

OBSAH

Editoriál	2
Významní kresťanskí myslitelia stredoveku	
Dôležitosť Svätého písma v Augustínovom objavovaní kresťanstva. <i>Marcela Andoková</i>	3
Sv. Albert Veľký – dominikán, biskup a učiteľ Cirkvi, patrón prírodovedcov. <i>Dominik Roman Letz</i>	12
Vzťah medzi prírodnou vedou, filozofiou a teológiou podľa Alberta Veľkého <i>Gášpar Fronc</i>	19
Sv. Tomáš Akvinský – cirkevný učiteľ, teológ, najexcelentnejší predstaviteľ katolíckej filozofie a jeho myslenie. <i>Helena Hrehová</i>	28
K dialógu medzi vedou a vierou	
Boh stvoriteľ a kvantová kozmológia Stephana Hawkinga. <i>Ľuboš Rojka</i>	42
Právne aspekty kresťanov a spoločnosti	
Ochrana svedomia ako súčasť slobody náboženstva v Európe. <i>Marek Šmid</i>	56
Recenzia	
Dôsledky zdravotného postihnutia na duchovný rast detí a mládeže <i>Ján Grác</i>	64
Zo života ÚSKI	
Čestné členstvo Fóra kresťanských inštitúcií	
Laudácia na prof. RNDr. Antona Hajduka, DrSc.	66
Fides et Ratio	
Laudácia na prof. Ing. Jána Letza, PhD.	68
Možnosti pozitívnych riešení vzťahu medzi vierou a vedou <i>Ján Letz</i>	71
Laudácia na prof. RNDr. Jozefa Tiňa, DrSc.	82
Kresťanstvo a zrod modernej vedy <i>Jozef Tiňo</i>	84

EDITORIÁL

Dovoľte, aby som sa predstavil. Som teoretický jadrový fyzik, pracujem na Slovenskej akadémii vied viac ako 40 rokov, do výboru ÚSKI som bol zvolený pred rokom a jedna z úloh, ktorá mi pripadla, bolo vedenie časopisu Radosť a nádej (RAN), ktorý som prevzal po prof. Tiňovi na jeseň minulého roka. Som mu veľmi zaviazaný za prácu, ktorú pre RAN ako šéfredaktor urobil a stále robí, za jeho cenné rady o fungovaní nášho časopisu a vôbec za uvedenie do jeho problematiky. J. Tiňo ostáva aj naďalej členom Redakčnej rady – bez neho by zmeny vo vedení časopisu boli oveľa zložitejšie. Aj tak toto číslo vydávame so 4-mesačným oneskorením, ale veríme, že už nasledujúce vyjde riadne v lete tohto roku.

Toto číslo RAN do značnej miery korešponduje s cyklom prednášok o najvýznamnejších cirkevných mysliteľoch stredoveku, ktoré odznali na jeseň v bratislavskom centre Quo Vadis a sú doplnené niekoľkými prednáškami prednesenými v rámci stretnutí Rady pre vedu, vzdelanie a kultúru Konferencie biskupov Slovenska. Aktuality sú venované novým laureátom ceny Fides et Ratio a udeleniu čestného členstva FKI (Fóra kresťanských inštitúcií) in memoriam bývalému predsedovi ÚSKI prof. A. Hajdukovi. Fides et Ratio, prestížnu cenu Konferencie biskupov Slovenska, udeľovanú pri príležitosti výročia vydania rovnomennej pápežskej encykliky, získali v r. 2011 za celoživotnú prácu dvaja naši členovia, čestný predseda ÚSKI a donedávna šéfredaktor RAN-u prof. J. Tiňo, a člen našej redakčnej rady prof. J. Letz. Úprimne im k tomu gratulujeme a veríme, že ich názory a postoje nám mnohokrát pomôžu pri rozhodovaní sa a že nám obaja ešte dlho budú pomáhať svojimi radami a skúsenosťami.

Ďalšie číslo RAN-u bude naviazané na jarný prednáškový cyklus in Quo Vadis a bude venované predovšetkým kresťanským prírodovedcom 18. až začiatku 20. storočia. Pri koncipovaní tohto cyklu sme sa snažili poukázať na rozvoj vzdelanosti na Slovensku, a tak cyklus symbolicky začínal prehľadom o významných vedcoch-jezuitoch na univerzitách v Trnave a Košiciach, a bude končiť prednáškou o M. R. Štefánikovi, ktorého nám ukáže predovšetkým ako kresťanského vedca a filozofa.

Emil Běták

DÔLEŽITOSŤ SVÄTÉHO PÍSM V AUGUSTÍNOVOM OBJAVOVANÍ KREŠŤANSTVA

Marcela Andoková

Abstrakt: The importance of the Holy Scripture in Augustine's Discovery of Christianity. The main focus of this paper is to present Augustine as a man searching for the true wisdom which leads to happiness. First of all we try to point out which role the Bible plays on his way of searching the truth and wisdom. At the same time we pay particular attention to Augustine, preacher and bishop whose first task was to study the Scripture and to preach God's word to his believers. On his intellectual way towards Christianity it was Cicero's dialogue *Hortensius* the reading of which considerably changed Augustine's attitude towards worldly career and wealth. Since then he started to read the Bible and he could not find peace until he became a Christian deeply rooted in the truth presented by the Christ. Moreover, Augustine was the first Christian intellectual who proved to find reconciliation between the Christian and ancient pagan traditions, and as the first one had defined what was to be understood by Christian culture. In this regard his treatise *De doctrina christiana* is of great interest for us. It is considered to be a work on the Christian culture, and especially in its second book one finds the answer to the question how Christians can positively get use of the results of the profane knowledge and turn it to their own benefit. No matter how much the profane knowledge can be useful for Christians, it is not necessary, because all important knowledge is contained in the Scriptures.

