

UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
FILOZOFICKÁ FAKULTA

VÝVOJ MATERIALISTICKEJ PARADIGMY
ZATEMNIENIE ĽUDSKÉHO VEDOMIA AKO DÔSLEDOK
POSTUPNÉHO VTEĽOVANIA ĽUDSTVA DO HMOTY
BAKALÁRSKA PRÁCA

História 2.1.7

KATEDRA VŠEOBECNÝCH DEJÍN

Školiteľ záverečnej práce:

Doc. PhDr. Miroslav Daniš, CSc.

Bratislava 2010

Vladimír Lobotka

Na počiatku bolo Slovo...

Abstrakt

V práci sa pokúšam poodhaliť niektoré dejinné aspekty súčasnej svetovej krízy, ktorú vnímam predovšetkým ako krízu vedomia. Oproti bežne zaužívanému pohľadu na dejiny, ktoré sú chápané ako proces postupnej emancipácie empirickej racionality z naivnej poverčivosti našich „nevzdelaných“ predkov, kladiem pohľad, ktorý tento proces reflektuje akoby z opačnej strany, pretože tak ako sa ľudská individualita vymaňovala zo zovretia prírodných síl, strácalo sa v nej aj povedomie o jej bytostnom prepojení s celým duchovným kozmom. Oba tieto pohľady nie sú v rozpore, naopak, dopĺňajú sa, pretože jednoducho popisujú dve stránky toho istého procesu – procesu desakralizácie sveta a zároveň individualizácie a intelektualizácie človeka, ktorý je vo svojom vyvrcholení základom súčasného celoplanetárneho zmätku.

V jednotlivých kapitolách popisujem meniace sa chápanie sveta a miesta človeka v ňom od antiky, cez kresťanský stredovek, až po súčasnosť, pričom ťažisko kladiem práve do obdobia prechodu od antiky ku kresťanstvu, kedy došlo k zásadnému zatemneniu vo vnímaní toho, čo je to človek a aký je jeho vzťah k svetu – bola umelo vytvorená ontologická priepasť medzi ľudským duševným aparátom a duchovným jadrom. Práve v tejto bytostnej schizme vidím hlavný zdroj dnešnej odcudzenej myšlienkovvej a hodnotovej orientácie Západného sveta.

Kľúčové slová: svetonáhľad, paradigma, kríza, materializmus, platonizmus, kresťanstvo

Obsah

Úvod	5
Vývoj materialistickej paradigmy	7
Grécky svetonáhľad	9
Od mýtu k logu.....	9
Platón.....	11
Aristoteles.....	14
Helenizmus.....	18
Plotínos.....	19
Kresťanský svetonáhľad	23
Nástup kresťanstva a jeho vnútorná rozporupnosť.....	23
Origenes.....	26
Cirkev Kristova?.....	31
Súmrak antického sveta.....	34
Vek prechodu.....	38
Spor o univerzálie.....	39
Novoveký svetonáhľad	43
Kopernikánsky obrat.....	43
Nová paradigma.....	47
Záver	49
Bibliografia	53
Príloha	55

Úvod

Práca je mojím pokusom *vyčistiť si pracovný stôl* od nekriticky prijímaných predpokladov tvoriacich základ svetonáhľadu typického pre dnešnú Západnú civilizáciu, ponorenú do komplexnej, mnohorozmernej svetovej krízy, ktorej rôzne stránky postihujú všetky aspekty nášho života. Ide tu o krízu intelektuálnu, morálnu aj duchovnú, ktorá je čo do svojho rozsahu a naliehavosti v doterajšej ľudskej histórii nebývalá a je preto až zarážajúce, že takýto mohutný kultúrno-sociálny pohyb prakticky uniká intenzívnej reflexii na všetkých úrovniach spoločnosti. V školách sa učíme o veľkých mužoch a ženách minulosti, ktorí v kľúčových obdobiach *tvorili* dejiny, no akosi prehliadame, že sa stali veľkými práve tým, že živo a tvorivo reagovali na výzvy, ktoré pred nich kládla ich doba a že tak vo väčšine prípadov robili napriek silnému odporu celého sociálneho a kultúrneho okolia. Dejiny sa tvoria aj dnes a treba povedať, že z pozície väčšinovej spoločnosti (kam rátam aj akademický svet) postupujeme presne opačne – namiesto venovania plnej pozornosti aktuálnym páľčivým problémom, sme fascinovaní problémami druhoradého významu, ktoré dokážu celý vôľovo-kognitívny aparát človeka spoľahlivo paralyzovať a otupiť. Je to koniec-koncov pohodlnejšie.

V snahe objasniť, ako sme sa *dopracovali* k neživému materialisticko-mechanistickému svetonáhľadu, ktorý stojí v jadre tejto pasivity a vnútornej apatie, prechádzam jednotlivými epochami od staroveku po súčasnosť a na hlavných mysliteľoch demonštrujem posuny v chápaní toho, čo je to človek a aký je jeho vzťah k okolitému svetu.

Pri štúdiu dejín filozofie sa totiž pozornosť vo všeobecnosti zameriava k myšlienkam každého filozofa, pričom si všímame, ako sú myšlienky, ktoré u neho nachádzame ďalej rozvíjané filozofmi období nasledujúcich. Z takého prístupu môžeme veľmi ľahko získať dojem, že každý mysliteľ jednoducho ďalej rozpracoval prácu svojich predchodcov a že to čo vidíme, je len akýsi prirodzený vývoj mentálnych konceptov. Tento postup nám ale zastiera priebeh omnoho hlbších dejov, pretože to čo takto môžeme vnímať, je len extrapoláciou našej súčasnej obmedzenej a fragmentovanej antropológie do minulosti, s implicitným predpokladom, že rozdiely v koncepciách (napríklad samozrejmosť ontologickej reálnosti duchovného sveta, ktorého je človek neoddeliteľnou súčasťou) pririekneme naivnej nevedomosti a poverčivosti, ktorú vyliečil až novoveký kritický empirizmus.¹

Ak sa vo všeobecnosti za hlavný zlom v západnom chápaní reality pokladá boj o univerzálie a kopernikánska revolúcia, ja omnoho väčší dôraz kladiem na prechod od antiky ku kresťanstvu, kedy došlo k závažným reduktívnym zmenám v antropológii,

1) Steiner, R.: *Redemption of thinking*, Steiner Books, New York, 1983, s. 17-25

v ktorých vidím skutočnú príčinu neskorších posunov v myšlienkovvej a hodnotovej orientácii Západného sveta.

V prvej časti sa zameriavam na priblíženie nazerania na svet, ktoré bolo typické pre antiku, pričom centrálnu miesto som vymedzil Platónovi a Aristotelovi, ktorí akcentáciou rôznych východísk pri poznávaní (Platón zdôrazňoval ako základ poznania priamu intuíciu, zatiaľ čo Aristoteles pred ňu postavil zmyslovú skúsenosť a logiku) akoby konštituovali dva základné prístupy k svetu (idealizmus a empirizmus), cez prizmu ktorých možno nahliadať na skutočnosť. Všetky ostatné *izmy* je možné pokladať len za odvodeniny týchto prístupov. Vrcholnú syntézu oboch mysliteľov vidím v diele Plotína – tretieho mysliteľa, ktorým sa v tejto časti zaoberám.

Rovesníkom a akýmsi kresťanským protipólom Plotína bol Origenes a práve snaha priblížiť jeho myslenie tvorí centrálnu časť mojej práce, pretože jeho dielo tvorí akúsi pomyselnú hranicu, ktorou vstúpila európska civilizácia do celkom novej etapy. Na Západe v 3. storočí po K. v hlavnej vývojovej línii postupne zanikajú aj posledné zvyšky klasického vnímania Boha, kozmu a človeka, ktorý tu je ešte ponímaný ako *imago dei*, s potenciálom dosiahnuť plného zbožštenia svojimi vlastnými silami, využitím a prostým vystupňovaním kvality, tvoriacej jeho najvyššiu bytostnú zložku, ktorá je s Bohom súpodstatná. Toto vedomie muselo na čas ustúpiť, aby uvoľnilo miesto *novej téme vo vývoji*, ktorou sa etablovala samostatná ľudská individualita v tej podobe, v akej ju poznáme dnes. Hlavným ideológom, akýmsi iniciátorom tohto nového prúdu bol sv. Augustín, ktorý ako prvý filozof staroveku píše o ľudskej duši ako o nositeľke konkrétnej osobnosti. Tento posun v orientácii sa prejavil tým, že dovtedajšiu trojčlennú antropológiu, v ktorej bytostné články človeka tvorila popri fyzickom tele a duši aj duchovná časť, vystriedala dvojčlennosť. Duchovná zložka bola v sérii koncilov dogmaticky zredukovaná, čím došlo k vytvoreniu umelej ontologickej priepasti medzi človekom a Bohom. Počas niekoľkých nasledujúcich storočí tak bola prakticky pripravovaná pôda pre novovekú vedeckú revolúciu. Pôvodné vnímanie typické pre grécku platonickú filozofiu ako aj pre rané kresťanstvo (a prakticky pre všetky vyššie metafyzické systémy sveta) bolo vytlačené na perifériu, odkiaľ však neprestávalo tvorivo zasahovať do kultúrneho života spoločnosti.

V poslednej časti v krátkosti približujem hlavnú, empirickú líniu novovekého myslenia a kriticky hodnotím jej závažné nedostatky, ktorých dlhodobo jednostranným aplikovaním v teórii aj v praxi sa ľudská spoločnosť dostala na pokraj sebazničenia. Zároveň sa pokúšam naznačiť možné a vzhľadom na závažnosť súčasnej krízy nutné kroky, ktoré by mohli viesť k jej úspešnému prekonaniu.

Vývoj materialistickej paradigmy

V práci sa pokúšam priblížiť hlavné prelomové obdobia, v ktorých sa vytváral náš súčasný svetonáhľad so všetkými jeho pozitívnymi aj negatívnymi stránkami, pretože len celistvým pochopením vlastných koreňov je možné získať sebapoznanie nutné na úspešné zdolanie výzvy k vnútornej premene, pred ktorou naša spoločnosť evidentne stojí – na tejto premene sa totiž môže človek konštruktívne podieľať len v rozsahu v akom sú mu známe dlhodobé dejinné súvislosti. Keďže to, ako človek vníma seba samého sa spätne projektuje do toho, ako vníma svet a naopak, snažím sa priblížiť kľúčové obdobia, tvoriace výrazné medzníky v postupnej desakralizácii sveta, ktorej završenia sme svedkami v dnešnej dobe.

Tradičný Západný pohľad na svet, tvorený materialistickou newtonovsko-karteziánskou paradigmou, vládnucou v Európe viac než tristo rokov, vychádza z predpokladu, že existuje len hmota, čo sa prejavuje ostrým predelom medzi poznávajúcim človekom a poznávaným svetom prírody, ktorý je spolu s celým vesmírom považovaný za komplexný superstroj riadený mechanickými zákonmi, čo vytvára presvedčenie, že k jeho úplnému pochopeniu sa je možné dopracovať len analytickým delením a skúmaním jeho jednotlivých súčastí. Život, vedomie a tvorivá inteligencia sú považované len za vedľajšie produkty miliardy rokov trvajúceho vývoja pasívnej hmoty, za výsledok náhodnej mutácie obklopený nekonečným a hroziacim mlčiacim vesmírom, v ktorom duch nemá miesto.²

V takomto kontexte sa človek nevyhnutne javí len ako vysoko vyvinuté zviera, ktorého základnými motivačnými silami sú vrodené sebecko a inštinkty spúšťané chemickými reakciami, zatiaľ čo príroda je chápaná ako neživý a nevedomý celok, ktorý je možné bezuzdne plieniť. Podobný obraz o človeku nevyhnutne odsúva všetky vyššie etické a estetické hodnoty do oblasti relatívnych subjektívnych konceptov bez objektívnej platnosti, čím je ale likvidovaná samotná podstata ľudskosti, pretože všetky ušľachtilé a vznešené kvality, ktoré dokážu človeka nadchnúť a naplniť vôľou k dôstojnosti a k zmysluplnej činnosti tak zapadajú stále hlbšie do podvedomia – čo ostáva, je vnútorná pasivita a ľahostajnosť podporovaná konzumným spôsobom života. Takýto prístup na individuálnej úrovni nutne ústi do plytkého a nenaplneného spôsobu života, zatiaľ čo v celospoločenskom meradle vedie k stratégii, ktorá predstavuje hrozbu pre všetok život na našej planéte.

Ak sa dokážeme na dejiny, v tomto prípade na dejiny myslenia, na ktorých je vývoj

2) Grof, S.: *Psychologie budoucnosti*, Argo, Praha, 2007, s. 347-49

vedomia (ako aj toho, čo je považované za skutočnosť) badateľný najlepšie, pozerat' bez predsudkov, vystúpia pred nami dve základné paradigmy, ktoré sa vzájomne dopĺňajú, napriek tomu že zdanlivo stoja v úplnom protiklade.

Prvá z nich popisuje ľudské dejiny ako príbeh strastiplnej cesty z primitívneho sveta poverčivosti, temnoty a nevedomosti do dnešného sveta plného jasu stále narastajúceho poznania, slobody a blahobytu. Celé toto smerovanie vpred bolo umožnené neprestajným rozvíjaním racionálnych schopností, vrcholiacim vynorením sa moderného empirického vedomia, ktoré je nositeľom základných ľudských práv a slobôd. Dejateľom tohto procesu je samozrejme muž, nebojácne čeliaci obmedzeniam prírody a tradície, ktorý svojou inteligenciou a vôľou prekonáva prekážky a kráčajúc vpred určuje svoj vlastný osud na ceste k stále vyšším úrovniam sebarealizácie. Z tohto pohľadu vývoj dosiahol svoj cieľ v storočiach nasledujúcich po renesancii a svoje najvýraznejšie myšlienkové vyjadrenie našiel v osvietenstve, zavŕšenom Veľkou francúzskou revolúciou.

Poňatie predstavované druhou paradigmou pred nami rozprestiera celkom odlišný obraz, pretože ľudské dejiny sú v nej vnímané ako tragický príbeh postupného úpadku ľudstva a jeho vydelenia sa z pôvodného stavu jednoty s prírodou a s celým duchovným kozmom. V tomto prvotnom stave bolo ľudstvu vlastné inštinktívne vnímanie sveta ako posvätnej jednoty jeho vzájomne prepojených častí, no toto vedomie s narastajúcou intelektualizáciou a individualizáciou ustupovalo, v dôsledku čoho svet pozvoľna strácal svoj sakrálny aspekt. To viedlo k stále deštruktívnejšiemu vykorisťovaniu prírody, k strate viery v duchovnú skutočnosť a k narastajúcej opustenosti človeka, ktorý stále výraznejšie pociťoval vlastnú vnútornú prázdnotu a plytkosť. Vrcholom tohto pádu je súčasná doba celoplanetárneho zmätku a bytostnej vyprahnutosti, kedy ľudstvo dosiahlo dno a maximálny bod vzdialenia sa vlastnej prirodzenosti, ktorá je duchovnej povahy.³

Ak tieto pohľady, ktoré sú v skutočnosti dvoma stránkami jedného procesu spojíme, vynorí sa pred nami obraz postupného vteľovania sa ľudstva do hmoty, ktoré je na jednej strane sprevádzané zatemňovaním vnímania duchovného sveta a s ním spojených súvislostí, zatiaľ čo na druhej strane sa stále výraznejšie vynára vedomie vlastnej samostatnej individuality. A keďže náš spôsob myslenia a nami akceptované základné princípy, ktoré tak bezprostredne ovplyvňujú naše chápanie sveta, majú svoj pôvod v Grécku (napriek tomu, že myslenie Grékov možno v niektorých rysoch považovať za prekonané), svoje rozprávanie začnem práve tam, obdobím prechodu od mýtu k logu.

3) Tarnas, R.: *Cosmos and psyche*, Plume, New York, 2007, s. 11-15

Grécky svetonáhľad

Od mýtu k logu

V predfilozofických dobách sa ľudské vedomie naplňalo obraznými predstavami o svete a snaha poznávať vzťahy medzi javmi prostredníctvom myslenia sa po prvý raz objavila až v Grécku, prechodom od mýtického vnímania sveta k logickému pojmovému mysleniu. Človek akoby tu stál medzi dvoma svetmi. Čiastočne prežíval dozvuky starej jasnozrivosti, vďaka ktorej vnímal všade okolo seba činnosť prírodných a nebeských božstiev, ktorých prostredníctvom pociťoval bezprostredný súvis vlastnej *psyché* s celým kozmom. No zároveň sa začal potom, čo sa v ňom objavilo myslenie, ktoré skrze abstraktný pojem postavilo medzi neho a súcno prvý závoj, považovať za samostatnú a oddelenú bytosť,⁴ takže to, čo bolo pôvodne vnímané ako prejavy nadradených božstiev a daimonov (Thalés, A22), začal človek pociťovať skôr ako súčasť vlastnej psychickej výbavy než ako skutočné bytosti. Duša sa tak radom vnútorných projekcií stávala stále komplexnejšou, v priamej úmere k tomu, ako sa príroda zbavovala duchov. Divožienka z lesov sa premenila na erotickú fantáziu,⁵ úlohu desivých Erínyii, bohýň pomsty prenasledujúcich Oresteia, potom čo zavraždil vlastnú matku, prebral vyčítavý hlas svedomia. Tento prechod k samostatnosti sa zaujímavým spôsobom odzrkadľuje aj v zmene spôsobu zdobenia keramiky – pôvodne používaný štýl čiernych ľudských postáv zasadených v jasnom prostredí, nahradila v priebehu 6. storočia technika celkom opačná, ktorá jasnými farbami znázorňovala človeka ako aktívneho činiteľa deja, zatiaľ čo jeho okolie bolo zahalené temnotou.

Prvé náznaky snahy vysvetľovať deje prírody *prírodzene*, bez odkazovania sa k niečomu prvotnejšiemu, pomocou neosobných síl a nie prostredníctvom osobných božstiev, sa objavujú u raných mysliteľov z Iónie, čím akoby bol anticipovaný vývoj smerom k striktnému oddeľovaniu sveta kvalít od sveta kvantít, ktorý prebehol omnoho neskoršie – rozdelenie na *prírodzený* a *nadprírodzený* svet sa prejavilo až v pragmatickej rímskej kultúre, čo malo po prevládnutí latinského kresťanstva ďalekosiahle následky na európske vnímanie skutočnosti.

4) S touto zmenou úzko súvisel aj ďalší z typických znakov gréckeho vnímania skutočnosti, totiž že myšlienka ako špecifická kvalita bola ešte bezprostredne spájaná s predmetmi skúsenosti (fakticky, myšlienky boli vo veciach, tvorili ich podstatu, nech už pod *vecami* rozumieme fyzické predmety, alebo inteligibilné súcno). Bola vnímaná v priestore, rovnakým spôsobom ako my dnes prostredníctvom zraku vnímame fyzické javy a nie ako niečo čo je tvorené v ľudskej hlave.

5) C.G. Jung.: *Archetypy a kolektívne nevedomie I.*, Knižná dielňa Timotej, Košice, 1993, s. 33

S nástupom rozumu sa všetko otvorilo pochybnosti a každý nový filozof prichádzal s poňatím, ktoré sa často diametrálne odlišovalo od náhľadov jeho predchodcov a čím viac sa rozvíjalo individuálne kritické uvažovanie, tým podmienennejším sa stávalo chápanie, takže oblasť neomylného a istého vedenia sa prudko zužovala. Filozofické príspevky eleatov, plné neriešiteľných logických paradoxov, Herakleitove učenie o svete v neustálom toku zmien (B49), ako aj atomizmus, redukujúci všetko súcno na zhluk atómov hnaných nutnosťou (*ananké*), pocit životnej neistoty len zvýrazňovali, pretože ak svetu vládnu výhradne mechanické sily, pre morálku v ňom neostáva žiadna pevná základňa. A rovnako, ak je pravá skutočnosť celkom odtrhnutá od každodennej ľudskej skúsenosti, sú spochybňované samotné základy možnosti pravdivého poznávania.⁶ Aplikáciou týchto prvotných filozofických útokov na zaužívaný rád sa objavila možnosť, že nielen bohovia, ale aj priama zmyslová skúsenosť môžu byť iluzórne a to jediné, o čo sa možno s dôverou oprieť, je subjektívna ľudská myseľ.

Práve v dobe vrcholiacej krízy mytológie a filozofického popierania absolútnych hodnôt (druhá polovica 5. storočia pr. K.) na scénu vstupujú sofisti, ktorí eleatskú logiku aplikovali v prostredí *polis* (najmä Atén) celkom novým spôsobom a prvotný kozmologický a špekulatívny charakter myslenia naplnili skeptickým pragmatizmom. Pravda bola podľa nich relatívna a konečná a hodnota každej viery či názoru mohla byť posúdená len na základe ich praktickej užitočnosti v živote jednotlivca, ktorý sa stal mierou všetkých vecí (Protagoras, *B1*). Zdatnosť v myslení tak v značnej miere prestala byť prostriedkom poznávania a stala sa skôr nástrojom eristiky – umenia úspešne viesť spory k žiadanému výsledku, ktorým bolo často len sebecké získanie výhod pre vlastnú osobu, čím ale fakticky došlo len k zvýšeniu vnútorného chaosu, v ktorom sa spoločnosť topila.⁷

Doba zjavne čakala na svojho hrdinu, ktorý by ukázal cestu vedúcu medzi *Skyllou* relativizmu a *Charibdó* skepticizmu a v Sokratovi sa ho nepochybne dočkala – bol ním nielen pre svojho najnadanejšieho žiaka Platóna, ktorý vo svojom diele explicitne podal to, čo bolo v Sokratových rečiach prítomné implicitne, ale aj pre všetky nasledujúce generácie filozofov. Sofistov porazil ich vlastnými zbraňami a proti ich zištnému oportunistickému, meniacemu sa podľa okolností, postavil žiarivú a stálu cnosť. A zatiaľ čo sofisti pokladali pravdivé poznanie za nedosiahnuteľné, Sokrates ho považoval za ešte nedosiahnuté, pretože to, čo ho zaujímalo viac než poznanie konečných odpovedí, bolo ich celoživotné hľadanie, pri ktorom vernosť pravde necúvne ani pred smrťou.

6) Tarnas: *Passion of the Western Mind*, Ballantine Books, New York, 1993, s. 19-25

7) Kratochvíl, Z.: *Filosofie mezi mýtem a vědou*, Academia, Praha, 2009, s. 84-121

Platón

Kardinálnou súčasťou Platónovho učenia bola existencia ideí alebo foriem, ktoré nie sú len konceptuálnou abstrakciou vytvorenou ľudským rozumom zovšeobecnením jednotlivín, ale je im vlastná kvalita bytia, ktorá je nadriadená nášmu konkrétnemu svetu. Stoja nad ním a pôsobia v ňom ako formotvorné príčiny, čím ho vytvárajú v celej jeho mnohosti a premenlivosti, kým ony samé sú večné, objektívne (*Timaios*, 50A-B) a ako také nezávislé na ľudskom myslení. Idey sú myšlienky kozmu, ktoré sa navonok prejavujú v konkrétnych hmatateľných formách a vo vnútri ľudskej mysli ako pojmy (*logoi*).

Každý jednotlivý objekt ktorý vnímame, je teda len vyjadrením základného archetypu (respektíve niekoľkých archetypov), ktorý sa v ňom prejavuje a dáva mu jeho špecifický tvar, štruktúru a vlastnosti.

Ak napríklad zmyslami vnímame jednotlivé krásne predmety, krásne farby, zvuky alebo skutky, u všetkých nachádzame prítomnú kvalitu, ktorá spôsobuje to, že sa nám javia krásnymi – Krásu ako takú. Námietku, ktorú by bolo možné položiť, totiž že krása je len kvalitou prejavujúcou sa na konkrétnej veci, by Platón zodpovedal asi tak, že bežný človek si vôbec neuvedomuje hlbšiu úroveň skutočnosti stojacu nad jednotlivinami.⁸ No filozof, ktorý pozoroval mnoho krásnych vecí a dlho nad nimi premýšľal, je schopný zahliadnuť čistou Krásu osebe a rozpoznáva v nej formu, ktorá stojí za všetkými krásnymi javmi. Ak sa teda niečo javí ako krásne, je to preto, lebo má účasť na idei Kráasy (*Symposion*, 210A-212A).

Akcentácia toho, nakoľko boli idey transcendentné a teda celkom oddelené od konkrétnych javov a nakoľko boli veciam skôr imanentné, s tým že tieto mali určitý podiel na ich podstate, sa v jednotlivých dialógoch líši a rovnako sa líši aj oceňovanie jednotlivín, ktoré v horšom prípade predstavujú len akési komentáre k ideám, v tom lepšom je naopak zvýraznená ich vznešenosť, pretože sú telesným vyjadrením toho, čo je večné. Hoci pasáž v *Timaiovi* (52A-C) sa zdá jasne hovoriť v prospech transcendentnosti ideí a teda ich úplnej ontologickej oddelenosti od sveta jednotlivín, Platón túto striktnosť nabúrava hneď v úvode tohto dialógu (29A-30B), kde je svet popisovaný ako to najkrajšie zo všetkého čo vzniklo, pretože je dielom Rozumu, ktorý potom čo dokončil svetovú dušu v nej vybudoval

8) Známa je anekdota popisujúca rozhovor Platóna a Diogena: „Platón, ja vidím stôl a pohár, nevidím však ideu stola a pohára.“ Platón mu na to odpovedal: „Pochopiteľne, pretože máš oči, ktorými možno vidieť pohár a stôl, nemáš však rozum, ktorým možno hľadiť na ideu stola a ideu pohára.“

(Diogenes Laertios: Životopisy slávnych filozofov, SSN, Bratislava, 2007, s. 220)

všetko telesné, čím vošli do bytia jednotliviny. V tejto matrioškovej schéme je zdá sa implicitne prítomný práve opačný názor, evokujúci predstavu vzájomne sa prestupujúcich súcien, kde tie jemnejšie a postavením vyššie prenikajú a organizujú tie ktoré stoja pod nimi (36D-E). Keďže Platón sa vo všetkých svojich dialógoch vyhýbal tomu, aby postavil jasné dogmatické tvrdenie (vyjmúc *Epinomis*, ktorá bola zrejme jeho posledným dielom), súc si vedomý toho, že skutočné poznanie je možné dosiahnuť len po dlho trvajúcom a namáhavom vnútornom úsilí⁹ a ako také má vždy podobu individuálnej skúsenosti, ktorú nie je možné sprostredkovať písomnou formou, jeho myšlienky len ukazujú smer – na cestu premeny musí vykročiť každý sám. Okrem toho, Platón v *Druhej liste* (314C) jasne povedal to, čo bolo v jeho dialógoch v skrytosti prítomné medzi riadkami, totiž že o tých najvyšších veciach nikdy nepísal inak než v obrazoch, zachovávajúc o nich prísnu a úctivú mlčanlivosť, aká viazala každého, kto bol zasvätený do posvätných mystérii.

