oder Sein : die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 1976. 212 s.; ERICH FROMM: *Mat', alebo byt'?* [Preklad Richard Cedzo]. Bratislava : Citadella, 2015. 292 s.; ERICH FROMM: *Mít, nebo být?* Překlad Jan Lusk. Praha : Portál, 2020. 238 s.; GABRIEL MARCEL: *Être et avoir*. Paris : Aubier, 1935. 357 s.; BALTHASAR STAHELIN: *Haben und Sein : ein medizinpsychologischer Vorschlag als Ergänzung zum Materialismus der heutigen Wissenschaft : fünfter Beitrag zur Wirklichkeitsanalyse*. Zürich : Editio Academica, 1969. 179 s.

lu dejín, osobitne zmyslu slovenských dejín, sa na Slovensku nevenujú ani historici, ani filozofi, ani teológovia; ak sa tomu venujú, tak len okrajovo a úplne náhodne. O podstate a zmysle dejín vo všeobecnosti a slovenských dejín zvlášť vlastne niet solídnych odborných prác. Vzhľadom na stagnujúci spoločensko-politický vývoj Slovenska v Európskej únii budeme zrejme na ne ešte dlho musieť čakať. Slovenskí historiografi neusporiadali nijakú diskusiu o zmysle dejín, touto témou sa dosiaľ vážne nezaoberali. Hoci Slovákov na to vyzval kardinál Jozef Tomko vo svojom pamätnom vystúpení v pléne Slovenskej národnej rady 25. apríla 1991 v Bratislave slovami: „Ak jestvuje nejaký zmysel dejín, tak i terajší Slováci si musia nevyhnutne položiť otázku o zmysle vlastných dejín.“⁵¹ Súčasná slovenská historiografia, súčasný „postmoderný“ historik už i na Slovensku zabúda, zabudol, že hlavný hýbateľ ľudských dejín nie je človek, lež Boh. Kresťanská filozofia dejín predsa vychádza z tézy, že ľudské dejiny sú „Božím dielom s človekom“, z čoho vyplýva, že na dejiny vo všeobecnosti a na tie slovenské zvlášť sa slovenský historik má pozeráť *sub specie aeternitatis*, t. j. z pohľadu večnosti, a nie *sub specie durationis*, z pohľadu [do]časnosti. Čím hlbšie sa historik zamýšľa nad zmyslom dejín, tým viac si uvedomuje, že otázka zmyslu dejín presahuje súradnice histórie chápanej ako veda, ak ju za vedu vôbec pokladá, pretože zasahuje do filozofie dejín, ba prekračuje i jej hranice a prarastá do teológie dejín.

Za jasné indikácie, za vhodné podnety aj za múdre pripomienky pri vypracúvaní pôvodného rukopisu tejto práce vďačím jednak mojím školiteľom z padovskej filozofickej školy, profesorom ako Romano Bacchin (1929 – 1995), Enrico Berti (*1935), Pietro Faggiotto (1923 – 2010), Marino Gentile (1906 – 1991) či Romeo Schievenin (1948 – 2014), jednak profesorom Rudolfovi Blatnickému (1928 – 2015), Dominikovi Hrušovskému (1926 – 2016), Štefanovi Náhalikovi (1915 – 1975), ďalej Františkovi Škodovi (1926 – 2016), Štefanovi Vagovičovi (1927 – 2013), Štefanovi Vrabčecovi (1925 – 2017) a Jozefovi Zlatňanskému (1927 – 2017), ktorí, „za oných čias“, keď sa nám v exile omnoho slobodnejšie dýchalo ako dnes, pod strechou Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme dopĺňali moje filozofické vzdelanie a teologické poznatky, ktoré som v slovenskej socialistickej škole ani ja, ani moji generační spolupútnici nadobudnúť nemohli.

⁵¹ JOZEF TOMKO: Odkaz národu : prejav prednesený na 13. schôdzi Slovenskej národnej rady dňa 25. apríla 1991 v Bratislave. In: JOZEF M. RYDLO (ed): *Kardinál Jozef Tomko 75-ročný*. Bratislava : Lúč; Únia slovenských spisovateľov, umelcov a kultúrnych tvorcov žijúcich mimo územia Slovenska; Združenie kresťanských pracovníkov kultúry; Rím : Slovenský ústav, 2000, s. 62.

Filozofia alebo láska k múdrosti

Zámerom tejto práce nie je vypracovať filozofický traktát, ale predložiť to, čo chápem pojmom filozofia, a to bez nárokov na originalitu filozofických postulátov. Chcem totiž vymedziť teoretické filozofické jadro. Následne budem dané teoretické poznatky skúmať vo vzťahu k téme tejto mojej práce. Treba poznamenať: Aj v súčasnosti je ťažké definovať, aký teoretický obsah, akú metódu a akú oblasť skúmania zahŕňa v sebe termín „filozofia“, lebo nejasnosť vzhľadom na definíciu prijatú jednomyselne v jej podstatnosti pretrváva.⁵² Ešte ťažšie je používať pritom jazyk ako vyjadrovací znakový prostriedok istého národného spoločenstva, lebo v jazyku vrátane jeho používania dochádza jednak k zmenám, ktoré sa objavujú v súvislosti s vývinom v spoločenstve, jednak aj k istej ideologickej manipulácii, a tomu všetkému filozofia zákonite podlieha. Navyše termín „filozofia“ sa používa natoľko neuvážene a svojvoľne, že sa tento vyjadrovací znak postupne znehodnocuje, podstupuje infláciu slova. Je predsa známe, že inflácia ako priveľký výskyt niečoho, nielen v oblasti finančníctva, je symptómom straty hodnoty, hodnôt, čiže rozsiahlej, hlbkej a komplexnej krízy. Ak sa tak deje, je potrebné, aby sa nad tým daní odborníci vážne zamysleli a neobviňovali z nesprávneho používania „neodborníkov“, pretože oni tvoria súčasť komplexu, v ktorom žijú, a teda neadekvátne využívanie termínu „filozofia“ je odrazom rozmanitej a v istom zmysle hmlistej situácie stavu súčasnej filozofie – stavu hraničiaceho s agóniou, čo vedie k rozkladu...

Okrem toho je tu ešte niečo veľmi znepokojujúce: pluralita teoretických návrhov. Ak je teoretický návrh interogatívny, opytovací, a zostáva v tejto

⁵² Francúzsky filozof Jacques Maritain sarkasticky konštatuje: „Len čo začnú filozofi filozofovať, sú alebo sa zdajú byť v nesúlade so všetkým, dokonca s prvotnými princípmi filozofie. Každý ide svojou cestou. Spochybňujú každý predmet spoločného konsenzu a ich odpovede sú konfliktné.“ Porov. JACQUES MARITAIN: *Le philosophe dans la cité*. Paris : Alsatia, 1960, s. 9. Takéto jednoduché konštatovania sa po desiatkach rokov javia ešte realistickejšie. Známe je vzletné vyjadrenie: Dnes sa filozofi zhodnú len na svojej nezhode.

rovine rozoberajúcej súhrn tém istej oblasti, takáto pluralita by mohla predstavovať obohatenie poznania i kultúry vôbec; vyplýva z náhlych metamorfóz – premien podliehajúcich napríklad diktátu módy, prípadne mamu a klamu rozličných ideológií. Ale, ako hovorí Blaise Pascal (1623 – 1662), „veľkosť a bieda filozofie sú znakmi veľkosti a biedy človeka“⁵³, v súčasnosti, v porovnaní s minulosťou, „filozofia“ vedie človeka-filozofa k sebauspokojeniu, z jej poznania si on postupne vytvára prostriedok moci a ideologickej manipulácie. Nejde ani tak o spoločensko-politickú oblasť ako skôr o eticko-kultúrnu, dokonca o spoločných hodnotách, ku ktorým sa tvrdo dopracovalo celé spoločenstvo v priebehu dlhého súžitia a ktoré ono akceptuje v tejto oblasti, si on dovoľí vyhlásiť, že tie hodnoty vznikli len vďaka dobovému poznaniu „filozofie“ človeka-filozofa. Uvedená Pascalova myšlienka platí i tu. Od vyhlásenia takých slov sa prechádza ďalej... A to, čo sa deje otvoreným, viac než kedykoľvek predtým zjavným potláčaním alebo revolučným nahrádzaním ideológie považovanej za nepravú inou, predkladanou za pravú, ale oveľa subtilnejšie – totiž: reálna pravda (ako poznanie „filozofie“) sa izoluje od jej kontextu a predkladá sa pravda iná, skreslená, a tá sa medializuje; masmédiá v takomto dianí zohrávajú svoju rolu, lebo sú schopné rozširovať takto „nafúknuté“ pravdy. Protipól pravdy je lož. Takýmto subtilným spôsobom sa predkladá toto poznanie „filozofie“ človeka-filozofa. Takáto je najzávažnejšia lož. Vzniká skresľovaním, falšovaním pravdy, čím možno dospieť ku kríze.

Nachádzam sa pri téme kríza. Téma kríza úzko súvisí aj s filozofiou, pokiaľ ide o spôsob, ako „robiť/nerobiť“ filozofiu, ktorá však pramení z krízy totožnosti filozofie.

Nie náhodou sa diskusia o filozofii týka problémov predpokladanej interpretačnej a argumentačnej nedostatočnosti vzhľadom na návrhy vedecského poznania, novej industriálnej (alebo postindustriálnej) technologickej spoločnosti a ich prekonávaní. Nejde o anachronické prevzatie starých problémov ani o aprioristickú apologetiku, ide o dialektickú konfrontáciu s jednou z problematických tém, ktoré protirečia talianskej filozofickej panoráme 20. storočia, keďže toto storočie je kriticky poznačené prílevom

najrozličnejších idealistických, pozitivistických a existencialistických prúdov.⁵⁴ Vo filozofii rozvíjanej v Taliansku v 20. storočí sa objavuje nový fenomén tejto doby: pochybnosť. A tak sa začínajú viesť debaty o teoretickom význame metafyziky, o jej úplnom, prípadne čiastočnom prekonaní.⁵⁵ V oných debatách sa predkladá i jej prípadné popieranie ako jeden z konfrontačných pólov nutných na vybudovanie potenciálnej alternatívy.

Nasledovalo obdobie, keď v talianskej filozofickej tlači vychádzali zväčša články rozoberajúce metafyziku z rozličných aspektov, aj také, ktoré ju neuznávali.⁵⁶ Enrico Berti sa vyjadril: „I tak by bolo iluzórne myslieť si, že

⁵⁴ Najorganickjšou rekonštrukciou talianskeho filozofického rámca druhej polovice 20. storočia sa zdá byť dielo VITTORIO MATHIEU: *La filosofia del Novecento : la filosofia italiana contemporanea* (Firenze : Le Monnier, 1978. VII, 329 s.). Pozri aj FRANCESCO BARONE: *La filosofia, oggi* (Torino : Filosofia, 1978, s. 316 – 330); CARLO AUGUSTO VIANO: *Va' pensiero : il carattere della filosofia italiana contemporanea* (Torino : Einaudi, 1985. XIII, 105 s.); BRUNO MAIORCA: *Filosofi italiani contemporanei : parlano i protagonisti* (Bari : Dedalo, 1984. 191 s.); JEDER JACOBELLI (ed.): *Dove va la filosofia italiana?* (Roma; Bari : G. Laterza, 1986. VI, 231 s.); GUIDO TRAVERSA: Il recente dibattito sulla filosofia italiana. In: *Cultura e Scuola* (Roma), č. 110 (aprile-giugno 1989), s. 108 – 112; GIUSEPPE CENACCHI: *Storia della filosofia dell'esistenza nel pensiero italiano contemporaneo* (Città del Vaticano : Pontificia Accademia di S. Tommaso; Libreria Editrice Vaticana, 1990. 285 s.); PIETRO ROSSI – CARLO AUGUSTO VIANO: *La filosofia italiana e le filosofie straniere nel dopoguerra* (Bologna : Il mulino, 1991. 359 s.).

⁵⁵ V tomto ohľade kolektívna monografia *La metafisica e il problema del suo superamento* (Padova : Libreria Gregoriana, 1985. 120 s.) a osobitne (pre pripomenutie si aktuálnej debaty) príspevok *Überwindung della metafisica?* z pera Enrica Bertiho (s. 11 – 43).

⁵⁶ Porov. GUSTAVO BONTADINI: *Metafisica e deellenizzazione* (Milano : Vita e pensiero, 1996. XV, 104 s.); GUSTAVO BONTADINI: Ancora conversando di metafisica classica. In: *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, roč. 72, 1980, č. 2, s. 318 – 340; *Metafisica e ontologie : atti del 22 : convegno di assistenti universitari di filosofia* (Padova : Gregoriana, 1978. 278 s.); DARIO ANTISERI: *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede* (Brescia : Queriniana, 1980. 164 s.); DARIO ANTISERI: *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?* (Roma : Armando, 1987. 200 s.); ALDO MASULLO: *Metafisica storia di un'idea* (Roma : Donzelli, 1996. VIII, 316 s.); MARCELLO ZANATTA: *Alle radici della metafisica* (Bari : Edizioni Levante, 1980. XVI, 216 s.); FERDINANDO LUIGI MARCOLONGO: *Cristianesimo e metafisica classica : per una critica ai presupposti filosofici della deellenizzazione* (Rimini : Maggioli, 1981. 154 s.); BENEDETTO D'AMORE – ANGELA ALES BELLO (eds.): *Metafisica e scienze dell'uomo : atti del VII congresso internazionale. Bergamo, 4-9 settembre 1980* (Roma : Borla, 1982. 2 zv.); PIETRO FAGGIOTTO: *Per una metafisica dell'esperienza integrale : ricerche e discussioni* (Rimini : Maggioli, 1982. 232 s.); LUIGI BOGLIOLO: *Metafisica e teologia razionale* (Roma : Pontificia università Urbaniana, 1988. 342 s.); LUIGI BOGLIOLO: *Metaphysics* (Bangalore : Published for Pontificia Universitas Urbaniana by Theological Publications in India, 1987. 146 s.); MARIA LUISA GAVUZZO:

⁵³ POROV. BLAISE PASCAL: *Pensées*, 268 [409]. Jestvuje viacero vydání tohto Pascalovho diela, odkazujem preto na jeho klasické súborné vydania: BLAISE PASCAL: *Œuvres de Blaise Pascal*. Publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier. Paris : Hachette, 1908 – 1925. 14 zv.; BLAISE PASCAL: *Œuvres complètes : Pascal*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris : Gallimard, 1954. XXVI, 1529 s. Bibliothèque de la Pléiade, 34.

metafyzika bude naďalej živá pre samotný fakt, že je ustavične predmetom diskusie.⁵⁷ Na druhej strane u mnohých učencov⁵⁸ zaznieval spoločný zámer – determinovať to, čo je skutočne, historicky a teoreticky metafyzika, jej hranice a možnosti, nie však vzhľadom na jej často povrchné obmedzenia, s dôrazom kladeným na isté výhrady, ale vzhľadom na analýzy, ktorých cieľom bolo prekonať „hybridnú“ metafyziku, určite odmietnutú a prekonanú, ak sa chcela javiť ako metafyzika.

Filozofia, o ktorú mi ide a ktorej stručné interpretačné línie sledujem, sa odvoláva na ontologicko-existenciálnu humanistickú metafyziku klasickej a kresťanskej filozofie.

Grécky termín „φιλοσοφία“ – zložený z φιλεῖν (*phileîn*), čo znamená „milovať“, a zo σοφία (*sophía*), čo znamená „múdrosť“, teda toto zložené slovo „filozofia“ možno preložiť ako „milovať múdrosť“ – označuje lásku k múdrosti, smerovanie k poznaniu, túžbu po poznaní a pravde. Z toho vyplýva, že láska neznamená vlastnenie. A my vieme, že pravá láska sa ani neprejavuje ako vlastnenie. Vzťah medzi milujúcim a milovaným a opačne je tým hlbší, bohatší a trvácnejší, čím viac milovaný predstavuje pre milujúceho tajomnú nerovnakosť, ktorú treba stále objavovať a ktorého odlišná a nevyčerpatelná identita nepretržite a nevyhnutne vzbudzuje u milujúceho obdiv bytia i otázku, aká je pravda.

Nárok vlastniť a poznať s konečnou platnosťou je smrťou lásky, pretože ako sklerotizovaná do sterilných schém a návykov už nedokáže nachádzať v túžbe po poznaní a pravde to, čím človek je a čo predstavuje pre druhého, kontinuitu ideálnej príčinnosti aj toho druhého.

To čo som uviedol v krátkom zamyslení v súvislosti s láskou a pravdou rovnako platí vo filozofii. Smerovanie k poznaniu teda neznamená vlastne-

Metafisica e condizione umana (Roma : Ianua, 1983. 183 s.); GIOVANNI ROMANO BACCHIN: *Teoresi metafisica* (Padova : Nuova vita, 1984. 244 s.); VITTORIO SAINATI: *Morte e trasfigurazione della metafisica*. In: *Teoria* (Pisa), roč. 4, 1984, č. 2, s. 3 – 15; VITTORIO MATHIEU: *Saggio di metafisica sperimentale*. In: *La mia prospettiva filosofica : nuovo ciclo*. Padova : Gragoriana libreria editrice, 1988, s. 29 – 51; PANAJOTIS KONDYLIS: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik* (Stuttgart : Klett-Cotta, 1990. 614 s.); ADRIANO ALESSI: *Metafisica* (Roma : LAS, 1992. 365 s.).

⁵⁷ Pozri ENRICO BERTI: *Ueberwindung della metafisica*. In: *La metafisica e il problema del suo superamento*. Padova : Libreria Gregoriana, 1985, s. 12 – 13.

⁵⁸ V záujme bibliografickej presnosti odkazujem na články Enrica Bertiho, Franca Chiereghina, Pietra Faggiotta a Giorgia Penza v už citovanej kolektívnej monografii *La metafisica e il problema sul suo superamento* a na už tiež citovaný príspevok Piera Paola Ottonella *La filosofia cristiana oggi in Italia* (pozn. č. 49), aj keď problematika metafyziky sa analyzuje uvádzaním rôznych teoretických postojov súčasných talianskych kresťanských filozofov.

nie múdrosti. Znamená však, že filozofia ako láska k múdrosti si musí neprestajne klásť otázku, aká je pravda, a táto nepretržite kladená otázka „uvádza do pohybu“ túžbu človeka po poznaní pravdy vrátane po vlastnom poznaní, lebo rezonuje v ňom.

Ak aj túžba po poznaní a pravde, ako aj po poznaní pravdy je rozmerom vlastným ľudskému bytiu, nie vždy sa vedomie tejto ľudskej možnosti stáva systematickou schopnosťou skúmania, kritiky a teoretického návrhu. Keď totiž dieťa začína vnímať tvar a pohyb vecí a pýta sa so zvedavosťou a úprimnosťou, ktoré sú mu vlastné, na príčiny istého spôsobu jestvovania skutočnosti, už vtedy sa u neho prejavujú predispozícia a postoj pozorovania, zvedavosti, údivu, obdivu aj úžasu, jednoducho dieťa kladie otázky, čo rodičov naplnia hrdosťou, pretože v týchto interogatívnych formuláciách „vidia“ rozumové vnímanie a, pochopiteľne, aj stupeň tohto vnímania. Tieto detské „prečo“ sú výsledkom priameho vzťahu medzi farbami a tvarmi obrazov jemu známych vecí a zmyslami, medzi prekvapeniami prameniáciami z neobvyklých, neočakávaných i čudných postojov prevzatých od osôb, ktoré dieťa obklopujú, a jeho senzibilitou; vnímanie, ktoré z toho pramení, hoci interogatívnu formou zmiešanou s pocitom nepohody, strachu, rozpakov, zmätku ako u Cebetovho „chlapčeka“ z Platónovho *Faidóna*⁵⁹, vyvoláva prvé formy inteligencie bytia, chápania spôsobov bytia a prvé pokusy organizovania údajov vyplývajúcich zo skúsenosti. Skutočnosť, že odpovede rodičov dieťa nie vždy plne presvedčajú a uspokojujú, možno znamená, že za otázkami sa skrýval pokus, pre oči dospelého asi bizarný, o osobnú (akokoľvek logickú) odpoveď na rozumové a vnemové podnety, ktoré pôsobili i pôsobia na dieťa, a takéto procesy môžu uňho prebiehať – aj vzhľadom na prvé embryonálne vedomie.

Tieto otázky, ktoré predstavujú živú túžbu po poznaní, vlastnú ľudskému bytiu, sa teda opierajú o vitalitu nečakaných spôsobov bytia a o prekvapenie vyvolané samým jestvovaním bytia, vzbudzujúc zvedavosť, údiv, obdiv či úžas. Je to zvedavosť, údiv so zreteľom na prekvapenie bytia⁶⁰, prameň, z ktorého vyviera túžba po poznaní, otázky smerujúce k poznaniu filozofie a filozofického systému.

Ak aj táto zvedavosť môže byť spoločná všetkým ľuďom, nie vždy vedie k zamýšľaniu sa, k filozofovaniu. V detskom veku, ale často aj v dospelom

⁵⁹ Porov. Πλάτων [Platón]: Φαίδων [Faidón], 77c.

⁶⁰ Porov. Πλάτων [Platón]: Θεαίτητος [Theaitétos], 155d; Αριστοτέλης [Aristoteles]: Μετὰ τὰ φυσικά [Metafisica], I, 982b. [AUGUST IMMANUEL BEKKER: *Aristotelis Opera*. Berlin : G. Reimer, 1831 – 1870. 5 zv.]

veku, hoci s inou schopnosťou a s inými perspektívami, otázky totiž prameňa z čiastkových pozorovaní bytia a tieto sa nestávajú predmetom hľadania celkovej odpovede, ktorá by rušila ďalšie otázky vyvolané problematickosťou skúsenosti, lebo zostávajú zamerané na analýzu čiastkových modalít a samy osebe sú definované bytím. Tieto otázky sú v detskom veku „zmyslové“, keďže dieťa nadobúda prvé skúsenosti zmyslami, v dospelom veku – po nadobúdaní rôznorodých poznatkov z odborov vied vrátane filozofie – „vedecké“; pretože všetci, hoci vychádzajú zo zvedavosti, z údivu z bytia a z túžby po poznaní, kladenú otázku zodpovedajú na *svojej* úrovni bytia, ako hovorí Aristoteles (364/383 – 322)⁶¹, v nejakej časti, fáze bytia skúmajúcej atribúty danej otázky.

Kvalitatívny skok sa stáva zjavným vo chvíli, keď zvedavosť vznikajúca z čiastkového aspektu bytia sa podstatne zmení na „údiv“ (prípadne obdiv a úžas), pochádzajúci z úvahy o bytí v jeho štrukturálnej totalite, systémovej celistvosti, v jeho prvých príčinách i v posledných cieľoch, Aristotelovho „bytia, nakoľko je bytím“.⁶² K tomuto dochádza, keď sa podarí zachytiť vymedzené obrysy bytia (zvláštnosť, rôznosť, odlišnosť), teda toho, čo jestvuje: bytia ako esencie seba samého v bytí. Je to intuícia aktu bytia ako konštatovania a zároveň otázky vzhľadom na skutočnosť, že „sé“ jestvuje, že „sé“ je vo vzťahu s inými „sé“, že každé jednotlivé „sé“ sa nachádza v poriadku a v perspektíve bytia širšieho od seba.

Otázka, ktorá z toho pramení, je dvojaká, pohybuje sa v dvoch smeroch, v oboch vedená túžbou po poznaní: Jedna rovina otázky sa obracia, ako sme už uviedli, na to, čo jestvuje v komplexnosti bytia, ktoré potrebuje byť odhalené vo všetkých jeho rozdielnostiach (v tomto zmysle ide o presnú úlohu vedy) a potrebuje byť zahrnuté do transcendencie ako princípu-príчины existencie a ako bytia-štruktúry samotného bytia (otázka „ontologická“). Druhá rovina nastolenej otázky sa, naopak, kladie s ohľadom na jestvujúceho-človeka, teda keď človek zachytí seba samého vo fyzickej, racionálnej a duchovnej rozdielnosti, čiže v rozdielnosti štrukturálnej, ktorá sa pýta na dôvod seba samej, nielen v hľadaní plodiaceho princípu fyzickej existencie, ale aj v skúmaní existenciálnych možností a hraníc špecifických pre intelektuálny a duchovný život práve vo vzťahu k problematike transcendentnej totality, celistvosti presahujúcej naše skúsenosti, ako vyčerpávajúci princíp-cieľ existencie („antropologicko-existenciálna“ otázka). Až po uvedomení si oboch rovín tejto nastolenej otázky sa treba pýtať, aký je časový vzťah

⁶¹ Porov. Ἀριστοτέλης [Aristoteles]: Μετὰ τὰ φυσικά [Metafyzika], IV, 1003, 24 – 25.

⁶² Porov. Ἀριστοτέλης [Aristoteles], IV.

týkajúci sa oboch rovín. A to nie je problém sekundárnej dôležitosti, pretože konceptualizácia prípadnej časovej postupnosti často viedla k historicko-dialektickému rozporu týchto dvoch rovín otázky, neskôr vlastne dvoch otázok: keď sa nárokovalo zvýhodňovať alebo preceniť jednu vzhľadom na druhú preto, že sa táto považuje za predchádzajúcu, podmieňujúcu a vyčerpávajúcu vzhľadom na druhú. Ak je teda pochopiteľné, že intelektuálna a duchovná senzibilita, kultúrny kontext a historický svet môžu viesť filozofa k väčšiemu prehĺbeniu a uvažovaniu o jednej otázke vzhľadom na druhú, nezodpovedalo by to pravému zmyslu filozofie, a teda nebolo by v konečnom dôsledku ospravedlniteľné ohodnotiť jednu uprednostňujúco a druhú znevýhodnocujúco, lebo ide o dve legitímne stránky tej istej „mince“, majúcej vlastnú hodnotu: úsilie o celistvosť.

Obe otázky sa vzťahujú na „bytie človekom“ v tom zmysle, že každá otázka sa týka subjektu, ktorý je „stimulovaný“ na interogatívnu formuláciu, a takýto intelektívny akt sa nemôže udiť v sebauvedomujúcom subjekte vzhľadom na takéto dianie, preto je potrebné „rozlišovať“, ako tvrdí Jacques Maritain, „medzi ‚povahou‘ filozofie alebo tým, čím je sama v sebe, a ‚stavom‘, v ktorom sa *de facto* historicky nachádza v ľudskom subjekte, ktorý sa vzťahuje na svoje konkrétne podmienky existencie a konania“⁶³, inak sa stane, ako je to u racionalistov: „Títo si neuvedomujú, že takto urobili z filozofa jednoduchú *hypostázu* filozofie a upreli mu existenciu ako človeku, alebo ho žiadali, aby filozofiu zatratil pre jej predmet. Ale kde nie je človek, nie je už ani filozofia.“⁶⁴ A „stav“, ak ešte väčšmi zdôrazníť Maritainov pojem, nie je odev, ktorý esteticky skrášľuje alebo zohyzďuje, ani doplnok, ani „filozofická voliteľnosť“, ale je štrukturálna nutnosť, ak sa filozofické skúmanie má považovať za objektívne a vyčerpávajúce.

Pozornosť sa teda prenáša na podmet, subjekt: na človeka, „na bytie človekom“, ktorý sa považuje za predmet bytia, objekt bytia i za jestvujúci subjekt; oba aspekty sú v bežnom filozofickom bádaní odlišné predmety. Nemožno „robiť“ filozofiu (filozofovať) ani ju nemožno vyčerpávajúco študovať, ak niet otázok, ktoré by som položil vzhľadom na existenciu a so zreteľom na rezistenciu. Filozofická skúsenosť sa tak týka ontologickej totality bytia v jeho jednote a mnohosti, mnohoznačnosti a integrálnosti⁶⁵, ale práve ak chcem tematizovať totalitu (celistosť, úplnosť, jednotnosť, jed-

⁶³ Pozri JACQUES MARITAIN: De la notion de philosophie chrétienne. In: *Revue néo-scholastique de philosophie*. 34e année, Deuxième série, n°34, 1932, s. 160.

⁶⁴ *Tamže*, s. 164.

⁶⁵ O pojme „integrálna skúsenosť“ pozri citované dielo PIETRO FAGGIOTTO: *Per una metafisica dell'esperienza integrale*.

notu), nemožno pomlčať o skúsenosti človeka ako o túžbe po poznaní „filozofie“, po šťastí, po spravodlivosti, po láske, po pravde. Søren Kierkegaard (1813 – 1855) v tomto ohľade tvrdí: „Objektívne sa zdôrazňuje ‚to‘, čo sa hovorí; subjektívne – ‚ako‘ sa hovorí.“⁶⁶ A prejdem v tejto súvislosti na jedného s najväčších talianskych filozofov 20. storočia, ktorým bol Luigi Pareyson (1918 – 1991). Pravda skúsenosti sa nemôže netýkať subjektívneho „ako“, a preto celá existenciálna problematika slobody jednotlivca vzhľadom na akýkoľvek typ voľby⁶⁷, ak sa nárokuje, má dôvod bytia objektívne „to“, a nielen pre zrejmy motív existencie, ale pre jasnejší kvalitatívny a ontologický opis, pretože vtedy, a iba vtedy, je možné objasnenie, akási analýza všetkého toho, čo je bytie: objekt (predmet) a subjekt (podmet).

Skúsenosť (prešiel som zo zvedavosti na skúsenosť) ako „údiv“ z vnímania bytia jestvujúceho, mysliaceho, ale aj konečného, náhodného, obmedzeného⁶⁸ a sokratovsky disponovaného ustavične sa slobodne pýtať na svoju existenciu, je teda súčasť filozofie; filozofia sa tak „stáva rečou o sta-

ve človeka zachyteného v základnom postoji, čiže týkajúceho sa človeka v tom, čo meria jeho možnosti poznať pravdu“.⁶⁹

Človek si teda odnepamäti kladie otázky o veciach a o sebe. Táto schopnosť je pre človeka vrozená. To potvrdzuje, že predispozícia k filozofii ako túžbe vedieť je všeobecná a zásadná. Filozofi si však uvedomujú, že kladenie si týchto otázok sa stáva metódou kritickej analýzy a ustavičného boja proti racionálnemu dogmatizmu a existenciálnemu autoritárstvu. Práve toto je vlastné filozofom, lebo tieto otázky považujú za kľúčové pre pôvod vedomostí a za hlavnú štruktúru filozofie, ktorá je chápaná ako kritické skúmanie bytia v jeho univerzálnosti a úplnosti. A preto nie je možné klásť si ontologické ani antropologicko-existenciálne otázky bez toho, aby sa jednotlivé vedomosti, ktoré človek vydoloval z intuície bytia, neuviedli do súladu s radikálnymi požiadavkami, na ktoré systematicky poukazuje úplné vedomie, ako aj samo bytie v svojej existenciálnej neistote a štrukturálnom ukončení.

Napokon tak ontologická, ako aj antropologicko-existenciálna otázka nemôžu vznikať alebo v úplnosti sa formulovať, ak by jednotlivé poznatky čerpané z intuície bytia neboli vo vzťahu s radikálnou požiadavkou totálneho poznania, ktoré samo bytie v jeho existenciálnej nestálosti a štrukturálnej obmedzenosti stále necháva vytušiť.

Filozofia je teda hľadanie múdrosti, múdrosti o bytí, a teda skúmanie nekonečného horizontu, na ktorý sa perspektívne vzťahujú radikálne otázky vznikajúce z ontologicko-existenciálnej obmedzenosti, zaiste nie zo stavu afektívnej neistoty a neschopnosti skúsenosti vyčerpávajúco sa zjavovať vzhľadom na kladenie otázok bytia. So zreteľom na mnohorakosť a problematickosť, ktoré pramena zo skúsenosti, filozofia sa obracia na poznanie prvých vecí a posledných cieľov bytia, to jest na Bytie ako nemennú esenciu skutočnosti, samej v sebe meniteľnej. Preto filozofia ako humanistická metafyzika ontologicko-existenciálneho založenia pri hľadaní svojho zdôvodnenia prechádza zo sveta konečnej a mnohorakej skúsenosti do transcendencie nekonečného Bytia. Je to však presah, v ktorom sa skúsenosť vo svojej problematickosti⁷⁰ predkladá nielen ako východisko skúmania, ale aj

⁶⁶ Pozri SØREN KIERKEGAARD: *Postilla conclusiva non scientifica*. In: *Opere*. A cura di Cornelio Fabro. Firenze : Sansoni, 1972, s. 367. „Poznanie opravdivého“, teda nielen ako nadobudnutie „suchého sterilného údaja“, ale ako „existenciálnej implikácie“. Píše: „Cítil som, že mi chýba možnosť ‚viesť život plne ľudský‘, a nie iba obmedzený na poznanie, aby som tak mohol podložiť svoje myslenie niečím objektívnym, čo akokoľvek nie je moja záležitosť, ale niečím, čo pramení z hlbších koreňov môjho života, čím by som bol akoby zaštepnený do božského a zostal by som tam zasadený, aj keby sa zrútil celý svet.“ Porov. SØREN KIERKEGAARD: *Diario*, 55.

⁶⁷ Luigi Pareyson uvažuje: „Čo sa nachádza v priepasti slobody, čo je filozofia povolaná skúmať? Nielen dvojznačnosť reality, predmet extázy alebo zdesenia, ale aj duplicitu slobody, vždy zároveň pozitívnu a negatívnu, zdychtivú uplatniť sa a potvrdiť sa a schopnú negovať sa a stratíť sa; negáciu vo všetkých jej aspektoch, od jednoduchého nebytia počiatkovej hranice po absolútnu negatívnosť zla, od ničoho činného a aktívneho po muky utrpenia; dvojznačnú tvár božstva, ktoré je zároveň Bohom zlosti a milosti, Bohom hnevu a križa.“ Porov. LUIGI PAREYSON: *Filosofia della libertà*. Genova : Il melangolo, 1990, s. 13.

⁶⁸ Významné sú v tomto ohľade slávne Pascalove úvahy o podmienkach človeka. Napríklad v *Pensées* píše: „Človek je len trstina, najkrehkejšie stvorenie v celej prírode. Je to však trstina, ktorá myslí. Nie je potrebné, aby na jej zničenie povstal celý vesmír. Stačí jedna kvapka, jeden závan dymu, a je po nej. Keby však vesmír človeka rozdrvil, človek by bol ešte viac ušľachtilejší ako to, čo ho zabíja. Človek totiž vie, že umiera. Vesmír má nad ním prevahu, ale samotný vesmír si to neuvedomuje. Všetka naša dôstojnosť teda spočíva v tom, že myslíme. Práve od tejto schopnosti sa musí odvíjať naše bytie, a nie od času a priestoru, ktorý nie sme schopní naplniť. Snažme sa teda o to, aby sme dobre mysleli: to je princíp našej morálky.“ BLAISE PASCAL: *Pensées*, 264 [347]. Alebo na inom mieste: „Veľkosť človeka je v tom, že si je vedomý svojej biedy. Rastlina

nevie o sebe, že je biedna. Vedieť o svojej biede je teda znakom biedy, ale zároveň znakom veľkosti.“ Porov. BLAISE PASCAL: *Pensées*, 255 [397].

⁶⁹ ARMANDO RIGOBELLO: *Perché la filosofia*. Brescia : La scuola, 1980, s. 21.

⁷⁰ Filozofii chápanej ako „totálna otázka“ a ako „čistá problematika“ je venovaná veľká časť intelektuálnej reflexie padovského filozofa Marina Gentileho (1906 – 1991, ktorá vyplynula buď zo štúdia antickej filozofie (*Filosofia*

ako ustavičná revitalizácia cez interrogatívnosť, stále vychádzajúca z ontologického a antropologicko-existenciálneho uvažovania o bytí, ktoré si zasa stále vyžaduje svoje odôvodnenie v Transcendentne.

To „ako“ subjektívnej slobody „bytia a človeka“ vzhľadom na pravdu totiž štrukturálne a časovo podmieňuje otázky na „to“ objektívneho bytia vzhľadom na samu pravdu a akékoľvek zdôvodnenie a odpoveď na pravdu transcendencie, čiže Transcendentna, „toho“ objektívneho bytia, nemôže nepodmieniť vznik stále nových interrogatív zo strany subjektívneho „ako“. Nechcem riskovať ani vyhrocovať niečo na „ostrie noža“; ide o teoretické rozlíšenie, ktoré nachádza svoju jednotu len vo všeobecnom a realistickom nepochopení bytia vzhľadom na Bytie v sebe a skrze seba.

e umanesimo. Brescia : La scuola, 1948. 207 s.), alebo zo štúdia modernej filozofie (*Il problema della filosofia moderna*. Brescia : La scuola, 1950. 91 s.), ako aj prostredníctvom plánu vo vlastnejšom zmysle slova teoretického (*Come si pone il problema metafisico*. Padova : Liviana, 1955. 134 s.) a ako aj prehľadná stať jeho „špekulatívnej činnosti“ (*Trattato di filosofia*. Napoli : ESI, 1987. 255 s.). Podnetná je aj jeho rozprava o tom, či a ako je možná história filozofie (*Se e come è possibile la storia della filosofia*. Padova : Liviana, 1964¹, 1966². 96 s.).

Kresťanstvo

Na nasledujúcich stranách nebudem rozoberať problém „kresťanstvo“, aký predstavoval a predstavuje v dejinách svojimi implikáciami a rôznymi ideologickými, morálnymi a kultúrnymi „chápami“, teda utváraniami si predstáv o objektívnej skutočnosti, ale chcem v stručnosti sledovať, vzhľadom na cieľ tejto práce, to, čo kresťanstvo predstavuje vo svojej podstate, a to, čo predstavuje pre ľudský subjekt, keď je zasiahnutý záchvevom vzrušujúcej tajomnosti tejto udalosti až po intenzívne, horúčkavité chvenie všetkých „vláken“ svojho bytia aj preto, ako konštatuje Søren Kierkegaard, že: „Najnižšou formou pohoršenia, ľudsky hovoriac, je nechať bez riešenia celý problém okolo Krista. Pravda je, že sa úplne zabudlo na kresťanský imperatív: musíš. Keďže ti bolo kresťanstvo ohlasované, znamená to, že musíš zaujať postoj ku Kristovi. On a fakt, že jestvuje, alebo fakt, že jestvoval, je rozhodnutím celej existencie.“⁷¹ Kresťanstvo totiž: „to“ nie je jednoducho a len o dogmách, ideách alebo o ideí, „to“ nie je zredukované len etikou, aj keď je zdôvodňujúcou pevnosťou etiky, určite „to“ nie je politikou, aj keď je inšpirátorom konania, a nie je „to“ ani výlučne Kristovým učením, ale ako tvrdí sv. Augustín: „Je to strašný, utajený jed vášho omylu, že si nárokujete tvrdiť, že Kristova milosť spočíva v jeho príklade, a nie v jeho osobe.“⁷²

Na začiatku skutočnosti, že sa niekto stane kresťanom, je udalosť, fakt. Bežný význam termínu „fakt“ definuje širokú škálu skutočností, ktoré sa dejú, uskutočňujú alebo ktoré jestvujú v prostredí, v ktorom človek žije a pôsobí, čo nutne neznamena odkaz na ľudskú tvorivosť a slobodu, ale skôr na historicky ohraničenú dynamickú prítomnosť. Kresťanstvo teda možno označiť za niečo, čo vzniklo z faktu v jeho kategoriálnej špecifickosti historickosti a konkrétnosti. Kresťanské krédo sa totiž zakladá na fakte, že „Kristus zomrel za naše hriechy podľa Písem; že bol pochovaný a že bol tretieho dňa vzkriesený podľa Písem, že sa zjavil Kéfasovi a potom Dva-

⁷¹ SØREN KIERKEGAARD: *Diario*, 2612.

⁷² AUGUSTINUS AURELIUS: *Contra Julianum* : (*opus imperfectum*), X, 1.

nástim.“⁷³ Opakovanie slov „podľa Písem“ pripomína viacero predchádzajúcich zásahov do skutočných dejín istého národa – národa Izraela, v ktorom Boha nevnímali abstraktne, ale je definovaný na základe historických zásahov: útek z Egypta, zasľúbená zem a pod. Pascalovi sa v jeho povestnom *Memoriáli* podarilo synteticky vyjadriť tak historickosť, ako aj prítomnosť kresťanstva ako faktu: „Boh Abraháma, Boh Izáka, Boh Jakuba, a nie filozofov a učencov. Istota, cit, radosť, pokoj. Boh Ježiša Krista...“⁷⁴

Kresťanstvo je preto udalosť faktu, skutočnosti, je tu osoba, ktorá vstúpila do dejín, osoba, ktorá sa stala prítomnosťou – osoba Ježiša Krista –, a to, čo Ježiš Kristus predložil ľuďom, je jeho ohlasovanie, jeho stretnutie s ľuďmi. „V ňom sa totiž úplne novým spôsobom nastolil nepretržitý rytmus ľudských osudov; do dejín vstúpila nová skutočnosť prostredníctvom jeho osoby, ktorá, hoci sa zúčastňuje na dramatickosti, na hľadaní významu ľudskej existencie, prežívala novosť a plnosť života, predkladajúc seba samého ako posledný zmysel, už skutočne prítomný v dejinách.“⁷⁵ V tom istom zmysle znova spresňuje tento pojem Henri De Lubac (1896 – 1991): „Prvý predmet mojej viery nespočíva v zozname právd, pochopiteľných alebo nepochopiteľných... Ak mi je tento predmet v etymologickom význame termínu nepochopiteľný – a ako by som si mohol želať, aby bol? –, ak ho nemôžem vymedziť, ako by som to urobil so stvorením môjho ducha, to závisí od skutočnosti, že on... je objatím živej Osoby... Toto je podstatné, zjavený predmet nemá podobu množstva propozícií... ale spoznáva sa v jeho pôvodnej jednote ako tajomstvo Krista, skutočnosť osobného, živého bytia... Je nemožné oddeliť ho od jeho evanjelia... Ľudia sa o to občas pokúšajú: je to vôľa oddeliť „neoddeliteľné“.“⁷⁶

Viera sa teda javí ako postoj a existenciálny pohyb otvorenosti a príľnutia k Slovu, ktoré vstúpilo do dejín.

Aj viera je fakt, existenciálna udalosť, ale historicky definovaná, aj keď

⁷³ Pavlov prvý list Korint'anom, 15, 3-5.

⁷⁴ Mémorial napísal v noci z 23. na 24. novembra 1654. BLAISE PASCAL: *Œuvres de Blaise Pascal*. Publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier. Paris : Hachette, 1908 – 1925. 14 zv. Porovnaj druhý a tretí zväzok, pred „ohňovou nocou“ a po nej (Nuit de feu).

⁷⁵ Pozri FILIPPO SANTORO: *La comunità condizione della fede*. Milano : Jaca Book, 1977, s. 135.

⁷⁶ Pozri HENRI DE LUBAC: *La rivelazione divina e il senso dell'uomo : Opera Omnia*, zv. 14 [tal. prekl.]. Milano : Jaca Book, 1985, s. 33 – 34, 161, 167.

nie definitívna, či už v subjektívnom príľnutí, alebo vo vzťahu k predmetu, to jest k historickej udalosti, ktorá preniká zo zdarma danej spásonosnej iniciatívy Boha. A preto podľa Jána Pavla II. (1920 – 2005) „treba zamerať nášho ducha, náš rozum, vôľu a srdce na Krista, Vykupiteľa človeka, na Krista, Vykupiteľa sveta“.⁷⁷

Ďalej Ján Pavol II. pokračuje: „I dnes, po dvetisíc rokoch, sa nám Kristus javí ako ten, ktorý prináša človekovi slobodu založenú na pravde, ktorý oslobodzuje človeka od všetkého, čo túto slobodu obmedzuje, umenšuje a láme pri samých koreňoch, totiž v duši človeka, v jeho srdci a svedomí.“⁷⁸

Viackrát som uviedol, že kresťanstvo je vo svojej podstatnej skutočnosti realita Krista. A realita je objektívne jestvujúci jav, skutočnosť. Kresťanstvo je však skutočnosť Krista, ktorý sa stretá s človekom/ľuďmi/ľudstvom, lebo inak by zostal len ideou. Sú tu teda tri hlavné aspekty. Prvý aspekt: Božia milosť ako dar človeku/ľuďom; druhý aspekt: skutočnosť Krista, osoba Krista (forma daru človeku/ľuďom), s ktorým sa človek/ľudia má/majú možnosť stretnúť, keďže sa to (tá možnosť) udeje, a ľudia, teda aj iní, čiže spoločnosť ľudí, sa s ním už stretli a vďaka tomuto „stretnutiu“ sa ich život zmenil (a podobne v živote iných nastala zmena k lepšiemu) a keďže je možné znova a stále „uskutočňovať túto pamiatku na stretnutie“ v podobe ohlasovania skutočnosti Krista, čo znova a stále konajú apoštoli a Cirkev, čiže tí, ktorých zachytila a očarila jeho osoba, ako to vyjadril Ján Pavol II.: „Ak chceme objektívne zachytiť formu Krista, vyžaduje si to... spoločenstvo ľudí, s ktorými sa stretá vo všetkých svojich rozmeroch“⁷⁹; a napokon tretí aspekt: disponovanosť jednotlivého subjektu na stretnutie s touto historickou realitou – realitou Krista –, historicky odovzdanou ako dedičstvo a prežívanou v dejinnej prítomnosti ako existenciálne rozlíšenou. Človek ako subjekt sa začne zaujímať o niečo pozoruhodné, o to, čo vzbudí jeho pozornosť, potom sa na to môže sústrediť. Smiem zovšeobecniť: Nemôžeme si nárokovať preniknúť „prázdno“, ak nie sme postavení pred „plnosť“, nedokážeme prijať „bolesť“, ak nie sme postavení pred „milosrdenstvo“ – Kristus je zaujímavý, je plnosť a je milosrdenstvo.

Táto realita teda nabrala historický a ľudský rozmer, ktorý vzhľadom na štrukturálne rozmery ľudského bytia má tendenciu predstavovať možnosť

⁷⁷ IOANNES PAULUS PP. II [Ján Pavol II.]: *Vykupiteľ človeka*. [Preklad Štefan Šilhár.] Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1980, s. 20.

⁷⁸ *Tamže*, s. 35.

⁷⁹ In: HANS URS VON BALTHASAR: *La percezione della forma : Gloria : una estetica teologica*, zv. I [tal. prekl.]. Milano : Jaca Book, 1985, s. 428.

ultimatívnej pravdy. Táto možnosť na jednej strane pobáda zistiť pravdu o rodiacej sa otázke s existenciálnou problematikou v rámci vzťahu, v ktorom je Božia sloboda nepodmienečne postavená zoči-voči slobode človeka v ľudskom pokuse zachytiť Božiu pravdu v kolobehu ľudskej slobody, hoci v rozumovej neznalosti celej hĺbky a šírky slobodnej a zdarma ponúkanej Božej iniciatívy. Na druhej strane pobáda práve rozumové schopnosti človeka v jeho túžbe po poznaní, ktoré sa rodí z údivu z prekvapení bytia, a práve v kresťanstve sa toto poznanie nachádza akoby „tvárou v tvár“ nevýslovnému údivu prameniacemu z prekvapenia, že Boh vstúpil do histórie a do dejov ľudskej existencie, a mení sa u človeka na obdiv. Neznáma to teda, že viera sa predkladá ako nepopierateľné dogmatické vlastnenie pravdy, ktorou je Boh. Zo subjektívneho pohľadu môže totiž viera psychologicky predstavovať „istotu“ schopnú zaručiť perspektívu, ktorú možno historicky predložiť ako hodnotiace kritérium, ale zároveň realisticky celý časový a priestorový rozsah neistoty, možnosti a ustavičnej a nevyhnutnej voľby, ktoré majú pôvod, ako som to už naznačil, v probléme slobody. Ale z objektívneho hľadiska viera ako odovzdanie sa Bohu, chápanému nielen ako Boh-Bytie filozofie, ale ako Boh, ktorý sa zjavil v Kristovi, ak sa približuje vnímaniu pravdy, vypratávajúc postupne terén od veľmi nebezpečných subjektivismov krátkeho trvania, neruší tajomstvo, ktoré ho obklopuje.

Veriť preto znamená dôverovať bez bezprostredného, úplného a „vlastníckeho“ poznania; dôverovať, čo na jednej strane neupiera možnosť rozšírenia poznávacích perspektív pravdy, na druhej strane to nie je iracionálne zverenie sa niekomu. Ako totiž tvrdí francúzsky filozof a teológ Claude Tresmontant (1925 – 1997), „... viera, ktorá pobáda, nemá nič spoločné s dôverčivosťou. Táto viera je práve pristupovaním rozumu k pravde, uznanie tejto pravdy, je to áno presvedčeného rozumu, a nie zrieknutie sa rozumu... Veriť evanjeliám znamená toto objavenie, toto pochopenie pravdy, ktorá sa predkladá. Dieťaťu, ktoré učia plávať, sa vysvetlí, že vďaka prirodzeným zákonom nemusí mať strach – ak bude robiť niektoré veľmi jednoduché pohyby, bude plávať. Dieťa sa bojí, zatvrdí sa a neverí. Príde chvíľa, v ktorej skúsi, že to, čo sa mu povedalo, je možné, uverí, pláva... Nepovie sa, že v tomto prípade viera protirečí rozumu...“⁸⁰

Nie je to teda skok do akéhosi dobrodružného neznáma, pretože sa už predtým, aspoň zo strany veriacej ľudskej slobody, nadobudla potreba Boha

⁸⁰ In: CLAUDE TRESMONTANT: *L'intelligenza di fronte a Dio*. Milano : Jaca Book, 1981, s. 98 – 99. Pozri aj pôvodné vydanie CLAUDE TRESMONTANT: *Essai sur la connaissance de Dieu*. Paris : Les éditions du cerf, 1959. 213 s.

a Boha historicky prítomného. Preto veriaci vie, že musí v rôznych situáciách v bázni a v chvení hľadať vôľu Boha, ktorý sa historicky zjavil, a nenárokovať si, že ho nájde automaticky, nechciet obmedziť toto hľadanie len na vlastné rozumové schopnosti, pretože ono zahŕňa všetky možnosti ľudského bytia. No aj zmysel pre realitu, pre ohraničenosť, pre trpezlivosť a pokoru: hrdina starogréckej mytológie Odysseus [Ὀδυσσεύς] a jeho spoločníci boli šialení, lebo chceli čeliť neznámemu (oceánu) takými istými námornými prostriedkami, akými sa dokázali plaviť naprieč Stredozemným morom. Odysseus poznamenáva:

*„... ten zápal vo mne premôcť nevládala,
zápal, čím bližšie vniknúť k ľudských tvorom,
v čom je brieť i cnosť v čom dokonalá.*

*...
Lež za cnosťou a za poznaním bažiť!*

*Jas zmenila nám v bolesť ďalšia chvíľa,
keď zrodívšia sa búra od pevniny*

*...
A nad nami sa uzavrelo more.“⁸¹*

Preto sa často úmysel vytvárať vzťah s Bohom obráti na domýšľavosť, ktorá prekáža človeku realisticky sa uberať za pravdou, oslobodiť sa od zajať neschopnosti a omylu, „urobiť prechod“, ako to opisuje Platón [Πλάτων] (428/427 pred Kr. – 347 pred Kr.) vo *Faidónovi*: „Zdá sa mi, Sokrates, a možno aj tebe, že istú pravdu v týchto záležitostiach nemožno žiadnym spôsobom dosiahnuť v prítomnom živote, alebo len s veľkými ťažkosťami. No

⁸¹ „vincer potero dentro a me l'ardore
ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto,
e delli vizi umani e del valore;

*...
per seguir virtute e canoscenza*

*...
Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto;
ché della nova terra un turbo nacque*

... infìn che 'l mar fu sopra noi rinchiuso“

In: DANTE ALIGHIERI: *Božská komédia : Peklo*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1964, s. 219 – 220, spev XXVI, verše 97 – 99, 120, 136 – 137, 142.

ja si myslím, že jestvuje zbabelosť neskúmať z každého pohľadu danej veci a prestať hľadať prv, než sme vyskúšali každý prostriedok. Pretože v týchto veciach (je dôležitá) jedna z dvoch: buď ich dokázať poznať ako sú, alebo ak sa nám to nepodarí, chytiť sa najlepšieho a najbezpečnejšieho spomedzi ľudských argumentov a s tým sa ako na loďke pokúsiť preplávať more. Ibaže by sa dalo pohodlnejšie a s menším nebezpečenstvom prejsť nejakou dôkladnejšou dopravou, to jest pomocou zjaveného slova boha.“⁸²

⁸² Porov. Πλάτων [Platón]: Φαίδων [Faidón], XXXV, 85c-d.

Krešťanská filozofia

Ako som uviedol úvodom: Pojem „krešťanská filozofia“ predstavuje problém. Teraz si položíme otázky: V čom spočíva „krešťanská filozofia“?⁸³ Má tento pojem svoje teoretické zdôvodnenie? Má presný význam? Má „krešťanská filozofia“ vymedzenú oblasť skúmania, čo by jej umožnilo takú originalnosť i takú interpretačnú schopnosť, aby nenastalo riziko, že

⁸³ Historicko-kultúrna príležitosť na problematizáciu vzťahu filozofie a kresťanstva poskytol na začiatku 20. storočia vo Francúzsku Émile Bréhier (1876 – 1952). V roku 1929 pri príležitosti uplynutia 1500 rokov od smrti sv. Augustína vydal Bréhier spis, v ktorom popieral akúkoľvek filozofickú hodnotu Augustínovej kresťanskej špekulatívnosti. Podľa neho Augustín ukončil svoju filozofickú dráhu vo chvíli, keď sa obrátil na kresťanstvo. Už v iných svojich prácach, napr. *Histoire de la philosophie* (Paris : F. Alcan, 1927) alebo v článku „Y a-t-il une philosophie chrétienne?“ (in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, roč. 38, 1931, s. 133 – 162), Émile Bréhier tvrdil, že kresťanské náboženstvo je len etické hnutie, cudzie akejkoľvek racionálnej vízií človeka a sveta, čím upieral kresťanskej filozofii teoretickú solídnosť a historickú originalnosť, teda že je pravou filozofiou. Takéto tvrdenia vyvolali reakcie, ktoré boli príležitosťou na vyjasnenie v diskusii, ktorú v roku 1931 v „Société française de philosophie“ viedli s Bréhierom Étienne Gilson (1884 – 1978), Jacques Maritain, Léon Brunschvicg (1869 – 1944) a Maurice Blondel (1861 – 1949, tento formou písomného príspevku). Pre lepšie historiografické poznanie problému pozri rozpravu ANTONIO LIVI: *Il cristianesimo nella filosofia : il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali* (L'Aquila : Japadre, 1969. 190 s.) alebo kolektívnu monografiu *Il problema della filosofia cristiana* (Bologna : Paton, 1974. 170 s.), ktorú z príspevkov M. Blondela, É. Bréhiera, É. Gilsona a J. Maritaina zostavil Antonio Livi. V tom istom období sa v Taliansku tejto problematike nečelilo s takým kritickým zaangažovaním; bolo to možno vďaka formulácii problému zo strany dvoch zakladateľov nových škôl talianskej filozofie prvej polovice 20. storočia, ktorými boli Giovanni Gentile (1875 – 1944) a Benedetto Croce (1866 – 1952). G. Gentile tvrdil, že filozofia musí byť kresťanská v tom zmysle, že musí vyjadrovať v pojmoch racionálny obsah, ktorý kresťanstvo vyjadruje náboženským jazykom; porov. jeho prednášku *La mia religione* (Firenze : G. C. Sansoni, 1943. 39 s.). B. Croce vo svojom povestnom článku *Perché non possiamo non dirci „cristiani“* [Prečo sa neprestaneme nazývať „kresťanmi“] zase napísal: „Hoci my ľudia nosíme v sebe celú svoju minulosť a sami sme deťmi minulosti, nemôžeme nevnímať pravdu: staroveké etiky i náboženstvá

sa nebude dať ďalej rozvíjať?⁸⁴ Prečo má „kresťanská filozofia“ zmysel? Kvôli komu má zmysel rozoberať ju? Predstavuje viera v kresťanstve koniec filozofie? Je možné, aby si filozofia s prívlastkom „kresťanská“ zachovala celú svoju štruktúrnu a hermeneutickú špecifickosť, nie len historickú? Má sa filozofia ako veda o najvšeobecnejších zákonoch bytia, myslenia a procesu poznania otvoriť metafyzickému transcendentnu, ktoré predstavuje trvalý a významný prospektivistický odkaz na skúsenosť bytia, alebo má dávať do zátvoriek, prípadne do poznámok „kresťanskú vieru“, aby si udržala nielen sebe vlastnú autonómnú oblasť skúmania, ale aj podstatnú pôvodnosť a originalitu vyplývajúcu z radikálnej otázky o bytí? A zasa – dokáže kresťanstvo ako udalosť súvisiaca s osobou Ježiša Krista nielen rešpektovať autonómiu filozofického bádania, ale ho aj ovplyvniť, prinášajúc perspektívu „jasnej“ metafyzickej otvorenosti a orientujúceho významu vzhľadom na náhodnosť a konečnosť reality, s ktorou sa má viera konfrontovať? Je náležité hovoriť o kresťanskej filozofii?

Problém „kresťanská filozofia“ rozdelím podľa dvoch rovín: subjektívno-existenciálnej a objektívno-ontologickej.

1. Subjektívno-existenciálna rovina

Vzhľadom na prvý interpretačný bod vzťah medzi filozofiou a existenciálnou skúsenosťou sa významne vyjasňuje v uvažovaní o existenciálnej skúsenosti vlastnej ľudskému bytiu. Filozofia totiž nachádza v problematickosti a interogatívnosti skúsenosti stále nové predkladanie svojho spôsobu chápania a chápania esencie bytia človekom, a tak odkaz na transcendentný Princíp je potrebným riešením v takej miere, v akej „kresťanskej filozo-

boli zavŕšené a prekonané kresťanskou ideou svedomia a mravnej inšpirácie; ideou Boha, v ktorom sa hýbeme, žijeme a sme. Táto kresťanská idea bola v realite vývinu ľudstva nová. Pre nás ako kresťanov sa preto idea Boha nemôže stotožňovať s inými bohmi – či Zeus, či Jahve, či Wotan (napriek tomu, že z tohto germánskeho boha sa chcel urobiť predmet uctievania) –, lebo v konaní a v myslení sme viazaní kresťanskou etikou, a tak sa cítime byť priamymi potomkami kresťanstva.“ Porov. BENEDETTO CROCE: *Perchè non possiamo non dirci „cristiani“*. In: *La Critica*, roč. 40, 1942, č. 6, s. 297. Obaja filozofi zdôrazňujú vnútorný vzťah medzi kresťanstvom a filozofiou, ktorý sa prepracúva na koncepciu z historického pohľadu skutočnosti zahŕňajúcej v sebe všetko ako pohyb Ducha, bez stanovenia vzťahu teoretickej dôležitosti medzi termínmi, v ktorých predtým ohodnotíme šírku pôvodného existenciálneho pojmového významu.

⁸⁴ MARTIN HEIDEGGER: *Introduzione alla metafisica*. Presentazione di Gianni Vattimo. Milano : Mursia, 1968, s. 19.

fii“ ako perspektíve nie je zabránené ďalšiemu bádaniu, čiže dokedy pretrvá otázka o bytí naviazanom na Transcendentno, a to je hodnota trvácna; z toho vyplýva, že i potrebné riešenie je trvalé. Na druhej strane kresťanstvo je voľba, ktorá zasahuje celé bytie človeka, zahŕňa jeho slobodu, všetky možnosti, ako aj jeho nestálosť, neistotu vrátane negatívnosti. Kresťanská viera znamená možnosť mediácie, akú Boh ponúka človeku v čoraz väčšom poznaní hĺbky pravdy o sebe samom, v „očistení“ rozhodnutí smerom hore od reťazí ľudského upadania, teda orientujúc a osvetľujúc svoju cestu k Pravde, jedinému vyčerpávajúcemu šťastiu človeka: „A keďže myseľ, prirodzené sídlo rozumu a intelektu, pre určité zakorenené neresti, ktoré ho zatemňujú, alebo len pre znášanie jej jasu predstierajú, že obnovená a uzdravená stane sa každým dňom čoraz schopnejšou takéhoto veľkého šťastia, potrebuje predovšetkým, aby bola očistená vierou.“⁸⁵ Ale aká je úloha rozumu na takejto ceste človeka? Vstupuje aj on so svojou špecifickosťou do pozdvihnutia človeka smerom k Transcendentnu, alebo vo svojej prirodzenosti toho nie je schopný? A predstavuje kresťanská viera pre človeka absolútnu záruku postupného pochopenia dejinnej cesty a spoľahlivosť volieb v zložitom ľudskom svete, alebo je preňho voľbou, opciou, a teda paradoxom, pretože zahŕňa všetko bez absolútnej istoty o zahŕňajúcom Všetkom?

Voľba kresťanskej viery (pretože voľba je mimo faktu, že ide o dar) má svoje miesto v existenciálnej skúsenosti, ktorá sa javí problematická, interogatívna, nie bez rozpakov či bez zúfalstva vzhľadom na ľudské bytie, ako ho berieme v jeho existenciálnej jednotlivosti. Napriek sviatosti krstu človek totiž zostáva v existenciálnej situácii „drámy“, pretože aj uňho sa stále konštatuje možnosť hriechu a omylu, ktoré sa rodia z jeho stavu konečnosti a nedostatočnosti ako ustavičných príčin otázok o pravdivosti voľby kresťanskej viery ako vyčerpávajúcej pravdy o ľudskej „tragickosti“ a jej možnosti historického uskutočnenia a medziosobného overenia vzhľadom na to, že charakteristika náhodnosti je stanovená pre všetky ľudské bytia zoči-voči voľbám Božej slobody človeka⁸⁶ a zoči-voči nevyhnutnému problému smrti.⁸⁷

⁸⁵ AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, XI, II, I.

⁸⁶ Toto vyobrazenie naberá symbolickú hodnotu v skúsenosti biblickej postavy Abraháma, tak pekne analyzovanej vo filozofii „aut-aut“ Kierkegaarda.