„Jednoznačne, napísal Cicero, my všetci chceme byť blažení.“ (*De Trin.* XIII, 4, 7) Je zaujímavé, že pri úvahách nad blaženosťou prichodí Augustínovi na myseľ práve tento Ciceronov výrok pochádzajúci z jeho dialógu *Hortensius*, čítanie ktorého zásadne zmenilo celý jeho život a zapálilo v ňom plameň túžby po hľadaní múdrosti a pravdy (por. *Conf.* VIII, 7, 17).¹ Čo ale predstavovali v očiach Augustína a jeho súčasníkov slová „vita beata“ (blažený život)? Rozhodne nešlo o zriedkavý pojem, keďže prakticky všetky filozofické či náboženské sekty tej doby sľubovali, každá svojím spôsobom, šťastie či blaženosť svojich členov. Dosvedčujú to aj spisy s rovnakým názvom z pera takých význačných osobností rímskych dejín, k akým nesporne patrili napríklad známy rím-

¹ Cicero (106 – 43 pred Kr.) vyžadoval vo svojej dobe od budúcich rečníkov filozofickú formáciu. Táto tradícia nebola neznáma ani v Augustínových časoch. Augustín sám v *Confessiones* III, 4, 7 spomína, že pri štúdiu narazil na jednu Ciceronovu filozofickú knihu, ktorá obsahovala povzbudenie k filozofii a volala sa *Hortensius*. Tento dialóg nazval Cicero podľa svojho najväčšieho rivala vo výrečnosti vo vtedajšom Ríme. Kniha sa žiaľ stratila, našťastie sa z nej zachovalo pomerne veľké množstvo fragmentov, ktoré zozbieral a vydal A. Grilli. K otázke dôležitosti Ciceronovho dialógu *Hortensius* v Augustínovom intelektuálnom vývoji pozri bližšie (Andoková, 2009, s. 52 – 55).

sky filozof Seneca.² Jeho dielo pojednávajúce o blaženom živote, podobne ako spisy ďalších autorov, boli dobre známe v kruhoch vzdelaných ľudí neskorej antiky. Augustín sám tento pojem preberá a dáva mu v kresťanskom kontexte úplne novú náplň.

Táto štúdia si kladie za cieľ predstaviť Augustína ako človeka hľadajúceho pravú múdrosť, ktorá v konečnom dôsledku vedie k blaženému životu. Pokúsime sa v nej poukázať predovšetkým na to, akú úlohu na Augustínovej ceste hľadania pravdy a šťastia zohralo Sväté písmo. Tiež tu aspoň v základných kontúrach priblížime Augustína kazateľa a pastiera, človeka, ktorého prvoradým poslaním bolo sprostredkovať Božie slovo tým, ktorí prichádzali za ním ako za svojim biskupom a učiteľom. Kázať a komunikovať svoju vieru bolo totiž jeho najväčšou vášňou, preto aj všetky prostriedky svojej kultúry a výrečnosti venoval štúdiu Písma a jeho odovzdávaniu Božiemu ľudu skrze liturgiu (La Bonnardière 1986, s. 21). Bol vskutku neúnavným kazateľom a hoci po svojom obrátení túžil nadovšetko žiť mníšsky život, pochopil, že vystupovanie do výšok kontemplácie musí sprevádzať zostúpenie k ľuďom, a to prostredníctvom kazateľskej služby. Avšak z niektorých jeho zmienok možno vyčítať, že táto úloha pastiera mu bola občas bremenom (por. *De doctr. christ.* I, 1, 1), lebo mu uberala čas, ktorý chcel venovať štúdiu Biblie.

Augustínove prvé stretnutia so Svätým písmom v detstve sa diali skrze počúvané slovo v kostole či v jeho blízkosti. Vo veku 19 rokov sa mu pri štúdiu dostala do rúk Ciceronova kniha *Hortensius*, ktorá zásadne zmenila celý jeho život, ako o tom hovorí vo svojich *Vyznaniach (Confessiones)*: „Veľa rokov prešlo – skoro dvanásť – od môjho devätnásteho roku, keď som sa čítaním Ciceronovho Hortensia nadchol pre štúdium múdrosti a odkladal som hľadať múdrosť úplným zrieknutím sa pozemského šťastia. Tú múdrosť, ktorej nielen nájdenie, ale už číre hľadanie sa malo pokladať za viac než všetky poklady a kráľovstvá sveta a všetky telesné rozkoše, ktoré by sa hneď naskytili.“ (*Conf.* VIII, 7, 17; preklad s. 213). Toto dielo tak zapôsobilo na mladého vášňami rozorvaného Augustína, že bol razom ochotný vzdať sa svojej úspešnej kariéry rétora, ktorá mu sľubovala nielen spoločenskú prestíž, ale aj značné hmotné zabezpečenie. Neskôr napíše o tejto svojej skúsenosti nasledujúce slová: „Mám teraz tridsaťtri rokov a takmer štrnásť rokov je odvtedy, čo som prestal túžiť po bohatstve. Keby sa mi aj náhodou ponúkalo, za nič

² Lucius Annaeus Seneca Mladší (4 pred Kr. – 65 po Kr.), významný rímsky stoický filozof, napísal dialóg *De vita beata*, v ktorom sa zaoberá otázkou, v čom spočíva ľudské šťastie. V tomto spise sa sústreďuje predovšetkým na dve otázky, a to: Čo robí človeka skutočne šťastným a akou cestou možno dôjsť ku šťastiu. Spis vznikol ako reakcia na kritiku jeho odporcov, ktorí autorovi vyčítali, že hoci sa štylizuje do úlohy skromného mudrca a vyzdvihuje prednosti chudoby, jednako sám zastáva vysoké postavenie na cisárskom dvore a patrí k najbohatším ľuďom v Rímskej ríši.

iné by som to nepovažoval, len za prostriedok na nevyhnutné živobytie a na dobročinné účely. Stačila jediná Ciceronova kniha, aby ma celkom poľahky presvedčila, že človek nemá v žiadnom prípade prahnúť po bohatstve, ale ak sa k nemu dostane, má ho spravovať nanajvýš múdro a rozvážne.“ (*Sol.* I, 10, 17; preklad s. 37)