V *Timaiovi* (49A-51B) Platón rozlišuje v kozmogonickom procese troch základných činiteľov. Prvým z nich je demiurgos¹⁰ usporadúvajúci prvotný chaos podľa vzoru ideí, čím dáva vzniknúť nášmu svetu plnému jednotlivín napodobňujúcich skutočné súcno. Toto je však možné len zavedením tretieho činiteľa, ktorý je akoby schránkou všetkého čo vzniká, ktorá do seba všetko prijíma a svojou podstatou je akoby neobmedzenou schopnosťou prijímať formy, nadobúdajúc pohyby ako aj podobu toho, čo do nej vchádza. To znamená, že ona sama je akousi neviditeľnou vecou prostou akéhokoľvek tvaru, ktorá akýmsi ťažko vysvetliteľným spôsobom náleží skôr do sveta ideí. Je teda nutné rozlišovať tri druhy – to čo vzniká, to v čom vzniká a to, čo je vzorom vznikania.

Pokiaľ ide o samotnú dušu človeka, *demiurgos* jej najvyššiu časť, ktorá bola božská a ako

9) „...tu konečne vyšľahne oheň poznania a rozumu o každej jednotlivéj veci, pri najväčšom úsilí, akého je ľudská sila schopná.“ (*Siedmy list*, 344B)

10) Je nutné si jasne uvedomiť, že demiurgos nie je Boh, nie je stvoriteľom a prvotnou príčinou kozmu. Toto miesto patrí idei Dobra, tróniacej nad súcnom, na ktorej majú podiel všetky jednotliviny ideového sveta a ktoré ich svojou prítomnosťou v nich, robí *užitočnými a prospesnými* (*Ústava* 6, 505A). Platón Dobro pripodobnil k slnku, ktoré stvorilo ako svoju obdobu, tak aby bolo vo svete viditeľnom vzhľadom k zraku a konkrétnym predmetom tým, čím je ono samo vo svete ideovom vzhľadom k Rozumu (6, 509A-D). Z toho ako je tu Dobro vyvyšované (*...hoci Poznanie i Pravda sú krásne, Dobro je niečo iné a svojou krásou ich nezmerne prevyšuje...a aj keď sú mu blízke, sami ním nie sú.*) a predsa prítomné vo všetkých veciach neviditeľných i viditeľných, je možné si spraviť istú predstavu o spôsobe akým sú idey voči jednotlivinám hmotného sveta transcendentné a zároveň imanentné. Celé *nedorozumenie* medzi Platónom a Aristotelom, ktoré sa prenieslo do neskoršej filozofie stálo len na zdôrazňovaní dvoch základných protikladných a vzájomne sa dopĺňajúcich aspektov, ktoré spoločne tvoria jednotu.

taká mala podiel na Rozume (bola teda nesmrteľná, rovnako ako bohovia), vytvoril z tej istej látky, z ktorej stvoril aj dušu sveta (hoci bola o pár stupňov nižšia) a vymiešal z nej zmes, ktorú rozdelil podľa počtu hviezd a každú takúto čiastku, predtým než započala svoju existenciu vo fyzickom tele, oboznámil s prirodzenosťou celého vesmíru a so zákonmi osudu, tak aby vedela, že na nej leží povinnosť vyrásť v tú najzbožnejšiu zo živých bytostí rozvinutím semienka božskosti, ktoré bolo do nej vložené. Následne sú všetky tieto mladé ľudské bytosti pôsobením nutnosti vsadené do tiel, kde sú vystavené nepríjemnej skúsenosti prameniacej zo stavov vznikajúcich vnútorným pohybom látok a láske, zmiešanej z rozkoše a bolesti, strachu a hnevu. Ak sa im tieto zmätočné stavy podarí premôcť a ovládnuť a ak budú žiť spravodlivo, po príslušnom čase im bude umožnené vrátiť sa späť do svojho počiatočného stavu, ktorý je ich najvlastnejšou prirodzenosťou. Ak však nie, budú vrhnuté do kolobehu zrodov, až pokým sa v stálych premenách plných útrap neočistia a postupne neskrotia nerozumné tendencie, ktoré v sebe nesú (41A-43A).¹¹

Vytvorením smrteľnej časti duše poveril druhotné inteligencie,¹² ktoré napodobňujúc nesmrteľný prvok duše okolo neho vytvorili smrteľné telo, ktoré mu slúžilo ako príbytok a k nemu pripojili smrteľnú dušu, schopnú prežívať emócie. V strachu aby nepoškvrnili božský živel, oddelili jeho sídlo od tela šijou a nižšiu dušu vložili do hrude a do brucha. A keďže aj jej prvá zložka bola prirodzene lepšia, kým druhá horšia, rozdelili aj hrudnú dutinu. Tú časť duše, ktorá je účastná odvahy a prudkosti usadili bližšie hlavy, aby pomáhala rozumu a spolu s ním násilne odporovala žiadostiam, vždy keď by nechceli ochotne poslúchať najvyššiu zložku. Jej úlohou bolo, aby sa vždy keď dostane správu od rozumu o nejakej nespravodlivosti prichádzajúcej buď z vonkajšieho sveta, alebo vzbudenej vnútornými žiadosťami, rozniecovala hnevom a bola poslušná príkazov aj hrozieb rozumu, všade ho nasledujúc a ponechávajúc mu plnú vládu (69C-70C).

Toto trojité členenie duše, je vo *Faidrovi* (253D) obrazne pripodobnené k vozatajovi (*nús*) vedúcemu okridlený záprah s dvoma koňmi, z ktorých jeden (*thymos* - srdnatosť) je krásny a dobrý, milujúci česť, umiernenosť a stud, zatiaľ čo ten druhý (*epithymétikon* - žiadostivosť) je vzdorovitý a plný nespútanej divokosti, ktorý sa vôli vozataja podriadi len po mnohých útrapách. Čo sa týka najvyššieho druhu duše v nás, ktorý sídli na vrcholku nášho tela a ktorý

11) Myšlienka preexistencie a teda aj reinkarnácie je pretkaná celým Platónovým dielom – všetko poznávanie vlastne nie je ničím iným než rozpomínaním sa duše na to čo videla v svete ideí pred svojim zrodením.

12) V *Timaiovi* (37C) Platón vykresľuje svet ako obraz nesmrteľných bohov, ktorých stotožňuje s ideami, nad ktorými panuje otec (idea Dobra), ako kráľ všetkého, ku ktorému sa vzťahujú všetky veci ako k svojmu prameňu (*Druhý list*, 312E). Z toho je evidentné, že jasne rozlišoval medzi bohmi viditeľnými, ktorí boli predstavovaní nebeskými telesami a skutočnými duchovnými mocnosťami, ktoré spoluutvárali tento svet.

nás pozdvihuje od zeme k nebesiam a telo drží vo vzpriamenej polohe, Boh ho dal každému ako daimona (*Timaios*, 90C), ako strážcu toho božského, ktoré je treba rozvíjať a svojím životom uskutočňovať v procese divinizácie.¹³ Len potom, čo sa obe smrteľné zložky podarí podriať vláde rozumu, dosahuje človek rovnovážneho a prirodzeného stavu (*dikaíosyné*), v ktorom je schopný nielen dobre spravovať svoje veci, ale aj intuitívne poznávať, prenikať svojou myslou jednotliviny, ktoré sú len stuhnutým vyjadrením ich primárnej podstaty. Etika je tu teda nevyhnutným predpokladom pravého vedenia, pretože ak *nús* neovláda dušu odvážnu a dušu žiadostivú, človek sa stáva nerozumným a po všetkých stránkach podmieneným, vydaným napospas omylu a osudovosti (*Ústava*, IX, 589A).

Aristoteles

Aristoteles sa začal od svojho učiteľa svojím myslením pomerne skoro osamostatňovať a jeho systém sa v niektorých kľúčových bodoch, sústrediach sa najmä na povahu ideí a ich vzťahu k zmyslovému svetu, celkom rozchádzal s tým, ktorý vytvoril Platón.

Platonik by mohol namietnuť, že Aristoteles tým, že idey zniesol na zem zatemnil ich žiarivosť, no proti tomu možno postaviť to, že takým spôsobom bol vyriešený ontologický dualizmus, oddeľujúci svet inteligibilii od hmoty, čím sa stal svet jednotlivín pochopiteľnejší pre ľudský intelekt (*Metafyzika*, VII, 6, 1031a-b).

Biely človek je v istom zmysle *biely* a v inom *človek*, no tieto odlišné spôsoby existencie si podľa neho nie sú ontologicky rovné, pretože bielosť človeka celkom závisí na konkrétnom človeku, ktorý svojou substanciálnosťou ďaleko prevyšuje prívlastky, ktoré ho popisujú (*Metafyzika*, VII, 4, 1029b). Na to, aby bolo jednoduché rozlišovať medzi týmito rôznymi druhmi bytia, Aristoteles vytvoril svoje kategórie a spomedzi nich len substancii,

13) Podľa *Symposionu* (202A-203A) nie je medzi daimónmi, ľuďmi a bohmi žiadna neprekonateľná hranica, pretože sa jedná len o tri vývojové štádia toho istého ontologického subjektu, čo znamená, že každý človek je potenciálne daimónskym aj božským a uskutočnenie tohto potenciálu skrze vnútornú očistu premenou v daimóna a následne v boha je vlastným cieľom ľudského života. V tomto procese je spočiatku ťažké od seba rozlíšiť bytostné jadro človeka od pôsobiaceho daimona, pretože sa do značnej miery prenikajú (daimon akoby človeka držal v náručí) a v dennom vedomí v akom prežíva väčšina ľudí je tento vplyv sprvu vnímaný ako niečo vonkajšie, ako hlas ktorý radí, vystríha, či napomína (*Obrana Sokratova*, 40A), no postupne, ako sa duša vyvíja a rastie, daimon vidíac že sa jeho úloha sprievodcu chýli ku koncu od človeka podstupuje a necháva ho kráčať samého, neseného jeho vlastným duchovným svetlom.

(Chlup, R.: *Apollón a Dionýzos v myslení Plútarcha z Chaironeie*, Herrmann a synové, Praha, 1995, s. 74)

predstavujúcej túto konkrétnu jednotlivinu, prináležala vlastná nezávislá existencia – ostatné ako kvalita, kvantita, vzťah, miesto, čas, poloha, stav, činnosť, trpnosť¹⁴ sú od substancie, na ktorej bytostne závisia odvodené a sú tak len jej predikátmi.

Skutočný svet je pre Aristotela svetom navzájom oddelených substancií, vyznačujúcich sa kvalitami, ktoré môžu mať spoločné s inými substanciami, ktoré sú im podobné. Táto podobnosť však neimplikuje existenciu ontologickej skutočnosti, ktorej derivátmi sú jednotlivé kvality podobnosti. Tieto všeobecnosti sú síce prostredníctvom intelektu vo veciach konceptuálne rozpoznávané, no na rozdiel od jednotlivín nie sú nezávislou entitou, substanciou (*Metafyzika*, VII, 8, 1034a). Takto môžu byť mnohé veci krásnymi alebo dobrými, no to neznamená že existuje transcendentná idea Krásy a Dobra – tá existuje len ak je v určitom zmysle krásna aj konkrétna substancia (*Etika Nikomachova*, I, 4, 1096a-b). Ak pre Platóna bolo to čiastkové ako menej reálne odvodené od toho čo je všeobecné, u Aristotela to bolo naopak, všeobecné bolo menej reálne, odvodené od čiastkového a idey pre neho boli len logickou chybou zbytočne zdvojujúcou skutočný svet.

No ďalšie Aristotelove skúmania ho priviedli k poznaniu, že substancia nie je len hmotou, ale že je aj formou (*Metafyzika*, VII, 17, 1041b) v tejto hmote stelesnenou. A hoci forma je veciam celkom imanentná a mimo substancie nemá nezávislú existenciu, je to práve ona, ktorá dáva substancii jej podstatu (tu však do svojho systému zaviedol niečo veľmi podobné ideám, ktorých reálnosť len pred chvíľou poprel). Forma tak ako ju chápal Aristoteles však nebola statická, pretože substancii dávala nielen jej esenciálnu skladbu, ale aj vývojovú dynamiku, ktorá každý organizmus puďí k pohybu od nedokonalosti k dokonalosti, z potenciálneho do aktuálneho stavu v procese jej úplného uskutočnenia – semeno stromu sa premieňa na strom, dieťa rastie a dospieva a podobne (*Metafyzika*, VII, 9, 1034a-b). Potom čo dôjde k prejavu sa celej potenciality začína rozklad, ktorému môže zabrániť len to, že po aktualizácii formy sa táto stane stavebným materiálom na aktualizáciu ešte vyššej formy.¹⁵

Zatiaľ čo Platón zmyslovému poznaniu nedôveroval, u Aristotela, keďže neuznával pre-existenciu duše a človek sa podľa neho rodil ako čistá nepopísaná tabuľa, sa každé poznávanie sveta začína zmyslami, ktoré dokážu skrze pozorovanie jednotlivostí formulovať všeobecné zákonitosti. Tak je možné vyvodiť napríklad rôzne typy duší, ktoré môžeme badať

14) A. Greaser: *Řecká filosofie klasického období*, In: *Filosofie pozdní antiky*, Oikoymenh, Praha, 2000, s. 286

15) Ak by sme teda sledovali napríklad životný cyklus jednoduchého organizmu, ten by mal začiatok, vrchol a koniec, no pri organizme, ktorý je komplexnejšie utváraný a ktorý sa počína budovať tiež z jednej základnej bunky, vidíme ako je táto potom čo dosiahne svoje najplnšie vyjadrenie použitá a ďalej premieňaná, čoho príkladom je klasická embryogenéza, kde embryo v procese aktualizácie svojej formy najskôr prejde všetkými štádiami, ktoré jej vývojovo predchádzali a postupne do nich včleňuje stále vyššie zákonitosti.

v prírodných ríšach. Všetky živé bytosti (rastliny, zvieratá, ľudia) sa líšia od kameňov, s ktorými majú spoločné základné stavebné prvky práve tým, že sú živé a tým že potrebujú pre svoj rast výživu. To, čo ich oživuje, Aristoteles nazval dušou rastlinnou (*psyché threptiké*). Niektoré (zvieratá a ľudia) majú aj schopnosť vnímať a túžiť (*psyché aisthétiké*), čím sa líšia od rastlín, no len človek je obdarený rozumom (*psyché noetiké*),¹⁶ ktorý mu umožňuje skrze pamäť zhromažďovať skúsenosti, porovnávať, premýšľať a vyvodzovať závery a tak poznávať svet (*O duši*, II, 3, 414b-415a). No schopnosti tohto rozumu neboli limitované len na zmyslové vnímanie, pretože popri trpnom intelektu mu bol vlastný aj jeho božský aspekt, činný intelekt, ktorý bol akoby úlomkom kozmického Rozumu, umožňujúcemu človeku pochopiť tie najvyššie pravdy. Tento najvyšší článok je jedinou časťou ľudskej duše, ktorej existencia pretrváva aj po rozpade fyzického tela (aj v procese tvorby tela vstupuje do vývoja ako posledná, až potom čo je vybudovaný celý fyzicko-psychický aparát).

Je zvláštne, že potom čo Aristoteles poprel transcendentnú povahu ideí ako aj substanciálnu oddelenosť duše od tela¹⁷ (tá je jeho imanentnou formou), zavádza ako najvyššiu súčasť bytostnej skladby človeka *nús*, ktorý má evidentne celkom transcendentú povahu (*O duši* I, 4, 408). Rozum je v nás prebývajúcou podstatou a nepodlieha zániku, hoci v starobe sa jeho jas môže zakaliť celkovým ochabovaním telesnej i duševnej prirodzenosti, ktoré nastáva u väčšiny ľudí, ktorí sa nezaoberali filozofiou, alebo iným vyšším povolaním, obohacujúcim vnútorný život. Rovnako ho jasne odlišuje od nižšieho myslenia, pamäte a pocitych stavov akými sú láska, či nenávisť, ktoré sú bytostne plne závislé na tom kto ich prežíva.¹⁸

Ak hynie subjekt, tieto mohutnosti hynú spolu s ním, zatiaľ čo rozum ako niečo božské

16) Pod týmto členením si však netreba predstavovať nejakú abstraktnú konštrukciu. S minerálmi má človek spoločné fyzické telo – poskytujú základný stavebný materiál pre jeho budovanie, ktorý je ďalej premieňaný, takže sa v telesnosti môžu manifestovať stále dokonalejšie kvality. Vegetatívna duša vnáša do pôvodnej anorganickéj štruktúry život, schopnosť rastu a rozmnožovania, vytvára sústavu zabezpečujúcu látkovú výmenu a zároveň udržiava a neustále obnovuje tvar organizmu. Vnímavá duša vytvára nervovú sústavu a zmyslové orgány, je sídlom vášní, emotívneho pociťovania a inštinktívneho konania. Až rozumová duša je tým čo robí človeka človekom, je typicky ľudskou kvalitou, uschopňujúcou ho k vnímanosti voči etickým a estetickým hodnotám, ktorých rozvojom a kultiváciou sa prepracúva k stále vyšším oblastiam súcna.

17) Tento rozpor by nahrával domnienke, podľa ktorej by Aristotelova tvrdá kritika teórie ideí nebola namierená priamo proti Platónovi, ale skôr proti niektorým jeho žiakom, ktorí jeho náuku dogmaticky prebrali a vystupňovali ju do extrému tým, že považovali idey za ontologicky celkom oddelené od jednotlivín.

18) Aj Platón v *Ústave* (VI, 511E) jasne rozlišuje medzi najvyššou poznávacou schopnosťou človeka, ktorú predstavuje rozumové nahliadanie príčin a medzi myslením, používaným človekom v jeho bežnom prežívaní.

ostáva nezmenené a je nesmrteľný a večný, aspoň pokiaľ sa jedná o jeho činnú časť (*O duši* III, 5, 430). Trpný rozum, ako nositeľ nižšieho myslenia je viazaný na telo a je aktívny len ak je stimulovaný skrze zmysly, alebo ak prežíva vnemy uložené v pamäti. V protiklade k nemu, činný rozum je aktívny neustále (*O duši* III, 5, 430), aj keď si toho nie sme vedomí.¹⁹

Pohyb a zmena, ktoré Platón vnímal len ako niečo podmienené skutočné, sa u Aristotela stávajú vyjadrením teleologického usilovania o naplnenie, čím sa mu podarilo zjednotiť empirické fakty prírodných procesov s platónskymi ideami. Prvotnú príčinu tohto pohybu a snahy o naplnenie každej bytosti jej prechodom z potenciality do aktuality ako aj príčinu otáčania jednotlivých nebeských sfér Aristoteles videl v Nehybnom hýbateľovi, ktorý je zvrchovaným princípom kozmu, Bohom, ktorého jediným predmetom činnosti je myslenie seba samého.

Platón predmety zmyslovej skúsenosti videl ako nedokonalé obrazy transcendentných ideí, no nevyriešené ostávalo to, ako sa idey spájajú s premenlivým svetom javov. Aristoteles zmenil ich štatút a pokladal ich za veciam imanentné, čo značí že určité formy sú v objektoch nielen obsiahnuté, ale sú aj príčinou toho, že tieto naberajú svoju typickú podobu. Jeho riešenie ale zase kríva na opačnej strane, pretože výraz pre vec v *potencii* je obsahovo úplne prázdny a nijako nevysvetľuje spôsob, akým je uchovaná identita entity, napríklad formy dubu predtým než prejde do aktu v procese premeny žalud'a na strom. Núka sa teda možnosť spojiť obe teórie, čím ale dostaneme hierarchicky usporiadaný kozmos, tvorený nespočetnými subjektívnymi myšliami, ktoré sú nositeľmi vedomia na rôznom stupni vývoja, z ktorých každá je manifestáciou sebakoncentrovaného božstva a ako taká v sebe imanentne nesie celé súcno.²⁰ Ale plné rozvedenie do takejto podoby nachádzame až o niekoľko storočí neskôr, v diele Plotína, ktorému cestu k syntéze oboch veľikánov pripravil helenistický eklekticismus.

19) To by značilo, že po smrti sa osobnosť človeka nezachováva, pretože hynie pamäť [a Aristoteles popiera že by si činný intelekt niečo pamätal, pretože pamäť je viazaná na fyzické vnemy (*O duši*, III,5, 430)], no to je zas v rozpore s iným Aristotelovým tvrdením, podľa ktorého je *nús* tým pravým *Ja* človeka (*Etika Nikomachova*, IX, 4, 1166a)

20) Každý článok tohto systému má špecifický druh formy, ktorá sa navonok prejavuje ako sila, no z vnútorného pohľadu sa jedná o vôľu konkrétneho subjektu – je teda forma pre atómy, pre kryštály, pre molekuly tvoriace tkanivá rastlín, pre orgány zvierat, pre zvieratá ako také, pre planéty, pre slnečné sústavy a aj pre galaxie, z čoho vyplýva, že všetko čo vnímame, vrátane priestoru, času a ideových súcien je v hmote prejavenu formou, pretože hmota sama osebe je prostá akejkolvek kvality. Zmätok, spôsobený neistotou ohľadom ontologickej súcností ideí vlasov, či blata, ktorú Sokrates prejavuje v rozhovore s Parmenidom (*Parmenides*, 129D-130C) rozhodne nie sú pochybnosťami Platóna ako zrelého mysliteľa, pre ktorého je samozrejmosťou, že každá konkrétna vec má svoju ideu.

Helenizmus

Potom čo bola v Peloponézskej vojne zlomená moc Atén, bola celá prvá polovica 4. storočia pr. K. naplnená bojmi gréckych štátov o hegemoniu, pretože napriek tomu, že Sparta vyšla z tiahleho vojenského konfliktu s Aténami víťazne, bola veľmi oslabená, čo pre niektoré *polis* predstavovalo možnosť zvrátiť mocenskú rovnováhu v Grécku vo svoj prospech.

Situáciu *stabilizoval* až zásah macedónskeho kráľa Filipa, ktorý v roku 339 porazil spojené grécke vojská, no dokončenie jeho plánov ostalo na jeho synovi Alexandrovi, pretože Filip bol krátko po svojom víťazstve zavraždený. A treba povedať, že jeho mladučký syn si prívlastok *Veľký* zaslúžil v plnej miere.

V sérii oslnivých úspechov dobyl celú Perzskú ríšu a jeho postup sa zastavil až pri rieke Indus. A hoci sa po Alexandrovej skorej smrti jeho ríša rozpadla, grécky vplyv na Orient bol nezmazateľný, pretože všade kam vstúpili Alexandrove vojská sa šírila aj grécky jazyk, umenie a filozofia. Táto počiatková expanzia helénskej kultúry na východ bola v krátkom čase doplnená rovnako silným vpádom orientálnych náboženských a politických vplyvov na západ a *polis* toto stretnutie s omnoho väčším, heterogénnym prostredím neprežila – dochádza k postupnému rozpadu väzieb, ktoré tvorili život klasickej gréckej spoločnosti a bežný človek sa pred cudzím svetom pokúšal stiahnuť do súkromia. Filozofia tieto zmeny reflektovala a pokúšala sa na ne odpovedať.

Dve hlavné filozofické školy helenistického obdobia, stoicizmus a epikúreizmus sa zameriavali prevažne na etiku a predstavovali tak skôr vznešenú filozofickú obranu umožňujúcu prestať turbulentné časy. Radikálnejšiu reflexiu posunu, ktorým doba prechádzala, predstavoval skepticizmus, podľa ktorého žiadna pravda nebola istá a jediným postojom hodným filozofa, bolo úplné zdržanie sa úsudku.

Aj napriek tomu, že tieto školy boli svojim spôsobom prítlačlivé, helenistického ducha nedokázali celkom uspokojiť, pretože božská skutočnosť bola chápaná buď ako voči ľudským záležitostiam ľahostajná (epikúreizmus), deterministická (stoicizmus), alebo celkom mimo ľudské pochopenie (skeptícizmus), takže emocionálnym a náboženským požiadavkám vychádzali v ústrety len početné mysterijné kultúry.

Filozofia sa síce stávala súčasťou všeobecného vzdelania, čím na jednej strane prestávala byť výsadou jednotlivcov, no zároveň tak bol spôsobovaný aj jej úpadok, pretože v nej chýbali originálni myslitelia a prevládať začali skôr tendencie uchovať a zosystematizovať všetko čo už bolo dosiahnuté – tou jedinou prekvitajúcou oblasťou bola veda.²¹

21) Kratochvíl, Z.: *Filosofie mezi mýtem a vědou*, Academia, Praha, 2009, s. 169-193

Plotínos

V Plotínovi dosiahla grécka racionalistická filozofia svoj vrchol a prešla do nadracionálneho mysticismu, ktorý však bol svojím rázom len rozvinutím Platónovej cesty k božstvu skrze *Eros* a zásadne sa líšil od mysticismu orientálneho, ktorého typickým vyjadrením bol napríklad gnosticizmus, Plotínom silne kritizovaný – tým akoby bol predznamenaný charakter nasledujúcej epochy, naplnenej duševnou a náboženskou citlivosťou, ktorá sa celkom odlišovala od klasického helénskeho ducha.