⁸⁷ Hans Urs von Balthasar píše: „V smrti sa nemožnosť zavŕšenia zo strany človeka javí až po protirečenie, pretože skaza, akú prináša, vylučuje akúkoľvek nádej, ktorá sa neurčito zrušila.“ Pozri HANS URS VON BALTHASAR: *Il tutto nel frammento : per una teologia della storia : ecco l'uomo*. Milano : Jaca Book, 1972, s. 43. A preto: „Jednotlivec vo svojom rozume a osobnej slobode je nutne vo

Aká je tu teda možnosť pre kresťanskú filozofiu v rámci existenciálnej špecifickosti vzťahov: filozofia a kresťanstvo, viera a rozum, človek a Boh?

Predovšetkým: Nejestvuje nezlučiteľnosť medzi kresťanskou vierou a otázkou pôvodu filozofie. Naopak pravá viera sa nemôže uskutočniť inak ako vo vzťahu k metafyzickým otázkam, keďže obe spája svet konečnosti, náhodnosti a problematikosti.⁸⁸ Preto sa kresťanská filozofia javí ako radikálna otázka, ktorá – vznikajúc z konštatovania konečnosti „bytia človekom“ a v dôsledku toho z existenciálnych interogatívov o poslednom zmysle existencie – otvára cestu potrebe, ba nevyhnutnosti transcendentného princípu, ktoré sa prejavujú u kresťanského Boha, ako zjavil sám seba v Ježišovi Kristovi. Tu možno položiť otázku: Nepredstavuje prijatie kresťanskej viery v Boha v jeho neomylnosť, autoritu, vševediacnosť a historickú prítomnosť stagnáciu nepodmieneného bádania ľudského rozumu vzhľadom na transcendentnú pravdu, ktorá je čoraz vyčerpávajúcejšia? Neurčuje to akési medze slobodného osobného konania človeka?

Božia autorita podľa sv. Augustína, na ktorého myšlienku sa odvolávam, nepredstavuje prekážku pre človeka, naopak, ona sama prikazuje človeku, aby bol dôsledne verný sám sebe, t. j. aby sledoval integrálny cieľ svojho života, aby napredoval v hľadaní pravdy: „Pretože... sa stáva, že u všetkých tých, čo si myslia, že si osvojili veľké a nepoznané dary, je tu len auto-

vzťahu solidárnosti so všetkými ľuďmi... s celkovým osudom ľudstva. Pozri HANS URS VON BALTHASAR: Dio parla come uomo. In: *Verbum Caro : saggi teologici*, I. Brescia : Morcelliana, 1970, s. 83.

⁸⁸ Porov. PIETRO PRINI: Filosofare nella fede. In: *Il senso della filosofia cristiana, oggi : atti del 32. convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1977*. Brescia : Morcelliana, 1978, s. 19 – 27; v tomto príspevku Pietro Prini upravuje predchádzajúci postoj, ktorý sa sústreďuje na „ľudický“ charakter problematiky pre veriaceho, vyjadrenej v článku „Cristianesimo e filosofia“, uverejnenom v periodiku *Giornale di Metafisica*, roč. 19, 1964, č. 4 – 5, s. 460 – 469. Pre fakt, že nejestvuje protirečenie medzi otázkou pôvodu filozofie a vierou, možno konfrontovať: článok Enrica Bertiho „Il compito del filosofo cristiano, oggi, tra problematicità e fede“ v citovanom zborníku *Il senso della filosofia cristiana, oggi*, s. 56 – 62, a jeho príspevok „Incontrovertibilità e problematicità“ in: *Filosofia e teologie contemporanee : l'esigenza sistematica in filosofia e in teologia : atti del 29. convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1974*. Brescia : Morcelliana, 1975, s. 117 – 120. Pozri aj FRANCO CHIEREGHIN: *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino* (Padova : CEDAM, 1965. 72 s.) a MARINO GENTILE: *Metafisica e sovranaturale : chiarimento alla distinzione dei due concetti* (Milano : Vita e pensiero, 1936, s. 31 – 35).

rita, ktorá im môže otvoriť cestu.“⁸⁹ Okrem toho je to predsa sám Boh, ktorý nám daroval inteligenciu a rozum, ktorými ho hľadáme ako Pravdu. Svätý Augustín ďalej vyratúva Božie dary, zároveň nás posilňujúc v prekonávaní prekážok slovami: „Dary existencie, života, kontemplovania neba a zeme, vlastníenia rozumu a inteligencie nás nechávajú neschopných ďakovať mu, ako si zaslúži. A napriek našim hriechom, vzdialeniu sa od kontemplovania svetla a zaslepenosti spôsobenej láskou k tme – to jest k nepravosti – On nás úplne neopúšťa. Poslal nám svoje Slovo... dal nám možnosť... prekonať všetky ťažkosti a šťastne dospieť k večnému spočinutiu a k nevýslovnej sladkosti kontemplovania jeho Bytia.“⁹⁰

Autorita, ktorá podmieňuje bádanie, otvára cestu bludu, pretože neuvádza človeka k slobode svedomia, aby si zvolil vieru ako povedomie vlastnej existenciálnej nedostatočnosti, a teda k hľadaniu posledného zmyslu existencie, ale k množstvu nepravých interogatívov, ktoré presúvajú otázku o tom, čo je človek, k prázdny formálizmom psychologického charakteru. Pravá autorita je tá, ktorá „prikazuje intelektu vzlietnuť do výšok“⁹¹, ktorá daruje vieru vedomú si svojej možnosti ako návrhu a pobáda k intelektuálnej a existenciálnej otázke o pravde, akú ešte človek nevlastní a akú okrem toho nie je možné plne vlastniť. „Auctoritas“ neznamena zaujať dogmatický postoj, ktorý by mal cieľ sám v sebe, a preto by bol autoritársky, ale znamená autoritatívny príkaz človeku bádať; v slobode a čoraz viac v hĺbke seba samého ako možnú slobodu a zmysel svojho života načrtnutý v potrebnej slobode a hodnovernosti Boha.⁹² Viera teda nie je v racionálnom vlastníení pravdy, ale v možnosti vydať sa na cestu spoznávania existenciálnych protirečení a „zla“, v ktorom človek žije⁹³, pretože: „Sloboda je sama osebe dvoja-

⁸⁹ AUGUSTINUS AURELIUS: *De ordine*, II, IX, 26; o pojme autority ako príkazu žiť svoje životné podmienky v prekonávaní protirečení: *Contra Academicos*, III, XIX, 42.

⁹⁰ AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, VII, XXXI, 1.

⁹¹ AUGUSTINUS AURELIUS: *De ordine*, II, IX, 27.

⁹² Nikolaj Aleksandrovič Berďajev píše: „Pravdu náboženstva zjavilo človeku Božstvo: filozofia je poznanie a jej pravda sa odhaľuje v človeku. Spojenie toho, čo je božské a ľudské, náboženské a filozofické, sa uskutočňuje v konečnom poznaní jedinej Pravdy nie vďaka autorite alebo vonkajšiemu podriadeniu, ale vďaka vnútornej slobodnému tvoriteľskému činu.“ Pozri NIKOLAJ ALEKSANDROVICH BERDIAEV: *Le sens de la création : un essai de justification de l'homme*. Paris : Desclée de Brouwer, 1955, s. 76.

⁹³ Realistické spoznanie protirečení a zla, umožnenie tejto existencie v existencii, nenárokovanie si zrušiť ich, je prvým krokom, ako sa naučiť s nimi spolunažívať bez toho, aby sa nimi táto existencia podmienila absolútnym a exaltovaným spôsobom. Naopak: „Filozofia chcela pochopiť zlo, ale či pre jeho radikálnu nevysvetliteľnosť, alebo pre použitý typ racionálnosti

ká, predchádzajúca, dvojznačná, a toto jej vnútorné rozdelenie sa vysvetľuje ako protirečenie dvoch termínov: ... sloboda, ktorá sa uplatňuje a potvrdzuje, a sloboda, ktorá sa popiera a ničí ... nie je ďalším protirečením, ďalšou opozíciou, ďalšou dvojicou, ale skôr alternatívou, ktorou je sloboda sama v sebe ako počiatok a voľba spolu.⁹⁴ Práve na ceste rozpoznania existenciálnych a dejinných „stôp“ Božej hodnovernosti⁹⁵, ktorá – keďže má za cieľ integrálne riešenie ľudského problému – poukazuje na nutnosť racionálneho a existenciálneho hľadania Pravdy vo vedomí ľudskej nemožnosti vlastniť ju v jej „totálnej implikácii“ aspoň na tejto zemi. A to je preveľmi rozumné, pretože je to veľmi realistické.⁹⁶

Preto sme svedkami podstatnej rovnováhy medzi vierou a rozumom, ako ju diktuje spoločná perspektíva pravdy: „credo ut intelligam“, podstatu rozumu spočíva v pochopení možného a potrebného pre človeka, ktorý sa podujal na cestu viery.⁹⁷ Skrátka: Boh vo svojej hodnovernosti nepredsta-

neurobila iné, než ho potlačila. Filozofia zoči-voči zlu ho buď úplne popierala, ako to bolo vo veľkých racionalistických systémoch, alebo ho oslabila, ak nie obmedzila jeho odlišnosť od dobra, ako v dnešnom rozšírenom empirizme, alebo ho minimalizovala, vysvetľujúc ho ako jednoduché zbavenie sa niečoho či nejaký nedostatok; alebo ho začlenila do celkového harmonického poriadku s presnou funkciou podľa dialektiky, ktorá považuje aj satana za potrebného Božieho spolupracovníka. Teodícea urobila z Boha a zo zla termíny vylučovacej dilemy bez pochopenia, že sa môžu uplatniť len spolu. Takýmto spôsobom sa stratila prudkosť a jedovatosť zla a nad celým problémom sa rozprestrel závoj nekalého zabudnutia a bezstarostnosti.“ Pozri LUIGI PAREYSON: *Filosofia della libertà*, s. 15 – 16.

⁹⁴ LUIGI PAREYSON: *Filosofia della libertà*, s. 21.

⁹⁵ „Ale keďže sme ľudia stvorení na obraz nášho stvoriteľa... usilujeme sa nájsť stopy, viac či menej skryté, aj v tých veciach, ktoré sú pod nami... a zhromažďujeme viac či menej hlboké stopy jeho božstva; potom, kontemplujúc v nás jeho obraz, vstupujeme do seba samých a vstávame, aby sme sa vrátili k tomu, od ktorého sme sa vzdialili hriechom.“ Porov. AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, XI, XXVIII, 1.

⁹⁶ „Rozumnosťou“ nechápem „ľahké pochopenie“ alebo „príhodnú vhodnosť“, ale „zhodu s rozumom“, s pôsobením rozumu oslobodeného od ideologických apriorizmov a logicko-vedeckých obmedzení, a otvorenú spoznať, čo je človek v totálnej implikácii jeho činiteľov a jeho prejavov. Porov. LUIGI GIUSSANI: *Il senso religioso*. Milano : Jaca Book, 1972. 92 s.; BATTISTA MONDIN: *L'uomo: chi è? : elementi di antropologia filosofica*. Milano : Massimo, 1989. 362 s.

⁹⁷ Sv. Augustín tvrdí: „Teraz som disponovaný natoľko, že si želim osvojiť si čo je pravdivé nielen vierou, ale aj inteligenciou“ (AUGUSTINUS AURELIUS: *Contra Academicos*, XXX, XX, 43), a: „My dychtivo túžime poznať a pochopiť, čo veríme“ (AUGUSTINUS AURELIUS: *De libero arbitrio*, II, II, 5). S ohľadom na vzťah medzi vierou a rozumom u Augustína: FRANCESCO CHIEREGHIN: *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, s. 56 – 60.

vuje pre človeka obmedzenie vzhľadom na hľadanie pravdy, na ukončenie protirečení. Naopak vo svojej transcendencii vyznačuje cieľ hľadania ľudskej cesty k poslednému cieľu života bez vyčerpania, ba kvalitatívne živiak ustavičnú otázku o pravde v smerovaní k nej, čo je ovocie túžby existenciálnej adekvácie „bytia človekom“ zoči-voči vlastným dvojznačnostiam a neistotám. Svätý Augustín tvrdí: „Na tomto mieste biedy, v týchto dňoch neprávosť nie je zbytočný tento nepokoj hľadania, lebo nás pobáda s vrúcnejšou túžbou hľadať istotu, v ktorej je pokoj akýsi hlbší, vrúcnejšie hľadaný a istejší.“⁹⁸ Na druhej strane viera nepredstavuje jednoduché dogmatické prijatie, ale možné spoznanie dôležitosti cesty, ktorú dostáva, ale ju aj tuší v slobode možného na pozdvihnutie k novej a nutnej Pravde. Spoľahlivosť rozumu nevyplýva z toho, čím je, ale z čoho vychádza – ak zo spoľahlivého, bude spoľahlivý a jeho veľkosť nebude jednoducho v možnosti voľby, ale v tom, že si vie voľiť a riskovať až do krajnosti túto voľbu, opciu, možno aj do odhalenia vyčerpania každej spoľahlivosti vo voľbe, a teda jej rozdrobenia. Iba rozum odmytízujúci a zbavujúci sa dôležitosti, ale predovšetkým rozum samoodmytízujúci a samozbavujúci sa dôležitosti môže byť schopný pristúpiť pravdivo k Pravde, so spoľahlivou pokorou k Spoľahlivosti a napokon s nutnou možnosťou k novej absolútnej Nutnosti.

Znova sa teda predkladá kresťanský Boh, v ktorom človek nabera štruktúrnú nutnosť ontologickej závislosti (ktorej problematické implikácie budem skúmať v nasledujúcej modalite) a existenciálny vzťah zatažený neriešiteľnými interrogatívami, aspoň ako možnosti, akokoľvek oprávnené na nutne najúplnejšie konanie.

Z toho vyplýva súbor problémov, celá problematika, ktorá nespočíva v nemožnosti pochopiť takúto existenciálnu závislosť v jej podstatnej pravde. Spočíva v tom zmysle, že hoci sa nepredkladá samotný problém, ba dokonca sa „zameriava“ riešenie problému na Boha, predsa pretrvávajú pochybnosti a otázky, ktoré sa u kresťana nevdojak vynárajú, a to z ustavičného konštatovania vlastného hriechu a neúspechu, z osobného existenciálneho a historického rizika, ktoré predstavuje voľba viery a protirečenia pre stálu túžbu po totálnom uplatňovaní svojej individuálnej slobody.⁹⁹ A prá-

⁹⁸ AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, XIX, X; porov. XIX, IV, 3; XX, VIII, 2.

⁹⁹ V tomto podstatnom kontexte sa odvolávam na kresťanský myšlienkový prúd náboženského existencializmu, ktorý je v dnešnej dobe najviac zastúpený myslením Sorena Kierkegaarda a Nikolaja A. Berďajeva. Viera sa u oboch autorov stáva základnou voľbou a určite nie doplnkovou či dialekticky mediabilnou typu „aut-aut“, prípadne „et-et“, ale táto voľba v jej existenciálnom paradoxe (Kierkegaard) alebo v jej novom eschatologicko-anarchickom

ve tu kresťanská filozofia nachádza svoju pravdu bytia! Nachádza ju v neustávajúcom predkladaní problémov, ktoré vznikajú medzi existenciálnou problematickosťou vyplývajúcou z ľudských protirečení kresťana riešiaceho síce dané problémy, ale túžiaceho ešte po Inom, prirodzene, po lepšom, po Bohu Stvoriteľovi, ktorý sa historicky zjavil vo svojej láske k ľuďom v Kristovi. Kresťan túži po Bohu, ktorý sa nepostavil na miesto človeka, ale rešpektuje svoju slobodu i slobodu človeka a neprestajne a vždy nanovo sa predstavuje ako odpoveď na problém ľudskej existencie. To neznamená, že pre kresťana sa omyl stane zlou spomienkou, že formulované hypotézy a vytušené cesty sa hneď stanú nezameniteľnými a absolútne schodnými pravdami, že metafyzicko-perspektívna otvorenosť sa formalizuje v statickom a jednoduchom postoji kontemplácie. Blaise Pascal sa zamýšľa: „Existuje dosť svetla pre ľudí, ktorí túžia len po tom, aby videli... A existuje dosť tmy pre tých, ktorí vidieť nechcú...“¹⁰⁰

Kresťanská filozofia sa predstavuje v dynamickej štrukturalizácii zachytenia najhlbších existenciálnych otázok „bytia človekom“ v rámci možnosti historickej odpovede v Transcendentne (Boh, ktorý sa zjavil v Ježišovi Kristovi), usilujúc sa interpretovať každé prekvapenie, každý interogatív stále dramaticky vyvolávaný „zradnosťou“ ľudskej existencie v jej náhodnosti, konečnosti, nestálosti a existenciálnom protirečení, čím zameriava zmysel k perspektívnemu horizontu kresťanskej transcendencie v Transcendentne, lebo: „Na to, aby náboženstvo bolo pravdivé, musí poznať ľudskú prirodzenosť. Musí poznať i šľachetnosť, i nešľachetnosť človeka, ako aj príčiny týchto ľudských vlastností. Kresťanské náboženstvo sa zaoberá ľudskou prirodzenosťou v celej jej šírke a hĺbke. Ktoré iné náboženstvo sa zaoberá ľudskou prirodzenosťou v takejto plnej miere?“¹⁰¹

2. Objektívno-ontologická rovina

O probléme „kresťanskej filozofie“ budem uvažovať z hľadiska teoretickej možnosti a filozofiu a kresťanstvo budem hodnotiť v ich štruktúrálnej objektivite.

Ak vznik filozofie podmieňuje otázka o bytí týkajúca sa len a len bytia, odpoveď nemusí byť vyčerpávajúca, i tak sa štruktúruje, a to nie podľa vo-

predložení (Berdajev), ak sa zdá, že uzatvára cestu, neúprosne otvára ďalšie cesty, rovnako a asi viac zatažené problematikou, keďže skúmanie spresnilo referenčný termín, nie však všetky možné referencie.

¹⁰⁰ BLAISE PASCAL: *Pensées*, 483 [430].

¹⁰¹ BLAISE PASCAL: *Pensées*, 433 [426].

pred stanovenej koncepcie, ale zákonite sa berie do úvahy subjekt, filozof, ktorý filozofuje: „bytie človekom“, a podľa predmetu, ku ktorému sa znova obracia špekulatívna pozornosť „bytia človekom“ – seba samého a bytia v celom rozsahu jestvovania. Preto vznikajúca otázka zahŕňa ontologický prístup interogatívneho charakteru, plynúce z prvopočiatkovej a podmieňujúcej intuície: z intuície aktu bytia ako bytia a ako jestvujúceho. Ontologická otázka u „bytia človekom“ dokazuje hlbokú túžbu po adekvácii vo svojom bytí. Nie je to želanie etickej podstaty, ale túžba, ktorej podstata čisto metafyzického konštatovania štruktúrálnej konečnosti bytia otvára možnosť usilovať sa o adekváciu v rámci koncepcie perspektívnej metafyziky v Nekonečne, bytia v Bytí, náhodného vo Večnom.¹⁰²

Ako je možné, že nie etická ani estetická, ani mystická, ale ontologická túžba po adekvácii bytia môže nájsť v pravde kresťanského Boha, ktorý sa jednoducho „vtelil“ do dejín? Treba teda hľadať ontologický prístup, takú možnosť riešenia, aby sa dala zároveň teoreticky definovať eventuálnosť kresťanskej filozofie?

Toto sa podľa nás môže ukázať ako možné, ak sa usilujeme vziať do úvahy implikácie a problematiky racionálneho poriadku obsiahnuté vo „fakte“ viery.

Spomenul som, že viera je zverenie sa, odovzdanie sa Bohu, ktorý sa zjavil v Kristovi, čiže zjavenie už predstavuje prvé, z istého pohľadu úplné, dokonalé stretnutie s Pravdou, čím sa Pravda javí ako základná príležitosť objavenia pravdy o človeku. Ale ak sa viera uskutočňuje ako zverenie sa Bohu, On zostáva pre človeka v podstate tajomstvom, takým tajomstvom, aké robí z pravdy, ktorou je Boh, predmet ďalšieho úsilia človeka ako bytia priblížiť sa Bohu. Okrem toho ak je pravda nevyčerpatelčná, je tu neobmedzená možnosť rozumového skúmania, ktoré vychádza z túžby po adekvácii bytia v Bytí, a adekvácia vzniká z otázok vyvolaných z údivu človeka vzhľadom na seba a na celé bytie zachytiť transcendentálnym spôsobom čoraz viac Pravdu, ktorou je Boh ako porovnateľná perspektíva, teda nielen v túžbe po zhode svojej existencie v napodobňovaní vteleného Krista.

Tieto posledné úvahy o filozofii a viere predkladajú teoretickú možnosť kresťanskej filozofie, ktorá sa môže javiť ako „filozofia“, pretože naberá pravý filozofický „eros“ (podľa Platóna túžba po „nadzemskom“ svete) zhodný s prirodzenosťou človeka, to jest s túžbou po poznaní pravdy o svojom

¹⁰² Zdá sa, že jednu z najhlbších jasných interpretácií metafyziky ako ontologického skúmania adekvácie bytia v nekonečnom Bytí predstavuje neotomizmus Jacqua Maritaina.

bytí v otázke adekvácie bytia v Pravde nekonečného Bytia; a „kresťanská“, pretože otázka adekvácie bytia nachádza v kresťanstve perspektívu, ktorá rozjasňuje, podporuje, motivuje a oprávňuje porovnávaciu cestu rozumového skúmania Transcendentna. Nejde o rekonštrukciu rozumového boha, „boha filozofov“, ale o realistický dôkaz, že to, čo je empirické, nie je úplné, a že jestvuje meta-empirická pravda¹⁰³, ktorá vo svojej pravdivej historicke (kresťanský Boh) je schopná perspektívne vysvetliť samo empirické. Nepochybne, viera je sloboda, voľba, svedectvo, a preto v tejto oblasti skúmania potrebujeme demýtizovaný rozum nepodliehajúci ilúziám, rozum, ktorý nehľadá základy, aké nemožno nájsť, ktorý človeku „nehovorí“ o tom, o čom podľa Ludwiga Wittgensteina (1889 – 1951)¹⁰⁴ treba mlčať, a ktorého kritickou úlohou je boj proti domýšľavým domnienkam, proti imanentistickým filozofiám, ktoré sa modlársnym spôsobom prezentujú ako vyčerpávajúce vysvetlenia dejín; ale viera nie je neracionálne transcendentálne skúmanie porovnávajúce perspektívneho bytia s kresťanským Bytím ako danosť, ako fakt, ako slovo, ak sa neberie do úvahy ako získané rozumom, ale ako smerovanie k nadobudnutiu perspektívnou cestou „Factum“ prostredníctvom „facta“; „Verbum“ prostredníctvom „verba“.¹⁰⁵

Neznamená to, že táto kresťanská filozofia je zabezpečená proti možnosti omylu. Ale ontologický rozmer perspektívnej metafyziky jej umožňuje napredovať do neurčita a zároveň si udržať integritu filozofickej práce. Viera totiž nie je zárukou neprestajnej priamočiarej progresívnosti filozofickej cesty, ale je „svetlom“, ktoré osvetľuje prítomné skúmanie rozumu, motivuje, usmerňuje a inšpiruje prítomnú i budúcu porovnávaciu perspektívu pre bytie, o ktorom sa uvažuje v štrukturálnej konečnosti, ktorá si vyžaduje ontologickú adekváciu v Bytí. Branie do úvahy štrukturálnej konečnos-

ti bytia nie je len ovocím subjektívneho vnímania, ale je práve objektivitou intuície bytia, ktoré nevyhnutne vedie ku konštatovaniu porovnávania medzi tým, čo je bytie v jeho prítomnej faktickosti v disproporcii, aká jestvuje pri otázke o absolútnom pôvode a o poslednom celi samej existencie.¹⁰⁶ Takto vymedzená kresťanská filozofia zachytáva celú problematiku bytia, či v jeho existenciálnosti, alebo v jeho štrukturálnej interogatívnosti, ako aj v možnosti presahujúcej odpovede, ktorá nevyčerpáva jej skúmanie. Neprestajné hľadanie adekvácie bytia nemožno nikdy dosiahnuť úplne, lebo Pravda, ktorou je Boh, zostáva tajomstvom, ktoré je potrebné stále odhaľovať v jeho významovosti adekvácie pre ľudské bytie, a pretože bytie človeka znova a znova prekvapuje, v srdci presahuje každú možnú adekváciu.

Kresťanská filozofia sa nezrieka ontologickej ani existenciálnej adekvácie ľudského bytia, hoci bytie vo svojej problematikej náhodnosti a podstatnej konečnosti stále zrádza túto túžbu. Jednako však kresťanská filozofia sa v sile tejto túžby a žiadosti po poznaní pravdy bytia, danej rozumom, usiluje interpretovať každé prekvapenie, ukazujúc jeho vyčerpávajúci zmysel v perspektívnej funkcii pravdy kresťanskej transcendencie. Ak sa totiž plnosť bytia ukáže v celej ontologicko-existenciálnej výstižnosti viery, potom sú tu ešte filozofické poznanie a existenciálna sloboda, ktoré spoznávajú a rozhodujú o univerzálnej a individuálnej pravde v tej a v tej metafyzickej perspektíve, a aj keď začali tú cestu, ako ju odporúča viera, dosiahnutie horizontu sa javí neisté, hoci svetlo obzoru, Boh, osvetľuje svojou vierohodnosťou, svojím významom, svojou pravdou a svojou perspektívnou transcendenciou temnoty, ktorými sú obklopené naše kroky.

Kresťanskú filozofiu teda nemožno oddeliť od viery, a tak z určitého pohľadu je kresťanská filozofia filozofovaním vo viere¹⁰⁷, ale nemožno ju

¹⁰³ Takýto je teoretický kontext získaný filozofickou špekulatívnosťou už citovaných M. Gentileho, P. Faggiotta, E. Bertiho a „padovskej školy“ vo všeobecnosti.

¹⁰⁴ Porov. LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus : logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1979¹⁴. 114 s. Pozri aj JEAN-PIERRE CORNETTI: *Ludwig Wittgenstein : textes réunis et présentés par...* Marseille : Sud, 1986. 266 s.

¹⁰⁵ Zaiste má pravdu Dario Antiseri vo svojej ostrej štúdii: *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?*, keď si uťahuje z „klasických metafyzikov“, ak títo po tom, ako stanovili priestor transcendencie, chcú z tejto meta-empirickej skutočnosti iracionálne prejsť ku kresťanskému Bohu, ale nám sa zdá, že Antiseriho reč, v istom zmysle sugestívnu, niekedy bližšiu sarkazmu než k metodologickej sokratovskej ironii, popierajú aprioristické scientistické postoje, aspoň v metodologickom postupe, napriek tomu, že tvrdí a snaží sa dokázať opak.

¹⁰⁶ Senzismus (nie senzualizmus), filozofický termín odvodený z talianskeho podstatného mena *il senso* (zmysel); vo filozofii označuje gnozeologické učenie, ktoré považuje každý obsah poznania, nevynímajúc tie, ktoré tradične pochádzajú z vyšších poznávacích schopností, za priamo alebo nepriamo odvodené zo zmyslovej skúsenosti. Dejiny senzizmu sa začali v postaristotelovskom období ako reakcia proti predchádzajúcej tendencii podceňovať zmyslové poznanie v prospech rozumového poznania. Senzistami sú tak epikurejci a stoici a na ich spôsob aj skeptici. Senzizmus 18. storočia a subjektivismus Immanuela Kanta boli predmetmi kritiky Antonia Rosminiho, zaujatého objektívnymi základmi jeho filozofie bytia. Bližšie pozri CARLO GIACON: *L'oggettività in Antonio Rosmini* (Milano; Genova : Silva, 1960. 359 s.), ale aj štúdiu MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Interiorità oggettiva* (Palermo : L'epos, 2003. 92 s.) i kritickú prácu PIER PAOLO OTTONELLO: *L'ontologia di Rosmini* (L'Aquila : Japadre, 1990. 182 s.).

¹⁰⁷ Porov. PIETRO PRINI: *Filosofare nella fede*.

oddeliť ani od rozumu; od rozumu, ktorý si nenárokuje doložiť Boha, ale pokúša sa všetko zameriavať na túto perspektívu, preto z tohto druhého hľadiska nemôže byť filozofovaním rozumu.

V tejto koncepcii kresťanskej filozofie problematický vzťah medzi ľudským bytím kresťana a transcendentným bytím Boha, ktorý sa zjavil v Kristovi, sa neredukuje na začarovaný kruh a ani neústi do skepticizmu. Obe bytia zostávajú totiž jasné a zjavné vo vzťahu, v ich podstatnej a objektívnej súdržnosti a potrebe štruktúry a existencie človeka. Pravda o túžbe voľby a slobodnej existenciálno-ontologickej adekvácie bytia a pravdy, ktoré prináša viera ako slobodný čin Boha v životnom dynamizme, podľa ktorého vo všetkom, čo kresťanská filozofia robí predmetom svojho skúmania, vychádzajúc z intuície aktu bytia¹⁰⁸ a zo štrukturálnej a existenciálnej konečnosti bytia, je stopa tej pravdy, ktorá nám bola daná a ku ktorej ona paradoxne smeruje. Ide o „dynamizmus vzájomného napätia v smerovaní k pravde“¹⁰⁹ medzi túžbou po existenciálnej ontologickej adekvácii bytia, ktoré si vyžaduje plnosť v kresťanskom živote, a kresťanskou vierou, ktorá nachádza v tejto nevyčerpatelnej túžbe po nekonečnosti svoju možnosť naďalej sa predkladať ako „túžená pravda“ podľa perspektívneho rozmeru, a medzi kresťanskou Pravdou, ktorá prišla a prichádza dynamicky a slobodne k človeku a k človeku-kresťanovi, ktorý dynamicky a slobodne kráča a kráča k takejto novej potrebe. „Smerovanie“ neznamená ani „integrovanie“, ani „asimiláciu“, ani „komplementárnosť“, ale podstatný vzťah k pravde; mohlo by sa hovoriť o dialektickom vzťahu¹¹⁰ medzi túžbou a otázkou bytia a pravdou viery, no mohlo by sa myslieť v termínoch, ktoré by bolo možné zjednotiť v syntéze, a tá by spôsobila tretí prvok *sám v sebe* úplný, v ktorom by sa nedali pochopiť: objektívny pôvod a subjektívne ciele. Nedáva sa totiž tretí prvok, ale rozlíšenie, ktoré nachádza svoju jednotu v osobe¹¹¹, v ustavičnej slobode voľby zoči-voči viere a v schopnosti rozumu,

¹⁰⁸ Pre ďalšie prehľadné odkazy na šiestu a siedmu kapitolu v knihe: JACQUES MARITAIN: *Le paysan de la Garonne : un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. Paris : Desclée De Brouwer, 1966, s. 189 – 322.

¹⁰⁹ Porov. MAURIZIO SPINOSA: Sulla filosofia cristiana della storia. In: *Città di Vita*, roč. 42, 1987, č. 3, najmä strany 255 – 259, a krátky príspevok: Sulla filosofia cristiana, in: *Per la filosofia*, roč. 6, 1989, č. 17, s. 101 – 103.

¹¹⁰ S ohľadom na tieto aspekty pozri vysvetľujúce poznámky autorov: Enrica Bertiho, *Il compito del filosofo cristiano...*, základná bibliografická poznámka sa nachádza na strane 60; a Franca Chiereghina, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, najmä strany 25 až 31.

¹¹¹ Na sústreďenie problému na ľudskú osobu sa odvoláva Armando Rigobello v štúdiu: *Il problema della persona*, s. 81 až 102, píšuc: „... ak je dnes ťažké presne

ktorý si je kantovsky vedomý vlastných hraníc. Preto zložený pojem „smerovanie k pravde“ vyjadruje tak objektivitu, ako aj subjektivitu; obidva pojmy (smerovanie, pravda) zahrnuté v tejto problematike obsahujú dvojité subjektívno-objektívne, existenciálno-ontologické rozmer – oba predstavujú v danej skutočnosti neodstrániteľné korene možného vzťahu na spoločnej ceste usmerňujúcej problematiku bytia ľudskej osoby smerom k metafyzicko-kresťanskej koncepcii perspektívnej funkcie Pravdy.¹¹²

odlíšiť kresťanské filozofické prúdy v Taliansku, medzi kresťanmi, ktorí sa zaoberajú filozofiou, diskusia o osobe tvorí jadro stretnutia a spojenia. Kríza identity sa spája s výraznou obnovou diskusie o osobe ako zdroji inšpirácie, ako terénu ideálnej a operatívnej konfrontácie, ako kritéria dialógu, ako metodológie poznania a oslobodenia...“ (s. 102).

¹¹² Z týchto dôvodov je „historické“ chápanie kresťanskej filozofie vzácné, ale zároveň obmedzujúce, pretože sa zdá, že zjednodušuje problém, zhodnocujúc kresťanskú filozofiu nezvratnou „historickou prítomnosťou“, no i tak nerieši neistotu svojej teoretickej legitímnosti. Takisto je parciálna „racionalisticko-metafyzická“ pozícia tých, ktorí prostredníctvom primeranej a legitímnej ontologicko-náboženskej interpretácie ľudskej prirodzenosti a následnej tematizácie klasicko-náboženskej metafyziky považujú však za nevyhnutný a logický prechod (často identifikačný) ku kresťanskej filozofii, obchádzajúc, prípadne inak zľahčujúc historicko-teoretickú špecifickosť „kresťanského faktu“ a jeho existenciálneho „dopadu“ vzhľadom na subjekt; oprávnené, ale zároveň obmedzujúce je ohraničiť kresťanskú filozofiu na „problém len pre kresťanov“; ak sa táto otázka berie do úvahy subjektívne, zaiste môže byť problém pre kresťanov, ale môže byť len pre kresťanov, ak sa skratka ohodnotí objektívne a teoreticky; alebo je legitímna, a teda dvojnásobne zaujíma kresťana, alebo ilegítimna, ale potom nezaujíma naozaj nikoho.

II. ČASŤ
Ἱστορίαι
HISTÓRIA

Prečo študovať históriu?

Človek vždy bol, je a bude súčasťou dejín. Aby sa mohol dobre, správne rozhodovať, musí poznať svoju minulosť. História je hlbokou studnicou všetkých skúseností ľudstva, z ktorej človek môže kedykoľvek čerpať.

Slovo „história“ pochádza zo starogréckeho *ἱστορία/Historíai*, čo znamená „bádanie“, „poznatok získaný bádáním“. Toto slovo má pôvod v termíne *ἵστωρ, hístōr*, čo značí „múdrost“, „svedok“ či „sudca“. Poznáme ho z diela Herodota z Halikarnasu¹¹³ *ἱστορία [Historíai]*, slovenský názov: *Dejiny*.¹¹⁴ Tento grécky historik, geograf, etnograf a filozof dejín, „otec dejepisu“, je všeobecne považovaný za prvého dejepisca. Starogrécky, iónsky výraz *ἱστορία [Historíai]* doslova znamená „bádanie“, teda výskum, a s najväčšou pravdepodobnosťou bol odvodený z indoeurópskeho koreňa **wid-*, ktorého význam je „vidieť alebo vedieť vďaka pohľadu“.¹¹⁵

Herodotos z Halikarnasu svoje dielo *Dejiny*, ktoré je najstarším uceleným textom (napísaným v próze) zachovaným zo staroveku a v ktorom vysvetľuje vývoj Perzskej ríše a opisuje grécko-perzské vojny, sa začína slovami:

¹¹³ Hérodotos z Halikarnasu [Ἡρόδοτος, Hérodotos, Hérodote, Herodot; narodil sa okolo roku 484 pred Kr., Halikarnassos (Malá Ázia), a zomrel roku 430 pred Kr., Thúrioi (južná Itália) alebo Atény], „otec dejepisu“, ako ho nazval rímsky politik a rečník Marcus Tullius Cicero. Zmysel histórie videl v úsilí o stálu rovnováhu, jej ťažisko záujmu preniesol na politické dejiny. ALBERT SCHLÖGL: *Herodot. Reinbek bei Hamburg* : Rowohlt, 1998. 153 s.; JOHN L. MYRES: *Herodotus : father of history*. Oxford : Oxford University Press, 1999. 321 s.; AUBREY DE SÉLINCOURT: *L'univers d'Hérodote*. Paris : Gallimard, 1966. 370 s.

¹¹⁴ *Dejiny* alebo *Bádanie* (starogrécky *ἱστορία/Historíai*) je jediné známe dielo gréckeho historika Herodota. Názov doslova znamená „bádanie, skúmanie“ (z gréckeho *ἵστωρ/hístōr*, „ten, kto vie; kto pozná“). Slovenský preklad: HERODOTOS Z HALIKARNASU: *Dejiny*. Preklad, úvodná štúdia a poznámky Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1985. 624 s. Český preklad: HÉRODOTOS: *Dějiny*. Úvod Bořivoj Borecký. Přel. Jaroslav Šonka. Praha : Academia, 2004, 548 s.

¹¹⁵ Historiographie grecque. In: JEAN LECLANT (ed.): *Dictionnaire de l'Antiquité*. Publié sous la direction de Jean Leclant. Paris : Presses universitaires de France, 2005, s. 1075.

Ἡροδότου Ἀλικαρνησέως ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροις ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

[„Toto je rozprávanie Hérodota z Halikarnasu o dejinách, aby časom neupadlo do zabudnutia to, čo ľudia vykonali, a aby sa zachovala sláva veľkých a obdivuhodných činov, ktoré preukázali jednak Gréci, jednak barbari; a napokon aj o tom, prečo Gréci a barbari viedli medzi sebou vojny.“]¹¹⁶

Štúdium histórie – dejepisu (s týmto pojmom sa u nás najčastejšie stretávame) – sa zameriava na významné udalosti z minulosti. Takto sa vyučuje najmä na základných a stredných školách. Keďže tento vedný odbor je súčasťou nášho všeobecného vzdelávacieho programu, môže sa nám zdať trochu zvláštne klásť si otázku, prečo má pre nás význam venovať sa tomuto štúdiu. Otázku si však možno položiť aj z iného uhla pohľadu: Aký má pre nás zmysel zaoberať sa minulosťou, ktorá je vo svojej podstate nemenná, a v prípade jej nemennosti možno pochybovať, že sa z nej poučíme, veď oná podstata sa nikdy nezopakuje rovnako... Venovať sa štúdiu histórie, dejepisu, má pre nás význam, lebo zaoberať sa minulosťou má zmysel. Zmysel tohto štúdia slúži predovšetkým na prospech všetkým a všetkému, prináša svoj úžitok jednak teoretický, jednak praktický. A sami dobre vieme, každý jeden z nás to vie, že človeku je ťažké z minulosti sa poučiť... Na nešťastie... Dokonca treba spomenúť i to, že niekedy je škodlivé zameriavať sa skôr na minulosť než na budúcnosť... Má teda štúdium histórie nejaký význam pre človeka, pre ľudí, pre ľudstvo? Táto hypotéza sa, samozrejme, zdá byť absurdná! Štúdium histórie totiž nemá bezprostredný význam, neprináša nijaký materiálny zisk. Svoj zmysel však má! Lenže aký? Aby sme rozvážnejšie, lepšie konali v budúcnosti? Aby sme lepšie pochopili minulosť vrátane súvislostí, príčin aj následkov? Má vôbec zmysel pristupovať k dejinám ako k predmetu skúmania v pravom zmysle slova veda? A vlastne, akým právom sa história môže označovať za vedu?

V nasledujúcom texte mi teda pôjde o skúmanie toho, ako môžeme našu

¹¹⁶ Ἡροδότου τοῦ Ἀλικαρνασέως Ἱστορία, ἥ, Ἱστοριῶν λόγοι ι', ἐπιγραφόμενοι μοῦσαι = *Herodoti Halicarnassei Historia, sive historiarum libri IX, qui inscribuntur Musæ ... Ctesiae quædam*. [Genève] : Excudebat Henricus Stephanus, 1570. 24, 362, 20 p.; 35 cm, 2°; HÉRODOTOS: *Herodoti Historia. Vol. 1, Libros 1-4 Continens*. Leipzig : B. G. Teubner, 1987. 88, 458 s. Bibliotheca scriptorum græcorum et romanorum Teubneriana.

individuálnu a kolektívnu minulosť využiť v prospech dobra. Je potrebné, aby sme my konali lepšie? Je to potrebné? Nie je to potrebné? Má to význam? Je to v prospech dobra, alebo nie je? Je to škodlivé? Aký charakter môže mať naše „štúdium“ histórie? Takéto uvažovanie o „štúdiu“ histórie predpokladá, že študovať históriu má pre nás význam... Práve toto nie je samozrejmé, a preto to budem musieť podrobiť skúmaniu.

PÁDNE DÔVODY NA ŠTÚDIUM HISTÓRIE

Štúdium dejín zaujíma človeka predovšetkým preto, lebo človek je tvor, ktorého bytostnou zložkou je poznanie. Zaujímajú ho nielen konkrétne udalosti, ale aj objasňujúce poznatky, ako sa udiali. Rímsky rétor Marcus Tullius Cicero (106 pred Kr. – 43 pred Kr.)¹¹⁷ už pred dvetisíc rokmi zhrnul ľudskú zvedavosť do povestného hexametra: „*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*“, teda: „Kto, čo, kde, akým spôsobom, prečo, ako, kedy?“¹¹⁸ História vo všeobecnosti opisuje významné udalosti z minulosti. Ak ich chceme poznať v pravom zmysle slova (toto vzbudilo i môj záujem, vyjadrený v nadpise), je to práve preto, že pre kontinuitu našej identity a našej osoby potrebujeme minulosť poznať. Máme pádne dôvody na to, aby nás štúdium histórie zaujímalo. Koniec koncov, to platí so zreteľom na jednotlivca i kolektív. Bolo dôležité zachytiť vzťah: človek a jeho minulosť. V istej etape vývoja ľudstva sa stalo povinným udalosti zachytávať písomne, existovali dokonca zákony, ako postupovať. Štúdium histórie sa vyznačuje predovšetkým nezlomným úsilím nezabudnúť na to, čo bolo. A práve preto Herodotos napísal svoje *Dejiny*, ako som uviedol v poznámkach (pozn. 114).

¹¹⁷ Slávny rímsky rečník, filozof a spisovateľ Marcus Tullius Cicero (106 pred Kr. Arpinum – 43 pred Kr. Formiæ) vo svojom diele *Rhetoricorum, seu De inventionem rhetoricam* (XXIV, 104) takto formuluje zásady, ako má byť štruktúrovaný rečnícky prejav. Pozri MARCUS TULLIUS CICERO: *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventionem*. Recognovit Eduardus Stroebeel. Lipsiæ : In ædibus B. G. Teubneri, 1915. XXII, 170 s. Tento odsek cituje vo svojej *Summa Theologiæ* aj sv. Tomáš Akvinský (Prima secundæ pars/Questio VII, Articulus 3). Pozri *Sancti Thomæ de Aquino Summa theologiæ*. Editio altera paululum emendata 1988. Cinisello Balsamo : Editiones Paulinae, 1988. LXXI, 2849 s.

¹¹⁸ DAVID WALTER ROBERTSON, JR.: A note on the classical origin of 'circumstances' in the Medieval confessional. In: *Studies in Philology* (Chapel Hill NC), roč. 43, 1946, č. 1, s. 6 – 14; OTTO SEEL: *Quintilian oder Die Kunst des Redens und Schreibens*. München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987. 367 s.

Francúzsky filozof Henri Bergson (1859 – 1941) vo svojom diele *Pensée et le Mouvant* [Myslenie a pohyb]¹¹⁹ týmto spôsobom rozoberá retrospektívny rozmer histórie, ktorý má tendenciu viesť do rozprávania lineárnosti tam, kde sa vyskytovať nemusí. Historik retrospektívne v minulosti hľadá to, čo by pomohlo vysvetliť a pochopiť súčasnosť, v ktorej on žije – a naopak, my v súčasnosti by sme vôbec neboli schopní už teraz vybrať dokumenty, ktoré by sa budúcim historikom javili užitočné, pretože nepoznáme budúcnosť, ktorú dokumenty budú musieť ozrejmovávať... Historik sa prepisovaním rozprávania o minulosti snaží vysvetliť svoju súčasnosť. Štúdium histórie pre nás význam má, pretože nám umožňuje vytvoriť si vzťah s minulosťou. Práve tento vzťah s minulosťou, ktorý zabezpečuje našu kontinuitu v čase, tvorí základ našej identity.

Štúdium histórie sa neobmedzuje iba na národy. Práve záujem jednotlivca o svoju históriu (osobnú, rodinnú, niekedy i s rodokmeňom) mu umožňuje plne sa spoznať. Týmto smerom sa ubera napríklad psychoanalýza v tom zmysle, ako ju chápe Sigmund Freud (1856 – 1939)¹²⁰, ktorá umožňuje vrátiť sa do najranejšieho obdobia života jednotlivca a viesť k lepšiemu poznaniu samého seba.

Štúdium histórie pre nás teda má význam, lebo v poznaní minulosti nachádzame to, čo nám pomáha objasniť našu prítomnosť, chápať a budovať našu identitu. Iba časová kontinuita tvorí identitu jednotlivca či národa a jedine štúdium minulosti, jej zachovanie vďaka pamäti a vďaka dejinám umožňuje túto kontinuitu zabezpečiť. Je vlastne tento význam, odôvodnený teóriou, z praktického hľadiska užitočný? Je štúdium histórie užitočné pre naše konanie, pre dosiahnutie našich cieľov?

PLANÉ STRÁNKY ŠTÚDIA HISTÓRIE

Otázka „prečo“ môže naznačovať existenciu absurdnosti – v našom prípade teda v tom, že sa snažím odhaliť význam štúdia histórie. V ďalšom texte budem skúmať efektívnosť tohto snaženia a budem sa pýtať: Môžeme sa z minulosti poučiť? Môžeme v súčasnosti, prípadne v budúcnosti, použiť štúdium histórie vo svoj prospech pri našich skutkoch? Vari je tu uvedená otázka „prečo“ zbytočná? Má škodlivý účinok?

¹¹⁹ HENRI BERGSON: *Pensée et le Mouvant*. Paris : Librairie Felix Alcan, 1934. 322 s.

¹²⁰ OCTAVE MANNONI: *Freud*. Paris : Editions du Seuil, 1970. 187 s.; ERICH FROMM: *Beyond Freud from individual to social psychoanalysis*. Riverdale NY : American Mental Health Foundation Books, 2010. 152 s.

Problém štúdia histórie tkvie v tom, že skúmanie dejín neumožňuje vyvodiť v tejto oblasti záver vo forme všeobecne platných zákonov. Podstata histórie spočíva v ľudských činoch. No a tu sa dá nájsť regularita?

V tomto zmysle sa vynárajú tri základné okruhy úvah.

Prvý okruh: Človek je slobodný aktér, a preto možno v jeho činoch predpokladať istý diel nepredvídateľnosti, dokonca v jeho pohnútkach existuje množstvo nejasností. A tak je to s každým z nás, veď ani my sami nie sme vždy schopní svoje činy odôvodniť či jednoznačne objasniť ich príčiny. Ako by sme teda zrazu mohli vyvodiť zákony histórie, vďaka ktorým by sme ju mohli využiť vo vzťahu k budúcnosti?

Druhý okruh: Ak sa história zameriava na ľudské činy, ak tieto tvoria predmet histórie, nejde predsa iba o jednoduchý súčet individuálnych aktérov. Zdá sa, že tak ako spoločenské fenomény aj historické udalosti plynú v tom zmysle, že sa nedajú pripísať jednému aktérovi, nejakej racionalite totožnej s tou, ktorá ovláda individuálne činy. V tomto význame sa nám môže zdať, že ľudia históriu prežívajú, ale oni ju zároveň vytvárajú. Možnosť využiť skúsenosti z histórie pri našich budúcich skutkoch v náš prospech sa javí nemožná pre variabilitu skúseností. Nemôžeme zopakovať úspechy minulosti ani len mať istotu, že neúspechy nás obídu, lebo nevieme zopakovať jednotlivé jej postupy – z okolností, pri ktorých sa obmieňajú tie isté príčiny, totiž nikdy nevyplývajú rovnaké dôsledky. Preto ak sa niekto snaží o efektívnosť v súvislosti s touto otázkou, štúdium histórie vyzerá byť zbytočné. Spomeniem dva príklady osobností, ktoré to tvrdia: predstaviteľ nemeckej klasickej filozofie Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)¹²¹ vo svojich *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [Prednášky o filozofii svetových dejín, 1822 – 1830]¹²² a taliansky polyhistor, politik, filozof, diplomat, spisovateľ, historik, vojenský teoretik v jednej osobe Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469 – 1527)¹²³ v práci *Il Principe* alebo *De Principibus* [Knieža, 1532]¹²⁴.

Tretí okruh: To čo som naznačil môže byť dokonca nebezpečné. Ak

¹²¹ ALISON L. BROWN: *Hegel*. Bratislava : Vydavateľstvo PT, 2005. 95 s.; ERIC M. DALE: *Hegel, the end of history, and the future*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. 267 s.

¹²² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials*. Neu hrsg. von Georg Lasson. Leipzig : Felix Meiner, 1944. 4 zv.

¹²³ QUENTIN SKINNER: *Machiavelli*. Praha : Argo, 1995. 105 s.; MARINA MARIETTI: *Machiavelli : filosof nutnosti*. Praha : Argo, 2016. 334 s.

¹²⁴ NICCOLÒ MACHIAVELLI: *Knieža*. Martin : THETIS, 2009. 310 s.

sa do minulosti ponoríme príliš hlboko, do akej miery vlastne neriskujeme, že nebudeme trpieť „preťaženie pamäti“? Veď predsa to by škodilo terajšiemu aj budúceму konaniu... Keď sme napríklad porovnávali krízu na trhu s hypotekárnymi úvermi¹²⁵ z roku 2008 s krízou v roku 1929, nebránilo nám to všimnúť si osobitosti krízy v roku 2008? Nie je pohľad do minulosti z hľadiska jedinca prekážkou v činoch? Navyše sa nedávno objavila požiadavka práva na zabudnutie, ktoré by malo doplniť povinnosť pamätať si. Môžeme teda uvažovať o cnosti zabudnutia, ktorá by nás viedla k tomu, aby sme vnímali štúdium histórie ako nadbytočné, škodlivé pre bezstarostnosť, totiž bez pocitu zodpovednosti, ktorá je však pri konaní potrebná. Ak sa stále budeme porovnávať s našimi slávnymi predkami, ak sa budeme obávať, že zopakujeme chyby, ktorých sme sa dopustili, bude ťažké zamerať sa na budúcnosť a konať slobodne a originálne. Takto kritizoval bujnenie historických štúdií v tzv. „druhej nevhodnej úvahe“ *O užitočnosti a nedostatkoch histórie pre život* [Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben]¹²⁶ z roku 1874 iný predstaviteľ nemeckej filozofie, klasický filológ, básnik a skladateľ Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900)¹²⁷.

No ako ukazujú psychoanalýza či politické snahy o utajenie minulosti, bolo by iluzórne chcieť minulosť zmietnuť z povrchu zemského. Okrem toho Friedrich Wilhelm Nietzsche síce vyzdvihuje pojem zabudnutie so zreteľom na históriu, kritizuje „prežúvanie“ histórie, nejde mu však o jej popretie.

Existuje vysvetlenie praktického významu štúdia histórie, prečo sa oň treba zaujímať?

HISTÓRIA A ΠΟΛΙΣ (POLIS)

Význam štúdia dejín nespočíva ani v efektívnosti dejín, ani v čisto teoretickej rovine ich poznania, podstata štúdia histórie spočíva najmä a predovšetkým v politickom hľadisku.

¹²⁵ Kríza na trhu s hypotekárnymi úvermi (angl. subprime mortgage crisis) je finančná kríza, ktorá sa dotkla oblasti nedostatočne garantovaných hypotekárnych úverov (angl. subprime). Banková a finančná kríza v jeseni roku 2008 je druhá fáza finančnej krízy rokov 2007 – 2010, ktorá nasledovala po kríze na trhu s hypotekárnymi úvermi v lete 2007.

¹²⁶ FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Leipzig : Insel-Verlag, [1937]. 94 s.

¹²⁷ CHARLES MURIN: *Nietzsche problème : genéalogie d'une pensée*. Montreal : Les Presses de l'Université de Montréal; Paris : Vrin, 1979. 201 s.; IVO FRENZEL: *Friedrich Nietzsche*. Praha : Mladá fronta, 1995. 198 s.

Iste, história je nevyspytateľná, napriek tomu sa však história chápe ako veda. Aj ja ju tu chápem ako vedu, napriek všetkému, na čo som už poukázal. K tomu pridávam ešte podozrenie, že historik by mohol byť príliš subjektívny a pri výklade faktov by nepreukázal toľko objektívnosti ako vedec zaoberajúci sa „exaktnou“ vedou, hoci história sa etablovala ako vedný odbor. Francúzsky kresťanský filozof Paul Ricœur (1913 – 2005)¹²⁸ v diele *Histoire et Vérité* [História a Pravda]¹²⁹ alebo významný predstaviteľ moderného liberalizmu, teórie vedy a filozofie Karl Raimund Popper (1902 – 1994)¹³⁰ v rozprave *La logique des sciences sociales* [Logika spoločenských vied]¹³¹ odmietajú pochybnosti, ktoré by mohli ohroziť vedeckosť histórie. Štúdium histórie má pre nás význam, lebo je to plnohodnotný vedný odbor, ktorý nám tak ako ostatné vedné odbory pomáha porozumieť realite.

Ale význam a zmysel štúdia histórie sú bezpochyby väčšie a predovšetkým majú politický rozmer. Ako som už uviedol, poznanie minulosti je nevyhnutné na vybudovanie kontinuity v identite ľudu, jednotlivca, národa. Z politického či právneho hľadiska je poznanie minulosti dôležité aj pri prekonaní tráum, ktoré môžu spoločenstvo, komunitu, rozdeliť. Čo najobjektívnejšia znalosť faktov zohráva kľúčovú úlohu napríklad v Juhoafrickej republike po období apartheidu (ide o prácu Komisie pre pravdu a zmierenie), ďalej v Rwande po občianskej vojne a genocíde. Žiadne zmierenie (a teda žiadna budúcnosť) nie je možné (ani možná) v komunite, ktorá by sa nesnažila jasne zistiť fakty – v tomto je štúdium histórie dôležité a nachádza svoj praktický význam.

¹²⁸ CHARLES E. REAGAN: *Paul Ricœur, his life and his work*. Chicago : University of Chicago Press, 1996. 151 s.; OLIVIER MONGIN: *Paul Ricœur*. Paris : Seuil, 1994. 263 s.

¹²⁹ PAUL RICŒUR: *Histoire et Vérité*. 3. éd. augmentée de quelques textes. Paris : Seuil, 1995. 361 s.

¹³⁰ MICHELLE-IRÈNE BRUDNY: *Karl Popper : un philosophe heureux : essai de biographie intellectuelle*. Paris : Bernard Grasset, 2002. 254 s.; JÜRGEN AUGUSTUS ALT: *Karl R. Popper*. Frankfurt am Main : Campus, 1992. 147 s.; ALAIN BOYER: *L'explication en histoire*. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1992. 284 s.; JACQUES G. RUELLAND: *De l'épistémologie à la politique : la philosophie de l'histoire de Karl Popper*. Paris : Presses universitaires de France, 1991. 248 s.; IOANNIS PAPADOPOULOS: *Popper, philosophe politique et sociologue de la science*. Genève : Université de Genève, 1984. 62 s.; CARLO MONTALEONE: *Filosofia e politica in Popper*. Napoli : Guida, 1979. 148 s.; ROBERT JOHN ACKERMANN: *The philosophy of Karl Popper*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1976. 222 s.

¹³¹ KARL POPPER: *La logique des sciences sociales*. In: THEODOR W. ADORNO – KARL POPPER (eds.): *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*. Bruxelles : Éditions Complexe, 1979, s. 75 – 90.

Inšpiráciu v štúdiu minulosti nenachádzajú len uvedené prípady, ale aj politická činnosť. Vieme síce, že Machiavelli v spise *Knieža* jasne vysvetľuje, že nedokážeme zopakovať minulosť rovnako, keďže okolnosti sa menia, no zároveň je isté, že minulosť predstavuje zdroj inšpirácie, model, podľa ktorého politik môže svoje konanie upraviť tým, že ho prispôsobí vlastným okolnostiam.

A v tomto zmysle i jednotlivec môže nájsť tak záujem, ako aj zmysel, prečo študovať svoje vlastné dejiny, aby v prežitých udalostiach našiel nie návody, ale zdroj inšpirácie a systém, ktorý mu umožní vo väčšej miere byť tým, čím chce byť, a robiť to, čo chce robiť, lebo platí, že našu identitu tvoria skúsenosti [pozri napríklad existencializmus Jeana-Paula Sartre (1905 – 1980)]¹³².

Študovať históriu teda má pre nás skutočný význam, lebo v štúdiu histórie nachádzame zmysel. Nie v tom, že donekonečna budeme „prežúvať“ bolestivú minulosť, ani v tom, že v nej budeme hľadať zázračné návody na všetky situácie, ale v tom, že v nej nachádzame inšpiráciu a kontinuitu individuálnej a kolektívnej existencie vpísanej do času.

¹³² MICHEL SICARD: *Essais sur Sartre*. Paris : Ed. Galilée, 1989. 383 s.; JEANNETTE COLOMBEL: *Sartre*. Paris : Librairie générale française, 1985. 416 s.; ROBERT DENOON CUMMING: *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. Abingdon : Routledge, 2012. 503 s.; THOMAS R. FLYNN: *Sartre*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. 551 s.

Dejiny

Filozofia ako ustavičná otázka, ktorá vzniká z problematikosti skúsenosti, a teda ako metafyzické skúmanie prvých príčin a posledných cieľov bytia, hľadá v transcencii Princípu riešenie, ktoré nemôže dať konečnú, vyčerpávajúcu odpoveď na hlbokú a neprestajnú požiadavku poznania významu vlastného bytiu vzhľadom na to, čo predstavuje, a na jeho účelovosť, otvárajúc tak pred sebou široký a často neurčitý priestor skúmania a neistoty.

Bytie, ak ho beriem do úvahy v podstate v jeho špecifikácii ako bytie-človek, rozličným spôsobom ukazuje, aké sú možnosti skúmania vzhľadom na spôsob vyjadrenia existencie – v umení, vo vede, v náboženstve a v dejinách. Preto filozofia nemôže nerozšíriť svoj kritický rozsah a svoju charakteristiku ontologicko-existenciálnej perspektívnej metafyziky na takéto špecifické úseky spôsobov, čias a priestorov dejinnej existencie človeka v jeho bytí.

Dejiny sa teda stávajú jedným zo špecifických úsekov vlastných teoretickému rozvoju filozofie.

Ale aké dejiny? Aká skutočnosť sa skrýva za termínom „dejiny“?

Jeho pôvodným významom v antickom svete bolo počiatkové poznanie, pozorovanie, videnie prirodzenosti vecí a ľudí, ktoré predchádzalo akúkoľvek možnosť interpretácie a sprostredkovania. Poznať „čo“, ako tvrdí Aristoteles, a nie „prečo“. Poznať niečo tak, ako sa javí jednoduchému pozorovaniu, a nie vedieť príčinu toho, čo sa bezprostredne javí.¹³³

Preto zatiaľ čo „poézia má sklon predstavovať to, čo je univerzálne, dejiny to, čo je jednotlivé“.¹³⁴ Dejiny vyrozprávajú všetko čo sa stalo vzhľadom na danú osobnosť, v určitom čase, v čírom a jednoduchom slede udalostí.

V židovsko-kresťanskej tradícii, a teda v stretnutí filozofie s kresťanstvom, sú dejiny rozprávaním, ale rozprávaním spásy – vyrozprávaním času a priestoru, v ktorom sa človek so svojimi otázkami ontologicko-existenci-

¹³³ Porov. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ [Aristoteles]: *Μετὰ τὰ φυσικά* [Metafyzika], I, 1, 981a.

¹³⁴ Porov. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ [Aristoteles]: *Ποιητικός* [Poetika], 9, 154b.

álnej plnosti obracia na Pravdu. Na Pravdu, ktorá sa napokon už historicky zjavila vtelením Krista. Preto cesta človeka k Pravde sa stáva „porovnávaním pomocou kladenia otázok“ vzhľadom na celkový zmysel takejto udalosti. Ak teda dejiny vzbudzujú v kresťanskom myslení záujem, deje sa tak predovšetkým v ich nadprirodzenej perspektíve.¹³⁵

Pre ľudí obdobia humanizmu a renesancie, ako sú Niccolò Machiavelli či Francesco Guicciardini (1483 – 1540), sú dejiny plne ľudským procesom.¹³⁶ Sú tu ľudia, jednotlivci, u ktorých sa dôsledne analyzujú ich záujmy, charakter a sklony.¹³⁷ Historické udalosti sa vysvetľujú práve v sprievode činov a osudov jednotlivých protagonistov, možno s rizikom spájať jednotlivca so všeobecnou politickou a ekonomickou realitou. Preto chýba jednotné a globálne videnie dejín.