Pri čítaní *Hortensia* Augustín natoľko zahorel túžbou po hľadaní pravdy a múdrosti, že sa po prvýkrát vo svojom živote pustil do štúdia Písma. Toto čítanie, ktoré však zredukoval len na malú časť biblických textov, bolo pre neho veľkým sklamaním hlavne kvôli štylistickým dôvodom: ako odchovanec klasickej výrečnosti v ňom totiž nenašiel eleganciu Ciceronovho štýlu.³ Opäť o tom neskôr napíše vo svojich *Confessiones*: „Môj vtedajší postoj bol značne odlišný od toho, ktorý zostávam teraz; keď som sa začal zapodievať Písmom a porovnal ho s dôstojnosťou Ciceronovej prózy, zdalo sa mi byť nedôstojné.“ (*Conf.* III, 5, 9).⁴ Keď krátko nato znova čítal prinajmenšom niekoľko ďalších biblických textov, bolo to už uprostred sekty manichejcov, v zajatí ktorej ostal takmer jedno desaťročie. Manichejci však čítali Písmo v značne oklieštenej podobe a zavrhovali najmä tie texty Starého zákona, ktoré sa na prvý pohľad zdali byť neprijateľné aj samotnému Augustínovi.⁵ Po čase však ani oni nedokázali presvedčiť mladého nepokojom zmietaného intelektuála a utíšiť jeho smäd po hľadaní pravdy. A tak sa sklamaný pustil do ďalšieho hľadania, tentoraz v Ríme, kde ho na čas zaujala škola akademického skepticizmu. Ale ani pri nej dlho nevytrval a po roku sa vďaka svojim bývalým manichejským priateľom dostal ako rétor na cisársky dvor v Miláne. Tu začala jeho cesta obrátenia a postupného objavovania skutočného kresťanstva.

Podľa svedectva *Confessiones* bolo Augustínovo obrátenie opäť spojené s čítaním Svätého písma. Štúdium Biblie a ďalších textov prispeľo totiž k tomu, že už viac nebol schopný obhajovať postoj manichejcov. Pri počúvaní Ambrózových kázní v Miláne si uvedomil, že príklad

³ Ako kňaz a biskup musel v sebe Augustín veľmi rýchlo prekonať postoj jazykového puristu, ktorému sa jazyk Biblie zdal byť nehodný kultivovaného muža zbehlého v rímskej výrečnosti. Pastoračné záujmy ho pochopiteľne viedli k zdôrazňovaniu ľudových prvkov v jazyku a k voľbe prostriedkov typických pre ľudovú výrečnosť. Dokladom toho sú najmä jeho kázne (*sermones ad populum*), ktorých slovná zásoba a štýl sú značne vzdialené uhladenému jazyku jeho veľkých spisov, ktorých hlavnými adresátmi boli pohania (napr. *De civitate Dei*). Pri kázaní naživo musel mať obzvlášť na zreteli, aké publikum pred ním stojí, a jasne si uvedomoval, že im treba prispôbiť nielen obsah, ale aj formu kázne.

⁴ Na tomto mieste uvádzam vlastný preklad z daného textu *Confessiones*, ktorý sa líši od oficiálneho slov. prekladu.

⁵ Keďže pre manichejcov bola hmota synonymom zla, považovali dielo stvorenia, predstavené v knihe Genézis, skôr za akt nevyhnutnosti než za prejav Božej lásky. Zavrhovali v podstate veľkú časť Starého zákona a z Nového zákona uprednostňovali predovšetkým Pavlove listy (pozri napr. Coyle, 2005, s. 908).

jeho tichého a bedlivého čítania Písma umožňuje i jemu samému chápať, ako môže byť interpretácia Písma v súlade s jeho vlastným spoločenským ukotvením, ako aj s jeho kultúrnymi a osobnými očakávaniami. Navyše pri objavovaní kresťanstva mu v tom čase výrazne pomáhala tiež čítanie kníh platonikov (por. *Conf.* VII, 9, 13), ktorých štúdium podľa jeho vlastného vyjadrenia vedie k tomu, že všetko, čo sa v nich nachádza, ešte viac zvyrazňuje idey Písma. Augustín sám predstavuje rozhodujúci moment svojho obrátenia ako akt čítania a doslovnej aplikácie morálnych princípov Biblie (por. *Conf.* VIII, 12, 29). Krátko po svojom obrátení, ku ktorému došlo v Miláne v auguste 386, odchádza spolu so synom Adeodatom, matkou Monikou a niekoľkými priateľmi na vidiecky statok v Cassiciaku, aby tam študoval Písmo a pripravoval sa na prijatie krstu.⁶ Mohli by sme však povedať, že tam okrem čítania Biblie robil do značnej miery tiež filozofiu.

Počas pobytu v ústraní sa totiž opätovne zamýšľala nad tým, čo je podstatou ľudského života a v čom spočíva blažený život, o ktorom ešte ako mladý čítal u Cicerona. Na jeseň roku 386 hľadá na túto otázku odpoveď v dialógu nazvanom *O blaženom živote (De beata vita)*, kde v spoločnom rozhovore s matkou a priateľmi uvažuje o šťastí pýtajúc sa, či sa človek stáva blaženým, keď vlastní to, po čom túži. Monika na to poznamenáva: „Ak [človek] túži po dobrom a má to, je blažený, ak však túži po zlom, je úbohý, aj keď to má.“ (*De b. vita* 2, 10; preklad s. 97) Augustín k tomu ešte dodáva, že šťastný je ten, kto vlastní Boha (por. *De b. vita* 2, 11). K rovnakému záveru dospel aj neskôr v novej definícii zvrchovaného dobra, prístupu k nesmrteľnosti, v spise *De Trinitate (O Trojici)*, kde tvrdí, že „bez nesmrteľnosti niet šťastia“ (*De Trin.* XIII, 7, 10).

Na základe toho vidíme, že v Augustínovom myslení dochádza k postupnému prechodu od filozofickej reflexie k teologickej meditácii: šťastný život, ktorý nám filozofia môže zaistiť na tomto svete, ale ktorý smrťou stratíme, nám len viera môže zabezpečiť navždy. Človek sa teda stáva múdrom iba skrze pozornosť voči Kristovmu učeniu, nielen skrze pozornosť venovanú filozofii a ľudskému bádaniu. O vzťahu medzi filozofiou a náboženstvom napíše Augustín tiež tieto slová: „Samo označenie [filozofov] v preklade znamená lásku k múdrosti. Ak je však múdrosť Boh sám, od ktorého všetko pochádza, ako nám to dosvedčuje Božia autorita a pravda, potom každý ozajstný filozof je milovníkom Boha.“ (*De civ. Dei* VIII, 1; preklad zv. 1, s. 223) Augustín vo svojich dielach opätovne používa myšlienky platonikov, aby pripravil svojich čitateľov na uznanie pravdivosti kresťanstva a na čítanie Písma bez predsudkov. Uvedomuje si, že je ťažké, ak nie priam nemožné, ponúknuť pohanom čítanie Biblie v jej celistvosti. Z vlastnej skúsenosti dobre vie,