Už u jeho stredoplatónskych predchodcov sa v nezreteľnej podobe objavila myšlienka, že najvyšší princíp (idea Dobra v *Ústave*, 509B) sa vymyká akémukoľvek popisu, no až Plotínos ako prvý rozpracoval konzistentnú náuku o Jedne (*moné*), jasne sa odlišujúcim od božského Intelektu (*nús*), ktorý je jeho prvým výtvorom, dokonale zjednocujúcim všetky formy.²²

Toto Dobro identifikuje s absolútnym Jednom z prvej hypotézy v *Parmenidovi* (137-42) a tým že ho stavia nad bytie (*Enneady*, V, 4, 1) a zbavuje ho mnohosti atribútov, vytvára základ pre celú neskoršiu negatívnu teológiu. V spojení s Platónovým *Druhým listom* (312E), odkazujúcim na tri stupne skutočnosti, Plotínos tvorí svoju hierarchiu inteligibilného sveta.²³ Jedno je Jedným a vymyká sa akémukoľvek vedeniu (V, 4, 1), nie je v pohybe ani v pokoji, je nekonečné, bez obmedzení (V, 5, 10) a keďže nemá časti, je bez štruktúry a formy (VI, 6, 13).²⁴

Pre Plotína je tvorivý proces emanáciou najvyššieho princípu, podobného žiarivému slnku, z ktorého vychádza svetlo a teplo, bez toho že by tento strácal svoju esenciu, čím spôsobuje najskôr neurčitú projekciu seba samého, ktorá sa v obrate k svojmu zdroju sama poznáva a následne ďalej tvorí vyžarovaním. Len na tom najnižšom stupni,

22) Armstrong, A. H.: *Filosofie pozdň antiky*, Oikoymenh, Praha, 2002, s. 273

23) Tu napáda Aristotelove poňatie Boha (*Metafyzika*, XII, 7, 1072b), ktorý je tým že je mu prisudzované myslenie seba samého, len odvodenou skutočnosťou. Prvotného hýbateľa Plotínos stotožňoval s druhou hypostázou, s demiurgom (*Enn.*, II, 2, 3) a s pánom vesmíru zo *Šiesteho listu* (323D) nad ktorým stojí Otec.

24) Ale predsa len, mimo jednoty musí byť v Jedne ešte niečo, pretože inak by ostalo všetko nerozlíšené, beztvaré v neporušenej jednote – neexistovala by žiadna z reálnych bytostí inteligibilného kozmu. Dokonalosť ktorá netvorí, je vnútorne neutržateľná a sporná (V, 1, 6) a tak každé bytie plodí potomstvo, ktoré sa musí odvíjať z nejakého centrálného princípu ako semienko a postupovať k svojmu završeniu v početných zmyslových podobách. Predchodca každého bytia ostane bezo zmeny vo svojom prirodzenom stave, no schopnosť emanovať, ktorá je neopísateľnou súčasťou každého bytia sa musí pohybovať stále na povrch, až kým sa završený vesmír nezastaví na samej hranici možnosti (IV, 8, 6).

predstavovanom hrubohmotnou prírodou sa tento proces zastavuje a nedochádza na ňom k spätnému obratu k sebe, čím vzniká zlo, ktorým je nepoddajnosť stuhnutej hmoty spôsobujúcej ilúziu oddelenosti.

Takto vzniká Intelekt, ktorý je ako najvyššie pozitívne bytie vyžiarené z Jedna jednotou v mnohosti (VI, 6, 13), je súčasne v pohybe aj v pokoji a jeho nekonečnosť spočíva v tom, že jeho podstata v sebe obsahuje nekončené množstvo jednotlivých častí (VI, 2, 22), z ktorých každá je totožná s Intelektom ako celkom aj napriek tomu, že si uchováva určitú oddelenosť (VI, 9, 6), čím je vytváraný celý duchovný kozmos ako totalita božských myšlienok – *ideí*.²⁵

Svetová duša je jeho obrazom a rovnako ako Intelekt, aj ona koná dva akty: hľadá na svoj nadriadený princíp a zároveň tvorí hmotnú prírodu ako obraz sveta ideí. Tým, že vzhliada k Intelektu, spravuje celý vesmír čírou silou svojej prítomnosti a súčasne je priamo spojená so všetkými individualitami, ktorým formuje telá a ktoré vedie v konaní prostredníctvom ich intelektuálnych duší (IV, 8, 2).

Mimo tento trojitý pohyb stojí iba Jedno, pretože je koncom každého pohybu. Nemôže vzostúpiť nahor, pretože je na samotnom vrchole a rovnako ani nemôže zostúpiť do emanácie tých bytostí, ktoré z neho vychádzajú, pretože ostáva tam, kde je – v sebe. Nemôže ísť dovnútra, pretože je stredom každej vnútornosti a je neschopné obratu, pretože je bez pôvodu, súc samo zdrojom, z ktorého všetko vyšlo a do ktorého sa všetko vráti.

Celú túto schému možno zhrnúť obrazom Dobra ako stredu, Intelektu ako nehybného kruhu okolo neho a Duše ako kruhu v pohybe – jej pohyb vyjadruje jej túžbu. Intelekt objíma to, čo je nad bytím, zatiaľ čo Duša to musí hľadať a preto toto hľadanie vkladá aj do celej oblasti ktorá je ňou vytváraná (IV,4,16).

Naším pravým *Ja*, vnútorným človekom z *Ústavy* (IX, 589A) je naša intelektuálna duša, večne existujúca v blízkosti jej imanentného Prvotného intelektu, ktorý ju neprestajne osvetľuje.²⁶ Táto duša nehreší a netrpí a zostáva bytostne slobodná, takže prudký nepokoj,

25) A život je tam blažený a týmto božským bytostiam je matkou pravdivosť a seba vidia vo všetkom a všetko je vskutku súčasťou: tam je totiž všetko priezračné, prosté temnoty, prosté odporu a každý a všetko je každému zjavné až dovnútra, tak ako je svetlo zjavné svetlu. Tam totiž každý má v sebe všetko ostatné a neprestajne vidí všetky veci vo všetkom, takže všetko je všade, všetko je všetkým a jednotlivá vec je všetkým a žiara je nezmerná; každá z nich je totiž veľká, pretože tam je aj malé veľkým; a Slnko je tam všetkými hviezdami a každá hviezda je Slnkom a všetkými ostatnými hviezdami a hoci v každom bytí je dominantné niečo iné, všetky sa zrkadlia vo všetkých ostatných (V, 8, 4).

26) Každý z nás je intelektuálnym kozmosom, spojeným so svetom prostredníctvom toho, čo je v nás najnižšie, no

taký typický pre hrubohmotnú úroveň jej neprekáža pri jej kontemplatívnej činnosti (*Enneady*, I, 1, 8). Tým, čo z tejto intelektuálnej duše vstupuje do sveta je jej vyžarovanie, ktoré fakticky vytvára celý telesný aparát²⁷ a naň viazanú osobnosť [Plotínos ako prvý zavádza samostatné označenie pre ľudské ego - *hemeis* (I, 1, 7)]. Je to práve ona, ako naše nižšie *ja*, ktorá podlieha zmätku a utrpeniu a vo všeobecnosti je u väčšiny ľudí nositeľkou bežne žitej podmienenej skúsenosti vytvárajúcej identitu, s ktorou sa stotožňujú (I, 1, 10). Táto identifikácia so zdanlivou osobnosťou (prejavujúcou sa v prvom rade diskurzívnym rozvažovaním, vedúcim krok za krokom pomocou logiky k poznaniu, ktoré je však veľmi nedokonalé, viazané na oblasť empirie a ako také spadajúce len do kategórie mienky – *doxa*), v ktorej človek svojim prežívaním reálne žije, je pre neho hlavnou prekážkou v uvedomení si vyššej intelektuálnej duše, prostredníctvom ktorej má účasť na duchovnom kozme.²⁸ Je to preto práve táto naša svetská osobnosť, ktorú je treba vychovať v úsilí obrátiť jej pozornosť nahor, k oblasti príčin.

Ak sa to nepodarí, vnímanie človeka sa zakalí, čím stratí povedomie o svojom božskom pôvode a plne sa ponorí do sféry starostí o telo, jeho zachovanie a udržanie si, či zvýšenie komfortu, ktorý ponúka v rôznych pôžitkoch. Ak sa to však podarí, filozof dosiahne plnosti a intenzity prežívania o akom sa bežnému človeku ani len nesníva. Pri nohách mu bude ležať celý intelektuálny kozmos a nad ním len jasne žiariace Jedno, ktoré bude bezprostredne

zároveň s tým čo je v nás najvyššie s Božským Intelektom – skrze všetko čo je rozumové sme neustále v tejto vyššej ríši, no na okraji rozumovosti sme pripútaní k tomu čo je nižšie. Je to akoby sme nejakou časťou seba emanovali nadol, no naša božská časť sama osebe týmto vyžiarovaním ostala neumenšená (III, 4, 3).

27) Duša *obrátaná ku zmyslom* zodpovedá Aristotelovej rastlinnej a zvieracej duši, ktoré sú v prísne vzatom slova len jemnohmotnými telami, pripravujúcimi podložie pre manifestáciu ducha (intelektuálnej duše), kým duša ako taká je práve tá myslivá, diskurzívna časť (*hemeis*), ktorej obsah je určený jej preferenciami (II, 9, 33).

28) Problematický je aj vzťah tejto najvyššej bytostnej zložky k hmote (III, 6, 1-5), pretože nemôže do hmoty zostúpiť natoľko aby ňou bola ovplyvnená a rovnako ani samotná hmota nie je ovplyvnená dušou. Možnosť premeny povahy hmoty a jej vrátenia k zdroju Plotínos nepredpokladá a vzostup sa týka vždy len konkrétnej duše, nie hmoty ako takej. Napriek tomu Plotínos jasne hovorí, že hoci zostup jednotlivkej duše môže byť pre ňu tragédiou, zároveň je tento proces nevyhnutný pre završenie úplnosti vesmíru, tak aby všetky bytosti duchovného sveta mali svoju manifestáciu v svete empirickom a je teda v konečnom zmysle niečím dobrým (IV, 8, 8), pretože ak by hmota ostala izolovaná kdesi na boku, keby nedošlo k emanácii až na tú najkrajnejšiu hranicu, božstvo by nebolo všade, ale len v nejakom ohraničenom mieste, tak povediac ohradené. Keďže toto nie je možné, hmota samotná musí prijať božské svetlo (II, 9, 3), čím Plotínos akoby anticipuje motív, s ktorým prichádza kresťanstvo, ktorý už ale nedokázal organicky zapracovať do svojho systému. Len skrze kontrast kvalít je možné dokonalé poznanie a bez protikladov, ktoré môžu spolupracovať by bol usporiadaný vesmír nemysliteľný – aj zlo (oddelenosť pociťovaná v empirickom svete) je tak nevyhnutnou súčasťou celku, ktorý by bol bez neho neúplný, pretože všetky formy ktoré naberá zlo slúžia zdokonaľovaniu celku (II, 3, 18).

nahliadať (I, 4, 3). Treťou možnosťou je nerozhodné a pomerne bolestivé kolísanie medzi oboma voľbami.

Presný vzťah medzi intelektuálnou dušou a osobnosťou, ako aj to, nakoľko táto duša zostupuje do hmoty je nedoriešený, pretože ak intelektuálna duša svojim vyžarovaním tvorí telo a osobnosť podliehajúcu pocitovým stavom, potom je zrejmé, že to čo koná osobnosť, musí byť v istom zmysle konané aj dušou intelektuálnou. Tu je ale nutné si uvedomiť, že táto sa vlády nad telom ujíma len veľmi pozvoľna (dobře je to viditeľné v procese dospievania, kedy sa intelektuálny princíp prejavuje v minimálnej miere, pretože celý jeho potenciál je využívaný na budovanie tela, ktoré by mu mohlo slúžiť ako adekvátny nástroj) a ponímané z celostného hľadiska sa v tomto procese zrkadlia celé dejiny kozmu, ktoré možno chápať ako postupné odhaľovanie sa Božského princípu v človeku aj v prírode. Človek sa tu niekedy necháva strhnúť k zvieraciemu prežívaniu, inokedy zas vzlieta k transcencii, no sebou samým sa stáva len ak sa očisťuje od telesného prežívania, čím kladie sídlo svojho vedomia do intelektuálnej duše, prirodzene oplývajúcej ctnosťami, ktorá vytvára ľudskú bytosť ako takú (II, 9, 2) – počiatočným východiskom tohto vzostupu však každopádne ostáva osobné *ja*, pretože práve na úrovni osobnosti dochádza človek po prvý raz k vedomiu seba samého, ktoré možno ďalej kultivovať v procese návratu k Prameňu, čo samozrejme trvá množstvo životov, ktorými človek prechádza, vedený prozreteľnosťou.²⁹

Pri každom zrode je mu sprievodcom daimon, stojaci o jeden stupeň nad ním. Ak v poslednom živote nedokázal ovládať svoju nižšiu prirodzenosť a náklonnosťou k telesnosti si vybudoval zlú povahu, v ďalšom živote klesne zo svojho stupňa. No ak naopak, bol človek schopný nasledovať vedenie svojho ducha, stúpa: žije tým duchom a tá najvyššia časť neho samého, ku ktorej je vedený, sa stane v jeho živote dominantnou, až kým sa mu nestane vlastnou prirodzenosťou. Takto stupeň po stupni dosiahne samotného vrcholu (III, 4, 3).

Aj napriek tomu, že Plotínos hlásal doktrínu samospásy, človek pre neho nebol stredom vesmíru – naopak, je to *kozmos* a transcendentné Jedno, ktoré tvoria stred človeka. Prijíma spásu prostredníctvom filozofie, no nepotrebuje Spasiteľa, ktorý by zišiel *dole*, aby oslobodil človeka a problematike je pre neho aj poňatie najvyššej bytosti, starajúcej sa o svet a človeka, ktorým dala vzniknúť – jej jedinou funkciou je predstavovať vzdialený cieľ usilovania pre všetky bytosti.

29) Ak bol človek vládcom a zneužil svoju moc, stane sa otrokom a k tomuto pádu dôjde pre jeho dobro; ak spreneveril peniaze, stane sa chudobným – a chudoba nie je prekážkou dobru; tí čo nespravodlivo zabili, budú sami zabíjať a tí čo majú trpieť, budú vhození do cesty tým, ktorí vykonajú odmeraný trest (III, 2, 13).

Kresťanský svetonáhľad

Nástup kresťanstva a jeho vnútorná rozporuplnosť

Starovekí kresťania nepovažovali za náhodu, že k vteleniu Krista prišlo v dobe konjunktie medzi židovským náboženstvom, gréckou filozofiou a vrcholiacou mocou rímskeho impéria. Zatiaľ čo židovstvo, so svojim cítením vyjadreným vo viere v jediného Boha, vševediacoho a všemohúceho stvoriteľa sveta, ktorého sa bolo treba báť a ktorý si na počiatku stvorenia Židov vyvolil, aby boli nástrojom jeho zámeru s ľudstvom, bolo silne nacionalistické, grécko-rímska kultúra bola otvorená pluralite – Rímska ríša stála nad národmi a štátnymi hranicami a všetkým svojim obyvateľom zaručovala plné rímske občianstvo. Logos gréckej filozofie, vládnucci celému kozmu bol zároveň imanentný v ľudskej myslí a ako taký, bol potenciálne dosiahnuteľný každému človeku. A hoci primárny zdroj kresťanstva je nutné vidieť v židovstve,³⁰ odhliadnuc od niektorých dôležitých rozdielov do seba dokázalo organicky včleniť metafyzické a náboženské koncepcie klasického sveta, ktoré mnohí rani kresťanskí teológovia pokladali za Bohom danú formu na racionálne podopretie ich viery.³¹

Odlíšnosť základného vnímania sveta u Židov, ktorých poňatie Boha ako prísneho sudcu vyjadrovalo absolútnu dualitu medzi Bohom a stvorením (naviac pomerne telesne ponímaným) a Grékov, u ktorých teória emanácie skrze nespočetné stupne túto ontologickú priepasť premostovala, sa však v kresťanstve neustále vynárala a vytvárala tak závažné rozpory s ďaleko siahajúcimi následkami, pretože pochopenie podstaty Krista a celý význam

30) Hlavným tlmočníkom gréckych myšlienok židovstvu, z ktorého kresťanstvo vzišlo, bol alexandrijský Žid Filón, starší súčasník Pavla z Tarzu. Logos je pre neho prvotnou ideou, prvorodeným Synom nestvoreného Otca, vzor a sprostredkovateľ celého stvorenia. Filón, ako predstaviteľ stredného platonizmu už zastáva koncepciu vesmíru, tvoreného súvislým reťazcom stupňov bytia, ktorého rozmanitosť je držaná pohromade silou Logu a práve toto Slovo Božie tvoriace nebesia (Žalm 33, 6), jasne znie v úvode Jánovho evanjelia: *Na počiatku bolo Slovo a to Slovo bolo u Boha a to Slovo bol Boh. Všetko povstalo skrze neho... (Jn., 1, 1-18).*

(Chadwick, H.: *Filón a počátky kresťanského myšlení*, In: *Filosofie pozdní antiky*, Oikoymenh, s. 168-170)

31) Súvzťažnosť medzi koncepciou Krista a Logu nezostala helenizovanými kresťanmi nepovšimnutá a celá doterajšia ľudská história, všetky staroveké kultúry, náboženstvá a filozofické systémy, začali byť vnímané ako postupné odkrývanie Božieho plánu, vrcholiace vtelením Krista, ktorý do statickej helenistickej koncepcie vniesol novú dynamiku. Logos vstúpil v ľudskej podobe do stvorenia, aby toto stvorenie, skrze Ducha svätého priviedol späť k jeho božskému zdroju – *stal sa človekom, tak aby sa od neho človek mohol naučiť, ako sa stať Bohom*, aby sa celý svet *stal Aténami*, takže to čo bolo pôvodne súkromným vzostupom filozofa sa malo stať osudom celého stvorenia. V Kristovi boli nebesia a zem zjednotené a pôvodne transcendentný Boh sa stal Bohom imanentným, pretože skrze svojho Syna plne prenikol celým nedokonalým prírodným svetom.

(Tarnas, R.: *Passion of the Western Mind*, Ballantine Books, New York, 1991, 98-102)

jeho smrti na kríži tak kládla do dvoch diametrálne odlišných rovín, z ktorých pre človeka plynuli rovnako diametrálne odlišné dôsledky.

V prvom poňatí, zameranom na kozmický aspekt Krista ako Logu, bol zdôrazňovaný prevratný obrat transformujúci ľudského ducha i celý prírodný svet prostredníctvom Kristovej obete, skrze ktorú bolo znovu obnovené spojenie medzi človekom a Bohom a pád človeka tu bol skôr než ako tragická katastrofa vnímaný ako nevyhnutná etapa vo vývoji ľudstva.

V tom druhom bola pozornosť zameraná na Ježišovu svetskú osobnosť³² a na zotrúvajúcu prítomnosť zla v človeku a potrebu dodržiavania doktrínalnej pravovernosti ustanovenej cirkvou, čo možnú spásu obmedzovalo na relatívne malú časť ľudstva.³³

Obe tieto základné polarities boli prítomné už v prvej generácii Ježišových nasledovníkov, hoci až do 3. storočia boli dominantné prúdy zdôrazňujúce prvé poňatie, ktorého cieľom bolo zbožštenie každého človeka [*Ja som bol povedal: bohovia ste a synovia Najvyššieho vy všetci...*(*Žalm*, LXXXII, 6)], zatiaľ čo pesimistický náhľad, ktorý bol neskôr z hľadiska Ríma považovaný za ortodoxiu, bol v prvotnej fáze skôr v menšine. Najjasnejšie je tento rozpor badateľný v boji medzi mysliteľmi, ktorí v antropológii zastávali *trichotómiu*, podľa ktorej je človek duch, má dušu a žije v tele a *dichotomistami*, podľa ktorých má ľudská bytosť len dušu a telo a duchovné kvality sú doménou daru Ducha svätého, hoci obraz človeka ako bytosti pozostávajúcej len z tela a duše bol v rozpore aj s mnohými pasážami z Nového Zákona [*Modlím sa k Bohu aby celý váš duch a duša a telo boli uchované nepoškvrnené... (I. List Tesaloničanom, V, 23)*].

32) Kult osobnosti je jedno z hlavných nebezpečenstiev ohrozujúcich každé duchovné hnutie priamo v jeho počiatku – už z Ježišových slov: *No ja vám hovorím pravdu, že vám je to užitočné aby som ja odišiel (Ján, XVI, 7)* je zrejmé, že aj jeho najbližší žiaci a už vôbec nehovoriac o širšom kruhu nasledovníkov, v ňom skôr než Logos tvoriaci aj ich vlastné bytostné jadro, videli v prvom rade svojho milovaného Majstra, ktorý ich nezmerne prevyšuje svojou dokonalosťou – božstvo videné v učiteľovi tak zatienilo božstvo, ktoré sa má rozžiarit' v žiakovi, čo celkom popiera ono: *aby boli všetci jedno, jako si ty Otče vo mne a ja v tebe, aby aj oni boli v nás jedno...aby kde som ja, aj oni tam so mnou boli (Ján, XVII, 21-24)*. Rovnako ani slovami: *Ja som dvere. Ak niekto vojde cezo mňa, bude zachránený (Ján, X, 9)* Ježiš o sebe nehovorí tak ako to bolo nesprávne pochopené v neskoršej tradícii ako o ľudskej osobe, ale ako o Slove Božom, skrze ktoré všetko vošlo do bytia a skrze ktoré sa všetko vráti k Otcovi.

33) V tejto extrémnej podobe, ktorá však v kresťanskej tradícii začala definitívne prevládať až v priebehu 5. storočia, sa vyhrtilo dualistické chápanie zdôrazňujúce vrozenú nehodnosť a skazenosť celého ľudstva, ktorá mu je prekážkou v úplnom prijatí Krista. V človeku tak bol neprirodzene umocňovaný pocit hanby a hriechnosti a nebezpečenstvo, či dokonca pravdepodobnosť zatratenia celkom vytlačili a obraz Boha imanentného v jadre každej ľudskej bytosti tu bol zamenený za transcendentnú prísnu autoritu, nie nepodobnú židovskému Jahvem, plnému prchlosti a hnevu (Tarnas, R.: Tamže, s. 120-124).

Človek pozostávajúci z ducha, duše a tela mal potenciál a zodpovednosť veľmi odlišné od tých, ktoré mu prináležali v prípade že by mal len dušu a telo, kvôli priepastným rozdielom medzi kapacitou ducha a duše, pretože zatiaľ čo duša bola premenlivým sídlom vášní a podliehala omylom, duch bol večným a stálym semienkom božskej substancie, ktorého prítomnosťou mal každý človek účasť na Bohu.

Táto trojčlenná formulácia bola používaná u ranných cirkevných Otcov počnúc Justínom Martýrom, pseudo-Hippolitom, cez Klementa z Alexandrie až k Origenovi, ktorý bol poslednou veľkou postavou západného kresťanstva, o ktorej je možné povedať že nie *verila*, ale *vedela* (teda mala dogmou nezaťaženú, priamu duchovnú skúsenosť) a rovnako aj u ich stredoplatónskych a novoplatónskych súčasníkov bolo rozlišovanie medzi dušou intelektuálnou a dušou iracionálnou (resp. medzi duchom a dušou) niečím samozrejmým.³⁴ Akceptácia alebo popretie tejto najvyššej zložky v skladbe človeka prakticky znamenala prijatie (skrže vlastný prežitok) alebo odmietnutie (skrže nepochopenie) Krista a vyústila vo vznik dvoch paralelne sa rozvíjajúcich prúdov.

Podľa Ireneia nám Boh dal dve neomylné kritéria, naše zmysly a Písmo – všetko ostatné je nadbytočné. Podľa Tertuliána je grécka veda vynálezom diablov a venom padlých anjelov pre ľudské ženy. Zatiaľ čo ich krédom bolo *iba veriť*, Klement sa odvážil vyhlásiť, že liekom na pochybenie nie je menej, ale viac poznania (*Stromateis*, V, 10).³⁵ Rovnako ako sv. Pavol (*I. List Korint'anom*, II, 14-15), aj on rozlišuje medzi telesným človekom (*somatikos*), ktorý potrebuje vedenie cirkvou a duchovným človekom (*pneumatikos*), ktorý prijal Krista v takej miere, že sa mu ako brat stáva rovným, vďaka čomu je schopný samostatného poznávania.

34) Vivien Law: *Wisdom, Grammar and authority*, Cambridge University Press, New York, 1995, s. 46-54

35) Život bežného veriaceho, ktorý tvorí väčšiu časť tela cirkvi, je pre neho nižším životom, ktorého znakmi sú viera, strach a nádej, slepá poslušnosť voči autorite a morálka vyhýbania sa zlému. Je to oblasť disciplíny, potláčania a bolestivého úsilia, korunovaná svätosťou, ktorá je stavom spásy, no nie zavŕšenia. To prináša až vyšší život pravého gnostika, život poznania a radostnej a spontánnej činnosti, v ktorej je duch človeka intímne previazaný s Bohom. Tieto dva životy však od seba nie sú oddelené, naopak, jeden musí vyrastať z druhého, pretože sú navzájom komplementárne. Ani viera bez rozumu, ani rozum bez viery nemôžu priniesť svoje najzácnejšie ovocie, ktorým je najvyšší cieľ ľudského snaženia – plné zjednotenie s Bohom, ktoré je možné len pre dokonalého človeka, v ktorom sú spojení svätec a mysliteľ.

Z Klementových slov: *Cesta pravdy je iba jedna, no do nej sa, ako do večnej rieky zo všetkých strán vlievajú nespočetné potoky* (*Stromateis*, I, 5) je zrejmé, že existuje množstvo spôsobov, ktorými je možné po tejto ceste k zjednoteniu kráčať, čím sa spása stáva naozaj univerzálnou záležitosťou, dosiahnuteľnou pre každého spravodlivého človeka.