V dobovej modernej kultúre, po poslednom príklade považovať históriu za dejiny spásy, ktorým je francúzsky teológ, kazateľ a rímskokatolícky biskup Jacques Bénigne Bossuet (1627 – 1704),¹³⁸ obhajca absolutistickej

monarchie kráľa Ľudovíta XIV. (1638 – 1715), je tu znova smerovanie považovať dejiny za svet človeka. Pre najznámejšieho mysliteľa francúzskeho osvietenstva, ktorým bol François-Marie Arouet (1694 – 1778) zvaný Voltaire, sú dejiny analýzou „esprit“ a „mœurs“ národov,¹³⁹ a teda vyjadrenie racionálnosti človeka podľa imanentistickej koncepcie ľudskej prirodzenosti. Takmer súčasne taliansky filozof Giambattista Vico (1668 – 1744) chápe dejiny čoraz viac ako svet človeka, ako celok spôsobov bytia a ľudských výtvorov vo svete. Pretože príroda nie je dielom človeka, ale Boha, človek ju nemôže poznať, isté a opravdivé sú len dejiny, pretože tie sú produktom človeka.¹⁴⁰ Vo svete dejín človek nie je fyzickou podstatou, ale produktom a výtvorom vlastných činov, pre ktoré je tento svet svetom ľudským *par excellence*, a poznať a pochopiť človeka znamená poznať a pochopiť dejiny.¹⁴¹ No aj keď sú dejiny jediným možným predmetom vedeckého poznania, keďže jednotlivé činy vykonal človek, Vico nepodáva ich jednotnú imanentistickú, ale metafyzicko-náboženskú interpretáciu prostredníctvom pojmov „ideálnych večných dejín“ a Prozreteľnosti.¹⁴²

Dejiny chápané ako „svet človeka“ zostanú podstatne prítomné vo všetkých kultúrnych postojoch modernej a súčasnej doby.¹⁴³

¹³⁵ Prvým veľkým príkladom kresťanskej koncepcie v dejinnom postupe je sv. Augustín, u ktorého nachádzame jednak definíciu dejín ako rozprávania (*De doctrina Christiana*, II, XXVIII, 44), a jednak v perspektíve spásy, predovšetkým v obširnom diele *De civitate Dei*. Ďalšie rozvinutie tejto témy pozri RUDOLF BULTMANN: *Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum*. In: *Politische Ordnung und Menschliche Existenz : Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*. Herausgegeben von Alois Dempf, Hannah Arendt, Friedrich Engel-Janosi. München : Beck, 1962, s. 59 – 70. Pozri aj zobraňované diela tohto nemeckého evanjelického teológa: *Glauben und Verstehen : gesammelte Aufsätze* (Tübingen : Mohr, 1993. 4 zv.).

¹³⁶ Taliansky historik, filológ a filozof Eugenio Garin (1909 – 2004) napísal: „Humanizmom sa začína presné skúmanie každej tváre: stáva sa dôležitým objaviť vzhľad každého človeka.“ Porov. EUGENIO GARIN: *Medioevo e Rinascimento : studi e ricerche*. Bari : Laterza 1954, s. 204.

¹³⁷ U Machiavelliho sa vyskytuje problém roly „šťastia“ v rámci vývoja dejín ľudských udalostí, no zobrazenie drzého a krutého mladíka, ktorý naň útočí, „pretože šťastie je žena; keď si ju chceme udržať v područí, je potrebné biť ju a udierať“ (NICCOLÒ MACHIAVELLI: *Knieža*, XXV), postoj, ktorý sa nám okrem iného zdá najrovnorodejší s celým politickým počínaním tohto Florentčana, vôbec neprotirečí už uvedenému tvrdeniu. Porov. GIOACCHINO PAPARELLI: *Virtù e fortuna nel Medioevo, nel Rinascimento e nel Machiavelli*. In: *Cultura e scuola*, roč. 9, 1970, č. 33/34, s. 77 – 89; FELIX GILBERT: *Machiavelli and Guicciardini : politics and history in sixteenth-century Florence* (Princeton NJ : Princeton University Press, 1965. X, 249 s.); MARIO SANTORO: *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento* (Napoli : Liguori, 1967. 481 s.).

¹³⁸ Porov. JACQUES BÉNIGNE BOSSUET: *Discours sur l'Histoire universelle à Monseigneur le Dauphin : pour expliquer la suite de la religion & les changements des empires Première partie depuis le commencement du monde jusqu'à l'empire de Charlemagne*. Paris : Sébastien Marbre-Cramoisy, 1681. 561 s.

¹³⁹ Porov. VOLTAIRE: *Essay sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. A Genève : chez les frères Cramer, 1694 – 1778. 7 zv.

¹⁴⁰ Porov. GIAMBATTISTA VICO: *De Antiquissima Italorum Sapientia : de Italorum sapientia e le polemiche*. A cura di Giovanni Gentile e Fausto Nicolini. Bari : Laterza, 1914, s. 131 – 135.

¹⁴¹ Porov. GIAMBATTISTA VICO: *La scienza nuova seconda : giusta l'edizione del 1744*. A cura di Fausto Nicolini. Bari : Laterza, 1967, s. 71 – 115.

¹⁴² Pokiaľ ide o takúto interpretáciu, odkazujem na rozpravu: GIANNI MARIA POZZO: *Meditazione su Vico : filosofia della storia e dell'educazione* (Padova : Niova vita, 1983. 79 s.). Metafyzicko-náboženská interpretácia Vicoého diela od Pozza je v protiklade jednak s pragmatickou angloamerickou koncepciou, a jednak s imanentistickou koncepciou idealizmu Crocheo. O angloamerickom postoji a ďalšom vývoji súčasných štúdií o Vicovi pozri ANDREA BATTISTINI: *Le tendenze attuali degli studi vichiani*. In: *Vico oggi*. Roma : Armando, 1979, s. 20 – 33.

¹⁴³ Súčasnú diskusiu necharakterizuje skúmanie predmetu dejín označeného takmer jednomyselne za ľudskú skutočnosť patriacu minulosti, ktorú treba chápať ako konkrétnu jednotlivosť, ale skôr problém niektorých osobitných vzťahov definície: vzťah medzi subjektom a objektom v historickej práci s následnou diskusiou o možnosti historickej objektívnosti. Základnú bibliografiu pozri RAYMOND ARON: *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris : Gallimard, 1978. 441 s.); *Il Problema della conoscenza storica : arte e linguaggio : atti del 17 Congresso nazionale di filosofia, Napoli, 18 – 22 marzo 1955, promosso dalla Società*

Čo sa však mení, je sama vízia človeka, pre ktorú, aj keď objekt dejín sa prejavuje ako svet človeka, dejiny sa niekedy interpretujú podľa odlišných príčin a cieľov: v osvietenstve pojem človek prechádza od sebestačnej a postupujúcej racionálnosti k interpretácii dejín ako neurčenej možnosti priamočiareho a mechanického pokroku; v idealizme (predovšetkým v Hegelovom) človek ako konečná jednotlivosť reality a rozumu v rámci dialektického vzťahu s nekonečnom je zahrnutý do pojmu dejín, ktoré všetko pohlcujú v dialektickom rytme Ducha, totožnosti bytia a myslenia, reality a racionality; v historickom materializme praktický a produktívny človek

filosofica italiana. Vol. 1. Relazioni introduttive (Napoli : Libreria editrice scientifica, 1956. 131 s.); FEDERICO CHABOD: *Lezioni di metodo storico : con saggi su Egidio, Croce, Meinecke*. A cura di Luigi Firpo (Roma; Bari : Laterza, 1969. VI, 342 s.); WILLIAM HERBERT DRAY: *Philosophy of history* (Upper Saddle River NJ : Prentice Hall, 2002. IX, 146 s.); *Introduzione allo studio della storia* (Milano : Marzorati, 1975. 2 zv.); HENRI-IRENÉE MARROU: *De la connaissance historique* (Paris : Éditions du Seuil, 1975⁶. 318 s.); HENRI-IRENÉE MARROU: La foi historique. In: *Les Études philosophiques*, roč. 14, 1959, č. 2, s. 151 – 161; ADAM SCHAFF: *Historia i prawda* (Warszawa : Książka i Wiedza, 1970. 333 s.); ďalší problematický uzol sa týkal vzťahu medzi dejinami a historicko-spoločenskými vedami – pre konfrontáciu v tejto veci ako celku a špecifickejšie bibliografické odkazy pozri EMANUELE RIVERSO: La storiografia e la metodologia scientifica contemporanea. In: *Cultura e società*, roč. 1, 1960, č. 3, s. 623 – 671; LUIGI BULFERETTI: *La scienza come storiografia* (Torino : ERI, 1970. 293 s.); UMBERTO MORELLI: *Metodologia della ricerca storica : bibliografia, 1900 – 1970* (Torino : Giappichelli, 1974. 197 s.); DARIO ANTISERI: *Didattica della storia : epistemologia contemporanea* (Roma : Amando, 1974. 191 s.); *Storiografia ed ermeneutica : atti del 19. Convegno di assistenti universitari di filosofia, Padova 1974* (Padova : Gregoriana, 1975. 353 s.); CARLO MONTALEONE: *Scienze umane e metodologia : Weber, Popper, Durkheim* (Milano : Cisalpino-La goliardica, 1975. 179 s.); *Epistemologia e scienze umane*. A cura di Vittorio Possenti (Milano : Massimo, 1979. 223 s.); *Epistemologia e storiografia*. Saggio introduttivo, scelta e note di Paola Masat Lucchetta. Prefazione di Dario Antiseri. (Brescia : La scuola, 1987. 172 s.) *Storicismo ed epistemologia : atti del 26. Convegno di assistenti universitari di filosofia, Padova 1981* (Padova : Gregoriana, 1982. 222 s.); GASPARE MURA: Ermeneutica e comprensione storica. In: *Per la filosofia*, roč. 5, 1988, č. 14, s. 1 – 20; SILVIO RESTELLI: Epistemologia e didattica della storia. In: *Per la filosofia*, roč. 5, 1988, č. 14, s. 80 – 88; ďalší problém sa týka vzťahu medzi dejinami a filozofiou s celou problematikou o legitímnosti filozofie dejín (bibliografické referencie na otázky a interpretácie filozofie dejín odkazujem na pozn. č. 148 v časti „Filozofia dejín“ na s. 81; o vzťahu medzi dejinami a filozofiou pozri GIANNI MARIA POZZO: *Introduzione alla filosofia della storia* (Padova : CEDAM, 1973. 69 s.) a jeho úvodnú stať „Che cos'è la filosofia della storia“ v zborníku *Studi di filosofia della storia*. Verona : Libreria universitaria, 1981, s. 9 – 47; pozri v ňom aj obsažný príspevok GIAN FRANCO FRIGO: *Il dibattito sulla storia : storia e filosofia della storia* (s. 49 – 100).

vedie k definícii dejín ako dialektického vývoja výrobných vzťahov; a podobne je to aj v iných kultúrnych postojoch.

Možno som sa však už dostal za jednoduché určenie objektívneho obsahu termínu „dejiny“. V rámci rozličnej koncepcie človeka, jeho dejín, príčin a dôsledkov možno totiž rozlíšiť rôzne filozofické interpretácie dejín, ktoré už tvoria dejiny filozofie dejín. Keď sa odvolávam na termín „dejiny“, mám na mysli historický svet vo svojej podstate ako svet človeka, neodvolávam sa na „prírodu“ ako fyzickú stránku, iba ak nepriamo, napríklad: „Keby bol Kleopatrín nos o čosi kratší, zmenila by sa tak celá tvár zeme...“¹⁴⁴ Dejiny sú ľudskou skutočnosťou, ktorá patrí minulosti človeka ako protagonistu v celej jeho tvorivej schopnosti a možnosti, so všetkými jeho otázkami a všetkými jeho túžbami, potrebami, hodnotami, ako aj so všetkými jeho protirečeniami a ohraničeniami, s jeho materiálными i duchovnými dielami a realizáciami – život človeka tak, ako ho prežil. V tom zmysle je len jediná humanistická koncepcia dejín, ktorá v úplnosti zahŕňa, čo je človek, uchránená pred nebezpečenstvom ideologizovania dejín.¹⁴⁵ Odpoveď na takéto nebezpečenstvo sa nachádza v poznaní „ľudskej prirodzenosti“, jednej jedinej a neopakovateľnej v ontologickej štruktúre a existenciálnej realite, ale rozličnej a mnohorakej v jej konkrétnych prejavoch, a na základe svojho duchovného rozmeru schopnej poznania, slobody, vôle, otvorenosti voči Absolútnu a schopnej porovnávať sa s trvalými hodnotami dejín; a že táto pozícia nie je aprioristická a ideologická, dokazuje jej krajný realizmus, ako to vyplynie z ďalších strán.

Ak sa dejiny chápu ako dynamický priebeh skutočností spôsobených a kvalifikovaných človekom, „robiť dejiny“ chápem nielen ako pozorovanie a vyrozprávanie sledu udalostí, mechanické vymenovanie a vyjadrenie toho, čo sa stalo, aj keď je vhodný a potrebný vedecký prístup k jednotlivým historickým údajom, ale predovšetkým ako tvorenie jednotlivých historických údajov v rámci jednotného odvolávania sa, ktoré sa stáva možnosťou pre ďalšiu významovosť a platnosť rozličných a mnohorakých materiálnych

¹⁴⁴ BLAISE PASCAL: *Pensées*, 180 [162].

¹⁴⁵ Termín „ideológia“ sa tu berie v jej negatívnom aspekte na ontologicko-existenciálnom poli: interpretatívne zneužitie dejín pomocou obmedzujúcej koncepcie ľudskej štruktúry a existencie; nechávam bokom aspekt negatívosti z dôvodov nevedeckosti interpretácie historického diania. K prvému aspektu pozri GIANFRANCO DALMASSO: *Il luogo dell'ideologia* (Milano : Jaca Book, 1973. 202 s.); k druhému aspektu pozri v spomenutom zborníku *Epistemologia e storiografia* predslov Daria Antiseriho a úvodnú stať, ktorú napísala Paola Masat Lucchetta (s. 5 – 59).

a duchovných činností človeka. Človeka chápaného v jeho jednotlivosti ako osoby-jednotlivca a v jeho vzťahoch a správaní medzi subjektmi, ktoré sa konkretizujú v inštitucionálnych a inštrumentálnych formách občianskeho a politického spolunažívania.

Tento pojem dejín ako sveta človeka práve pre svoju osobitnú „objektivitu“ zahŕňa zaangažovanie celého mysliaceho subjektu, keďže spôsob, akým historik zameriava svoju pozornosť, je určujúcim činiteľom, pretože do každej etapy zasahuje voľba historika a jeho interpretácia, ktorú charakterizuje osobitné videnie človeka a života. Špecialista na neskorú antickú kultúru a dejiny vzdelania, popredný francúzsky historik 20. storočia Henri-Irenée Marrou, sa vyjadruje takto: „... hodnota – to jest pravda – práce na dejinách bude úmerná ľudskej disponovanosti učenca. Čím je vzdelanejší, má bohatšie skúsenosti, je otvorený všetkým ľudským hodnotám, tým väčšia bude jeho schopnosť opísať minulosť, a tak bude jeho poznanie prístupnejšie bohatstvu a pravde“.¹⁴⁶ Ak totiž kladím otázky týkajúce sa historickej minulosti a musím tak robiť s kritikou prísnosťou pokiaľ ide o metódu, ako aj o vedecké nástroje zdokonalené vycibreným epistemologickým skúmaním, robím tak preto, lebo minulosť je nositeľom hodnoty ľudstva. A ako siahnuť k týmto hodnotám ľudstva v možnej ontologicko-existenciálnej homogenite s minulosťou, ak nie vychádzajúc zo subjektívnej skúsenosti, prítomnej v ľudských podmienkach?¹⁴⁷

¹⁴⁶ HENRI-IRENÉE MARROU: *De la connaissance historique*. Paris : Éditions du Seuil, 1975⁶, s. 230.

¹⁴⁷ Benedetto Croce v dokazovaní pravdivosti tvrdenia, že každé dejiny sú dejiny súčasné, hovoril: „pretože sú dejinami... stále sa odvolávajúcimi na prítomnú potrebu a situáciu, v ktorej vibrujú fakty (minulosti)“. Pozri BENEDETTO CROCE: *La storia come pensiero e come azione* (Bari : Laterza, 1938, s. 11 – 12). Marrou vo svojom personalistickom augustinianizme hovorí o „teoretickej sympatii“ medzi súčasným historikom a minulými dejinami a vo svojom existencializme ešte presnejšie hovorí o „spoločnom bratskom pohybe“ (HENRI-IRENÉE MARROU: *Comment comprendre le métier d'historien*. In: *L'histoire et ses méthodes*. Paris : Encyclopédie de la Pléiade, 1961, s. 1458 a nasl.). Švajčiarsky dominikán, neskôr vymenovaný za kardinála, Georges Cottier dobre vyjadruje tento pojem, vysvetľujúc ho týmito slovami: „Historické poznanie na rovine chápania bude teda poznanie ‚spôsobom spoluprirodzenosti‘.“ Pozri GORGES COTTIER: *Conoscenza storica e scientificità*. In: *Epistemologia e scienze umane*, s. 126. Vo svojich *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen : Mohr, 1922. 379 s.) nemecký sociológ Max Weber teóriou „ideálneho typu“ zdôrazňuje nevyhnutnosť vzťahu medzi hodnotami historika a výberom historických faktov.

Filozofia dejín

V akom zmysle sa môže takto vymedzený pojem dejín stať predmetom takého filozofického štúdia, aby odôvodnilo teoretickú možnosť filozofie dejín? Otázka možnosti a legitímnosti filozofie dejín bola a je v modernom i v súčasnom myslení predmetom širokej diskusie, a to vplyvom problematiky vyvolanej rôznymi interpretáciami historicizmu, ako ho uviedol Giambattista Vico, a následne idealistickým historicizmom, a dala tak podnet k veľkej pestrosti postojov a odpovedí.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Medzi najvýznamnejšími súčasnými postojmi v absolútnom zmysle a špecificky vo vzťahu k tejto rozprave pripomínam názor Benedetta Croceho, ktorý pri teoretickej identifikácii filozofie a dejín vyhlasuje, že filozofia v súvislosti s dejinami je zbytočná a okrem iného ju považuje za výraz naturalistickej a deterministickej mentality (pozri jeho diela *La storia come pensiero e come azione*, 1938; *Filosofia e storiografia*, 1943; *Storiografia e idealità morale*, 1950). Giovanni Gentile vo svojom aktualizme potvrdzuje dialektickú jednotu filozofie a dejín ako nekonečnú procesualitu čistého faktu myslenia zahŕňajúceho v kategórii večnej prítomnosti všetky skutočnosti, ktoré sa udejú v čase (GIOVANNI GENTILE: *Introduzione a una nuova filosofia della storia*. In: *Giornale critico della filosofia italiana*, roč. 18, 1937, č. 5, s. 81 – 93, 225 – 233; GIOVANNI GENTILE: *Genesi e struttura della società*. Firenze : Sansoni, 1945. 191 s.). Osobitne prináleží citovať postoj teológov, ktorí odmietajú myšlienku, že filozofia je schopná ponúknuť kriticky celistvú koncepciu dejín, akú môže dať len teológia, pretože absolútna rovina dejín je nadprirodzená, a teda nejaví sa ako problematika filozofie. Bolo by preto potrebné hovoriť skôr o teológii dejín. Osobitne mám na mysli názory popredného švajčiarskeho protestantského teológa, akým bol Karl Barth (1886 – 1968), formulované v jeho dielach *Der Römerbrief* (Zürich : Theologischer Verlag, 1940. 529 s.); *Fides quaerens intellectum* (München : Chr. Kaiser, 1931. IV, X, 199 s.); *Die kirchliche Dogmatik* (Zürich : Theologischer Verlag, 1932 – 1993. 31 zv.). Pozri aj Barth *lesen : zentrale Texte seines Denkens* (Zürich : Theologischer Verlag, 2019. 343 s.). Aj Henri-Irenée Marrou odmieta myšlienku filozofie dejín, ale myslí tým koncepcie ako Hegelovu alebo Marxovu, ktoré sú sekularizovanými teológiami a v ktorých vidí, nie bezdôvodne, moderné formy gnózy. Namieta proti teológii dejín, ktorá je reflexiou o tom, čo nám zjavenie hovorí o osude ľudstva (HENRI-IRENÉE MARROU: *De la connaissance historique*). Naproti tomu Wilhelm Dilthey odmieta funkciu filozofie pri epistemologickom skúmaní podmienok možnosti štruktúr a metód historického poznania (WILHELM DILTHEY:

Problematickosť presného vymedzenia pojmu filozofie dejín vyplýva práve zo štrukturálnej pestrosti, aká jestvuje medzi predmetom jej skúmania a cieľom, ktorý má zámer sledovať. Pokiaľ ide o špecifickosť predmetu, filozofické bádanie dejín totiž predstavuje výskum určitého výseku, zatiaľ čo cieľ, aký filozofia dejín sleduje, predstavuje univerzálny rozmer, skúma v zmysle objavovania všeobecného významu ľudských osudov. Ak sa

Einleitung in die Geisteswissenschaften : Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Bd. 1. (Leipzig : Duncker & Humblot, 1883. XX, 519 s.), predchádzajúce dôležité súčasné epistemologické bádania vedcov Viedenského krúžku – Webera, Poppera, Hempela, Wittgensteina, Arona, Blocha a mnohých ďalších. Napokon niektorí učitelia majú tendenciu rozlišovať dva typy filozofie dejín: „špekulatívnu alebo vecnú“, ktorá by bola jednotným čítaním, ale často dejinne ideologická alebo mýtická, čím sa redukuje na filozofickú pseudodisciplínu, a „analytickú alebo kritickú“, na fundovanú disciplínu, vedecky sa zaoberajúcu historickou hermeneutikou – porovnaj už citované WILLIAM H. DRAY: *Philosophy of history*, okrem toho WILLIAM HENRY WALSH: *An introduction to philosophy of history* (London [etc.] : Hutchinson's University Library, 1951. 174 s.); ARTHUR COLEMAN DANTO: *Analytical philosophy of history* (Cambridge : Cambridge University Press, 1968. XI, 18 s.); HASKELL FAIN: *Between philosophy and history : the resurrection of speculative philosophy of history within the analytic tradition* (Princeton : Princeton University Press, 1970. XI, 329 s.). Ako súčasť základnej bibliografie problematiky týkajúcej sa filozofie dejín je užitočné si preštudovať – okrem už citovaných diel autorov (Gianni Maria Pozzo, Henri-Irenée Marrou, William Herbert Dray, Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Wilhelm Dilthey, Raymond Aron, William Henry Walsh, Arthur Coleman Danto a Haskell Fain) – aj tieto monografie: MARIA TERESA ANTONELLI: *Il problema della storia* (Brescia : Morcelliana, 1953. 292 s.); EUGENIO GARIN: *La filosofia come sapere storico* (Bari : Laterza, 1959. 194 s.); PIETRO ROSSI: *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea* (Milano : Il saggiatore, 1991. XXVIII, 413 s.); KARL LÖWITZ: *Meaning in history : the theological implications of the philosophy of history* (Chicago IL : University of Chicago Press, 1949. VII, 257 s.); GIANCARLO PENATI: *Storia e teoresi : l'impegno storico del pensiero per dar valore al mondo umano* (Brescia : La scuola, 1966. 299 s.); HANS-GEORG GADAMER: *Le problème de la conscience historique* (Louvain : Publications universitaires de Louvain, 1963. 89 s.); FRANCO LOMBARDI: *Il senso della storia e altri saggi* (Firenze : Sansoni, 1970. 255 s.); KARL JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Herausgegeben von Kurt Salamun (Basel : Schwabe, 2017. XXXII, 284 s.); JACQUES MARITAIN: *On the philosophy of history* (New York : Scribner, 1957. XI, 180 s.); MICHEL FOUCAULT: *Il sapere e la storia : due risposte sull'epistemologia* (Roma : Savelli, 1979. 108 s.); PAOLO MICCOLI: *Introduzione alla filosofia della storia* (Brescia : Paideia, 1980. 147 s.); PAOLO MICCOLI: *Filosofia della storia* (Roma : Città nuova, 1985. 201 s.); GEORG SIMMEL: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie : eine Erkenntnistheoretische Studie* (Leipzig : Duncker & Humblot, 1892. 109 s.); RAFFAELLO MORGHEN: *Per un senso della storia* (Brescia : Morcelliana, 1985. 244 s.); VALDINO TOMBOLATO: *Filosofia della storia: epistemologico nonsenso o disciplina ben fondata?* In: *Per la filosofia*, roč. 7, 1990, č. 19, s. 101 – 109.

teda filozofia vo svojej metafyzicko-humanistickej platnosti javí ako bádanie o príčinách, počiatkoch a posledných cieľoch človeka ako toho, ktorý je a jestvuje, a teda chápaného v jeho existenciálnej osobitosti a ontologickej univerzálnosti, dejiny ako svet, v ktorom sa uskutočňuje bytie človeka, špecifikovaný v jeho náhodnosti a konečnosti v hľadaní „zmyslu“ a podmienostiach priestoru a času, predstavujú jednu zo základných oblastí filozofického bádania.

Prvá definícia filozofie dejín by mohla byť determinovaná univerzálnym charakterom filozofie, to jest ako kritické skúmanie bytia v jeho ľudsko-dejinnej špecifikácii, v pokuse zachytiť, v rámci diania v čase, univerzálny zákon, ktoré dolaďujú, no nie nutne, priebeh v jasne definovanom čase a priestore. Filozofia dejín chce teda zodpovedať jednotnému účelu: v rámci mnohorakosti historických udalostí zachytiť to, čo hoci charakterizované trvalým vzťahom konečnosti a náhodnosti diania zostane ako hodnota, ako cieľ, ako počiatok schopný vysvetliť jednotlivosť vo vzťahu k celku. Nie „celok v rozdrobení“, chápaný teologicky¹⁴⁹ ako odhalenie-zjavenie celku (Boh-Príčina) v jednotlivosti a v náhodnosti historického diania a vo vzťahu k Celku (Boh-cieľ) všetkého, čo je konečné, aby sa objasnil celok v rozdrobenosti života.¹⁵⁰ „Celkom v rozdrobení“ sa rozumie na pr-

¹⁴⁹ *Il tutto nel frammento* [Všetko vo fragmentoch] je názov štúdie švajčiarskeho teológa Ursa von Balthasara, v ktorej skúma prítomnosť Princípu-Boha v každom jednotlivom ľudskom pohybe. Tvrdí, že „každý čriepok kúska keramiky napovedá o celej nádobe, každé mramorové ‚torzo‘ vidieť vo svetle celej sochy“ (s. 3). K vzťahom teológia-filozofia-kresťanská filozofia dejín u von Balthasara pozri MAURIZIO SFRISO: *Scienza generale della storia di von Balthasar*, in: *Città di Vita*, roč. 44, 1989, č. 2, s. 181 – 186.

¹⁵⁰ Nachádzame sa v oblasti skúmania teológie dejín. K problému historiografických poznatkov tejto perspektívy, hoci vo vzťahu k typu inovácie vzhľadom na predchádzajúcu historiografiu, odporúčam nahliadnuť: *La philosophie au Moyen Age : des origines patristiques à la fin du 14. siècle* (Paris : Payot, 1962². 782 s.); ADOLFO OMODEO: *Il senso della storia*. Torino : Einaudi, 1970¹. 640 s.; ARNALDO MONIGLIANO: *L'età del trapasso tra la storiografia antica e la storiografia medioevale (320 – 550 d. C.)*. In: *Rivista storica italiana*, roč. 81, 1969, č. 2, s. 286 – 303. Vzhľadom na teoretické chápanie problematiky týkajúcej sa základov teológie dejín, okrem už citovaných štúdií von Balthasara, Marroua a Bartha, pozri UMBERTO ANTONIO PADOVANI: *Filosofia e teologia della storia* (Brescia : Morcelliana, 1953. 113 s.); MAURICE CRUBELLIER: *Sens de l'histoire et religion : Auguste Comte, Northrop, Sorokin, Arnold Toynbee* (Paris : Desclée de Brouwer, 1957. 214 s.); GEORGE USCATESCU: *Escatologia e historia* (Madrid : Guadarrama, 1959. 238 s.); RUDOLF BULTMANN: *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen : J. C. B. Mohr, 1964. VIII, 188 s.); REINHOLD NIEBUHR: *Faith and history : a comparison of Christian and modern views of history* (New York : C. Scribner's, 1949. IX, 257 s.); ENRICO CASTELLI: *I presupposti di una*

vom mieste skúmanie zákonov, konštánt, ktoré „riadia“ jednotný priebeh historických faktov: to, čo je historicky bezprostredné, vzaté v rámci jednotného sprostredkovacieho zákona; zákona nie nevyhnutne mechanicky a aprioristicky určeného, ale ako nástroja kritického čítania priebehu historickej udalosti.

Na druhom mieste sa „celok v rozdrobení“ chápe špecificky vo vzťahu k svetu dejín ako svet človeka, a teda dejiny sa považujú za samotný život človeka, pri zachytávaní najhlbších otázok o poslednej pravde ľudského bytia. V tomto vzťahu sa filozofia dejín ukazuje ako skúmanie v rámci jednej z konštánt, ktoré charakterizujú celé ľudské dejiny, aj keď z obavy, že by bola negovaná: problém Transcendentna. Nenachádzam sa na pôde dejín filozofie ako skúmania prítomnosti a teoretického vývoja tejto problematiky vo filozofickom myslení;¹⁵¹ a ani pred nebezpečenstvom pomiešania s teoretickou filozofiou ako kritickým skúmaním teoretickej možnosti tejto problematiky a jej dopadov ontologického charakteru na bytie;¹⁵² ide o filozofiu dejín ako kritické čítanie historického diania v určovaní jednej z konštánt, ktoré v ich pripustení, ako aj v popieraní charakterizujú politické, sociálne, kultúrne a ekonomické formulácie. Nejde ani o nadrationalistickú alebo nadnaturalistickú interpretáciu roviny, ku ktorej smeruje historické dianie, ale o transpozíciu problematiky Transcendentna od individuálneho problému k problému univerzálnemu v zmysle všetkých ľudí a celého ľudstva, problému vlastnému bytiu človeka, nakoľko je človekom; teda čítanie dejín nie fideistické ani racionalistické, ale bádanie, sledujúce filozofickú metódu a perspektívu toho, čo je u človeka „podstatne dôležité“, a podmienujúce činy, ktoré vykonal.

Nie je to ani rekonštrukcia s nevyhnutnými zákonmi a princípmi, ale „odlíšená, interpretovaná alebo dešifrovaná história do istej miery a v istých všeobecných aspektoch tak, že sa podarí zachytiť pochopiteľný zmysel a smer“;¹⁵³ v takom prípade problém Transcendentna pre dejiny filozofie

teologia della storia (Padova : CEDAM, 1968. 231 s.); PAOLO SINISCALCO: *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo : le età del mondo in fonti antiche* (Torino : Società editrice internazionale, 1976. 245 s.); HENRI DE LUBAC: *Dieu se dit dans l'histoire : la Révélation divine* (Paris : Les éditions du cerf, 1974. 126 s.); UGO BENEDETTI: *Dio, il senso della storia* (Milano : Vita e pensiero, 1983. 115 s.)

¹⁵¹ K takejto definícii a celej problematike týkajúcej sa možnosti a legitímnosti dejín filozofie a príslušnej bibliografie pozri MARINO GENTILE: *Introduzione. In: Saggi di una nuova storia della filosofia*. Padova : CEDAM, 1973, s. 7 – 40.

¹⁵² K vzťahu filozofia dejín – teoretická filozofia pozri GIANNI MARIA POZZO: *Che cos'è la filosofia della storia*, s. 15 – 23.

¹⁵³ JACQUES MARITAIN: *Pour une philosophie de l'histoire*, s. 45.

predstavuje jeden z najvýznamnejších a najrozlišujúcejších smerov a významov.

Problém Transcendentna je objektívna a základná špecifikácia pre kritické štúdium dejín bez toho, že by sme si preň nárokovali predstavovať vysvetlenie „a priori“ priebehu dejín a celý problém vyčerpávať filozofickým vysvetlením dejín.

Filozofia dejín nie je čítaním človeka a jeho produkcie pomocou konfrontácie medzi racionálnou konštrukciou „a priori“ a historickým dianím, keďže metóda takejto disciplíny je na prvom mieste induktívna. Údaj, ktorý má totiž k dispozícii, je historický fakt, a nie aprioristický zákon, a len v ďalšom okamihu, úzko spätom s prvým, môže byť deduktívny. A teda základ, z ktorého vychádzame pri kritickom skúmaní dejín, predstavuje historický údaj v jeho jednotlivosti a bezprostrednosti. Aj historiografia berie za základ, z ktorého vychádza, historický fakt, ale rozdiel medzi filozofiou dejín sa ukazuje zjavný v poriadku dvoch vecí, ktoré sa berú do úvahy: práca historiografa spočíva na prvom mieste v zbieraní, preberaní a usporadúvaní historických dokumentov a svedectiev, usilujúc sa dať mnohorakosti údajov, ktoré má k dispozícii, akúsi jednotu, logické vysvetlenie v rámci niektorých podmieneností, ako sú priestor a čas (chápané ako mechanický sled okamihov), ale nie skúmanie princípov, konštánt, významov, zmyslu historického sveta. Preto „historiografia neodpovedá a ani nijako nemôže odpovedať na otázku „čo sú, v čom spočívajú dejiny, aký je ich význam a hodnota“.¹⁵⁴ Po druhé, historiografia sa uvádza ako poznanie, ktorého predmetom je „čo“, poznanie historického údaja v jeho jedinečnosti a náhodnosti, a ak je to možné, aj poznanie „prečo“. Je to poznanie jednotlivého faktu, no v jeho rámci juxtapozícia údaja vo vzťahu k časovo „pred“ a „potom“, ktoré zodpovedá požiadavke vnútornej jednoty medzi samotnými údajmi. Filozofia dejín však berie do úvahy údaj historiografie, ba aj údaj práve z historiografického skúmania, no poukazuje na neistotu jednotlivého a náhodného údaja v rámci univerzálného a úplného vysvetlenia dejín; preto premoštuje ohraničenia len vonkajšej jednoty, akú poskytuje historiografia, na pochopenie faktov v ich podstatnej a vnútornej jednote – historický svet v jeho prvých príčinách a v jeho posledných cieľoch. Filozof dejín má teda na základe práce historiografov viesť svoje uvažovanie, pretože on nemá „a priori“ determinovať priebeh dejín. Usiluje sa interpretovať konkrétne dianie ľudstva a zmysel tendencií, aké tu objaví.

Hovoriť o filozofii dejín je teda legitímne a oprávnené. Ak je totiž pred-

¹⁵⁴ GIANNI MARIA POZZO: *Introduzione alla filosofia della storia*, s. 12.

metom filozofie ako metafyzickej vedy bytie a ak sa filozofia od mnohonásobnej, podmienenej a ukončenej skúsenosti s bytím pohne ďalej a pokúsi sa určiť význam tejto skúsenosti hľadaním univerzálnych a úplných príčin a cieľov, tak potom história ako svet ľudského bytia v človeku sa musí nevyhnutne stať predmetom filozofie. Filozofia sa totiž snaží vysvetliť a pochopiť skúsenosť jednotlivca a bezprostrednú skúsenosť bytia tým, že určuje všeobecné zákony a princípy, ktoré prenikajú do príčin a skutočného pôvodu histórie.

Oblasť skúmania filozofie dejín je daná, ako som to viackrát tvrdil, svetom človeka, preto filozofia dejín v takejto konfrontácii má nielen možnosť a legitímnosť uchopiť zákony, konštanty a smery, ktoré by jednotne vysvetľovali fakty vyprodukované človekom, ale pretože predmetom je človek sám, v jeho zložitej, ale úplnej ľudskosti, ako jedna z úloh tejto disciplíny sa ukazuje skúmanie „typu“ človeka, aký predložili mnohé ideológie, umenšujúc ho v jeho metafyzicko-humanistickej hodnote a v jeho ontologicko-existenciálnej aspirácii po Transcendentne. Filozofia dejín sa totiž svojím podstatným štruktúrovaním a metafyzicko-humanistickou inšpiráciou nemôže nestávať kriticky proti všetkým týmto obmedzujúcim interpretáciám ľudského bytia s presným zámerom preniknúť zmysel, hodnotu alebo chýbajúcu hodnotu a vyťažiť z toho skúsenosť a učenie schopné prispieť k náprave a zdokonaleniu behu ľudského sveta. V takejto činnosti je potrebné, aby filozofia dejín nestratila zo zreteľa človeka v jeho každodennej skutočnosti osoby, ktorá napriek tomu, že trpí protirečeniami svojej štrukturálnej konečnosti, svojej existenciálnej náhodnosti, túži po významnosti transcendentného života svojej individuality. Takéto je celkové videnie človeka, ktoré filozofia dejín musí mať na srdci, zbierajúc v rámci historického diania konštanty, ktoré čoraz viac pomáhajú človeku vrátiť sa k sebe samému a k najhlbším koreňom vnútorného života, zatiaľ čo okrem iného ukazujú smery myslenia v rámci priebehu dejín, ktoré napriek alebo vďaka presnému ideologickému plánu či pre neuvedomelý historický postoj skresľujú život človeka, redukujúc ho na stroj alebo výlučne na hmotu, alebo na jednotlivca neschopného sociálnych vzťahov, ak sa na ne nepozera a ak sa neprežívajú podľa utilitaristického kľúča.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Interpretácia humanistického videnia dejín, teda filozofie dejín v jej vysokej etickej a výchovnej hodnote, ako ju podáva Gianni Maria Pozzo, sa mi zdá hlboká, jasná, kriticky založená a zanietená. Stačí spomenúť: GIANNI MARIA POZZO: Linee di un'interpretazione umanistica della storia. In: *Introduzione alla filosofia della storia*, s. 51 – 64. Pozri aj ďalšie jeho práce: *Umanesimo moderno o tramonto dell'umanesimo?* (Padova : CEDAM,

Filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel, predstaviteľ nemeckého idealizmu, udal svojou teóriou dialektiky nový smer filozofického myslenia a významným spôsobom ovplyvnil dejiny celého budúceho ľudského pokolenia. Prínos Hegelovej koncepcie spočíval v dejinnosti, teda historicosti. Podľa nej svet, vesmír, čiže všetko, čo jestvuje okolo nás ľudí, nepredstavuje niečo statické, nemenné, natrvalo usporiadané, ale predstavuje dynamický proces *vývoja*, ustavičné, nekonečné dianie. V ňom si dané ľudské pokolenie hľadá vlastnú cestu vývinu života, a tým sa vlastne prejavujú sloboda a rozum celého vesmíru, lebo človek jednotlivec si v ňom uvedomuje, že je súčasťou istého celku, istého organizovaného spoločenstva, a tak u každého jednotlivca rastie vedomie poslania svojho ľudského spoločenstva, vedomie jeho schopnosti meniť svet. Dynamický proces *vývoja* teda predstavuje cestu zmeny, vývinu, pokroku, napredovania (neraz však na tejto ceste nastáva boj protikladov).

Na základe nového smeru filozofického myslenia bol Hegel označovaný za „otca modernej filozofie dejín“.

Teraz prejdem k otázke jestvovania národov a štátov.

Podľa Hegela sú národy navzájom spríbuznené v občianskej spoločnosti – ako osobnosti či osoby. V tejto občianskej, teda civilnej spoločnosti sledujú osobnosti, osoby, občania svoje čiastkové ciele, potreby, nutnosti a podobne, čiže oni reprezentujú moment partikularity. Podobne je to so štátmi. Aj ony sledujú svoje ciele vo vzťahoch medzi sebou – každý štát sleduje svoje záujmy, ktoré sú odlišné od tých iných. Osobitosť záujmov predstavuje podstatu rozdielu medzi jednotlivými štátmi. Každý štát má svoje zvláštnosti (priestor, vymedzenie, podnebie, dejiny...). Jestvovanie každého štátu predstavuje a stelesňuje nejakú myšlienku, ideu, presnejšie: každý štát predstavuje a stelesňuje čiastočnú, zvláštnu fázu všeobecnej myšlienky, univerzálnej idey. Podľa Hegela *idea* – *logos* – *myšlienka* v dejinách predstavuje a rozvíja svoje rozličné fázy v čase a dominantná fáza v každej epoche dejín je stelesnená, zhmotnená v dominantnom národe. Následnosť týchto fáz spoluutvára svetové dejiny.

1972². 126 s.); *Saggi sull'umanesimo morale della persona* (Padova : CEDAM, 1974. 194 s.); *Riflessioni critiche sul nostro tempo* (Padova : CEDAM, 1977. 137 s.); *Eticità-cultura-umanesimo* (Chioggia : Charis, 1984. 118 s.); *Dalla storia della filosofia alla filosofia della storia : un itinerario* (Treviso : La Galleria, 1987. 276 s.).

Históriu celého sveta však neriadi náhoda ani osud, ale večný rozum, *idea* sama. História teda nie je pospájanie náhodností, história je večný rozum. *Idea* sama takto vtelená do dejín sveta je svetoduch, všesvetový duch, lebo značí konkrétne stelesnenie *idey* samej vo svete. Tento svetoduch je konečný tribunál národov a sudca národov. Nieto takého medzinárodného štátu ani súdu, ktorý by vykonával rozsudok nad národmi s konečnou právnou platnosťou! Súd nad národmi spočíva v osude, ktorý ich očakáva vo vývine histórie celého sveta.

U Hegela *vývoj* dejín sveta pokračuje dialekticky. Tak ho zachytáva Hegelova dialektika, učenie o *vývoji* ducha a myslenia v troch stupňoch (téza, antitéza, syntéza) ako ustavičné zjednocovanie protikladov prostredníctvom všeobecného konfliktu. Takýto pohyb, *vývoj*, pokrok, napredovanie je badateľný vo všetkom – vo veciach, v myšlienke, v ľudskom myslení, v jednotlivých akciách, v celých dejinách.

Absolútne znamená súhrn všetkého vo vývine, večný rozum. Mysel' (*idea* sama) je metafyzická definícia Boha. Absolútne vo vývine života zahŕňa evolúciu, postupnú kvalitatívnu zmenu, postupný kvalitatívny vývin; nastáva v poznaní, vo vedomí vrátane sebavedomia a sebauvedomenia. Celý svet, vesmír je v procese nejakého určitého štádia vývoja, ale cieľ univerzálneho večného rozumu je jeden, a to konečný, nemenný (človek je človek, zviera je zviera a tak ďalej), existujú však vývinové štádiá vývoja. Cieľ je zhoda poznania, prípadne tvrdenia so skutočnosťou: pravda, pravdivá skutočnosť, Boh.

Boh u Hegela je *idea* potenciálneho sveta, potenciálneho vesmíru, možného, uskutočniteľného v procese *vývoja*, predstavuje akúsi celistvosť všetkých možností zmien, vývinu, evolúcie, pokroku, napredovania.

Boh, večný rozum, myseľ je uskutočnená, zhmotnená myšlienka, realizovaná *idea* sama tvoriaca svet, vesmír, a preto skutočný svet, skutočný vesmír nemôže byť bez Boha.

Absolútne u Hegela sa stáva vedomím seba len *vývojom* človeka, ľudského pokolenia, ľudstva, sveta. Takto v jeho filozofii dejín dokonalý štát uskutočňuje dokonalú slobodu, ktorá je cieľom a účelom univerzálnej histórie. Hegel dokonca nazýva štát „aktuálnym bohom“ – v súvekom obnovení Pruska uznával dosiahnutie vrcholu dejín sveta.

MARXIZMUS

V Hegelovej teórii dialektiky možno vidieť korene a následnú súvzťažnosť s marxistickou filozofiou dejín. Karl Marx (1818 – 1883) vybudoval svoj všemohúci socialistický štát, ktorý v ateistickej beztriednej spoločnosti je bohom, práve na základe Hegelovho učenia o *vývoji*. Marx prijal Hegelovu dialektickú formulu i metódu. Ale Marx namiesto Hegelovej uvedenej tajomnej *idey* predstavujúcej dynamický proces *vývoja* používa formulu dynamika zmeny. Tajomnú *iden* nahrádza zasa formulou ekonomická sila, tá vytvára konkrétnu dynamiku zmeny a zhmotňuje ju. Takto Karl Marx dal Hegelovmu idealizmu novú podobu a pretvoril ho na svoj materializmus. A na tomto ďalej Marx buduje mesianizmus beztriednej spoločnosti komunistického štátu. Marx bol presvedčený o tom, že Hegel prevrátil realistický systém Aristotela „nesprávnou stranou dole“ a on teraz obracia Hegela „správnou stranou hore“.

Podľa Marxa sa štát, základná právna organizácia zvrchovanej politickej moci spoločnosti na istom území, pôvodne organizoval ako nástroj triednej nadvlády. Marx zastával názor, že štát tohto typu časom zanikne a ustúpi beztriednej spoločnosti; že po prechodnej fáze diktatúry proletariátu v rámci socialistického štátneho zriadenia ľudská spoločnosť postupne sama prejde k beztriednej spoločnosti vo forme komunistického štátneho zriadenia a že v komunizme všetci poctivo pracujúci ľudia dosiahnu svoj ideál spravodlivého prerozdelenia vecí potrebných na to, aby každý mohol prežiť pokojný život. Dokonca táto predstava ľudí bola neskôr vyjadrená heslovito.

Ako som uviedol, Marx dal Hegelovmu idealizmu novú podobu a pretvoril ho na svoj materializmus. Predpokladal, že všetci ľudia sa naučia pracovať i žiť jedine správnym spôsobom a že nimi vyrobené veci sa im budú prerozdeľovať len členmi zložky verejnej štátnej správy, teda administratívnym orgánom na to vytvoreným a tým povereným, a ľuďmi, ktorých si sami zvolia za svojich zástupcov, aby riadili ich štát založený na čisto materiálnom základe. A na dosiahnutie takéhoto zbožšteného ideálu beztriednej komunistickej spoločnosti, kde sú si vraj všetci ľudia rovní, boli dobré všetky prostriedky – aj násilie.¹⁵⁶

¹⁵⁶ ŠTEFAN VAGOVIČ: *Etica comunista*. Roma : Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1959. XII, 180 s.; ŠTEFAN VAGOVIČ: *Libertà e comunismo*. Firenze : Cultura, 1970. 34 s.; ŠTEFAN VAGOVIČ: *Marxismo a una dimensione*. Roma : Città nuova, [1972]. 210 s. Pozri aj *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948 – 1989*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001. 2 zv.; *Štyri desaťročia*

Je všeobecne známe, že najznámejšiu kombináciu historicko-ekonomickej analýzy a nespútanej iracionálnej utópie možno nájsť v marxistickom ideáli beztriednej spoločnosti, ku ktorej vraj možno dospieť len po uskutočnení proletárskej revolúcie. Beztriedna spoločnosť má vzniknúť násilným privlastnením výrobných prostriedkov proletariátom vedeným stranou profesionálnych revolucionárov. „Strana“ potom nastolí „diktatúru proletariátu“ – jediný spôsob, ako organizovať výrobu dokonalým spôsobom, ktorý bude spravodlivý pre všetkých, čiže podľa potrieb všetkých pracujúcich, nie iba podľa požiadaviek buržoázie, ktorá vlastní kapitál (potrebný na kúpu výrobných prostriedkov).

O tom, ako bude fungovať táto „beztriedna spoločnosť“, dokonale rovnostárska aj v oblasti mravov, pretože manželstvo (s jeho nerovnosťou muža a ženy v tomto zväzku) bude odstránené, sa Karl Marx a Friedrich Engels (1820 – 1895) vyjadrili: „Namiesto starej buržoáznej spoločnosti s jej triedami a protirečieniami nastúpi združovanie sa (*eine Assoziation*), v ktorom je slobodný rozvoj každého podmienkou slobodného rozvoja všetkých.“¹⁵⁷ Toto vyjadrenie je všeobecné, neurčité, úplne nejasné. Jediné jasné je *mýtus* marxizmu: odstránenie nerovnosti ľudí v spoločnosti, čiže vznik beztriednej spoločnosti. V nejasnej, temnej utópii, aká vládne v našich súčasných „demokratických“ spoločnostiach, sa zatlačila do úzadia tá časť nepríjemného vyjadrenia o beztriednej spoločnosti, ktorá súvisí s jej vznikom; kedy? ... po uskutočnení proletárskej revolúcie; ako? ... násilným privlastne-

represálií komunistického režimu na Slovensku : zborník z konferencie o zločinoch komunizmu z 29. – 30. mája 2003 v Košiciach. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003. 128 s.; RUDOLF LESŇÁK: *Spätne zrkadlá : bibliografická dokumentácia retrospektívnych, knižné i časopisecky publikovaných dokumentov, svedectiev, memoárov a literárnych diel o zločinoch komunizmu na Slovensku 1945 – 1989*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003. 231 s. Pozri aj JOZEF PAUČO: *Slováci a komunizmus*. Whiting IL : Ján J. Lach, 1957. 318 s.

¹⁵⁷ KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS: Manifest der Kommunistischen Partei. In: KARL MARX: *Werke, Schriften, Briefe. Bd. 2 : Frühe Schriften : zweiter Band*. Herausgegeben von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, s. 813 – 883, s. 843. *Komunistický manifest* vyšiel po prvý raz v Londýne vo februári v meruósmom roku štyridsiatom ôsmom (1848): *Manifest der Kommunistischen Partei*. London : Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter, 1848. 23 s. Prvé slovenské preklady vyšli v roku 1921: *Komunistický manifest s predmluvami Karola Marxa, Bedricha Engelsa a Karola Kautského*. Dľa ôsmeho autorizovaného vydania nemeckého preložili Anna Sychravová a Andrej Hvizdák. Žilina : Právo ľudu, t. Ľudová kníhtlačiareň A. Němec; Praha, 1921. 61 s.; KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS: *Komunistický manifest*. Preložil Milan Janota. [Ružomberok] : Časopis Pravda Chudoby, t. Slovenská kníhtlačiareň Košice, 1921. 63 s.

ním výrobných prostriedkov proletariátom...! A tento *mýtus* marxizmu cítiť uvisnutý... Je dobre rozpoznateľný. Z ďalšieho citovania nie je však rozpoznateľné opakovanie: ... slobodný rozvoj každého..., ... slobodného rozvoja všetkých... Mohol by som pokračovať: ako prejav „ľudského práva“ (nejde o Marxov pojem) a „podmienok slobodného rozvoja“ všetkých, jediného spôsobu, ako dosiahnuť cieľ veľkolepej fyzickej, duchovnej, individuálnej i spoločenskej harmónie ľudstva!

Nikomu sa však nepodarilo realizovať onú nejasnú utópiu takzvaného „vedeckého“ komunizmu.¹⁵⁸ Vonkoncom sa to nepodarilo obom jeho zakladateľom, ktorí, tak ako som uviedol, načrtli beztriednu spoločnosť v *Nemeckej ideológii*, v diele vychádzajúcom takmer súčasne s *Manifestom*. Ani po ich spresnení, že v triednej spoločnosti deľba práce funguje tak, že každý, ak chce žiť, vykonáva určitý druh práce, a môže byť „... poľovník, rybár, pastier alebo veľký kritik...“ (ironická narážka na intelektuálov, ktorí sú proti Marxovi), dokonca ani po ich tvrdení, že v komunistickej spoločnosti, „... v ktorej žiadny jednotlivec nie je odkázaný na vymedzený a výlučný druh práce, ale môže sa zdokonaľovať v každom druhu podľa vlastnej voľby, spoločnosť reguluje výrobu tak, že jednotlivcovi umožňuje byť dnes tým, zajtra iným, ráno ísť poľovať na zver, popoludní loviť ryby, večer sa starať o hospodárske zvieratá, po večeri sa venovať kritike, jednoducho môže žiť takým spôsobom, aký mu vyhovuje, bez toho, aby sa naozaj musel stať poľovníkom, rybárom, pastierom alebo kritikom.“¹⁵⁹

Tento obraz budúcej komunistickej spoločnosti (v minulosti veľmi často citovaný) obaja zakladatelia zrejme chápali v *metaforickom* význame slova.

¹⁵⁸ EUGEN LOEBL: *Marxismus – Wegweiser und Irrweg*. Wien : Econ Verlag, 1973. 231 s.

¹⁵⁹ KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS: Die deutsche Ideologie. In: KARL MARX: *Werke, Schriften, Briefe. Bd. 2 : Frühe Schriften : zweiter Band*. Herausgegeben von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, s. 5 – 655, s. 36. Pozri aj KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS: *Nemecká ideológia : kritika najnovšej nemeckej filozofie v jej predstaviteľoch Feuerbachovi, B. Bauerovi a Stirnerovi a kritika nemeckého socializmu v jeho rozličných prorokoch*. Z nemeckého originálu *Die deutsche Ideologie* ... preložila Alma Münzová, Viktor Kochol a Pavol Musil. Slovenské vydanie pripravila redakcia Ústavu dejín KSS, pobočka ÚD KSČ. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1961. 579 s. Porov. aj KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS – VLADIMIR VIKTOROVIC ADORATSKIJ (eds.): *Die deutsche Ideologie : Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer, und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten 1845 – 1846*. Volksausg. der 1., ungekürzten, vollständigen Erstausg. des Marx-Engels-Verlages. Wien : Verlag für Literatur und Politik, 1932. XIX, 636 s.

Lebo obraz takejto budúcej komunistickej spoločnosti zostáva tak či onak v rovine neurčitej, nejasnej utópie. Presvedčili sme sa na vlastné oči, ako to v realite približujúcej sa k onej utópii dopadlo! Deľba práce sa neodstránila, humanizácia ľudskej práce v istých ťažkých oblastiach priemyslu nenastala a ani sa nezrušil rozdiel medzi manuálnou a intelektuálnou prácou. Čím sa prispelo k humanizácii človeka, spoločnosti, sveta? Boli to samé utopické predstavy, úplne absurdné, ktoré, ako dokazujú dejiny, vyvolali veľkú nespravodlivosť, vlny nepokojov a nebyvalé katastrofy zakaždým, keď sa ich pokúsili realizovať. Uvediem príklad: bolševický prevrat v novembri 1917.

Výsledky tejto filozofie dejín¹⁶⁰ sme videli uplatnené v praxi, konkrétne v ZSSR, v Číne, v Kórei, na Kube či v štátoch donedávna tvoriacich tzv. socialistické spoločenstvo národov či svetovú socialistickú sústavu. Následky na ľudské pokolenia sú hrozné, tragické. Potlačenie ľudskej dôstojnosti, slobody, zmechanizovanie a zbavenie duchovnosti človeka ako rozumnej bytosti, vraždenie, hromadné hroby či potláčanie slobody svedomia a myslenia. Slobodu človeka tam s ohľadom na zahraničnú propagandu síce mali na papieri, ale len na papieri. Napokon boli aj sú uvádzané aj v článkoch ústav niekdajších i súčasných socialistických i komunistických štátov...

MATERIALISTICKÝ PROGRESIVIZMUS

Hegelova filozofia dejín si našla svojich nasledovníkov a napodobňovateľov nielen v marxistoch, ktorí ju prevrátili „správnu stranou hore“, ale aj v nemarxistických filozofoch takto chápujúcich i vysvetľujúcich dejiny. Tí apriórne odvrhli teistickú ideu vrátane Božieho plánu v histórii sveta a hľadali čisto prirodzené vysvetlenie dejín v ohraničenom okruhu ľudskej pozemskej existencie. *Vývoj* sa stal jedinou a najvyššou doménou ich prirodzeného náboženstva zahŕňajúceho filozofiu dejín pokroku a napredovania. Francúz Auguste Comte (1798 – 1857), Angličan Herbert Spencer (1820 – 1903), Američan John Dewey (1859 – 1952) pokladali filozofiu len za nástroj na vytvorenie blahobytného života pre ľudstvo. Spencer dokazuje, že zmena sa týka všetkého: vecí, prírody, človeka, ľudstva, celého sveta, vesmíru. Príroda v jej nekonečnej zložitosti sa ustavične vyvíja a človek ako súčasť prírody a sveta sa takisto mení, je to dynamický proces stále-

¹⁶⁰ STEFAN VAGOVIC: *La filosofia marxista della prassi*. Roma : Citta nuova, [1981]. 198 s.; FRANTIŠEK ŠKODA: *Der Atheismus des Sowjet-Kommunismus*. Augsburg : Dialog, 1985. 88 s.

ho *vývoja*. Preto je ľudstvo schopné stále sa zdokonaľovať, vyvíjať a zabezpečovať si rast blahobytu.

Nie každá zmena však vedie k zdokonaľovaniu, zlepšeniu, k pokroku a napredovaniu. Môže sa stať, že nastane napríklad v organizme opačná, regresívna zmena, čo vedie k zhoršeniu – „organizmus“ (vo všeobecnosti) *sa neprispôsobuje* daným podmienkam. Aj táto zmena sa môže týkať všetkého, teda vecí, prírody, človeka, ľudstva, celého sveta, vesmíru, a to zasa môže viesť k zániku. Ale mocou podstatného princípu vývinu života sa toto *neprispôsobovanie sa* „organizmu“ (vo všeobecnosti) vždy nanovo a stále postupne napráva, čiže uvádza do pôvodného správneho stavu, a tak vývin života buď pôvodný, alebo narušovaný, prekrývaný pôvodným správnym, pokračuje ďalej vo vývinovej modifikácii, kým sa „organizmus“ (vo všeobecnosti) prispôsobí úplne, dokonale, kým nenastane zmena k lepšiemu. To sa vzťahuje na všetky oblasti života človeka.

V živote človeka i spoločnosti však skutočne môže nastať aj zmena k horšiemu. Jednotlivec v spoločnosti znáša z toho plynúce nutné zlo a trpí, čo je dôkaz toho, že daný jedinec *nie je prispôsobený* tejto zmene v sociálnom štáte. Každý sociálny štát má zabezpečovať stanovené sociálne istoty všetkým svojim občanom. To sa však nie vždy darí plniť, lebo občiansku spoločnosť tvoria rozliční ľudia so všelijakými koristníckymi cieľmi i ľudia bez akejkoľvek morálky; zrejme by tu bolo potrebné mať a dodržiavať morálny kódex.

Ako som už uviedol na začiatku: dynamický proces *vývoja* predstavuje cestu zmeny, vývinu, pokroku, napredovania (neraz však na tejto ceste nastáva boj protikladov) a, doplním, že niekedy dokonca regres. Neskôr som spomenul *prispôsobovanie sa* – zaužíval sa medzinárodný termín adaptácia – a tu možno konštatovať, že *prispôsobovanie sa* je dlhotrvajúci dynamický proces *vývoja*, teda vývinu života. Toto všetko je obsiahnuté v dejinách.

Opätovne pripomínam, že história, to nie je pospájanie náhodností, že v histórii postupnosť (časová, príčinná) nie je náhodná, ale nutná. Civilizácia ako vyšší stupeň rozvoja spoločnosti je súčasťou prírody, súc kultivovanej človekom, ktorého schopnosti sa postupom času stále rozvíjajú, lebo pomaly objavuje skryté schopnosti v sebe v súčinnosti s priaznivými okolnosťami, ktoré sa mu skôr-neskôr naskytnú. Účel svojho stvorenia, konečnú príčinu (*causa finalis*) odhaľuje len pomaly, tak ako postupne odhaľuje zákonitosti prírody a zisťuje, že on, človek, bol stvorený preto, aby vo vrchovej miere bola práve v ňom naplnená radosť zo života. A na dosiahnutie tohto cieľa je potrebné, aby sa každému členovi ľudského spoločenstva srdce naplňalo ustavičnou radosťou, aby každý človek mohol byť schopný svojimi danosťami precítiť tú najvyššiu radosť zo života, ale tak, aby aj druhý

človek, aj iní ľudia mohli prežívať svoju ničím neskalenú radosť. Jedine za takýchto okolností smerujúcich k pokroku majú síce dokonalé veci a stvorenia poustúpiť pred vecami a stvoreniami dokonalejšími. Toto neplatilo v prvotných obdobiach ľudskej spoločnosti; vtedy ľudia nemali nijaké zákony, tam platil jediný, tvrdý, nepísaný zákon spoločnosti – slabší musel ustúpiť z cesty silnejšiemu. Postupom času sa všetko menilo, zdokonaľovalo a začali platiť iné zákony. S akými pohnútkami a následkami pre ľudské pokolenia a dejiny? Sú tie neznáme sily, ktoré stoja za všetkými pominuteľnými javmi, naozaj nezmeniteľné?

Dôsledky dynamického procesu takéhoto *vývoja* filozofie dejín si možno domyslieť...

Hegelova filozofia dejín v neskoršom aplikovaní anglického sociológa Herberta Spencera, no najmä nemeckých filozofov Friedricha Wilhelma Nietzscheho a Oswalda Spenglera (1880 – 1936) viedla až k zrodu absolutistického štátu a nacistickej ideológie.

Ale vráť sa teraz k podstate autentickej kresťanskej filozofie dejín. Obsahuje táto filozofia dejín utopické predstavy?

Kresťanská filozofia dejín

Potom ako som sa usiloval načrtnúť a odôvodniť prítomnosť filozofie dejín v rámci najširšej oblasti skúmania filozofie vo všeobecnosti a predtým poukázať na možnosť a legitímnosť filozofie, to jest existenciálne a teoreticky osožný a dovolený vzťah medzi filozofiou a kresťanstvom, cieľom ďalšej časti rozpravy je zdôrazniť teoretickú opodstatnenosť kresťanskej filozofie dejín v samej jej možnosti, v jej metóde skúmania a v jej objektívnom obsahu.

Zdá sa mi vhodné jedno spresnenie, aj keď nie nové: hovoríme o kresťanskej filozofii, ktorej predmet predstavuje pojem „byť človekom“ nakoľko je kresťanom, to jest osobou vo vzťahu k Bohu, ktorý sa historicky zjavil v Ježišovi Kristovi, aj keď je zjavné, že práve nakoľko je človekom, osobe, ktorá si hovorí kresťanská, nemôže byť cudzie nič, čo je ľudské.

Chcem dospieť k formulovaniu oblasti skúmania kresťanskej filozofie dejín počnúc definovaním, čím nie je.

Po prvé, nie je to skúmanie tajomstva Cirkvi v jej historickosti, v jej budovaní Božieho kráľovstva v rámci pozemskej skutočnosti – „stonásobku na tomto svete“. Ani dejiny spásy nie sú hlavným predmetom kresťanskej filozofie dejín, ktorá berie do úvahy dejiny len v ich prirodzenom vývoji, ale vždy v perspektíve, ktorá zahŕňa tajomný Boží plán s človekom.¹⁶¹ Keď kladiem otázku, aké má viera možnosti osvetliť dejiny a život každého kresťana, teológia dejín odpovedá navrhujúc na jednej strane zaangažovanosť vo svete a na druhej strane povedomie patričnosti do Cirkvi, ktorá očakáva svoje plné završenie v perspektíve poslanca, aké predstavuje spása dejín bez

¹⁶¹ Už som na iných stranách hovoril o probléme teológie dejín, tu stačí spomenúť uvažovanie Jacqua Maritaina: „Jestvuje teológia dejín, ktorá sa zameriava na Božie kráľovstvo a na dejiny spásy a ktorá zároveň berie do úvahy vývoj sveta a vývoj Cirkvi, ale z pohľadu Cirkvi.“ (JACQUES MARITAIN: *Pour une philosophie de l'histoire*, s. 50 – 51.) O Maritainovej koncepcii kresťanskej filozofie dejín pozri MAURIZIO SFRISO: J. Maritain e la fondazione di una filosofia cristiana della storia. In: *Studi di filosofia della storia*, predovšetkým s. 201 – 209.

vylúčenia času a priestoru vo vývoji účinnosti cirkevnej prítomnosti Krista v dejinách sveta.