⁶ Augustín spolu so synom Adeodatom prijali krst z rúk biskupa Ambróza na veľkonočnú vigíliu 24. apríla 387 (por. *Conf.* IX, 6, 14).

do akej miery môže toto čítanie na začiatku človeka zmiast, ba priam ho odradiť od prilnutia ku kresťanskému náboženstvu (por. *Conf.* III, 5, 9). Preto sa vo svojich apologetických spisoch na prvom mieste snaží ukázať čitateľom, že kresťanské náboženstvo je pravé náboženstvo, pretože završuje ideál filozofie. (por. napr. *De b. vita* 1, 5)

Ale vráťme sa späť k Augustínovej osobnej púti pri jeho objavovaní Písma. Po krste v Miláne sa spolu s matkou a synom rozhodol vrátiť do rodného mesta Thagaste v Afrike, kde chcel žiť mníšskym životom, venovať sa modlitbe a štúdiu Biblie. To sa mu krátky čas aj darilo, avšak Božia prozreteľnosť mu v roku 391 skrížila plány. Stalo sa tak v meste Hippo Regius, kde mal v úmysle založiť ďalší kláštor. Pri návšteve miestneho chrámu ho však ľudia zhromaždení na liturgii doslova dotiahli pred miestneho biskupa Valeria a žiadali ho, aby Augustína vysvätil za kňaza (Possidius, 2005, *Vita* 4). Povest o jeho cnostnom živote sa totiž veľmi rýchlo rozšírila po celej krajine. Valerius, ktorý hovoril po grécky, mal veľký problém pripravovať si kázne v latinčine, ba čo viac, miestnemu púnskemu dialektu, ktorým hovorili bežní obyvatelia provincie, prakticky vôbec nerozumel.⁷ Augustín teda prijal toto svoje nové poslanie so slzami v očiach plný obáv, ale zároveň pokorne ako prejav Božej vôle. Avšak skôr než sa pustil do kazateľskej služby, napísal biskupovi Valeriovi list, aby ho požiadal o potrebný čas na štúdium Písma. Podľa našich dostupných informácií je Augustín prvým kňazom v Afrike, ktorý kázal počas liturgického zhromaždenia. Kázanie Božieho slova bolo totiž dovtedy rezervované výlučne osobe biskupa.⁸ Augustín bol teda vo vzťahu k Biblii viac-menej samoukom, čo si my, ľudia dnešnej doby, len sotva vieme predstaviť. Počnúc prvými spismi napísanými po kňazskej vysviacke nachádzame v jeho spisbe množstvo biblických referencií, alúzií a citácií na Písmo. Veľkú službu mu pritom poskytovala práve jeho vynikajúca pamäť, ktorá mu umožňovala poľahky citovať jeden text Písma a vzápätí ho podložiť iným biblickým citátom.

Tu si musíme ešte uvedomiť ďalšiu skutočnosť, a to, že Augustín nikdy nemal pred sebou takú Bibliu, akú poznáme my v 21. storočí. Korpus textov, ktoré považujeme za biblické, mu boli odovzdané ako „Písma“ (*Scripturae*). Poznal ich vo forme samostatných kníh či skupín kníh: napríklad Žalmy, Pavlove listy alebo evanjeliá. Niektoré grécke rukopisy síce obsahovali všetky knihy Písma jeho doby, no nie je isté, či mal takýto rukopis vôbec niekedy v rukách (O'Donnell, 2005, s. 154). Prvá „latinská“ Biblia, ktorú poznáme a ktorá v sebe obsahuje celé Písmo v jednom zväzku, pochádza až z doby Cassiodora z polovice šiesteho storočia. V prípade Augustínových súčasníkov sa kontakt s Pís-

⁷ Túto situáciu farbisto vykresľuje v Augustínovej biografii P. Brown (Brown, 1969, s. 131 - 133). Pozri tiež (Lichner, 2008, s. 67 - 69).

⁸ V Augustínovej dobe trvala kázeň zväčša 45 minút až 1 hodinu a normálne predstavovala komentár k biblickým textom, ktoré sa čítali počas bohoslužby. Por. (Doyle, 1976/1977, s. 219).

mom nadväzoval najmä prostredníctvom počúvaného slova, skôr než prostredníctvom čítania samotného textu. Dokonca aj pre malý okruh vzdelancov boli knihy drahé a vzácne, a preto hovorené slovo predstavovalo najúčinnější prostriedok ako osloviť čo najširšie publikum. Bežní kresťania Augustínovej doby, vrátane členov jeho komunity v Hippone, neboli príliš zvyknutí sami čítať Bibliu. Augustín bol v tomto ohľade skôr výnimkou, keďže jeho kontakt s Bibliou pochádzal z väčšej časti z kontaktu s písaným textom. Jeho záujem o Bibliu predstavoval akúsi syntézu vlastného štúdia biblického textu a jeho verejnej meditácie pre rôznorodé poslucháčstvo. To je tiež dôvodom, prečo nemal také vedecké ambície ako napríklad Hieronym, ktorý bol vynikajúcim filológom a ktorý preložil Starý zákon z hebrejčiny do latinčiny. V jednom liste adresovanom Hieronymovi to Augustín vyjadruje takto: „Je mi jasné, že nemám a ani by som už nemohol nadobudnúť také poznanie svätých Písem, ako máš ty. Ak aj mám v tejto oblasti nejaké schopnosti, dávam ich všemožne do služby Božiemu ľudu. Pokiaľ ide o hlbšie štúdium, ktoré si nevyžaduje vyučovanie poslucháčov, moje cirkevné povinnosti mi v tom úplne bránia.“ (*Ep.* 73, 2)