(Bigg., Ch.: *The Christian Platonists of Alexandria*, Elibron Classics, Oxford, 2007, s. 50-52)

Origenes

Origenes, ktorý bol priamym nástupcom Klementa vo vedení katechumenickej školy v Alexandrii, začína svoj hlavný teologický spis *O počiatkoch* celkom na platónsky spôsob ustanovením božskej triády, tvorenej Otcom, Synom – Logom a Duchom Svätým.

Prvý z princípov, Otec, nemá prirodzenosť, ktorá by bola viditeľná (*Ján*, I, 18), je nezmiešanou podstatou, ktorá v sebe nepripúšťa prídavky žiadneho druhu, súc Jednotou a zdrojom, z ktorého pramenia všetky intelektuálne prirodzenosti a individuálne mysle (*O počiatkoch*, I, 1, 6). Tým, skrze koho sa zjavuje celému stvoreniu je Logos, prvorođený z celého stvorenstva (*List Kološanom*, I, 15), ktorý je jeho obrazom a jeho prvou emanáciou, skrze ktorú vošlo do bytia všetko súcno – je prostredníkom medzi všetkými stvorenými bytosťami a Bohom.

Otec je Jeden a jednoduchý, zatiaľ čo Syn je Mnohosťou. Je v prvom rade Múdroťou (*Komentár k Jánovmu Evanjeliu*, II, 6), ktorá je dokonalým obrazom mysle a vôle Božej (*O počiatkoch*, I, 2, 2), ktorú vyjadril v stvorení. Potom je Slovom (*O Počiatkoch*, I, 2, 3), pretože je akoby zvestovateľom tajomstiev božskej inteligencie, je riečistvom ktorým prúdi Zjavenie. Je Životom a Pravdou, darcom a udržiavateľom fyzického a duchovného života.³⁶ Syn má všetky atribúty Boha, jeho Dobrotu, jeho Múdroosť, jeho Moc a má ich v plnej a dokonalej miere, nie ako akcidenty ale substanciálne – je počatý, nie stvorený. Syn je v Otcovi, Otec v Synovi a nie je medzi nimi rozkol. No Slovo je žiarou Božej slávy, obrazom Otcovej osoby, zatiaľ čo Otec je zdrojom, z ktorého čerpá svoju božskosť (*Komentár*, II, 2).³⁷

Ak Logos je tým, skrze koho veci vychádzajú v hierarchicky zostupnom ráde emanácii až smerom k v hrubohmotnému svetu, Duch Svätý je tým, skrze koho sa celý tento proces obracia nazad k Synovi.³⁸ A kým Logos je činným prvkom vo všetkom čo je, v svätých

36) Rozlišovanie medzi Otcom a Synom je dobre zrejmé v gréckom origináli Jánovho evanjelia, kde sa pred slovo Boh niekedy kladie člen (*hó*) a niekedy je zas vypúšťaný. Ján ho používa vtedy, keď poukazuje na nestvorenú príčinu všetkých vecí a vypúšťa ho v prípade keď Bohom menuje Syna. Rovnaká dištinkcia sa prejavuje aj pri slove *logos*, ktorý s členom označuje Logos samotný, ako zdroj intelektuálneho princípu (*logos*) sídliacom v každej rozumnej bytosti – ten sa opäť označuje bez člena. Obe osoby sú tak žriedlami; Otec je zdrojom božstva a Syn rozumu (*Komentár*, II, 2).

37) K tomuto vyvýšeniu Otca ako príčiny nad Synom ako efektom má ale Origenes dobré dôvody, ktorými sú mu priamo Ježišove slová „Môj Otec je väčší ako som Ja“ „Tak aby Ťa poznali ako jediného pravého Boha“ „Nik nie je dobrý okrem Neho“. Syn je sama Múdroosť, sama Spravodlivosť, sama Pravda, no nie sama Dobrota. Je dokonalým obrazom Otcovej dobroty, no nie je absolútnym Dobrom, hoci vzhľadom k nám ním je (*O počiatkoch*, I, 2, 13).

38) Ak všetky veci vošli do bytia skrze Logos (*Ján*, I, 3), nevyhnutne z toho vyplýva, že aj Duch Svätý bol mocnosťami, v zvieratách aj v ľuďoch, Duch svätý sa prejavuje len u tých bytostí, ktoré sa už

obrátili späť k dobru a teda nastúpili vzostupnú cestu smerom k Zdroju bytia.³⁹

Podľa Origena, prvým Božím stvorením⁴⁰ bolo spoločenstvo čisto intelektuálnych bytostí (*logikoi*), z ktorých každá mala – na rozdiel od Trojice, ktorá je nehmotná – obal, princíp odlišenia, ktorý ju vymedzoval od ostatných entít [všetko prestupujúca idea rôznosti v *Sofistovi* (255E)]. Tieto bytosti boli pôvodne stvorené v blízkosti Božej, tak aby mohli skúmať božské mystéria v stave večnej kontemplácie, no postupne ich toto intenzívne prežívanie unavilo a oni poklesli, odpadnúc od Boha do svojej samostatnej existencie. Toto však nie je prejavom vnútornej nedokonalosti stvorenia, ale dôsledkom najväčšieho Božieho daru: slobody. Tak ako sa vzdiaľovali od Boha, vznikol Kozmos – boli zaodievané do tiel stále hrubšej povahy, najskôr do jemných éterických, neskôr do tiel hrubšieho a pevnejšieho stavu, pričom čistota a jemnosť tela, ktorým bola bytosť zaodetá závisela od stupňa jej mravnej dokonalosti, zodpovedajúcemu jej vzdialenosti od Boha (*O počiatkoch*, II, 8, 3).⁴¹

Tu sa dostávame asi k najzaujímavejšej časti Origenovho učenia, pretože *sloboda* v jeho ponímaní, kde stav každej bytosti je výslednicou jej predchádzajúcich činov jasne implikuje preexistenciu, s ktorou sa nevyhnutne spája určitý druh reinkarnácie. Origenes sám totiž vidí

stvorený skrze Neho, no toto tvrdenie naráža na prekážky, pretože sú iné pasáže, v ktorých je Duch vyvýšený nad Syna. V Izaiášovi napríklad Kristus hovorí, že bol poslaný nielen Otcom ale aj Duchom (*Izaiáš*, 48, 16). Toto však môže poukazovať aj na to, že Duch nie je pôvodne vyšší než Syn, ale že tento stojí na nižšom mieste preto, aby mohol naplniť Boží plán, podľa ktorého sa mal Syn stať človekom. Tomu by nasvedčovali aj slová z *Listu Židom* (II, 9), kde je Kristus aby mohol za každého podstúpiť smrť, ukázaný ako menší od anjelov.

39) Preto *kto by povedal slovo proti Synovi človeka, bude mu odpustené; ale kto by povedal proti Svätému Duchu, nebude mu odpustené ani v tomto veku ani v budúcom* (*Matúš*, XII, 32). Keďže v Kristovi majú účasť všetky rozumné bytosti, v prípade že zmyjú svoju vinu, bude im odpustené. Oproti tomu, na Duchu majú podiel len tí, ktorí toho boli hodní, je preto pre nich v prípade že odpadnú od Dobra omnoho ťažšie zmyť zo seba vinu.

40) Rozlišuje teda medzi dvoma stvoreniami, duchovným a hmotným (ktoré sa udialo v priestore a v čase). Toto rozlíšenie môžeme jasne vidieť aj v prvej a druhej kapitole I. knihy *Genesis*, kde až na štvrtý deň boli stvorené nebeské telesá, všetko dianie predtým označuje čisto nehmotné procesy. Mimochodom, tu je zaujímavá aj etymológia slova *constitutio* ako založenie, vybudovanie. Bolo do latinčiny chybné preložené, pretože grécke *katabolé* zodpovedá skôr latinskému *deicere*, čo značí *vrhnúť nadol* (*List Efežanom*, I, 4). Ak je to tak, potom bol začiatkom (*stvorením*) skôr zostup z vyššieho do nižšieho stavu a to nielen u tých bytostí ktoré si túto zmenu zaslúžili zmenou svojich náklonností, ale aj u tých, ktoré boli preto aby slúžili svetu zoslané z vyšších neviditeľných sfér do tých nižších viditeľných (*O Počiatkoch*, III, 5, 4).

41) Stvorenie u Origena tak nebolo počiatočnou, ale strednou fázou v ľudských dejinách – predtým než vznikol náš hmotný svet ubehli celé aeóny a celé aeóny ešte ubehnú, pokiaľ svet dôjde svojho konca, kedy Boh bude všetkým vo všetkom. Každý stupeň v tomto vývoji predstavuje len prípravu na uskutočnenie ďalších stupňov,

len dve možné vysvetlenia rozličnosti postavenia bytostí, z ktorých to prvé spočíva v úplnej náhode, čo je však nemysliteľné, pretože to by znamenalo, že Boh je nespravodlivý. Druhá možnosť je slobodná voľba každej bytosti, pri ktorej je jasným dôsledkom prevteľovanie.⁴²

Origenes však jasne popiera možnosť prevteľovania v bežne rozšírenom poňatí, podľa ktorého sa ľudská bytosť môže vteliť do zvierat (*O počiatkoch*, I, 8, 1). Prevteľovanie je mysliteľné len v prípade trojčlennej skladby človeka; musí byť jednoducho prítomný prvok, ktorý je večný, duch ktorý sa prevteľuje a naberá na seba jemnohmotné duševné obaly, ktoré sú výslednicou jeho skorších činov a tu Origenova antropológia plne korešponduje s Plotínovou, ako je dobre badateľné na jeho objasnení problematickej identity Jána Krstiteľa, ktorý bol mnohými považovaný za znovuvteleného Eliáša. Podľa neho to totiž nebola Eliášova duša (osobnosť) o ktorej sa hovorilo pri Jánovom narodení, ale jeho duch – osobnosť sa totiž pri každom vtelení vytvára nová, v závislosti od prostredia, skúseností a životných udalostí, ktoré každú bytosť dotvárajú (*Komentár k Matúšovi*, XIII, 2). Oproti tomu duch je večné bytostné jadro (individualita), prítomné v každom v miere závislej od jeho vyvinutosti – je silou, ktorá človeka oslobodzuje zo závislosti na vonkajších vplyvoch.

Origenes vymenúva niekoľko možných teórií, medzi nimi i variant kreacionizmu, podľa

ktoré budú nasledovať (*O počiatkoch*, I, 6, 2). Tu je ale problém presne rozlíšiť povahu tohto odpadnutia, pretože *odpadnutím* možno nazvať už samotné vzdialenie sa a to by popieralo jednak stvorenie ako kladný vôľový akt Boha a jednak Božiu všemohúcnosť, čo by bol smer vedúci k niektorému z variantov extrémneho dualizmu, vyznávaného početnými gnostickými skupinami, s ktorými kresťania aj novoplatonici tvrdo bojovali. Buď totiž boli všetky bytosti rovnakého rádu a každá z nich bola obklopená rovnakými podmienkami, no potom je záhadou prečo sa niektoré od Boha vzdialili viac a iné menej, alebo je tu druhá možnosť, ktorá je pravdepodobnejšia, pretože implicitné zmienky o nej sa ťahajú celou gréckou filozofiou, hoci explicitne ju vyslovili len stoici, totiž že celému tomuto vesmíru predchádzalo nespočetné množstvo vesmírov minulých (pre nedostatok miesta tu nebudem rozobrať fakt, že cyklické vznikanie a zanikanie celého kozmu je samozrejmom súčasťou hinduistických a budhistických metafyzických konceptov), v ktorých sa každá z nebeských hierarchii vyvíjala akoby v dvoch fázach. Prvá pozostávala zo zostupu a vzdľaľovania sa od Boha, smerom k pre ňu najvzdialenejšiemu možnému bodu, v ktorom dospievala k plnému vyjadreniu svojej podstaty, po ktorom nasledovala fáza návratu. Takto v každom svetovom cykle každá hierarchia akoby postúpila o jeden stupienok vyššie, smerom od potenciálnej, k reálnej dokonalosti.

42) Viera v mnohé životy (či skôr vedenie o nich) vysvetľujúca nerovnosť osudov, ktoré sú na ľudí a vlastne na všetky bytosti uvalené, bola bežná u esénov, rovnako aj u mnohých ranokresťanských gnosticky orientovaných prúdov a už vôbec nehovoriac o ostatnom gréckom svete [zo spôsobu akým Jozef Flavius, židovský historik, žijúci v prvom storočí po Kr. vo svojej *Židovskej vojne* (III, 8, 5), ako aj *Židovských starožitnostiach* (XVIII, 1, 3) píše o znovuvteľovaní je zrejmé, že to vôbec nie je nejaká exotická náuka, ktorá bola na Západ dovezená z Východu - táto myšlienka je naopak veľmi pôvodná, len skrze neskorší vývoj bolo vedenie o nej potlačené, čo malo vo vývoji vedomia západného človeka celkom konkrétny zmysel.

ktorého je každá ľudská bytosť Bohom tvorená pri spojení jej rodičov, no postupne ich zavrhuje, poukazujúc na ich slabé miesta a protirečenia. Prikláňa sa k tomu, že v nás spoluexistujú dve duše, z ktorých jedna je božská a tá druhá, predstavovaná osobnosťou, vznikajúcou spolu s telom, bez ktorého nemôže prežiť, je svetská, na základe čoho je označovaná ako *sarx* – telo náklonné k hriechu a sebeckému prežívaniu, v protiklade k premenenému telu, ktoré je celkom podriadené duchu. Rovnako aj výraz *telo žiada proti Duchu* (*List Galat'anom*, V, 17) sa vzťahuje na túto dušu a nie na telo ako také. Je niečím prostredným medzi telom a Duchom a slúži tomu z nich, ktorého si zvolí za pána – ak sa oddá potešeniam tela, robí ľudí telesnými, no ak sa zjednotí s Duchom, jej dielom sú ľudia duchovní (*O počiatkoch*, III, 4,2).

Je teda zjavne absurdné domnievať sa, že predtým než veci vošli do existencie, bola akýmsi úradkom Božím určená ich prirodzenosť, takže niektoré boli stvorené v svätosti a iné ponorené v neresti. Boh je spravodlivý a všetky bytosti stvoril ako rozumných duchov obdarených logom, z ktorých každý podľa nutkaní svojej mysle pre seba získal viac alebo menej zásluh – príčiny svojej odlišnosti si teda nesie každá bytosť, nebeská či pozemská v sebe samej (*O počiatkoch*, I, 8, 3). Tie z nich, ktorí majú viac zásluh, na seba prijímajú obmedzenia ostatných, ktoré sú nižšieho rádu, aby im boli skrze svoju službu vzorom a pomocou, tak že vyšší stupeň preniká a k sebe pozdvihuje ten, ktorý stojí pod ním (*O počiatkoch*, II, 9, 7).

V celkovom procese spásy má však znovuvzťahovanie len druhotné miesto, je len čiastkovým procesom, hoci trvajúcim celé aeóny. To, čo je jadrom, najdôležitejším bodom Origenovej náuky je navrátenie všetkých bytostí k Bohu (*apokatastasis*) v celkovom zjednotení, ktoré je silno podložené Písmom a rovnako aj tradíciou v gréckej filozofii.

Hlavným biblickým poukazom je 15. kapitola *I. Listu Korint'anom*, podľa ktorej koniec sveta nie je nejaký absurdný sek, či prerušenie bytia, ale majestátne zavŕšenie vývoja mnohých aeónov, kedy aj smrť (a teda Diabol ako mocnosť ktorá sa skrze smrť prejavuje) bude premožená⁴³ a Kristus odovzdá kráľovstvo do rúk Boha. Tým premožením nie je myslené nič iné než stav v akom žijú svätci, ktorí všetky svoje mohutnosti podriadili Kristu (teda logu – svojmu vyššiemu *Ja*, ktoré je spojené s Logom) žijúc v stálej bdelosti, *tu a teraz*. Takéto podriadenie je spásou, pripodobnením sa Bohu v najvyššej možnej miere, ktoré je

43) To neznamená jej substanciálne zničenie v zmysle neexistencie, skôr ide o to, že smrť prestane byť nepriateľom, prestane byť smrťou...pretože zánik je len tam kde nie je večnosť, v prípade že bude všetko položené k nohám Logu, neostane nič, čo by ešte mohlo zanikať.

naplnením slov z *Genezis* (I, 1, 26-27): *A Boh povedal: učiňme človeka na svoj obraz podľa svojej podoby. A Boh stvoril človeka na svoj obraz, na obraz Boží ho stvoril.* To, že v druhej časti chýba zmienka o podobe neznačí nič iné, než že človek získal vznešenosť Božieho obrazu už na začiatku stvorenia, no jej naplnenie a zdokonalenie v podobnosti, ako konečné zavŕšenie diela získa až v *strávení*, v ktorom sa božské v človeku premení cez podobnosť až k jednote (*O počiatkoch*, III, 6, 1), kedy bude v každej individuálnej bytosti prítomné všetko rozumové pochopenie a v každom pociť, či myšlienke bude celkom naplnená Bohom. A keď už nebude nahliadať nič iné než Boha a on bude meradlom všetkých jej pohybov, potom bude Boh všetkým, takže už nebude rozlišovania medzi dobrom a zlom, ani túžby jest' zo Stromu poznania dobra a zla, pretože bude vlastniť všetko poznanie a Boh jej bude všetkým (III, 6, 3). Z takéhoto konca možno premýšľať o novom začiatku vecí, pretože koniec je vždy podobný začiatku, z ktorého vychádza všetka rôznosť a mnohosť, ktorá sa opäť, skrze Božiu dobrotu (Ducha Svätého) a podriadenie sa Kristu navracia k jednému koncu, ktorý je zároveň novým začiatkom (I, 6, 1).

Origenove odvážne myšlienky boli v očiach formujúcej sa ortodoxie veľmi poburujúce, pretože spochybňovali všetky hlavné dogmy, počnúc problematickou substanciálnou jednotou Trojice a vzájomných vzťahov božských osôb, cez jedinečnosť Kristovho činu (ak bolo stvorené množstvo svetov, v každom z nich by muselo dôjsť ku Kristovmu spásnemu činu), večné utrpenie *hriešnikov* v pekle (zatratenie v Origenovom učení o všeobecnej spáse nemalo miesto), až po spôsob, akým dôjde ku konečnému vzkrieseniu – to bolo v konkrétnom fyzickom tele používanom svetskou osobnosťou nemysliteľné, pretože ak individualita človeka vo svojich nespočetných životoch obývala množstvo *nádob*, značí to, že jej podstata nie je zviazaná s fyzickým telom. Duchovná povaha vzkriesenia bola pre Origena samozrejماً aj na základe pasáže, v ktorej Ježiš odpovedal sadúceom pýtajúcich sa ho na to, s kým bude po vzkriesení žena, ktorá postupne patrila siedmim bratom slovami: *pri zmrŕtvychvstaní nebudú sa ani ženiť ani vydávať, ale budú jako anjelia Boží v nebi* (*Matúš*, XXII, 30).

Vo všeobecnosti sa stalo pravidlom, že ak sa kresťanskí teológovia aj naďalej venovali filozofii, to čo bolo považované za mysliteľné, bolo stále viac obmedzované utvárajúcimi sa dogmami, čím ale boli celkom popierané Ježišove slová, ktoré jasne poukazujú na kontinuitu a nezavŕšenosť zjavenia (*Ján*, XVI, 12-13), ktoré sa jeho vtelením na Zemi nekončí – naopak, to bolo len počiatkom úplného obratu v smerovaní celého stvorenia späť k Bohu, ktoré si vyžiada ešte množstvo Božích poslov, prinášajúcich vždy nové, pre tú-ktorú dobu aktuálne impulzy k vývoju.

Cirkev Kristova?

Celé tretie a štvrté storočie môžeme vidieť ako akési medziobdobie, kedy sa v spisoch jednotlivých učiteľov často protichodne miešala dichotomická aj trichotomická koncepcia, čo svedčí o pomaly miznúcej schopnosti jasne a priamo nazerať duchovné súcno a zároveň rozlišovať medzi dôležitými filozofickými nuansami, označujúcimi subtilne rozdiely medzi kvalitami, čoho vonkajším vyjadrením bola práve už spomenutá dogmatizácia.⁴⁴

Po niekoľkých storočiach mimoriadne krutej perzekúcie kresťanov zo strany rímskeho štátu, spôsobenej ich tvrdošijným odmietaním akejkoľvek účasti na štátnom náboženskom kulte, sa situácia celkom obrátila potom čo sa rímskym cisárom stal Konštantín, ktorý v roku 313 Milánskym ediktom zrovnoprávnil kresťanstvo s ostatnými náboženstvami. Rok predtým po zázračnom víťazstve nad Maxentiom, svojim posledným odporcom na západe konvertoval a stal sa tak prvým predstaviteľom myšlienky kresťanskej teokracie, tvoriacej systém, v ktorom mali byť všetci poddaní kresťani a v ktorom cirkev a štát tvorili dve ramená božskej vlády na zemi.⁴⁵ Hoci jeho zámer bol v plnosti uskutočnený až jeho nástupcami (Theodosius v roku 381 vyhlásil kresťanstvo za štátne náboženstvo), už jeho zvolanie prvého všeobecného koncilu do Nikaie v roku 325, ktorému čestne predsedal,⁴⁶ bolo zásadným zásahom štátnej

44) Ducha ako reálnu súčasť ľudskej bytosti považovali za samozrejmosť Origenovým dielom inšpirovaní Gregor Thaumaturgos, Dionýzios Alexandrijský, Didymus Slepý, Pamphilius, Eusebius, Kapadočania (Basil Veľký, Gregor z Nyssy, Gregor z Naziansu), Evagrius či Rufinus a Ján Zlatoústý, hoci neprijímali všetky prvky jeho učenia (čo im muselo pôsobiť určité problémy, pretože akceptácia večného ducha v človeku vždy implicitne obsahuje preexistenciu a istú formu apokatastázy). Rovnako početný bol aj tábor jeho odporcov, spomeniem aspoň Methodia z Olympu, Eustathia Antiochijského, Epiphania, Hieronyma a Theophila. Na západe bola *mierna* reakcia na problematiku spôsobená do značnej miery neznalosťou gréčtiny a aj iným typom myslenia, ktorý mal v sebe viac rímskeho praktického právneho elementu, než gréckej subtilnosti schopnej postihnúť vyššie veci. Ambrosius z Milána vo svojich spisoch pomerne nevyberavo mieša obe koncepcie, bez toho že by to pôsobilo nejaké problémy. Až po vypuknutí prvej origenistickej krízy proti trichotómii ostro vystúpil Hieroným. Augustín, ako *prototyp* kresťana budúcnosti svojim pochopením udal tón nasledujúcim storočiam a ak kresťanstvo vedelo niečo o platonickej filozofii, bolo to hlavne skrze ním okresané podanie. To, že duša iracionálna by mala byť substanciálne odlišná od duše racionálnej, bola predstava proti ktorej bojoval po celý svoj život. Človek, to bola pre neho duša a telo a tieto tvorili jeden celok.

45) Schaff, P.: *History of the Christian Church* (vol. III), s. 12 (In: www.ccel.org)

46) Hlavným cieľom koncilu bolo vyrovnať sa s ariánizmom, ktorého predstaviteľ Ariános popieral božskú podstatu Syna, pričom dohnal do extrémov niektoré Origenove tvrdenia a vrhol tak na jeho postavu tieň svojich vlastných omylov, takže pre väčšinu teológov, ktorí vôbec neboli oboznámení s pôvodným Origenovým dielom, sa jeho meno stalo zosobnením zdroja všetkých heréz, čo sa prejavilo v mohutnej podpore množstva

moci do vnútorných záležitostí cirkvi, ktoré malo ďalekosiahle následky, pretože spojením so štátom sa cirkev vo svojom ďalšom vývoji stala poplatnou politike – zabudla tak na Ježišove slová: *Dajte čo je cisárovo cisárovi a čo je Božie, Bohu (Matúš, XXII, 21)*. Ako následok tohto zlyhania v nej začala mocnieť inštitucionalita, nepriateľská voči všetkému čo nejakým spôsobom nabúrava už zavedený poriadok – využitie štátnej moci pri konfrontácii s názorovou pluralitou sa prejavilo fyzickou perzekúciou heréz, pri ktorej zápal pre doktrínálnu čistotu celkom vytlačil pôvodný zápal pre čistou života.

V cirkevnom poňatí, ktoré neskôr došlo najplnšieho vyjadrenia v diele Augustína, bol ľudský rozum ako nástroj poznania dostatočný v dobe pred vyhnaním človeka z Raja, kedy bol v súlade s božským Rozumom, no po jeho vzbuore sa ľudské poznávacie schopnosti zakalili (*O Obci Boží, XI, 2*), takže bol nutný príchod Krista a následné zjavenie, obsahujúce všetko potrebné na to, aby človek dosiahol spásu. Je tu ale celkom odsúvaný do pozadia podstatný fakt, že táto spása nespočívala v pasívnom *uverení* v smrť a zmŕtvychvstanie, ktorým Logos v Ježišovej osobe prešiel, ale v čine, ktorý mal túto smrť a následné vzkriesenie k večnému životu napodobniť. Človek mal prejsť bytostnou premenou, ktorá mu vracala jeho postavenie, stratené v dôsledku pádu, pravda s tým rozdielom, že na omnoho vyššom stupni, pretože už jedol zo Stromu poznania dobrého a zlého, ako aj zo Stromu života.⁴⁷

Augustínove popieranie súčasnosti intelektuálnej duše s Bohom zároveň znamenalo aj odmietnutie jej preexistencie. Podľa Augustína je každá ľudská bytosť nanovo tvorená Bohom priamo pri počatí, je jednotou duše a tela a táto duša, hoci nesmrteľná, je plná premenlivosti a vnútornej krehkosti – to, v čom človek nachádza svoju pravú identitu je jeho svetská osobnosť, čo ho ale stavia do celkom odlišného postavenia, než aké by zastával, keby mal večné božské jadro. Ak je totiž popretá absolútna sloboda vôle, umožňujúcej každej bytosti utvárať svoj osud rozvíjaním vlastných daností, je popretý aj zákon spätného pôsobenia činov, bez ktorého je nemožné vysvetliť fakt, že niekto, aj napriek tomu, že sa celý

biskupov, v protiorigenistickom ťažení počas prvej origenistickej krízy. Stačilo im zamávať pred očami strašiakom s nálepkou *prameň ariánstva* a šíky *Božích bojovníkov* za pravdu boli postavené.