Po druhé, nevyčerpala by sa celá špecifickosť pojmu kresťanskej filozofie dejín, ak by sa považovala za skúmanie dejín v chápaní jednej z konštánt, ktoré charakterizujú celý problém bytia, a zvlášť problém bytia človeka, jeho bytostnej dimenzie – transcendentný Princíp. Takto totiž možno uvažovať vzhľadom na metafyzicko-humanistickú platnosť pojmu filozofie dejín.

Je teda zjavné, že kresťanskú filozofiu dejín nemožno vyčerpávajúco charakterizovať spomenutým spôsobom, nakoľko rozdiel, nateraz len terminologický, medzi ňou a filozofiou dejín, spočívajúci v pripojení prívlastku „kresťanská“, predstavuje transcendentný Princíp vo svojej podstatnej špecifikácii „kresťanského“ transcendentného Princípu, to jest Boha historicky vteleného v Ježišovi Kristovi.

A to nie je málo závažná vec.

Pristúpim teraz k načrtnutiu možností a obsahu kresťanskej filozofie dejín.

Jej predmet predstavuje koncepciu dejín ako historického sveta, ľudského sveta. Ľudský svet, predmet môjho kritického hodnotenia, je bytostná dimenzia človeka. Ale aby som nespôsobil nedorozumenia – bytie človeka ako osoby, ktorá má vieru, teda celá hlboká ľudská šírka osoby kresťana.

Je zjavné, že osobitosť takej filozofie, akou je kresťanská, nemožno zjednodušené redukovat' na fakt bádania historických udalostí kresťanskej inšpirácie. Mohlo by to totiž predstavovať ohraničenie môjho poľa analýzy, ohraničenie zjavne formálne a zdanlivé, keďže šírka a zložitnosť problému pramení práve z ambivalencie pojmu človeka-kresťana: kresťan je taký, nakoľko jestvuje ako človek, a teda kresťanovi sú vlastné všetky protirečenia a všetky túžby vrodené každému človeku; zároveň jestvujúci ako človek v stretnutí s kresťanskou rezistenciou nanovo definuje a nanovo prežíva v novej a odlišnej perspektíve svoje protirečenia a najvnútornejšie aspirácie. Nejestvujú teda špecifické kresťanské dejiny alebo dejiny s kresťanskou inšpiráciou, ale skôr človek-kresťan, ktorý žije zatiahnutý do nutného vzťahu so všetkým tým, čo je pozemské, aj keď s transcendentnou ideálnosťou, ktorá obklopuje a definuje jeho existenciálnu a operatívnu inšpiráciu zameranú nielen na prekonanie nebezpečenstva imanentizmu, ale aj na usmernenie svojej „pozemskosti“ do metafyzicko-perspektívneho finalizmu, ktorý dokáže zaangažovať a dať vyčerpávajúci zmysel celej jeho prizmatickej ľudskosti.¹⁶²

¹⁶² V starovekom dokumente prvej kresťanskej komunity *List Diognétovi* je takto vyjadrená „odlišnosť“ kresťanov: „Kresťania nemajú neobyčajný jazyk,

Preto otázka o legitímnosti kresťanskej filozofie dejín môže prijať takúto interogatívnu formuláciu: aké má filozofia s prívlastkom „kresťanská“ možnosti zachovať si celistvosť filozofickej rozpravy vzhľadom na historický výskum, ktorého predmetom nie sú kresťanské dejiny, ale ľudské dejiny, na ktorých má účasť ľudská bytosť človeka-kresťana?

Predtým som sa usiloval poukázať na legitímnosť kresťanskej filozofie, ktorej predmetom je problém bytia ako bytia, a špecificky bytia ako človeka. A teda kresťanská filozofia, metafyzicky spočívajúca na intelektuálnej a existenciálnej intuícii aktu jestvovania bytia, smerujúca k určeniu cesty ustavičnej determinácie transcendentného horizontu, na ktorý sa perspektívne vzťahuje problematická skúsenosť ľudského bytia, nachádza v dejinách reálne miesto rozvážovania problematických zauzlení, ktoré charakterizujú historickú moduláciu uvažovania o bytí. Ak reflexia o bytí vedie k hľadaniu jeho ontologickej zhody a existenciálnej plnosti v perspektívnej otvorenosti nadprirodzenú kresťanskej viery (čo neznamená bezvýhradné,

neoddeľujú sa od ostatných, nežijú odlišným životom. Hoci zachovávajú miestne zvyky, týmto všetkým prejavujú svoj jedinečný charakter... Zúčastňujú sa na povinnostiach každého občana a vedia prijať a prežívať pohostinnosť s jemnosťou a veľkodušnosťou, aké nie sú známe u iných... Majú telo z mäsa, ale nežijú ako ostatní. Telo majú na zemi, ale sú občanmi iného sveta. Týčia sa slobodní nad každým zákonom, hoci dodržiavajú zákony svojej krajiny. Sú chudobní, ale obohacujú ducha iných, všetko im chýba, ale sú pokojní, ako keby prekypovali hojnosťou... Držia ich vo väzení sveta, ale sú to oni, čo dávajú zmysel svetu. Boh im určil miesto, z ktorého nemajú možnosť dezertovať.“ (5.6) Porov. A Diognète. In: *Premiers écrits chrétiens*. Édition publiée sous la direction de Bernard Pouderon, Jean-Marie Salamito et Vincent Zarini. Paris : Gallimard, 2016, s. 810 – 821. Porov. aj *Lettera a Diogneto* [Anonimo del 2.-3. sec. d. C.]. Introduzione, traduzione e note di Ernesto Buonaiuti. A cura di Gino Ragozzino (Napoli : Procaccini, 1989. 79 s.). Podľa sv. Augustína tí, ktorí si nárokuje vyčerpať v sebe samých zmysel dejín, tvoria Pozemské mesto, ktorého prototyp zosobňuje Kain; tí však, ktorí vo vedomí vlastných hraníc a protirečení smerujú k transcendentnému významu dejín, aby ich žili dokonalo, tvoria nebeské mesto ako Ábel (*De civitate Dei*, XV, I-XVIII). No pretože ideálna plnosť Božieho mesta sa dosiahne len po smrti, pozemské dejiny človeka predstavujú reálny a vedomý pokus žiť ideálnosť nebeského mesta už prítomného (*De civitate Dei*, I, XXX, 1; XI, I, 1; *Enarrationes in Psalmos*, 61, 8; 64, 2; 136, 1), v smerovaní ku konečnej kontemplácii Pravdy, hoci v riziku upadnúť do idolatrie čiastkových právd, s akými sa stretá na svojej ceste ako pozemské mesto (*De civitate Dei*, XXII, XV, 1); akokoľvek, Augustín tvrdí: „Je lepší boj s nádejou na večný pokoj, ako otroctvo bez nádeje na oslobodenie“ (*De civitate Dei*, XXII, XV, 1). Je zjavné, že spoločné vlastnenie ideálnosti nemôže nezblížovať osoby medzi sebou a v otvorenosti srdca aj voči všetkým ľuďom dobrej vôle, ale v jednote v Bohu, ktorý robí jasnou ich totožnosť (*De civitate Dei*, XII, IX, 2).

iracionálne a statické odovzdanie sa, ale dynamický vzťah medzi prirodzenosťou človeka, to jest jeho konečnosťou, náhodnosťou a následným kladením otázok a túžbou po zhode, a Bohom ako jestvujúcim sám v sebe, ktorý sám seba zjavil v Kristovi), kresťanská filozofia dejín naberá celú problematickú platnosť a podstatnú dôležitosť vzťahu prirodzenosť – nadprirodzenosť vo vzťahu medzi slobodou človeka a slobodou Boha, v rámci možnosti podmienenosti a dejinnej realizácie.

Jadro historickej úvahy spočíva práve v ďalšom preformulovaní už uvedeného vzťahu v rámci niektorých „obmedzení“ alebo „podmieneností“, ktoré vyplývajú z analýzy človeka v dejinnom dianí – na jednej strane sloboda, ciele a povinnosti, na druhej priestor a čas. Preto v historickej analýze vzťah prirodzenosť – nadprirodzenosť sa lepšie definuje ako vzťah medzi individuálnou slobodou a Bohom a stvorenou slobodou a slobodou nestvorenou. Ak totiž v kresťanskej filozofii čelíme konceptualizácii dynamizmu pravde zodpovedajúceho vzájomného napätia medzi túžbou po zhode bytia, ktoré požaduje plnosť v kresťanskej pravde, a kresťanskou vierou, ktorá nachádza v tejto nevyčerateľnej túžbe konečnosti svoju objektívnu možnosť naďalej sa predkladať ako želaná pravda, tak v kresťanskej filozofii dejín čelíme pokusu čítať dejiny ako svet človeka, ktorého pravde zodpovedajúci dynamizmus medzi túžbou po zhode bytia a kresťanskou vierou, medzi individuálnou slobodou a Bohom, medzi otázkou človeka a odpoveďou Boha rytmicky sprevádza beh času a konanie človeka. Uviedol som, že pravde zodpovedajúci dynamizmus, nie dynamizmus vyjadrujúci pochybnosti; preto dejiny nie sú miestom pochybovania, lež sú metodickou otázkou prameniaca z túžby po stále väčšej pravde v existenciálnom a dejinnom riziku novej existenciálnej a historickej pravdy: Ježiš Kristus. A teda dejiny, predmet kresťanskej filozofie, možno v istom zmysle označiť za presahujúce ľudskú inteligenciu vo vzťahu k pravde zodpovedajúcemu napätiu perspektívnej metafyziky (nie nakoľko závisí od Božích plánov; takéto hodnotenie je vlastné teológii dejín, ktorá okrem toho skúma a interpretuje dejinné znamenia vzťahujúce sa na spásanosnú vôľu Boha). V inom zmysle je opakom, pretože obsahuje náhodnosť, konečnosť a historickosť rozumových schopností človeka, a práve preto smeruje k metafyzicko-perspektívnej otvorenosti svojej ontologicko-existenciálnej problematiky (ale toto je špecifickým predmetom kresťanskej filozofie dejín).

Fundamentálna zrozumiteľnosť dejín, ich základná čitateľnosť nevyplýva z ich aprioristickej interpretácie, ale z dynamickej perspektívy a rozumových a existenciálnych možností vnímateľných v rámci tohto dynamizmu. Ak sú totiž dejiny sprevádzané dynamizmom individuálna sloboda – Boh,

takýto vzťah nepredstavuje zákon, ktorý si vyžaduje aprioristickú interpretáciu dejinného diania, ale možnosť chápať ontologicko-existenciálnu štruktúru človeka, a teda dejiny v ich najhlbšej pravde bytia.

Ďalšie prehĺbenie a špecifikácia takejto témy môže vyplývať z myšlienky sv. Augustína, keď sa zmieňuje o historickom dianí sprevádzanom vzťahom medzi Bohom, jeho mocou a vôľou, a slobodou človeka: „Od neho pochádzajú všetky moci, aj keď nie všetky chcenia.“¹⁶³ Ale ak je Boh vôľa, vševedičnosť a predvídanie,¹⁶⁴ nič v udalostiach dejín už nezostáva v moci človeka, a keď sa zaoberá jednou Cicerovou tézou, aby ju vyvrátil, tvrdí: „Ak by sme pripustili podobnú teóriu, celý ľudský život by sa obrátil naruby. Nadarmo by sa vyhlasovali zákony. Nadarmo by niekoho hanili a niekoho chválili, karhali alebo povzbudzovali. Nebola by žiadna spravodlivosť v stanovovaní odmiern dobrým a trestov zlým.“¹⁶⁵

V dejinách človeka by bolo všetko dané, viera by sa stala pasívnym prijímaním scenára, ktorý sa treba naučiť naspamäť a historicky uskutočniť podľa presných príkazov Božieho predvídania: „A teda milosťou vylúčime slobodnú vôľu? Nech tak nikdy nie je, ale skôr vôľu podoprieme... pretože milosť uzdravuje vôľu, ktorá potom slobodne miluje spravodlivosť.“¹⁶⁶ Ale Augustínovo riešenie má rýdzo filozofickú platnosť, pretože na jednej strane chráni celú hodnotu transcendencie a Božej vševedičnosti a na druhej strane nepretržitú možnosť ľudskej slobody voľiť si cestu a na nej sa zastaviť, vrátiť späť alebo pokračovať v napredovaní. Keď totiž Augustín pokračuje vo vyvracaní Cicerových téz, tvrdí, že nič sa nedeje na základe „osudu“, takýmto termínom sa nevyjadruje žiadna pravda.¹⁶⁷ Ale každá vec má nejakú príčinu, a tak aj činy a každé rozhodnutie človeka v dejinách, no poriadok príčiny určuje Boh ako prvá príčina,¹⁶⁸ pre ktorú naša vôľa stráca slobodu rozhodovania, keďže je absolútne zapríčinená. Príčina ľudských činov je ovocím vôle a slobody človeka a túto voľbu Boh predvídal, ale neprikázal: „V dôsledku toho nič nás nenúti popierať slobodné rozhodovanie vôle, aby sme mohli uznať Božie predvídanie, ani rúhavo negovať Božie predvídanie,

¹⁶³ AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, V, VIII, 1.

¹⁶⁴ *Tamže*, V, IX, 1.

¹⁶⁵ *Tamže*, V, IX, 2.

¹⁶⁶ AUGUSTINUS AURELIUS: *De spiritu et littera*, 30, 52. O vzťahu milosť-sloboda porov. VITTORINO GROSSI: *L'antropologia cristiana negli scritti di S. Agostino* [De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia]. In: *Studi storico-religiosi*, roč. 4, 1980, č. 11, s. 89 – 114.

¹⁶⁷ Porov. AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, V, IX, 3.

¹⁶⁸ *Tamže*, V, IX, 4.

aby sme chránili slobodné rozhodovanie; naopak my s verným a úprimným srdcom prijímame a vyznávame obe tieto pravdy; Božie predvídanie, aby sme správne verili, tú druhú, to jest slobodné rozhodovanie, aby sme dobre žili.¹⁶⁹

Historickú prítomnosť Božej predvídavosti predstavuje Prozreteľnosť, ktorá všetko objíma a stále ponúka človeku „znamenia“, aby „správne veril“,¹⁷⁰ aby viera stále ukazovala cestu k Pravde vzhľadom na ľudskú konečnosť. Ale je to človek, ktorý v slobode voľby rozhoduje o potrebe cesty, ako ju vyznačuje a predkladá viera, a v takomto ustavičnom rozhodovaní nabera jeho existencia význam, stáva sa „dobrým životom“, „príjemným“ Bohu, ako hovorí Berďajev: „Celá tragédia bytia je tragédiou slobodného vnútorného vzťahu medzi človekom a Bohom, zrodu Boha v človeku a človeka v Bohu, zjavenia Boha v človeku a zjavenia odpovede človeka Bohu... Človek vo svojom historickom osude odpovedá na slová, ktoré mu nadiktoval Boh. Ale najhlbší vnútorný zmysel odhalenia odpovede človeka sa skrýva v jeho slobode. Iba slobodné odhalenie človeka, iba slobodný tvorca je milý Bohu a Boh mu dôveruje, iba toto zodpovedá nostalgii Boha voči človeku.“¹⁷¹

Dejiny teda predstavujú cestu človeka v ustavičnom určovaní a vymedzovaní perspektívneho horizontu, na ktorý sa vzťahuje totalita jeho skúsenosti bytia ako bytia a bytia-človeka. Toto je predmetom kresťanskej filozofie dejín, ktorá je „filozofiou dejín“, keďže kladúc dejiny na podstatne prirodzenú rovinu, vyznačujúcu sa svetom človeka, pokúša sa chápať jeden z najproblematickejších štruktúrujúcich uzlov historického diania: vzťah človek-Boh, konečné-nekonečné, náhodné-večné, sloboda človeka-sloboda Boha ako univerzálna konštanta a jednotný smer kresťanského a nekresťanského sveta dejín. A je „kresťanská“, pretože ukazuje problematiku vyznačeného vzťahu v rámci kresťanského chápania existencie, ktoré sa zasa predkladá ako časná cesta človeka do hĺbky jeho bytia, ontologicky a existenciálne poznačeného neodvratnosťou a potrebou dynamizmu pochopenia/kladenia otázok vzhľadom na pravdu, vychádzajúceho zo vzťahu skutočnosti človeka a Bohom. To sa však môže stať len v rámci povedomia, ako ho vníma sv. Augustín, keď hovorí: „Hľadáme, aby sme našli, ale nájdeme len možnosť donekonečna hľadať.“¹⁷²

Aké sú charakteristické znaky tejto cesty? Možno hovoriť o pokroku? A v akom časovom rozmere?

Poza interpretáciu času v jeho aspekte „fyzickosti“ ako mechanického vyratúvania diania vecí, pri ktorom sa v prítomnosti chápe minulosť v perspektíve budúcnosti, nabera čas „historickú“ hodnotu podľa platnosti, akú má termín „dejiny“ ako svet človeka, to jest poznačený kvalifikujúcou prítomnosťou človeka. Okrem toho anonymná uniformita chronologického priebehu sa kvalifikuje prítomnosťou človekom historicky interpretovaných hodnôt. V postupnosti dejín možno teda hovoriť o časoch dlhých a krátkych, o časoch naplnených a prázdnych vo vzťahu ku kritériám hodnoty predstavujúcim „jednotku merania“ a v závislosti od senzibility, kultúry, inteligencie, fantázie a „časového stavu“ subjektu alebo subjektov, ktoré ju používajú. No historická časovosť nabera ďalší význam vyvedený z merania „metafyzicko-existenciálnej hodnoty“.¹⁷³

¹⁶⁹ Tamže, V, X, 2.

¹⁷⁰ Tamže.

¹⁷¹ NICOLAS BÉRDIAEFF: *Le sens de l'histoire : essai d'une philosophie de la destinée humaine*. Paris : Aubier, 1948, s. 184. Pozri aj НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: Смысл истории : опыт философии человеческой судьбы. Берлин : Обелиск, 1923. 268 s. (o pojme dejín u Berďajeva pozri MAURIZIO SERISO: La „storia“ di Nikolaj Berďajev e l'idea moderna di progresso, in: *Città di Vita*, 1987, č. 1, s. 53 – 58), úvahy na tej istej vlnovej dĺžke Pareysona: „A predsa, sloboda je buď neobmedzená, alebo nie je. Ignoruje každú hranicu a zákon okrem tých, ktoré dobrovoľne prijala. Kontestácia je prvou formou jej vykonávania, ako možnosť súhlasu alebo odmietnutia. Nezastaví sa ani pred Bohom, nárokuje si právo spochybniť ho. A nebol by to Boh, keby sa staval proti tomuto právu a nepodnecoval, aby ho človek používal. On sám sa chcel vystaviť nebezpečenstvu, dobre si vedomý rizika, aké podstupuje, keď vyžaduje, aby odpoveď človeka na jeho otázku bola absolútne slobodná.“ (LUIGI PAREYSON: *Filosofia della libertà*, s. 16.)

¹⁷² AUGUSTINUS AURELIUS: *De trinitate*, IX, 1.

¹⁷³ Pokiaľ ide o rozpravu o čase ako „metafyzicko-existenciálnej hodnote“, pre ďalšie prehľadné odkazujem na štvrtú (IV.) kapitolu „De l'histoire céleste : le temps et l'éternité“ v knihe NICOLAS BÉRDIAEFF: *Le sens de l'histoire : essai d'une philosophie de la destinée humaine*. Paris : Aubier, 1948, s. 53 – 71; ENRICO CASTELLI: *Il tempo esaurito*. Padova : CEDAM, 1954². 256 s.); MICHELE FEDERICO SCIACCA: *L'ora di Cristo posizioni nette contro compromessi equivoci* (Milano : Marzorati, 1973². 333 s.); MICHELE FEDERICO SCIACCA: *L'uomo questo „squilibrato“ : saggio sulla condizione umana* (Milano : Marzorati, 1958². 289 s.); MICHELE FEDERICO SCIACCA: *La libertà e il tempo* (Palermo : L'epos, 1999. 271 s.); HENRI BERGSON: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris : F. Alcan, 1913. VIII, 1984 s.); HENRI BERGSON: *Matière et mémoire : essai sur la relation corps et esprit* (Paris : Presses universitaires de France, 2004⁷. 280 s.); JEAN MOURoux: *Le mystère du temps : approche théologique* (Paris : Aubier, 1962. 292 s.); *Tempo ed eternità nella condizione umana : atti del 20. Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate 1965 (Brescia : Morcelliana, 1966. 363 s.); MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (Tübingen : M. Niemeyer, 1979¹⁵. XIII, 445 s.); *Tempo e storicità dell'uomo : 3. Convegno nazionale dei docenti di filosofia nelle facoltà, seminari e studentati religiosi d'Italia [Ariceia, 28-31 dicembre 1970]*. A cura di Sante Babolin. (Padova : Gregoriana, 1971. 235 s.); GIUSEPPE CRISTALDI:

Už podľa Platóna je čas pohyblivým obrazom nehybnej večnosti,¹⁷⁴ čas je čistý, dokonalý obraz toho, čo sa zbíha v jednote.

Podľa antického postklasicistického filozofa, hlavného predstaviteľa novoplatonizmu Plotina (204/205 – 269/270), nejestvuje čas mimo duše, je samotným životom duše a spočíva v pohybe, ktorým duša prechádza z jedného stavu svojho života do druhého,¹⁷⁵ preto aj vesmír je v čase, lebo je v duši, v duši sveta.¹⁷⁶

U sv. Augustína vzťah fyzický čas-historický čas, pohyblivý čas-nehybný čas naberá ontologicko-náboženské poznačenie: čas je miestom vzdďalovania sa a približovania sa večnosti, ktorou je Boh.¹⁷⁷ Ľudská osoba ako duša obdarená pamäťou je v podstate napätím v zdroji bytia, pretože presahuje fyzickosť času vo večnosti, ktorou je Boh; čas teda nie je nič „zlé“, závisí od radikálneho nebytia-Bohom osoby.¹⁷⁸ Historický čas sa ráta v jeho chrono-

Cristianesimo e filosofia (Milano : Vita e pensiero, 1980. X, 282 s.; pozri najmä II. časť: „Tempo filosofico e tempo cristiano“, s. 93 – 151); JÓZEF TISCHNER:

Myślenie według wartości (Kraków : Znak, 1993. 522 s.).

¹⁷⁴ Porov. ΠΛΑΤΩΝ [Platón]: *Τίμαιος* [Timaios], 37d – 38c.

¹⁷⁵ ΠΛΟΤΙΝΟΣ [Plótinus]: *Ἐννεάδες* [Enneady], III, 7, 11.

¹⁷⁶ *Tamže*, III, 7, 3.

¹⁷⁷ Porov. AUGUSTINUS AURELIUS: *Confessioni*, II, 14.

¹⁷⁸ *Tamže*, XI, 12 – 38. Blaise Pascal ponúka existenciálne tónovanie fenomenológie času: „My ľudia žijeme i nežijeme vo svojej danej prítomnosti. Buď predbiehame budúcnosť, dovoľujúc si tvrdiť, že nastáva priveľmi pomaly, alebo sa vraciame do minulosti, dovoľujúc si tvrdiť, že to pekné, čo sme prežili, prešlo priveľmi rýchlo, ako keby sme my mohli urýchliť, prípadne zastaviť plynúci čas. S vymedzeným časom narábame neopatrne, neuvážlivo, tápame, nevieme využiť ani rozpoznať čas, ktorý je darovaný nám práve teraz, ba ani sa nad tým nezamýšľame hlbšie. Márnime svoj vzácny čas, bez rozmyšľania unikáme z neho raz do minulosti, inokedy do budúcnosti, v hľadaní niečoho nevšedného, lebo vraj priveľmi všedná prítomnosť nás zraňuje. Vyhýbame sa realistickému pohľadu na takúto našu prítomnosť, lebo nás to zarmucuje, ale ak je náš realistický pohľad prijateľný, už nám je ľúto, keď sa stráca z nášho dohľadu. Prítomnosť sa usilujeme predĺžiť v očakávaní takejto nám prijateľnej budúcnosti a nazdávame sa, že je v našich silách môcť i smieť rozhodovať o tých veciach; tieto veci sa však udejú v čase, o ktorom už my nerozhodujeme, ba nemáme žiadnu istotu, že sa toho ešte dožijeme. Skúmajme preto svoje myšlienky! A v krátkom čase zistíme, že všetky naše myšlienky sa upínajú buď na minulosť, alebo na budúcnosť. My sa vlastne vo svojich myšlienkach takmer nezaobráame prítomnosťou. Nemyslíme na ňu a ak na ňu aj myslíme, tak iba v súvislosti s našou bezprostrednou budúcnosťou, o ktorej chceme ešte rozhodovať. Súčasná prítomnosť, tá nebýva naším cieľom. Myšlienky súvisiace s minulosťou a prítomnosťou sú však našimi prostriedkami so zreteľom na budúcnosť – na náš cieľ. A tak smieme konštatovať, že my ľudia naozaj žijeme i nežijeme v našej danej prítomnosti,

logickej postupnosti dynamickosťou vzťahu človek-Boh; a tento sa zo svojej prvotnej neistoty zvyšuje na „hodnotu“ tým, že sa dynamicky napája na absolútnu hodnotu Božej slobody. Čas je takým v miere, v akej otázky, ktoré ustavične pramenia z problematickosti, ako ju predstavuje skúsenosť bytia, vzhľadom na hodnotu, ktorou je Boh, nachádzajú cestu smerom hore, takú, aby v chronologickej postupnosti oprávňovala a kvalifikovala, hoci nepriamo, zmysel minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Preto čas nadobúda metafyzicko-existenciálnu charakteristiku jednak vo vzťahu k sebe samému, a jednak ku všetkému: každý čas je, každý okamih je, nakoľko sa prežíva, a teda sa stane skutočným. Je to subjekt (vedomie, duša, intuícia...), ktorý ho takým robí, inak je to tak akoby nebol, ale „skutočnosť“ vybavená subjektom-bytím-jestvujúcim vytryskne zo svojho problematického vzťahu k Bohu-Bytiu-Jestvujúcemu. Každý čas minulý, prítomný, budúci je teda jednotne a individuálne miestom konfrontácie človek-Boh a je taký, keďže ho chápeme a žijeme v tomto axiologickom odstupňovaní. Práve preto, že každý čas dostáva význam ontologicko-existenciálnou prítomnosťou človeka, určuje to zmysel a hranice každej časovej jednotky. Aj keď totiž minulosť bola, i tak je prítomná, ak ju prítomnosť ako takú „zhodnotí“ – v porovnávacíj „axiologickej syntónii“, ktorá všetko robí prítomným. V metafyzicko-existenciálnom zmysle je totiž minulosť prítomná aj preto, že vo vzťahu k Bohu sa všetko nanovo problematizuje – to čo bolo dané, musí sa stále znova dávať, znova personalizovať, a teda znova robiť prítomným; a budúcnosť bude natoľko, nakoľko bude prítomnosťou, inak nebude: dráma neodvratnosti smrti nie je budúcnosťou, ale budúcnosťou-prítomnosťou, inak existenciálne nie je. Všetko je teda prítomné a každé časové rozdelenie by zodpovedalo potrebe technicko-formálneho, procedurálneho, chronologického a historiografického charakteru. Ale ak je prítomnosť taká a môže naberať ústrednú a rozlišovaciu pozíciu a funkciu, je ňou do tej miery, nakoľko je ontologicky, existenciálne a fyzicky určená minulosťou, tým, že bola, bola daná a z nej pochádzala, a nakoľko je podmienená budúcnosťou, tým, čo bude môcť a bude musieť byť. Skrátka, to čo je, je nakoľko bolo (tradícia) a nakoľko bude (pokrok), ako sme práve zdôraznili, no i tak to čo bolo, bolo nakoľko je, a všetko čo bude, bude nakoľko je, ako som uviedol predtým.

my fakticky žijeme v jej úfaní. Keďže v živote sa ustavične snažíme o dosiahnutie šťastia a usilujeme sa byť šťastní, to potvrdzuje skutočnosť, že nikdy nie sme šťastní.“ (BLAISE PASCAL: *Pensées*, 172 [168].) K pojmu času, dejín a existencie pozri MAURIZIO SFRISO: *Storia ed esistenza nei „Pensieri“ di Pascal*. In: *Rivista rosminiana*, roč. 84, 1989, č. 3, s. 275 – 280.

Aký pojem pokroku je možný, vychádzajúc z tohto axiologického určenia času?

Zaiste nemožno potvrdiť možnosť mechanického, priamočiareho a neurčitého pokroku osvieteniského typu pre jeho základnú ideu, ktorá spočíva v protidejinnom rozchode s tradíciou, čo je zdrojom pravdepodobných predsudkov a metafyzických a náboženských dogmatizmov, a v zjednodušujúcej koncepcii ľudskej štruktúry založenej na domnelejšej sebastačnosti človeka a na triumfe jeho prirodzených a racionálnych síl, zriekajúc sa fakticky akéhokoľvek historicko-veritatívneho vzťahu s Transcendentnom, aj keď zostáva akýsi postoj intelektualistického deizmu, ktorý veľmi zaváňa agnosticizmom.¹⁷⁹ Tak sa posilní myšlienkový prúd, ktorý sa začal Descartom (1596 – 1650)¹⁸⁰ práve cez osvietenstvo a jeho racionalistické videnie skutočnosti a človeka, pozitivizmus a vedecká koncepcia dejín a spoločnosti pomocou uchopenia budúcnosti ľudí, historický materializmus a jeho redukovanie ľudskej štruktúry na ekonómiu, nietzscheovský nihilizmus historickou smrťou Boha v iracionálnom oslobodení naturálnosti a vášnivosti človeka v potenciálne nekonečnom lete, ktorý vedie k rozchodu s Transcendentnom, pretože všetky tieto kultúrne prúdy vychádzajú z naturalistickej a praktistickej koncepcie ľudského sveta.¹⁸¹

¹⁷⁹ Pre kritické čítanie osvietenstva ako jedného zo základných kultúrnych koreňov, z ktorých sa poväčšine živí súčasná kultúra a spoločnosť, sa mi zdá vzácné študovať dielo GIANNI MARIA POZZO: *La storia e il progresso nell'illuminismo francese* (Padova : CEDAM, 1971². 262 s.); na špecifické poznanie pokroku v osvietenstve odkazujem na ďalšie štúdie: MICHELANGELO GHIO: *L'idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco* (Torino : Edizioni di Filosofia, 1962. 206 s.); AUGUSTO ILLUMINATI: *Società e progresso nell'illuminismo francese* (Urbino : Argalia, 1972. 265 s.); RAFFAELLO FRANCHINI: *L'idea di progresso : teoria e storia* (Napoli : Gianini, 1979². VIII, 261 s.).

¹⁸⁰ POROV. JACQUES MARITAIN: *Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau* (Paris : Librairie Plon, 1925. 284 s.); ANTONIO PAVAN: *All'origine del progetto borghese : il giovane Descartes* (Brescia : Morcelliana, 1979. 278 s.).

¹⁸¹ POROV. JACQUES MARITAIN: *Il contadino della Garonna*, s. 25 – 97; porov. aj JACQUES MARITAIN: *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Paris : Aubier, 1968. 317 s.); UGO SPIRITO – AUGUSTO DEL NOCE: *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (Milano : Rusconi, 1971. 294 s.); GIANFRANCO DALMASSO: *Il luogo dell'ideologia* (Milano : Jaca Book, 1973. 202 s.); ROMANO GUARDINI: *Das Ende der Neuzeit : ein Versuch zur Orientierung* (Würzburg : Werkbund Verlag, 1965⁹. 116 s.); NICOLAS BÉRDIAEFF: *Le sens de l'histoire : essai d'une philosophie de la destinée humaine* (Paris : Aubier, 1948. 224 s.); HENRI DE LUBAC: *Le drame de l'humanisme athée* (Paris : Union générale d'éditions. 1963. 376 s. [stampal]); GIANFRANCO MORRA: *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo* (Milano : Rusconi, 1979. 210 s.); JAN PATOČKA: *Kacířské eseje o filosofii dějin* [rukopis]. (Praha 1975. 138, 12, [1] s.).

Nemožno zatieniť ani dianie v historickom čase podľa dialektického rytmu idealisticko-hegelovského pôvodu, racionálne vyvedené zo všetko zahrnujúcej trojice: téza, antitéza a syntéza, ktorá zahŕňa skutočnosť a racionálnosť v ideálnej syntéze absolútneho ducha.¹⁸² Osobitosť a individualitu osoby v jej slobode voľby nemožno raz navždy dialekticky zahrnúť do nutného zákona,¹⁸³ lebo by to neutralizovalo možnosť ustavičnej slobodnej voľby zo strany bytia, ktoré predstavuje pravú cestu k pokroku, samozrejme, povedľa slobodnej iniciatívy Boha.¹⁸⁴

Dejiny rytmicky sprevádza dvojaký konflikt: na jednej strane medzi túžbou po ontologickej zhode a slobode človeka, ktorý pre svoju štrukturálnu konečnosť a náhodnosť a pre úplné napĺňanie možnosti¹⁸⁵ stále problematizuje vyčerpávajúcu významnosť cesty, ktorá naznačuje plnú realizáciu vo vlastnom zmysle tohto bytia; na druhej strane medzi takýmto obrazom človeka a Boha. Dejiny teda postupujú podľa problematickej, ale nie nutne protirečivej, a tým menej dvojznačnej dvojakosti vzhľadom na univerzálne ciele a na osobitnú existenciu človeka. Sv. Augustín tvrdí: „Ak je teda medzi pocestným a cieľom vyznačená cesta, je nádej k cieľu dôjsť. Ale ak chýba

¹⁸² Z hojnej bibliografie o idealisticko-hegelovskom historicizme pripomínam predovšetkým: FRIEDRICH MEINECKE: *Die Entstehung des Historismus* (München; Leibniz, 1946². 637 s.); SOFIA VANNI ROVIGHI: *La concezione hegeliana della storia* (Milano : Vita e pensiero, 1942. VII, 231 s.); NICOLA PETRUZZELLIS: *Lo idealismo e la storia* (Brescia 1957³. XV, 408 s.); FRANCO CHIEREGHIN: *L'unità del sapere in Hegel* (Padova : CEDAM, 1963. 118 s.); PIETRO ROSSI: *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Milano : Edizioni di Comunità, 1994. XXXII, 494 s.); CARLO ANTONI: *Lo storicismo* (Torino : ERI-Edizioni Rai, 1968². 217 s.); RAFFAELLO FRANCHINI: *Esperienza dello storicismo* (Napoli : Giannini, 1970⁴. 306 s.); FULVIO TESSITORE: *Dimensioni dello storicismo* (Napoli : Morano, 1971. 310 s.).

¹⁸³ „Pravda je subjektívna“, je základom celej Kierkegaardovej filozofie proti absolútnej nutnosti hegelovskej dialektiky (SØREN KIERKEGAARD: *Postilla conclusiva non scientifica*, s. 291 a nasl.).

¹⁸⁴ O tejto kritickej perspektíve vzhľadom na Hegelov idealizmus pozri kapitolu II „L'illusion hégélienne“ v knihe JACQUES MARITAIN: *Pour une philosophie de l'histoire*, s. 33 – 42.

¹⁸⁵ Zoskupenie možnosti ako štruktúra „ja“ a jediného a reálneho prístupu k Bohu tvorí jednu z interpretačných línií Kierkegaardovej filozofie, ktorý tvrdí: „Možnosť je jediná vec, ktorá zachraňuje. Keď niekto omdlie, pošlete po vodu, po kolínsku vodu, po hofmanské kvapky. Ale keď si niekto chce zúfať, treba povedať: „Nájdite možnosť, nájdite možnosť.“ Možnosť je jediný liek. Dajte mu možnosť, a zúfalý znova naberie dych, ožije, pretože ak človek zostane bez možnosti, je to ako keby zostal bez vzduchu. Niekedy stačí vynaliezavosť ľudskej fantázie, aby našla nejakú možnosť. Ale nakoniec, to jest keď ide o to uveriť, pomôže len to, že Bohu je všetko možné.“ (SØREN KIERKEGAARD: *La malattia mortale*. In: SØREN KIERKEGAARD: *Opere*. A cura di Cornelio Fabro. Firenze : Sansoni, 1972, s. 664.)

cesta alebo ju ignorujeme, načo je nám poznanie cieľa, ktorý máme dosiahnuť? Je len jedna veľmi istá cesta proti všetkým omylom, a síce, aby tou istou osobou bol Boh aj človek: Boh ako cieľ, ku ktorému smerujeme; človek ako cesta, po ktorej sa k nemu dá prísť.¹⁸⁶ Zmyslom dejín, a teda ľudského života, sa stáva čas a priestor ľudského povedomia, poznania toho, čo je človek vzhľadom na transcendentný cieľ, na ktorý možno s perspektívou obrátiť otázky o poslednom ciele jeho diania. Boh je métou, ku ktorej postupne smerujeme, cieľovo-perspektívnym horizontom – keď sa k nemu pokúšame približovať, čoraz viac rozjasňuje „temnoty“ ľudského bytia a jeho existencie. Na druhej strane je tu človek s jeho vrodenu túžbou po slobode, s malými istotami, porážkami, sklamaniami, skrátka s jeho „humanitas“, s jeho vyčerpávajúcou, ale nepremožiteľnou aspiráciou, túžbou po existenciálnom zmysle a s jeho metafyzickou túžbou po ontologickej zhode. Ale práve pre historicko-ontologicko-existenciálnu mnohoznačnosť a problematickosť „humanitas“ môže viesť cesta, pomocou ktorej je človek schopný pohľadu do vnútra pravdy o sebe a do historickej prítomnosti, pretože práve v nej je vyjadrená Pravda. Nachádzame sa teda tvárou v tvár pojmu pokrok, zaiste nie mechanický a priamočiary, ale ani sprevádzaný dialektickým rytmom, ale „adialektickým“ rytmom dejín, ktoré majú svoj zdroj v problematike človeka vzhľadom na hĺbku jeho bytia. Adialektickým rytmickým sprevádzaním dejín, pretože ak nie je teoreticky pochopená dialektická syntéza túžby-otázky-možnosti bytia a možnej pravdy-potreby viery, takáto dialektickosť zaiste nemôže determinovať a byť potrebná v postupe historického diania. Preto sú dejiny motivované v ich globálnosti a jednote jednou ideálnou príčinnosťou: väčšia plnosť bytia ľudskou bytosťou v určení finalistického horizontu (kresťanského Transcendentna), ktoré vo funkcii perspektívy motivuje a usmerňuje celú problematiku prichádzajúcu od človeka bez toho, aby aprioristicky a dogmaticky vyčerpalo ustavičnú možnosť kladenia otázok zo strany racionálnosti a ustavičnej nutnej slobody a možnosti voľby človeka.

Ide o progresívnu cestu, zaiste nie priamočiaru, ktorá na jednej strane spočíva v neprestajnom prehľbovaní toho, čo plne charakterizuje a na čom sa zakladá bytostná dimenzia človeka, a na druhej strane v neprestajnom cibrení racionálnych schopností a existenciálnych očakávaní, v určovaní toho, čo vyčerpávajúco zodpovedá aspirácii, túžbe po ontologickom poznaní, a teda po existenciálnej plnosti a významovosti bytia: „peregrinatio“ človeka smerom do hĺbky svojho bytia.

¹⁸⁶ AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, I, II, 1.

Je to pojem pokrok, ktorý sa viaže na hodnotenie „historického“ času ako „hodnoty“ vo význame hodnoty ako je Boh, s disponibilitou celého svojho ja zastaviť sa, prípadne vrátiť sa späť alebo ísť vpred v nádeji na nájdenie.

Týmto sa nechce umenšovať všetko to, čo ukazuje možnosť historického vývinu produktívnych možností človeka na vedecko-technickej úrovni; ale ak takýto rozvoj nemá podporu v pokroku ontologicko-existenciálnej „hodnoty“, je tu odôvodnené riziko, že sa negatívne vráti človeku obmedzovaním jeho pravej slobody voľby, ktorá nie je slobodou „od“, ale slobodou „pre“, smerom do hĺbky, a teda je pravdou jeho bytia.

Pri takejto idei pokroku sa nesmie zabúdať, bez toho, aby sme z našej strany riskovali, že zaujmeme aprioristický a dogmatický postoj, na všetko to, čo sa v minulosti uvádzalo s takýmito osobitosťami, hoci so všetkými obmedzeniami a neurčitostou vyplývajúcou z čiastkových vízií Boha a človeka a bez nároku stavať sa do úlohy sudcov minulosti.

Odkaz na minulosť nie je jednoduchou formálnou hodnotou toho, čo bolo, a nie je ani ovocím požiadavky uchovať veci v pamäti, ani anachronického konzervativizmu, ale nadobúda základnú dôležitosť, pretože tradícia má pri pojme pokroku vzhľadom na vnútorne štrukturálnu hodnotu. Samo slovo „traditio“ (trado, trans-do) totiž dáva reálny rozmer toho, čo dnes môžeme zachytiť a chápať v jeho pôvodnom význame: „odovzdanie“, „odovzdať druhému do ruky, z ruky do ruky“; „prenos“ (takmer ako „dedičstvo“); všetko výrazy, ktoré na prvom mieste odhaľujú zjavný dynamizmus, pre ktorý aj to, čo sa stalo až po nás, predstavuje nejakú minulosť (dedičstvo, depozit...) z ruky do ruky (zo srdca do srdca, z mysle do mysle), ktoré je také a má nevyčerpatelné korene v miere, v ktorej motivácie, ciele a hodnoty zodpovedajú a nachádzajú stály podklad v perspektívno-humanistickej metafyzike ontologicko-existenciálnej štruktúry bytia. Na druhom mieste je vyjadrená účasť na tomto prenose viacerých rúk, srdc, myslí, ktorá môže, samozrejme, byť znakom ustavičnej existenciálnej novosti a kultúrneho záujmu, ktoré vzbudilo „dedičstvo“ alebo „depozit“, aby mohol predstavovať odpoveď na otázky o pravde, význame a ontologickej zhode ľudského bytia v jeho prítomnej existencii. Takouto formuláciou pojmu „tradícia“ sa môžu myslieť niektoré typy „prenosu“ „odovzdávaného dedičstva“: jeden, prirodzený, sa týka všetkého toho, čo ľudia vyprodukovali, vymysleli a realizovali, usilujúc sa pozorne a s účasťou hľadiť na vývoj a na historicko-technologický pokrok ľudskej existencie a existencie spoločnosti. Ale tento „prenos“ je v nebezpečenstve stroskotať na relativizme a sterilnom skepticizme, ak ho nepodporí humanistické chápanie tradície podľa

pojmu „trvalosti“: nevyčerpatelná aktuálnosť podstatných a nemenných hodnôt človeka a života v jej metafyzickej vízii.¹⁸⁷ Ak sa však tieto špecifické pojmy „tradície“ a „trvalosti“ týkajú osobitne filozofie dejín, nemôžu sa netýkať aj kresťanskej filozofie dejín, aj keď zjavne v rámci kresťanskej existencie a kresťanského chápania. Typ „prenosu“, ktorý zaujíma kresťanskú filozofiu dejín, nachádza totiž svoju súdržnosť v rámci humanisticko-kresťanského vzťahu prirodzené-nadprirodzené, pre čo odvodzuje svoj podstatný pôvod z nadprirodzenej udalosti: vtelenie Boha-Syna, ale aj možnosti pokračovania v historickom daní, čiastočne v nadprirodzenej prítomnosti Boha v dejinách ako posledného cieľa človeka a čiastočne v prirodzenej možnosti človeka neprestajne slobodne akceptovať a overovať si pravdu o sebe v pravde, akou je Boh v dejinách.

Prvým typom prenosu, aj keď vzniká zo správnej, reálnej a nutnej požiadavky upriamiť pozornosť na vývoj a na technologický pokrok človeka a spoločnosti, riskuje redukovať sa na formálny mechanický prechod dokumentov, štruktúry ľudových rozprávání medzi generáciami. Okrem toho je často zavalený stálym rytmom, v ktorom prebieha historické dianie, pretože kritériom konfrontácie zostáva stále a jedine človek a jeho konečnosť, ak sa neodvoláva na jeho humanisticko-náboženské chápanie. Druhý typ však nachádza svoju možnosť trvalého a stáleho pokračovania v rámci historického diania práve preto, že jeho pôvod je transcendentný, na druhej strane preto, že človek je značne determinovaný existenciálnou problematikou a ontologickou štruktúrou, ktoré sa otvárajú metafyzickej perspektíve; aj keď zjavne nie vždy je v nás realistické povedomie tohto ľudského „dedičstva“.

Preto prenos v chápaní kresťanskej tradície nespočíva v prechode z generácie na generáciu, z otca na syna, z faktu a prípadne jeho dokumentovania, ktoré zaujímal osobitne jediná a určitú historickú dobu a z tohto špecifického historického obdobia len niekoľkých vnímavých a pozorných ľudí. Skôr je to pre aktuálnu pamiatku na udalosť – vtelenie Krista, ktoré zasiahlo tak priamo a historicky niektorých ľudí určitej historickej doby, no pre jeho transcendentnú „tajomnosť“ a jeho univerzálne predkladanie pravdy zahŕňa v sebe všetkých ľudí, minulých, prítomných a budúcich, a nielen ich, ale celého človeka stále prítomného s jeho protirečeniami a s jeho pestrou, zlo-

¹⁸⁷ Porov. GIANNI MARIA POZZO: La critica illuministica del concetto di „perenità“. In: *Saggi sull'umanesimo morale della persona*, s. 61 – 69, ako aj GIANNI MARIA POZZO: Progresso e tradizione : umanesimo della cultura e del lavoro. In: *Introduzione alla filosofia della storia*, s. 56 – 65.

žitou, podstatnou schopnosťou jestvovať.¹⁸⁸ Pre čo sa nielen prítomnosť stále obnovuje, vychádzajúc z toho, čo človeku odovzdala tradícia v celej svojej možnosti skúsenosti, ktorá sa stále predkladá ako integrálne a konečné riešenie ľudských otázok, ale „tradícia anticipuje budúcnosť a osvecuje ju svojím úsilím o vernosť minulosti“,¹⁸⁹ no v rámci ontologicko-existenciálnej slobody ľudskej osoby a v čase stále v sebe samom a v pravde.

Kresťanská filozofia dejín sa teda utvára ako pokus zdôrazniť vo svete človeka v časovom priebehu jeho života tie línie a konštanty zdedené z tradície, ktoré charakterizujú najhlbšie túžby po zhode bytia na postupnej ceste neprestajného stanovovania horizontu (kresťanského transcendentna, ako sa zjavilo v Kristovi), na ktorý sa perspektívne vzťahuje stále kladenie otázok, prameniace zo skúsenosti rozumu a viery ľudskej bytosti, vzhľadom na zhodnotenie všetkých metafyzicko-humanistických indikácií minulosti, ktoré zodpovedajú takejto ontologicko-existenciálnej aspirácii.

JESTVUJE V SÚČASNOSTI FILOZOFIA DEJÍN, KTORÚ MOŽNO OZNAČIŤ ZA KRESŤANSKÚ FILOZOFIU DEJÍN?

Jestvuje vôbec v súčasnosti filozofia dejín, ktorú by bolo možné označiť za kresťanskú filozofiu dejín? Nejde mi o filozofiu dejín samu osebe, ale skôr o chápanie významu dejín a filozofie dejín z kresťanského hľadiska, teda z hľadiska poslania kresťanov a ich úlohy v dejinách. Už v dávnej minulosti vznikala predstava o zmysle dejín s ohľadom na zástoj kresťanov v nich. Neskôr túto predstavu o dejinnom poslaní kresťanov-katolíkov vrátane hierarchie formovali postupne sv. Augustín a francúzsky teológ, kazateľ, politik a spisovateľ Jacques Bénigne Bossuet, katolícky bis-

¹⁸⁸ Na prehlbenie pojmu tradície porovnaj MAURICE BLONDEL: *Les premiers écrits* (Paris : Presses universitaires de France, 1956. 248 s.); ŠTEFAN POLAKOVIČ: *Il problema del destino : l'uomo della filosofia di Blondel dinanzi alla Chiesa di Dio* (Roma : Pontificio Ateneo Lateranense, 1939. 174 s.); GEORGES YVES MARIE CONGAR: *La tradition et les traditions* (Paris : A. Fayard, 1960. 301 s.); JOHN HENRY NEWMAN: *Essay on the development of christian doctrine* (London; New York : Sheed and Ward, 1960. XI, 320 s.); HENRI HOLSTEIN: *La tradition dans l'Eglise* (Paris : Grasset, 1960. 299 s.); HENRI DE LUBAC: *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris : Aubier, 1950. 448 s.); JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY: *Early Christian doctrines* (San Francisco : Harper, 1978. XII, 511 s.).

¹⁸⁹ MAURICE BLONDEL: *Les premiers écrits*. Paris : Presses universitaires de France, 1956, s. 206.

kup starobylej francúzskej diecézy Meaux neďaleko Paríža. Obaja stvárňovali túto predstavu podľa dobového spôsobu chápania všeobecných dejín: ako jednotného prejavu Božieho plánu spásy. Ako túto problematiku chápať v súčasnosti, keď sú zverejnené texty týkajúce sa predmetnej veci odsúhlasené na Druhom vatikánskom koncile známe, keď sme s nimi dobre oboznámení, keď sa vie, že nesú znaky akéhosi „splošteného“ myslenia katolíckej hierarchie v súvislosti s typickými témami profánnej „filozofie dejín“, ako sú demokracia, sloboda a svedomie, rodová rovnosť? Ako viesť medzikonfesionálny či medzináboženský „dialóg“? Ako sa v tejto problematike orientovať v našej súčasnosti?

JACQUES BÉNIGNE BOSSUET VERZUS
FRANÇOIS-MARIE AROUET, ZVANÝ VOLTAIRE

Kresťanské chápanie dejín sa začalo narúšať v období osvietenstva pod vplyvom neblahého „moderného“ myslenia. Tradičná kresťanská koncepcia dejín sa postupne ocitala v hlbokkej kríze a v období modernizmu a neomodernizmu sa tradičná koncepcia dejín začala vytrácať. V tomto ohľade treba spomenúť článok význačného švajčiarskeho historika Wernera Kaegiho (1901 – 1979) z roku 1938 „Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbilde“¹⁹⁰. Autor sa v ňom odvoláva na Voltairovu monumentálnu rozpravu *Essay sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* [Rozprava o mravoch a duchu národov a o hlavných historických udalostiach od Karola Veľkého po Ľudovíta XIII.]¹⁹¹ z roku 1756. Toto dielo, ktoré má 174 kapitol a 7 zväzkov, považované za jedno z najvýznamnejších prác francúzskeho osvietenstva, narušilo tradičnú katolícku predstavu o národoch, o princípoch moci aj o predchádzajúcich dejinách, ktorú koncipoval Karol Veľký (747 al. 748 – 814) a ktorá formálne platila po niekoľko storočí. Tejto zaužívanej kresťanskej schémy sa pridržal biskup Jacques Bénigne Bossuet vo svojom rozsiahlom diele *Discours sur l'Histoire universelle* [Rozprava o všeobecných

¹⁹⁰ WERNER KAEGI: Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbilde. In: *Corona*, roč. 8, 1937/38, zošit 1, s. 76 – 101. Pozri aj WERNER KAEGI: *Historische Meditationen*, I. Zürich : Fretz & Wasmuth Verlag, 1942, s. 221 – 248.

¹⁹¹ VOLTAIRE: *Essay sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. A Genève : chez les frères Cramer, 1694 – 1778. 7 zv.

dejinách]¹⁹² z roku 1681. Bola to kresťanská a zaužívaná schéma chápania dejín. Bossuetovo dielo v jednotlivých častiach podávalo a rozoberalo témy:

- stvorenie sveta a dejiny pôvodne vyvoleného židovského národa;
- život Vykupiteľa a dejiny vyvoleného kresťanského ľudu;
- koniec sveta.

V rámci tejto schémy boli uvádzané historické udalosti – vznik národov a štátov. A Voltaire túto tradičnú kresťanskú schému chápania dejín (teda národov a štátov) rozbil siedmimi kapitolami, v úvode označovanými ako „dejiny kultúry“ Číny (vrátane jej vedy), Indie, Perzie (vrátane jej náboženstva), arabských krajín (vrátane islamu)...

Werner Kaegi vo svojom článku píše: „Práve v týchto kapitolách Voltaire dôrazne presviedča čitateľa ako adresáta (či ho autorova kritika cirkevných dejín pohoršuje, alebo ju, naopak, prijíma, a to bez ohľadu na náboženský postoj či na náboženské presvedčenie), že vraj vo vzťahu k svetským dejinám, teda k tomu, čo sa vo všeobecnosti uznáva ako „politické a kultúrne dejiny tohto sveta“, už nemôže židovsko-kresťanská myšlienka kontinuity dejín zohrávať dominantnú rolu. Koncepcia židovského Božieho národa a kresťanského vyvoleného ľudu sa (podľa Voltaira) vytratila a s ním sa vytratila aj stará myšlienka homogénosti či kontinuity dovtedajších svetových dejín.

Namiesto toho sa čitateľ u Voltaira po prvýkrát vo svetových dejinách dozvedá viac podrobností o spôsobe života Číňanov a o ich viere, neskôr aj o Japoncoch; vraj si s úžasom prezerá indické náboženské maľby a číta úryvky z véd, počúva o arabských výbojoch i o prevzatí helenistického duchovného dedičstva islamom, až sa mu napokon v myslí vynoria dovtedy netušené, pôsobivé aspekty histórie jeho vlastného náboženstva.

Nie je mojím cieľom pokúšať sa analyzovať všeobecne známe Voltairovo dielo (o ktorom sa istý nestor novodobej historiografie vyjadril, že pri všetkých svojich nedostatkoch zostáva úctyhodným predobrazom moderných kultúrnych dejín), ale vyhradzujem si právo na nasledujúcu otázku: Ako je možné, že niekoľko desaťročí po tom, ako kresťanský archetyp oslávil svoj triumf v historiografickom diele Bossueta, vynoril sa práve na zá-

¹⁹² JACQUES BÉNIGNE BOSSUET: *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin : pour expliquer la suite de la religion et les changemens des empires : depuis le commencement du monde jusqu'à l'empire de Charlemagne*. A Paris : chez Sebastien Marbre-Cramoisy, imprimeur du roy, 1681. 561 s.

klade čítania tejto Voltairovej knihy súčasne úplne iný obraz o svetových dejinách? A ďalej si dovoľím položiť otázku: Ako potom takýto obraz o svetových dejinách mohol v následnom vývoji nadobudnúť rovnakú predstavu o všeobecných dejinách a zároveň sa stať akýmsi modelom, meradlom všeobecných dejín, keď spočiatku toto Voltairovo dielo bolo iba druhoradé v porovnaní s vtedajšou veľmi úspešnou Bossuetovou *Rozpravou*? Čo sa medzičasom stalo?¹⁹³

KRÍZA EURÓPSKEHO VEDOMIA

Čo sa medzitým stalo?

Odpoveď na otázku švajčiarskeho historika Wernera Kaegiho možno nájsť v historicko-politickej rozprave *La crise de la conscience européenne* [Kríza európskeho vedomia]¹⁹⁴, ktorú napísal a v roku 1935 publikoval francúzsky literárny historik-komparatista, esejista Paul Hazard (1878 – 1944). Z nej vyplýva, že „kríza európskeho vedomia“ má hlbšie korene a napokon dramatickým spôsobom viedla k Francúzskej revolúcii.¹⁹⁵

Jestvovala vtedy z kresťansko-katolíckej strany primeraná odpoveď v oblasti dejín kultúry na tento krízový stav?

Katolícka cirkev predtým dokázala reagovať na krízu vyvolanú protestantskou schizmou. Nastal rozkol. Individualizmus západného moderného človeka ako individua, človeka, ktorý je vo svojej podstate nie pokojný (ani spokojný), sa za daných podmienok stavu spoločností obrátil proti náboženstvu odovzdávanému legitímnou autoritou, obrátil sa teda proti princípu autority... Na úrovni náboženskej, morálnej kultúry individualizmus reagoval správne (potvrdil to Tridentský koncil), veľmi jasne. Dôraz sa klá-

dol na trvalosť kresťanského učenia, misijný plán sa zreformoval, obnovil a zlepšil. Ale bolo to tak i na úrovni profánnej, čiže svetskej kultúry? Zasiahlo to – okrem oblasti dejín – ďalšie oblasti, ako vedu, filozofiu, historiografiu? Napríklad „filozofiu dejín“, ktorou sa tu zaoberáme?

Nezdalo sa, že by kresťanská katolícka kultúra našla dostačujúce odpovede na duchovnú krízu, ktorá sa v Európe začala najprv zemepisnými, neskôr astronomickými objavmi. Úzkosť, pocity neistoty z niečoho neznámeho, pocity sklúčenosti, pocity tiesne ľudí boli všeobecné, strach prenikal aj protestantizmus, ako to dokazujú napríklad známe verše, ktoré napísal anglický básnik a kazateľ John Donne (1572 – 1631). V nich žiali nad troskami tradičného, hierarchicky usporiadaného, racionálneho obrazu starého sveta: „nová Filozofia“ zničila onú „anatómiu sveta“ najmä astronomickými objavmi.

„A nová Filozofia všetko toto spochybňuje,
oheň ako Prvok už celkom vyhasol;
Slnko a zem a ľudský rozum nikomu
nevie povedať, kde ich treba hľadať.
A ľudia otvorene vyznávajú, že tento svet sa skončil,
keď vo Hviezdach a na Oblohe
hľadajú toľko nových vecí; vidia, že všetko
znovu sa rozložilo na svoje Atómy.
Všetko je v rozklade, každá súdržnosť sa stratila.
Všetko iba náhrada a všetko je relatívne:
Vládár, Poddaný, Otec, Syn – sú veci zabudnuté...“¹⁹⁶

¹⁹³ WERNER KAEGI: Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbilde, s. 86 – 87.

¹⁹⁴ PAUL HAZARD: *La crise de la conscience européenne : 1680 – 1715*. Paris : Boivin, 1935. X, 474 s.

¹⁹⁵ RENAUD ESCANDE (ed.): *Le Livre noir de la Révolution française*. Paris : Éditions du Cerf, 2008. 882 s.; FRANÇOIS FURET: *Francoúzska revoluce*. Praha : Argo, 2007. 396 s.; JEAN-PAUL BERTAUD: *La Révolution française*. Paris : Perrin, 2004. 270 s.; JARMILA BOBOKOVÁ: *Príručka k dejinám Veľkej francúzskej revolúcie*. Bratislava : Vydavateľstvo Univerzity Komenského, 1999. 100 s.; JAN BASZKIEWICZ: *Francúzska revolúcia 1789 – 1794*. Bratislava : Obzor, 1989. 370 s.; PIERRE CHAUNU: *Le grand déclassement : à propos d'une commémoration*. Paris : Robert Laffont, 1989. 303 s.; GEORGES LEFEBVRE – RAYMOND GUYOT – PHILIPPE SAGNAC: *La Révolution française*. Paris : F. Alcan, 1930. 583 s.; JOZEF ŠIMONČIČ: *Ohlasy francúzskej revolúcie na Slovensku*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1982. 210 s.

¹⁹⁶ “And new Philosophy calls all in doubt,
The Element of fire is quite put out;
The Sun is lost, and th’earth, and no mans wit
Can well direct him where to looke for it.
And freely men confesse that this world’s spent,
When in the Planets, and the Firmament
They seek so many new; they see that this
Is crumbled out again to his Atomies.
‘This all in peeces, all cohaerence gone;
All just supply, and all Relation:
Prince, Subject, Father, Sonne, are things forgot...”
Porov. *An anatomie of the world, wherein, by occasion of the ultimately death of Mistris Elizabeth Drury, the frailty and the decay of this whole world is represented* [Anatómia sveta, kde pri príležitosti nevyhnutnej smrti pani Alžbety Druryovej sa ukazuje na krehkosť a zánik celého sveta]. In: HERBERT JOHN CLIFFORD GRIERSON (ed.): *Donne : poetical works*. London :

Táto „nová Filozofia“ všetko staré postupom času začala spochybňovať. Týkalo sa to aj oblasti dejín. François-Marie Arouet Voltaire vymyslel termín „filozofia dejín“. *Philosophie* v chápaní osvietenecov predstavovala individuálnu skepsu, pochybovanie jednotlivca vo vzťahu k tradovaným zákonom bytia, myslenia a k procesu poznania. Skeptický postoj sa mal aplikovať aj na dejiny, všetko sa malo, pochopiteľne, podriaďovať skúmaniu „osvieteným umom“. Osobitný zreteľ sa mal klásť na „prepájanie“ posvätných a profánnych dejín. Takýmto spôsobom sa mali navzájom spojiť náboženské a svetské dejiny, a tým sa malo dosiahnuť rozčesnutie tradičnej kresťanskej koncepcie dejín. Voltaireovo dielo *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [Rozprava o mravoch a duchu národov] bolo vskutku ďalším zdrviacim úderom zasadeným poznaniu o pôvode ľudského pokolenia a civilizácie, ktorého podstata spočívala v poznávaní Biblie. Voltaire obrátil proti náboženstvu kritickú analýzu historických prameňov a tie začali s veľkou presnosťou rozoberať a prehodnocovať práve erudovaní cirkevní dejepisci označovaní ako bollandisti, nasledovníci belgického jezuitu P. Jeana Bollandu (1596 – 1665), jezuiti, ktorí vydávali legendy o živote svätcov, ako aj benediktíni.¹⁹⁷

Oxford University Press, 1933, s. 206 – 221, verše 205 až 215.

V stredoveku boli predstavy o vesmíre na míle vzdialené od predstáv našej doby. Svet sa skladal zo štyroch živlov (ohnie, zem, vzduch a voda), pričom každý živel mal dve zo štyroch hlavných vlastností: vlhko, teplo, chlad a sucho.