Keď Augustín hovorí svojmu predchodcovi biskupovi Valeriovi (por. *Ep.* 21), že potrebuje určitý čas na hlbšie oboznámenie sa s Písmom, skôr než prijme zodpovednosť spojenú s kňazskou službou, je to práve pastoračná a ekleziologická dimenzia Písma, ktorú má v prvom rade na zreteli, nielen biblický text sám osebe. V tejto súvislosti si treba tiež pripomenúť, aký text resp. texty Biblie Augustín čítal a ako s nimi dokázal pracovať. Počas podstatného obdobia svojej kazateľskej služby používal latinské texty Biblie, ktoré sú súčasťou toho, čo sa dnes nazýva *Vetus Latina* (stará latinská verzia). V tom čase ešte neexistovala „autorizovaná verzia Biblie“ či „*Vulgata*“; jednotlivé miestne cirkvi používali tie verzie biblických textov, ktoré mali práve k dispozícii. Augustín sám uprednostňuje spomedzi nich tú, ktorú nazýva *Itala* (por. *De doctr. christ.* II, 15, 22). Keďže ani on sám nikdy nepoužíval jednu kompletnú Bibliu, neprekvapuje nás, že jeho spisy sú svedkami kontaktu s rozličnými textami v rôznych obdobiach. Tieto latinské verzie boli prekladmi z gréčtiny a Hieronymove preklady Písma začal Augustín používať až pomerne neskoro, aj to len v značne obmedzenej miere, pričom sa viackrát vyjadril, že je spokojný s prijatými prekladmi z gréčtiny⁹ a má pochybnosti o tom, či je dobré miesť veriacich, ktorí sú už na ne dlhšie obdobie zvyknutí. Mnohí sa totiž neraz sťažovali, keď museli počúvať novú verziu biblického textu. Jednako v praxi stále viac pozornosti venoval Hieronymovmu dielu a bol ním ovplyvnený hlavne v neskoršom období, ako to dosvedčuje jedna explicitná citácia v *De doctr. christ.* IV, 7, 17.

⁹ Medzi gréckymi prekladmi Biblie uprednostňoval Augustín Septuagintu. Por. *De doctr. christ.* II, 15, 22.

Výsledkom Augustínovho štúdia Písma v období po nástupe do kňazskej služby je viacero spisov a biblických komentárov. Krátko po tom, čo v roku 396 zaujal po smrti biskupa Valeria miesto sídelného biskupa v meste Hippo Regius, sa Augustín pustil do písania azda jedného z najzaujímavejších diel antickej exegézy a hermeneutiky pod názvom *De doctrina christiana* (*O kresťanskej náuče*), ktoré patrí k Augustínovým kľúčovým spisom. Dielo pozostáva zo štyroch kníh a možno ho v zásade rozdeliť na dve časti, tak ako sa o tom dozvedáme už z úvodu prvej knihy, kde autor píše: „Sú dve veci, o ktoré sa opiera celý výklad Písma: spôsob odhaľovania toho, čo treba pochopiť, a spôsob prednášania už pochopeného.“ (*De doctr. christ.* I, 1, 1; preklad s. 36) V prvých troch knihách, ktoré vznikli na prelome rokov 396/397, sa teda Augustín zaoberá pravidlami potrebnými pre štúdium a správne pochopenie Písma. Tie môžu s úžitkom využiť všetci kresťania, túžiaci hlbšie spoznať Bibliu. Kniha IV, ktorá bola napísaná až o tridsať rokov neskôr, vychádza viac-menej z Augustínovej dlhoročnej kazateľskej praxe a ponúka akýsi manuál kresťanského kázania pre kňazov a budúcich kazateľov (Andoková, 2004, s. 22 n.).

Na nasledujúcich riadkoch sa zameriame predovšetkým na knihu II tohto spisu, ktorej záver sa stal čímsi ako „chartou kresťanskej kultúry“ (Verheijen, 1974, s. 13; Bochet, 1997, s. 528). V súvislosti s výkladom Písma v nej Augustín rozpracoval teóriu znaku a exegézy, ktorá rehabilituje používanie profánneho poznania a tým dáva aj novú hodnotu kontemplácii prírody pod podmienkou, že táto bude podriadená teológii. V diele tak vypracoval skutočnú hermeneutiku. Podľa neho exegéza a kontemplácia prírody, ktorá ju dopĺňa, ponúkajú duši akúsi vstupnú bránu na ceste pri hľadaní Boha. Augustín v tejto knihe zmieruje vedecské poznanie a vieru, prírodu a Písmo, tým, že im obidvom dáva ako konečný cieľ poznanie Boha (Andoková, 2008, s. 144). V závere tejto knihy nachádza zároveň odpoveď na to, ako môžu kresťania pozitívnym spôsobom využiť výsledky pohanského bádania a poznania a obrátiť ich na úžitok pre kresťanov (por. *De doctr. christ.* II, 40, 60). Má pritom na zreteli predovšetkým tie vedné disciplíny, ktoré tvorili základ siedmich slobodných umení (*septem artes liberales*).¹⁰ Jasne tu formuluje názor, že hoci pohanské nauky môžu byť pri štúdia Písma užitočnou pomôckou, jednako pri poznávaní právd viery nie sú nevyhnutnou podmienkou. V závere 42. kapitoly o tom čítame: „Ale o čo bezcennejšia bola zásoba zlata, striebra a šatstva, ktorú si ľud Izraela priniesol so sebou z Egypta, v porovnaní s bohatstvom získaným neskôr v Jeruzaleme, ktoré dosiahlo svoj vrchol za vlády kráľa Šalamúna (por. *1 Kr* 10, 14 n.), práve také bezcenné je všetko užitočné poznanie, získané z kníh pohá-

¹⁰ Slobodné umenia (*artes liberales*) boli predmetom jeho záujmu v spise *De ordine* (*O poriadku*), ktorý vznikol o desať rokov skôr než prvé tri knihy spisu *De doctrina christiana*.

nov, keď ho porovnáme s poznaním obsiahnutým vo Svätom písme. Lebo čokoľvek by sa mohol človek naučiť z iných prameňov, pokiaľ to je škodlivé, Písmo to zavrhuje; ak však toto poznanie osoží, vtedy je v Písme obsiahnuté. A zatiaľ čo každý človek v ňom môže nájsť všetko, čo sa s úžitkom naučil inde, nájde v ňom omnoho hojnejšie tie veci, ktoré nemožno nájsť na žiadnom inom mieste, ale možno sa ich naučiť len v jeho obdivuhodnej vznešenosti a úžasnej prostote.“ (*De doct. christ.* II, 42, 63; preklad s. 93 – 94)