47) Vo svojej polemike s Plotínovým žiakom Porfýriom Augustín ešte jasne rozlišuje medzi dušou životnou a dušou duchovnou, no popiera súpodstatnosť a súčasnosť tejto najvyššej zložky ľudskej bytosti s božskou myslou (*O Obci Boží, X, 29*). Zároveň tým popiera aj možnosť určitej vývojovej dynamiky, pretože si neuvedomuje nevyhnutnú zákonitosť, činnú v procese, v ktorom sa duchovná duša učí a zdokonaľuje tak, že prechádza postupnou kvalitatívnou premenou, ktorej prvým štádiom je práve vyhnanie človeka z Raja potom čo okúsil zo stromu poznania a jeho následná oddelenosť od Boha, v ktorej sa učil rozlišovať medzi Dobrom a Zlom, ktorá však bola prekonaná práve vykupiteľským činom Logu, prebúdajúcim v každom človeku jeho vlastné duchovné svetlo.

život usiluje žiť ctnostne, neustále bolestivo padá, zatiaľ čo iný, nech je aj celkom pohltý náruživým životom, je akýmsi tajomným spôsobom vedený tak, že nakoniec zdanlivo bez vlastnej zásluhy spočívne bezpečne v Bohu (toho príkladom je ostatne aj život samotného Augustína). Takýto náhľad musí nutne ústiť v monštróznú teóriu predestinácie, podľa ktorej Boh už dopredu predurčil každú ľudskú bytosť k spáse alebo k večnému zatrateniu.

S tým úzko súvisela redukcia významu ideí v poznávacom procese, v ktorom bol človek kladený do pomerne pasívnej pozície, pretože myseľ sama ich nedokáže nahliadať bez toho, že by bola *zhora* osvetľovaná milosťou.⁴⁸ Naviac, priamy vzťah s Bohom, založený na láske chybujúceho dieťaťa k neskonale dokonalejšiemu otcovi a na viere stojacej na prijatí zjavenia zaznamenanom v Evanjeliách, zatlačil intelektuálne nazeranie ideí a samostatný duchovný vzostup do pozadia, čo sa omnoho neskôr prejavilo v spore o univerzálie, ktorého výsledok zásadným spôsobom ovplyvnil nasledujúci vývoj Západného myslenia.⁴⁹

Medzi človekom a inteligibilným svetom sa tak znovu roztvorila priepasť, ktorá človeku znemožňovala prístup k pravde prostredníctvom vlastného snaženia, vďaka čomu bol odkázaný na Božiu milosť a najmä na sprostredkujúcu úlohu, predstavovanú cirkvou s jej učením a sviatosťami. Ideál radostného zjednotenia s Kristom vyjadrený jazykom gréckej filozofie, ktorý naplňoval celé rané kresťanstvo, tak ustúpil konceptu poslušnosti a bázne pred Bohom, ktorého hovorcom na Zemi bola cirkevná hierarchia a Kristovo utrpenie bolo chápané skôr ako dôvod pre novú ľudskú vinu, než jej odstránenie. V takomto poňatí bola predstava zbožštenia človeka niečím prinajmenšom rúhavým – pod spásou bolo chápané skôr akési ospravedlnenie, ktoré hriešnik nachádzal v očiach božského monarchu a následná milosrdná možnosť zaujať určené miesto v jeho nebeskom panstve.

48) Nemôže nahliadať, pretože tej najvyššej zložky, ktorou by nahliadal si už bol v sebe Augustín vedomý len pomerne obmedzeným spôsobom. Vystáva tu kričiaci kontrast s poznávacím procesom u Plotína, pre ktorého bol výstup k Bohu výstupom k vlastnému pravému *Ja*, nie k nejakej oddelenej, nad nami sa týčiacej antropomorfickej bytosti. Ľudská snaha dosiahnuť Boha je pre neho zároveň snahou po sebaoslobodení, v ktorom strácame seba, len aby sme sa opäť našli v Bohu [Ježišovo *Kto by stratil svoju dušu pre mňa, ten ju zachránil* (Lukáš, IX, 25)], takže večnosť pre nás prestáva byť vzdialenou túžbou a stáva sa živou, kontinuálnou skúsenosťou od základov premieňajúcou bytosť človeka – medzi božskou a ľudskou prirodzenosťou niet bariéry.

49) Tento presun pozornosti predstavoval ďalší dôležitý krok v desakralizácii sveta, pretože všetka úcta, pôvodne prejavovaná nespočetným božstvám činným v prírode, mala patriť jedinému Bohu – prostriedky, ktorými sa duchovný svet prihováral ľuďom mali stíchnuť a v človeku sa skrze Krista malo postupne rozsvietiť jeho vlastné vnútorné svetlo, tak aby prestal byť závislý na duchu prichádzajúcom zvonka, stavajúc výhradne na poznaní pochádzajúcom z jeho vlastného *Ja*. Mal sa sám zrodiť ako slobodná a nezávislá bytosť, čo u väčšiny ľudí nevyhnutne znamenalo dočasné zatemnenie vnímania prejavovania sa duchovného sveta v svete prírodnom.

Súmrak antického sveta

Zatiaľ čo prvý spor o Origena, ktorý vypukol na prelome 4. a 5. storočia, bol nesený a živý najmä osobnými spormi silných individualít,⁵⁰ spor v 6. storočí už bol čistým prejavom štátnického rozhodnutia, ktoré pri riešení filozoficko-teologických problémov zohľadňuje predovšetkým to, čo je dobré pre stabilitu ríše, ktorá bola po dlhotrvajúcej vláde slabých cisárov výrazne decentralizovaná.

Keď Justinián nastúpil v roku 527 na trón, okamžite začal podnikať výrazné konsolidujúce kroky a to v dvoch hlavných líniách. Najskôr v snahe obnoviť jednotnú ríšu v celom jej pôvodnom rozsahu, vrhol svoje armády proti malým barbarským panstvám, ktoré sa pohltené vzájomnými spormi živili na zvyškoch Západnej ríše.

Druhým krokom bolo upevnenie kánonu viery, ktorý sa mal striktnie dodržiavať, čo však predpokladalo vyrovnanie sa s poslednými zvyškami pohanstva – s filozofiou. V roku 528 Justinián vydal niekoľko nariadení, z ktorých jedno zakazovalo tým ktorí i naďalej zotrvali v helenistických bludoch vyučovať na akýchkoľvek školách, čo bol úder, ktorý priamo obmedzoval pôsobenie profesorov gréckych filozofických škôl a o rok neskôr vydal edikt, ktorým zrušil aj samotnú Akadémiu a jej majetok bol použitý na verejné účely. Týmto činom skončilo tisícročné slobodného myslenia v otázkach sekulárnych aj sakrálnych, aké svet od vtedy už nezažil – poslední novoplatonickí filozofi museli opustiť ríšu a hľadať azyl v Perzii, na dvore kráľa Chusrawa I.⁵¹

Ako dôsledok toho, vedomie o duchovnej skutočnosti ako pozadia života a myslenia postupne v Európe odumieralo a filozofia sa na niekoľko nasledujúcich storočí zredukovala na logiku a rétoriku.⁵² Jediný koncept duchovného sveta bol ten, ktorý bol vyjadrený v náboženských dogmách a v týchto, nezávislosť myslenia a priamej skúsenosti nemala

50) Hlavnými aktérmi tohto sporu boli v myšlienkovvej rovine Rufinus a Hieroným. Obaja boli čitateľmi a prekladateľmi Origenovho diela, no potom čo Rufinus v roku 397 preložil do jeho latinčiny *Peri archon* (dovtedy prevažne neznáme dielo vzbudilo v latinskom svete značný rozruch), v úvode ktorého menoval Hieronýma ako svoj vzor pri prekladaní, Hieroným, vždy úzkostlivo citlivý na svoju pravovernosť po obvinení z herézy poprel svoje predchádzajúce pochvalné vyhlásenia o Origenovi a stal sa jeho najzúrivejším odporcom. V snahe ubrániť Origenovu (a teda aj svoju) ortodoxnosť, Rufinus úmyselne zahladil jeho najodvážnejšie tvrdenia, na čo Hieroným reagoval vlastným prekladom, kde sa naopak zamerl na zvýraznenie miest, ktoré Origena usvedčovali ako heretika (žiaľ, v kompletnosti sa nám zachovala len Rufinova verzia).

51) Gibbon: *Úpadek a pád Rímskej ríše*, Odeon, Praha, 1983, s. 213-218

52) Platónická teologizujúca metafyzika sa však na Západ dostala v diele pseudo-Dionýzia Areopagitu, ktoré vykazuje mnoho myšlienok, ktoré možno nájsť aj u Prokla a je možné, že ich autorom bol nejaký kresťanský platonik trébovaný v Akadémii. Vplyv tohto autora na kresťanskú filozofiu bol nedozierny, pretože ustanovoval

miesto. So stratou tohto vedomia, spolu s narastajúcim pocitom vlastnej individuality, človek začal čeliť nutnosti *tvoriť* duchovno ako abstrakciu a zovšeobecnenie zmyslového vnímania.

Následne Justinián rozpútal ťaženie proti duofyzitom⁵³ a monofyzitom,⁵⁴ ktorých neustále spory boli zdrojom nepokojov vo východnej časti ríše a Mennasovi, konštantínopolskému patriarchovi nariadil v roku 543 zvolať miestnu synodu, ktorej úlohou bolo uzmierniť obe strany tak, že budú odsúdené niektoré body Origenovej doktríny, popierané rovnako duofyzitmi ako aj monofyzitmi⁵⁵ – odsúdené boli základné body Origenovho učenia (10

system angelológie v jasnej podobe a potom čo Scotus Eriugena, ktorý je považovaný rovnako za oneskoreného platonika ako aj za prvého scholastika preložil jeho dielo do latinčiny, stalo sa trvalou inšpiráciou mystikom, filozofom, aj teológom. (Whittaker, T.: *The Neo-platonists*, Elibron Classics, Cambridge, 2005, s. 188)

53) Ako prvý upriamil pozornosť na psychickú a pneumatickú stránku Kristovho ľudstva Apollinarius – pripisoval mu ľudské telo a dušu (*anima animans*), no nie ľudského ducha (*anima rationalis*), na miesto ktorého kladie Logos, čím v očiach ortodoxie poprel plnosť jeho ľudstva. Na to by mohol byť Kristus úplným Spasiteľom, musí byť totiž úplným človekom. Tu je dobre viditeľný zárodok narastajúceho odporu voči trichotomickej koncepcii (najvyšší článok ľudskej bytosti bol vnímaný ako niečo od Logu substanciálne odlišné, čím sa stráca vedomie jeho prepojenia s logom tvoriacim intelektuálnu dušu), čoho dôsledkom sú všetky neskoršie kristologické spory. Ortodoxným riešením problému dvoch integrálnych osobností (ľudskej a božskej) v Kristovi bolo učenie o neosobnosti jeho ľudskej prirodzenosti, takže Kristova osobnosť sídlila v samotnom Logu. Apollinarizmus bol odsúdený na koncile v Konštantínopole (381), no doktrína o dualite osôb v Kristovi našla svojho pokračovateľa v Nestorovi, ktorého učiteľom bol Theodor z Mopsuastie. V reakcii na rozšírené uctievanie Márie ako Bohorodičky (*theotokos*), Nestor striktne oddeľoval ľudskú osobnosť od Logu, takže Mária podľa neho porodila Ježiša a nie Logos, ktorý bol a je všadeprítomný, hoci v Ježišovi prebýval v obzvláštnej miere – porodila človeka, v ktorom začalo spojenie s Logom, ktoré však dosiahlo úplnosti až krstom v Jordáne. Osoba Ježiša tak bola *len* chrámom, v ktorom prebýva Logos a ich spojenie bolo skôr morálneho, než osobného rázu. Odsúdením nestoriánstva (Efez, 431) bolo odvrhnuté poňatie synovstva človeka v Ježišovi, ktoré bolo založené na postupnom morálnom zdokonaľovaní, vrcholiacom vzkriesením prinášajúcim božstvo – vyvýšením božstva v Ježišovi tak bolo ponížené božstvo v každom človeku. [Schaff, P.: *History of the Christian Church* (vol III.), s. 504-511 (In: www.ccel.org)]

54) To, že koncil v Efeze skončil zavrnutím nestoriánstva, bez toho že by bola nájdená pozitívna odpoveď na otázku podstaty povahy jednoty človeka a Boha v Kristovi, nevyhnutne vyústilo v naklonenie sa na opačnú stranu – Eutyches kládol dôraz na Kristovo božstvo a popieral, že po vtelení je možné hovoriť o dvoch prirodzenostiach, pretože neosobná ľudská prirodzenosť bola asimilovaná a zbožštená Logom v takej miere, že aj jeho telo sa stalo božským, substanciálne celkom odlišným od obyčajného ľudského tela. Eutychianizmus bol na koncile v Chalcedóne (451) zavrnutý a výsledkom bola formulácia *Kristus, Syn, Pán, jednorodný, prejavý v dvoch podstatách, dokonalý v božstve a dokonalý v ľudstve, v dvoch prirodzenostiach, nezmiešaných a nepremených, nerozdelných a nerozlišených, ktoré sa stretávajú v jednej osobe*, ktorá sa však v Egypte aj v Palestíne stretla s tvrdým odporom monofyzitských cirkví. [Schaff, P.: *History of the Christian Church* (vol III.), s. 518-528 (In: www.ccel.org)]

55) Všetky origenistické skupiny boli v tejto dobe už pomerne vzdialené pôvodnému Origenovemu učeniu a

anathemat z roku 543 v prílohe) a jeho meno bolo dané do kliatby. Tieto body boli následne rozoslané všetkým patriarchom, ktorí ich odsúhlasili. Keďže ani to neupokojilo spory medzi monofyzitskými mníchmi v Palestíne, desať rokov nato Justinián zvolal do Konštantínopolu piaty ekumenický koncil, s hlavným cieľom vysporiadať sa s učením heretikov Theodora z Mopsuastie, Theodoretta a Ibasu, zväčša sa zameriavajúcim na povahu Kristovej podstaty – boli odsúdené v tzv. *Troch kapitolách*.⁵⁶

Hoci samotné Origenovo učenie nebolo na koncile prejednávané, jeho meno sa napriek tomu ocitlo v kánone 11 medzi odsúdenými heretikmi⁵⁷ a myšlienky, ktoré dovtedy niesli *len* stigmú podozrivosti, čo ešte nepredstavovalo neobíditeľný problém pri ich reprodukcii a šírení, sa stali cirkevným uznesením jasným zdrojom kacírstva.

Odsúdením Origena sa cirkev nielen pripravila o možnosť skutočnej univerzálnosti,⁵⁸ ale navyiac stanovila svoj jasný primát ustrnulej tradície pred živou duchovnou skúsenosťou ignorujúc fakt, že aj v samotnom jadre tradície (ktorej vyjadrením sú práve dogmy), ako aj zjavenia (Bible), nie je pôvodne nič iné než ztuhnutý, zhmotnený mystický zážitok, čím bol celkom znemožnený akýkoľvek zmysluplný dialóg s inými náboženskými a filozofickými systémami. Čo je však závažnejšie, došlo k tvrdému okliešteniu oblasti prístupnej ľudskému poznaniu, ktoré, pokiaľ sa nemôže slobodne rozvíjať prirodzeným spôsobom smerom k transcencii a individuálnej sebarealizácii, nevyhnutne sa musí zvrhnúť do deskriptívneho zaznamenávania kvantitatívnych vlastností fenoménov, čo sa stalo plnou skutočnosťou o tisíc rokov neskôr.

Napriek kliatbám spočívajúcim na Origenovom mene, jeho vplyv celkom nevyhasol, pretože na Východe prežíval v zjemenenom podaní Gregora z Nyssy, na ktorom staval Maximos Vyznávač a Ján z Damašku a ozvenu niektorých jeho myšlienok môžeme nájsť aj v diele už spomenutého Dionýzia Areopagitu, ktorého *Nebeské hierarchie* sa dostali na Západ v preklade Jána Scotta Eriugenu a mimo Augustína tak boli hlavným zdrojom platonizmu, ktorým sa rímske kresťanstvo mohlo inšpirovať.

vychádzali skôr z Evagria Pontského (*Kephalaia Gnostica*), ktorý Origenovo dielo scholasticky zosystematizoval a zdogmatizoval, čím ho spravil ľahko napadnuteľným (15 anathemat z roku 553 v prílohe).

56) Schaff, P.: *The seven ecumenical councils*, s. 437-458 (In: www.ccel.org)

57) *Ak niekto nepreklína Aria, Eunomia, Macedonia, Apollinaria, Nestora, Eutycha a Origena, ako aj ich heretické knihy a rovnako aj všetkých ostatných heretikov, ktorí už boli odsúdení a prekliati svätou katolíckou a apoštorskou cirkvou a aj štyrmi svätými koncilmi, ktoré už boli spomenuté a rovnako aj všetkých tých, ktorí zmýšľali alebo ešte stále zmýšľajú rovnakým spôsobom ako uvedení heretici držiac sa svojich omylov až na smrť – nech je prekliaty.* (In: <http://www.piar.hu/councils/ecum05.htm>)

58) Elaide, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí III.*, Agora, Bratislava, 1997, s. 49

Dozvuk celého sporu o *ducha*, ako najvyššiu zložku ľudskej bytosti môžeme vidieť na štvrtom konštantínopolskom koncile v roku 869, ktorý mal rovnako ako koncil v roku 553 najmä politické pozadie – nosnou témou kánonov bolo prejednanie a potvrdenie zosadenia patriarchu Fótia, ktorý bol prekážkou v plánoch cisára Basila.⁵⁹ Akoby nedopatrením sa medzi predmety koncilového pojednania dostal bod, tvoriaci 11. kánon, ktorý nijako nezapadá do celkového kontextu tých ostatných.⁶⁰ Zdá sa, akoby tam len *náhodou* zablúdil.

V tejto dobe však už zúčastnení vôbec nedokázali rozlišovať medzi subtílnymi nuansami vzťahujúcimi sa na inteligibilie a ani to, aký dosah bude mať ich rozhodnutie, ktorého výsledkom bola dogma, podľa ktorej kresťania majú chápať bytosť človeka nie ako zloženú z tela, duše a ducha, ale len z tela a duše, ktorej sú pripisované niektoré duchovné atribúty. V učení, ktoré sa vzdalo svojej prvotnej ontológie, tak ako ju možno nájsť u Origena či jeho predchodcov, sa ľudský duch ako to *božské* v človeku stal len rúhavým pohanským anachronizmom, ktorý keby bol akceptovaný, nutne by viedol k rozpadu inštitucionalizmu, na ktorom cirkev budovala svoju autoritu, voči ktorej sa musí každý slobodný duch búriť.⁶¹

59) Basil sa na trón dostal tak, že nechal zavraždiť Michala III. Hneď po nástupe k moci musel čeliť opozícii intelektuálnych kruhov vedených patriarchom Fótiom, ktorého poslal do vyhnanstva a na jeho miesto znovu dosadil bývalého patriarchu Ignatia, čím si na svoju stranu získal mníšstvo a zároveň si urovnal vzťahy s Rímom [pápež Mikuláš I. viedol s Fotiom závažný spor o otázku *filioque* a jeho voľbu za patriarchu, keďže bol pôvodne cisárskym úradníkom odmietol uznať (Hradečný, P.: *Dějiny Řecka*, Lidové noviny, Praha, 1998, s. 149-150)].

60) *Hoci Starý a Nový Zákon učí že každý muž alebo žena má len jednu racionálnu a intelektuálnu dušu, a všetci otcovia a učители cirkvi, ktorí sú hovorcami Boha, vyjadrujú rovnaký názor, niektorí ľudia poklesli do takých hĺbok bezbožnosti, tým že venovali pozornosť špekuláciám zlých ľudí, že bez hanby učia ako dogmu že ľudská bytosť má dve duše, neustále skúšajúc dokázať svoju herézu nerozumnými prostriedkami používajúc múdrosť ktorá je bláznovstvom.*

Preto toto sväté a všeobecné zhromaždenie sa ponáhľa vykoreniť toto skazené učenie, ktoré rastie ako nezdoľná burina. Držiac v ruke víťaznú kopiju pravdy, so zámerom zahnať dym z neuhasiteľného ohňa, držiac čistý prah Krista zvučiacim tónom vyhlasuje kľatbu nad vynálezcami a šíriteľmi takej bezbožnosti a nad všetkými, ktorí zastávajú rovnaký názor. Rovnako vyhlasuje, že nik nesmie uchovávať písané učenie autorov tejto bezbožnosti. Ak by niekto napriek tomu konal v protiklade s uznesením tohto svätého a veľkého zhromaždenia, nech je prekliaty a vyvrhnutý z viery a spôsobu života kresťanov. (In: <http://www.piar.hu/councils/ecum08.htm>)

61) Ak zväžíme atmosféru koncilov, kde proti sebe zväčša stáli dve antagonistické skupiny pevne odhodlané zničiť svojho protivníka v boji, v ktorom sa neštítali použiť ani tie najšpinavšie machinácie, atmosféru plnú hrubosti a zaslepanej bigotnosti, ktorej navyše predsedala svetská moc, zdá sa len málo pravdepodobné, že tí niekoľkí Duchom inšpirovaní mudrci dokázali vždy a bez kompromisov presadiť svoje myšlienky – tam kde prvotnú, životom pulzujúcu, vrúcnu pospolitosť nahradila zovretá, monolitná inštitucionalita rímskej cirkvi neostáva povedať nič iné než, že *nie je pravda to čo hovorí koncil, ale to je koncil, kde sa hovorí pravda.*

(Berďajev, N.A.: *Duch a realita*, Kaligram, 2006, s. 169)

Vek prechodu

Pre stredovekú rímsku cirkev, ktorej vplyv už nebol mocensky vyvažovaný východnými patriarchátmi rozvrátenými alebo oslabenými moslimskou expanziou, bola typická pevná centralizovaná hierarchia kňazov a biskupov, tvrdá požiadavka poslušnosti voči svojim členom (ako aj účinné prostriedky, ktorými si túto poslušnosť dokázala poistiť), komplexná právna štruktúra zastrešujúca *duchovný život* založený na formalizovaných rituáloch a dravá expanzia zameraná na konvertovanie pohanov.⁶² Živelné pôsobenie Ducha vyjadrené extázami, zázračnými uzdraveniami, hovorením jazykmi, či prorokovaním, ustúpilo v prospech kontrolovaných a organizovaných omší a doktrínálnej ortodoxnosti.

Charakter katolíckej cirkvi, v ktorom znovu ožil duch Rímskej ríše bol navyše umocnený tým, že po invázii barbarských kmeňov na západ, bola cirkev jedinou inštitúciou, ktorá prestála všeobecnú skazu a ako taká, postupne absorbovala väčšiu časť funkcií, pôvodne zastávaných cisárom. Túto hegemoniu umožnil aj stav Byzantskej ríše, ktorá pod neustálym vojenským tlakom moslimov doslova zápasila o prežitie, takže reálna možnosť byzantského cisára zasahovať do vnútorných záležitostí Ríma bola minimálna a vývoj v oboch cirkvách, východnej aj západnej, sa začal definitívne uberať rozličným smerom.⁶³ Románskym národom trvalo niekoľko temných storočí, kým sa im podarilo znova vykresť iskrú kultúrnej tvorivosti, ktorá najmä v gotickom umení priniesla množstvo dovedy nevídaných prvkov.

62) Cirkevné poňatie vzťahu človeka k Bohu ako súdneho aktu tvrdo vymedzeného morálnym zákonom bolo z veľkej časti odvodené z rímskeho práva, ktoré katolícka cirkev zaintegrovala do svojej štruktúry – efektívnosť rímskeho štátneho kultu bola založená na dôkladnom dodržiavaní množstva predpisov. Navyše, rímska teória aj prax stála na myšlienke právneho vyrovnania, čo sa v náboženskej sfére premenilo na koncepciu hriechu ako trestného poškodenia zákonného vzťahu, ktorý ustanovil Boh medzi sebou a človekom.

(Tarnas, R.: *Passion of the Western Mind*, s. 158-159)

63) Zatiaľ čo katolícky Západ videl na Východe panteistickú a gnostickú úchylku, pravoslávnenému Východu zas na Západe prekážal nadmerný psychologizmus a antropologizmus. Kresťanská mystika Východu bola oveľa výraznejšie preniknutá novoplatonizmom, než kresťanská mystika Západu a zostala tu uchovaná myšlienka zbožštenia človeka, jeho duchovného vzostupu. Túto *theosis* chápal Východ ontologicky a rovnako bolo vykladané aj vykúpenie, ktoré nemalo ráz morálno-právneho aktu odpustenia, ale bytostnej premeny. Nekontemplovalo sa človečenstvo, ale božstvo Ježiša Krista a preto bola aj mystika Východu predovšetkým mystikou Vzkriesenia, v kontraste s mystikou Západu, v ktorej strede bolo Ukrižovanie. Celé bohatstvo a hĺbku gréckeho myslenia sa v Byzancii podarilo uchovať, no bez toho že by k nemu pribudlo niečo nové (šlo skôr o konzerváciu), pretože tu chýbala dynamika, ktorá bola stále viac typická pre Západ, hoci táto prednosť bola vyvážená a fakticky umožnená práve postupným zaníkaním vedomia duchovnej skutočnosti a stále výraznejšou orientáciou na empiriu. (Berďajev, N.A.: *Duch a realita*, Kaligram, Bratislava, 2006, s. 143)

Boj o univerzálie

Pre kresťanstvo, ktoré v 11. storočí pokrývalo takmer celú Európu, už potreba odlišenia sa popieraním antickej kultúry nebola taká dôležitá, takže tie zlomky, ktoré sa z nej zachovali, bolo možné postupne znova integrovať do spoločenskej štruktúry. Charakteristická bola snaha o obnovu vzdelávacieho systému tvoreného siedmimi slobodnými umeniami – *trivium* (gramatika, rétorika a dialektika) a *quadrivium* (aritmetika, hudba, matematika a astronómia) – ktoré boli sprvu vyučované v kláštorných školách (Chartres, Saint-Victor) a postupne sa stali piliermi výučby aj v novozaložených univerzitách (Paríž, Oxford) a mestských školách. K zásadnému prelomu však došlo až potom, čo Západ po dobytí Toleda (1085) znovuobjavil Aristotelove spisy (*Metafyzika*, *Fyzika*, *O duši*, *O nebi*), ktoré boli aj s arabskými komentármi prekladané do latinčiny. Spolu so šíriacou sa vzdelanosťou sa tak prístup učencov ku kresťanskej viere stával viac sebarefektívnym,⁶⁴ v čoho dôsledku sa opätovne vynorila možnosť myšlienkového pluralizmu, ktorá bola najvýstižnejšie vyjadrená v spore o povahu univerzálií, vedenom medzi realisticky a nominalisticky orientovanými mysliteľmi.⁶⁵

Vpád Aristotela do stredovekej spoločnosti ľudskú pozornosť nanovo obrátil k prírodnému svetu a logike a spolu s rastúcim množstvom oblastí, v ktorých získaval rozum vďaka faktom vyššiu autoritu než viera, dramaticky narastal aj antagonizmus medzi týmito dvoma prístupmi, ktorý anticipoval obrat v európskom myslení, ústiacy do vedeckej revolúcie.