- Oheň (teplý a suchý)
- Zem (studená a suchá)
- Voda (studená a vlhká)
- Vzduch (teplý a vlhký)

¹⁹⁷ „Voltaire ako vzdelanec stavil na široké, rôznorodé publikum! Vedel totiž, že vzdelanci z radov duchovenstva dlhodobo pri skúmaní histórie postupovali veľmi obozretne a odlišovali historickú pravdu od legendy; že jezuitskí bollandisti sa už sto rokov usilovali podrobiť hagiografické tradície kritickým analýzám; že prezieraví parížski benediktíni našli svoj praktický historicko-kritický metodický postup; že Mabillon uverejnil učebnicu diplomatiky ešte pred vydaním Bossuetovej *Rozpravy* a že Montfaucon, Mabillonov rehoľný spolubrat, okolo roku 1708 vydal traktát o gréckej paleografii a v roku 1719 zasa kritický traktát o klasickej archeológii. A vedel, že v bádanií dejín pokračovali aj vzdelanci z radov laikov: Montesquieu sa zamýšľal nad Liviovou rozpravou o rímskych panovníkoch a Louis de Beaufort v roku 1738 v diele *Incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine* dôkazmi doložil, že uvádzané dejiny rímskych panovníkov sa nezakladajú na historickej pravde.“ (WERNER KÆGI: Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbilde, s. 91.)

Biskup Jacques Bénigne Bossuet rozdelil svoju *Rozpravu o všeobecných dejinách* do troch rovnako dlhých častí. Prvá časť pod názvom „Sled časov“ v hrubých črtách vykresľuje dejiny ľudstva od stvorenia až po dobu Karola Veľkého. Autor tu vymedzuje dvanásť období, z ktorých každé sa sústreďuje na nejakú historickú osobnosť alebo významnú udalosť: prvé obdobie: Adam a stvorenie sveta, druhé: Noe a potopa, tretie: Abrahám, štvrté: Mojžiš, piate: obliehanie Tróje, šieste: Šalamún a stavba chrámu, siedme: Romulus a Remus a založenie Ríma, ôsme: Kýros II. Veľký, deviate: Scipio Africanus alebo pád Kartága, desiate: narodenie Ježiša Krista, jedenáste: Konštantín, dvanáste: Karol Veľký. Taký je základ udalostí, na ktorom autor stavia svoju argumentáciu. Prvá časť neprináša žiadne nové myšlienky, lebo autor preberá udalosti v tej podobe, v akej si ich prečítal v Biblii, v dielach gréckych a latinských autorov či v prácach cirkevných otcov. Na okraj umiestnil poznámky o údajoch, ktoré našiel v rôznych zdrojoch, pričom svojho vznešeného žiaka upozorňuje, že uvádzaná chronológia je nanajvýš neistá.

Druhá časť s názvom „Sled náboženstva“ je už konzistentnejšia, no spadá skôr do oblasti teológie ako do oblasti histórie. Bossuet sa tu tentoraz veľmi podrobne zaoberá židovskými dejinami, príchodom Mesiáša, šírením Cirkvi, no neobmedzuje sa len na fakty: chce z nich vyabstrahovať zmysel.

Tretia časť s názvom „Ríše“ rozoberá veľmi významný problém, ktorý sa vzťahuje na Bossuetove predstavy o príčinách pôsobiach v dejinách. Prirodzene, zbožný biskup je presvedčený o tom, že udalosti riadi Božia prozreteľnosť a túto myšlienku viackrát opakuje. To však neznamená, že všade vidí konať Božiu ruku. Boh si pre seba vyhradzuje „niektoré mimoriadne zásahy“, v prípade ktorých koná sám; v ostatných prípadoch ide o prirodzené a ľudské príčiny, ktoré vysvetľujú revolúcie v ríšach.

V tom čase ešte platila zákonitosť jednoty zjaveného poznania a poznania prirodzeného, biblického a antického.

Chronológia založená na tomto jednotiacom konštrukte však nebola viac udržateľná. Aký bol dátum stvorenia sveta? Sám Bossuet, ktorého vedecká korektnosť primäla akceptovať obe metódy, vychádzal z Biblie a dospel k dvom rozdielnym dátumom: 4004 alebo 4963. Páter Antonio Foresti (1625 – 1692) publikoval v Benátkach všeobecné dejiny Bossuetovho typu *Mappamondo istorico*¹⁹⁸. Keď postupoval prísnu matematickou metódou

¹⁹⁸ ANTONIO FORESTI: *Mappamondo istorico, cioè Ordinata narrazione dei quattro sommi imperii del mondo da Nino primo imperator degli Assirii sino al regnante*

dou karteziánskeho typu, musel zapochybovať „o pravdivosti vyjadrených stanovísk súvisiacich so skúmaním počtu rokov od stvorenia sveta po narodenie Krista; údajne existovalo prinajmenej sedemdesiat rozličných hypotéz a uvádzaný počet rokov bol extrémne veľký a rozdielny, pohyboval sa od časového údaja 6984 po časový údaj 3740.“¹⁹⁹ Páter Adrien Greslon (1618 – 1697), misionár v Číne, v jednej zo svojich kníh z roku 1671 dokazoval dôveryhodnosť čínskej vedy a tvrdil, že podľa čínskych výpočtov od začiatku sveta až do času, keď okolo roku 1620 nastúpil na trón cisár Tchienčchi, prešlo 19 379 096 rokov.²⁰⁰ „V 17. storočí nastal v západnej Európe rozvoj prírodných vied vrátane astronómie, s ktorou je chronológia úzko prepojená. V západnej európskej historiografii sa začali aj biblické historické údaje upresňovať na základe nových, všeobecne uznávaných astronomických výpočtov. To v konečnom dôsledku pomohlo pri rozriešení spomenutých hypotéz a nastal prelom v starom chronologickom rámcovaní historických údajov západokresťanskej historiografie. Oddávna sa totiž také koncepcie dejín, ktorých chronológia sa preukáže ako nesprávna a nepresná, považovali za irelevantné.“

Súbežne s tým, ako sa mimokresťanským chronológiám opierajúcim sa o tieto nové astronomické výpočty podarilo spochybniť tradičnú predstavu týkajúcu sa historického pojmu čas, nemenej významne sa narúša tradičná predstava o priestore.²⁰¹ A vďaka geografickým objavom, ktoré umožnili orientálnym civilizáciám, počnúc čínskou, dostať sa do povedomia vtedajšieho sveta, čo využil Voltaire a iní na základe správ jezuitských misionárov, a to absolútne *ideologicky*, mohol sa vytvoriť úplne abstraktný obraz Číny ako kráľovstva kultúry, civilizácie, náboženskej znášanlivosti, teda neprekonateľný vzor, ktorý by mal „Západ“ napodobňovať... „Pokiaľ ide o súvislosť s Čínou a spomenutými Číňanmi: v porovnaní s dovtedy nespochybniteľnými západoeurópskymi tradíciami sa teraz tu, v západnej Európe,

Leopoldo Austriaco, e della monarchia di Christo da S. Pietro primo papa fino a' nostri dì. Con le imprese più illustri dell'Istoria antica, e moderna. Opera del P. Antonio Foresti della Compagnia di Giesù. Dedicata all'illustrissimo, e reverendissimo monsignor Gio. Badoaro patriarca di Venetia, primate della Dalmatia, &c. Venetia : Girolamo Albrizzi, 1691 – 1694. 6 zv.

¹⁹⁹ WERNER KAEGLI: Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbilde, s. 93 – 94.

²⁰⁰ POROV, ADRIEN GRESLON: *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares : Où l'on verra les choses les plus remarquables qui sont arrivées dans ce grand Empire, depuis l'année [sic] 1651 qu'ils ont achevé de le conquérir, jusqu'en 1669.* Paris : Jean Henault, 1671, s. 42.

²⁰¹ WERNER KAEGLI: Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbilde, s. 94.

spochybňovaná tradícia čínskej kultúry a čínskeho myšlienkového procesu dostáva istým spôsobom do popredia. Dvorská spoločnosť vo Versailles privítala hneď prvý rok 18. storočia novoročnou veľkolepou oslavou na čínsky spôsob. Práve francúzsky dvor i Francúzsko 18. storočia objavili v Číne ideálnu krajinu (údajne s ideálnou ústavou a s ideálnym náboženstvom), kde sú vraj filozofi kráľmi a kde panuje prirodzený poriadok vecí.“²⁰²

Rozhodujúcim momentom na prekrytie „kresťanskej filozofie dejín“ bol útok proti nej zo strany osvietenскеj historiografie voltairovcov a gibbonovcov. Kríza, ktorá vznikla z tohto útoku, sa zhoršila *historicismom* idealistického poznačenia Hegelovej filozofie dejín. Správne poukázala na jednostrannosť a povrchnosť Voltaira a spoločníkov, ale len potom, ako rozptýlila zjavené náboženstvo v dialektickom pohybe absolútneho ducha, v rámci ktorého sa má náboženstvo chápať len ako jednoduchý, historicky determinovaný moment. Zjavená pravda evanjelií klesne teda len na obyčajný *moment ducha*, ktorý sa v úplnosti realizuje vo vedomí slobody mysliaceho subjektu. Toto vedomie sa kladie do protikladu s posvätným textom v slobodnom skúmaní a prekonáva samotný protiklad uvedomenia si seba ako poznanie vlastnej absolútnej slobody, ktorá je slobodou myslenia. Zjavenie sa teda mení na zjavenie vedomia seba samému, vedomého si svojej absolútnej slobody a presvedčeného o nej; zjavené náboženstvo prestáva byť skutočnosťou pochádzajúcou od Boha, v podstate prestáva byť náboženstvom a fakticky sa stráca v dialektike ducha, ktorý sa uskutočňuje v našom „uvedomení si“.

Kresťanská katolícka kultúrna obec však neustávala a ohradzovala sa proti klamstvu, proti prekrúteným faktom osvietencov a idealistov, ako aj proti ich zneužívaniu. A podávala o tom dôkazy, znova a opätovne predkladala autenticky podloženú kresťanskú schému „filozofie dejín“ takým spôsobom, aby účinne vyvrátila profánne „filozofie dejín“, ktoré sa zakladali (zdanlivo právom) na matematike a na vedách. Slovom, bránila sa. Bola obrana kresťanskej katolíckej kultúrnej obce účinná? Nemožno konštatovať, že táto obrana bola účinná, keďže nakoniec aj v katolíckom prostredí zanikla typicky kresťanská koncepcia dejín, ktorej pôvodná schéma bola stále tá, akú sledoval sv. Augustín vo svojom objemnom spise *De Civitate Dei*. Spis sv. Augustína mal veľký vplyv na autenticky kresťanské chápanie vzľa-

²⁰² *Tamže*, s. 97 – 98. Úplne nepravdivý obraz Číny ako model postavený proti kapitalistickému Západu sa mal znova objaviť v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch minulého storočia, v čase mýtu čínskej revolúcie Červených gárd a Červenej knižky prezidenta Mao Ce-tunga. V skutočnosti išlo o veľmi krutú občiansku vojnu, ktorú Mao rozpútal, aby si udržal moc.

hu medzi svetom našich dramatických historických udalostí a medzi pôsobením Prozreteľnosti.

Medzi tými, ktorí obhajovali kresťanskú koncepciu dejín, vyniká uprostred najznámejších katolíckych filozofov minulého storočia Jacques Maritain. Mám na mysli predovšetkým jeho prednášky v Spojených štátoch amerických, kde v päťdesiatych rokoch vyučoval na Princetonskej univerzite (Princeton NJ) a hosťoval na katolíckej univerzite Notre Dame du Lac (Notre Dame IN), ktoré rozšíril a vydal knižne pod priliehavým názvom *On the philosophy of history* [O filozofii dejín]²⁰³. Je to jediné dielo, ktoré venoval výslovne filozofii dejín. Jeho názov naznačuje, že Jacques Maritain nemal v úmysle napísať ani systematickú rozpravu o filozofii dejín, ani taký úvod do tejto disciplíny, ktorý by celkovo zmapoval jej problematiku. Jeho cieľom bolo ukázať možnosť a platnosť určitých filozofických zákonov, ktoré osvetľujú ľudské dejiny a človeku ich robia zrozumiteľnejšími. Vedome sa obmedzil iba na určitý počet príkladov týchto zákonov a na niektoré základné problémy, ktoré s nimi súvisia. Vo svojich úvahách o filozofii dejín a vo voľbe problémov mal vo veľkej miere na zreteli praktické postavenie kresťanov v súčasnej spoločnosti a usiloval sa vypracovať pre nich takú intelektuálnu výzbroj, ktorá by im pomohla riešiť ich „časné“ problémy a úlohy.

Kresťanská koncepcia dejín sa objavuje až v poslednej kapitole knihy. Jacques Maritain ju analyzuje, hoci, aspoň sa mi zdá, tu nezaujímá také miesto, aké by jej patrilo. Francúzsky filozof sa ju v americkom prostredí skôr usiloval zosúladiť s americkou ideológiou pokroku v demokracii, snažil sa ju dať do súladu so smerovaním a poslaním, aké americký národ pripisuje sám sebe, čo je všeobecne známe. Napokon, bolo to obdobie frontálnej, tvrdej konfrontácie s komunistickým svetom, nositeľom opačného historického determinizmu, odlišnej „filozofie dejín“, ktorej šírením sa sledoval jediný cieľ: nastoliť jednotnú komunistickú spoločensko-ekonomickú formáciu na celom svete.

Storočie predtým sa „kresťanským zmyslom dejín“ zaoberal vo svojej rozsahom nevelkej polemickej rozprave *Le sens chrétien de l'histoire* [Kresťanský zmysel dejín]²⁰⁴ opät benediktínskeho opátstva v Solesmes Dom Prosper

²⁰³ JACQUES MARITAIN: *On the philosophy of history*. Edited by Joseph William Evans. New York : Scribner, 1957. XI, 180 s.; JACQUES MARITAIN: *Pour une philosophie de l'histoire*. Traduit de l'américain par Charles Journet. Paris : Editions du Seuil, 1957. 189 s.; JACQUES MARITAIN: *O filozofii dějin*. Přeložil a doslov napsal Karel Šprunk. Praha : Triáda, 2014. 173 s.

²⁰⁴ PROSPER GUÉRANGER: *Le sens chrétien de l'histoire*. Paris : Librairie Plon, 1945. 67 s.

Guéranger (1805 – 1875), dôležitá postava francúzskeho katolicizmu 19. storočia, obnoviteľ rádu benediktínov a podnecovateľ liturgickej obnovy.

Spisy týchto dvoch autorov, hoci veľmi odlišných, si zasluhujú osobitnú pozornosť. Podľa úvah, ku ktorým sme dospeli, obaja, každý svojím spôsobom, vysvetľujú, prečo autenticky „kresťanská koncepcia dejín“ ostáva na okraji súčasných kultúrnych diskusií... Je to odlesk našej doby. Hoci sa Dom Guéranger dôrazne domáha širšieho uznania „kresťanskej koncepcie dejín“ podľa sv. Augustína a biskupa Bossueta, odmieta konfrontáciu s jej kritikmi zo strany triumfujúcej „modernity“ *en bloc* (liberálne predsudky si vraj všímať netreba). Maritain zasa hľadá kompromis s filozofiou profánnych dejín, to jest s filozofiou, ktorá v nie kresťansky orientovaných dejinách videla akýsi nevyhnutný pokrok smerom k väčšej demokracii anglosaského typu (s akousi „filozofiou pokroku“).

Nakoniec by som ešte rád zdôraznil závažnú okolnosť, pri ktorej sa pristávám. Ako je možné, že autentické kresťanské chápanie dejín sa začalo vytrácať z kultúrneho horizontu Katolíckej cirkvi? Niečo som už naznačil a ozrejmil. A teraz obráťme našu pozornosť na súčasnosť. Konkrétne na Druhý vatikánsky koncil, lebo ten podporil myšlienku šírenia ekumenizmu aj v oblasti pastorácie. Išlo o utópiu pacifisticko-humanitárneho typu, „kresťanský zmysel dejín“ sa tak zameral väčšmi na jednotu ľudského pokolenia so všetkými jeho kultmi. Jednota sa mala uskutočňovať vo vedení „dialógu“ medzi náboženstvami a medzi vierovyznaniami, ako keby Cirkev bola istým druhom lóže humanity.²⁰⁵

KREŠŤANSKÁ FILOZOFIA DEJÍN A KATOLÍCKA CIRKEV PO DRUHEM Vatikánskom koncile

Bolo zvláštne, keď sa „filozofia pokroku“ ujala v kresťanskom prostredí, v katolíckych kruhoch. Bolo priam zarážajúce šíriť túto „filozofiu pokroku“ v kresťanskom katolíckom prostredí a aplikovať ju pri pre-

²⁰⁵ Arcibiskup Dominik Hrušovský píše: „Už tam a vtedy som mal také trápne dojmy z toho prehnaneho ekumenického hnutia, t. j. že sme sa im pchali niekam, kde nás oni nechceli. Bolo úplne zbytočné robiť také niečo. A potom, tam sme to prehrávali s protestantmi i s pravoslávnyimi na celej čiare. V mnohom sme sa unáhle zriekli svojho – a to druhé sme si neosvojili, a mnohé, čo nám ponúkali, sme ani neprijali, lebo to nemôžeme prijať. Tak potom sme sa zbytočne vyprázdnili. To je to, čoho sme dnes svedkami v Katolíckej cirkvi.“ Porov. DOMINIK HRUŠOVSKÝ: *Roztratených zhromažďovať: rozprávania o mojom živote*. Bratislava : Post Scriptum, 2018, s. 106.

sadzovaní „ľudských“ práv! A vôbec čo len spomenúť (nieto zdôrazňovať) „dôstojnosť človeka“! Predsa kresťan má mať každého človeka ako ľudskú bytosť stvorenú na obraz Boží v úcte ako seba samého a odrazu sa mal pridržiavať akejsi „filozofie pokroku“, ktorá sa objavila prispôbená v prevažnej miere sociologizmu a scientizmu,²⁰⁶ napríklad v najznámejšom filozoficko-politickom spise Nicolasa de Condorceta (1743 – 1794)²⁰⁷ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [Náčrt historického pokroku ľudského ducha]²⁰⁸.

Druhý vatikánsky koncil vo svojom horlení za *aggiornamento* neváhal dať Katolíckej cirkvi ako základnú úlohu obnoviť hodnoty laickosti, medzi ktorými sú vyzdvihnuté práve tie, ktoré som spomenul v predchádzajúcom odseku. A katolíci sa mali o to pričniť. Tak je to vyjadrené v 11. článku koncilovej konštitúcie *Gaudium et spes* [Radosť a nádej] o úlohe Cirkvi v súčasnom svete. Píše sa v ňom: „Boží ľud ... sa usiluje rozpoznať pravé znamenia prítomnosti Boha a jeho úmyslov v udalostiach... Koncil má v úmysle posúdiť v tomto svetle najmä hodnoty, ktoré sú dnes v najväčšej vážnosti, a priviesť ich k božskému zdroju. Tieto hodnoty sú totiž veľmi dobré, ... lenže pre porušenosť ľudského srdca bývajú nezriedka odvádzané od správneho určenia, preto ich treba očistiť.“²⁰⁹

Inými slovami, zmysel dejín sa interpretuje nanovo pomocou „očistenia“ hodnôt v základe však profánneho chápania dejín. Pre Katolícku cirkev je to, zaiste, nezvyčajná a znepokojujúca perspektíva. Otvorila sa tak cesta novej interpretácii, ktorá sa nevyhnutne zmenila na jednoduché osvojenie si zastaraných pojmov ako nových „kategórií“: pokroku (smerom k „ľudskej a kresťanskej slobode“), demokracie a ľudských práv. Tieto tri „kategórie“ sú akoby tri „nové“ kľúče, ktorými „my otvárame“ akési „nové dejiny“ – „nového ľudstva“.

²⁰⁶ MAURICE DEFOURNY: La philosophie de l'histoire chez Condorcet. In: *Revue philosophique de Louvain*, roč. 42, 1904, č. 42, s. 157 – 175, a č. 43, s. 241 – 262.

²⁰⁷ Nicolas de Condorcet, plným menom Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, markíz de Condorcet, francúzsky matematik, osvietenec, filozof, liberálnodemokraticky orientovaný politik, člen Francúzskej akadémie. Počas Francúzskej revolúcie tajomník Zákonodarného zhromaždenia.

²⁰⁸ NICOLAS DE CONDORCET: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain : suivie de Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Paris : Masson et fils, 1822. VIII, 440 s.

²⁰⁹ Pozri pastorálnu konštitúciu *Gaudium et spes* [Radosť a nádej] o Cirkvi v súčasnom svete. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, I. Konštitúcie*. [Slovenský preklad P. Stanislav Polčín SJ]. Rím : Slovenský ústav svätých Cyrila a Metoda, 1968, s. 225 – 340.

Takto teda, takýmto spôsobom, aj vďaka myšlienke kultúry, akú dnes vyznáva oficiálna Katolícka cirkev²¹⁰, filozofia dejín profánnej laickosti nahradila kresťanskú koncepciu dejín – pravú, autentickú kresťanskú koncepciu dejín, ktorá má svoj pôvodný vzor v schéme načrtnutej sv. Augustínom v *De Civitate Dei* (na základe Zjavenej Pravdy)²¹¹.

Táto „nová“ schéma je zjavne dosť odlišná od koncepcie dejín, na akú sme zvyknutí a ktorá pozostáva z troch období vývoja ľudského pokolenia (starovek; stredovek; novovek vrátane súčasnosti), kde posledné obdobie má byť ustavičným pokrokom ľudstva vďaka vede a slobode zaručenej demokraciou, podľa možnosti rovnostárskou, anarchistickou, hedonistickou, masovou a celosvetovou.

Táto „nová“ schéma, ako sa javí, je naozaj dosť odlišná od zaužívanej schémy koncepcie dejín ľudstva. Niet v nej ani zmienky o tripartite (o troch zastupiteľských skupinách ľudí), na akú sme zvyknutí z prevládajúceho spôsobu chápania *nášho* posledného obdobia. Ale v tejto „novej“ koncepcii dejín ľudstva je zreteľný utopistický prvok, nechcem ho označiť za *mýtický*, a ten je prevládajúci. Nachádzajú sa tu historické analýzy aj presné matematické analýzy, tieto metódy výskumu sú prepletené s úkonom viery, ktorá nakoniec nadobudne prevahu formou iracionálnej a infantilnej viery v bezmedzný pokrok ľudského pokolenia smerujúceho k rovnosti všetkých ľudí, k úplnej slobode i k úplnému šťastiu každého človeka, k svornosti celého ľudstva žijúceho spontánne vo svete, v ktorom nebudú nijaké prekážky ani žiadne obmedzovania po eliminovaní zlých vplyvov „nepriateľov filozofie pokroku“ podobom (či práve pozlom).

KREŠŤANSKÉ CHÁPANIE DEJÍN

Kresťanské chápanie dejín nevychádza z utópie. Zakladá sa na autenticite.

Pokiaľ ide o periodizáciu dejín, kresťanské dejiny sa delia na dve základné obdobia: *pred Kristom* a *po Kristovi*. Kresťanské chápanie dejín je „dualistické“.

Tradičné delenie na tri hlavné obdobia, ktoré som vo svojom texte uvie-

²¹⁰ *Gaudium et spes*, 57 a nasl.

²¹¹ AUGUSTINUS AURELIUS: *Boží štát*. [Z latinského originálu preložili Ján Kováč, Štefan Dian a Matej Pätoprstý. Úvod Jozef Špirko. 2., jazykovo upravené vydanie.] Trnava : Spolok svätého Vojtecha; Bratislava : Lúč, 2005. 2 zv.

dol (starovek, stredovek, novovek vrátane súčasnosti), možno akceptovať, ale podradovacím spôsobom.

Kresťanstvo sa sústreďuje na Krista, na Kristovo narodenie – Kristus je rozmedzie. Kristus je Boží Syn, *ab aeterno* spolupodstatný s Otcom, je Pán. Jeho príchod na svet nepredstavuje pre kresťanov len historický fakt, ale znamená oveľa viac. Udalosť zahŕňajúcu všetko prirodzené i nadprirodzené.

Narodenie nášho Pána je historicko-kozmetická skutočnosť. Otvára dejiny. A tieto dejiny sa uzatvoria Pánovým druhým príchodom v deň súdu. Tak to bolo zjavené. Potom koniec dejín bude nielen ľudskou udalosťou, ale takou, ktorá zasiahne celý kozmos, vesmír, svet (v tých dimenziách, ako ho ľudstvo pozná), lebo bude zničená sama príroda, uprostred ktorej človek žije, a to preto, aby sa navždy prenechalo miesto na jednej strane nebeskému Jeruzalemu, na druhej Peklu.

Kresťanské chápanie dejín je „apokalyptické“.

Kresťanské chápanie dejín má teda svoju mimoriadnu zvláštnosť, pretože predpokladá nadprirodzený záver dejín ako koniec nie iba celého sveta a ľudstva (jeho obyvateľov a jeho dejín vrátane celej minulosti či prítomnosti) v poslednom a definitívnom triedení neomylnnej spravodlivosti Krista Sudcu – Krista, ktorého modernizujúca pastorácia zatienila počnúc koncilom –, ale aj celého vesmíru, čiže celej prírody, ako ju doteraz poznáme. Toto všetko nahradí úplne odlišné nové stvorenie, totálne duchovné a premenené: dobré i zlé.²¹²

Z toho vyplýva, že kresťanské chápanie dejín prísne postavené na údajoch Nového zákona je *apokalyptickou* víziou – dejiny ľudstva v spojení s celou prírodou, v ktorej sa odohrávali, sa uzavrujú zjavením (*ἀποκάλυψις apokálypsis*) započatým vesmírnou katastrofou, ktorá sa skončí očistením (*catarsi*) posledného súdu: „Pánov deň príde ako zlodej. A vtedy sa nebesia s rachotom pominú, živly sa páľavou rozplynú, aj zem i diela, ktoré sú na nej.“²¹³ Pánov deň príde ako zlodej, zjavuje nám apoštol Peter, zdôrazňujúc to, čo už povedal božský Majster v novozákonných prorockých. „Lebo ako blesk vychádza na východe a žiari až po západ, taký bude aj príchod Syna človeka. Kde bude mŕtvola, tam sa zhromaždia aj supy. Hneď po súžení tých dní slnko sa zatmie, mesiac nevydá svoje svetlo, hviezdy budú padať z neba a nebeské mocnosti sa budú triasť. Vtedy sa na nebi zjaví znamenie

²¹² Zjv 21 a nasl.

²¹³ 2 Pt 3, 10.

Syna človeka. Všetky národy zeme budú sa biť v prsia a uvidia Syna človeka prichádzať na nebeských oblakoch s mocou a veľkou slávou.“²¹⁴

Charakteristikou kresťanského chápania dejín je preto skutočnosť, že *koniec našich dejín príde znenazdania* a jeho znakom bude náhla kozmetická katastrofa, po ktorej bude nasledovať rovnako vesmírna a dokonca nadprirodzená udalosť príchodu nášho Pána na svet v celej svojej moci druhej osoby Najsvätejšej Trojice. Koncu budú predchádzať „súženia“ alebo veľké morálne, ekonomické, politické, vojenské neporiadky, ktoré rozrušia všetky národy zeme. Tieto „súženia“ budú „zaťažkavou“ skúškou pre vieru, a teda i pre viditeľnú Cirkv, ktorá však odolá útokom vnútorných aj vonkajších nepriateľov, hoci podľa Pánových slov s veľkou námahou: „... Ale keď príde Syn človeka, nájde vieru na zemi?“²¹⁵

Ľudské dejiny a svet sa znenazdajky skončia vedené Božím plánom spásy, a to vtedy, keď sa podľa tradičnej interpretácie dovŕši počet tých, ktorých Otec vo svojom nevyspytateľnom úsudku sám predurčil „žiť“.

Toto je základ každého autentického kresťanského chápania dejín. Tento základ, táto podstata, sa podáva v Biblii, vo Svätom písme. Takto prijíma, vníma a chápe dejiny kresťanský svet. Tu, v Biblii, vo Svätom písme, je komplexne zachytený zmysel existencie ľudstva a sveta. Vráťane kresťanskej filozofie. Myslenia kresťana. Samo osebe je zároveň teologické. Pretože dejiny, keďže sú determinované udalosťou vtelenia, nemožno chápať inak ako postupné uskutočňovanie spásonosného Božieho plánu. Z tohto pohľadu by sa preto každá *filozofia* dejín mala pokúšať zachytiť i to nadprirodzené, čo je nedeliteľne obsiahnuté v dejinách ľudstva žijúceho v pozemskom priestore („na zemi“/„na Zemi“), v ktorom sa dejiny uskutočňujú, ale v priestore zdanlivo iba pozemskom. Z tohto zorného uhla mal pravdu Dom Prosper Guéranger, keď tvrdil, že treba hovoriť o teológii dejín, nie o filozofii. Zjavenie ukazuje, že konečný cieľ našich ľudských dejín je v nebeskom kráľovstve, no nedosahuje sa pokojnou cestou, ale takpovediac traumaticky: so zreteľom na očakávanie apokalypsy a posledného súdu na konci. Toto pripamätávanie ľudstvo nemá síce rado... Ako je však zaznamenané, náš pozemský príbeh rôznorodých udalostí sa raz skončí, definitívne bude zavŕšený v nebeskom kráľovstve, ale to sa bude týkať iba tých, ktorí budú uznaní za hodných večného života v ňom... Pre ostatných – a stále dúfame vo viere a nádeji, že to bude menšina ľudského pokolenia, lebo ešte vždy platí:

²¹⁴ Mt 24, 27-30.

²¹⁵ Lk 18, 8.

„Usilujte sa vojsť tesnou bránou, lebo hovorím vám: Mnohí sa budú pokúšať vojsť a nebudú môcť. Keď pán domu vstane a zatvorí dvere a vy zostanete vonku, začnete klopať na dvere a volať: ‚Pane, otvor nám!‘ A on vám odpovie: ‚Ja neviem, odkiaľ ste!‘ Vtedy začnete hovoriť: ‚Jedávali sme s tebou a pili, na našich námestiach si učil.‘ Ale on vám povie: ‚Ja neviem, odkiaľ ste. Odíďte odo mňa všetci, čo páchate nepravosťou!‘ Tam bude plač a škrípanie zubov, keď uvidíte, že Abrahám, Izák, Jakub a všetci proroci sú v Božom kráľovstve a vy ste vyhodení von. A prídu od východu i od západu, od severu i od juhu a budú stolovať v Božom kráľovstve. Áno, niektorí, ktorí boli poslední, budú prvými a sú prví, ktorí budú poslednými“²¹⁶ – teda pre tých, ktorí nebudú uznaní za hodných večného života v nebeskom kráľovstve, pozemský osud sa skončí tým najhorším možným predpovedaným spôsobom: peklom, ktoré je pripravené pre Satanáša, pre jeho pomocníkov, padlých „anjelov“ a pre ľudí, ktorí páchajú nepravosťou, podliehajú hriechu, pridŕžajú sa zlého v myslení, vo vyjadrovaní, v konaní či nekajú sa...

III. ČASŤ

SLOVÁ NA ZÁVER

²¹⁶ Lk 13, 24-30.

Zhrnutie

Zámerom tejto mojej rozpravy bolo ukázať legitímnosť kresťanskej filozofie dejín metódou postupného vysvetľovania logicko-štruktúrneho zreťazenia definícií, ktoré tvoria tému tejto práce. Verím, že stanovený zámer sa mi práve na základe zamýšľaného zreťazenia definícií a pomocou postupného metodologického prepojenia definícií termínov podarilo uskutočniť a cieľ som dosiahol.

Vychádzal som z načrtnutia filozofie ako metafyziky humanistického rázu a kresťanstva určeného „udalosťou“, nie učením. Uzavrel som ju formuláciou „kresťanskej filozofie“ – vyznačujúcej sa dynamizmom vzájomného veritatívneho napätia medzi túžbou po adekvácii bytia, ktoré sa dožaduje plnosti, a to v mojom definovaní: v kresťanskej pravde a kresťanskou vierou, tá nachádza v tejto nevyčerpatelnej túžbe po nekonečne svoju objektívnu možnosť naďalej sa predkladať ako pravda. Z hľadiska „kresťanskej filozofie“ som túto pravdu nazýval „kresťanská“ pravda, pretože predkladá voľbu viery („kresťanskej“ viery) nie cestou bezobsažného skepticizmu, ale cestou neprestajného určovania „horizontu ako perspektívy“, na ktorú sa odvoláva, takisto perspektívne, interrogatívna skúsenosť ľudského bytia – bytia človeka-kresťana.

Od prehĺbenia pojmu dejín ako sveta človeka som dospel k definícii pojmu filozofie dejín ako kritického skúmania dejín. Zisťoval som ich súčasti (dejinné zákonitosti, dejinné konštanty aj dejinné smerovania), ktoré jednak jednotne, jednak diferencovane vysvetľovali skutočnosti spôsobené človekom, prechádzajúc z čiastkovej do všeobecnej roviny, a zamýšľal som sa i nad tými súčasťami, ktoré by väčšmi pomáhali človeku vrátiť sa k sebe samému, k najhlbším koreňom vnútorného života ako bytia. Vďaka teoretickému spresneniu obsahu pojmov som sa v tejto časti dostal k problematike týkajúcej sa možnosti a legitímnosti „kresťanskej filozofie dejín“.

Osobitná rola „kresťanskej filozofie dejín“ je hájiť jednotnú, integrálnu súčasť človeka v rámci celého historického diania vrátane neprestajného technického a vedeckého pokroku.

Ako možno hájiť jednotnú, integrálnu súčasť človeka v rámci celého historického diania? Predovšetkým kritikou všetkých tých myšlienkových prúdov, ktoré predstavujú absolutizáciu partikulárnych hodnôt; ideológií, ktoré sa stali pre človeka skutočnými modlami; imanentistických filozofií, ktoré si nárokuje riešiť problém človeka človekom samým. Dietrich Bonhoeffer (1906 – 1945) konštatuje: „V našich dňoch nadobudlo isté završenie hnutie, ktoré sa začalo koncom 12. storočia a malo za cieľ autonómiu človeka (autonómiou tu treba rozumieť objavenie zákonov, na základe ktorých svet žije a vystačí si sám vo vede, v spoločenskom a politickom živote, v umení, v morálke, v náboženstve). Človek sa naučil poradiť si sám vo všetkých dôležitých problémoch bez toho, aby sa utiekal k pracovnej hypotéze Boha.“²¹⁷ Často sa ocitáme zoči-voči postojom alebo myšlienkovým formuláciami, v ktorých premisách je už zjavné odcudzenie človeka i jeho zotročenie ideologickými schémami, robiacimi namáhavým akýkoľvek pokus človeka prelomiť bariéry (buď čiastočnosti, alebo materiálnosti či nedostatku významu), do ktorých sa postupom času ľudia uzavreli. Ak sa totiž premisy koncepcie ľudského bytia zakladajú na čiastkovej interpretácii ich ontologickej opodstatnenosti (iba ako materiálnosť alebo naturálnosť) a ich existenciálneho rozmeru (absolutizácia problému užitočnosti a pragmatickosť existencie), dôsledky nemôžu nepodliehať riziku, že presunú základný problém toho, čo človek „je“, na to, čo človek „má“, prípadne dokáže mať, z objektívneho spoznania ontologických a existenciálnych hraníc na spoznanie neurčitej, neobmedzenej a absolútnej potenciálnosti, od túžby po Transcendentne k modlárskej túžbe po sebe samom, od nekonečnej nádeje v Bohu k modlárskej a iluzórnej nádeji, ako ju napovedá náhodnosť ľudských dejín. V tomto ohľade Max Scheler (1874 – 1928) píše: „Každý človek má nutne ‚predmet viery‘ a každý človek robí úkon viery. Každá osoba má niečo osobitné, obsah, ktorému pripisuje maximálnu hodnotu a ktorý uprednostňuje vedomie alebo svojím praktickým správaním pred iným obsahom, naivne zhodnocujúcim. Pre riadiacu menšinu kapitalistickej éry je to nadobúdanie ekonomických dobier alebo ich miery, to jest peňazí (mamonárstvo). Pre nacionalistu je to národ, pre faustovský typ je to nekonečná veda, pre donchuana je to dobýjanie žien. Môže každé konečné dobro teoreticky vstúpiť do absolútnej sféry bytia, hodnôt, ktoré sú predmetom sme-

²¹⁷ DIETRICH BONHOEFFER: *Resistenza e resa : lettere e appunti dal carcere*. Introduzione Italo Mancini. Milano : Bompiani, 1969, s. 245. Porovnaj aj český preklad: DIETRICH BONHOEFFER: *Na cestě k svobodě : listy z vězení*. Praha : Vyšehrad, 1991, s. 230. Pozri aj pôvodné vydanie: DIETRICH BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung : Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München : Chr. Kaiser, 1970. 464 s.

rovania k nekonečnu? No bude sa stále diať idolatria tohto dobra. S týmto konečným dobrom sa zaobchádza mimo harmonickej stavby sveta dobier, ľudia ho milujú, usilujú sa ho dosiahnuť s absolútnosťou, ktorá neladí s jeho objektívnou prirodzenosťou; akoby bol človek magicky ujarmený svojím idolom a zaobchádza s ním tak, „ako“ keby bol Boh.

Nejestvuje voľba: vlastniť alebo nevlastniť podobné dobro. Je len voľba: vlastniť vo svojej absolútnej sfére Boha, to jest dobro primerané náboženskému úkonu, alebo idol.²¹⁸

Myslelo sa, že „rozum“ (ratio) oslobodený od domnelej iracionálnosti metafyziky a takzvaných tmárskych povier kresťanstva bude môcť „vzlietnuť“ bez ohraničenia a človeku načrtnúť pokrok. Ale napriek tomu, že sa z viacerých strán navonok ohlasovalo, že „rozum dosiahol zrelosť a nezávislosť“, v skutočnosti sa často vyčerpával na inštrumentálne a pragmatické ciele, ako o tom ostrovtipne píše Max Horkheimer (1895 – 1973): „Subjektivizovaním sa rozum aj sformalizoval... Keď sa zriekol svojej autonómie, stal sa nástrojom. Vo formalistickom aspekte subjektívneho rozmeru, podčiarknutom pozitivizmom, sa zdôraznila jeho nezávislosť od objektívneho obsahu: v inštrumentálnom aspekte, ako ho podčiarkuje pragmatizmus, sa zdôrazňuje podriadenie sa heteronómnym obsahom. Rozum je tak úplne podrobený spoločenskému procesu; jediným kritériom sa stala jeho inštrumentálna hodnota, jeho funkcia prostriedku na ovládanie ľudí a prírody.“²¹⁹

„Rozum“ sa v tejto inštrumentálnej funkcii zbavuje akejkolvek objektívnej a subjektívnej kritickej schopnosti skúmania skutočného osudu človeka a redukuje sa na „poddajný nástroj systému“, ktorý sa v svojom čase uvádza na scénu „ako možný víťaz“. Môže sa tak stať, ak sa kritérium kritickosti zakladá na individualistickej, partikularistickej a utilitaristickej koncepcii človeka a jeho existencie, iste nie realistickej, a ak vylučuje človeka zo všetkého, čo je objektívne aspiráciou a túžbou po „inom“/„odlišnom“. A tak sa stáva, že empirizmus a pragmatizmus, pozitivizmus a logicizmus, materializmus a nihilizmus sú často, hoci odlišným spôsobom (kladúcim dôraz na iné), vyjadreniami tejto nekritickosti rozumu.

Myslelo sa tiež, že sama historická existencia človeka sa bude redukovať na ťaživé a klamlivé skúmanie vecí a posledných cieľov existencie v rámci

²¹⁸ MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*. A cura di Ubaldo Pellegrino. Milano : Fabbri, 1972, s. 390. Pozri aj pôvodné vydanie: MAX SCHELER: *Vom Ewigen im Menschen*. Bonn : Bouvier, 2000⁶. 496 s. *Gesammelte Werke*, 5.

²¹⁹ MAX HORKHEIMER: *Eclissi della ragione*. Milano : Sugar, 1962, s. 16, 31 – 32. Pozri aj pôvodné vydanie: MAX HORKHEIMER: *Eclipse of reason*. New York : The Seabury Press, 1974. 191 s.

historického sveta v determinizme, mechanizme a v historickom materializme, ktoré signalizujú úpadok metačasového a metahistorického rozmeru ako organickej perspektívy, predstavujú totálne zosvetšenie a vylúčenie akéhokoľvek zvyšku transcencie. Už nejednotný a nadčasový cieľ, ale cieľ rozdrobený a vnútročasový, ku ktorému človek speje v časových úsekoch čoraz viac krátených vedou, ekonomikou a technológiou, ale preto nie menej iluzórnych, a ktorý sa premieňa na „hmlisté smerovanie“ k dejinnej budúcnosti. Na „hmlisté smerovanie“ preto, lebo to, čo sa čoraz viac stáva zrejším, je naturalistický postoj, a ako napísal Pozzo: „Súčasná naturalistická orientácia má ako najvyššie etické smernice okamžitý pôžitok, ekonomické bohatstvo, ktoré možno sledovať v najširšej miere v rýchlom svete s minimálnym vydaním energie, konformizmus a povolenosť k módnym postojom, dosahovanie slávy a popularity za každú cenu, utiekajú sa pritom k akýmkoľvek prostriedkom bez rozdielu a bez akéhokoľvek rešpektu či cudnosti vzhľadom na seba, na druhých, na vyznávané idey. Zriekanie, obeta, utrpenie, riziko sú termíny dnes oficiálne neobvyklé a zastarané a už ich jednoduchá predstava vyvoláva netajený alebo priam vyhlásený pocit odporu a intolerancie; aj keď je týmto skutočnostiam a ich ťažkým individuálnym a kolektívnym dôsledkom *de facto* vystavených príliš veľa ľudí, napriek tomu sa všade šíria bezočivé demagogické prívaly slov.“²²⁰

Keď sa uviedla či nariadila iluzórnosť (teda vyhlásila sa smrť ideálu náboženskej povahy), myslelo sa, že sa upevní ponúkaný ideál – budúca utópia osvietenského a marxistického charakteru, ktorý konečne oslobodí človeka z jeho stavu „odcudzenia“. Hoci ideológie spomenutého charakteru pretrvávajú dodnes a majú svojich šíriteľov i zástancov, dávané prisľuby sa nenaplnili. Zdá sa však, že súčasný človek akoby si zahatával cestu „nádeje života“ a akoby sa otváral ceste „konzumu“, čiže bol náklonnejší prijať ideológiu konzumnej spoločnosti, ktorá je upriamená na získavanie spotrebných vecí, a to nielen v materiálnej, ale aj v kultúrnej a duchovnej oblasti. Mesiac čo mesiac sme svedkami ustavičnej prehnanej ponuky pseudo-hodnôt, krehkých vzorov, ktoré sa opotrebujú rýchlejšie než ich organická formulácia – „... na snovadlá tak jemné tkáš, že do pol novembra ti nevydrží, čo v októbri si spriadla!“ napovedá múdrosť Danteho (1265 – 1321)²²¹ – a ktoré čoraz závažnejšie vedú k znehodnoteniu a k znetvoreniu človeka

²²⁰ GIANNI MARIA POZZO: *Riflessioni critiche sul nostro tempo*. Padova : CEDAM, 1977, s. 50.

²²¹ DANTE ALIGHIERI: *Božská komédia : Očistec*. Bratislava : Tatran 1982, s. 56, spev VI, verše 142 až 144 [slov. prekl.].

(nie iba človeka ako bytia, ba i človeka ako osobnosti) vrátane jeho otázok. Tých najjednoduchších preto, že sú realistické, vychádzajúce z kritického poznania skutočnosti a opierajúce sa o reálne možnosti, tých najradikálnejších zasa preto, že sú jednak totalizujúce, privádzajúce k celistvosti, úplnosti, jednote, a jednak rozlišujúce, lebo ide o otázky o poslednom zmysle existencie. Súčasný človek akoby bol v područí „konzumu“, žil v akomsi poddanstve „vše-žraloka“, ktorý preto, aby prežil, útočiac pohlcuje všetko a všetkých, aj seba podobných. „Konzum“ musí stále konzumovať – hocičo, i seba samého, i svoje výtvyry –, jednoducho nemôže ani nesmie ustať, pretože podľa Maxa Horkheimera a Theodora W. Adorna (1903 – 1969): „Kultúrne snaženie zradne realizovalo človeka ako všeobecné bytie. Každý je už len tým, koho môže nahradiť každý iný – niekto, kto môže istým spôsobom fungovať, je exemplár. On sám ako jednotlivec je absolútne nahraditeľný, je čistá nula.“²²²

Konzumnej spoločnosti je blízka pôvodom, obsahom a znakmi civilizácia ľahostajnosti (civilizácia ako vyšší stupeň rozvoja spoločnosti). Ľahostajnosť preniká do celej mentality, do spôsobu myslenia a zmýšľania, a ľahostajnosť (to treba zdôrazniť) ovláda racionálnu kritickosť súčasného človeka. Ľahostajnosti nie je cudzí istý anarchický individualizmus ani nihilistický iracionalizmus. Konzumná spoločnosť prosperuje vtedy, keď „hmla“ ľahostajnosti zatemňuje ľudskú racionálnosť, neschopnú znova dať opodstatnenosť ontologicko-existenciálnej hodnote ľudskej bytosti ako osobe, čím zoči-voči postupnému ľstivému zdiskreditovaniu akejkoľvek hierarchie hodnôt sa na hodnotu povyšuje práve konzum, ktorý sa tak stáva kvázihodnotou – zosobnene by sme sa mohli vyjadriť: „pani“ hodnotou. A následne sa táto kvázihodnota stáva príčinou a cieľom ľudskej existencie... Ale ak jedine historický a pragmatický dôvod je „len“ ideológia (nič iné len ona), to jest jednoduché buď ospravedlnenie „a priori“, alebo anulovanie „a posteriori“ čiastkových záujmov triedy, prípadne spoločenskej vrstvy, táto záležitosť sa vzhľadom na civilizáciu ľahostajnosti javí zložitejšia, lebo je ťažké „nepriateľa“ (existujúcej triedy, prípadne spoločenskej vrstvy) bezprostredne identifikovať, „nepriateľa“ existujúceho hodnotového systému zaradiť a zistiť, aké sú „nepriateľove“ osobitné záujmy.

V aktuálnej ľahostajnosti (indiferentnosti; v danom časovom indiferentizme) konzumnej spoločnosti totiž „nepriateľ“, protivník, ako keby ani

²²² MAX HORKHEIMER – THEODOR W. ADORNO: *Dialektika dell'illuminismo*. Torino : Einaudi, 1976², s. 48. Pozri aj pôvodné vydanie: MAX HORKHEIMER – THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main : Fischer, 1976. 275 s.

nebol, akoby sa stratil; odrazu zmizol, ustúpil do úzadia. Ale on je, len je anonymný, v úzadí, splýva so všeobecne rozšírenou mentalitou civilizačnej ľahostajnosti. Už „nepriateľ“ nie je politického charakteru (triedny, spoločenský), vytvára však štandardizovaných jednotlivcov – jednoduché čísla, počty davu, sľubujúc ľuďom, že ich oslobodí od ťarchy zodpovednosti; „našepkáva“, že morálne rozlišovanie medzi dobrom a zlom je netolerovateľné obmedzovanie slobody a jeho príčina spočíva v tabu predkov, vraj ono tabu predkov stratilo súveku spoločenskú užitočnosť; „učí“, že každé premáhanie zla vo svojom vnútri a ovládanie sa, ako aj každá obeta pre sebaovládanie zla zapríčiňujú a spôsobujú človeku traumy, a preto je potrebné nepotláčať ho v sebe, dať mu voľný, nehatený priebeh...

Ak sa stane, že je ťažké zaradiť „nepriateľa“, protivníka, teda zistiť príčinu daného stavu, keďže moc „konzumu“, smieme ju pomenovať aj „konzumistická moc“, akékoľvek medze presahuje, je totiž „nad-národná“, inter-ideologická, inter-etická čiže oportunistická, účinok je badaťelný: človek žijúci v spoločnosti označovanej za „blahobytnú“ sa čoraz častejšie „uchyľuje“ k samovražde, čiže dobrovoľne usmrcuje seba samého, pretože sa ľahkomyselne vystavuje akémukoľvek nebezpečenstvu, dokonca vo vzťahu s Osudom-Pravdou hazarduje s vlastným životom. Odhaliť korene zla ustúpivšieho do úzadia ideologickej moci rozumovo, rozum je predsa inštrument, nástroj poznávania človeka, a objaviť súvislosť medzi koreňom daného zla a následným nebezpečenstvom vrátane nebezpečenstva reálnej eventuality smrti rozumom je síce ťažké, ale nie nemožné. Tu si treba uvedomiť objektívnu skutočnosť bytia vo všeobecnosti. Navyše človek ako bytie a zároveň ako osoba môže vytyšiť akékoľvek korene bytia, aj tie korene, ktoré sú ponorené do čiastkovej a redukujúcej koncepcie človeka v jeho bytí a v jeho dejinnej existencii: buď ako prirodzenosť, alebo ako materiálnosť či možno len duchovnosť. Sú to tri aspekty. A človek ich môže vytyšiť (svojou intuíciou), rovnako môže vytyšiť, ako sa postupom času jeden z týchto aspektov zabsolutizoval. A rovnako smie vytyšiť množstvo „inéno“, zrejmych možností, ako aj súvislostí – až po určenie vyčerpávajúceho zmyslu ľudských dejín (práve v súčasnosti sme viac než inokedy svedkami hlbokého a neoddeliteľného prepletania sa týchto troch aspektov, pretože keď istý spiritualizmus predstiera, že vyvoláva, pociťuje alebo antropomorfizuje Boha, nie je ďaleko od naturalizmu, a podobne, keď redukuje ohlasovanie a štruktúru, organizáciu, etickú hodnotu a spoločenský priestor, nie je veľmi ďaleko od materializmu). Takým istým spôsobom sa aj filozofia, ktorá sa zakladá na takýchto predpokladoch a rozoberá ich dokonca kriticky, stala neraz nástrojom ideologických absolutizácií, a teda prisluhovačom vlád-

núcej mentality. Filozof často klamal seba i druhých, keď preceňoval svoju rozumovú schopnosť (možno sa robil interpretom Boha, štátu), vytvára- júc politické, sociálne, ekonomické a náboženské utópie. Filozofi od Platóna po Thomasa Mora (1478 – 1535) a Tommasa Campanellu (1568 – 1639) a z istého pohľadu po Karla Marxa možno mali nejaký pozitívny kritický stimul ako eticko-náboženské smerovanie, ale s rizikom abstrahovať Boha (boh filozofov) alebo potlačiť občiansku spoločnosť prostredníctvom ideologicky dokonalého štátu, ale práve preto autoritárskeho, alebo odosobniť jednotlivca, ponechávajúc čoraz väčší akčný priestor kultúre ľahostajnosti.

Kresťanská filozofia dejín má preto za úlohu kritizovať takéto absolútne postoje, ale zasa neupadnúť do aprioristických a dogmatických postojov, to jest do jednoduchých odsúdení a exkomunikácií či ďalšieho stavania ohrad, bariér ideologického charakteru, ale viesť dialóg, dokazovať a vyvracať klamnú absolutizáciu svetských hodnôt. Má nechať na jednej strane vyniknúť ich prípadnú čiastočnú pozitívnosť, na druhej strane sa pokúsiť znova objaviť a predložiť celistvý obraz ľudského bytia a ľudskej existencie. Celistvý obraz založený podstatou na pojme človeka ako osoby, jednotnej a neoddeliteľnej syntézy prirodzených a nadprirodzených, materiálnych a duchovných, svetských a náboženských hodnôt, v etickom a metahistorickom ciele, ktorý predstavuje jednotné a ustavičné odvolávanie sa na metafyzickú dôstojnosť a na hodnotu ich prakticko-operatívnych schopností. Kresťanská filozofia dejín má hájiť a zároveň zhodnotiť takýto jednotný a metafyzický pojem bytia človekom ako osoby a jeho dejinnej existencie v rámci kritiky odosobnenia a naturalistického redukovania ľudského života zo strany racionalizmu, scientizmu, ale možno v súčasnosti v porovnaní s minulosťou ešte viac konzumizmu a indiferentizmu. Má teda vychovávať k údivu, obdivu, ku kráse, nie k projektu, systému, spôsobu bytia, a má vychovávať tak, aby sme boli sebou samými, osobami. „Údiv“, „obdiv“ a „úžas“ sú bezprostredne senzitivne reakcie spôsobené emocionálnym stretnutím s istou situáciou, obrazom, citom zjavne mimo normy, ale všetko toto sa sprostredkovane vzťahuje na mieru, ktorú už vlastníme a ktorá nám poskytuje možnosť vnímať mimoriadnosť, osobitosť a extravaganciu nejakého faktu práve vzhľadom na „normálnosť“, nie vzhľadom na samu techniku perceptívnej reakcie. „Podmienka normálnosti“ teda neznamená neprítomnosť, tabula rasa, ani neutralitu, ale znamená prítomnosť a pozornosť ako radikálne poznanie toho, čím sme alebo nie sme, toho, čo nás utvára alebo čo ontologicky a existenciálne potrebujeme. Ak „normálnym spôsobom“ vnímame alebo spoznávame záblesk túžby a pravdy, no len vzhľadom na Pravdu, možno „sa diviť“, precítiť „údiv“, lebo cítime, že nás zasiahlo

harmonické chvenie celého nášho bytia. Ale to sa môže stať iba v prípade, ak sa uvedieme do správneho, „normálneho“ stavu...

Preto filozof má vychovávať, ukazovať cestu nielen k „technike údivu“, ale viesť ku genetickým podmienkam – paradoxné je, že jednou z nich je „podmienka normálnosti“ –, teda k hĺbkovému poznaniu, kde sú: „krása a škaredosť“, „dobro a zlo“, ontologicko-existenciálne hranice a možnosti človeka na základe „krásy“ a „škaredosti“; teda k tomu, aby človek pocítil a prežil „ontologický“ údiv aj „existenciálny“ údiv, čiže obdiv i úžas, vzhľadom na nezvyčajnú hojnosť dobra a zla, Bytia a Jestvujúceho. Iba vtedy bude mať „zmysel“ žasnúť aj preto, že nepôjde o momentálne prchavé vnímanie, ktoré všetko zanecháva, pretože si nevšimlo a nezmeralo ontologicko-existenciálny význam tohto vnemu, ale o prvý stupienok na čoraz prehlbenejšie uznanie Pravdy, ktorá ho utvára. Filozof však má povinnosť poukázať na dobro, dať pocítiť i precítiť život, ak on sám je schopný „chuť“ života zachytiť; pretože ak on ako človek žije ako ostatní ľudia, to jest ak stratil „chuť“ žiť (aj to je možné, nie zriedkavé), čo môže predložiť iné? Vie taký filozof potom čo stratil „chuť“ života vedeného „normálnym spôsobom“ predložiť inú alternatívu okrem možnosti stavu ničoty, zdôrazňujúcu tragickosť?

Kultúrni ľudia „sú zaujatí“, podčiarkuje Pozzo, „znovuobjavovaním a znovuprežívaním, osobným úsilím a bdelym zaangažovaním inteligencie a senzibility, kritickým spôsobom, a teda múdrosťou a miernosťou, jednotou a kontinuitou hodnôt tradície, aby ich odovzdali budúcnosti, obohacujúc a naplňajúc ich novými obsahmi a kvasmi...“. A ďalej uvádza, že: „... (No intelektuáli) robia zo seba paladínov novosti za každú cenu... zaplavení javiskovými svetlami... vždy hotoví upraviť myslenie a správanie, osvojujú si okrem iného tóny a postoje učiteľov inšpirovaných a nakazených nízkosťami sveta, a honosia sa jazykom... ktorý prepašovali z autentického poznania, vešiaci neobyčajné budúce kultúrne, spoločenské a politické výdobytky a podnecujúci rozhodujúce oslobodenie najnúdznejších tried a tých vysunutých na okraj zo štruktúr tradičnej spoločnosti...“²²³

Sokratovské naplnenie výroku „poznaj sám seba“ – Sokrates (469 – 399) je prvý, kto zastáva princíp rozumovej argumentácie – sa teda v kresťanskom chápaní javí ako prvoradá úloha kresťanskej filozofie v miere, v akej otvára pohľad na poznanie ontologických a existenciálnych hraníc bytia v transcendentnom výklade ľudskej konečnosti; ale vždy v zhodnutí prirodzených rozumových schopností ľudského bytia v priblížení sa a v po-

²²³ GIANNI MARIA POZZO: *Riflessioni critiche sul nostro tempo*, s. 25 – 26.

stupom a ustavičnom objavovaní Pravdy, ktorá ho utvára a ktorá sa uviedla ako historický „fakt“.

Okrem toho sa predstavuje ako podstatná funkcia disciplíny, ktorá umožňuje človeku čoraz viac spoznávať štrukturálnu neschopnosť a vyčerpávajúco finalizovať historickú cestu, ale dáva aj možnosti vlastné jedine človeku zhodnotiť celého seba samého: rozum, ducha, city a hmotu v augustínovskej „peregrinatio“, ktorá všetko zahŕňa, pretože všetko to berie vo vedomí svojich prirodzených ohraničení a práve preto v jasnosti svojich najhlbších nadprirodzených aspirácií, vyvierajúcich z filozofického postoja stáleho pýtania sa na poslednú pravdu o bytí v jeho podstate a nakoľko jestvujúcim a jestvujúcim ako človek.

Kresťanská filozofia dejín môže okrem toho prevziať funkciu nepretržitého dožadovania sa jasnej a kritickej odpovede na filozofiu, to jest na sám objekt skúmania: bytia v jeho podstate a ľudského bytia, ktoré sa stalo historickým. Kresťanská filozofia sa totiž stavia kriticky k akejkoľvek imanentistickej filozofii, ktorá predstiera, že rieši problém človeka v rámci človeka samého a jeho dejín, predkladajúc oproti tomu perspektívnu ontologicko-existenciálnu metafyziku a ustavične podnecujúc filozofiu ako metafyziku ísť na koreň svojho ustanovenia: neprestajná a totálna otázka o bytí, ktorá sa otvára perspektíve transcendentného Princípu zo strany bytia ako človeka, nie ako abstraktné bytie, ale jestvujúce v spoločenskej, politickej a náboženskej realite historicky determinovanej. Iba v takom prípade filozofia nepodstupuje riziko, že sa stane „kozmetikou“ poznania, ako hovorí Solženecyn²²⁴, aj preto, že „filozof sa nemôže“, zdôrazňuje Maritain, „zvlášť v dnešnej dobe uzavrieť do veže zo slonoviny; nemôže sa neznepokojoval ľudskými problémami, v mene samej filozofie a z dôvodu hodnôt, ktoré má filozofia hájiť a zachovať. Má vydávať svedectvo týmto hodnotám zakaždým, keď sa na ne útočí“.²²⁵ Na druhej strane vďaka jej celistvému zhodnoteniu ľudského bytia v historicko-ontologicko-existenciálnom vzťahu s Bohom jej funkciou je stanovovať všeobecné zákony charakterizujúce historické dianie, ktoré by stále rozpoznávali a hodnotili pojem osoby ako podstatnej jednotky prirodzených a nadprirodzených ľudských hodnôt v transcendentnej perspektíve, ktorá predstavuje trvalý rozmer a cieľ du-

²²⁴ ALEXANDER SOLŽENECYN: *Il mestiere dello scrittore : tra l'autoritarismo e sfruttamento*. Milano : Jaca Book, 1979, s. 24. Pozri aj АЛЕКСАНДР СОЛЖЕНИЦЫН: *Публицистика : статьи и речи*. Paris : YMCA-press, 1981. 364 s.

²²⁵ Porov. JACQUES MARITAIN: *Le philosophe dans la cité*. Paris : Alsatia, 1960, s. 19.

cha a prirodzenosti človeka, a ako taká sa javí v nevyčerpatelnej aktuálnosti a historicko-časovej vitalite; a toto je predmet filozofie dejín.

Ale myslím si, že kresťanská filozofia dejín môže mať aj kritickú funkciu so zreteľom na kresťanstvo v jeho rozmere dejinného uskutočňovania, ktoré spočíva v pozvaní: nedávať vieru do zátvoriek, ak jej záleží na celkovej koncepcii človeka. Ďalšie pozvanie znie: nenarábať s vierou z dogmatickej pozície, ale využiť ju v jej významovosti, ustavične a čoraz viac poukazujúc na hĺbku, ktorá je posledným cieľom ľudského života, hoci v slobode neustávajúcej voľby zo strany vedomej a zodpovednej iniciatívy človeka, ocitajúc sa zoči-voči Božiemu podnetu. Voľba človeka sa totiž nemá uskutočňovať vzhľadom na ideu, učenie, organizáciu vrátane cirkevnej ani vzhľadom na Cirkev, ale má sa uskutočňovať vzhľadom na fakt; nie na Boha ako všeobecnú ideu, na Boha mŕtveho, ale na Boha ako konkrétnu udalosť, na živého Boha; nie na Boha ako etickú hodnotu, na kresťanstvo „rozriedené“ bežnými hodnotami, ale na Boha, ktorý sa stal a je hodnota v ponímaní človeka. A v takomto chápaní Boha ako Hodnoty žiť možno. Možno sa stretnúť, pocítiť, zažiť, lebo „chuť“ (ako zmysel) žiť existuje. Rola filozofa vzhľadom na kresťanstvo teda spočíva v úsilí dokázať, že pravá racionálnosť nie je v dokázateľnosti samej osebe, ale v ponechaní priestoru možnosti, a to je nielen dokázateľné v jej potrebe – stačilo by byť viac realistami –, ale je vrcholne rozumné. Ak najstrašnejším spomedzi cieľ je strata „chuti“ žiť, filozofia nie je neutrálna, nemôže nedokazovať, nepoukazovať, nevysvetľovať. Zaiste, filozofia sama nemôže dať „chuť“ žiť, no môže realisticky priznať, že „chuť“ žiť si nemôže človek dať sám, a môže dokázať i to, že zlo u človeka je práve strata „chuti“ žiť – strata zmyslu života. Pretože človek si často nevšíma alebo nechce vidieť, ako zdôrazňuje Pascal²²⁶, že existencia človeka podľa neho samého nedávajúc „chuť“ žiť je ochutená.