Tu opäť Augustín zdôrazňuje, že len pokorný a mierny duch môže v Písme odhaliť pravdu a spoznať v ňom Stvoriteľa a svojho Pána, lebo Boh sa pyšným protiví. Preto ďalšiu vec, ktorú v tejto súvislosti treba zdôrazniť, je fakt, že štúdium Písma prináša skutočné ovocie len vtedy, keď napomáha kresťanovi budovať väčšiu lásku k Bohu a k blížnemu; na druhej strane ak človek študuje Písmo len pre poznanie samotné, uspokojuje výlučne vlastnú zvedavosť a završuje svoju pýchu. Už v prvej knihe tohto spisu to Augustín veľmi pekne hovorí týmito slovami: „Ktokoľvek si myslí, že chápe Sväté písma či akúkoľvek ich časť, avšak ich vykladá takým spôsobom, ktorý nijako nesmeruje k budovaniu tejto dvojitej lásky k Bohu a k blížnemu, vôbec ich nechápe tak, ako by mal. Ak však v nich na druhej strane nachádza taký zmysel, na základe ktorého možno budovať lásku, hoci aj nevystihne presný zmysel toho, čo autor textom zamýšľal na tomto mieste vyjadriť, jeho omyl nie je zhubný a úplne sa vymyká obvineniu z klamstva.“ (*De doct. christ.* I, 36, 40; preklad s. 54)

Literatúra

ANDOKOVÁ, M.: *Kresťanská kultúra podľa diela „De doctrina christiana“ a jej vplyv na neskorších európskych autorov*. Bratislava. Patristická literatúra a európska kultúra 2008, s. 143 – 158.

ANDOKOVÁ, M.: *Mysel ako Boží obraz podľa De Trinitate XIV*. In: *Antológia – Patristika a Scholastika*. Úvodná štúdia. Bratislava. Dobrá kniha / Teologická fakulta Trnavskej univerzity. 2009, s. 48 – 61.

ANDOKOVÁ, M.: *O kresťanskej náuke*, úvodná štúdia. In: *O kresťanskej náuke – O milosti a slobodnej vôli*. Prešov. Petra (v edícii Bibliotheca Antiqua Christiana). 2004, s. 22 nn.

BOCHET, I.: *Note complémentaire 13*. In: *De doctrina christiana – La Doctrine Chrétienne*. BA 11/2. Paris. Institut d'Études Augustiniennes, 1997. s. 528 – 546.

BROWN, P.: *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley. University of California Press. 1969.

CICERO, Marcus Tullius: „Hortensius“. Ed. A. Grilli. Milano. Instituto Editoriale Cisalpino. 1962.

COYLE, J. K.: „Mani, Manichéisme“. In: *Encyclopédie Saint Augustin – La Méditerranée et l'Europe IVe-XXe siècle*. Ed. A.D. Fitzgerald, úvod S. Lancel. Paris. Éditions du Cerf. 2005, s. 903 – 910.

DOYLE, G. W.: *Augustine's sermonic method*. In: *The Westminster Theological Journal*, zv. 39. Philadelphia, Pennsylvania. 1976/1977, s. 213 - 238.

LA BONNARDIERE, A.-M.: *Introduction*. In: *BTT 3 - Saint Augustin et la Bible*. Paris. Éditions Beauchesne. 1986.

LICHNER, M.: *Pohýňaný milosťou k službe v pokore: žité a ohlasované kňazstvo podľa svätého Augustína*. Bratislava. Patristická literatúra a európska kultúra 2008, s. 65 - 83.

O'DONNELL, J. J.: „Bible“. In: *Encyclopédie Saint Augustin - La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle*. Ed. A.D. Fitzgerald, úvod S. Lancel. Paris. Éditions du Cerf. 2005, s. 153 - 159.

POSSIDIUS: *Vita Augustini*. In: *Possidius - Vita Augustini*. Paderborn - Zürich. Ferdinand Schöningh. 2005, s. 26 - 108.

SENECA, Lucius Annaeus: *De vita beata*. In: *Dialogorum liber VII*. Ed. E. Hermes. Leipzig. Teubner. 1923, s. 195 - 230.

VERHEIJEN, L.: *Le De doctrina christiana de saint Augustin*. In: *Augustiniana 24* (1974).

Diela Aurelia Augustina

Confessiones (= *Conf.*). CCL 27, ed. L. Verheijen. Turnhout. Brepols. 1981. Slovenský preklad: *Vyznania*. Preklad z lat. originálu J. Kováč. Bratislava. Lúč. 1997.

De beata vita (= *De b. vita*). CCL 29, ed. W.M. Green. Turnhout. Brepols. 1970, s. 65 - 85. Slovenský preklad: *O blaženom živote*. Preklad z lat. originálu A. Valento- vič. In: *Antológia z diel filozofov - Patristika a scholastika*. Bratislava. Nakladateľ- stvo Pravda. 1975, s. 93 - 109.

De civitate Dei (= *De civ. Dei*). CCL 47-48, eds. B. Dombart - A. Kalb. Turnhout. Brepols. 1955. Slovenský preklad: *Boží štát*, 2. zv., preklad z lat. originálu J. Kováč, Š. Dian, M. Pätoprstý. Bratislava. Spolok sv. Vojtecha v Trnave / Lúč. 2005.

De doctrina christiana (= *De doct. christ.*). CCL 32, ed. J. Martin. Turnhout. Bre- pols. 1962. Slovenský preklad: *O kresťanskej náuke*. Preklad z lat. originálu, úvod a pozn. k dielu M. Andoková. In: *O kresťanskej náuke - O milosti a slobodnej vôli*. Prešov. Petra (v edícii *Bibliotheca Antiqua Christiana*). 2004, s. 19 - 168.

De ordine (= *De ord.*). CCL 29, ed. W. M. Green. Turnhout. Brepols. 1970, s. 89 - 137.

De Trinitate (= *De Trin.*). CCL 50-50A, eds. W.J. Mountain - F. Glorie. Turnhout. Brepols. 1968. Slovenský preklad: *O Trojici XIV*, in: *Antológia - Patristika a Scho- lastika*. Preklad z lat. originálu, úvod a poznámky M. Andoková. Bratislava. Dobrá kniha / Teologická fakulta Trnavskej univerzity. 2009, s. 12 - 21, 48 - 88.