64) Tento prechod je badateľný v troch fázach. V prvej je učenie hlásané katolíckou cirkvou predstavované ako božské Zjavenie, ako absolútna pravda, s ktorou ak myslenie nesúhlasí, nevyhnutne sa mylí, čoho dôsledkom je nutnosť zbaviť sa samostatného myslenia a podriaďiť sa autorite. Ak je však myslenie rozumné, nemôže byť v rozpore s pravdou a ak je správne aj cirkevné učenie, musí byť v súlade s rozumným myslením. Rozum aj autoritu je nutné zmieriť, pretože majú rovnaký pôvod, ktorým je božská múdrosť. Toto zmierenie ale znamená opodstatnenie rozumu, pretože je to práve rozum, ktorý rozhoduje o tom, ktorá autorita je tá pravá – tá ktorá neprotirečí rozumu. Nakoniec sa opäť vytvára rozpor medzi rozumom a tradíciou, len ich pozície sa vymenili a to, čo je pravdivé určuje rozum. (Solovjov, V.: *Križe západní filosofie*, Refugium, Olomouc, 2001, s. 15)

65) Spor medzi rozumom ktorý bráni vieru a rozumom ktorý ju napáda ale vypukol už v 11. storočí a jeho hlavnými aktérmi boli Anselm, považovaný za otca scholastiky a Roscelinus, ktorý je zas považovaný za otca nominalizmu, pretože učil, že skutočné sú len jednotliviny, zatiaľ čo všeobecné pojmy sú len zvukmi. Obojsečnosť myslenia sa ukázala potom, čo tento spôsob uvažovania aplikoval na Trojicu – skutočné sú iba jednotlivé božské osoby, no nie substancia, ktorá ich spája. Anselm ako realista prudko reagoval, pretože takýto postup ohrozoval nielen teológiu, ale aj samu filozofiu a všetko vedenie, ktoré sa snaží preniknúť za fyzickú skúsenosť. Nominalisti boli podľa neho natoľko v zajatí fyzických predstáv zatemňujúcich intelekt, že sa vôbec nedokázali povzniesť k jasnemu nazeraniu. Pravdivé poznanie nutne spájajú s mravnou a duchovnou úrovňou poznávajúceho, zatiaľ čo pre Roscelina predstavovalo len metódu, ktorej povahou však bol určený aj jej výsledok. (Floss, P.: *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Vyšehrad, Praha, 2004, s. 121-122)

Rozpor medzi rozumom a vierou bol tak vážny, že si najväčší myslitelia 13. storočia, dali za cieľ *pokrstiť* Aristotela, inak povedané, uviesť jeho učenie do súladu s cirkevným kresťanstvom. Zatiaľ čo aristotelizmus intelektuálne uchopil a spravil z neho nevyhnutnú súčasť univerzitného vzdelania Albert Veľký, úloha veľkej syntézy augustínovského platonizmu s Aristotelom pripadla jeho žiakovi Tomášovi Akvinskému.

Podobne ako Aristoteles, aj Akvinský veril že ľudský intelekt nemá priamy prístup k transcendentným ideám⁶⁶ a na prebudenie poznania o nich je podľa neho nevyhnutná zmyslová skúsenosť, pretože človek sa rodí ako nepopísaný list a jeho duša je stvorená priamo s telom, čím sú jeho epistemologické možnosti do značnej miery obmedzené.⁶⁷ Ak mu aj Akvinský skrze činný intelekt – a tu odporuje Aristotelovi ako aj Averroovi (a prikláňa sa k Platónovi), pretože zatiaľ čo oni predpokladali jeden činný intelekt spoločný všetkým ľuďom, podľa Tomáša prináleží každej bytosti jej vlastný intelekt (*ST I, Q79, A5*) – prisudzuje schopnosť bezprostredného intuitívneho nazerania súcna, toto nazeranie potrebuje ako svoj základ abstrakciu od zmyslových predstáv, čím je *ľudská prirodzenosť* v poznávaní jasne vymedzená a fixovaná na oblasť fenoménov spojených s hmotou (*ST I, Q79, A1-3*).

Kľúčovou otázkou na ktorej všetko stálo, bol problematický ontologický štatút týchto abstrakcií, ktorý sa kvôli pokračujúcej individualizácii stával stále nejasnejší, pretože človek stále viac pociťoval, že myšlienky a obrazy prostredníctvom ktorých získava vnútornú

66) Ako zástanca kreačného modelu, v ktorom na rozdiel od emanačného Boh netvorí svet na základe nutnosti, ale na základe slobodného rozhodnutia, Akvinský popieral substanciálnu jednotu jadra stvorených bytostí s Bohom (tá im bola daná len skrze väčšiu alebo menšiu podobnosť) a oddelené boli aj podstaty bytostí stojacich na jednotlivých stupňoch (*Summa Theologica I, Q75, A7*). Zatiaľ čo pri emanácii vznikajú nižšie sféry zo sfér vyšších, kde vyššie prenikajú a udržiavajú tie ktoré ležia pod nimi (a fakticky tak predstavujú postupne sa rozvíjajúci svet ideí, ktoré boli pôvodne len v Logu), v kreačnom modeli všetky stupne ako aj bytosti ktoré na nich stoja Boh tvorí priamo podľa vzorov v svojej mysli, s už dopredu určenou prirodzenosťou, čím ale každej z nich berie slobodu sebaurčenia a možnosť samostatného návratu a zároveň ju zbavuje jej kreačnej moci, čím ju fakticky robí v kozme zbytočnou, pretože pod návratom nie je myslené ontologické zjednotenie, ale len stále jasnejšie nazeranie Boha so zachovaním odlišnosti subjekt-objekt (*ST I, Q65, A3*). Tak sú ale v podstate všetky stvorené bytosti postavené do pozície pasívnych divákov Božej slávy bez možnosti aktívne prispievať. Ak aj v takomto poňatí anjelské hierarchie nastupujú na miesto novoplatónskych inteligencií, strácajú akúkoľvek dynamickú perspektívu vývoja a zmysluplného postavenia v kozme, pretože zatiaľ čo pôvodne boli tvorcami všetkého čo ležalo pod nimi, ich úloha teraz spočíva len v sprostredkovaní medzi Bohom a jednotlivinami.

67) Týmto nepopísaným listom je trpný intelekt človeka, postupne zaplňaný jeho aktívnou zložkou, ktorá je obrazom Božieho intelektu. V akte myslenia sa tak človek nespája len s nehmotnou podstatou vecí (toto sa ale nedeje priamo – je nutné prežiarit' hmotu, ktorá oddeľuje nehmotný intelekt od nemateriálnych podstát), ale sprostredkovane aj s obrazom Božích myšlienok a skrze ne s Bohom.

(Floss, P.: *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Vyšehrad, Praha, 2004, s. 246-249)

reprezentáciu vonkajšieho sveta, vyvierajú v ňom samotnom a práve s týmito individuálnymi konceptmi bola výrazne konfrontovaná staršia predstava o ideách (univerzáliach). Akvinský rozpracoval rozlíšenie zavedené Albertom Veľkým, podľa ktorého majú univerzálne tri módy existencie: jednak ako vzory v Božej mysli (*universalia ante rem*), potom ako formy, ktoré zvnútra budujú konkrétnu vec a zároveň umožňujú jej poznateľnosť (*universalia in re*) a nakoniec ako koncepty v mysli človeka, vytvárené abstrakciou (*universalia post rem*).

Človek teda môže skrze intelekt poznávať univerzálne, ktoré sú vo veciach ako ich formy, no kvôli svojim prirodzeným obmedzeniam nedokáže jasne nahliadať formy také aké sú v duchovnom svete a v Božej mysli – túto formu poznávania Akvinský vymedzuje len pre anjelov a svätcov, ktorých intelekt je vďaka ich mravnej čistote dokonalejšieho rázu. Možnosť takéhoto poznávania u človeka Akvinský zásadne nevylučuje (*ST I, QI, A1*), no vzhľadom na jeho prirodzenosť je niečím natoľko mimoriadnym, že pre väčšinu ľudí je nutné hľadať iné spôsoby poznávania. Človek nie je anjel a skutočnú povahu súcna nenazerá priamo, ale prostredníctvom skúmania povahy stvoreného sveta – nadprirodzené pravdy, ku ktorým podľa Akvinského človek nemal priamy prístup ani v rajskom stave pred pádom (*ST I, Q94, A1-2*), sú mu zjavené v Písme a v cirkevnej doktríne.

Aj keď prirodzené rozumové poznanie nemohlo samo zo seba dosiahnuť pravdy viery, mohlo pochopenie teologických problémov rozšíriť a upevniť. Teológia oproti tomu mohla v mnohých veciach obohatiť filozofiu a vedu v ich bádani, takže sa vzájomne dopĺňali. Táto krehká rovnováha však bola narušená už latinskými averroistami ich uprednostnením filozofie pred teológiou, ako aj konzervatívnymi teológmi, ktorí filozofiu odvrhli ako niečo zbytočné,⁶⁸ čím rozbili Tomášov syntetický systém a scholastiku v jej vrcholnej podobe nahradili čiastkovejšími typmi myslenia, ktoré oddeľovali filozofiu od teológie, jav od substance a podobne.

Jednu generáciu po Akvinskom vystúpil Ján Duns Scotus, ktorý v snahe vyzdvihnúť Božiu všemohúcnosť a absolútnosť jeho slobody, silu rozumu vzhľadom na cirkevnú dogmu výrazne obmedzil. Teológ podľa neho nemá hľadať racionálne, rozumu prístupné vysvetlenia Božieho pôsobenia a má sa zameriavať len na fakty, ktoré nám podáva Biblia. Od prírody, ktorá bola mnohými mysliteľmi považovaná za Božiu epifániu, sa Scotus odvracia späť

68) Provokatívne učenie parížskych artistov o jednotnom intelektu (popierajúcom individuálnu nesmrteľnú dušu) a nestvorenej hmote vyvolali u teológov búrlivú reakciu a v roku 1277 boli Siger z Brabantu a Böecius z Dácie ako hlavní zástancovia doktríny o dvoch pravdách odsúdení v 219 článkoch, medzi ktoré sa dostalo dokonca aj niekoľko Akvinského téz. Doktrína ako taká nepopierala pravdy viery, no svojim vymedzením pôsobnosti rozumu na oblasť empirie (voči viere do znančnej miery irelevantnej), *rozvod* medzi teológiou a filozofiou len potvrdzovala. (De Libera, A.: *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha, 2001, s. 410)

k zjaveniu, ktoré je pre náš rozum napriek svojej nepochopiteľnosti a tajupnosti tou jedinou zvesťou, prostredníctvom ktorej sa nám Boh prihovára,⁶⁹ takže náš intelekt sa musí početným nadprirodzeným paradoxom jednoducho podriaďiť.⁷⁰

Scotus tak napriek tomu, že sám bol umierneným realitom, fakticky pripravil cestu pre skeptický nominalizmus Viliama Ockhama, ktorý celkom odmietol riešiť vyššie metafyzické otázky a presunul ich do oblasti viery, ktorú však nijako nezdôvodnil, čo v neskoršom vývoji nevyhnutne viedlo k jej popretiu. Podľa Occama bola Božia sloboda vo svojom stvoriteľskom čine obmedzovaná ideami existujúcimi od večnosti v božskom rozume – idey sú v Bohu, ale len ako obrazy všetkých vecí potom čo boli stvorené.

Ak boli realistami idey vo veciach chápané ako ontologicky nižšie obdoby ideí v Božej mysli, ako formy tvarujúce látku do podoby nespočetných jednotlivín, pre Occama predstavovali len ďalšie obmedzenie Božej slobody, pretože Boh podľa neho pri tvorení sveta nepotreboval žiadnych prostredníkov. Idey v akejkol'vek podobe chápal ako nadbytočnú entitu, čím vymazal prakticky celý duchovný svet medzi človekom a Bohom – bol tak síce nastolený priamy vzťah jednotlivín s ich Stvoriteľom, no tento vzťah bol vďaka svojej abstraktnosti obsahovo celkom vyprázdnený.

Rovnako ako pri stvorení nepôsobia medzi Bohom a človekom idey, ani pri poznávaní nestoja medzi ľudským rozumom a konkrétnym predmetom obecniny, reflexiou ktorých by sa vytvárali pojmy – tie sú len obrazmi vnímaných jednotlivín práve tak ako sú idey obrazmi stvorených vecí v Božej mysli. A zatiaľ čo pre Akvinského poznávanie vecí znamenalo sprítomnenie ich esencie v rozume, pre Occama bolo mysliteľné len vytváranie predstáv o veciach, od ktorých bol človek fakticky oddelený. Spojenie medzi inteligibilným a empirickým svetom bolo takýmto zúženým chápaním celkom prerušené a to, čo človeku ostávalo, bolo pozorovanie a poznávanie konkrétnych jednotlivín v ich vonkajšom horizonte, čím sa celý svet premenil na hromadu faktov – pravý čas na noetickú revolúciu.⁷¹

69) V akom kontraste s týmito myšlienkami bolo napríklad učenie Scotovho súčasníka, Majstra Eckharta, ktorého dielo inšpirovalo takých veľikánov akými boli Kuzánsky, Spinoza, či Leibniz, ktorí tvorili v prvotnej fáze obratu smerom k empirii protipól k stále výraznejšie pôsobiacej logicko-racionalistickej tradícii. Podľa jeho učenia, v základe duše, ako niečo nestvorené a nestvoriteľné blčí malá iskra, v ktorej je ľudská bytosť jednotná s božskou prirodzenosťou. V takto poňatej antropológii človek nie je len na ceste k jednote s Bohom – táto jednota je v skutočnosti niečím, čo tu už od večnosti bolo a v Eckhartových slovách *Oko, ktorým vidím Boha, je to isté oko, ktorým Boh vidí mňa* (Kázne, 96Pf) máme ten najjasnejší dôkaz toho, že prirodzenému, logickými predsudkami nezakalenému poznávaniu skutočnosti nemôžu zabrániť ani kliatby, ani blčiace plamene hraníc.

70) Floss, P.: *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Vyšehrad, Praha, 2004, s. 309-310

71) Tamže, s. 323-325

Moderný svetonáhl'ad

Kopernikánsky obrat

Po relatívne krátkom, no nesmierne plodnom období renesancie, v ktorom znova ožil celistvý apolónsky duch antiky vyjadrený v chápaní človeka ako mikrokozmu, harmonicky a v jednote zrkadliacemu všetky kvality makrokozmu,⁷² prešiel Západný svetonáhl'ad radikálnou premenou, v ktorej organický a oduševnený vesmír nahradila predstava sveta ako stroja, ktorá lepšie vyjadrovala pociťovanie novej éry.

Vít'azné ťaženie novej vedy zahájil Mikoláš Koperník, ktorý vyvrátil ptolemaiovský a biblický názor na svet, dogmaticky prijímaný viac než tisíc rokov, čím Zem prišla o svoje centrálné miesto vo vesmíre⁷³ a stala sa len jednou z planét krúžiacich okolo malej hviezdy na okraji galaxie, v čoho dôsledku aj človek stratil svoje hrdé postavenie ústrednej bytosti Božieho diela. Koperníka nasledoval Johannes Kepler, no skutočný obrat vo vnímaní sveta spôsobil až Galileo Galilei, ktorý ako prvý namieril teleskop ku hviezdám a sústredil sa na exaktné pozorovanie nebeských úkazov, čím definitívne rozbil vieru v starú kozmológiu a zároveň potvrdil Kopernikovu hypotézu ako platnú vedeckú teóriu.⁷⁴

72) V jadre tohto návratu k antike stál platonizmus chápaný skrze Plotína, kladený proti Aristotelovi, ktorého meno sa stalo pre všetkých humanistov synonymom intelektuálneho útlaku. Renesanční platonici boli úprimnými kresťanmi, no v ich novoplatonickom myslení, nemal stredoveký systém pevne vyjadrených dogiem miesto – človek bol prostredníkom medzi stálou večnosťou a plynúcim časom, bol dôverníkom vyšších myslí a kráľom nižších stvorení, len o málo nižším od anjelov a vďaka prenikovosti svojho rozumu a svetlu svojho intelektu mohol vykladať tajomstvá celej prírody. Navyiac, darom slobody sebaurčenia, ktorý mu bol daný Bohom, vynikal aj nad tie najvznešenejšie nebeské bytosti, pretože sa mohol sám rozhodnúť, či klesne na úroveň zvierat'a, alebo sa povznesie k božskému životu, tak ako biblický Henoch, ktorý *chodil s Bohom a nebolo ho, lebo ho vzal Boh* (Mirandola, G.P.D. : *O dôstojnosti človeka*, Oikoymenh, Praha, 2005, s. 53-57).

73) Ptolemaiovské usporiadanie Koperník rozvrátil len ako model hmotného vesmíru, v ktorom za *zem* pokladáme Zem ako planétu. No planéty sú len kryštalizovaným zhmotnením pôsobenia jednotlivých sfér a pokiaľ sú tieto pociťovane, dôsledkom je tradičné stotožnenie planéty so sférou, typické pre starovek aj stredovek. Pre človeka, ktorý nad sebou pociťoval vzostupne usporiadané duchovné sféry, bolo samozrejme ich na základe tohto pocitu usporiadať v sériu vzostupných kruhov, z ktorých ten najmenší prináležal Zemi, zatiaľ čo oblasť Trojice sa začínala až za posledným vonkajším kruhom tejto sústavy, v ktorej úmerne s narastajúcou vzdialenosťou od Boha narastala aj mnohosť a vzájomná rozdielnosť. Toto vnímanie je opodstatnené, pretože v emanačnom koncepte je ako *zem* chápaný každý bod ohraničený časom a priestorom a na každý takýto bod pôsobí *celý* kozmos – na špičku ihly sa teda zmestia všetci anjeli (celý duchovný svet). A keďže práve na *zemi* ako na najvzdialenejšom bode stvorenia dochádza k obratu späť k Bohu, ľudstvo je tak v istom zmysle zároveň stredom sveta i perifériom božstva (Solovjov, V.: *Čtení o bohodivství*, Refugium, Olomouc, 2000, s. 174).

74) Capra, F.: *Bod obratu*, DharmaGaia, Praha, 2002, s. 60-61

Zrod novovekého vedomia zavŕšila ďalšia trojica – Francis Bacon, René Descartés a Isaac Newton. Ak cieľom poznávania bolo pôvodne dosiahnutie múdrosti, Baconovou induktívnou metódou založenou na experimente, ktorého výsledky sú ďalej testované, prešiel účel poznávania úplnou premenou a získané znalosti mali byť miesto porozumenia a harmonického súžitia s prírodou, použité na jej ovládnutie.⁷⁵

Descartés svojim rozdelením hmoty (*res extensa*) a ducha (*res cogitans*) síce v ľuďoch umocnil pociťovanie vlastného empirického, izolovaného ega (*cogito ergo sum*), no zároveň spôsobil množstvo zmätkov vo vzťahu medzi myslou a mozgom, ktoré v psychológii a medicíne pretrvávajú dodnes, pretože ak bola podľa tradičného názoru ľudská myseľ súčasťou omnoho širšej skutočnosti a nebola uväznená v hlave (skôr naopak, hlava spolu s celým telom bola ponorená v mysli), podľa Descartésa sa nachádzala v mozgovej epifýze, zatiaľ čo telo bolo strojom, ktorý sa okrem svojej komplexnosti v zásade ničím nelíšil od tiel ostatných živočíchov prirovnávaných k mechanickým hračkám.⁷⁶

Diela všetkých svojich predchodcov vo svojej syntéze spojil Newton. Vypracoval úplnú matematickú formuláciu mechanického výkladu sveta,⁷⁷ v ktorej boli všetky fyzikálne javy zredukované na pohyb častíc ovládaných gravitačnou silou a ak aj podobne ako Descartés vo svojom systéme postuloval Boha, tento po stvorení hmotných častíc (ktoré vôbec neboli božské) a pohybových zákonov (ktoré boli statické a nemenné) prestal zasahovať do behu sveta. Takýto Boh sa ale vo vesmíre stával čoraz zbytočnejším a u Newtonových pokračovateľov bol ako hypotéza celkom vypustený, čím sa dotvorilo duchovné vákuum, pre dnešnú Západnú civilizáciu také typické. Normou pri poznávaní sa stal empirický prístup, podľa ktorého bola objektivita dosiahnuteľná jedine vypustením pozorujúceho subjektu a zameraním sa na merateľné a kvantifikovateľné vlastnosti telies. To bolo v niektorých oblastiach prínosné, no na druhej strane tak bola z vedeckého bádania vylúčená priama skúsenosť a s ňou spojené vedomie, ako aj etické a estetické kvality, čo viedlo k vytvoreniu zvláštneho schizoidného vnímania, v ktorom bolo myslenie oddelené od cítenia a konania.

Prvá štrbina sa na tomto monolitnom systéme objavila až koncom 19. storočia na poli biológie a fyziky, no napriek týmto posunom (evolučná teória, objav silových polí, teória relativity a kvantová teória) zostal dominantným východiskom v teórii aj v praxi hrubý

75) Capra, F.: *Bod obratu*, DharmaGaia, Praha, 2002, s. 62

76) Sheldrake, R.: *Sedm experimentů, které mohou změnit svět*, Elfa, Praha, s. 101

77) Jej aplikáciou na spoločnosť, ekonómiu a politiku rozpracoval John Locke. Podľa neho základné stavebné bloky spoločnosti boli tvorené ľudskými bytosťami, determinovanými okolitým prostredím, ktorých poznávanie sa začína zmyslovým vnímaním (človek sa rodí ako tabula rasa) a ktorých hlavnou motiváciou v konaní je uspokojovanie *prirodzených* potrieb (Störig, H.J.: *Malé dějiny filosofie*, Zvon, Praha, 1999, s. 252-254).

materializmus. Aj keď je nepochybné, že celé súcno má svoju vonkajšiu, mechanickú stránku, ktorá spadá pod oblasť exaktnej vedy, bolo by celkom svojvoľné považovať za skutočné len to, čo má empiricky pozorovateľnú povahu, pretože tam kde končí veda sa nekončí aj všetko poznanie. Netreba zabúdať, že materializmus ako teória je len jedným z množstva filozofických názorov a jeho sila spočíva hlavne v jeho hrubej faktičnosti, ako aj v tom, že žiadna myšlienková skupina, ktorá mu čelila, nebola schopná vybudovať platonickú vedu, ktorá by dokázala svoje mentálne koncepty verifikovať. Táto bezmocnosť však nepramení z platonizmu ako takého, ale z toho, že nedovádzame pravdu aj lož do ich konečných dôsledkov a uspokojujeme sa s videním sveta, ktorý nám ponúka redukcionistický prístup, ktorý vôbec nie je schopný poňať svet v celej jeho zložitosti a rozmanitosti, tvorenej rôznymi druhmi bytia, z ktorých každý si pri jeho poznávaní vyžaduje osobitý prístup.