²²⁶ Jediné dobro ľudí spočíva teda v tom, že sa odvracajú od myšlienok na svoj stav buď iným zamestnávaním sa, alebo nejakou príjemnou novou vášňou, teda činnosťou, ktorá ich pohlcuje, alebo hrou, lovom, atraktívnym predstavením: skrátka tým, čo sa nazýva „Zábava. Keďže sa ľudia nedokázali vyliečiť zo smrti, chudoby a nevedomosti, nazdali sa, že keď na to nebudú myslieť, budú šťastní. Napriek všetkej tejto biede človek chce byť šťastný, netuží po ničom inom ako po šťastí a nemôže si zabrániť, aby po tom netúžil. Ako to však dosiahnuť? Na to, aby sa mu to podarilo, by musel byť nesmrteľný. To nemôže, tak sa rozhodol, že na to jednoducho nebude myslieť.“ Porov. BLAISE PASCAL: *Pensées*, 213 [168]. Ale v takom spôsobe života „bežíme bezstarostní do záhuby po tom, ako sme si dali pred seba niečo, čo nám to bráni vidieť“ (porov. BLAISE PASCAL: *Pensées*, 226[183]), pretože nedáva vyčerpávajúcu odpoveď na radikálnu rozhodujúcu otázku o poslednom zmysle existencie.

S takýmito hodnoteniami nechcem, pravdaže, dospieť k tvrdeniu, že kresťanský filozof má pripravené odpovede, akoby „recepty“, na každý dejinný problém spôsobený historickou existenciou človeka. Naopak práve jednotným zhodnotením človeka a jeho dejín kresťanský filozof uznáva, že potrebuje počúvať, viesť dialóg a pracovať spoločne so všetkými ľuďmi dobrej vôle, ktorým leží na srdci dosiahnutie poslednej pravdy (ako Pravdy).

V takomto prínose vzájomného zhodnotenia a uznania kresťanský filozof zaoberajúci sa dejinami dáva k dispozícii svoj kritický zmysel, ktorý mu poskytuje nádej na totálne oslobodenie človeka. Toto úplné oslobodenie sa človeka ako osoby – vo forme odosobnenia sa – môže zaručiť filozofovi jedine kresťanstvo, ako som to uviedol v Úvahe na úvod v súvislosti s pojmom „kresťanský filozof“. Preto si „kresťanská filozofia dejín“ môže nárokovať, že vzhľadom na kresťanstvo bude aj kritická. Nikdy však nemôže nahradiť, ba v žiadnom prípade nesmie predstierať rozlišujúcu podstatnosť, lebo by riskovala, že sa z nej stane nová ideológia, ktorá by sa buď v historicko-filozoficko-náboženskom eklektizme rozplynula, alebo v ontologicko-existenciálnej modalite znejasnila, z čoho by napokon vznikol iba hybrid, nejaký špekulatívny absolutizmus... Podobne je to s pojmom „kresťanská filozofia“ – ani ona si nemôže dovoliť vychádzať z nejakého inkultúrizovaného klamlivého kresťanstva, lebo by už ňou nebola; nebola by ani kresťanská, ani filozofia. Viackrát sa zdôrazňovalo, že kresťanstvo napriek jeho nevyhnutným, v istom zmysle potrebným etickým, kultúrnym, politickým a spoločenským osobitostiam sa nemôže redukovať na žiadnu osobitosť z nich, pretože je v základe transcenciou, tajomstvom a udalosťou. (Napriek skutočnosti, že sporné stanoviská existujú.) Ide teda o dôraznú obnovu historického charakteru kresťanskej iniciatívy – uznať, že Boh cez Syna Slovo dostáva sa „k slovu“ v človeku, a znova prinášať rozhodujúce ohlasovanie vtelenia podľa vlastných možností dejinného pôsobenia ako posledný a vyčerpávajúci cieľ dejín samých. Pri takomto zdôraznení si nemôžeme nebyť vedomí existenciálneho a ontologického dynamizmu determinujúceho historický proces, ktorý sa odohráva v súvislosti so slobodou človeka, jeho možnosťami a voľbami slobodného rozhodovania sa, čo mu dal Boh v perspektíve osvecujúceho horizontu, a všetkého toho, čo vo vzťahu k Pravde a k existencii v Pravde môže nastať vrátane celej ponúkanej skutočnosti – tak v živote jedinca, ako aj ostatných – na nastúpenej ceste života... (Smiem dodať: prostredníctvom Cesty Života.)

Iba ak neprehliadnem spomenuté premisy, je možné rozlíšiť dva nebezpečné postoje a vyhnúť sa im.

a) Integrizmus, keď nejasnosť okolo vlastnej kresťanskej totožnosti vedie k tomu, že sa chápeme ako jedinečná možná alternatíva v akejkoľvek historicko-politickej modalite, pretože neohodnocuje celú valenciu termínu „integritas“, súhrnnosť, celistvosť, jednotnosť. Tento termín však neznamená mať nároky s ohľadom na druhých, neznamená ani mať naporúdzi hneď jasné a presné odpovede na každý problém, schematicky ich čerpajúc z kresťanskej viery alebo z evanjelia. Z evanjelia sa nevyťahujú priamo a jednoducho návody ako „recepty“ ani jasné a technicky evidentné formulácie o spôsoboch ekonomickej, spoločenskej či politickej existencie. No priamo a bez možnosti omylu sa prijímajú hodnoty, kritériá voľby, úsudky o hodnote, ktoré sa rodia zo znova nájdenej pravdy života: stretnutie s Bohom vo vtelení Syna Ježiša Krista. „Integritas“ teda znamená predovšetkým mať tie nároky s ohľadom na seba a s otvorenosťou srdca i mysle hľadať a určiť, vymedziť otázku, ktorá by celistvo a vyčerpávajúco obnovila potrebu pravdy o ľudskej osobe, aby sa hojnosť, ktorá pramení z povedomia prežívať totálnu odpoveď, mohla konkretizovať v serióznej a iba teraz jasnej konfrontácii s inými skutočnosťami.

b) Intimizmus alebo moralizmus, keď povedomie vlastnej kresťanskej totožnosti pri úsilí o nebezpečný a naivný pluralizmus alebo „modus vivendi“ s inými kultúrnymi postojmi vedie ku kompromitovaniu hodnoty a existenciálnej a ontologickej plnosti náboženského kresťanského poslania. Preto sa kresťanstvo redukuje buď na morálnu normu a len etický prínos, riskujúc pritom, že sa znemožní v čase, keď sa ocitne zoči-voči novým a bezprostrednejším potrebám, alebo sa redukuje na individualistický fakt s následným rizikom relativizmu, členenia a svojho postupného kultúrneho a spoločenského doznievania v čase. Keď Maritain hovorí o pluralizme (vo filozofii), správne rozlišuje medzi esenciálnou a existenciálnou rovinou filozofovania, čím jasne nastoľuje možnosť ako riešiť daný problém a zároveň tým predkladá možnosť ako riešiť podobné problémy, ktoré by sa vyskytli v iných oblastiach ľudskej expresívnosti a tvorivosti.

Rozlišuje totiž pluralizmus *de iure* filozofií a teológií, ktorý je platný, aj keď je protirečivý, a pluralizmus *de facto*, ktorý jestvuje, ale ktorý nemôže naštartovať požiadavku jednoty a pravdy, čo je dielo, ku ktorému je povolaná naša myseľ, ak sa nechce stratiť v nesúzvuku a v dobrodružstve.²²⁷

Pre kresťanského filozofa je úsilie hľadať pravdu vpísané do samej štruktúry viery, čo znamená, že kresťanský filozof je bytostne spätý s pravdou. Jeho prirodzená inteligencia svedčí o duševnej vyspelosti charakterizovanej chápatosťou a súdnosťou kresťana reagujúceho na vonkajšie podnety aj na vnútorné, vychádzajúce z vlastnej vôle, ako aj milujúceho druhého človeka kresťanskou láskou. Má zmysel pre absolútne, pre pravdu, tieto hodnoty si ctí nadovšetko, život prežíva vo viere v kresťanské hodnoty, ako kresťanský učenec žije „normálnym spôsobom“ čo sa týka myslenia, správania, konania vrátane práce vo svojom odbore. Preto sa treba stále usilovať vhodnými poznávacími prostriedkami poskytovať sebe a iným ľuďom význam Všetkého, poukazovať na pravý súvis, ktorý spája jedno s druhým a Všetko so Všetkým navzájom na spoločnej ceste, ktorá vedie ku Všetkému.

A teraz sa ocitám zoči-voči realite slovenského kresťanstva.

Aká je realita tohto kresťanstva v súčasnosti?

Súčasná realita slovenského kresťanstva je paradoxná. Je v ňom viac katolíckych značiek než katolíkov. Je v ňom oveľa viac priestoru pre slová i pre „stretnúť“ či „pochody“ než pre sociálny vplyv... V slovenskom kresťanstve sa dramaticky zatvárajú oči pred zjavným odkresťančovaním v každej oblasti života, slovenskí kresťania-katolíci akoby boli zaslepení, lebo robia akési laicistické ústupky. Nežijú naozajstným kresťanským spôsobom života. Badať to v masmédiách, vo všeobecnej pacifistickej funkcii pápeža, v spoločnosti, v kultúre. Etický obraz Cirkvi akoby sa vytrácal...

A tak mi prichádzajú na um slová čínskeho príslovia: „Je naozaj hlúpe pozerať sa na prst ukazujúci na Mesiaca...“

Ale aj napriek spomenutej paradoxnej realite si myslím, že pre filozofa inšpirovaného kresťanstvom dokazovať možnosť Všetkého je úloha podstatná a ťažká, zároveň vzbudzujúca „údiv“, lebo takto vytýčený vedecký cieľ sa stáva zmyslom jeho existencie v napĺňaní teoretickej činnosti zameranej na jednotný, nie jednosmerný rozmer všetkého toho, čo ho utvára ako osobu.

* * *

²²⁷ JACQUES MARITAIN: *Approches sans entraves : scritti di filosofia cristiana, II*. Roma : Città nuova, 1978, s. 64 – 66 [tal. prekl.]; JACQUES MARITAIN: *Approches sans entraves*. Paris : Fayard, 1973. XXVII, 595 s.

Zmysel dejín : osobnosť a dejiny

Hugo Rahner

Každý mysliaci človek si musí položiť otázku o konečnom zmysle dejín ľudstva. Pri odpovedi prichádza od čias Kristových k triedeniu duchov. Lebo rozhodujúcou udalosťou svetových dejín je skutočnosť, že Božie Slovo sa stalo človekom a v *naplnení časov* sa začlenilo do histórie sveta tak, že odvtedy už „žijeme na konci vekov“. ²²⁸ V tomto sa však hneď na začiatku nášho uvažovania načrtáva vonkajší rámec všetkého kresťanského vysvetľovania ľudských dejín: všetko, čo sa stalo, „bolo stvorené skrze neho a pre neho“, ²²⁹ a všetkému, čo sa deje a ešte sa stane, môžeme porozumieť len vo vzťahu ku Kristovi, a tu zasa len v očakávaní nového príchodu Kristovho a jeho *kráľovstva*, ktorým bude „nové nebo a nová zem podľa jeho prísľubu, tam bude prebývať spravodlivosť“. ²³⁰

Otázku o zmysle dejín nazvali *domýšľavosťou*. Právom. A kresťanská odpoveď je v jej pokornej domýšľavosti tá najodvážnejšia, a pritom najrealistickejšia odpoveď. Najodvážnejšia, lebo veriac dôveruje Božiemu Slovu a ani sa len nepokúša vyčítať odpoveď zo samého priebehu dejín, a prítomnosť buduje vždy len s ohľadom na prislúbený koniec. Najrealistickejšia, lebo všetku tú nádheru i príšernosť, ktorú nazývame svetovými dejinami, je človek schopný si vysvetliť jedine na základe Božieho Slova, pričom históriu ani idealisticky nerozptyľuje, ani jej pesimisticky nepodlieha. Lebo len zjavujúce Slovo hovorí niečo o lesku darovanej milosti, ktorou Boh povoláva ľudstvo k účasti na jeho božskej prirodzenosti, a o smrteľnej tme hriechu, ktorá stemňuje všetko dianie vo svete. A tak, keď sa pýtame na zmysel dejín, skryto či otvorene, chtiac či nechtiac, je to vždy len jedna otázka – „Čo si myslíte o Mesiášovi?“. ²³¹ A táto otázka sa nám dnes natíska s doteraz neslýchaným dôrazom, keď „v strachu a očakávaní“ ²³² prežívame udalosti, „čo prídu na celý svet“. Predovšetkým je to zjednocovanie sveta, ktoré nás

²²⁸ 1 Kor 10, 11.

²²⁹ Kol 1, 16.

²³⁰ 2 Pt 3, 13.

²³¹ Mt 22, 42.

²³² Lk 21, 26.

naplňa strachom i strháva svojou krásou, technické, hospodárske, politické a vedecké zjednocovanie, ktoré nám až dnes dáva tušiť a cítiť voľačo o tom, čo Božie slovo nazýva *novou zemou*.

VYSVETLOVAŤ ZMYSEL BEZ KRISTA VEDIE K OMYLU

Doterajšia história vysvetľovania dejín ukazuje v priebehu všetkých storočí ľudského bádania, že dejiny možno vysvetľovať len z nadčasového, mimodejinného hľadiska. Dejiny nie sú v stave odhaliť nám svoj zmysel na ich vlastnom priebehu. Všetky pokusy, ktoré chceli zachytiť časové dianie bez ohľadu na večnosť, históriu vysvetľovať bez Boha, človeka bez Bohočloveka, nech boli akokoľvek geniálne, museli viesť k omylu, i keď našli na svojej bludnej ceste neraz značnú hĺbku, ba i trvalé výsledky. História týchto ustavičných pokusov odhaliť tajomstvo dejín klasicky opísal veľký historik Heinrich von Srbik (1878 – 1951) vo svojom diele *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart* [Duch a dejiny od nemeckého humanizmu až po súčasnosť].²³³ Svoje dielo zakončil slovami: „Je to ťažký omyl, ak sa katolíckemu presvedčeniu zazlieva, že nehľadá zmysel dejín v oblasti imanentnosti (teda v dejinných udalostiach – pozn. prekl.), lež v transcendentne (v nadzmyslovosti – pozn. prekl.), že každý čisto rozumový poznatok priebehu dejín považuje za zlomkovitý a verí, že Boh a zjavenie sú to, čo určuje zmysel dejín ako rast Božieho kráľovstva v spolupôsobení alebo v konflikte božsko-večných a stvorensko-časových faktorov. Ľudské túžby po naddejinnosti neutíchnu nikdy.“²³⁴

Vnútrosvetový výklad zmyslu dejín nachádzame v dvoch formách. Oba smery rozhodujúcim spôsobom spoluurčujú našu prítomnosť i budúcnosť, kultúrne i politicky. Jedným je humanistické a druhým marxistické vysvetľovanie ľudských dejín. Dve stanoviská, proti ktorým sa pokúsime ohraničiť kresťanské vysvetľovanie.

²³³ HEINRICH VON SRBIK: *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*. München : F. Bruckmann, 1950 – 1951. 2 zv. (436 s., 421 s.).

²³⁴ HEINRICH VON SRBIK: *Geist und Geschichte...*, II., s. 378.

HUMANISTICKO-VNÚTROSVETOVÉ VYSVETLOVANIE

Jeho pôvod a vývoj veľmi výstižne opísal Henri de Lubac vo svojej knihe *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott* [Tragédia humanizmu bez Boha].²³⁵ Je to odvážny, neraz skvelo trúfalý pokus – po tom, čo sa humanisti zriekli Boha a večnosti, pričom oboje raz jemne odmietajú, inokedy ateisticky proti nim bojujú – z vrcholov a tragédií kultúr človečenstva rozlúštiť ich zmysel a na priebehu samom určiť prognózu budúcnosti *ľudstva*, ktoré stavajú na miesto Boha. O tom však už vo všeobecnosti platí: „Kdekoľvek raz človek vnáša svoj vlastný zákon do nezmerateľnej hry pohybu a vývoja, neprenikne a nepresvieti jeho hĺbky viacej, než ako je schopný spoznať sám seba. Človek nemôže svetu povedať, čím svet je. A čím je on sám, o tom sa dozvie od sveta ešte menej než z vlastného labyrintu.“ (Joseph Bernhart, 1881 – 1969) Toto číro humánne vysvetľovanie ostáva preto len pokusom človeka o samospasiteľnosť. Isteže, znalosť dejín sa môže stať na tejto ceste prechodne *útechou* v biede pretrpených dejín, keď si človek povie – „Veď to bolo už vždy tak“. Poznanie dejín nás „nemá poučiť len pre budúci prípad, ale dodať nám múdrosti navždy“ (Jakob Burckhardt), ale bez Boha nám odhaľuje vždy len boľavé hranice nepochopiteľného bláznovstva človeka. Ak znalosť dejín ostane uzavretá len do nemilosrdne úzkych priestorov číro ľudskej bytosti, nemôže nám prezradiť nič o budúcnosti, lebo už i jej vlastnú minulosť vždy formovala historicky presne zistiteľná a predsa nevypočítateľne záhadná ingrediencia slobodných rozhodnutí ľudských nositeľov dejín. Boha zbavený humanizmus nevie dať poslednú, uspokojujúcu odpoveď na vlastnú otázku o zmysle dejín.

Tragédia nášho dnešného zúfalstva nad dejinami sa teda začína pokusom, ktorý nastoľuje Ludwig Feuerbach (1804 – 1872): „Obratom dejín bude onen okamih, v ktorom si človek uvedomí, že jediným Bohom človeka je človek sám. Homo homini Deus.“ V tom istom čase Auguste Comte svojím pozitivizmom doviedol zbožštenie „ľudstva“ do krajného dôsledku, a tým sa odvážil k predpovedi o novej a šťastnejšej epoche sveta. Obaja títo proroci vnútrosvetového vysvetľovania dejín nie sú dnes ešte ani zďaleka mŕtvi. Nemyslíme si, že toto „náboženstvo veľkej bytosti – človeka“ je dávno pochované. „Len veľmi zlý pozorovateľ našich čias by mohol nezbadáť, ako tento pozitivizmus získava pôdu,“ hovorí de Lubac. Pekný, nezaväzujúci humanizmus [ešte aj v ušľachtilej a vzdelanostne múdrej forme, ako ho

²³⁵ HENRI DE LUBAC: *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott : Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewskij als Prophet*. Salzburg : Müller, 1950. 410 s.

zastáva Jakob Burckhardt (1818 – 1897) vo svojom vysvetľovaní dejín], ktorý chce vybudovať Západ, ba nový svet bez večného Boha prorokov a Krista a Cirkvi, nevie sa ubrániť ani len tajomnému strachu pred násilím vášnivej, i keď zvrátenej, ale neporovnateľne pravejšej tendencie tvárnenia dejín, ktorá vychádza z Nietzscheho a Marxa a ich svetoborných nasledovníkov.

Nevyhnutným následkom všetkého humanizmu, ktorý stavia len na čase, je napokon demaskovanie bôžikov. Humanizmus, ktorý sa odvrátil od Boha, sa končí tam, kde bláznivý revolucionár Šigalev v Dostojevského *Besoch* hovorí: „Vychádzajúc zo slobody zbavenej všetkých medzí končím v bezmedznom despotizme.“ Alebo potom – a to je druhá konzekvencia – všetko historické dianie a pomíňanie prijímame s Oswaldom Spenglerom v povýšeneckej bezúčelnosti ako záhadný osud, ako neodolateľne i nás do seba zaťahujúci burinatý rast a odhnívanie. K tomuto potom môžeme zaujať buď heroický, alebo nehlučne sa uskromňujúci postoj: „Vstúpili sme do týchto čias a musíme ísť statočne nám určenou cestou až do konca a nesmieme zbabelo-optimisticky utekať pred osudom, nevzpierať sa, keď padáme do prepadliska chaosu.“²³⁶

Nuž dejiny sú už raz osudom, história je súdom, lenže na súdnom stolci nesedí nijaký sudca. A predsa, kto by chcel popierať, že i toto stanovisko je dnes také bežné ako heslá existencionalistov? Prežívame a ešte skúsime (ak nás len nezachráni dajaká šťastlivá nedôslednosť), čo povedal už Nietzsche: „Najväčšia z novších udalostí, t. j. že Boh je mŕtvy, že viera v kresťanského Boha sa stala nevierohodnou, začína už vrhať svoje prvé tieň na Európu ... toto množstvo a dlhá reťaz búrania, ničenia, zániku a prevratov“, ktorou vedie cesta ľudstva von do blaženej slobody odbožstenej existencie – to je ukrutne úprimný dôsledok zásadne len vnútrosvetovo humánneho vysvetľovania zmyslu dejín. A toto nesmieme prehliadať ani vtedy, keď nám dajaký takzvaný hospodársky zázrak na chvíľu robí prijateľnou vieru v humánne (a bez Boha také pohodlné) pokroky a vzostupy.

MARXISTICKO-SOCIOLOGICKÉ VYSVETĽOVANIE

Všetci vieme, že protichodným smerom západného humanistického je východné marxistické vysvetľovanie dejín. Tento smer však neostáva len pri čírej teórii, ale utvoril si politické teleso, ktoré vášnivo bojuje ešte aj proti kresťanskému vysvetľovaniu dejín, pričom dôvodí, že ono ohrozu-

²³⁶ HEINRICH VON SRBIK: *Geist und Geschichte...*, II., s. 327.

je spoločenský rozvoj ľudstva. Karl Marx odmietol v závažných bodoch Feuerbachovu i Comteho filozofiu dejín. Z jej idealistického okruhu nezvyčajne odvážnym ťahom preniesol ťažisko do záujmových oblastí sociologického vývoja ľudstva, v ktorých potom aj viera v Boha a kresťanstvo nie sú nič inšie ako nadstavba kapitalistickej štruktúry spoločnosti, ktorú treba zrúcať. Kresťanské vysvetľovanie dejín je pre neho len zahaleným kapitalistickým pokusom utešovať a čičkať ľudí životom vo večnosti, opiom, ktoré má omámiť a prehlušiť sociálnu biedu. Preto aj pre Marxa dôsledkom základného významu je: „Náboženstvo robotníkov je náboženstvo bez Boha, lebo sa usiluje znovu ustanoviť božskosť človeka.“ A mladí Feuerbachovi marxistickí priatelia povedali svojmu majstrovi: „Tvoja téma je predsa vždy len vecou hlavy a srdca. Zlo však netkvie v hlave alebo v srdci, lež v žalúdku človeka. Čo sa teda bezprostredne nezaobrá poznávaním a odstraňovaním základného zla, je neužitočné haraburdie.“

Tak marxistické vysvetľovanie dejín zo štruktúry doterajšieho revolučného rozkladu tried predpovedá (a tým určuje pre časný život nadšeneckú úlohu) nové stvárnenie beztriedne oblaženého *ľudstva* budúcnosti. Je to akýsi sociologický humanizmus, ktorý sa pokúša „konkrétne formy náboženského vedomia odvodiť z konkrétnych foriem spoločnosti“, ²³⁷ a teda kresťanstvo pokladá za spoločensky prekonané alebo podniká proti jeho zvyškom rafinovaný boj. Čo Marx na začiatku načrtol ako „vedecký návod na spoločenské tvárnenie budúcnosti“, stalo sa „dogmou a liturgiou mohutného politického hnutia“. ²³⁸ Marxistické vysvetľovanie dejín sa teda môže označovať len ako ateistická náuka o vykúpení, a tým je – napriek všetkým protikladom k Feuerbachovi – pseudonáboženstvom zbožšteného ľudstva. ²³⁹

Sila pôsobivosti tohto vysvetľovania nespočíva v jeho chatrnom metafyzickom základe, ale skôr v skutočnosti, že Marx ďaleko dopredu správne videl zlo v sociologickom vývoji ľudstva, v nespravodlivosti, proti ktorej zaiste bolo treba bojovať. Úspech mu potom získala aj nadšená odovzdanosť jeho ohlasovateľov (v ktorých sa prebudili celkom iné sily než v mľandravom personálnom humanizme „bohazbaveného“ Západu) a najmä momentálna *politická moc*, ktorá sa ujíma konkrétneho uskutočňovania teórie dejín a všetkými prostriedkami sa snaží stvárňovať prítomnosť podľa jej predpovedí o budúcnosti. Marxistické vysvetľovanie dejín je totiž vnútrosvetová

²³⁷ GEORG KLAUS: *Jesuiten, Gott, Materie : des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft*. Berlin : Deutsche Verlag der Wissenschaften, 1957, s. 55.

²³⁸ HEINRICH VON SRBIK: *Geist und Geschichte...*, II., s. 184.

²³⁹ GUSTAV A. WETTER: *Der dialektische Materialismus : seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*. Wien : Herder, 1956, s. 577 – 579.

eschatológia²⁴⁰, žije z toho, že sa vášnivo a trpezlivo usiluje dosiahnuť svoj cieľ – trpiacemu ľudstvu priniesť konečne šťastie a blaženosť (raj na zemi – pozn. prekl.). O ňom predovšetkým platia slová, ktoré napísal Karl Löwith (1897 – 1973): „Moderné historické myslenie stratilo kresťanskú dôveru, ale pohľad na budúcnosť zostal i naďalej.“²⁴¹ Je to tá istá myšlienka, ktorú vyslovil už Friedrich Schlegel (1772 – 1829), keď chcel označiť hybné sily všetkých dejín: „Revolučná túžba uskutočniť Božie kráľovstvo je elastickým bodom každého pokrokového vzdelania a začiatkom moderných dejín.“

KRITIKA MARXISTICKÉHO VYSVETĽOVANIA

Práve tu sa začína naša kritika marxistického vysvetľovania dejín. Tým totiž, že ono všetok vývoj privádza späť na príčiny čisto sociologických zákonov a podľa toho potom aj bojuje proti chybám vo vývoji, stojí v protiklade k vytýčenému cieľu, ktorý chce uskutočniť tak, že vyvíja priam eschatologické úsilie. Tento protiklad zrušuje platnosť oboch kontrastov, pretože takéto vysvetľovanie ničí kvôli človeku to najhlbšie v človeku. „Ono zaznáva tvorivú silu ľudského kolektívneho a individuálneho ducha, ktorého poznávacia schopnosť nijako nie je závislá jedine od hmotných pomerov, lež tvorí aj slobodne, nezávisle od nich. Marxistické vysvetľovanie dejín sa mylne domnieva, že dominujúce myšlienky určitej dejinnej epochy boli vždy len ideami vládnucej triedy, zaznáva samostatnosť mravných činiteľov, úsilia po metafyzickom a silu duchovne tvorivých osobností, ktoré sú schopné zničiť i zmeny politického a spoločenského života, a predsa nemenia svoju vlastnú líniu ... Prijať a uznávať dakýkoľvek všeobecný prírodný proces, ktorý prebieha so zákonitou nutnosťou ako ekonomický cyklus, a tvrdiť, že duševné impulzy individuálneho konania sa úplne rozplývajú v spoločenskom konaní, to nestačí a svojím rovnostárskym princípom nijako nevystihuje rôznorodosť ľudskej bytosti ... Aj zneváženie duchovného momentu naráža na myšlienku Boha, ktorá ustavične zamestnáva človeka. Táto nie je výsledkom matérie, lež slobodne sa dvíha ponad všetku hmotu.“²⁴² To je mienka človeka, ktorý sa stal múdrou na základe veľmi hlbokého poznania dejín. V tomto sa skrýva aj rýdza odpoveď na večnú otázku o zmysle

²⁴⁰ Eschatológia – náuka o posledných veciach človeka.

²⁴¹ KARL LÖWITH: *Handbuch der Weltgeschichte*. [Príručka k svetovým dejinám II., 1954, stĺp. 2681.]

²⁴² HEINRICH VON SRBIK: *Geist und Geschichte...*, II., s. 194.

dejín, ako ju môžeme vyčítať z Božieho slova v Kristovi. Túto kresťanskú odpoveď je schopný zachytiť len ten, kto aspoň pravú odpoveď očisteného humanizmu nepovažuje za utopistickú a kto s majstrom vysvetľovania dejín vyznáva: „Naša nádej na duchovno-duševné ozdravenie môže pre nás vzrásť len v návrate k onomu večnému v človeku, keď znovu obnovíme pomer človeka k vyššej forme bytia vo vedomí jeho pôvodu v stvorení, jeho podobnosti s Bohom a poriadku sveta na základe poznania v najhlbšej bolesti a nezmerateľnej katastrofe odlúšteného kozmu.“²⁴³

ZMYSEL DEJÍN SA NÁM OBJASNÍ LEN VTEDY, KEĎ VYCHÁDZAME Z KRISTA

Ono večné v človeku nie je len jeho otvorenosť do oblastí nadzmyslovosti, ale aj večnosť, ktorá sa v Kristovi-Bohočloveku preborila do nášho času. Kresťanské vysvetľovanie dejín preto podstatne stavia na Božom zjavení, ktoré Kristom rozrazilo beh diania vo svete. Beh sveta je teda súčasne očakávaním i budovaním Božieho kráľovstva. Očakávaním, lebo Boží Kristus ešte príde, budovaním, lebo jeho ríša je už tu, odkedy vstúpil do dejín. Kresťanské vysvetľovanie zmyslu dejín nie je týmto len čistý eschatologizmus, že by preň dianie v pozemskom čase bolo azda len „pád do hriechu a cesta k súdu“, ktoré by mal človek trpezlivo znášať. Lebo s Kráľovstvom je to tak, že ako je ono naozaj budúce (a pretože je také), je práve tak aj prítomné, už je tu, medzi nami, skutočné, ako Kristus bol tu, „pod Pontským Pilátom“. A tak – podľa kresťanského chápania dejín – človek nežije len v trpnom očakávaní, ale rovnako sa od neho žiada, aby sa plne zúčastňoval na dejinnom vývoji a formoval ho so zreteľom na prítomné i budúce Božie kráľovstvo. Dejiny sú takto súčasne vždy pripravujúcim dianím na prvý i posledný príchod Božieho Krista, ktorý jedine dáva zmysel všetkému daniu na svete, keďže ho prijíma do svojej bohoľudskosti, a tak ho vykupuje z osudu, ktorým sa človek cíti (čisto samo osebe berúc napokon neľudsky nezmyselne) sputnaný do času, vývoja a odumierania. Len v tejto božsko-ľudskej štruktúre, keď si zmysel všetkého diania vysvetľujeme v zameraní na Krista, ktorý prišiel a ešte má prísť, nájde rozmýšľajúci (a teda veriaci) človek stred medzi oboma extrémami – zbožňovať dejiny tohto sveta v akejsi vnútrokozmickej evolúcii čoraz lepšieho stavu človeka (humanizmus) a či spoločnosti (marxizmus); alebo vziať našej histórii pečať všetkého

²⁴³ HEINRICH VON SRBIK: *Geist und Geschichte...*, II., s. 378.

božského a upadnúť do pesimizmu, akoby človeku neostávalo nič iné, len hrdinsky pretrpieť nezmyselnosť neodvratného osudu.

Pravdaže, aj vtedy, keď dejinám dodáme zmysel zo zamerania na Krista, neprestanú nás ťažiť otázky, ktoré nám kladú hádanky dejinného vývoja. Jeho záhady budú celou silou doliehať na nás ďalej. Kresťan si nikdy netrúfa tvrdiť, že predsa našiel akýsi zasa len vnútrosvetový patent na riešenie dejinných záhad. Zato však má odvahu siahnuť po nadprirodzenej úteche. Zo zjaveného Božieho slova vie predsa vyčítať niekoľko odpovedí, ktoré siahajú neporovnateľne hlbšie ako všetka len svetská múdrosť a formovanie sveta. Zhrnieme ich tu krátko (a tým, pravda, nedostačujúco) v troch vetách.

ÚSILIE O JEDNOTU

Základná otázka všetkého vysvetľovania dejín znie: Odkiaľ a ako si máme vysvetliť, že rozmyšľajúci človek sa nevie zbaviť, odpútať od ideálu (a či fantómu?) jedného jediného *ľudstva*? Dnes, v čase nezadržateľného technického a politického zjednocovania ľudstva, menej než kedykoľvek predtým. Prečo *považujeme za hodné uvažovať*, rozmyšľať o všetkom ľudskom minulých čias, počnúc od Sumerov a Aztékov až po cisárstvo Západu a jednotiacich sa proletárov všetkých krajín? Prečo historické skúmanie považuje za nedôstojné, aby veľké skutky upadali do zabudnutia?

Tu sa začína ozývať slovo Božieho zjavenia. *Ľudstvo* nie je nikdy len sociologicky dovedna stlačený konglomerát mysliacich jednotlivcov. Božie zjavenie nás uisťuje – odhliadnuc od všetkých antropologických a historických výskumov –, že ľudstvo je naozaj len jedno jediné, pochádzajúce z koreňov jediného ľudského páru, duchovne formované Božím stvoriteľským duchom, usmernené na *posledného Adama*, ktorý všetkých Adamových potomkov zhŕňa v jediné svoje Telo. Na tejto jednote súčasne spočíva aj jednotá dejinného cieľa, v ktorom historický zánik všetkých kultúr a aj všetkých jednotlivcov nachodí svoj zmysel, podľa toho, či sa stavali kladne alebo negatívne ku Kristovi, boli prípravou či očakávaním jeho príchodu. „Každý kto verí,“ hovorí Augustín v diele *O Božom štáte*²⁴⁴, „nepochybuje o tom, že ktokoľvek, kto sa zrodí ako človek, je rozumné a smrteľné stvorenie, má svoj pôvod v onom prvorodenom – nech už má podľa našich skúseností akokoľvek nezvyklú podobu tela alebo farbu, pohyby či reč.“ V tomto korení je nadprirodzený humanizmus katolíckeho vysvetľovania dejín: Bolesne

²⁴⁴ *De civitate Dei*, XVI, 8.

pomalé zjednocovanie ľudstva je napokon kristologickou udalosťou. „Na základe zjavenia kresťan jasne chápe zmysel všeobecných dejín ako návrat stvorených bytostí k Bohu – a to aj vtedy, keď súčasne badá, že pokiaľ ide o partikulárny zmysel dejín jednotlivých národov tápe v temnotách, lebo tento sa úplne vyjaví až na konci.“ (Theodor Haecker, 1879 – 1945)

TRAGÉDIA ROZKLADU

Druhá, strašná otázka dejín znie: Ako je to, že z dejín sa vždy a znovu stáva *tragédia dejiny rozkladajúcich síl*? Ako je možné, že ono veľké na zemi, pokoj a oblaženie národov, zdanlivo sa vždy a znovu rodí len z pýchy a náruživosti, z vojny a triedneho boja? Celou bilanciou svetových dejín sa tiahne vždy vyššie rastúca chybná položka a jej pôvod nevedel odhaliť ešte nijaký mudrc, ktorý chcel byť len pozemsky ľudským. Ale tu nám zasa prichodí na pomoc slovo zjavenia darované nám v Kristovi a s vierou nám dáva tušiť čosi o kozmickej hrôze Bohu sa nepriateľsky vzpričeného stvorenia, ktoré však v Kristovi – tým, že sa sám dobrovoľne podriadil tejto rozleptávajúcej moci politiky, nenávisti a nutnej smrti – v oslobodzujúcej milosti nachodí svoje vykúpenie, pokým sa nad celými ľudskými dejinami neskloní večer pred večnosťou. Odvtedy sú dejiny, ako vraví Augustín, *series calamitatum*, radom nešťastí: „V zneužití slobodnej vôle má svoj pôvod veľa bied, ktoré sprevádzajú ľudské pokolenie ako reťaz nešťastí až ku konečnému zániku v druhej smrti, a z toho budú vyňať len tí, ktorých spasí Božia milosť.“²⁴⁵

V tomto spočíva onen pravý, múdry, svetaskúsený pesimizmus kresťanského vysvetľovania dejín, ktorý je nepomerne realistickejší ako všetko len na svet zamerané, svetácke zúfalstvo. „Históriu si nemožno vysvetliť bez diabla a jeho pôsobenia,“ ale práve preto platí aj: „Toto je prvá, nevyvrátiteľná, všetko ovládajúca veta kresťanského náhľadu na dejiny: Boh je pánom dejín. Všetko ostatné je pokúšanie viery alebo zúfalstvo, hriech a odpad. Kresťanská viera vo víťazstvo, v „úspech“ Boha, je zameraná na večnosť, nie na časnosť. Pravda, nie tak, ako by toto víťazstvo nezanechávalo znamenia i v čase. Ale to sú len znamenia, nie víťazstvo samo.“ (Theodor Haecker) A tento tajuplný fakt, že dejiny riadiaci Boh, ktorý pri svojom prvom príchode „premohol svet“,²⁴⁶ lež dobrovoľne sa zrieka ovocia a svoje víťazstvo za-

²⁴⁵ *De civitate Dei*, XIII, 14.

²⁴⁶ *Jn* 16, 33.

víši až pri svojom druhom príchode, keď „smrť bola pohltená víťazstvom“²⁴⁷, tento fakt umožňuje v priebehu tisícročí, ktorý nazývame svetovými dejinami, ono vždy nové Áno a Nie slobodného stvoreného ducha, v ktorom sa utvára Božie kráľovstvo a ríša diavla. To je božská komédia histórie, boj medzi Kristom a diablom, medzi vierou a nevierou. Tento boj, ktorý sa odohráva v najhlbších hĺbkach srdca, dáva zmysel všetkému dejinnému daniu a priebehu, lebo v ňom sú zásahy večnosti a tu sa rozhoduje o večných veciach človeka. To je zmysel vznešenej vety, ktorú Augustín napísal pri vyvrcholení svojho spisu *De civitate Dei* [O Božom štáte]: „Dvojaké sily lásky založili teda oba štáty: štát sveta láska k vlastnému JA, ktorá sa stupňuje až k opovrhovaniu Bohom; nebeský štát láska k Bohu, ktorá ide až k sebazapieraniu.“²⁴⁸ „A tak kresťan si myslí, že jeho chápanie dejín sa najviac približuje dejinnému bytiu, pričom nič nevynecháva.“ (Theodor Haecker)

TÚŽBA PO POKOJI

Posledná otázka všetkého chápania dejín: Ako si vysvetliť, že ľudstvo samo po všetkých katastrofách v neprežiteľnej túžbe sa nemôže prestať dožadovať *ríše jednoty a pokoja*? Odkiaľ si berieme právo a (predovšetkým kresťanskú) povinnosť ešte aj v nesmierne nezmyselných úsiliach čisto humánneho alebo čisto sociologicko-kolektívneho obšťastňovania človeka vždy vidieť a uznávať aj pravé svedectvo pre túto neustávajúcu úlohu ľudských dejín? Ľudské stvorenie sa nevie zbaviť a vyhnúť ceste, na ktorú je zameraná táto živelná prarúžba, a ešte aj vtedy, keď všetok divoký historický vývin sa pokúšajú filozofi vysvetľovať ako nezmyselnosť, predsa takéto vysvetľovanie dostáva vôbec svoj význam len z toho, že človek túži a hľadá v dejinách istý zmysel. Tu však do všetkého hľadania a otázok človeka ako hrom preniká slovo zjavenia: „Očakávame nové nebo a novú zem podľa jeho prísľubu, tam bude prebývať spravodlivosť.“²⁴⁹ Tak písal galilejský rybár Neróna z rímskeho Babylonu. A toto slovo obopína všetky ďalšie dejiny ľudstva a všetkých nástupcov Petrových i Nerónových a všetko živelné volanie stáročí po spravodlivosti.

Toto nie je dajaký zasa len do večnosti sa uchylujúci útek z dejín časnosti. To je nanajvýš pozemský, a to na koniec časov zameraný realizmus, lebo

²⁴⁷ 1 Kor 15, 54.

²⁴⁸ *De civitate Dei*, XIV, 28.

²⁴⁹ 2 Pt 3, 13.

hodnotenie celých dejín stojí a padá s vedomosťou o Bohom zaručenom splnení dejín ľudstva na konci vekov. Len kresťan môže vedieť, že koniec času sa začal už so zmŕtvychvstalým Kristom, a preto sú pre neho slová útechy – i napriek zdanlivej nezmyselnosti všetkých katastrof, ktoré na nás čakajú – slová Augustína: „Až potom sa môžeme honosiť, že sme uskutočnili v sebe prechod od jedného Adama ku Kristovi, druhému Adamovi, keď sa nájdeme na onom mieste, kde už niet nijakého pokušenia, keď sme dosiahli pokoj, po ktorom tu túžime v mnohých víťazných i prehratých bojoch.“

Len tu sa rodí najjemnejší výnos kresťanského vysvetľovania dejín – odvaha zniesť a súčasne formovať dejiny. Lebo veriaci kresťan vie, že šťastlivý výsledok je zaručený už v Kristovi pre všetkých, ktorí sa súhlasom svojej slobodnej a milosťou obdarenej vôle otvoria božským zámerom, a tak sa začlenia do Božieho štátu. Všetko dianie, ktoré sa odohráva od čias Božieho vtelenia, je len trpezlivým odhaľovaním toho, čo tu už je. Niet už teda viacej nijakej tragiky dejín, lebo „teraz už niet odsúdenia pre tých, čo sú spojení s Kristom Ježišom“.²⁵⁰ Kresťan sa vymyká dejinám. A preto môže, a len on sám, všetko dianie a pomíňanie a všetok zánik svojej vlastnej histórie spokojne pozorovať, spoluvytvárať a znášať, povznesený nad toto všetko. Posledné slovo v dejinách vyslovil už Ježiš Kristus. Všetko, čo sa ešte stane, zostáva obsiahnuté v slove Pána: „Ešte chvíľku a už ma nevidíte a zasa chvíľku a uvidíte ma.“²⁵¹

OSOBNOSŤ A DEJINY

Otázka, ktorú načrtávajú pojmy osobnosť a dejiny, patrí k najhlbším a najboľavejším otázkam, ktoré si človek vždy a znovu musí klásť, keď sa mu zdá, že je bezmocne vystavený ukrutnému procesu vývoja dejín. Či jednotlivý človek nie je, napriek jeho zdanlivo namýšľanej dôstojnosti a nezameniteľnej jedinečnej osobnosti, predsa len ako zrnko piesku v ťarbavo a nezadržateľne napred sa pohybujúcom mori púšte, ktoré nazývame dejinami? Alebo, naopak, či v celej histórii sa všetko nezvracia len na tých niekoľkých ozaj hýbajúcich jednotlivých osobnostiach, ktorým je zdanlivo vystavený osud miliónov a ktorí jedine robia dejiny? Či nie je (v prvom predpoklade) obrana osobnej slobody, vlastnej mienky, práva na duševný rozvoj vlastnej osobnosti naozaj len smiešne neúčinným protestom proti

²⁵⁰ Rim 8, 1.

²⁵¹ Jn 16, 16.

majestátu nezadržateľného násilia spoločenstva, nech ho už nazývame rasou alebo štátom a či ľudstvom alebo triedou? Alebo (v druhej hypotéze) či azda temné dejiny masy nachodia akýsi zmysel len v tom, aby z času na čas vyniesli na povrch žiarivé, dejiny stvárnajúce osobnosti, ktorých osudy a spolupôsobenie jedine tvoria dejiny, hodné tohto mena? Sú teda dejiny dejinami masy alebo osobnosti?

Obe mienky sme už často, vždy a znovu počuli tvrdiť s náležitým ostrovtipom. Oboje je do istej miery prísne vedecky a podľa prameňov dokazované správne. Veľký majster dejepisectva Leopold von Ranke zhrnul pravdu, ktorú možno nájsť po vyrovnaní rozdielov len niekde v strede, v niekoľkých klasických vetách: „Aj v dejinách bojujú proti sebe sloboda a nutnosť. Sloboda sa zjavuje viacej v osobnosti, nutnosť v živote spoločenstva. Rozhodnutia ľudí vychádzajú z možností, ktoré ponúkajú všeobecné pomery. Významné úspechy dosahujú ľudia len za spolupôsobenia homogénnych prvkov sveta. Každý jednotlivec sa javí len ako dieťa svojho času, ako výraz aj mimo neho jestvujúcej tendencie. Na druhej strane zasa významné osobnosti patria predsa aj morálnemu poriadku sveta, v ktorom predstavujú svoju úplne vlastnú osobitosť a svojou originálnou silou vedú celkom samostatný život.“

Táto nezmeniteľná polarita, v ktorej človek svoju osobnú hodnotu môže nájsť len v ozajstnom spoločenstve, nachádza svoje najvyššie rozvinutie v bytí a štruktúre – v Kristovi osobne a v Cirkvi spoločne – daného vykúpenia celej ľudskej spoločnosti, ktorá sa vyvinula z jedného osobne zodpovedného jednotlivca. Vychádzajúc z tejto teológie dejín, môžeme vysloviť vyvážené Áno a Nie k obom veľkým pokusom, ktoré sa usilujú lúštiť problém len v oblasti sveta a zmysel dejín nachádzajú teda buď v Boha zbavenom, dejiny stvárnajúcom nadčloveku, alebo v nadosobnom vývoji ľudstva vôbec.

PREPIATE HODNOTENIE OSOBNOSTI

Dejiny sú *históriou pánov*. Rozhodujúci popud k takémuto vysvetľovaniu dejín vyšiel od Nietzscheho. Odkedy „Boh je mŕtvy“, jediné, čo závaží vo všetkom dianí, je len splodenie nadčloveka. To je onen aristokratický jedinec, ktorý stavia len sám na sebe a len toto ho uschopňuje formovať dejiny a dávať tvorivý popud k novému rozkvetu. Všetok vývoj má takto vždy len zmysel splodiť tento zriedkavý, najušľachtilejší plod ľudského bytia. Len vznik a zanikanie tohto výsostného človeka je predmetom hodnot-

nej histórie. Všetko ostatné je masa, azda materské lono, v každom prípade len pripravujúca surovina a len taká je hodná pozornosti.

Mladý Rainer Maria Rilke (1875 – 1926), ešte celkom popletený Nietzsche, osvojil si tento fantóm nadčloveka vo svojej novele *Apoštoli* (1896): „Ten, ktorého oslavujú ako Mesiáša, spravil z celého sveta chorobinec, slabých, biednych, chorľavých nazýva svojimi deťmi... Nechajte ich pomrieť, buďte tvrdí, strašní, neúprosní! Musíte ísť napred! Tí niekoľkí veľkí, mocní, božskí vybudujú ríšu silnými, žilovatými, vládnúcimi ramenami na mŕtvolách chorých, slabých, mrzákov.“

Jemnocitnejší, ale v podstate oddaný tomu istému idolu oslavovali tento ideál aristokratického tvorca dejín aj duchovia okolo ľudí ako básnik Stefan Anton George (1868 – 1933) a, i keď z iného hľadiska, filozof Oswald Spengler. „Opovrhujúc masou ako obyčajnou surovinou zdvihli na svoj štít veľkých, hrdinských, vodcovských mužov a ľud oceňovali len ako pospolitost a prameň tvorivého človeka.“²⁵² Áno, čo Spengler voľakedy vychvaľoval ako osobitnú čnosť Nemcov, stalo sa nezabudnuteľne strašnou dejinnou pravdou: „Sú čnosti pre vodcov a čnosti pre vedených. Vychovať sa ako surovina pre veľkých vodcov, v hrdinskom odriekaní, hotový k neosobnej sebaobete, aj to je nemecká čnosť.“²⁵³ Bola to ozaj zvrátenosť hlbokkej pravdy, keď voľakedy kričali: Ríša musí žiť, aj keď sám musíš zhytnúť. Lebo v tom sa skrývalo bôžikárstvo spoločnosti, ktorá samu seba videla ako dôležitú len vo svojich vodcoch a tomuto *vykresanému obrazu* obetovala aj osobnú dôstojnosť masy.

ZVELIČOVANIE SOCIOLOGICKÉHO MOMENTU

Dejiny sú *dejinami masy*. Na začiatku tohto vysvetľovania zmyslu dejín stojí *Komunistický manifest* z roku 1848. Ak sa totiž celý historický vývoj dá spätne zdôvodniť len ekonomickými protikladmi a ak cieľom dejín je *ľudstvo* v konečnom beztriednom stave pozemského raja, potom mysleniu, chceniu a túžbam jednotlivca nemožno pripísať nijako onen dejiny stvárnajúci význam, ktorý sa mu snaží prideliť humanizmus bez Boha. Už preto nie, lebo veď (podľa Marxa – pozn. prekl.) osobné vedomie človeka je podstatne a neprekonateľne formované jeho spoločenským bytím. Prvotnou príčinou rozvoja nie je všetkým rovnaká *prirodzenosť* človeka, kto-

²⁵² HEINRICH VON SRBIK: *Geist und Geschichte...*, II., s. 318.

²⁵³ *Tamže*, s. 320.

rá by v každom indivíduu mala byť predsa jedinečná a osobitná. Nie je to ani výsledok myslenia a mravnej námahy – ktorú je schopný a má vždy a znovu vyvíjať len jednotlivec – čo pôsobí na vývoj spoločnosti. Je to skôr ono (v podstate čisto prírodovedecky zistiteľné) sociologické uskutočňovanie triedy *človek*, ktorej sa má jednotlivec podriaďovať, ak sa len nechce zasa stratiť do svojej už prekonanej ničoty ako produkt sociologického vylučovania. Jeho sloboda spočíva jedine v tom, že sa má slobodne podriaďiť.

To však ani v tomto vysvetľovaní dejín nijako neznačí, že jednotlivec, podrobujúc sa celým svojím mysliteľským, skúmajúcim a mravne nadšeným súhlasom, by sa nemohol cítiť ako nositeľ a formátor dejín. „Ale grupa alebo trieda vo svojom behu od prirodzeného k dobrovoľnému stmeľeniu mu vždy ukladá zákon bytia a pôsobenia. Úlohou ‚vedúcej‘ osobnosti je len urýchliť alebo spomaliť vývoj, nie však niečo celkom nové tvoriť alebo mariť.“²⁵⁴ Rozvoj jednotlivej osobnosti musí ustúpiť, ak ide o triedu alebo spoločný cieľ, musí sa (či chce alebo nie) podrobiť pedagogickému formovaniu komúny, ktoré nijako nemôže brať ohľad na túžby, vlastné názory a politicko-náboženské presvedčenia o údajnej *slobode a dôstojnosti osoby*, ktoré vraj napokon predstavujú len prekonané a zastierané hodnoty západného a meštiackeho pôvodu. Cieľom všetkého dejinného vývoja ľudstva nie je šťastie jednotlivca, ale „tríša slobody v najvyššej spoločnosti komunistického typu, kráľovstvo božie bez Boha – konečný cieľ Marxovho historického mesianizmu“. (Karl Löwith)

JEDNOTNOSŤ OSOBNÉHO A SOCIOLOGICKÉHO V KREŠŤANSKEJ SYNTÉZE

Dejiny nestvárnú iba nadčlovek a ani iba nadmasa. Dejiny formujúci človek nie je iba náhodne na rad prichádzajúci výsledok priaznivých okolností určitej situácie, ktorá dozrieva len v mase. Pravdaže, aj od nej je závislý, tak vo svojej vyhranenosti, ako aj vo svojom dejiny napomáhajúcom výsledku. V dejinách sa totiž vždy uskutočňuje aj tragika známeho výroku, ktorý napísali na hrob Hadriánovi VI., poslednému pápežovi nemeckého pôvodu: „Ach, ako veľmi predsa záleží na tom, do akých čias spadá pôsobenie aj najsúcejšieho muža!“ A zasa naopak, dejiny masy, spoločnosti, ba celého ľudstva dostávajú sa vždy a znovu na nové a nevypočítateľné jedinečné cesty pôsobením jedincov, ktorí sú na to povolani ako ge-

²⁵⁴ *Tamže*, s. 192.

niálni myslitelia, strhujúce a všetku farhavosť oživujúce vedúce osobnosti. Táto nezmeniteľná syntéza medzi spoločenstvom a osobou, masou a odvahu, svetom a vôľou musí ostať, keď sa odvažujeme dať odpoveď na otázku o pravom vzťahu medzi osobnosťou a dejinami.

VYKÚPENIE KRISTOM V CIRKVI

Odpoveď sa pokúsime dostať z takrečeno klasického prípadu syntézy medzi osobou a spoločenstvom – z podstaty a štruktúry vykúpenia jednotlivej osoby v spoločenstve *Kristom* ako vykupiteľom sformovanej *Cirkvi*. Táto syntéza však väzí v metafyzickom bytí človeka, ktorý práve ako osoba (jedinečný a nezameniteľný) je už vždy členom spoločenstva, lebo ako telesno-duchovná bytosť vždy musí byť *duchom vo svete*. To značí: Človek môže dosiahnuť najvnútornejšie vlastnenie seba a svojmu bytiu primeraný rozvoj osobnosti vždy len v poznaní transcendentného, ktoré (poznanie) je závislé od vonkajšieho sveta. Osobitným JA sa teda stáva len vo vzájomnej oddanosti onomu *druhému*, v láske, v sociologickom spoločenstve, do ktorého je a ostáva nerozviazateľne včlenený svojím splodením a dejinným pôvodom a určením na koniec časov. Lebo nejestvuje nijaký číry *ľudský jednotlivec*, práve tak ako niet nijakej čirej *spoločnosti*, v ktorej by jednotlivec mal zmiznúť. Oboje patrí dovedna ako duša a telo.

Najjasnejšie to spoznáваме zo štruktúry diela *vykúpenia* človeka Boho-človekom Ježišom Kristom. Vykúpenie dáva celým dejinám ľudstva najvnútornejší zmysel. Všetko sa nám ujasňuje, keď sa na vykúpenie pozeráme ako na dielo, v ktorom sa na konci času vráti do svojej pôvodnej vlasti celé ľudské pokolenie z Adama, jediného, privedené Ježišom Bohočlovekom na základe jeho jedinečného osobného osudu na zemi, dielo, ktoré jednoznačne smeruje k večne nerozlučiteľnému spoločenstvu, nazývanému *Božie kráľovstvo*. Týmto už teraz do pochopu a na dosah dejinného siahajúcim aspektom budúceho Kráľovstva je spoločenstvo Cirkvi, ktorú však tvoria jednotlivé, svoje dejiny vo vlastnej zodpovednosti stvárnajúce vykúpené osoby. A tak tento proces návratu – ako Kristus privádza do večnej vlasti všetkých ľudí –, ktorý nazývame vykúpením, obsahuje a predstavuje vždy oba momenty, osobný i sociologický. Na jednej strane je to osobné, milosťou umožnené Áno (alebo slobodné, na vlastnú zodpovednosť vyslovené, a tak vykúpenie mariace Nie) voči Kristovi, pre ktoré sa raz jednotlivec bude musieť postaviť pred súdiaceho a omlisťujúceho Boha. Túto zodpovednosť nemôže jednotlivcovi vziať nijaká príslušnosť k spoločenstvu. Na druhej strane však predsa

musíme tvrdiť, že ako nejestvuje nijaké kolektívne vykúpenie, niet ani čisto osobného vykúpenia, lebo podľa vôle Krista ono sa má vždy uskutočniť v rámci ním ustanovenej spoločnosti, ktorá má svoj prirodzený základ už v tom, že sama vzniká a udržiava sa len plodením z Adama. Túto spoločnosť nazývame Cirkvou. Cirkev nikdy nie je čisto len masou, ktorá je hodná vykúpenia. Z dejín spoločenstva Cirkvi môžeme teda najjasnejšie vyčítať, ako je to s jedinečnou úlohou osobnosti v dejinách a ako s podstatou spoločnosti, v rámci ktorej ľudské individuum dochádza na konci vekov k dokonalému vlastneniu svojej, do blaženej jednoty s trojjediným Bohom prijatej osobnosti. A tu potom spoznáваме dva dôsledky, ktoré z toho vyplývajú.

SLOBODNÝ SKUTOK JEDNOTLIVCA

Prvý dôsledok: Dejiny každej ľudskej spoločnosti tvárnia a riadia (a teda do určitej miery podporujú alebo brzdia) mravne slobodné skutky jednotlivých osôb. Adamov slobodný odklon od Boha sa stal vo svojich následkoch dedičnej viny rozhodujúcou udalosťou pre priebeh celých svetových dejín. Svojím slobodným ľudským súhlasom, ktorým dobrovoľne prijal smrť, Bohočlovek Ježiš Kristus sa stal „pôvodcom večnej spásy pre všetkých, ktorí ho poslúchajú“.²⁵⁵ Tak teda katolícka teológia dejín vidí posledný zmysel predkresťanskej histórie v príprave, ktorá umožnila toto svetstvárajúce Áno „jedného prostredníka medzi Bohom a ľuďmi – človeka Krista Ježiša“²⁵⁶, ako všetky cesty vedú k nemu, „lebo v ňom bolo stvorené všetko na nebi a na zemi“.²⁵⁷ A posledný zmysel celých pokresťanských dejín vidí v tom, že každému jednotlivému človeku umožňujú v milosti vysloviť slobodný súhlas ku Kristovi – ako všetky histórie až do posledného dňa tejto zeme sú napokon splnením slova: „Robte pokánie, lebo sa priblížilo nebeské kráľovstvo.“²⁵⁸ „Pripravte cestu pánovi, vyrovnajte mu chodníky.“²⁵⁹

Každé mravné rozhodnutie každého jednotlivého človeka z nespočetných miliárd Adamom splodených potomkov tak teda nadobúda jedinečne osobitný význam, či sa už stane historicky známym, alebo sa nikdy nedostane na pretras pred fórom dejín. Nijaký mravne slobodne konajúci človek

²⁵⁵ Hebr 5, 9.

²⁵⁶ 1 Tim 2, 5.

²⁵⁷ Kol 1, 16.

²⁵⁸ Mt 3, 2.

²⁵⁹ Mt 3, 3.

nemôže povedať, že na ňom nezáleží, že na ňom sa nič nezvrtne. Aj skryté obrátenie Pavlovo a Augustínovo a Ignácovo uviedli svetové dejiny na nové dráhy. Sladká prostota Poverella z Assisi pôsobila viac ako všetky politické činy stredovekých pápežov a cisárov. A to platí práve tak aj pre číro vnútrosvetový dejinný okruh. Každý vývoj hociktorého spoločenstva má svoj pôvod v rozumovom uvážení a mravnom výkone niektorého jednotlivca. Čo premysleli a vyskúmali po nociach v osamelom atómovom laboratóriu, stane sa osudom pre milióny. Každý skutok jednotlivca sa dá porovnať s oným osudným zaplombovaným železničným vozňom, v ktorom pašovali Lenina do Ruska. Nijaké sociologické určenie cieľov nemôže nahradiť nezastupiteľnú dôstojnosť a moc slobodnej osoby. Lebo všetko dianie stojí a padá vo svojom význame s Áno a Nie, ktoré môže vysloviť a uskutočniť len slobodný, osamelo pred Bohom sám za seba zodpovedajúci človek. „Celé dejiny sú históriou cesty k spásu alebo odpadnutiu od spásy, cesty k Bohu alebo odpadnutiu od Boha. Najvyššie stvorené bytie, najvyššia stvorená hodnota je osoba. Preto aj jej história je tá najbohatšia a udáva napokon tón, ktorý tvorí hudbu celých dejín. V osobe je jadro a posledné svetlo zmyslu, ktorého najvzdialenejšie lúče osvetľujú aj všetky ostatné histórie a deje. Pre históriu jedinej svätej duše sú tu všetky ostatné dejiny; jej musia slúžiť rozkvet i záhuba ríš, vojny i revolúcie. Všetko čo sa deje slúži tomuto cieľu a pre tento cieľ je oprávnená každá obeť. Aj šťastie alebo nešťastie celých národov je podriadené spásu osôb, ktorých spoločenstvo tvorí Božie kráľovstvo.“ (Theodor Haecker)

VČLENENÝ DO SPOLOČENSTVA

Druhý dôsledok: Kresťan dosahuje svoju osobnú spásu vždy len v rámci uskutočňovaného *Kráľovstva*. Poznatok, že všetko dianie sa sústreďuje na osobnú spásu jednotlivca, sa nám na prvý pohľad mohol javiť ako domýšľavosť. Platónsky filozof Celsus (2. stor. po Kr.) kritizoval túto pre neho úplne smiešnu kresťanskú teológiu dejín už v staroveku jedovatým výsmechom (a ešte i dnes nájdeme vo svete plno takých platonikov). Vraavel, že veď títo kresťania sú „dážďovky, červy, ktorí sa zhromažďujú voľakde v bahnitom kúte a tvrdia, že jedine Boh im najprv zjavil a oznámil všetko a že im sú podrobené všetky veci a všetko vraj bolo stvorené kvôli nim.“²⁶⁰ A tak vraj tento výklad zmyslu ľudských dejín zameraný na osobnú spásu

²⁶⁰ ORIGENES: *Proti Celsovi*, IV, 23.

jednotlivca nie je nič iné ako egocentrické zaistovanie si večnosti, pričom kresťania zabúdajú na prvok spoločenstva, na ono podstatne sociálne v človeku, na zodpovednosť za druhého a za budovanie pozemského šťastia.