Enarrationes in Psalmos (= *En. in Ps.*). CCL 38-39-40, eds. E. Dekkers - J. Fraipont. Turnhout. Brepols. 1956.

Epistulae (= *Ep.*). CSEL 34.1, 34.2, 44, 57, 58, ed. A. Goldbacher. Wien 1895-1898.

Soliloquia (= *Sol.*). CSEL 89, ed. W. Hörmann. Wien. 1986, s. 3 - 98. Slovenský pre- klad: *Samovravy*. Preklad z lat. originálu, úvod a pozn. k dielu K. Šotkovská. In: *Samovravy - O nesmrteľnosti duše*. Trnava. Filozofická fakulta TU (v edícii *Bibli- otheca Antiqua Christiana*). 2007, s. 17 - 79.

SV. ALBERT VEĽKÝ – DOMINIKÁN, BISKUP A UČITEĽ CIRKVI, PATRÓN PRÍRODOVEDCOV

Inšpirácia pre spiritualitu kresťanského vedca

Dominik Roman Letz

Abstract: St. Albert the Great – a dominican, bishop and teacher of the Church, patron of natural scientists. *An inspiration for the spirituality of the Christian scientist.* Spiritual profile of St. Albert has become more topical only in the 20th century. He does not belong to the well-known saints in Slovakia, but as a patron of the natural scientists he is worthy of an attention in the scientific community. What is remarkable is not only the diversity of Albert's scientific interests, but also his efforts to a new universal concept of knowledge. Using previously accumulated knowledge of Christian thought and Aristotle's views Albert formed a basis for a new understanding of faith. In was beginning of the large turnover in the European Christian thought putting hitherto unprecedented attention to the natural world. Science helps to know God's creation, however, there is a danger of the one-sided attention given only to examined object. The human intellect is able of a transfer to Creator through his experience with the creation. The world is not only a source of informations, but also valuable object of human contemplation. Albert's important heritage is also in his universality and willingness to give up their own interests in favor of a higher good. Scientist should cultivate a view also outside of his specialization and mature as a person across the width of his personality. Scientific work is not the highest value for a scientist, he should have a heart willing to help, even outside his interests.

Hoci Albert Veľký patrí k významným osobnostiam 13. storočia, rozkvetu stredovekej kultúry a vzdelanosti, jeho duchovný profil sa stal aktuálnejším až v 20. storočí. Na Slovensku nepatrí medzi známych svätcov, avšak ako patrón prírodovedcov si vo vedeckej obci zaslúži pozornosť.

Albertov život

Albert Veľký sa narodil pravdepodobne niekedy krátko pred rokom 1200 v švábskom mestečku Lauingen na Dunaji (asi 60 km SV od Ulmu), kde svoju živú a otvorenú povahu zušľachtľoval cvičením v poľovní, sokoliarstve a rybolove. Obklopený krásou pôsobivej krajiny v okolí rieky bol vždy úzko zrastený s prírodou a domovom. Krásu Božej prírody pozoroval s otvoreným a úprimným srdcom, kontemplácia stvorenia ho privádzala bližšie k Stvoriteľovi. Okolo roku 1222 odcestoval na štúdiá, predovšetkým prírodných vied, do severného Talianska. V Padove sa zoznámil aj s novou rehoľou bratov kazateľov – dominikánov, ktorá v duchu sv. Dominika spojila spôsob života Kristových apošto-

lov s dôsledným štúdiom. Bratia tejto rehole sa čoskoro presadili v akademickom prostredí vznikajúcich univerzít. Vela študentov, a jedným z nich bol aj Albert, vstúpilo do dominikánskej rehole po stretnutí s mimoriadne horlivým nástupcom sv. Dominika vo vedení rehole, bl. Jordánom Saským.

Po ukončení štúdia, reholnej formácie a kňazskej vysviacke Albert asi od roku 1233 pracoval ako lektor na dominikánskych rehoľných školách v Hildesheime, Freiburgu, Regensburgu, Strassburgu a pravdepodobne aj v Kolíne nad Rýnom, až kým asi ako štyridsiatnik nebol poslaný na univerzitu v Paríži, kde ako prvý Nemec získal katedru. Tu mal veľmi úspešné prednášky k *Sentenciám Petra Lombardského* (teologická učebnica stredoveku) a stal sa magistrom teológie. V roku 1248 ho poverili, aby zriadil a viedol dominikánske stredisko štúdií (*studium generale*) v Kolíne nad Rýnom. Aj jeho pričinením sa z tohto mesta stalo vtedajšie vedecké centrum Nemecka a položili sa základy pre budúcu univerzitu.

V roku 1254 vo Wormse zvolili brata Alberta za provinciála nemeckej dominikánskej provincie, ktorá mala v tom čase viac ako 1 000 bratov a zastrešovala viac ako 40 kláštorov, a Albert ako provinciál sa staral o vzrast jej rehoľného ducha. Aj popri týchto starostiach nezanedbal štúdium a vedecké skúmanie. Časté putovanie pešo krajinou bolo pre neho príležitosťou pozorovať flóru a faunu, rozprávať sa s ľuďmi, čerpať nové skúsenosti a podnety k bádaniu.

Albert úspešne obhajoval pred pápežom Alexandrom IV. žobravé rehole, keď im chceli odňať právo vyučovať na univerzitách. V roku 1257 je opäť v Kolíne, kde sa zasaduje za mier a urovnanie konfliktov medzi svetskou mocou a Cirkvou, preukazujúc pritom veľký zmysel pre spravodlivosť, dialóg a citlivosť k sociálnym otázkam. Vystupuje ako sprostredkovateľ zmierenia. Napríklad v roku 1258 sa mu podarilo urovnať konflikt medzi arcibiskupom Konrádom z Hochstadenu a mestom Kolín (Ostlender 1984).