Základným omylom väčšiny mysliteľov spočíva v tom, že si vyberú jednu obmedzenú skupinu princípov a tú vyhlasujú za univerzálnu pravdu, ktorú chcú rozšíriť na všetky vedy a na každý systém svetonáhľadov. Tým ale nutne prichádzajú k presvedčeniu, že sústava skúsenosti je pomerne chudobná a jej obsah je tvorený len zmyslovými dátami a pocitmi, považovanými za subjektívne, psychické stavy pozorovateľa, ktoré nemajú s vnímaným predmetom nič spoločné. Podľa tohto Boh a celé duchovné bytie v skúsenosti vôbec nie sú dané (podľa epistemológie, ktorú títo *odborníci* používajú, však skúsenosti nie je daná ani samotná hmota, pretože vo vedomí pozorovateľa sa nachádzajú len jeho vlastné psychické stavy) a všetky procesy v živej prírode musia byť chápané nie ako viac alebo menej cieľavedomé akty, prejavy bytostí stojacich na rôznom stupni vývoja, ktorých cieľom je uskutočňovanie absolútnych hodnôt, ale ako udalosti podmienené slepou bezcieľnou príčinnosťou. Ak by sa však svet skladal len z procesov, viedlo by to ku krajnému skepticizmu, pretože by vôbec nebolo možné poznanie, keďže v priebehu poznávania by nám neustále unikalo poznávané a aj poznávajúci by sa v každom okamihu stával inou bytosťou. Možnosť poznávania vyžaduje existenciu ideálneho bytia, ktoré umožňuje presne rozlišovať vo veci tú jej stránku, ktorá je procesom a tú, ktorá stojac mimo čas, pôsobí pri každom procese ako jeho zdroj.⁷⁸

Neschopnosť rozlišovať medzi skutočnou príčinou deja (*aition*) a jeho nutnou podmienkou (*synaition*), ktorá pôsobí ako spolupríčina, je dnes vo všeobecnosti rozšírenou chybou v uvažovaní, pred ktorou varoval už Platón ústami Sokrata vo svojom *Faidónovi*.⁷⁹ Táto ilúzia

78) Losskij, N.O.: *Absolútne kritérium pravdy*, Matica Slovenská, Martin, 1946, s. 66-67

79) Sokrates, lúčiaci sa so svojimi priateľmi ironicky popisuje, ako by niektorí ľudia hľadali príčinu toho prečo sedí vo väzení, odsúdený na smrť v tom, že sa jeho telo skladá z kostí a svalov a kosti že sú pevné a od seba

poznania príčiny, stojaca v samom centre dnešného spôsobu myslenia, sa prejavuje v humanitných ako aj v prírodovedných vedách a je dnes o to silnejšia, že máme omnoho podrobnejšie znalosti o skladbe hmoty, vďaka čomu sú materiálne procesy neúmerne jednostranne vyzdvihované. Takýto roztrieštený metodický postup používaný väčšinou *odborníkov*, však vôbec nie je schopný postihnúť hierarchické usporiadanie sveta, v ktorom sa nad nižšími a jednoduchšími ríšami prírody nachádzajú vyššie, zložitejšie a hodnotnejšie stupne, ktoré nepredstavujú len zložitejšiu kombináciu procesov prebiehajúcich na stupňoch nižších, ale je v nich vždy činný nejaký nový princíp, ktorý je zdrojom ich jedinečnosti a ktorý sa odkryje akonáhle sa v prírode vytvoria podmienky pre jeho manifestáciu.⁸⁰

Pravá vedeckosť tak spočíva v tom, že je vždy rozpoznávaná a novými pojmi vyjadrovaná originalnosť každého stupňa. Oproti tomu, pseudovedeckosť nám predkladá len najjednoduchšie fakty, vzťahujúce sa na najnižšie stupne bytia, ktoré sú preto všade evidentné tvrdiac, že tieto sú tým základným stavebným kameňom skutočnosti. Aplikáciou takéhoto myšlienkového postupu, v ktorom skutočnosť prináleží len jednotlivým základným faktom sa však všetky zložené bytosti rozpadajú na abstrakcie. Takouto redukciou vonkajšej reality na súbor tvorený časťami, ktorého jednota je udržiavaná len vzťahmi, ktoré medzi nimi prebiehajú, je ale celkom prehliadaná samotná podstata každého subjektu, ktorá má vždy vnútorný, duchovný ráz a je preto nemožné ju nájsť vo vonkajšej realite na spôsob objektu.⁸¹

oddelené medzerami, zatiaľ čo svaly sa môžu napínať a uvoľňovať a že toto všetko je obalené kožou, ktorá to drží pohromade. No moc pôsobiaca to, že tie veci sú v takej polohe aká je pre ne najlepšia, tú ani nehľadajú, ani netušia, že je to akási daimonská sila a už vôbec si neuvedomujú, že to je v pravom zmysle slova dobro a nutnosť, čo zväzuje a drží veci pohromade (Faidón, 98C-99C). Podobný príklad dáva aj Rupert Sheldrake – človek, ktorý by nič nevedel o prenose nepočuteľných a nehmateľných vibrácií, by mal nevyhnutne sklon vysvetľovať hudbu vychádzajúcu z rádia na základe jeho zloženia. Skúmal by jednotlivé súčiastky a predpokladal by, že rytmické a harmonické zvuky vznikajú v rádiu pôsobením veľmi komplikovaných interakcií medzi nimi. Za istých okolností by dokonca mohol skonštruovať aj identický model, ktorý by rovnako reprodukoval hudbu, no vôbec by si nemusel byť vedomý toho, že táto vychádza zo vzdialeného vysielacieho štúdia a už vôbec nehovoriac o celom procese komponovania, na počiatku ktorého bola duchovná inšpirácia. (Sheldrake, R.: *Teorie morfiké rezonance*, Elfa, 2002, s. 128)

80) Rozdielnosť jednotlivých stupňov však nepopiera pravdivosť každého z nich – zo spôsobu akým je Slnko v rôznej miere prístupné slepcom, vidiacemu, človeku vyzbrojenému teleskopom a konečne vzdelanému astronómovi nevyplýva, že vnem tepla, ktorý má slepec, je ako jediný pravdivý. Klam spočíva len v hlásaní výlučnosti jednotlivých vývojových stupňov a v popieraní tých ostatných. Vyššie stupne nikdy nevyvracajú pozitívny obsah tých nižších – tie len strácajú svoj doterajší význam celku a stávajú sa časťou celku nového a širšieho, čím ale nezaničujú ich individuálne rysy – naopak, čím je vývojová forma vyššia, tým bohatší a plnší je jej obsah. (Solovjov, V.: *Čtení o boholidství*, Refugium, Olomouc, 2000, s. 84)

81) Losskij, N.O.: *Absolútne kritérium pravdy*, Matica Slovenská, Martin, 1946, s. 69-71

Nová paradigma

Je nutné si uvedomiť, že svetonáhľad nie je len spôsob akým sa pozeráme na svet, pretože popri tom, že spoluvytvára videnie vonkajšieho sveta, siaha aj omnoho hlbšie a formuje našu najvnútornejšiu bytosť, buduje jej štruktúry myslenia a rozširuje alebo zužuje jej možnosti poznávania. Jednostranný intelektuálny rozvoj stojaci v pozadí kultúrnej dynamiky posledných storočí síce priniesol ľudstvu množstvo oslňujúcich technických triumfov, no tieto zväčša slúžia pomerne primitívnemu pocitovému prežívaniu, ktoré prešlo v priebehu storočí len minimálnou premenou. Človeku, ktorý svoj rast na poli poznania nevyvážil pokrokom na poli mravného zdokonaľovania a kultivácie vedomia sa tak do rúk dostala značná moc, bez toho že by v sebe rozvinul aj schopnosť touto mocou adekvátne vládnuť. V prípade prijatia ničím neopodstatneného predpokladu, na základe ktorého je ľudské *Ja* opusteným a izolovaným ostrovčekom zmyslu, v nezmernom vesmíre prostom akéhokoľvek smerovania, sa celková ľudská motivácia na kolektívnej aj individuálnej úrovni musí nutne zrútiť do plytkého utilitarizmu, v ktorom sa to, čo malo pôvodne slúžiť len ako prostriedok k naplneniu vyšších cieľov, mení na cieľ samotný. To je presné vyjadrenie stavu, v ktorom sa naša civilizácia nachádza a problémy ktorým čelí, sú len prvými symptómami hlbokej krízy, ktorú nebude možné vyriešiť aplikáciou princípov, ktoré viedli k jej vzniku.⁸²

Jediným riešením bude len radikálna vnútorná premena, ktorou musí prejsť celé ľudstvo tak, že si do vedomia vstúpi cit pre tie najvyššie etické hodnoty, vnímavosť voči potrebám celku a že nastúpi cestu dobrovoľnej skromnosti. To je však vzhľadom na prevládajúce materialisticko-hedonistické tendencie, ktoré sú ľudom vstevované už od raného detstva, počnúc najbližšou rodinou, až po proces školskej výučby, ukončený *úspešným* zapojením sa do spoločnosti veľmi obtiažne.

Práve v tom však spočíva zásadný význam Západného vývoja a poslania celej Západnej civilizácie, ktorá vo svojich dôsledkoch nevyhnutne vedie buď k nutnosti dobrovoľného sebaobmedzenia a úsilia o opätovné spojenie s Absolútnom na vyššom stupni, obohatenom o skúsenosť ktorú prinieslo odlúčenie, alebo k vojne všetkých proti všetkým.⁸³

Táto premena je tak jedinou možnosťou ako predísť úplnému systémovému zrúteniu, ktoré

82) Grof, S.: *Psychologie budoucnosti*, Argo, Praha, 2007, s. 344

83) Uskutočnenie tejto premeny síce vedie skrze sebazápor, no tomuto musí nutne predchádzať práve sebaopätvrdenie, pretože na to aby sa jednotlivé bytosti mohli znovuzjednotiť s Absolútnym princípom, musia sa od neho najskôr oddeliť, pretože len reálna skúsenosť neudržateľnosti tohto sebaopätvrdenia môže viesť k tomu, že sa ho dobrovoľne zrieknu a budú sa vedome a slobodne usilovať o mravné zdokonaľovanie, vrcholiace práve jednotou s celým kozmom. (Solovjov, V.: *Čtení o boholidství*, Refugium, Olomouc, 2000, s. 55-57)

je nevyhnutným dôsledkom zotrývania v súčasnom spôsobe myslenia. Je nutné dôkladne

preskúmať hlavné predpoklady na ktorých naša civilizácia stavia a upustiť od tých z nich, ktoré už prestali byť aktuálne a zároveň je treba prehodnotiť a znovu uznať tie, ktoré sme v predchádzajúcich obdobiach zavrhlí. To v konečnom dôsledku vyústi v postupnú zmenu základného rámca myslenia, ktorá sa prejaví aj zmenou všetkých súčastí spoločnosti, od filozofie a náboženstva, cez umenie, až k politike a ekonomike.⁸⁴

Na to aby sme porozumeli rozsahu kultúrnej krízy, je potrebné osvojiť si mimoriadne široký záber, umožňujúci vnímať dejiny v živom procese vývoja, ktorým prechádza celá ľudská spoločnosť, s čím je úzko spojená nutnosť prejsť od mechanistického a statického vnímania k vnímaniu organickému a dynamickému.⁸⁵

Pri organickom vnímaní totiž neprežívame a neutvrdzujeme svoju oddelenú existenciu, naopak, uvedomujeme si svoju bytostnú prepojenosť s celým kozmom. Oproti tomu, v našom bežnom stave vnímania za pravú skutočnosť považujeme len naše oddelené empirické ego, ktoré nás uzaviera a izoluje od ostatných bytostí, ktoré, hoci o nich teoreticky vieme, že majú podobný vnútorný obsah ako my, premieňame na prázdne masky, na zvonka vnímané *veci*, voči ktorým máme sklon zaujímať užívateľský alebo dokonca antagonistický postoj. Je to práve táto snaha stavať seba proti všetkému ostatnému, ktorá je hlavným zdrojom stáleho utrpenia a konfliktov, pretože jednotlivé bytosti sú tak neustále uvádzané do závislosti na niečom vonkajšom, či už skrze túžbu *vlastniť* to, alebo skrze snahu *vyhnúť* sa tomu, čo je vo svojich dôsledkoch skutočným zdrojom všetkých konfliktov. Jedinou alternatívou je tu stav, v ktorom jednotlivec pociťuje svoju jednotu s celým kozmom – v takom prípade totiž nemá po čom túžiť, pretože je mu všetko bytostne vlastné prostredníctvom všetko objímajúcej lásky.⁸⁶

84) Capra, F.: *Bod obratu*, DharmaGaia, Praha, 2002, s. 39

85) Organické myslenie je vo všeobecnosti vlastné jednak skutočným filozofom (mudrcom) a jednak ľudovým masám. Čo sa týka ľudí stojacich uprostred, kam patrí väčšina tzv. vzdelaných, racionálnych ľudí, ktorí sa vďaka formálnemu rozvoju rozumových schopností odcudzili prirodzenému pohľadu na svet a zároveň nedosiahli ucelené filozofické vedomie, tým neostáva než sa obmedziť na abstraktné myslenie, ktoré síce dokáže analyticky rozložiť bezprostrednú skutočnosť, no nie je schopné spojiť ju do novej, vyššej jednoty. Schopnosť analýzy je nevyhnutná ako prostriedok prechodu od inštinktívneho myslenia k celistvému a zároveň vedomému pohľadu na svet, no pokiaľ by malo ostalo len pri nej, je celkom neplodná až škodlivá, pretože vo svojej obmedzenej podobe sa stáva predmetom skutočnej pýchy ľudí polovzdelaných (medzi ktorých spadá väčšina tzv. vedeckých odborníkov pochybného významu a povrchného vedenia) na to, že nie sú súčasťou ľudovej masy žijúcej v poverách a že nepatria ani medzi pravých filozofov, ktorí sa podľa nich oddávajú mystickým fantáziám. (Solovjov, V.: *Čtení o bohodivství*, Refugium, Olomouc, 2000, s. 146-147)

86) Solovjov, V.: Tamže, s. 185

Záver

Nemyslím si, že ktorákolvek z otázok, ktoré v práci nastoľujem a ktoré sa v rámci svojich súčasných možností pokúšam zodpovedať, je sama o sebe nová alebo originálna, pretože mnohí myslitelia sa týchto tém chopili už predo mnou, s intelektuálnou prenikavosťou ďaleko prevyšujúcou tú moju. No väčšina z nich sa hlbšie zaoberala len pomerne úzkym okruhom problémov a skúmala ho (verná novovekej analytickej metóde) relatívne izolovane od tých ostatných, s ktorými je ale bytostne prepojená, čím sa zbavovala možnosti podať celistvý pohľad, umožňujúci vnímať dôležité súvislosti, ktoré pri takomto separujúcom skúmaní často unikajú pozornosti – sú totiž badateľné len v dlhodobom procese.

Odhladnuc od nutných zovšeobecnení, ktorým by sa bolo možné vyhnúť len pri väčšom stranovom rozsahu, pokladám za hlavný prínos práce práve spôsob akým sú jej jednotlivé časti pospájané do celku, s dôrazom na duchovný aspekt a dlhodobé súvislosti. Počas písania som musel vynechať niekoľko dôležitých tém, ktoré by výslednú mozaiku robili ešte komplexnejšou a pestrejšou – tu mám v časti venovanej antike na mysli predovšetkým mysterijné kulty a helenistickú filozofiu, v jadre práce venovanom kresťanstvu by si zaslúžili samostatnú kapitolu pseudo-Dionýzios Areopagita, Ján Scotus Eriugena a celá chartreská škola, ktorá bola takmer sto rokov duchovným srdcom Európy. Z rýchlika som musel prejsť aj taký významný fenomén akým bola renesancia a čo je asi najhlavnejšie, vôbec mi nezvýšil priestor na romantizmus, ktorý počnúc Goethem, Schillerom, Herderom, cez nemeckú filozofiu a končiac Blakeom, Thoreauom a Yeatsom tvoril nutnú protiváhu voči prísnej racionalite a empirickej vede, ktorá však mala na formovanie moderného ponímania sveta vďaka svojej exaktnosti a verifikovateľnosti omnoho výraznejší dopad.⁸⁷

Zatiaľ čo romantizmus podnecoval *vnútorný* život Západnej kultúry, jej umenie, literatúru, metafyziku a morálne ideály, empirická veda vytvárala *vonkajší* obraz sveta, ktorý fakticky celkom popieral opodstatnenosť a koherentnosť svojho protipólu, čo vytváralo veľmi zvláštny stav, pretože človek tak mohol subjektívne oceňovať kvality Goetheho Fausta a zároveň byť presvedčený o objektívnej platnosti vedeckých postulátov o principiálnej nadradenosti hmoty nad duchom, pričom by si vôbec nemusel uvedomovať, že vo svojich dôsledkoch sú oba

87) Tu je zároveň treba podotknúť, že celé romantické hnutie sa už vo svojej ranej fáze konštituovalo v reakcii na prevládajúce abstraktné analytické myslenie a je preň preto charakteristická rovnako obmedzená jednostrannosť, aká je typická pre smer voči ktorému sa vymedzuje, takže tam kde racionalisti vyzdvihovali schopnosť intelektu preniknúť do prírodných zákonitostí, romantici u človeka uprednostňovali skôr jeho pocitovú hĺbku a umeleckú tvorivosť a prírodu samotnú vnímali nie ako predmet, ktorý možno ovládnuť, ale ako večný zdroj inšpirácie, zahalený závojom tajomstva.

pohľady celkom nezlúčiteľné. Premosť túto schizmu medzi rozumom a citom sa nepodarilo ani veľikánovi Hegelovho formátu, pretože aj keď uznal realnosť formálnej stránky ideálneho súcna, úplne poprel jeho bezprostredný obsah, čím vyvolal reakciu, ktorá tým že tento obsah začala hľadať v empirii spätne spochybnila opodstatnenosť akýchkoľvek snáh racionálnej filozofie o jasné a komplexné poznanie, ktoré by presahovalo zmyslovú skúsenosť.

Toto *zlyhanie* filozofie v snahe uchopiť metafyzickú stránku skutočnosti, viedlo k podobnej rezignácii aj v ostatných kľúčových spoločenských vedách, v histórii, religionistike, aj v psychológii, v ktorých sa stala prevažujúcim trendom orientácia na špecializáciu v konkrétnych, pomerne úzko zameraných oblastiach. V prípade histórie sa záujem obrátil výhradne na deskripciu konkrétnych detailov ľudských životov, s dôrazom kladeným na ich sociálno-ekonomický aspekt (svetlou výnimkou boli univerzalisti ako Sorokin, či Toynbee). Nebyť Eliadeho, religionistika by celkom degradovala v bizarné zberateľstvo národných bájí a mýtov, v ktorom celkom absentuje základná snaha aspoň predbežne predpokladať v predmete svojho výskumu možnosť určitého pravdivostného jadra a podobne tomu bolo aj v psychológii, kde do nástupu Freuda prevládali silne naturalistické tendencie, ku ktorých prekročeniu sa však významne pričínil až jeho žiak Jung.⁸⁸

V tomto stave bytostnej rozštiepenosti žijeme dodnes a nakoľko chápem, predstavuje to hlavný zdroj problémov, v ktorých sa naša celoplanetárna spoločnosť topí. Úplný myšlienkový zmätok je navyše umocňovaný prílevom mysticko-intuitívnej filozofie Východu, ktorá začala do duchovného vákuu v Európe intenzívne prenikať najmä v 20. storočí. Ľudia ju lačne prijímajú práve preto, že prináša určité vyrovnanie tendencií, ktorých prílišným rozvojom naša pretechnizovaná spoločnosť takmer úplne amortizovala ducha, takže na *myšlienkovom trhu* máme takpovediac všetko – všetky prúdy minulosti akoby sa núkali, aby z nich bola utkaná nová zjednocujúca syntéza.

Prvým krokom by tu rozhodne malo byť vybudovanie zmysluplnej, vnútorne neprotirečivej a všeobecne akceptovanej antropológie, ktorá by slúžila ako základná platforma pre dialóg medzi vedou a náboženstvom, medzi jednotlivými kultúrnymi celkami, medzi Ja a Ty a konečne aj pre dialóg človeka so sebou samým. Človek ako tvorca vedy je totiž

88) Objavom kolektívneho nevedomia a v ňom vládnuccich archetypov sa mu v človeku podarilo znova čiastočne poodhaliť duchovný kozmos, no kvôli vlastnej obmedzenej epistemológii sa musel po celý život neúspešne *boriť* s hľadaním odpovede na otázku ontologickej povahy týchto archetypov. Na rozdiel od Platóna, u ktorého mali archetypy kozmickú aj psychickú povahu, v nich totiž Jung vnímal len psychický rozmer, takže objektívny empirický vesmír ostal prostý akéhokoľvek transcendentného obsahu.

(Tarnas, R.: *Passion of the Western Mind*, Ballantine Books, New York, 1991, 384-390)

jediným objektom, ktorý sa vytrvale vzpiera tomu, aby bol touto vedou včlenený do homogénnej predstavy mechanistického vesmíru – jeho vedomie, jeho myslenie a jeho etické a estetické cítenie, predstavujú v podmienenom kauzálnom svete ťažko vysvetliteľnú anomáliu. Prečo však tento prístup neobrátit? Prečo človeka ako výtvor kozmu nespraviť kľúčom k tomuto kozmu?

Ak budeme vychádzať z hmoty, ako z toho prvotného princípu, všetko to najľudskejšie v človeku pre nás navždy ostane záhadou. A ak sa snažíme celú plnosť prejavov života na Zemi spoznávať len redukcionisticko-pozitivistickým spôsobom, aplikáciou predpokladu, na základe ktorého sú fyzické procesy apriórne chápané ako primárne, zatiaľ čo tvorivá duševno-duchovná nadstavba je považovaná len za epifenomén, všetko živé sa nám chaoticky rozpadne na slepé fyzikálno-chemické procesy. Takto celkom ignorujeme druhú možnosť, ktorou možno tento pomer obrátiť a za prvotnú označiť práve túto inteligibilnú zložku, ktorej zhustením došlo k vytvoreniu hrubohmotných fenoménov. Akonáhle v plnosti, ktorú pred nás kladie životná skúsenosť začneme vidieť prejav pudenia k stále väčšej spontánnosti a sebedomiu, vyvstane pred nami plynulý vývoj, ktorý celkom popiera jeden zo základných zákonov fyziky – princíp neurčitosti. Nie je totiž nič nestálejšieho než syntézy, stupeň postupni vytvárané životom. A napriek tomu evolúcia nezadržateľne postupuje práve smerom k týmto krehkým konštrukciám a necúva.⁸⁹ Človek v tomto slede syntéz jednoducho predstavuje to najvyššie známe zárodočné štádium rastu ducha na Zemi. Rozvinutím tohto náhľadu, ktorý bol na Západe ešte pred niekoľkými storočiami samozrejmosťou a ktorý ostáva samozrejmosťou pre tradičnú filozofiu na Východe, by etika bola zaštitovaná kultivovanou metafyzikou, obohatenou poznatkami vydanými empirickou vedou. Otázkou je, či má ľudstvo o niečo také záujem, pretože na človeka by tak boli kladené zásadné morálne požiadavky – etika by fakticky získala štatút ontologickej nutnosti – ktoré by mu neumožňovali žonglovať s relativizujúcim sofizmom, skepticizmom, alebo agnosticizmom.

Rovnaký postup je samozrejme možné použiť aj v omnoho širších merítkach, pretože tak ako človek môže poslúžiť ako kľúč k Zemi, aj Zem, na ktorej psychický prvok, tak ako plynie čas, neustále narastá, môže poslúžiť ako kľúč k pochopeniu kozmickej evolúcie. Všetko čo k tomu treba, je zmeniť základný predpoklad, na ktorom naša civilizácia stavia. Oproti primátu slepej hmoty postaviť primát vedomia, naplňajúceho hodnoty – takáto „duchovná fyzika“ by v zachovávala všetky zákony štandardnej fyziky a navyše by dokázala objasniť veľké množstvo javov, voči ktorým súčasťná veda ostáva celkom bezmocná, respektíve ich vytláča na perifériu svojho prvoradého záujmu.

89) de Chardin, P.T.: *Jak věřím*, Vyšehrad, Praha, 1997, s. 25-27

Je len samozrejmé, že takýto typ myslenia, zjednocujúci intuíciu, schopnú prenikať k podstate javov a kritický empirizmus (*ženský* a *mužský* prvok), je celkom nezlúčiteľný s hlavnými predpokladmi, na ktorých stojí naše súčasné chápanie sveta. Nevidím ale dôvod, prečo by sme sa nimi mali nechať obmedzovať, pretože tento dnes dominantný typ myslenia našťastie nepredstavuje myslenie ako také – historicky ide o veľmi mladý spôsob akým možno chápať realitu a rozhodne nie je niečím, čo by malo byť konečným vývojovým štádiom. Celé dejiny sú totiž dejinami neustáleho dialektického striedania náhľadov na svet. V centre každého z nich stála určitá koncepcia rozumnosti a spôsob rozhodovania o tom, čo možno pokladať za skutočnosť, ktorá musela byť vyvrátená, respektíve poopravená, musela byť sformulovaná celkom nová epistemológia a ontológia, bolo nutné odznova premyslieť celý vzťah človeka k svetu, jeho historické seba-ponímanie a to rozhodne nie je záležitosťou niekoľkých rokov. Pred niečím podobným stojí celá naša spoločnosť aj my, ako jednotlivci a práve na tom, ako sa nám podarí sa tejto úlohy zhostiť, bude závisieť ďalšie smerovanie a nebojím sa povedať existencia našej, teraz už celoplanetárnej civilizácie – ak sa jej chopíme správne, dokážeme vytvoriť základ pre svoj ďalší vývoj, slúžiaci ako stále svieži zdroj inšpirácie podobným spôsobom, akým túto funkciu pre Európu plnil po 2500 rokov grécky svetonáhľad.