A práve preto musíme tu poukázať na druhý dôsledok, na ten druhý prvok, ktorý možno vyčítať a spodobiť zo štruktúry vykúpenia práve tak, ako sme predtým vyčlenili osobný prvok. Osobné zameranie, sústredené na jedného človeka a prostredníka Krista, je logicky i sústredením na jeho Kráľovstvo. Kristus je v podstate aj hlavou istého spoločenstva. Veď dobrovoľne podstúpil ľudskú smrť „pre nás ľudí a pre našu spásu“. Preto až do konca dejín ľudstva jednotlivá osoba dosahuje spásu v spoločenstve Cirkvi alebo aspoň vo vnútornom priradení každého jednotlivého skutku, ktorým rozhoduje o svojom spasení, k objektívnemu poriadku Cirkvi (či to už jednotlivec uznáva alebo nie, len ak to nepopiera). Kedykoľvek sa blížime Bohu, nerobíme to nikdy len *súkromne*. Vždy je to súčasne aj krok k *Božiemu kráľovstvu*. K tomuto kroku nás uschopňuje posväcujúca božia milosť, sprostredkovaná viditeľnými, Kristom ustanovenými znakmi – sviatosťami, ktoré pôsobia sociálne, sú tu pre všetkých, teda vždy v nadprirodzenom plodiacom spoločenstve s „druhým Adamom“.²⁶¹

Keďže však Kristus osudy svojho aj (a doteraz ešte) pozemského Kráľovstva, ktoré nazývame Cirkvou, včlenil a podriadil zákonom vývoja, a teda aj rozpadu pozemských, smrti zasvätených dejín, jednotlivec ostáva aj ako kresťan podrobený tomuto vývoju v bolesti a smrti, v politike a prenasledovaní. Svoju osobnú spásu nikdy nemôže uskutočňovať v povýšeneckej odlúčenosti od ostatných dejov – práve tak, ako slobodný, osobný súhlas Vykupiteľa ostal včlenený do historických osudov izraelského ľudu a imperiálnej politiky Pontského Piláta. A tak kresťan stojí – ako kedysi Kristus – vždy nad dejinami ľudskej spoločnosti a súčasne uprostred nich, je vyvýšený ponad dejiny a zároveň zaviazaný dejinám. Bez spoločenstva nie je vôbec schopný dosiahnuť svoju osobnú spásu. Tým, že *zachraňuje svoju vlastnú dušu*, buduje Božie kráľovstvo. Medzitým čo sa odovzdáva Božiemu kráľovstvu, nachádza sám seba. V tejto teológii dejín sa nám ozrejmuje, prečo osobná spása človeka podstatne závisí od jeho lásky k blížnemu. Lebo človek sa len v nej skutkom priznáva k spoločnému pôvodu z Adama a z Krista, a tak k všetkým ľuďom spoločnému cieľu dejín, ktorým sú „nové nebo a nová zem podľa jeho prísľubu, tam bude prebývať spravodlivosť“.²⁶²

* * *

²⁶¹ Porov. 1 Kor 15, 45.

²⁶² 2 Pt 3, 13.

Dejiny predstavujú vždy nutnosť, osoba vždy slobodu. Z nutnosti a slobody sa rodí spása. Toto je útecha a súčasne zodpovednosť, ktoré vyslovujeme doprostred bolestiplných dejín našich dní a našej budúcnosti. Popri všetkej slobode svojej mravnej osobnosti kresťan ostáva vždy začlenený do spoločenstva osudu, ktorý nazývame dejinami, ktorému nikdy nemôžeme uniknúť, ktorý sa nás zmocňuje ako železná nutnosť. O ňom Kristus povedal: „Na svete máte súženie, ale dúfajte, ja som premohol svet.“²⁶³ Lež nijaký kresťan nie je vydaný napospas len násiliu vnútrodejinnnej sociologickej divočiny. Lebo v dôstojnosti svojej osoby, ktorú napokon nemôže napadnúť nijaká pozemská moc, a v jej večnosť tvárniacom súhlase kresťan je už teraz vyvýšený nad dejiny a vie, že môže povedať s Pánom dejín: „Ja som premohol svet.“ Lebo človek, ktorý je i Bohom, a ktorému podliehajú všetky premeny dejín, hovoril: „Toto som vám povedal, aby ste vo mne našli pokoj.“²⁶⁴

Pôvodina:

HUGO RAHNER: *Sinn der Geschichte : Persönlichkeit und Geschichte*.

Kevelaer : Verlag Butzon und Bercker, 1960. 30 s.

Slovenský preklad pripravil Ján Loydl (1914 – 1995).

V náklade 10 000 výtlačkov vydal Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda v Ríme v roku 1972 ako 9. zväzok edície Rozhľady.

²⁶³ Jn 16, 33.

²⁶⁴ Jn 16, 33.



O ZMYSE NAŠICH DEJÍN

Pred 40 rokmi sa najmä medzi zahraničnými Slovákmi rozvinula zaujímavá debata o zmysle jednotlivých národov a ich poslanie v spoločnosti, kde sa nachádzame. Otázka je dôležitá pre každé spoločenstvo, lebo zväčša sa spája s právom na slobodu a na rôzne iné hodnoty; nesie so sebou súhrn práv a povinností; má splniť nejakú misiu. Dá sa teda hovoriť o zmysle jestvovania každého národa: na čo sme na svete, aký zmysel má aj prebývanie nášho slovenského národa v dejinách alebo v ich úseku. Podobne sa možno pýtať, či sme my (ako jedinci a ako národ) „európski“ ľudia alebo národ.

Uplynulé štyri desaťročia neubrali na zaujímavosti nadhodenej problematiky. Táto kniha sa mi teda zdá veľmi dôležitá pre lepšie poznanie a uznanie nášho osobného svedomia a historického povedomia. Kresťanská viera pridá k suchému poznaniu dejinných udalostí „lásku k múdrosti“ a pomôže prekonať „krízu európskeho povedomia“, ktorá zatemňuje chápanie historickej pravdy.

Vďaka autorovi za tento prínos.

Jozef kard. Tomko
Jozef kard. Tomko

18. apríla 2021

Poznámky o zmysle našich dejín

Jozef Tomko

Keď Ján Pavol II., prvý slovanský pápež, vyhlásil svätých Cyrila a Metoda za spolupatrónov Európy popri Benediktovi, patriarchovi Západu, urobil tým gesto plné mnohorakého významu.

Predovšetkým splatil dlh historickej spravodlivosti, keď slávnostne uznal ich podiel na obrátení takmer polovice Európy. Nejde však iba o podlžnosť histórii. Ján Pavol II. upozornil na kultúrny význam cyrilo-metodského diela a na trvalé účinky ich ducha a tradície u slovanských národov. Tak zároveň naznačil, ktorým smerom sa má v budúcnosti uberať obnova Európy, ak má nadväzovať na zdravé korene a na osvedčené hodnoty.

Pre všetky európske národy, ale najmä pre slovanské, ktoré vďaka svätým Cyrilovi a Metodovi za základy svojej kultúry, sa kladie teda otázka, aký je a aký má byť ich prínos pre vnútornú obnovu nášho starého kontinentu.

Pre nás Slovákov, ktorí sme jednými z najpriamejších dedičov cyrilo-metodského bohatstva, dostáva táto otázka ešte nástojčivejší ráz: Dostali sme my niečo svojrázne z tohto dedičstva? Voľačo, čo prerástlo naše kultúrne žitie a bytie, čo nám vrástlo do charakteru, do kultúrneho a náboženského prejavu, jedným slovom do duše, niečo hodnotné, trvalé, vzácne, čo sa môže stať našim cenným prínosom pri stavbe novej Európy? Sú to vlastne otázky okolo zmyslu našich dejín. Všetci chápeme, aký význam môže mať taká úvaha najmä pre nás Slovákov, ktorí žijeme v západnej Európe, pre zachovanie nášho svojrázu a zároveň pre pozitívne príspevok k vývinu Európy.

K tomu iba niekoľko podnetných poznámok na zarámovanie ďalších úvah a ako úvod k problematike zmyslu slovenských dejín a našej prítomnosti v dnešnom európskom kontexte.

NIEKOĽKO POHLADOV NA DNEŠNÚ EURÓPU

Začnime s najnápadnejšími črtami jej dnešného stavu.

Západnú Európu charakterizuje civilizácia blahobytu so všetkými sprievodnými javmi, ako je pôžitkárstvo, praktický materializmus, vše-

obecný pokles obyvateľstva zavinený stále nižšou pôrodnosťou, silný priťahovalecký prílev robotníkov z iných krajín (z východnej Európy, Afriky, Malej Ázie) a mnohé iné, aj pozitívne javy. Nech je akokoľvek, niektorí špecialisti v dejinách civilizácie (Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Pitirim Sorokin, Christopher Dawson, Othmar Anderle) vidia tu náznaky akejsi ustatosti a úpadok západnej civilizácie. A naozaj sa zdá, že západná Európa na medzinárodnom poli v politike, kultúre, ekonómii a v spoločenskom zriadení stráca pomaly svoj doterajší význam a svoju prevahu.

Východnú Európu ovláda materialistická ideológia ako mocenský politicko-sociálny nátlak režimu, ktorý nie je schopný zaistiť hospodársky blahobyť; ideológia podporujúca vládnu mocou, ktorá často podlieha pokúšiam zvalcovať každý slobodnejší prejav kultúry, myslenia, náboženstva a umenia a ktorá dovoľuje alebo aspoň favorizuje iba úradnú kultúru podľa šablóny, odsúdenú na jalovosť.

Okrem toho celou Európou od severu na juh prebieha priehlbina, ktorú vyvorala a ustálila Jaltská konferencia. Jalta takto sankcionovala nielen rozštiepenie Európy na východnú a západnú, ale aj neprirodzené rozdelenie sveta na dva bloky, Východ a Západ. Víťazné veľmoci po druhej svetovej vojne nanútili Európe situáciu, ktorú sťažuje vzájomná nedôvera a odlúčenosť, priam drasticky znázornená Berlínskym múrom a ohradou z pichľavých drôtov, ktorá delí Európu a svet na dve. Dnešná nanútená izolácia východnej Európy, ktorá je z väčšej časti slovanská, čiastočne ospravedľňuje ľahostajnosť a nezáujem západnej Európy voči slovanskému svetu, hoci v minulosti tam prevládala západná kultúra. Pravda, Západ vedel o Východe pramálo a na kultúrnej mape východnej Európy neboli údaje ako kedysi za antického Ríma, keď na mape onej časti Európy stál jediný nápis: *Hic sunt leones* – Tu bývajú levy.

Predsa však u rozličných vrstiev nikdy celkom nechýbal záujem o slovanský svet, ako ani dnes nechýba túžba, vôľa alebo aspoň myšlienka obnoviť jednotu Európy, a to nielen západnej, vrátiť Európu k jej pôvodnému poslaniu v spoločenstve národov, pomôcť Európe nájsť vlastnú dušu, samozrejme, celej Európe.

DNEŠOK SA ŽIVÍ MINULOSŤOU

Ale ako prekonať terajší stav krízy, rozdelenosti, ustatosti a úpadku, v ktorom sa ocitá Európa?

Mnohí sú presvedčení, že prítomnosť nemožno odseknúť od minulos-

ti, že dejiny sa uberajú skôr súvislým vývojom než násilnými prevratmi, že obnova vlastne spočíva v návrate k hodnotám skrytým v minulosti, ku koreňom vlastného bytia. Samozrejme, keď hovoríme o dejinách, nesmieme myslieť iba na kalendár vojen a na menoslov panovníkov. Nám tu ide o vývoj kultúry, o životné prejavy národov a ich génia, o ich tradície v postupe časov. Život národov môžeme prirovnať k bujnej lúke s podzemnými vodnými žilami, ktoré živia jej bujnosť, a to sú tie skryté hodnoty. V tomto chápaní, vlastnom veľkým historiografom, ktorí majú zdravý zmysel pre dejiny a bystrý postreh pre vývojové etapy kultúry, zmyšľania a ducha (už sme spomenuli Toynbeeho a Sorokina), aké sú tie podzemné žily, ideály a hodnoty a zdroje živej vody, ktoré môžu osviežiť a oživiť ustatú tvár zostarnutej Európy?

DVE TRADÍCIE EURÓPY?

Na tomto mieste sa nastoľuje jedna základná otázka: Má Európa naozaj také hodnoty a spoločné korene? Môže sa hovoriť o jednej jedinej Európe, alebo jestvujú dve Európy, alebo máme pred sebou pestrú mozaiku Európy pozliepanej z rozličných vlastí?

Bolo treba zvoliť prvého slovanského pápeža, citlivého na hodnoty národa ako etnika a kultúry ako duše národa (stačí spomenúť pápežovu dôležitú reč v UNESCO), aby sa obrátila pozornosť na spoločné kultúrne korene Európy, ktoré sa v dejinách prejavili v dvoch dopĺňujúcich sa a k sebe patriacich vetvách. V podstate ide o dve zvýraznenia jedinej kresťanskej civilizácie, z ktorej čerpal a ešte stále čerpá starý európsky strom.

Ján Pavol II. vyjadril tento svoj pojem o dejinách a o skutočnostiach Európy, keď na sklonku roku 1980, venovanému patrónovi Európy svätému Benediktovi, slávnostným dekrétom z 30. decembra 1980 k patriarchovi Západu pridal ako spolupatrónov Európy dvoch svätých bratov byzantského pôvodu – Cyrila a Metoda. Týmto činom vari chcel obohatiť liturgiu ich sviatku alebo zaviesť nové pobožnosti na ich počesť? Alebo chcel dať výraz nejakej estetike záľube v archeológii a v dejinách kultúry? A či mu blysla hlavou mesiášska vízia dejín, taká lichotivá niektorým slovanským spisovateľom, ako je napríklad Soloviov alebo Mickiewicz? Vôbec nie! Pápežský dokument značí návrat k pôvodnej a pravej európskej inšpirácii žijúcej sa zo spoločného zdroja kultúrnej a náboženskej tradície, z ktorého sa ustavične živila európska civilizácia či už očividne, alebo nebadane. Z tohto hľadiska tradícia, dejiny a kultúra slovanských národov sú nevyhnutným vý-

chodiskom k oživeniu povedomia, že hlboké korene, ktoré spájajú rozličné národy nášho starého svetadielu, sú neodškriepiteľne kresťanské.

Pápežov dokument takto nadobúda dôležitosť aj ako historické a pro-rocké gesto pre Európu. Znie ako autentická výzva na návrat k prameňom. Znie ako signál vrátiť sa ku koreňom a otvára nové perspektívy a možnosti vzkriesiť obnovné a plodné energie, z ktorých môžu vyplynúť prekvapujúce výsledky. Jedným slovom, vyhlásenie dvoch svätých Bratov za spolupatrónov Európy je zo strany pápeža výrečné a nesmierne významné: na jednej strane je slávnostným uznaním dvoch kresťanských tradícií, z ktorých čerpá a žije Európa: západná so strediskom v Ríme a východná s rodiskom v Carihrade; na druhej strane je výzvou adresovanou celej Európe, aby uznala a spoznala vlastné korene vo svojom spoločnom kultúrnom dedičstve, ktoré je v nej zapustené oveľa hlbšie než terajšie neprirodzené a nútené rozštiepenie.

SPOJIVO MEDZI VIEROU A KULTÚROU

Prítomnosť a vplyv kresťanstva v európskych dejinách je takým faktorom, že o ňom nepochybuje nijaký seriózny historik, či už veriaci, alebo neveriaci. Nejestvujú európske dejiny bez priameho vzťahu ku kresťanstvu.

Pri štúdiu dejín európskych národov vidieť, ako hlboko prenikla kresťanská viera do života, zvyklostí, ustanovizní, jedným slovom do celej kultúry jednotlivých národov. No toto spojivo medzi vierou a kultúrou je ešte zjavnejšie v dejinách slovanských národov. Ba čo viac, ich kultúra sa rodí z obnovennej sily evanjelia.

Aj sami svätí bratia Cyril a Metod boli predovšetkým hlásatelia evanjelia, a to dobre vybavení múdrosťou zhora a učenosťou zo škôl. Na Rastislavovu prosbu ich carihradský cisár poslal na Veľkú Moravu, kde dovtedajšia práca germánskych a írskych misionárov nebola úspešná, lebo nepoznali reč domáceho obyvateľstva. Preto si Rastic výslovne prosil „učiteľa, ktorý by vedel hlásať vieru v našej reči“.²⁶⁵

Evanjelizácia v reči ľudu, nutnosť zakotviť slovo Božie v slove ľudu podnietili kultúrny pohyb nesmiernych rozmerov. Cyril k tomu vytvoril prepotrebnú pomôcku, abecedu. Zosystemizoval základy slovanskej gramatiky a začal prekladať Písmo sväté od prvých veršov Evanjelia svätého Jána.

²⁶⁵ *Život Konštantína*, XIV, 3.

A tak prvým kultúrnym slovom, ktorým Slovania vystupujú na javisko vzdelaných národov, je slávnostný úvod do Jánovho evanjelia: „Izprva biele Slovo a Slovo biele u Boga a Bog biele Slovo“ – „In principio erat Verbum...“. Pestovanie a poslanie slova ako „slovesnosť“ a či literatúra nadväzuje bezprostredne na kult Božieho slova. Zavedenie staroslovanskej reči do liturgie aj napriek námietkam takzvaných trojjazyčníkov, opierajúcich sa o trojjazyčný nápis na kríži, bolo mimoriadnym vnuknutím, ktoré o 1100 rokov predbehlo epochálnu reformu Druhého vatikánskeho koncilu a slovanským národom ešte viac otvorilo bohaté poklady Božích tajomstiev.

Názov „Slovania“ sa etymologicky odvádza od „slova“, čiže od zrozumiteľného hlasového, zvukového prejavu. Germáni v mnohých slovanských rečiach sa volajú Nemci, čo etymologicky súvisí s adjektívom „nemý“, nezrozumiteľný. Slovanská „slovesnosť“ (literatúra a vôbec kultúra) vyvierá z najvyššieho prameňa inšpirácie, ktorou je SLOVO, Múdrost' Božia. Je zaujímavé, že tzv. sofiológia, čiže náuka o Slove-Múdrosti, vo východnej teológii dospela k takému rozkvetu a v takej miere priťahuje slovanskú dušu.

Tesné spojivo medzi vierou a kultúrou ostáva trvalým dedičstvom slovanských národov a ešte aj dnes sa prejavuje v úradnej kultúre ako bytostný a existenčný predpoklad a východisko k objavom transcendentna.

ÚLOHA KRESŤANSTVA A JEHO DVOJAKÉ TRADÍCIE

V ďalšom rozhovore o zmysle dejín celej Európy sa pokúsime načrtnúť aspoň vo forme požiadaviek nielen teoretické, ale aj praktické závery pre plodnú činnosť v prospech európskej obrody smerom, ktorý by najviac vyhovoval a zodpovedal odkazu dejín.

Určite nepreháňam, keď tvrdím, že dejinné bohatstvo Európy spočíva po prvé v jej kresťanskej tradícii a po druhé v dopĺňaní sa dvoch kultúrnych vetiev, ktoré vyrástli z kresťanstva.

Kým pre východnú Európu počiatok kultúry prakticky súvisí s pokrstným rozličných národov, u národov západnej Európy dejinný zjav môže byť trochu zložitejší, ale nemožno u nich poprieť rozhodujúci prínos kresťanstva do pokladnice ich kultúrnych hodnôt.

Rozličný kultúrny nádych východnej a západnej tradície, taký charakteristický pre európske kresťanstvo, prenikol zmýšľanie národov ich okruhu a tá ich rozličnosť je zároveň aj ich vzájomným obohacovaním: obidve tradície sa podivuhodne dopĺňajú. Uvedieme iba niekoľko príkladov. Na poli kultúry, duchovnosti, literatúry, ba aj samej náboženskosti descartovská

mentalita Západu, naklonená k racionalizmu, môže veľa prijať z východného jemnocitu pre tajomstvo a pre symbol, ako aj z intuície, v ktorej sa uplatňuje viac srdce ako um. V teológii sa môže prepustiť viac miesta obdivu Božej velebnosti, úcte voči posvätnej tradícii, vrúcnemu rozjímaniu o Božích tajomstvách, a to uschopní, naladí myseľ a srdce pre ďalšie intuície. Vážna a praktická západná liturgia môže obohatiť východnú svojou vyhranenosťou a triezvosťou a môže niečo prebrať z bohatstva jej úkonov a symbolov, z jej záľuby pre spev a pre momenty ticha. Na poli kultúry vo všeobecnosti bude potrebné oceniť obrazotvornosť, poéziu vecí, takmer fantastickú intuíciu chorvátskeho naivného realizmu, bohatý a tvorivý folklór ľudových spevov a tancov, nevyčerateľnú vynachádzavosť melódií, pohostinnosť a pracovitosť, bohatstvo a vrúcnosť citov ako zdroj hlbokých zážitkov a intuícií. Hľa, všetky danosti a krásna výbava génia slovanských národov.

OTÁZKY O OBNOVE EURÓPY

Na zakončenie predložím vašej historickovedeckej dôvtipnosti a vášmu európskemu a kresťanskému cíteniu jednu otázku, vyjadrenú básnickým obrazom, ktorý som už spomenul – azda aj to bude príklad vyjadrovacej schopnosti slovanského ducha a jeho intuitívnosti, ktorá môže vystihnúť zmysel dejín: Európa je ako lúka s prúdmi vody, ktoré sú často pod povrchom. Ak sa má táto lúka ešte zelenáť a kvitnúť, nemá vari čerpať z tých často neviditeľných zdrojov, ktoré prúdia pod trávnatým kobercom jej dejín? Pre Európu môžeme použiť aj iný obraz, pravda, opatrne, aby sme neupadli do mesianizmu, obraz, ktorý používa Písmo sväté pre vyvolený národ, preporodený v nový Boží ľud. Je to obraz olivy. Európa je vskutku ako stáročný olivový kmeň, ktorý držia dvojaké korene. Či ho teda netreba očistiť od plesne a všetkého práchnivého, čo v ňom hatí obeh životodarnej miazgy, aby sa tá oliva rozvíjala, vždy hlbšie zapúšťala korene a hojnejšie rodila?... Jej koreňmi sú dva kultúrne prejavy, východný a západný, a živia sa zo zdravých kresťanských hodnôt.

Pred touto otázkou v dnešných pomeroch v Európe nikto nemôže ostať ľahostajný, ak sa aspoň trochu cíti „európskym človekom“. Táto otázka musí vyburcovať pozornosť každého historika, ktorý úprimne pátra po zmysle európskych dejín.

OTÁZKY O POSLANÍ SLOVÁKOV V EURÓPE

Po zarámovaní všeobecnej problematiky pokúsme sa nadhodiť niekoľko otázok, ktoré sa stavajú pred celý slovenský národ, ale aj jeho príslušníkov, ktorí žijú v západnej Európe. Každoročná púť na toto miesto (Ellwangen), ktoré nám pripomína naše cyrilo-metodské korene, je výbornou príležitosťou na prvé podnety, ktoré by sa potom mohli prehĺbiť a prediskutovať v našich časopisoch a na kultúrnych stretnutiach.

Široká, náročná, ale pre národ a pre jednotlivcov základná problematika by sa dala spojiť do nasledujúcich bodov:

1. Počiatky a prvotné znaky kultúr: náboženské upotrebenie a zafarbenie, reč a slovesnosť ako misionársky prostriedok, úloha liturgie atď.
2. Úloha kresťanstva v živote slovenského národa: zviazanosť viery s kultúrou, školstvo a literatúra, dielo reholí a laických spolkov.
3. „Východné“ a „západné“ črty v našej kultúre.
4. Cyrilo-metodské dedičstvo: jeho hlavné hodnoty a znaky; zmysel pre reč ľudu (reč, spev, cit), prítulnosť k viere, vernosť Rímu, ľudová religiozita a zbožnosť, zrastenosť duchovenstva s ľudom.
5. Hlavné charakterové črty Slovákov.
6. Hodnoty a konštanty v živote Slovákov.
7. Zmysel slovenských dejín: vzhľadom na kresťanskú minulosť a vzhľadom na vlastnú budúcnosť.
8. Náš prínos k obnove Európy.

Sú to napokon otázky okolo našej národnej identity a o zmysle nášho každodenného jestvovania. Nielen z chleba žije človek... Nežije bez koreňov a nežije bez budúcnosti. Dvaja rozhladení, mladí veriaci, Cyril a Metod, postavili základy pre kultúrny rozvoj slovanských národov, a tým aj pre duchovnú výstavbu polovice Európy. Sú to naši otcovia vo viere a v kultúre, ale sú aj žiarivé príklady toho, ako možno zaoarať do histórie a stvárať ju.

Vráťme sa teda k svojim zdravým, írečítym koreňom, aby sme mohli na nich rástť k novej budúcnosti slovenského národa a prispieť k budovaniu obnovenie Európy.

Pôvodne uverejnené:

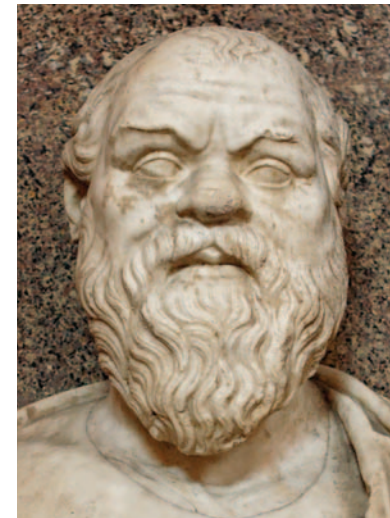
JOZEF TOMKO: Poznámky o zmysle našich dejín.

In: *Slovenské blasy z Ríma*, roč. 31, 1982, č. 11, s. 4 – 7.

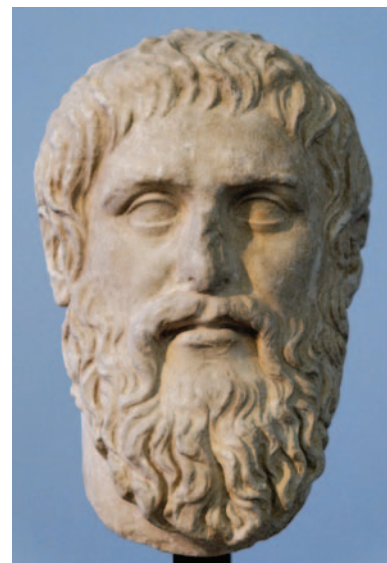
Obrazová příloha



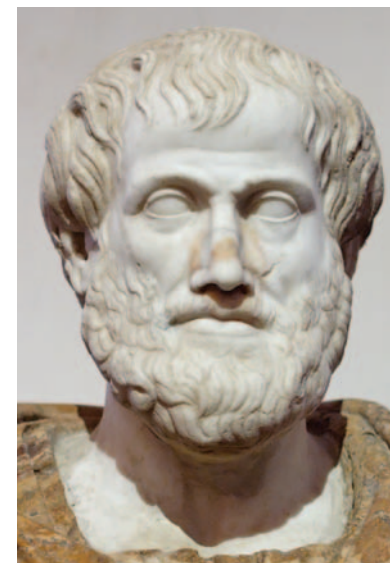
Hérodotos z Halikarnasu (Ἡρόδοτος)
(484 – 430)



Sokrates (Σωκράτης) (469 – 399)



Platón (Πλάτων) (428/427 – 347)



Aristoteles (Αριστοτέλης) (364/383 – 322)



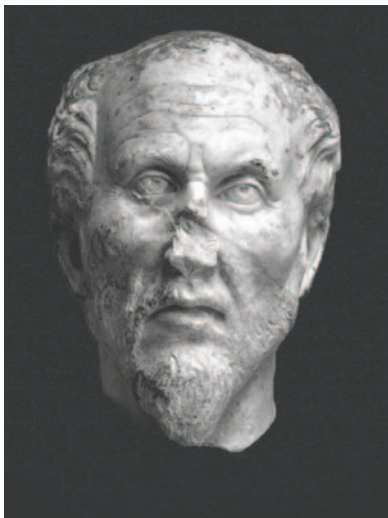
Apoštol Pavol († 64/67), maľba na plátne
Antoina van Dycka



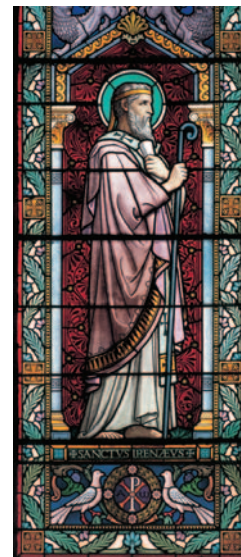
Apoštol Peter († 64/67), maľba na plátne
Petra Paula Rubensa



Marcus Tullius Cicero (106 – 43)



Plótinus (Πλωτῖνος) (204/205 – 269/270)



Sv. Irenej z Lyonu (140/160 – 202)



Sv. Benedikt z Nursie (480 – 547), freska
z benediktínského kláštora v Subiacu



Aurelius Augustinus: *De Civitate Dei contra
paganos* (Basilea 1489)



Sv. Augustín (354 – 430), maľba Sandra
Botticelliho v Kostole Všetkých svätých
vo Florencii



MODLITBA SV. CYRILA A METODA ZA VLAŠŤ

VAŠEHO KRÁLOVSTVA
 NAŠEHO HOSPODINE
 MILOSTIVO PRIHLIADNI
 NEBAJ NAŠE CUDZÍM
 A NEVYDÁJ NÁS
 DO ZAJATIA NARODOM
 POHANSKÝM.

Kyjevské zlomky z 9. – 10. storočia v hlaholike (modlitba)

Sv. Konštantín-Cyril a sv. Metod, apoštoli Slovákov a Slovanov. Mozaika Jozefa G. Cincíka v kaplnke Slovenského ústavu v Ríme (1963)



Karol Veľký (Carolus Magnus) († 814)



Sv. Tomáš Akvinský (1224/1225 – 1274)



Stvorenie sveta, *Codex vindobonensis* (1245)



Dante Alighieri (1265 – 1321), portrét Sandra Botticelliho (1495)



Dante Alighieri: *La Divina Commedia*, freska Domenica Michelina v Katedrále Santa Maria del Fiore vo Florencii (1465)



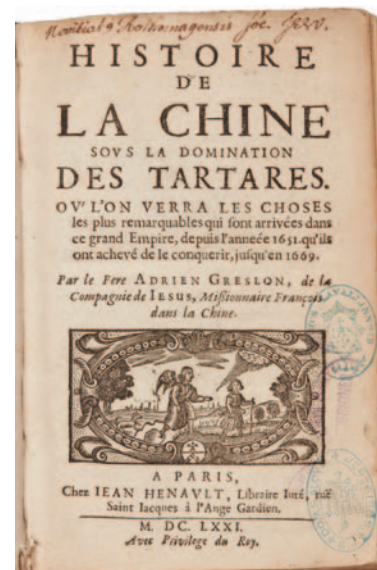
Niccolò Machiavelli (1469 – 1527)



Francesco Guicciardini (1483 – 1540)



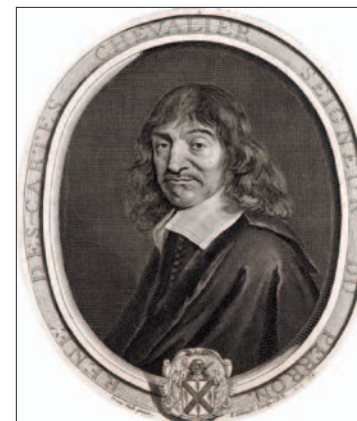
Tridentský koncil (1545 – 1563)



Adrien Greslon: *Histoire de la Chine* (1671)



Antonio Foresti: *Mappamondo Istorico* (1701)



René Descartes (1596 – 1650)

Jean Bolland (1596 – 1665) →





Blaise Pascal (1623 – 1662)



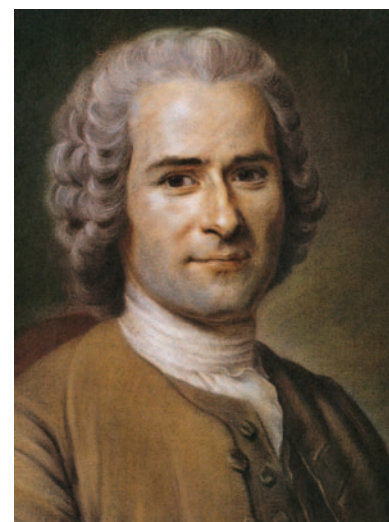
Jacques Benigne Bossuet (1627 – 1704)



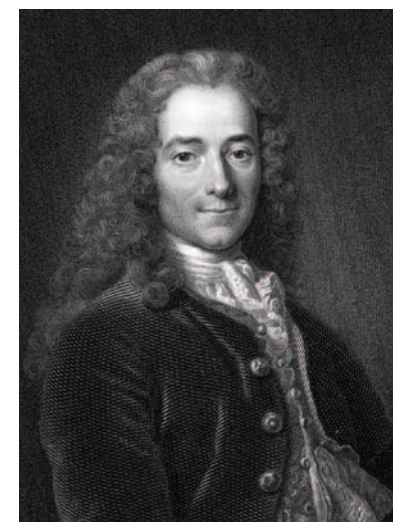
Giambattista Vico (1668 – 1744)



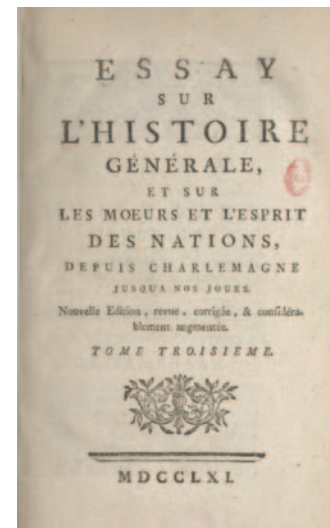
Jacques Benigne Bossuet:
Discours sur l'histoire (1755)



Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778)



François-Marie Arouet – Voltaire
(1694 – 1778)



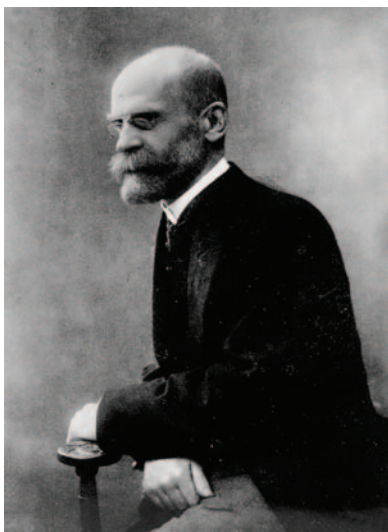
Voltaire: *Essey sur l'histoire générale*
(1761)



Georg W. F. Hegel (1770 – 1831)



Prosper Guéranger (1805 – 1875)



Émile Durkheim (1858 – 1917)



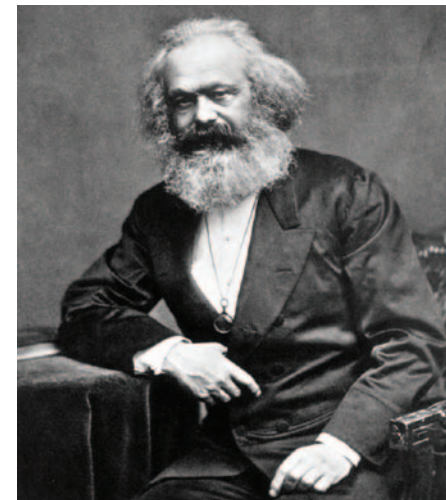
Søren Kierkegaard (1813 – 1855)



Gertrud von Le Fort (1876 – 1971)



Friedrich Engels (1820 – 1895)



Karl Marx (1818 – 1883)



Karl Marx: *Kapital*, 1. vyd., 1867



Nemecký kancelár Otto von Bismarck a jeho *Kulturkampf* proti Cirkvi. Karikatúra z roku 1875



Nikolaj A. Berdajev (1874 – 1948)



Benedetto Croce (1866 – 1952)



Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955)



Jacques Maritain (1882 – 1973)



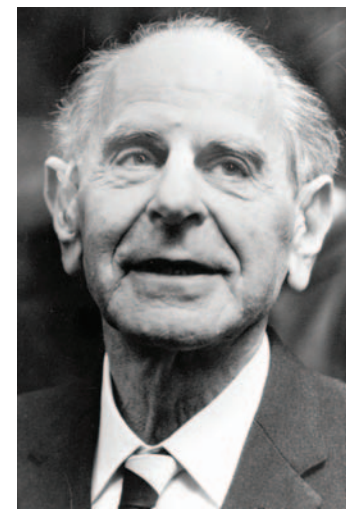
Jean Daniélou (1905 – 1974)



Paul Ricœur (1913 – 2005)



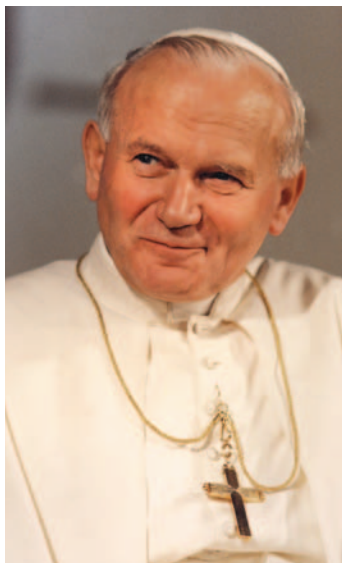
Jean-Paul Sartre (1905 – 1980)



Karl Raimund Popper (1902 – 1994)



Druhý vatikánsky koncil 1962 – 1965



Ján Pavol II. (1920 – 2005)



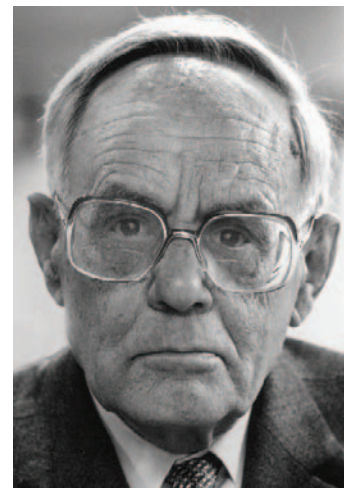
Benedikt XVI. (*1927)



Jozef Tomko (*1924)



Ján Ch. Korec (1924 – 2015)



Hugo Rahner (1900 – 1968)



Alexander Solženicyn (1918 – 2008)

Vybraná literatúra k filozofii dejín



Michelangelo Buonarroti: *Stvorenie Adama*, freska v Sixtínskej kaplnke vo Vatikáne (1512)



Závesný krížik z Veľkej Mače,
9. storočie



Plaketa z Bojne, polovica 8. storočia

- AGAZZI, EVANDRO: *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*. Lecce : Milella, 1980. 326 s.
- ANTISERI, DARIO: *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?* Roma : Armando, 1987. 200 s.
- APPLEBY, JOYCE OLDHAM – JACOB, MARGARET C. – HUNT, LYNN: *Telling the truth about history*. New York; London : Norton, 1994. 322 s.
- APPLEBY[OVÁ], JOYCE – HUNT[OVÁ], LYNN – JACOB[OVÁ] MARGARET: *Jak říkat pravdu o dějinách : historie, věda, historie jako věda a Spojené státy americké*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. 273 s.
- AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei. O boží obci knih XXII*. [Přeložila Julie Nováková.] Praha : Karolinum, 2007. 2 zv. (447 s., 443 s.)
- AUGUSTINUS AURELIUS: *O Boží obci knih XXII*. Přeložila Julie Nováková. Praha : Vyšehrad, 1950¹. 2 zv. (693 s.; 736 s.)
- Autorità e libertà nel divenire della storia : atti del Convegno di studio tenutosi a Roma nei giorni 23-25 maggio 1969*. A cura del Comitato cattolico docenti universitari. Bologna : Il mulino, 1971. 535 s.
- BABEROWSKI, JÖRG: *Der Sinn der Geschichte : Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*. München : C. H. Beck, 2014. 249 s.
- BAKOŠ, VLADIMÍR: *Kapitoly z dejín slovenského myslenia*. Bratislava : [Polygrafia SAV], 1995. 253 s.
- BAKOŠ, VLADIMÍR: *Question of the nation in slovak thought : several chapters on the national-political thought in modern Slovakia*. Bratislava : Veda, 1999. 191 s.
- BALTHASAR, HANS URS VON: *Das Ganze im Fragment : Aspekte der Geschichtstheologie*. Einsiedeln : Benziger, 1963. 357 s.
- BANÍK, ANTON AUGUSTÍN: *Na dejinnej križovatke*. Martin : Matica slovenská, 2010. 482 s.
- BANÍK, ANTON AUGUSTÍN: *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. Martin : Matica slovenská, 2000. 79 s.
- BEISER, FREDERICK C.: *The German historicist tradition*. Oxford : Oxford University Press, 2011. XII, 600 s.
- BENEDETTI, UGO LINO: *Dio, il senso della storia*. Milano : Vita e pensiero, 1983. 115 s.

- BERDJAEV, NIKOLAJ ALEXANDROVIČ: *Essai de métaphysique eschatologique : acte créateur et objectivation*. Paris : Aubier, 1946. 287 s.
- BERDJAEV, NIKOLAJ ALEXANDROVIČ: *Regno dello Spirito e Regno di Cesare*. Traduzione dal russo di Elena Grigorovich. Milano : Edizioni di Comunità, 1954. XIX, 160 s.
- BERDJAEV, NIKOLAJ ALEXANDROVIČ: *Le sens de l'histoire : essai d'une philosophie de la destinée humaine*. Paris : Aubier, 1948. 234 s.
- BERDJAEV, NIKOLAJ ALEXANDROVIČ: *Smysl dějin : pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha : ISE, 1995. 159 s.
- БЕРДЯЕВ, НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ: *Смысл истории : опыт философии человеческой судьбы*. Paris : Ymca Press, 1969². 268 s.
- BERDJAEV, NIKOLAJ ALEXANDROVIČ: *Le sens de la création : un essai de justification de l'homme*. Paris : Desclée de Brouwer, 1955. 467 s.
- BERGER, STEFAN – FELDNER, HEIKO – PASSMORE, KEVIN (eds.): *Jak se píšou dějiny : teorie a praxe*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. 444 s.
- BERGER, STEFAN – FELDNER, HEIKO – PASSMORE, KEVIN (eds.): *Writing history : theory and practice*. Edited by... London : Bloomsbury Academic, 2010². XIV, 370 s.
- BERTI, ENRICO: Cristianesimo e filosofia classica dopo il Concilio Vaticano II. In: *Il cristianesimo nella società di domani : [Incontri internazionali di Perugia «Il mondo di domani» 4. Perugia, 3-7 maggio 1967]*. A cura di Pietro Prini. Roma : Abete, 1968, s. 215 – 237.
- BERTI, ENRICO: Incontrovertibilità e problematicità. In: *Filosofie e teologie contemporanee : atti del XXIX Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1974*. Brescia : Morcelliana, 1975, s. 117 – 120.
- BLÁHA, PETR: *Proměny filosofického uvažování nad dějinami*. Ústí nad Labem : Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 2003. 278 s.
- BLOCH, MARC: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris : Armand Colin, 1961. XVII, 110 s.
- BLOCH, MARC: *Obrana historie aneb historik a jeho řemeslo*. Praha : Argo, 2009. 163 s.
- BLONDEL, MAURICE: *La philosophie et l'esprit chrétien*. Paris : Presses universitaires de France, 1944 – 1946. 2 zv.
- BLONDEL, MAURICE: *Le problème de la philosophie catholique*. Paris : Bloud & Gay, 1932. 223 s.
- BLONDEL, MAURICE: *Exigences philosophiques du christianisme*. Paris : Presses universitaires de France, 1950. 307 s.
- BLÜML, JOSEF: *Josef Šusta : úvahy o dějinách a dějepiscectví*. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Filozofická fakulta, Historický ústav ve spolupráci s NTP Pelhřimov, 2006. 189 s.
- BOGLIOLO, LUIGI: *Il problema della filosofia cristiana*. Brescia : Morcelliana, 1959. 292 s.
- BOGLIOLO, LUIGI: *Filosofia cristiana : problema o dramma?* Brescia : Civiltà, 1971. 104 s.
- BOGLIOLO, LUIGI: *La filosofia cristiana : il problema, la storia, la struttura*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1986. 213 s.
- BOISSET, JEAN: *Le problème de la philosophie chrétienne*. Paris : Presses universitaires de France, 1949. 185 s.
- BRÉHIER, ÉMILE: Y a-t-il une philosophie? In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, roč. 38, 1931, s. 133 – 162.
- BULTMANN, RUDOLF: *History and eschatology : the Gifford lectures*. Edinburgh : University Press, 1975. X, 171 s.
- BULTMANN, RUDOLF: *Dějiny a eschatologie*. Praha : ISE, 1994. 129 s.
- BUSCAROLI, SILVANO: Il cristianesimo-filosofia. In: *Studi cattolici*, 210/211, 1978, s. 638 – 650.
- BUSCAROLI, SILVANO: *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*. Brescia : Paideia, 1979. 489 s.
- CARR, EDWARD HALLETT: *What is history?* With a new introduction by Richard J. Evans. Basingstoke : Palgrave, 2001. LXXXIV, 155 s.
- CASE, SHIRLEY JACKSON: *The Christian philosophy of history*. Chicago IL : University of Chicago Press, 1943. VIII, 221 p.
- CASTELLI, ENRICO: *I presupposti di una teologia della storia*. Padova : CEDAM, 1968. 231 s.
- CRISTALDI, GIUSEPPE: *Cristianesimo e filosofia prospettive*. Milano : Vita e pensiero, 1980. X, 282 s.
- CRISTALDI, GIUSEPPE: Tempo e storia nella prospettiva cristiana. In: *Tempo e storicità dell'uomo : 3. Convegno Nazionale dei docenti di Filosofia nelle Facoltà, Seminari e Studentati religiosi d'Italia [Ariccia, 28-31 dicembre 1970]*. A cura di Sante Babolin. Padova : Gregoriana, 1971, s. 98 – 122.
- CROCE, BENEDETTO: *Historie jako myšlení a jako čin*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2006. 255 s.
- CROCE, BENEDETTO: *Storia come pensiero e come azione*. Bari : Laterza, 1966. 324 s.
- CRUBELLIER, MAURICE: *Sens de l'histoire et religion : Auguste Comte, Northrop, Sorokin, Arnold Toynbee*. Paris : Desclée de Brouwer, 1957. 214 s.
- CULLMANN, OSCAR: *Christus und die Zeit : die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*. Zürich : EVZ-Verlag, 1962. 224 s.
- CULLMANN, OSCAR: *Heil als Geschichte : Heilgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen : Mohr, 1967². XVI, 328 s.
- ČERNÍK, VÁCLAV – VICENÍK, JOZEF: K niektorým metodologickým otázkam historického poznania. In: *Historický časopis*, roč. 58, 2010, č. 2, s. 193 – 212.
- DANIÉLOU, JEAN: *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris : Éditions du Seuil, 1953. 341 s.
- DAY, MARK: *The philosophy of history : an introduction*. London : Continuum, 2008. XII, 255 s.

- Discussioni per il progresso della filosofia cristiana. In: *Aquinas*, 8.1 (1988).
- DIEŠKA, JOZEF: Náboženský a filozofický profil Jacqua Maritaina : spomienková úvaha z príležitosti jeho deväťdesiatych narodenín. In: *Most* (Cleveland OH), roč. 19, č. 3 – 4, s. 1 – 33.
- DOMAŇSKA, EWA: *Mikrohistorie : spotkania w międzyświatach*. Poznań : Wydawnictwo Poznańskie, 1999. 296 s.
- ĐURICA, JÁN: *Sväté písmo v dejinách Slovenska*. Trnava : Dobrá kniha, 2017². 339 s.
- FABRO, CORNELIO: Il cristianesimo come contemporaneità e impegno essenziale. In: *Il cristianesimo nella società di domani : [Incontri internazionali di Perugia «Il mondo di domani» 4. Perugia, 3-7 maggio 1967]*. A cura di Pietro Prini. Roma : Abete, 1968, s. 49 – 80.
- FACKENHEIM, EMIL LUDWIG: *God's Presence in History : Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York NY : Harper, 1972. VII, 104 s.
- FACKENHEIM, EMIL LUDWIG: *Přítomnost Boha v dějinách : židovská tvrzení a filosofické úvahy*. Praha : OIKOYMENH, 2013. 103 s.
- Filosofia e religione : atti del 25. Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1970*. Brescia : Morcelliana, 1971. 434 s.
- Filosofie dějin : učební text ke Kursu srovnávací filosofie Východu a Západu*. [Praha] : Nová Akropolis, [1996]. 35 s.
- FLOUCAT, YVES: *Pour une philosophie chrétienne : éléments d'un débat fondamental*. Paris : Téqui, 1983. 225 s.
- FROMM, ERICH: *Haben oder Sein : die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 1976. 212 s.
- FROMM, ERICH: *Mat', alebo byť?* [Preklad Richard Cedzo]. Bratislava : Citadella, 2015. 292 s.
- FROMM, ERICH: *Mít, nebo být?* Překlad Jan Lusk. Praha : Portál, 2020. 238 s.
- FUKUYAMA, FRANCIS: *The end of history and the last man*. New York : Free Press, 2006. XXIII, 432 s.
- FUKUYAMA, FRANCIS: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha : Rybka, 2002. 379 s.
- GILSON, ÉTIENNE: *Christianisme et philosophie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1936. 168 s.
- GILSON, ÉTIENNE: *La philosophie et la théologie*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1960. 259 s.
- GILSON, ÉTIENNE: *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1932. 329 s.
- ГУБМАН, БОРИС ЛЬВОВИЧ: *Смысл истории : очерки современных западных концепций*. Москва : Наука, 1991. 189 s.
- HALAMA, JINDŘICH (ed.): *Teologie a dějiny*. Jihlava : Mlýn, [2009]. IX, 150 s.
- HANUS, LADISLAV: *Všeobecné křesťanstvo*. Ružomberok : Obroda, 1944. 40 s.
- HATALA, ŠTEFAN: *Křesťanský humanizmus*. Ružomberok : Obroda, 1944. 40 s.
- HAVELKA, MILOŠ (ed.): *Spor o smysl českých dějin*. Praha : Torst, 1995 – 2006. 2 zv.
- HOLZBACHOVÁ, IVANA a kol.: *Filozofie dějin : problémy a perspektivy*. Brno : Masarykova univerzita v Brně, 2004. 295 s.
- HORYNA, BŘETISLAV: *Idea Evropy : pohledy do filosofie dějin*. Praha : Argo, 2001. 212 s.
- HRABOVCOVÁ [HRABOVEC] EMÍLIA: Niekoľko myšlienok na margo zápasu o historické povedomie slovenského národa. In: *Scripti vobis II : výber z celoživotného diela slovenského historika Milana S. Ďuricu*. Prichystal Jozef M. Rydlo. Bratislava : Post Scriptum, 2017, s. 11 – 26.
- HREHOVÁ, HELENA: *Morálna filozofia Jacquesa Maritaina : reflexie o etike a morálke*. Kraków : Spolok Slovákov v Poľsku v spolupráci s Filozofickou fakultou Trnavskej univerzity v Trnave, 2011. 211 s.
- HRUŠOVSKÝ, DOMINIK: *Roztratených zhromažďovať : rozprávanie o mojom živote*. Bratislava : Post Scriptum, 2018. 531 s. Libri historiae Slovaciae. Memoriae, VI.
- HRUŠOVSKÝ, FRANTIŠEK: *Slovenské dejiny*. Martin : Matica slovenská, 1939. 448 s.
- HUNTINGTON, SAMUEL P.: *Střet civilizací : boj kultur a proměna světového řádu*. Praha : Rybka, 2001. 447 s.
- Il cristianesimo e le filosofie*. Milano : Vita e pensiero, 1971. 172 s.
- Il problema della filosofia cristiana*. A cura di Antonio Livi. Bologna : Patron, 1974. 170 s.
- Il senso della filosofia cristiana, oggi : atti del 32. convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1977*. Brescia : Morcelliana, 1978. 350 s.
- JABLONICKÝ, VILIAM: (Novšie) interpretácie zmyslu slovenských dejín. In: *Fidei et Patriae : jubilejník na počesť 80. narodenín Františka Vnuka / Essays in honour of František Vnuk on the occasion of his 80th birthday*. Zostavil/edited by Jozef M. Rydlo. Bratislava : Libri Historiae; Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 298 – 308.
- JABLONICKÝ, VILIAM: Špírkova kresťanská filozofia dejín. In: *Literárny (dvoj)tyždeník*, roč. XVIII, 2005, č. 5 – 6, s. 15.
- JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2005. 164 s.
- JÁN PAVOL II.: *Pamięć i tożsamość : rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków : Znak, 2005. 173 s.
- JANKOVIČ, VENDELÍN: *Historicky o našich konfesiách*. Ružomberok : Obroda, 1944. 30 s.
- JANKOVIČ, VENDELÍN: Pojem, štruktúra a zmysel slovenských národných dejín. In: *Verbum*, roč. 4, 1993, č. 6, s. 325 – 337.
- JASPERS, KARL: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München; Zürich : Piper, 1984. 576 s.
- JONGENEEL, JAN A. B.: *Jesus Christ in world history : his presence and representation in cyclical and linear settings*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2009. XI, 453 s.
- JOSSUA, JEAN-PIERRE: Une philosophie du fait chrétien est-elle possible? Réflexions sur deux tentatives. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, roč. 31, 1966, s. 236 – 249.

- JOURNET, CHARLES: Pour une philosophie chrétienne de la religion. In: *Nova et Vetera*, roč. 84, 2009, č. 3, s. 299 – 313.
- JURÍČEK, JÁN: O filozofii slovenských dejín. In: *Literárny týždenník*, roč. 5, 1992, č. 6, s. 3.
- Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín*. Eds. Rastislav Kožiak, Juraj Šuch, Eugen Zeleňák. Bratislava : Chronos, 2009. 303 s.
- KELLEY, DONALD R.: *Faces of history : historical inquiry from Herodotus to Herder*. New Haven : Yale University Press, 1998. XII, 340 s.
- KOČÍK, JOZEF: Filozofia dejín. In: *Verbum*, roč. 11, 2000, č. 4, s. 31 – 46.
- KOREC, JÁN CHRYSOSTOM: *Cirkev v dejinách Slovenska*. Bratislava : Lúč, 1994¹, 1997². 800 s.
- KOREC, JÁN CHRYSOSTOM: *S úctou voči dejinám : poznámky k hodnotám dejín*. Bratislava : Lúč, 1993. 165 s.
- KOREC, JÁN CHRYSOSTOM: *Tisíc rokov Slovenska s Cirkvou*. Bratislava : Lúč, 2004³, 2015⁴. 882 s.
- KOŽIAK, RASTISLAV: *Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín*. Bratislava : Chronos, 2009. 304 s.
- Kresťanská idea Európy : (11. marec 2004) : sympóziu Vedeckého ústavu Ladislava Hanusa Filozofickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku pri príležitosti 10. výročia úmrtia prof. PhDr. Ladislava Hanusa, DrSc. b. c. (1907 – 1945)*. [Eds. Imrich Vaško, Monika Kekeliaková.] Ružomberok : Filozofická fakulta Katolíckej univerzity, 2005. 88 s.
- La teologia della storia : rivelazione e storia : atti del convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici, Roma 5-11 gennaio 1971*. A cura di Enrico Castelli. Roma : Istituto di studi filosofici, 1971. 259 s.
- LAJČIAK, JÁN: *Slovensko a kultúra*. Z rukopisu... zostavil Samuel Štefan Osuský. Bratislava : Slovenská evanjelická a. v. Theologická akadémia, 1920. 240 s.
- LE GOFF, JACQUES: *Histoire et mémoire*. Paris : Gallimard, 1988. 409 s.
- LE GOFF, JACQUES: *Paměť a dějiny*. Praha : Argo, 2007. 264 s.
- LECLERCQ, JACQUES: *Penser chrétiennement notre temps*. Paris : Téqui, 1951. VI, 117 s.
- LEDUC, JEAN: *Historici a čas : koncepcie, otázky, diela*. Bratislava : Kalligram, 2005. 354 s.
- LEDUC, JEAN: *Les historiens et le temps : conceptions, problematiques, ecritures*. Paris : Seuil, 1999. 328 s.
- LIVI, ANTONIO: *Il cristianesimo nella filosofia : il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*. L'Aquila : Japadre, 1969. 190 s.
- LUBAC, HENRI DE: *Dieu se dit dans l'histoire : la Révélation divine*. Paris : Les éditions du cerf, 1974. 126 s.
- LUBAC, HENRI DE: *Histoire et Esprit*. Paris : Aubier, 1950. 448 s.
- MALEVEZ, LÉOPOLD: Le croyant et le philosophe. In: *Nouvelle Revue Théologique*, roč. 92, 1960, s. 869 – 917.
- MARCEL, GABRIEL: *Être et avoir*. Paris : Aubier, 1935. 357 s.
- MARCOLONGO, FERDINANDO LUIGI: *Cristianesimo e metafisica classica : per critica ai presupposti della deelenizzazione*. Rimini : Maggioli, 1981. 154 s.
- MARITAIN, JACQUES: *Approches sans entraves*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1973. XXVIII, 595 s.
- MARITAIN, JACQUES: *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris : Aubier, 1936. 317 s.
- MARITAIN, JACQUES: *Pour une philosophie de l'histoire*. Traduit de l'américain par Charles Journet. Paris : Editions du Seuil, 1957. 189 s.
- MARITAIN, JACQUES: *O filosofii dějin*. Přeložil a doslov napsal Karel Šprunk. Praha : Triáda, 2014. 173 s.
- MARITAIN, JACQUES: *De la philosophie chrétienne*. Paris : Desclée de Brouwer, 1933. 166 s.
- MARROU, HENRI-IRÉNÉE: *De la connaissance historique*. Paris : Éditions du Seuil, 1975⁶. 318 s.
- MARROU, HENRI-IRÉNÉE: *Teológia dejín*. Trnava : Dobrá kniha, 1997. 245 s.
- MARROU, HENRI-IRÉNÉE: *Théologie de l'histoire*. Paris : Éditions du Seuil, 1968. 189 s.
- MEGILL, ALLAN: *Historical knowledge, historical error : a contemporary guide to practice*. Chicago : University of Chicago Press, 2007. XVI, 288 s.
- MEHL, ROGER: *La condition du philosophe chrétien*. Neuchâtel; Paris : Delachaux & Niestle, [1947]. 204 s.
- MICCOLI, PAOLO: *Introduzione alla filosofia della storia*. Brescia : Paideia, 1980. 147 s.
- MICCOLI, PAOLO: *Ragione e storia*. Roma : Borla, 1990. 287 s.
- MIHALÍK, MARCEL: Filozofia národných dejín v diele Štefana Polakoviča. In: *Historický zborník*, roč. 12, 2002, č. 1 – 2, s. 127 – 136.
- MINÁČ, VLADIMÍR: *Dúchanie do pabrieb*. Bratislava : Smena, 1970. 125 s.
- Virtualità e attualità della filosofia cristiana*. A cura di Battista Mondin. Roma : Pontificia Università Urbaniana, 1988. 506 s.
- MORETTI-COSTANZI, TEODORICO: *Il Cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*. Assisi : Sala francescana di cultura P. Antonio Giorgi, 1986. 150 s.
- MORETTI-COSTANZI, TEODORICO: *Il senso della storia*. Bologna : Edizioni Alfa, 1963. 330 s.
- MORETTI-COSTANZI, TEODORICO: *La fede sapiente e il Cristo storico*. Assisi : Sala francescana di cultura P. Antonio Giorgi, 1986. 147 s.
- MORGHEN, RAFFAELLO: *Per un senso della storia*. Brescia : Morcelliana, 1983. 244 s.
- MORRA, GIANFRANCO: *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*. Milano : Rusconi, 1979. 210 s.
- MOUROUX, JEAN: *De mystère du temps : approche théologique*. Paris : Aubier, 1962. 292 s.
- NÁHALKA, ŠTEFAN: Jacques Maritain. In: *Verbum*, roč. 2, 1947 – 1948, č. 6, s. 351 – 357.

NÉDONCELLE, MAURICE: *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Paris : Librairie Arthème Fayard, 1956. 117 s.

NEWMAN, JOHN HENRY: *Essay on the development of christian doctrine*. London; New York : Sheed and Ward, 1960. XI, 320 s.

NIEBUHR, REINHOLD: *Faith and history : a comparison of Christian and modern views of history*. New York : Charles Scribners, 1951. VII, 257 s.

NODL, MARTIN: *Dějepisectví mezi vědou a politikou : úvahy o historiografii 19. a 20. století*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. 263 s.

NYKL, HANUŠ (ed.): *Vybrané kapitoly z ruského myšlení 20. století : N. O. Losskij, I. A. Iljin, S. I. Gessen, L. N. Gumil'ov*. Praha : Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2018. 195 s.

Okrúhly stôl : Slovensko a fenomén Ďurica. In: *Kritika & Kontext*, roč. 2, 1997, č. 2 – 3, s. 4 – 23.

OTTONELLO, PIER PAOLO: La filosofia cristiana oggi in Italia. In: *Filosofia oggi*, 1990, č. 1, s. 9 – 20.

PADOVANI, UMBERTO ANTONIO: *Filosofia e teologia della storia*. Brescia : Morcelliana, 1953. 113 s.

PASQUALUCCI, PAOLO: *Politique et religion : essai de théologie de l'histoire*. [Versailles] : Courrier de Rome, 2009. 108 s.

PALAZÓN MAYORAL, MARIA ROSA: *Filosofía de la historia*. Bellaterra : Universitat Autònoma de Barcelona, 1990. 209 s.

PASCAL, BLAISE: *Œuvres de Blaise Pascal*. Publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier. Paris : Hachette, 1908 – 1925. 14 zv.

PASCAL, BLAISE: *Œuvres complètes : Pascal*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris : Gallimard, 1954. XXVI, 1529 s. Bibliothèque de la Pléiade, 34.

PATOČKA, JAN: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Academia, 1990. 162 s.

PECKA, DOMINIK: *Člověk a dějiny*. Praha : Vyšehrad; Brno : Logos, 1969. 67 s.

PEKAŘ, JOSEF: *O smyslu českých dějin*. Voznice : Leda, 2019⁵. 367 s.

POLAKOVIČ, ŠTEFAN: *Čo je národné bytie?* Hamilton : Zahraničná Matica slovenská, 1982. 199 s.

POLAKOVIČ, ŠTEFAN: *Il problema del destino : l'uomo della filosofia di Blondel dinanzi alla Chiesa di Dio*. Roma : Pontificio Ateneo Lateranense, 1939. 174 s.

POLAKOVIČ, ŠTEFAN: *La formación del ser nacional : la etnogenesis*. Buenos Aires : Editorial Lumen, 1978. 193 s.

POLAKOVIČ, ŠTEFAN: *Pensando la nación*. Buenos Aires : Grupo editor Latinoamericano, 1986. 199 s.

POLAKOVIČ, ŠTEFAN: *Vidiny o Slovenskom národe*. Hamilton : Zahraničná Matica slovenská, 1983. 236 s.

POPPER, KARL: *Bída historicismu*. Praha : ISE, 1994. 130 s.

POZZO, GIANI MARIA: *L'eredità dell'illuminismo e l'umanesimo cristiano*. Brescia : Morcelliana, 1959. 535 s.

POZZO, GIANI MARIA: *Introduzione alla filosofia della storia*. Padova : CEDAM, 1973. 69 s.

Projekt Scripsi vobis : nad výberom z celoživotného diela slovenského historika Milana Stanislava Ďuricu pri príležitosti jeho 95. narodenín. Zostavili Ján Košíar a Ján Ďurica. Bratislava : Lúč; Ústav dejín kresťanstva, 2020. 208 s.

РАШКОВСКИЙ, ЕВГЕНИЙ БОРИСОВИЧ [RAŠKOVSKIJ, JEVGENIJ BORISOVIČ]: *Смыслы в истории : исследования по истории веры, познания, культуры*. Москва : Прогресс-Традиция, 2008. 375 s.

RAJČÁK, JOZEF: *Ježiš Kristus v dobovom sovietskom výskume*. Bratislava : Post Scriptum, 2019. 221 s.

RAJČÁK, JOZEF: *Gesù nella ricerca sovietica contemporanea*. Casale Monferrato : Piemme, 1985. 175 s.

RAPANT, DANIEL: Slováci v dejinách : retrospektíva a perspektívy. In: *Slovenské pohľady*, roč. 83, 1967, č. 4, s. 28 – 38.

REKEM, JÁN: Náčrt kresťanskej filozofie dejín. In: *Most* (Cleveland OH), roč. 8, 1961, č. 1 – 2, s. 33 – 49.

REKEM, JOHN: Philosophy of history of the Slovak nation. In: *Jednota Annual Furdek* (Middletown PA), roč. 14, 1975, s. 97 – 103.

RENARD, ALEXANDRE: *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne : essai documentaire et critique*. Paris : Éditions École et Collège, 1941. 130 s.

RIGOBELLO, ARMANDO: Nota su cristianesimo e filosofia oggi. In: *Perché la filosofia*. Brescia : La scuola, 1980, s. 119 – 139.

ROHBECK, JOHANNES: *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg : Junius, 2008². 177 s.

ROSSANO, PIERO: *La fede pensata : sul dialogo tra Vangelo e cultura*. Milano : Camunia, 1988. 124 s.

ROUSSELOT, PIERRE: *Les yeux de la foi*. Paris-Genève : Editions Ad Solem, 2010. 75 s.

RUGGERI, GIUSEPPE: *Sapienza e storia : per una teologia politica della comunità Cristiana*. Milano : Jaca Book, 1971. 139 s.

RYDLO, JOZEF M.: *Milan Stanislav Ďurica : muž, ktorý vrátil Slovákom ich národné dejiny*. Bratislava : Lúč; Ústav dejín kresťanstva, 2019. 103 s.

RYDLO, JOZEF M.: *Dal messianismo al comunismo russo : storia di un'utopia*. Lausanne : Centre des études slaves « William Ritter », 1993. 112 s.

RYDLO, JOZEF M.: *Od ruského mesianizmu k ruskému komunizmu : dejiny jednej utópie*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2021 [v tlači].

SAPÍK, MIROSLAV: *Filosofie dějin a civilizace v díle A. J. Toynbeeho*. České Budějovice : Jihočeská univerzita, 2003. 104 s.

[SASINEK, FRANKO VAYER]: *Čo písal o našich dejinách Franko Sasinek : historické práce Franka V. Sasinka a ich vnímanie v súčasnej slovenskej historiografii : zborník z vedeckej konferencie k 100. výročiu úmrtia F. V. Sasinka, 22. októbra 2014 v Bratislave*. Zost. Peter Mulík. Martin : Matica slovenská, 2015. 156 s.

SFRISO, MAURIZIO: Jacques Maritain e la fondazione di una filosofia cristiana della storia. In: *Studi di filosofia della storia*. Verona : Libreria universitaria, 1981, s. 187 – 208.

SFRISO, MAURIZIO: *Sulla filosofia cristiana della storia*. In: *Città di Vita*, 1987, č. 3, s. 255 – 268.

SIM, STUART: *Derrida a koniec historie*. Praha : Triton, 2001. 66 s.

SIM, STUART: *Derrida and the end of history*. Duxford, Cambridge : Icon Books; New York : Totem Books, 1999. 77 s.

SKALICKÝ, KAREL: *Za nadějí a smysl*. [Vybrala a uspořádala Jolana Poláková.] Praha : Zvon; Řím : Křesťanská akademie, 1996. 236 s.

SOUSEDÍK, STANISLAV: *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*. Praha : OIKOYMENH, 2019. 146 s.

SPENGLER, OSWALD: *Zánik Západu : obrysy morfologie světových dějin*. Praha : Academia, 2010. 772 s.

SPENGLER, OSWALD: *Der Untergang des Abendlandes : Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. München : Beck, 1923. 2 zv.

SPENGLER, OSWALD: *Zánik Západu : obrysy morfologie světových dějin*. Praha : Academia, 2010. 772 s.

STAEHELIN, BALTHASAR: *Haben und Sein : ein medizinpsychologischer Vorschlag als Ergänzung zum Materialismus der heutigen Wissenschaft : fünfter Beitrag zur Wirklichkeitsanalyse*. Zürich : Editio Academica, 1969. 179 s.

STANFORD, MICHAEL JOHN GORING: *An introduction to the philosophy of history*. Malden MA; Oxford : Blackwell, 1998. VIII, 292 s.

Storia e cristianesimo in Jacques Maritain. A cura di Vittorio Possenti. Milano : Massimo, 1979. 272 s.

SVITÁK, IVAN: *Dialektika dějin*. Köln : Index, 1989. 260 s.

SZELEPCSÉNYI, JÁN: *O dejínach a o Cirkvi : dve štúdie*. Bratislava : Tankred, 1996. 36 s. Portréty, názory, dokumenty.

ŠPIRK, JAROSLAV: *Filosofie dějin : materiály ke kursu*. Plzeň : Západočeská univerzita, 1994. 121 s.

ŠUCH, JURAJ: *Naratívny konstruktivizmus Haydena Whita a Franka Ankersmita*. Ostrava : Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta, 2010. 233 s.

ŠTEFEK, KAREL: *Stručný nástin vývoje filozofie dějin*. Hradec Králové : Gaudeamus, 1999. 153 s.

ŠTILLA, MILOŠ: *Univ. prof. PhDr. František Hrušovský, prvý syntetik slovenských dejín*. Banská Bystrica : Trian, 2002. 66 s.

Tempo ed eternità nella condizione umana : atti del 20. Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1965. Brescia : Morcelliana, 1966. 363 s.

TIMURA, VIKTOR: *Ludstvo a dejiny*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 1997. 502 s.

TISCHNER, JOZEF: *Il pensiero e i valori*. Kraków : Znak, 1982. 496 s.

TOMKO, JOZEF: Odkaz národu : prejav prednesený na 13. schôdzi Slovenskej národnej rady dňa 25. apríla 1991 v Bratislave. In: JOZEF M. RYDLO (ed.): *Kardínál Jozef Tomko 75-ročný*. Zostavil Jozef M. Rydlo. Bratislava : Lúč; Únia slovenských spisovateľov, umelcov a kultúrnych tvorcov žijúcich mimo územia Slovenska; Združenie kresťanských pracovníkov kultúry; Rím : Slovenský ústav, 2000, s. 54 – 63.

TRESMONTANT, CLAUDE: *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris : Éditions du Seuil, 1961. 749 s.

TRESMONTANT, CLAUDE: *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne : esquisse*. Paris : Éditions du Seuil, 1962. 152 s.

ТРУБЕЦКОЙ, ЕВГЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ [TRUBESKOJ, JEVGENIJ NIKOLAJEVIČ]: *Смысль жизни*. Москва : б. в. [тип. т-ва И. Д. Сытина], 1918. VI, [2], 232 s.

TURAN, DUŠAN: *Gnozeologické a metodologické východiská filozofie dejín*. [Bratislava] : Iris, 2011. 273 s.

UMLAU, VÁCLAV: *Synopse dějinnosti a koncept historie : hermeneutické eseje o filosofii dějin*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. 527 s.

USCATESCU, JORGE: *Escatologia e historia*. Madrid : Guadarrama, 1959. 238 s.

VAJANSKÝ, SVETOZÁR HURBAN: *Nálady a výhľady : pokus znázorniť terajší slovenský myšlienkový obzor s rozpomenkami na minulosť*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarско-účastinársky spolok, 1897. 114 s.

VALACH, MILAN: *Marxova filozofie dějin*. Brno : L. Marek, 2005. 84 s.

VEYNE, PAUL: *Comment on écrit l'histoire : [suivi de] Foucault révolutionne l'histoire*. Paris : Editions de Seuil, 1979. 242 s.

VEYNE, PAUL: *Jak se píšou dějiny*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010. 444 s.

VLČEK, MIROSLAV – VACURA, MIROSLAV: *Úvod do filosofie společnosti a dějin : antologie z děl vybraných myslitelů*. Praha : Oeconomica, 2014². 151 s.

WIERSING, ERHARD: *Geschichte des historischen Denkens : zugleich eine Einführung in die Theorie der Geschichte*. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2007. 1091 s.

WINKLER, TOMÁŠ: *Jozef Škultéty : svedok čias minulých*. Martin : Matica slovenská, 2003. 111 s.

WOODS, THOMAS E.: *Ako Katolícka cirkev budovala západnú civilizáciu*. Bratislava : Redemptoristi, 2010. 239 s.

WOODS, THOMAS E.: *How the Catholic church built western civilization*. Washington DC : Regnery publishing, 2005. 280 s.

ZELEŇÁK, EUGEN: Filozofia histórie medzi predpisovaním a opisovaním. In: *Filozofia*, roč. 73, 2018, č. 5, s. 356 – 365.

ZELEŇÁK, EUGEN: *Konstruktivizmus a pluralita v histórii*. Ružomberok : Verbum, 2011. 123 s.

ZELEŇÁK, EUGEN: *Úvod do kritickej filozofie histórie, I. : vybraní autori od druhej polovice 20. storočia po súčasnosť*. Ružomberok : Verbum; Katolícka univerzita, 2015. 96 s.

Súhrny

[PO SLOVENSKY]

Vo svojej monografii *Kresťanská filozofia dejín : katolík a história* autor rozoberá najprv filozofiu (Φιλοσοφία), ktorú chápe ako lásku k múdrosti, ďalej poukazuje na nosné piliere kresťanstva a na nich rámcuje kresťanskú filozofiu. Pertraktuje históriu (Ιστορία), analyzuje dôvody, prečo ju študovať a aký je jej význam pre spoločnosť. Zaoberá sa filozofiou dejín vo všeobecnosti a kresťanskou filozofiou dejín zvlášť. Poukazuje na tradičnú kresťanskú koncepciu dejín ako ju zobrazoval jej tradičný predstaviteľ biskup Jacques Bénigne Bossuet, na koncepciu, ktorú narušilo sprvu osvietenstvo (Voltaire) a potom ju narušili materialistický svetonázor a utópia Karla Marxa a Friedricha Engelsa. Kresťanská filozofia dejín a Katolícka cirkev po Druhom vatikánskom koncile sú predmetom osobitnej autorovej pozornosti.

Autor poukazuje na legitímnosť kresťanskej filozofie dejín metódou postupného vysvetľovania logicko-štruktúrneho zreteľovania tých definícií, ktoré predstavujú tému jeho monografie. Vychádza z načrtnutia filozofie ako metafyziky humanistického rázu a kresťanstva určeného „udalosťou“, nie učením, a svoju rozpravu uzaviera formuláciou „kresťanskej filozofie“ ukotvenej v kresťanskej pravde a kresťanskej viere. Od prehlbenia pojmu dejín ako sveta ľudského jestvovania dospieva k definícii pojmu filozofie dejín ako kritického skúmania dejín, pričom zisťuje ich súčasti. Podľa autora úlohou „kresťanskej filozofie dejín“ je hájiť jednotnú, integrálnu súčasť človeka v rámci celého historického diania vrátane ustavičného technického a vedeckého pokroku.

Monografiu uvádza cirkevný historik Viliam Judák, sídelný biskup nitriansky, uzatvára ju preklad eseje nemeckého teológa Huga Rahnera SJ *Zmysel dejín : osobnosť a dejiny* [Sinn der Geschichte : Persönlichkeit und Geschichte] a spestrujú ju *Poznámky o zmysle našich dejín* z pera slovenského kardinála Jozefa Tomku. Vhodne ju dopĺňa obsažný výber špecializovanej literatúry zameranej tak na kresťanskú filozofiu, ako aj na kresťanskú filozofiu dejín.

Dans sa monographie *La philosophie chrétienne de l'histoire : le catholique et l'histoire*, l'auteur analyse tout d'abord la philosophie (Φιλοσοφία), qu'il considère être l'amour de la sagesse. Il renvoie ensuite aux piliers de base du christianisme, dans le cadre desquels il esquisse la philosophie chrétienne. En abordant l'histoire (ἱστορία) il analyse les raisons pour lesquelles elle devrait être étudiée et ce qu'elle signifie pour la société. Il aborde la philosophie de l'histoire en général et la philosophie chrétienne de l'histoire en particulier. Il fait référence à la conception traditionnelle de l'histoire chrétienne, telle que la représentait l'évêque Jacques Bénigne Bossuet ; une conception qui fut d'abord ébranlée par la Philosophie des Lumières (Voltaire) et plus tard par la vision du monde matérialiste et l'utopie de Karl Marx et de Friedrich Engels. L'auteur accorde une attention toute particulière à la philosophie chrétienne de l'histoire et à l'Église catholique au cours de la période suivant le deuxième concile du Vatican.

L'auteur démontre la légitimité de la philosophie chrétienne de l'histoire selon la méthode d'une explication continue de l'enchaînement structuraliste logique des définitions qui constituent l'objet de sa monographie. Il se base sur une conception de la philosophie comme une métaphysique d'un caractère humaniste et comme un christianisme déterminé par « l'événement » et non par la doctrine. À la fin de son étude, il formule une « philosophie chrétienne » ancrée dans la vérité et la foi chrétiennes. À partir de l'approfondissement du concept historique en tant qu'espace de l'existence humaine, il arrive à la définition du concept de la philosophie historique en tant que recherche historique critique, et en identifie les composantes. Selon l'auteur, le devoir de la « philosophie chrétienne de l'histoire » est de défendre une existence unitaire et intégrale des êtres humains dans l'ensemble des événements historiques, et ce également au sein de l'évolution continue de la technique et de la science.

L'introduction de la monographie a été rédigée par l'historien de l'Église Viliam Judák, évêque résidentiel de Nitra. Sa conclusion est constituée par la traduction de l'essai du théologien allemand Hugo Rahner SJ : *Le sens de l'histoire – Personnalité et histoire* [Sinn der Geschichte – Persönlichkeit und Geschichte] ; enrichi par *Remarques sur le sens de notre histoire* de la plume du cardinal slovaque Jozef Tomko. La monographie est complétée par un large assortiment de littérature spécialisée traitant aussi bien de la philosophie chrétienne que de la philosophie chrétienne de l'histoire.

In seiner Monographie *Die christliche Philosophie der Geschichte : der Katholik und die Geschichte* setzt sich der Autor zunächst mit der Philosophie (Φιλοσοφία) auseinander, die er als Liebe zur Weisheit versteht. Er verweist sodann auf die Grundpfeiler des Christentums, in deren Rahmen er die christliche Philosophie skizziert. Er befasst sich mit der Geschichte (ἱστορία) und analysiert die Gründe, warum ihr Studium erforderlich ist und welche Bedeutung sie für die Gesellschaft hat. Er beschäftigt sich mit der Geschichtsphilosophie im Allgemeinen und mit der christlichen Philosophie der Geschichte im Besonderen. Er verweist auf die traditionelle christliche Geschichtskonzeption, wie sie von Bischof Jacques Bénigne Bossuet repräsentiert wurde; eine Konzeption, die zunächst von der Aufklärung (Voltaire) und später durch die materialistische Weltanschauung und Utopie von Karl Marx und Friedrich Engels erschüttert wurde. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor der christlichen Philosophie der Geschichte und der Katholischen Kirche im Zeitraum nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Der Autor belegt die Legitimität einer christlichen Philosophie der Geschichte mittels der Methode eines fortlaufenden Erklärens der logisch-strukturalistischen Verkettung jener Definitionen, die Gegenstand seiner Monographie sind. Er geht von einem Philosophieentwurf als einer Metaphysik humanistischer Prägung und eines Christentums aus, das durch das „Ereignis“ und nicht durch die Lehre bestimmt wird. Zum Schluss seiner Abhandlung formuliert er eine „christliche Philosophie“, die in der christlichen Wahrheit und im christlichen Glauben verankert ist. Von der Vertiefung des Geschichtsbegriffs als eines Raumes der menschlichen Existenz gelangt er zur Begriffsdefinition der Geschichtsphilosophie als einer kritischen Geschichtsforschung und legt ihre Bestandteile fest. Gemäß dem Verfasser besteht die Aufgabe der „christlichen Geschichtsphilosophie“ darin, auch innerhalb des fortwährenden technischen und wissenschaftlichen Fortschritts im gesamten historischen Geschehen eine einheitliche und integrale Existenz des Menschen zu verteidigen.

Die Einführung in die Monographie wurde vom Kirchenhistoriker Viliam Judák, Bischof von Nitra, verfasst. Den Abschluss stellt die Übersetzung des Essays des deutschen Theologen Hugo Rahner SJ: *Sinn der Geschichte – Persönlichkeit und Geschichte* dar; bereichert wird die Monographie durch *Bemerkungen zum Sinn unserer Geschichte* aus der Feder des slowakischen Kardinals Jozef Tomko. Noch mehr vervollständigt wird die Monographie durch

eine umfangreiche Auswahl spezifischer Fachliteratur sowohl zur christlichen Philosophie als auch zur christlichen Philosophie der Geschichte.

[ITALIANO]

Nella sua monografia *La filosofia cristiana della storia : il cattolico e la storia* l'autore analizza dapprima la filosofia (Φιλοσοφία), intesa come amore della sapienza, e in seguito fa riferimento ai pilastri portanti del cristianesimo servendosi come cornice per la descrizione della filosofia cristiana. Discute della storia (ἱστορία), analizza i motivi per cui è opportuno studiarla e la sua importanza per la società. Si occupa di filosofia della storia in generale e di filosofia cristiana della storia in particolare. Rimanda alla concezione cristiana tradizionale della storia come illustrata dal suo tradizionale rappresentante, il vescovo Jacques Bénigne Bossuet, facendo notare come essa sia stata turbata prima dall'Illuminismo (Voltaire) e poi dalle opinioni materialistiche ed utopiche di Karl Marx e Friedrich Engels. Oggetto di attenzione particolare da parte dell'autore sono la filosofia cristiana della storia e la Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano II.

L'autore mette in risalto la legittimità della filosofia cristiana della storia ricorrendo al metodo della spiegazione graduale, logica e strutturale della concatenazione delle definizioni costituenti il tema della monografia. Egli si basa su uno schizzo della filosofia come metafisica del carattere umanistico e del cristianesimo determinato da un "evento", non da una dottrina. Infine termina la narrazione con la formulazione della "filosofia cristiana" ancorata alla verità cristiana e alla fede cristiana. Dall'approfondimento del concetto di storia come mondo dell'esistenza umana, passa alla definizione del concetto di filosofia della storia come ricerca critica della storia, con l'identificazione delle sue componenti. Secondo l'autore, il ruolo della "filosofia cristiana della storia" è difendere la componente unitaria ed integrale dell'uomo nell'ambito della storia universale, compreso il continuo progresso tecnico e scientifico.

La monografia inizia con un'introduzione dello storico della Chiesa Viliam Judák, vescovo di Nitra, e si conclude con la traduzione del saggio del teologo tedesco Hugo Rahner SJ *Il senso della storia : la personalità e la storia* [Sinn der Geschichte : Persönlichkeit und Geschichte] e con le *Note sul senso della nostra storia* del cardinale slovacco Jozef Tomko. È adeguatamente completata da una selezione di letteratura specializzata, incentrata sia sulla filosofia cristiana tout court, sia sulla filosofia cristiana della storia.

[ПО-РУССКИ]

В своей монографии «Христианская философия истории : католик и история» автор прежде всего рассматривает философию (Φιλοσοφία), которую он трактует как любовь к мудрости, далее он выделяет основные столпы христианства и на их основе определяет рамки христианской философии. Автор определяет историю (ἱστορία), анализирует причины, по которым ее нужно изучать и каково её значение для общества. Он рассуждает о философии истории в общем плане и о христианской философии особо. При этом ссылается на традиционную христианскую концепцию истории, подобно одному из её представителей – епископу Жаку Бениню Боссюэ (Jacques Bénigne Bossuet). То есть на концепцию, которая была нарушена сначала Просвещением (Вольтер), а потом материалистическим мировоззрением и утопией Карла Маркса и Фридриха Энгельса. Христианская философия истории и Католическая церковь после Второго Ватиканского собора являются предметом особого авторского внимания. Автор указывает на легитимность христианской философии истории посредством метода последовательного объяснения логически структуральных связей этих указанных дефиниций, представляющих тему его монографии. Он отталкивается от определения философии как метафизики гуманистического толка и христианства, определяемого «событием», а не учением. Свои рассуждения автор завершает формулировкой «христианской философии», заключающейся в христианской правде и в христианской вере. Путем углубления понимания истории как мира человеческого существования он приходит к дефиниции термина философии истории как критического исследования истории, причем выделяет их составные части. Согласно автору задачей «христианской философии истории» является отстаивать единую, интегральную составную часть человека в рамках всего исторического действия, включая последовательный технический и научный прогресс.

Введение к монографии написал историк церкви Вильям Юдак (Viliam Judák), епископ резиденции в Нитре. В конце монографии приведены перевод эссе немецкого теолога-иезуита Хуго Ранера (Hugo Rahner) «Смысл истории : личность и история» [Sinn der Geschichte : Persönlichkeit und Geschichte], а также труд «Заметки о смысле нашей истории», принадлежащие перу словацкого кардинала Йозефа Томко (Jozef Tomko). Книга завершается содержательным списком специальной литературы, касающейся как христианской философии, так и христианской философии истории.

In his monograph: *The Christian Philosophy of History : The Catholic and History* the author first of all analyses philosophy (Φιλοσοφία), which he understands as love of wisdom. He then identifies the supporting pillars of Christianity and upon them sets the framework of Christian philosophy. Discussing history (Ἱστορία), he examines the reasons why it should be studied and the importance it has for society. The philosophy of history in general, and the Christian philosophy of history in particular, is considered. The author identifies the traditional Christian conception of history (as portrayed by its traditional representative Bishop Jacques Bénigne Bossuet), which was disturbed first by the Enlightenment (Voltaire) and subsequently by the materialist world outlook and utopia of Karl Marx and Friedrich Engels. A particular object of attention is the Christian philosophy of history and the Catholic Church after the Second Vatican Council.

The author points to the legitimacy of the Christian philosophy of history, using the method of gradually explaining the logico-structural concatenation of those definitions that represent the theme of his monograph. He proceeds from an outline of philosophy as a metaphysics of a humanist character and a Christianity determined by “the event”, not by doctrine, and he closes his account with the formulation of a “Christian philosophy” anchored in Christian truth and Christian faith. Forming a deeper concept of history as the world of human existence, he attains to a mature definition of the idea of philosophy of history, as a critical examination of history while at the same time ascertaining its components. According to the author, the task of “the Christian philosophy of history” is to defend the integral participation of the whole human being in the entirety of historical activity, including continual technical and scientific progress.

The monograph is introduced by the church historian Viliam Judák, bishop of the See of Nitra, and it closes with a translation of an essay by the German theologian Hugo Rahner SJ *The Meaning of History : Personhood and History* [Sinn der Geschichte : Persönlichkeit und Geschichte], further enriched with *Notes on the Meaning of Our History* by the Slovak cardinal Jozef Tomko. It is appropriately complemented with an extensive selection of specialist literature, focusing on Christian philosophy generally as well as the Christian philosophy of history.



Jozef G. Cincík: *Slovenská literatúra*,
kresba tušom, 1978

Menný register

A

Ábel 97
 Abrahám 46, 53, 115, 124
 Ackermann, Robert John 73
 Adoratskij, Vladimir Viktorovič 91
 Adorno, Theodor W. 73, 131
 Agazzi, Evandro 185
 Alessi, Adriano 38
 Alt, Jürgen Augustus 73
 Anderle, Othmar F. 162
 Ankersmit, Frank 194
 Antiseri, Dario 37, 60, 78, 79, 185
 Antonelli, Maria Teresa 82
 Antoni, Carlo 105
 Appleby, Joyce Oldham 185
 Aristoteles [Ἀριστοτέλης] 29, 39, 40, 75, 89, 169
 Aron, Rymond 77, 82
 Arouet, François Marie *pozri* Voltaire 77, 110-112, 114, 116, 117, 177, 197-202
 Augustín, sv. *pozri* Augustinus, Aurelius
 Augustinus, Aurelius 18, 45, 51, 53-57, 76, 97, 99, 101, 102, 105, 106, 109, 117, 119, 121, 148-151, 157, 171, 185

B

Baberowski, Jörg 185
 Babolin, Sante 101, 187
 Bacchin, Giovanni Romano 33, 38
 Bakoš, Vladimír 185

Balthasar, Hans Urs von 47, 53, 54, 83, 185, 194
 Baník, Anton Augustín 185
 Barone, Francesco 37
 Bartek, Henrich 215
 Barth, Karl 81, 83
 Battistini, Andrea 77
 Bauer, Bruno 91
 Bedouelle, Guy 19, 20, 22, 24,
 Bedřich, Martin 15
 Beiser, Frederick C. 185
 Bekker, August Immanuel 39
 Bello, Angela Ales 37
 Benedetti, Ugolino 84, 185
 Benedikt, sv. 161, 163, 171
 Benedikt XVI. 182
 Berdajev, Nikolaj Alexandrovič 30, 55, 57, 58, 100, 180
 Бердяев, Николай Александрович 100, 186
 Berger, Stefan 186
 Bergson, Henri 70, 101
 Bernhart, Joseph 143
 Bertaud, Jean-Paul 112
 Berti, Enrico 29, 33, 37, 38, 54, 60, 62, 186, 217
 Bláha, Petr 186
 Blatnický, Rudolf 33, 217
 Bloch, Ernst 82, 186
 Blondel, Maurice 51, 109, 186, 192
 Blüml, Josef 186
 Boboková, Jarmila 112
 Bogliolo, Luigi 37, 186

Boisset, Jean 187
 Bolland, Jean 114, 175
 Bonhoeffer, Dietrich 127
 Bontadini, Gustavo 37
 Borecký, Bořivoj 67
 Bossuet, Jacques Bénigne 76, 109,
 110-112, 114, 115, 119, 176, 197-202
 Boutroux, Pierre 36, 46, 192
 Boyer, Alain 73
 Bréhier, Émile 51, 187
 Brown, Alison L. 71
 Brudny, Michelle-Irène 73
 Brunschvicg, Léon 36, 46, 51, 192
 Bubrin, Vladimír 217
 Bulferetti, Luigi 78
 Bultmann, Rudolf 76, 83, 187
 Buonaiuti, Ernesto 97
 Burckhardt, Jakob 143, 144
 Burguière, André 17
 Buscaroli, Silvano 187

C

Campanella, Tommaso 133
 Carr, Edward Hallett 187
 Case, Shirley Jackson 173
 Castelli, Enrico 83, 101, 187, 190
 Cebes Thebanus 39
 Celsus 157
 Cenacchi, Giuseppe 37
 Cicero, Marcus Tullius 67, 69, 99, 170
 Cíger-Hronský, Jozef 213, 214
 Colombel, Jeannette 74
 Comte, Auguste 83, 92, 143, 145, 187
 Condorcet, Nicolas 120
 Congar, Georges Yves Marie 109
 Coreth, Emerich 31
 Cornetti, Pierre 60
 Cottier, Georges 80
 Cristaldi, Giuseppe 101, 187
 Croce, Benedetto 51, 52, 77, 78,
 80-82, 180, 187

Crubellier, Maurice 83, 187
 Cullman, Oscar 187
 Cumming, Robert Denoon 74
 Cyril, sv. 24, 33, 47, 120, 159, 163,
 164, 167, 172, 213, 214, 217

Č

Černík, Václav 187

D

D'Amore, Benedetto 37
 D'Augenti, Antonio 32, 217
 Dale, Eric Michael 71
 Dalmasso, Gianfranco 79, 104
 Daniélou, Jean 23, 181, 187
 Dante Alighieri 10, 11, 49, 130, 173
 Danto, Arthur Coleman 82
 Daujat, Jean 29
 Dawson, Christopher 162
 Day, Mark 187
 De Martini, Mirella 217
 De Sélincourt, Aubrey 67
 Defourny, Maurice 120
 Del Noce, Augusto 104
 Descartes, René 104, 175
 Dewey, John 92
 Dian, Štefan 121
 Dieška, Jozef 30, 187
 Dilong, Rudolf 214, 215, 223
 Dilthey, Wilhelm 81, 82
 Diognetus 96, 97
 Dodd, Charles Harold 20
 Domańska, Ewa 188
 Donne, John 113
 Dostojevskij, Fiodor Michajlovič 144
 Dray, William Herbert 78, 82
 Dubček, Alexander 214
 Durkheim, Émile 78, 178

Ď

Ďurica, Ján 6, 188, 215, 217, 221
 Ďurica, Milan Stanislav 9, 189, 192,
 214, 215, 217, 221, 222

E

Engels, Friedrich 87, 90, 91, 179,
 197-202
 Escande, Renaud 112
 Evans, Joseph William 118, 187

F

Fabro, Cornelio 30, 42, 105, 188
 Fackenheim, Emil Ludwig 188
 Faggiotto, Pietro 33, 37, 38, 41, 60
 Faidón [Φαίδων] 39, 49, 50
 Fain, Haskell 82
 Feldner, Heiko 186
 Feuerbach, Ludwig 91, 143, 145
 Firsov, Jevgenij F. 217
 Floucat, Yves 31, 188
 Flynn, Thomas R. 74
 Foresti, Antonio 115, 116, 175
 Foucault, Michel 82, 185, 195
 Franchini, Raffaello 104, 105
 Frenzel, Ivo 72
 Freud, Sigmund 70
 Frigo, Gian Franco 78
 Fromm, Erich 32, 70, 188
 Northrop, Filmer Stuart Cuckow 83,
 187
 Fukuyama, Francis 188
 Furet, François 112
 Furth, Peter 90, 91

G

Gadamer, Hans-Georg 82
 Galileo Galilei 22
 Garin, Eugenio 76, 82

Gavuzzo, Maria Luisa 37
 Gay-Šmondřková, Monica 217
 Gazier, Félix 36, 46, 192
 Gentile, Giovanni 51, 77, 81, 82
 Gentile, Marino 33, 43, 60, 84, 217
 George, Stefan Anton 153
 Georgiev, Donka 217
 Gessen, Sergej Iosifovič 192
 Ghio, Michelangelo 104
 Giacon, Carlo 61
 Gilbert, Felix 76
 Gilson, Étienne 51, 188
 Giussani, Luigi 56
 Greslon, Adrien 116, 175
 Grierson, Herbert John Clifford 113
 Grossi, Vittorino 99
 Guardini, Romano 104
 Gubman, Boris Lvovič 188
 Guéranger, Dom Prosper 118, 119,
 123, 178
 Guicciardini, Francesco 76, 174
 Gumil'ov, Lev Nikolajevič 192
 Guyot, Rymond 112

H

Hadrián VI. 154
 Haecker Theodor 149, 150, 157
 Halama, Jindřich 188
 Hanus, Ladislav 188, 190
 Hatala, Štefan 188
 Havelka, Miloš 188
 Hazard, Paul 112
 Heer, Friedrich 23
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 71,
 78, 81, 87-89, 92, 94, 105, 117, 177,
 185
 Heidegger, Martin 52, 101
 Hempel, Carl Gustav 82
 Hérodotos z Halikarnasu [Ἡρόδοτος]
 67, 68, 69, 169, 190
 Hesiodos [Ἡσίοδος] 16

Hipolyt Rímsky [Hyppolytus] 16
 Hnilica, Ján 215
 Hnilica, Pavol 215
 Holstein, Henri 109
 Holzbachová, Ivana 188
 Horkheimer, Max 129, 131
 Horyna, Břetislav 188
 Hrabovcová [Hrabovec], Emília 188
 Hrehová, Helena 29, 189
 Hrušovský, Dominik 33, 119, 189, 217
 Hrušovský, František 189, 194
 Hunt[ová], Lynn 185
 Huntington, Samuel P. 189
 Hvizdák, Andrej 90

CH

Chabod, Federico 78
 Chardin, Pierre Teilhard de 180
 Charlemagne (Karol Veľký) 76, 77, 110, 111
 Chaunu, Pierre 112
 Chevalier, Jacques 36, 192
 Chiereghin, Franco 38, 54, 56, 62, 105

I

Iljin, Ivan Alexandrovič 192
 Illuminati, Augusto 104
 Ioannes Paulus II *pozri* Ján Pavol II., sv.
 Irenej z Lyonu, sv. 21, 171
 Izák 46, 124

J

Jablonický, Viliam 189, 217
 Jacob[ová], Margaret C. 185
 Jacobelli, Jeder 37
 Jahve 52
 Jáchym z Fiore [Gioacchino/Joachim da Fiore] 23
 Jakub 46, 124

Ján Pavol II., sv. 47, 161, 163, 182, 189
 Jankovič, Vendelín 189
 Janota, Milan 90
 Jaspers, Karl 82, 189
 Jedin, Hubert 18, 19
 Jedličková, Marta 217
 Jindrová, Jiskra 217
 Jongeneel, Jan A. B. 189
 Jossua, Jean-Pierre 189
 Journet, Charles 118, 189
 Judák, Viliam 6, 25, 197-202, 217
 Július Africký [Sextus Iulius Africanus] 16
 Juríček, Ján 189
 Juruš, Ignác 217

K

Kačala, Ján 215
 Kaegi, Werner 110-112, 114, 116
 Kain 97
 Kant, Immanuel 61
 Karol Veľký 110, 115, 172
 Kautský, Karol 90
 Kekeliaková, Monika 190
 Kelley, Donald R. 190
 Kelly, John Norman Davidson 109
 Kierkegaard, Søren Aabye 30, 42, 45, 53, 57, 105, 178
 Klaus, Georg 145
 Kleinová, Dagmar 217
 Kočík, Jozef 190
 Kochol, Viktor 91
 Kondylis, Panajotis 38
 Konštantín (Cyril), sv. 115, 116, 172
 Korec, Ján Chryzostom 15, 183, 190
 Košiar, Ján 217
 Kováč, Ján 121
 Kožiak, Rastislav 190
 Krajcerová-Sikorová, Anna 6, 217
 Kýros II. Veľký 115

L

Lacko, Michal 217
 Lajčiak, Ján 190
 Lasson, Georg 71
 Le Fort, Getrud von 22, 178
 Le Goff, Jacques 190
 Leclant, Jean 67
 Leclercq, Jacques 190
 Leduc, Jean 190
 Lefebvre, Georges 112
 Lieber, Hans-Joachim 90, 91
 Litva, Felix J. 30
 Livi, Antonio 51, 114, 189, 190
 Loeb, Eugen 91
 Lombardi, Franco 82
 Losskij, Nikolaj Onufrijevič 192
 Louis XIII. 77, 110
 Löwith, Karl 82, 146, 154
 Loydl, Ján 6, 159
 Lubac, Henri Sonier de 46, 84, 104, 109, 143, 190
 Luther, Martin 104

M

Machiavelli, Niccolò 71, 74, 76, 174
 Maglioni, Anna 217
 Maior, Bruno 37
 Malevez, Léopold 190
 Mannoni, Octave 70
 Mao Ce-tung 117
 Marcel, Gabriel 32, 190
 Marcolongo, Ferdinando Luigi 37, 190
 Marietti, Marina 71
 Maritain, Jacques 29, 30, 35, 41, 51, 59, 62, 82, 84, 95, 104, 105, 118, 119, 135, 138, 180, 187, 189-191, 193, 194
 Marrou, Henri-Irénée 24, 78, 80-83, 191
 Marx, Karl 81, 87, 89-91, 133, 144, 145, 153, 154, 179, 195, 197-202
 Masat Lucchetta, Paola 78, 79

Masullo, Aldo 37
 Mathieu, Vittorio 38
 Mazák, Martin 32, 217
 McGill, Allan 191
 Mehl, Roger 191
 Meinecke, Friedrich 78, 105
 Mészáros, Klára 217
 Metod, sv. 24, 33, 47, 120, 159, 161, 163, 164, 167, 172, 213, 214, 217
 Miccoli, Paolo 82, 191
 Mihalík, Marcel 191
 Mináč, Vladimír 191
 Minahane, John 217
 Mojžiš 20, 115
 Mondin, Battista 56, 191
 Monigliano, Arnaldo 83
 Montaleone, Carlo 73, 78
 Mor[us], Thomas 133
 Morelli, Umberto 78
 Moretti-Costanzi, Teodorico 191
 Morghen, Raffaello 82, 191
 Morra, Gianfranco 29, 104, 191
 Mouroux, Jean 101, 191
 Moyšová, Stanislava 217
 Mulík, Peter 193
 Münzová, Alma 91
 Mura, Gaspare 78
 Murin, Charles [Murín, Karol] 72, 217
 Musil, Pavol 91
 Myres, John L. 67

N

Náhalka, Štefan 217
 Nédoncelle, Maurice 191
 Nerón 150
 Newman, John Henry 109, 191
 Nicolini, Fausto 77
 Niebuhr, Reinhold 83, 191
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm 72, 94, 143, 144, 152, 153
 Nováková, Julie 185

Novomestský, Ján Karol 217
Nykl, Hanuš 192

O

Odyseus 49
Omodeo, Adolfo 83
Osuský, Samuel Štefan 190
Ottonello, Pier Paolo 31, 192

P

Padovani, Umberto Antonio 83, 192
Pakánová, Ivana 217
Palazón Mayoral, Maria Rosa 192
Papadopoulos, Ioannis 73
Parák, Štefan 217
Pareyson, Luigi 42, 56, 100
Parigalová, Anna 217
Pascal, Blaise 36, 42, 43, 46, 58, 79,
102, 103, 136, 176, 192
Passmore, Kevin 186
Pasqualucci, Paolo 192
Pašteka, Július 217
Patočka, Jan 104, 192
Pätoprstý, Matej 121
Paučo, Jozef 90
Pavan, Antonio 104
Pavol, sv. 46, 170
Pecka, Dominik 192
Pekař, Josef 192
Pelikán, Jaroslav 217
Penati, Giancarlo 82
Penzo, Giorgio 38
Peter, sv. 122, 170
Petráček, Tomáš 15
Petruscellis, Nicola 105
Pierini, Franco 17
Pilát, Pontský 147, 158
Pius XII. 22
Platón [Πλάτων] 39, 49, 50, 59, 102,
133, 169

Plótinus [Πλωτῖνος] 102, 170
Polakovič, Štefan 109, 191, 192
Polčín, Stanislav 120
Popper, Karl Raimund 73, 78, 82,
181
Possenti, Vittorio 78, 194
Pouderon, Bernard 97
Prini, Pietro 29, 54, 61, 186, 188
Prívovník, Jozef 217
Pozzo, Giani Maria 77, 78, 82, 84-86,
104, 108, 130, 134, 192

Q

Quintilianus, Marcus Fabius 69

R

Ragozzino, Gino 97
Rahner, Hugo 6, 24, 141, 159, 183,
197-202
Rajčák, Jozef 193
Ranke, Leopold von 24, 152
Rapant, Daniel 193, 215
Rastic 164
Raškovskij, Jevgenij Borisovič 192
Reagan, Charles E. 73
Rekem, Ján (John) 193
Renard, Alexandre 193
Restelli, Silvio 78
Ricœur, Paul 73, 181
Rigobello, Armando 43, 62, 193
Rilke, Rainer Maria 153
Ritter, William 213
Riverso, Emanuele 78
Robertson, David Walter jr. 69
Rohbeck, Johannes 193
Romulus 115
Rosmini, Antonio Serbati 61
Rossano, Piero 193
Rossi, Pietro 37, 82, 105
Rousseau, Jean-Jacques 104, 177

Rousselot, Pierre 193
Ruelland, Jacques G. 73
Ruggieri, Giuseppe 193
Rydlo, Jozef M. 6, 25, 33, 189, 193,
194, 213, 215
Rydlová, Renáta 217

S

Sagnac, Philippe 112
Sainati, Vittorio 38
Salamito, Jean-Marie 97
Salamun, Kurt 82
Santoro, Filippo 46
Santoro, Mario 76
Sapík, Miroslav 193
Sartre, Jean-Paul 74, 181
Sasinek, Franko Vaver 193
Sciaccia, Michele Federico 61, 101
Seel, Otto 69
Senčík, Štefan 217
Sfriso, Maurizio 62, 83, 95, 100, 103,
193
Schaff, Adam 78
Scheler, Max 128, 129
Schievenin, Romeo 33, 217
Schlegel, Friedrich 146
Schlögl, Albert 67
Sicard, Michel 74
Sim, Stuart 193
Simmel, Georg 82
Siniscalco, Paolo 84
Skalický, Karel 194
Skinner, Quentin 71
Sládkovič, Rudolf 217
Sokol, Ján 215
Sokrates [Σωκράτης] 49, 134, 169
Solženicyn, Alexander Isajevič 22,
135, 183, 214
Sorokin, Pitirim 83, 162, 163, 187
Sousedík, Stanislav 194
Spencer, Herbert 92, 94

Spengler, Oswald 94, 144, 153, 162,
194
Spirito, Ugo 104
Srbik, Heinrich von 142, 144-147, 153
Staehelin, Balthasar 32, 194
Stanford, Michael John Goring 194
Stirner, Max 91
Strmeň, Karol 217
Stroebe, Eduardus 69
Sviták, Ivan 194
Sychravová, Anna 90

Š

Šalamún 115
Šigalev [revolucionár] 144
Šichtová, Eva 6, 217
Šilhár, Štefan 47
Šimková, Ludmila 217
Šimončík, Jozef 112
Škoda, František 92, 217
Šonka, Jaroslav 67
Špaňár, Július 67
Špirk, Jaroslav 189, 194
Špirko, Jozef 16, 121,
Šprunk, Karel 118, 191
Štefánik, Milan Rastislav 214
Štefek, Karel 194
Štilla, Miloš 194
Šubík, František *pozri* Žarnov, Andrej
Such, Juraj 189, 194
Šusta, Josef 186

T

Tessitore, Fulvio 105
Theaitétos [Θεαίτητος] 39
Thieulloy, Guillaume de 29
Timaios [Τίμαιος] 102
Timura, Viktor 194
Tináková, Jana 217
Tischner, Józef 102, 194

Tomáš Akvinský, sv. 24, 69, 172
 Tombolato, Valdino 82
 Tomko, Jozef 6, 13, 33, 160, 161, 167,
 183, 194, 198-202, 214, 217
 Tomšík, Jozef 6, 217
 Tóth, Imrich 6, 217
 Toynbee, Arnold J. 83, 162, 163, 187,
 193
 Traversa, Guido 37
 Tresmontant, Claude 48, 194, 195
 Trnka, Jozef 217
 Trubeckoj, Jevgenij Nikolajevič 195
 Turan, Dušan 195

U

Umlauf, Václav 195
 Uscatescu, George 83, 195

V

Vacura, Miroslav 195
 Vagovič, Štefan 33, 89, 92
 Vajanský, Svetozár Hurban 195
 Valach, Milan 195
 Vanni Rovighi, Sofia 105
 Vančo, Ladislav 217
 Vaško, Imrich 190
 Veyne, Paul 195
 Viano, Carlo Augusto 37
 Viceník, Jozef 187
 Vico, Giambattista 77, 81, 176
 Vildé-Lot, Irène 31

Vincenzo di Lerino 18
 Vlček, Miroslav 195
 Vnuk, František 9, 189, 215, 217
 Voderholzer, Rudolf 23
 Voltaire 77, 110-112, 114, 116, 177,
 197-202
 Vrablec, Štefan 33, 217

W

Walsh, William Henry 82
 Weber, Max 78, 80, 82
 Wetter, Gustav A. 145
 Whit, Hayden 194
 Wiersing, Erhard 195
 Wittgenstein, Ludwig 60, 82
 Woods, Thomas E. 195
 Wotan 52

Z

Zanatta, Marcello 37
 Zarini, Vincent 97
 Zelenák, Eugen 189, 195
 Zeus 52
 Zlatňanský, Jozef 33, 217
 Zubko, Peter 6, 217
 Zvonický, Gorazd 214

Ž

Žák, Lubomír 217
 Žarnov, Andrej 215

O autorovi

Jozef M. Rydlo (1948), archivár, bibliograf, literárny historik, profesor didaktiky dejín, editor.

Narodil sa 20. septembra 1948 v Ružomberku. Po maturite začal študovať archívniectvo na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Po okupácii r. 1968 emigroval a pokračoval v štúdiu (odbor literatúra a filozofia) na Štátnej univerzite v Padove (Taliansko), kde po obhájení dizertačnej práce „*Svet na Trasovisku*“ nell'opera letteraria di Jozef Cíger-Hronský : con un epistolario inedito [„Svet na Trasovisku“ v literárnom diele Jozefa Cígera-Hronského : s nevydanou korešpondenciou] dosiahol 1. júla 1971 doktorát z literárno-filozofických vied. Vo Vatikánskej paleograficko-diplomatickej škole postgraduálne študoval pomocné vedy historické. Vatikánsku archívnu školu absolvoval 13. júna 1972 a 22. júna 1973 absolvoval knihovníctvo na Vatikánskej škole pre knižné vedy. Na univerzite v Lausanne (Švajčiarsko) skončil 2. novembra 1978 štúdium moderných a súčasných dejín, neskôr aj aplikovanú pedagogiku (30. júna 1982).

V marci 1985 ho správna rada Strediska pre slovenské štúdiá „William Ritter“, ktoré pomáhal spoluzakladať, vymenovala za profesora. Do roku 1993 pôsobil v Lausanne ako pedagóg, editor, vedeckovýskumný pracovník a prispieval do najstaršieho denníka vychádzajúceho vo francúzštine *La feuille d'avis de Neuchâtel*, dnes *L'Express*.

Po návrate z exilu pôsobil v rokoch 1993 – 1996 v Matici slovenskej v Martine, kde bol námestníkom riaditeľa Slovenskej národnej knižnice povereným vypracovať koncepciu Slovenskej národnej knižnice Matice slovenskej na záchranu a spoznávanie slovenského kultúrneho dedičstva v zahraničí. Potom pôsobil ako bibliograf v Univerzitnej knižnici v Bratislave.

Niekoľko rokov prednášal dejiny Švajčiarska a dejiny slovenského politického exilu na Filozofickej fakulte UK v Bratislave v rámci cyklu výberových prednášok. Prednášal aj na Univerzite sv. Cyrila a Metoda v Trnave (cirkevné dejiny) a na Univerzite Konštantína-Filozofa v Nitre (kultúra a civilizácia slovenských krajanov v zahraničí).

Dňa 6. októbra 1996 bol zvolený za predsedu Únie slovenských spisovateľov, umelcov a kultúrnych tvorcov žijúcich mimo územia Slovenska, právnej pokračovateľky Spolku slovenských spisovateľov a umelcov v Clevelande.

Taliansky prezident Oscar Luigi Scalfaro mu v roku 1997 udelil štátne vyznamenanie *Ordine al merito della Repubblica Italiana* [Za zásluhy o Taliansku republiku]. Do tých čias dostali túto poctu zo Slovákov generál Milan Rastislav Štefánik, politik Alexander Dubček, historik Milan S. Ďurica a básnik Gorazd Zvonický.

V roku 2001 založil edíciu *LIBRI HISTORIÆ SLOVACIÆ/LIBRI HISTORIÆ EUROPAE*, ktorej odbornými garantmi sú Katedra slovenských dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave a Slovenský ústav v Ríme. V tejto edícii doteraz vyšlo päťdesiat špičkových vedeckých diel a kolektívnych monografií slovenských a zahraničných autorov.

V rokoch 2006 – 2010 bol poslancom Národnej rady Slovenskej republiky za Slovenskú národnú stranu, založenú v roku 1871.

Autor monografií a štúdií z dejín, literárnej histórie, bibliografie a politológie (o. i.):

- „*Svet na Trasovisku*“ nell'opera letteraria di Jozef Ciger-Hronský : con un epistolario inedito (Padova 1971).
- *Svet uveril klamstvu : esej o Alexandrovi I. Solženicynovi* (Lausanne 1974).
- *Slováci v európskom zahraničí včera a dnes* (Lausanne 1976).
- *Le Printemps d'Alexander Dubček : bibliographie des événements de l'année 1968 en Tchéco-Slovaquie* (Lausanne 1978).
- *Die Slowaken in den sozialistischen Staaten Europas* (München 1985).
- *Vydavateľské dielo Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda 1963 – 1988* (Rím 1989).
- *Rudolf Dilong 1905 – 1986 : bibliografia knižných prác Rudolfa Dilonga* (Martin 1991).
- *Dal messianismo al comunismo russo : storia di un'utopia* (Lausanne 1993).
- *Dvadsiatyprvý : august 1968 v tvorbe slovenských spisovateľov* (Martin 1993).
- *Kardínal Jozef Tomko 75-ročný* (Bratislava 2000).
- *Parlamentné prejavy : Národná rada Slovenskej republiky 2006 – 2010 : 4. volebné obdobie* (Bratislava 2016).
- *Scripsi vobis : výber z celoživotného diela slovenského historika Milana S. Ďuricu, I – V* (Bratislava 2017 – 2020).

- *Milan Stanislav Ďurica : muž, ktorý vrátil Slovákom ich národné dejiny* (Bratislava 2019).
- *Biskup Pavol Hnilica SJ a slovenský exil* (Bratislava 2021).
- *Osudy „otca modernej slovenčiny“ Henricha Bartka v dobrovoľnom vyhnanstve* (Bratislava 2021).
- *Vznik Svetového kongresu Slovákov a jeho hlavné aktivity* (Bratislava 2021).

Autorsky pripravil aj viacero vedeckých zborníkov: *Slovensko v retrospektíve dejín : zborník materiálov z I. vedecko-náučného seminára o Slovensku, Zürich, 31. X. – 2. XI. 1975* (Lausanne 1976), *Studi in onore di Milan S. Ďurica* (Rím 1995), *Renovatio spiritualis : jubilejný zborník k 70. narodeninám arcibiskupa Jána Sokola, prvého metropolitu Slovenska a prvého metropolitu Bratislavsko-Trnavskej arcidiecézy* (Bratislava 2003), *Fidei et patriae : jubilejný na počesť 80. narodenín Františka Vnuka* (Bratislava 2008), *Bzovík : jubilejný k 75. narodeninám veľkodušného človeka Jána Hnilicu, člena Slovenského ústavu* (Bratislava 2011), *Andrej Žarnov (1903 – 1982) : zborník o živote a diele univerzitného profesora MUDr. Františka Šubíka* (Bratislava 2008), *Rudolf Dilong (1905 – 1986) : zborník o živote a diele k básnikovej storočnici* (Bratislava 2009), *In verbo autem tuo : jubilejný k 70. narodeninám slovenského biblistu Jána Ďuricu SJ* (Bratislava 2013), *Testimonium hoc verum est : kytica vďaky, obdivu a úcty slovenskému historikovi Milanovi S. Ďuricovi, čestnému členovi Slovenského ústavu, k jeho 90. narodeninám* (Bratislava 2015), *Henrich Bartek v slovenskej jazykovede a kultúre : súbor štúdií* (spoluautor Ján Kačala, Bratislava 2017), *František Vnuk : Slovakia and Slovaks in twentieth century : historical essays and studies* (Bratislava 2021).

Jozef M. Rydlo je riadnym členom Slovenského ústavu v Ríme.

V roku 2018 sa stal laureátom Ceny Daniela Rapanta, ktorú udeľuje Historický odbor Matice slovenskej ako svoje najvyššie ocenenie „za prínos k rozvoju historických vied, za zásluhy o poznanie slovenských dejín a života Slovákov doma aj v zahraničí“.

Autor a vydavateľ ďakujú za spoluprácu a pomoc, ktorou prispeli k vydaniu tejto knihy, týmto osobám a ustanovizniám: Enrico Berti (Padova), Rudolf Blatnický (Roma), Vladimír Bubrin (Toronto ON), Antonio D'Augenti (Lausanne), Mirella De Martini (Vicenza), Ján Ďurica, Milan S. Ďurica (Padova), Evgenij F. Firsov (Moskva), Monica Gay-Šmondrková (Aigle), Marino Gentile (Padova), Donka Georgiev (Bruxelles), Dominik Hrušovský (Roma), Viliam Jablonický, Marta Jedličková, Jiskra Jindrová (Praha), Viliam Judák, Ignác Juruš, Dagmar Kleinová, Ján Košiar, Anna Krajcerová-Sikorová, Michal Lacko (Roma), Anna Maglioni (Torino), Martin Mazák (Morges), Klára Mészárosová, Camille Milčević (Baden bei Wien), John Minahane (Dublin), Stanislava Moyšová, Karol Murín (Montréal QC), Štefan Náhalka (Roma), Ján Karol Novomestský (Lund), Ivana Pakánová, Štefan Parák (Liestal), Anna Parigalová, Július Pašteka, Jaroslav Pelikán (Hamden CT), Jozef Prívovník (Benediktbeuren), Jozef Rajčák (Roma), Renáta Rydlová, Jozef Sedlák, Štefan Senčík (Cambridge ON) Romeo Schievenin (Padova), Rudolf Sládkovič (Klais/Bayern), Karol Strmeň (Cleveland OH), Eva Šichtová, Ľudmila Šimková, František Škoda (Roma), Jana Tináková, Jozef Tomko (Città del Vaticano), Jozef Tomšík (Torino), Imrich Tóth (Paris), Jozef Trnka (Lausanne), Ladislav Vančo, František Vnuk (Adelaide SA), Štefan Vrabec (Roma), Jozef Zlatňanský (Roma), Peter Zubko, Pavol Zvara (Roma), Lubomír Žák (Roma), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Firenze), Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (Roma), Biblioteca Nazionale Universitaria (Torino), Biblioteca Universitaria (Padova), Bibliothèque des Cèdres/Bibliothèque des Pasteurs (Lausanne), Bibliothèque nationale de France (Paris), Bibliothèque cantonale et universitaire (Lausanne), Národní knihovna (Praha), Pontificio Istituto Orientale (Roma), Schweizerische Nationalbibliothek/Bibliothèque nationale suisse/Biblioteca Nazionale Svizzera (Bern), Slovenská národná knižnica v Turčianskom Svätom Martine, Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda v Ríme, Univerzitná knižnica Katolíckej univerzity v Ružomberku, Univerzitná knižnica v Bratislave, Únia slovenských spisovateľov, umelcov a kultúrnych tvorcov žijúcich mimo územia Slovenska, Ústav dejín kresťanstva na Slovensku.

Jozef M. Rydlo

Kresťanská filozofia dejín Katolík a história

Edícia LIBRI HISTORIÆ SLOVACIÆ,
ktorú založil a rediguje Jozef M. Rydlo
XIV. zväzok série *Monographiæ*

Jazyková redakcia Anna Krajcerová a Eva Šichtová
Prebal, väzba a grafická úprava Ladislav Vančo
Sadzba Jana Tináková
Vydalo vydavateľstvo Post Scriptum, s. r. o.
Rajecká 36, 821 07 Bratislava v spolupráci
s občianskym združením Libri Historiæ
ako 56. publikáciu edície LHS

Prvé vydanie
Bratislava 2021
224 strán

www.postscriptum.sk

Made in Slovakia

ISBN 978-80-8218-027-8

Vo vedeckej edícii
LIBRI HISTORIÆ SLOVACIÆ / LIBRI HISTORIÆ EUROPÆ,
ktorú v jubilejnom roku 2000 založil Jozef M. Rydlo
a ktorej odbornými garantmi sú
Slovenský ústav v Ríme
a Katedra slovenských dejín
Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave,
vyšli doteraz v 7 sériách (SCRIPTORES, MONOGRAPHIÆ, MEMORIÆ,
ARTES & LITTERÆ, ECCLESIA, FONTES, JUDAICA)
tieto zväzky:

SCRIPTORES

- Štefan Vragaš: *V službe ducha*. 2001.
- Jozef Špirko: *Dejiny a umenie očami historika*. 2001.
- Róbert Letz – Ivan A. Petranský [Zost.]: *Biskup Michal Buzalka. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie pri príležitosti 40. výročia úmrtia*. 2002.
- Ladislav Hanus: *O kultúre a kultúrnosti*. 2003.
- Jozef M. Rydlo [Zost.]: *Renovatio spiritualis. Jubilejný zborník k 70. narodeninám arcibiskupa Jána Sokola, prvého metropolitu Slovenska*. 2003.
- Vsevlad Jozef Gajdoš: *V tichu kláštorov a knižníc*. 2004.
- Celestín Lepáček: *Františkánsky prínos do slovenskej kultúry*. 2005.
- Jozef M. Rydlo [Zost.]: *Fidei et Patriae. Jubilejník na počesť 80. narodenín Františka Vnuka*. 2008.
- Agostino Visco: *Literárne dielo. [1]. Slovakistické state slovenského exulanta v Taliansku*. 2008.
- Agostino Visco: *Opera letteraria. [2]. Gli scritti di slovachistica dell'esule slovaco in Italia*. 2008.
- Jozef M. Rydlo [Zost.]: *Bzovík. Jubilejník k 75. narodeninám veľkodušného človeka Jána Hnilicu, člena Slovenského ústavu*. 2011.
- Matúš Kučera: *State a články k slovenskému stredoveku*. 2012.
- Jozef M. Rydlo [Zost.]: *In verbo autem tuo. Jubilejník k 70. narodeninám slovenského biblistu Jána Ďuricu SJ*. 2013.
- Richard Marsina: *Ku koncepcii a vývoju slovenskej historiografie*. 2013.
- Jozef M. Rydlo: *Parlamentné prejavy. Národná rada Slovenskej republiky 2006 – 2010*. 2016.

- Ján Kačala – Jozef M. Rydlo [Zost.]: *Henrich Bartek v slovenskej jazykovede a kultúre. Súbor štúdií*. 2017.
- Jozef M. Rydlo [Zost.]: *Scripsi vobis I, II, III, IV, V. – Výber z celoživotného diela slovenského historika Milana S. Ďuricu*. 2017 – 2020.

MONOGRAPHIÆ

- Martin Homza: *Mulieres suadentes – Presviedčajúce ženy*. 2002.
- František Vnuk: *Stopäťdesiat rokov v živote národa*. 2004.
- Ľubomír Bosák – Patrik Kýška: *Svätý Gorazd – učený muž našej zeme*. 2004.
- Jozef Haľko: *Rozbit' Cirkev – Rozkolnícka Katolícka akcia*. 2004.
- Jozef Kútnik Šmálov: *Kresťanská kultúrna orientácia*. 2005.
- Jozef Kútnik Šmálov: *Kresťanský stredovek Slovenska*. 2005.
- Ladislav Hanus: *Princípy kresťanskej morálky*. 2007.
- Bystrík Bugan: *Svätý Bystrík*. 2007.
- Ján Hnilica: *Literárne a gramatické dielo Jozefa K. Viktorina*. 2009.
- Walter Brandmüller: *Šoa na Slovensku a Katolícka cirkev*. 2013.
- Martin Homza: *Svätopluk v európskom písomníctve*. 2013.
- Veronika Kucharská: *Ducissa. Život kňažnej Hedvivy v časoch Jagelovcov*. 2014.
- Eva Frimmová: *Rok 1515 v premenách času (na pozadí Bartoliniho diela Odeporicon)*. 2015.
- František Vnuk: *Po úsvite súmrak : Slovensko 1945 – 1948*. 2020.

MEMORIÆ

- Ladislav Hanus: *Pamäti svedka storočia*. 2006.
- Karol Sidor: *Šesť rokov pri Vatikáne*. 2012.
- Viliam P. Mihalovič: *Oživené spomienky*. 2003.
- Eva Jankovičová-Joštiaková: *Môj život s Lacom. Vo vyhnanstve v Argentíne*. 2009.
- Jozef M. Rydlo [Zost.]: *Testimonium hoc verum est. Kytica vďaky, obdivu a úcty slovenskému historikovi Milanovi S. Ďuricovi, čestnému členovi Slovenského ústavu, k jeho 90. narodeninám*. 2015.
- Dominik Hrušovský: *Roztratených zbromažďovať. Rozprávania o mojom živote*. 2018.

ARTES & LITTERÆ

- Paľo Oliva [1]: *Torzo literárneho diela*. 2004.
- Július Pašteka: *Literatúra ako svetlo*. 2004.
- Jozef Kútnik-Šmálov: *Literárna kritika ako poznávanie a hodnotenie*. 2004.
- Paľo Oliva [2]: *Tak umieral a žije básnik Paľo Oliva*. 2004.
- Jozef M. Rydlo [Zost.]: *Andrej Žarnov (1903 – 1982). Zborník o živote a diele univerzitného profesora MUDr. Františka Šubíka*. 2008.
- Jozef M. Rydlo [Zost.]: *Rudolf Dilong (1905 – 1986). Zborník o živote a diele básnika k jeho storočnici*. 2009.
- Teofil Klas: *Z ozvukov krásy. Výber z kultúrnej publicistiky*. 2016.

ECCLESIA

- František Vnuk: *Katolícka cirkev v 20. storočí na Slovensku a vo svete. S krátkym prehľadom cirkevných dejín do roku 1900*. 2006.

FONTES

- Martin Homza: *Uhorsko-poľská kronika*. 2009.
- Martin Homza – Nora Malinovská: *Haličsko-voľynská kronika*. 2019.

JUDAICA

- Carol Iancu: *Mýty, na ktorých stojí antisemitizmus*. 2014.

PRIPRAVUJEME:

- Jozef A. Mikuš: *Železné kruhy slovenskosti*, 1-2.
- Štefan Parák: *Švajčiarsko a 1. Slovenská republika*.
- Štefan Náhalka, perla slovenského kňazstva.
- Matúš Marcinčin: *Karol Strmeň, krištáľ na zabudnutom ostrove*.
- Viliam Jablonický – Ladislav Vančo: *Sloboda a vlasť, I – II*.
- Justín Dudáš – Monique Gay-Šmondrková – Ladislav Vančo: *Liberté et Patrie : mélanges offerts à Jozef M. Rydlo, membre de l'Institut slovaque*.