Bibliografia

1. **AQUINAS, T.:** Summa Theologica (In: www.ccel.org)
2. **ARISTOTELES:** Metafyzika, Jan Laichter, Praha, 1946, 498 s.
3. **ARISTOTELES:** O duši, Alois Wiesner, Praha, 1914, 76 s.
4. **ARISTOTELES:** Etika Nikomachova, Pravda, Praha, 1979, 263 s.
5. **ARMSTRONG, A. H.:** Filosofie pozdní antiky, Oikoymenh, Praha, 2000, 675 s.
6. **AUGUSTINUS, A.:** O Boží obci I, Karolinum, Praha, 2007, 447 s.
7. **BERĎAJEV, N.O.:** Duch a realita, Kaligram, Bratislava, 2006, 194 s.
8. **BIGG, CH.:** Christian Platonists of Alexandria, Elibron Classics, Oxford, 2007, 304 s.
9. **CAPRA, F.:** Bod obratu, DharmaGaia, Praha, 2002, 514 s.
10. **CLEMENT:** Miscellanies, Elibron Classics, Oxford, 2006, 542 s.
11. **DE LIBERA, A.:** Středověká filosofie, Oikoymenh, Praha, 2001, 551 s.
12. **DE CHARDIN, P.T.:** Jak věřím, Vyšehrad, Praha, 1997, 164 s.
13. **ELIADE, M.:** Dejiny náboženských predstáv a ideí III, Agora, Bratislava, 294 s.
14. **FLAVIUS, J.:** Antiquities of Jews (In: www.sacred-texts.com/jud/josephus/ant-18.htm)
15. **FLAVIUS, J.:** War of Jews (In: www.sacred-texts.com/jud/josephus/war-3.htm)
16. **FLOSS, P.:** Architekti křesťanského středověkého vědění, Vyšehrad, Praha, 2004, 444 s.
17. **Fourth Council of Constantinople: 869-870** (In: www.piar.hu/councils/ecum08.htm)
18. **JUNG, C. G.:** Archetypy a kolektívne nevedomie, Kd Timotej, Košice, 1998, 261 s.
19. **GIBBON, E.:** Úpadek a pád Římské říše, Odeon, Praha, 1983, 404 s.
20. **GROF, S.:** Psychologie budoucnosti, Argo, Praha, 2007, 390 s.
21. **HRADEČNÝ, P. a kol.:** Dějiny Řecka, Nakladatelství lidové noviny, Praha, 1998, 765 s.
22. **CHLUP, R.:** Apollón a Dionýzos v myšlení Plútarcha z Chaironeie, Herrmann a synové, Praha, 1995, 219 s.
23. **KRATOCHVÍL, Z.:** Filosofie mezi mýtem a vědou, Academia, Praha, 2009, 471 s.
24. **LAERTIOS, D.:** Životopisy slavných filozofov, SSN, Bratislava, 2007, 506 s.
25. **LAW, V.:** Wisdom, Grammar and authority, Cambridge University Press, New York, 1995, 164 s.
26. **LOSSKIJ, N.O.:** Absolútne kritérium pravdy, Matica Slovenská, Martin, 1946, 75 s.
27. **MIRANDOLA, G.P.D.:** O důstojnosti člověka, Oikoymenh, 2005, 135 s.
28. **PLATÓN:** Obrana Sokratova, (Spisy I), Oikoymenh, Praha, 2003, 552 s.
29. **PLATÓN:** Faidón, (Spisy I), Oikoymenh, Praha, 2003, 552 s.
30. **PLATÓN:** Symposion, (Spisy II), Oikoymenh, Praha, 2003, 430 s.
31. **PLATÓN:** Faidros, (Spisy II), Oikoymenh, Praha, 2003, 430 s.

32. **PLATÓN:** Ústava, (Spisy IV), Oikoymenh, Praha, 2003, 524 s.
33. **PLATÓN:** Theiatétos, (Spisy I), Oikoymenh, Praha, 2003, 552 s.
34. **PLATÓN:** Sofisté, (Spisy I), Oikoymenh, Praha, 2003, 552 s.
35. **PLATÓN:** Parmenides, (Spisy II), Oikoymenh, Praha, 2003, 430 s.
36. **PLATÓN:** Timaios, (Spisy IV), Oikoymenh, Praha, 2003, 524 s.
37. **PLATÓN:** Listy, (Spisy V), Oikoymenh, Praha, 2003, 685 s.
38. **PLOTINUS:** Enneads, Penguin Books, London, 1991, 558 s.
39. Second Council of Constantinople: 553 (In: www.piar.hu/councils/ecum05.htm)
40. **SCHAFF, P.:** History of the Christian Church (vol. III), (In: www.ccel.org)
41. **SCHAFF, P.:** The seven ecumenical councils, (In: www.ccel.org)
42. **SHELDRAKE, R.:** Teorie morfické rezonance, Elfa, Praha, 2002, 307 s.
43. **SHELDRAKE, R.:** Sedm experimentů, které mohou změnit svět, Elfa, Praha, 282 s.
44. **SOKOL, J.:** Mistr Eckhart a středověká mystika, Vyšehrad, Praha, 2009, 357 s.
45. **TARNAS, R.:** Passion of the Western Mind, Ballantine Books, New York, 1993, 544 s.
46. **TARNAS, R.:** Cosmos and Psyché, Plume, New York, 2007, 569 s.
47. **ORIGEN:** On the First Principles, Elibron Classics, Oxford, 2005, 478 s.
48. **ORIGEN:** Comments on the Gospel of John, (In: www.ccel.org)
49. **ORIGEN:** Comments on the Gospel of Matthew, (In: www.ccel.org)
50. **SOLOVJOV, V.:** Krize západní filosofie, Refugium, Olomouc, 2001, 196 s.
51. **SOLOVJOV, V.:** Čtení o bohodství, Refugium, Olomouc, 2000, 242 s.
52. **STEINER, R.:** Redemption of thinking, Steiner Books, New York, 185 s.
53. **STÖRIG, H. J.:** Malé dějiny filozofie, Zvon, Praha, 1999, 559 s.
54. Svätá Biblia, (prekl. Roháček, J.), Svetová biblická spoločnosť
55. **WHITTAKER, T.:** The Neo-platonists, Elibron Classics, Cambridge, 2005, 231 s.

10 ANATHEMAT z roku 543

1. Ktokoľvek si myslí, že duše ľudských bytostí preexistovali, tak že boli najskôr duchmi a svätými silami, no že sa presýtli kontemplácie božského, tak že sa stali horšími a ochladli v láske k Bohu a pre tento dôvod sa stali dušami a boli poslané za trest do tiel – nech je prekliaty.

2. Ktokoľvek si myslí, že duša Pána preexistovala a bola zjednotená s Bohom Slovom pred vtelením a zrozením z Márie Panny – nech je prekliaty.

3. Ktokoľvek si myslí, že telo nášho Pána Ježiša Krista bolo najskôr sfomované v maternici požehanej Márie Panny a až potom sa zjednotilo s Bohom Slovom a s dušou, ktorá existovala ešte predtým – nech je prekliaty.

4. Ktokoľvek si myslí, že Slovo Božie sa stalo podobným všetkým nebeským rádom, v tom že sa stalo cherubom pre cherubov a serafom pre serafov, v stručnosti že sa stal všetkými vyššími mocnosťami – nech je prekliaty.

5. Ktokoľvek si myslí, že po vzkriesení telá ľudských bytostí povstanú v sférickej forme a neuznáva, že budú riadne vzkriesené – nech je prekliaty.

6. Ktokoľvek si myslí, že nebesia, slnko, mesiac, hviezdy a vody nad nebesiami sú nejakým spôsobom oduševnené a mysliace sily – nech je prekliaty.

7. Ktokoľvek si myslí, že Pán Kristus, tak ako bol pre ľudské bytosti, bude v svete, ktorý príde ukrižovaný aj pre démonov – nech je prekliaty.

8. Ktokoľvek si myslí, že moc Božia je obmedzená a že stvoril len to, čo dokáže pochopiť a myslieť, alebo že stvorenie je rovnako večné ako Boh – nech je prekliaty.

9. Ktokoľvek si myslí, že potrestanie démonov a bezbožných ľudských bytostí sú časovo ohraničené, a že po určitom čase sa

α. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει προϋπάρχειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς οἴα πρώην νόας οὐσας καὶ ἀγίας δυνάμεις, κόρον δὲ λαβούσας τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον θεραπείας καὶ διὰ τοῦτο ἀποψυγείσας μὲν τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης, ἐντεῦθεν δὲ ψυχὰς ὀνομασθείσας καὶ τιμωρίας χάριν εἰς σώματα καταπεμφθείσας, ἀνάθεμα ἔστω.

β. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει τὴν τοῦ κυρίου ψυχὴν προϋπάρχειν καὶ ἠνωμένην γεγενῆσθαι τῷ θεῷ λόγοι πρὸ τῆς ἐκ παρθένου σαρκώσεώς τε καὶ γεννήσεως, ἀνάθεμα ἔστω.

γ. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει πρῶτον πεπλάσθαι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ μήτραι τῆς ἀγίας παρθένου καὶ μετὰ ταῦτα ἐνωθῆναι αὐτῷ τὸν θεὸν λόγον καὶ τὴν ψυχὴν ὡς προϋπάρξασαν, ἀνάθεμα ἔστω.

δ. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει πᾶσι τοῖς οὐρανίοις τάγμασιν ἐξομοιωθῆναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, γενόμενον τοῖς χερουβὶμ χερουβὶμ καὶ τοῖς σεραφὶμ σεραφὶμ καὶ πάσαις ἀπλῶς ταῖς ἄνω δυνάμεσιν ἐξομοιωθέντα, ἀνάθεμα ἔστω.

ε. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώματα καὶ οὐχ ὁμολογεῖ ὀρθίους ἡμᾶς ἐγείρεσθαι, ἀνάθεμα ἔστω.

ς. Εἰ τις λέγει <ἡ ἔχει> οὐρανὸν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας καὶ ὕδατα τὰ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν ἐμπύχους καὶ λογικὰς εἶναι τινὰς δυνάμεις, ἀνάθεμα ἔστω.

ζ. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει ὅτι ὁ δεσπότης Χριστὸς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι σταυρωθήσεται ὑπὲρ δαιμόνων, καθὰ καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω. 118

η. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει ἡ πεπερασμένην εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν καὶ τὸσαῦτα αὐτὸν δημιουργῆσαι ὅσων περιδράξασθαι καὶ νοεῖν ἠδύνατο, ἢ τὰ κτίσματα συναΐδια εἶναι τῷ θεῷ, ἀνάθεμα ἔστω.

θ. Εἰ τις λέγει ἡ ἔχει πρόσκαιρον εἶναι τὴν τῶν δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν καὶ

Ľudských bytostí sú časovo ohraničené, a že po určitom čase sa skončia, teda inak povedané, že dôjde k znovunavrátaniu (*apokatastasis*) démonov a bezbožných ľudských bytostí – nech je prekliaty.

10. Kliatba na Origena, tiež nazývaného Adamantius, ktorý zastával tieto názory spolu s jeho skazeným učením a na kohokoľvek kto tak zmýšľa, či zastáva tieto názory alebo sa ich odteraz akýmkoľvek spôsobom snaží obhajovať.

τέλος κατά τινα χρόνον αὐτὴν ἔξειν ἢ γοῦν ἀποκατάστασιν ἔσεσθαι δαιμόνων ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω.

Ἀνάθεμα καὶ Ὠριγένηι τῷ καὶ Ἀδαμαντίῳ τῷ ταῦτα ἐκθεμένῳ μετὰ τῶν μισαρῶν αὐτοῦ καὶ ἐπικαταράτων δογμάτων καὶ παντὶ προσώπῳ φρονοῦντι ταῦτα ἢ ἐκδικοῦντι ἢ κατὰ τι παντελῶς ἐν οἰαιδήποτε χρόνῳ τούτων ἀντιποιεῖσθαι τολμώντι.

15 ANATHEMAT z roku 553

1. Ak niekto zastáva preexistenciu duší a obludnú *apokatastázu*, ktorá z nej vyplýva – nech je prekliaty.

α' Εἴ τις τὴν μυθώδη προὔπαρξιν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτη ἐπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν πρεσβεύει, ἀνάθεμα ἔστω.

2. Ak niekto tvrdí, že všetky rozumné bytosti boli najskôr nehmotnými a netelesnými intelektami, bez rozlíšenia počtu či mena, takže tvorili identitou svojej essencie, moci a energie a jednotou so Slovom-Bohom henádu, že sa presýtili božskej kontemplácie a stali sa zlými, takže každá z nich úmerne svojim inklináciám prijala jemnejšie alebo hrubšie telá, podľa čoho sa vyhranili a prijali mená, niektoré ako cherubovia, iné serafovia, iné panstvá, sily, mocnosti, tróny, anjeli a všetky ostatné nebeské rády ktoré existujú – nech je prekliaty.

β' Εἴ τις λέγει, πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νόας ἀσωμάτους καὶ ἀύλους γεγονέναι δίχα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος, ὡς ἐνάδα πάντων τούτων γενέσθαι, τὴ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας καὶ τὴ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἐνώσει τε καὶ γνώσει κόρον δὲ αὐτοὺς λαβεῖν τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χειρὸν τραπήναι κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν τῆς ἐπὶ τοῦτο ἰότης καὶ εἰληφέναι σώματα λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα καὶ ὄνομα ἢ κληρώσασθαι διὰ τὸ ὡς ὀνομάτων οὕτω καὶ σωμάτων διαφορὰς εἶναι τῶν ἄνω δυνάμεων καὶ ἐντευθεν τοὺς μὲν χερουβίμ, τοὺς δὲ σεραφίμ, τοὺς δὲ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας ἢ κυριότητας ἢ θρόνους καὶ ἀγγέλους καὶ ὅσα ἔστιν οὐράνια τάγματα γεγονέναι τε καὶ ὀνομασθῆναι, ἂ. ἔ.

3. Ak niekto tvrdí, že slnko, mesiac a hviezdy sú časťou tej istej henády ako rozumné bytosti a že sa stali tým čím sú v dôsledku ich odklonu k zlu – nech je prekliaty.

γ' Εἴ τις λέγει, τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἐνάδος ὄντα ἐκ παρατροπῆς τῆς ἐπὶ τὸ χειρὸν γεγονέναι τοῦτο, ὅπερ εἰσίν, ἂ. ἔ.

4. Ak niekto tvrdí, že rozumné bytosti, ktoré ochladli v božskej láske, boli spojené s hustejšími telami aké máme my a stali sa tak ľuďmi a že tie ktoré dosiahli vrchol skazenosti boli spojené s temnými a chladnými telami a sú nazývaní démonmi alebo duchmi zvrátenosti – nech je prekliaty.

δ' Εἴ τις λέγει, τὰ λογικὰ τὰ τῆς θείας ἀγάπης ἀποφυγέντα σώμασι παχύτεροις τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐνδεθῆναι, καὶ ἀνθρώπους ὀνομασθῆναι, τὰ δὲ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς κακίας ἐληλακότα ψυχροῖς καὶ ζοφεροῖς ἐνδεθῆναι σώμασι καὶ δαίμονας ἢ πνευματικὰ τῆς πονηρίας εἶναι τε καὶ καλεῖσθαι,

duchmi zvrátenosti – nech je prekliaty.

5. Ak niekto tvrdí, že *psychický* stav môže povstať z anjelského alebo archanjelského stavu a naviac, že duša môže povstať z démonického do ľudského stavu a z ľudského znova do anjelského či démonického a že každý stupeň nebeských mocností je tvorený výhradne tými, z tých, ktoré sú nad ním alebo pod ním – nech je prekliaty.

6. Ak niekto tvrdí, že druhy démonov sa zdajú byť dvojaké, pozostávajúc z ľudských duší ako aj z vyšších duchov, ktorí spadli do tohto stavu; že len jeden intelekt z celej henády mysliacich bytostí ostal verný v božskej kontempácii a láske, ktorý sa stal Kristom a kráľom všetkých rozumných bytostí, riadiacim celú telesnú prírodu, nebesia, zem a všetko čo je medzi nimi; že svet, potom čo sa zrodil v sebe obsahoval prvky sucha, vlhka, tepla a chladu, ako aj formu podľa ktorej bol vytvarovaný, ktorých existencia bola staršia než jeho; a že to nie je svätá a súpodstatná Trojica, ktorá vytvorila svet, ale intelekt, nazývaný demiurg, ktorý existoval pred svetom a že tvoril podklad bytia tohto sveta, ktorý sám stvoril – nech je prekliaty.

7. Ak niekto tvrdí, že Kristus existoval vo forme Boha a pred všetkými aeónmi bol zjednotený s božským Slovom, že sa v ľudskom stave ponížil, pretože súciteľ s padnutými bytosťami patriacimi do tej istej henády, že túžiac po ich návrate, prekročil všetky úrovne bytia, zaodel sa do rôznych tiel a prijal rôznemená a že sa stal všetkým pre všetkých, anjelom pre anjelov, mocnosťou pre mocnosti a podobne pre ostatné rády alebo druhy rozumých bytostí prijal podobu prí náležiacu každej z nich; že mal tak ako my účasť na tele a krvi a že sa stal človekom pre ľudské bytosti a ak nevyznáva, že to bolo božské slovo, ktoré sa ponížilo a stalo človekom – nech je prekliaty.

8. Ak niekto tvrdí, že božské Slovo, súpodstatné s Bohom Otcom a Duchom Svätým, ktoré sa vteliť a stalo človekom v jednote so svätou Trojicou a teda v skutku Kristom, ale že sa

ἀ. ἔ.

ε' Εἰ τις λέγει ἐξ ἀγγελικῆς καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικῆν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχῆς δαιμονιώδη καὶ ἀνθρωπίνην, ἐκ δὲ ἀνθρωπίνης ἀγγέλους πάλιν καὶ δαίμονας γίνεσθαι καὶ ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεστηκέναι, ἀ. ἔ.

ς' Εἰ τις λέγει διττὸν πεφηνέναι τὸ γένος τῶν δαιμόνων συγκροτούμενον ἐκ τε ψυχῶν ἀνθρωπίνων καὶ ἐκ κρειττόνων καταπιπτόντων εἰς τοῦτο πνευμάτων· ἓνα δὲ νοῦν ἐκ πάσης δῆθεν ἐνάδος τῶν λογικῶν ἀκίνητον μείναι τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας, ὃν Χριστὸν καὶ βασιλέα γεγονότα πάντων τῶν λογικῶν παραγαγεῖν πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν, οὐρανὸν τε καὶ γῆν καὶ τὰ ἐν μέσῳ· καὶ ὅτι ὁ κόσμος πρεσβύτερα τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ στοιχεῖα ἔχων ἐνυπόστατα, ξηρὸν, ὑγρὸν, θερμὸν, ψυχρὸν, καὶ τὴν ἰδέαν, πρὸς ἣν ἀπετυπώθη, οὕτως γέγονε· καὶ ὅτι οὐχ ἡ παναγία τὸν κόσμον καὶ διὰ τοῦτο ἐστὶ γενητός, ἀλλ' ὁ νοῦς, ὃν φασὶ δημιουργικὸς προὔπαρχων τοῦ κόσμου καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ τῷ κόσμῳ παρέχων γενητὸν ἀνέδειξεν, ἀ. ἔ.

ζ' Εἰ τις λέγει, Χριστὸν λεγόμενον ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐνωθέντα τῷ θεῷ λόγῳ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κενῶσαι ἑαυτὸν πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, ἐλεήσαντα τὴν ὡς φασὶν, γενομένην κατάπτωσιν τῶν τῆς αὐτῆς ἐνάδος καὶ ἐπαναγαγεῖν αὐτοὺς βουλόμενον διὰ πάντων γενέσθαι καὶ σώματα διάφορα μεταμφιάσθαι καὶ ὀνόματα κληρώσασθαι, πάντα πᾶσι γεγεννημένον, ἐν ἀγγέλοις ἄγγελον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει δυνάμιν καὶ ἐν ἄλλοις τάγμασιν ἢ εἶδεσι τῶν λογικῶν ἀρμονίως ἐκάστοις μεταμορφώσθαι· εἶτα παραπλησίως ἡμῖν μετेशχηκέναι σαρκὸς καὶ αἵματος καὶ γεγονέναι καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀνθρώπον· καὶ μὴ ὁμολογεῖ τὸν θεὸν λόγον κενωθῆναι τε καὶ ἐνανθρωπήσαι, ἀ. ἔ.

²³ η' Εἰ τις μὴ λέγει τὸν θεὸν ἄ λόγον τὸν ὁμοούσιον τῷ θεῷ καὶ ²⁵ πατρὶ καὶ ἀγίῳ πνεύματι, τὸν ²⁶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, ²⁷ τὸν ἓνα τῆς

v jednote so svätou Trojicou a teda v skutku Kristom, ale že sa ním stalo, ako vravia, tak že najskôr vyprázdnil svoju ľudskú bytosť od *nous* a následne sa zjednotil s božským Slovom a až potom sa stal Kristom a že ten človek sa vďaka Bohu stal Kristom a že navyše ten druhý je skrze prvého Kristom a že ten prvý je v tom druhom Bohom – nech je prekliaty.

9. Ak niekto tvrdí, že to nie Slovo Božie, ktoré sa vteliло do tela oživovaného inteligentnou a myslivcou dušou zostúpilo do Pekiel a vystúpilo na Nebesia, ale že to bolo to, čo nazývajú Intelekt, ktorý vo svojej bezbožnosti nazývajú Kristom, ktorým sa stal poznaním jednoty – nech je prekliaty.

10. Ak niekto tvrdí, že telo Pána malo po vzkriesení éterickú a sférickú formu; a že tak tomu bude aj so všetkými ostatnými telami po vzkriesení; a že tak ako Pán prvý odloží toto telo, tak ho odložia aj ostatní a že prirodzenosť tela prejde do neexistencie – nech je prekliaty.

11. Ak niekto tvrdí, že súd ktorý príde, znamená úplné premoženie tiel, že na konci bytia je nehmotná prirodzenosť a že svet ktorý príde nebude pozosávať z hmotných bytostí, ale z nahých intelektov – nech je prekliaty.

12. Ak niekto tvrdí, že nebeské mocnosti, všetky ľudské bytosti, diabol a duchovia zvrátenosti budú zjednotení s božským Slovom presne takým spôsobom ako intelekt, ktorý je nimi nazývaný *Kristus*, ktorý existuje vo forme Boha a ktorý sa *vyľial* a že vláda Krista sa skončí – nech je preliaty.

13. Ak niekto tvrdí, že medzi Kristom a ostatnými rozumnými bytosťami nebude žiadny rozdiel, ani v esencii, ani v poznaní, ani v moci, ani v energii, ale že budú všetky po pravici Boha, tak ako vravia že bude Kristus – nech je prekliaty.

14. Ak niekto tvrdí, že všetky rozumné bytosti tvoria jednu henádu, v ktorej sú individuality zbavené tela, že poznávanie rozumných bytostí bude trvať aj po zániku svetov, odložení tiel

ἀγίας τριάδος, κυρίως ²⁸ Χριστόν, ἀλλὰ καταχρηστικῶς διὰ ²⁹ τόν, ὡς φασι, κενώσαντα ἑαυτὸν ³⁰ νοῦν, ὡς συνημμένον αὐτῷ τῷ ³¹ θεῷ λόγῳ, καὶ κυρίως λεγόμενον ³² Χριστόν, ἀλλ' ἐκείνον διὰ τοῦτον ³³ Χριστόν καὶ τοῦτον δι' ἐκείνον ³⁴ θεόν, ἂ. ἔ.

θ' Εἰ τις λέγει ὅτι οὐχ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ σαρκωθείς σαρκὶ ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοεῖᾳ κατελήλυθεν εἰς τὸν ἄδην {sic} καὶ πάλιν εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ αὐτὸς ἀναβέβηκεν, ἀλλ' ὁ παρ' αὐτοῖς λεγόμενος νοῦς, ὃν ἀσεβοῦντες λέγουσι κυρίως χριστόν τῆς μονάδος γνώσει πεποιημένον, ἂ. ἔ.

ι' Εἰ τις λέγει, ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα αἰθέριον τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι, καὶ ὅτι τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ τῶν λοιπῶν ἐξ ἀναστάσεως ἔσται σώματα καὶ ὅτι αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρῶτον ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα καὶ πάντων ὁμοίως εἰς τὸ ἀνυπαρκτὸν χωρήσει ἢ τῶν σωμάτων φύσις, ἂ. ἔ.

ια' Εἰ τις λέγει, ὅτι ἡ μέλλουσα κρίσις ἀναιρεῖσιν παντελῆ τῶν σωμάτων σημαίνει, καὶ ὅτι τέλος ἔστι τοῦ μυθευομένου ἢ ἄλλος φύσις, καὶ οὐδὲν ἐν τῇ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς, ἔ. ἂ.

ιβ' Εἰ τις λέγει, ὅτι ἐνοῦνται τῷ θεῷ λόγῳ οὕτως ἀπαράλλακτως αἱ τε ἐπουρανίαι {sic} δυνάμεις καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι καὶ ὁ διάβολος καὶ τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, ὡς αὐτὸς ὁ νοῦς ὁ λεγόμενος παρ' αὐτῶν Χριστός καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων καὶ κενώσας, ὡς φασιν, ἑαυτὸν, καὶ πέρας ἔσεσθαι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ, ἂ. ε'.

ιγ' Εἰ τις λέγει ὡς οὐδὲ μίαν παντελῶς ἔξει ὁ Χριστός πρὸς οὐδὲ ἐν τῶν λογικῶν διαφορὰν, οὐδὲ τῆ οὐσία οὐδὲ τῆ γνώσει οὐδὲ τῆ ἐφ' ἅπαντα δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ πάντες ἐκ δεξιῶν ἔσονται τοῦ Χριστός, ὡς καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτοῖς Χριστός, ὡς καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτῶν μυθευομένη προὑπάξει ἐτύγκανον, ἂ. ἔ.

ιδ' Εἰ τις λέγει, ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἐνὰς μία ἔσται, τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν ἀριθμῶν συναναριθμῶν τοῖς σώμασι καὶ ὅτι τῆ γνώσει τῆ περὶ τῶν λογικῶν ἔπεται κόσμων τε φθορὰ

a zanechaní mien, že tam bude jednota poznania ako aj identita substancii a že v mýtickej apokatastáze budú len nahé intelektu tak ako boli v preexistencii, ktorá je predmetom ich drmolenia – nech je prekliaty.

15. Ak niekto tvrdí, že stav intelektov bude rovnaký ako bol ten, v ktorom boli predtým než zostúpili alebo padli, myslia si, že začiatok je identický s koncom a že koniec je mierou nového začiatku – nech je prekliaty.

καὶ σωμάτων ἀπόθεσις καὶ ὀνομάτων αἰρέσεις, <καὶ> ταυτότης ἔσται τῆς γνώσεως, καθάπερ καὶ τῶν ὑποστάσεων· καὶ ὅτι ἐν τῇ μυθευομένῃ ἀποκαταστάσει ἔσονται μόνοι γυμνοὶ <οἱ νόες>, καθάπερ καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτῶν ληρωδομένη προὔπαρξι ἐτύγχανον, ἀ. ἔ.

ιε' Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ ἀγωγή τῶν νοῶν ἢ αὐτῆ ἔσται τῇ προτέρᾳ, ὅτε οὐπω ὑποβεβήκεσαν ἢ καταπεπτώκεισαν, ὡς τὴν ἀρχὴν τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ τέλει καὶ τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς μέτρον εἶναι, ἀ. ἔ.

In: www.Idysinger.stjohnsem.edu/@magis/0543-53_an-orig/00a_start.htm (z anglitiny preložené autorom)