V roku 1260 bol Albert postavený pred ďalšiu prekvapivú výzvu. Hoci mal iné plány, s pokorou veľkého ducha prevzal dňa 5. 1. 1260 nábožensky i hospodársky zanedbanú diecézu v Regensburgu na žiadosť už spomenutého pápeža Alexandra IV. Generálny predstavený rehole ho predtým napomenul, aby biskupský úrad neprijal a zostal verný rehoľnému ideálu, aby odmietol biskupskú hodnosť spojenú s bremenom majetkov a svetskej správy. Albert v tejto dilematickej situácii nehľadal svoju, ale Božiu vôľu a na naliehanie pápeža aj túto nečakanú úlohu prijal. Mnohých ako biskup prekvapil tým, že neopustil dominikánsky ideál ohlasovať evanjelium v chudobe. Nevystupoval z pozície mocnára či cirkevného kniežata, naopak, často pešo putoval v skromnej obuvi brata kazateľa po svojej diecéze a starostlivo ju vizitoval. Vyslúžil si tým u ľudí prezývku *Bundschuh* - „sedliacka topánka“. Hoci sa úspešne zhostil svojej náročnej úlohy a v pomerne krátkom čase dosiahol rozsiahlu obnovu diecézy, už po roku biskupskej služby požiadal o uvoľ-

nenie z nej. Nasledovník Alexandra IV. mu toto povolenie v roku 1262 udelil, aby sa opäť naplno mohol venovať vedeckej práci. Oslobodil ho tiež zo záväzku rehoľných povinností, aby mohol pôsobiť ako pápežský legát a kazateľ križiackej výpravy. Po dvoch rokoch pešieho putovania po nemeckých krajoch opätovne prijal pôsobenie na parížskej univerzite a po ešte viacerých zmenách nakoniec v roku 1270 zakotvil v jeho druhom domove, v Kolíne nad Rýnom.

Albertov život sa vyčerpával v prednáškach, vedeckej práci, duchovnej službe a biskupskej činnosti, zabezpečoval posviacky mnohých kostolov a oltárov. V roku 1274 sa z lásky k svojmu ľudu vydal napriek oslabeniu starobou na ďalekú cestu do Lyonu, aby tu na koncile dosiahol pápežské uznanie voľby Rudolfa Habsburského za kráľa – pevnej a skutočnej autority po dlhšom čase bez cisára. Aj toto jeho nasadenie viedlo k zmiereniu a posilneniu spoločnosti v krajine.

Albert zomrel, keď mal viac ako 80 rokov, dňa 15. 11. 1280 v kolínskom dominikánskom kláštore. V roku 1484 pápež Inocent VIII. povolil zriadenie oltárov zasvätených Albertovi v dominikánskych kostoloch v Kolíne a Regensburgu, čo v istom zmysle zodpovedná dnešnému blahorečeniu. Plného uznania sa mu dostalo 16. 12. 1931, keď ho pápež Pius XI. bulou *In thesauris sapientiae* (V pokladnici múdrosti) vyhlásil za svätého a učiteľa Cirkvi. Jeho telesné pozostatky sú v súčasnosti uložené v kostole sv. Andreja v Kolíne nad Rýnom.

Albertovo dielo

Albert zanechal neobvykle rozsiahle literárne dielo. Vynikal nielen obrovským rozsahom svojich vedomostí, ale aj ich všestrannosťou, preto ho volali aj *doctor universalis*. Zaslúžil si tiež prívlastok *Magnus* – Veľký. Tento rozsah teologických, filozofických a prírodovedných vedomostí sa považoval za zázrak – *miraculum* 13. storočia. Posledné vydanie jeho zobraňujúcich, avšak ešte nie celkom kompletných spisov (ed. A. Borgnet, 1890 – 1899, Paríž) obsahuje až 38 zväzkov. Nové kritické vydanie vychádza v redakcii nemeckého inštitútu *Albertus-Magnus-Institut*. Spisy možno rozdeliť do troch skupín: prírodovedecké, filozofické a teologické. Z najvýznamnejších možno spomenúť rad navzájom súvisiacich teologických súm a komentár k Sentenciám. Tieto práce pochádzajú zo 40. rokov 13. storočia, z obdobia jeho pôsobenia na univerzite v Paríži. Albert ďalej napísal komentáre ku všetkým vtedy známym dielam Aristotela vo forme parafráz – teda formou voľných, objasňujúcich úvah; ďalej komentáre k prácam Dionýza Areopagitu, kresťanského novoplatonika (okolo roku 500); a tiež komentáre k početným knihám Svätého písma, osobitne k evanjeliám. Dielo *Živočíchopis* a komentár k Matúšovmu evanjeliu zostali v rukopise v Kolíne.

Obdivuhodná je však nielen všestrannosť Albertových vedeckých záujmov, ale aj jeho úsilie o novú univerzálnu koncepciu vedenia (teologického, filozofického i prírodovedeckého), ktorá by stála na iných

princípoch, než čisto augustínovsko-novoplatónske poňatie kresťanskej múdrosti. Tvárou v tvár rastúcim racionalistickým tendenciám platonizujúci augustinizmus – s jeho odsúvaním rozumu do úzadia a zdôrazňovaním úlohy vôle a citu, s intuicionizmom v poznaní a dobrovoľnou pasivitou k Zjaveniu – nevydržal skúšku času a zreteľne ustupoval pred odporcami cirkevnej doktríny, ako aj pred teológmi, ktorí sa vo väčšej alebo menšej miere prikláňali na stranu racionálnej a empirickej vedy (Legowicz 1972). Autorita Aristotela neustále vzrastala a bolo nevyhnutné celkové oboznámenie sa s aristotelovskou filozofiou a s jej interpretáciami, pri súčasnom prihliadnutí k vtedajšej teologickej problematike. A práve toto vyrovnanie sa stredovekej latinskej kultúry s Aristotelom začal sv. Albert a dovŕšil jeho dominikánsky spolubrat a žiak sv. Tomáš Akvinský. Albert sa rozhodol na odvážny projekt sprístupnenia celého Aristotelovho diela Západu, je zakladateľom kresťanského aristotelizmu komponovaného do augustínovsko-novoplatónskeho rámca. Bezprostredným podnetom k systematickému vyrovnaniu s aristotelizmom bola výzva pápeža Alexandra IV., aby počas pobytu na jeho dvore v Anagni (1256) vyvrátil náuku arabského filozofa Averroëa, ktorý popieral nesmrteľnosť ľudskej duše. Aristotelovo dielo bolo vtedy známe hlavne cez arabských komentátorov a ich výklad bol často nezlučiteľný s kresťanskou vierou, išlo o tzv. eklektický aristotelizmus. Preto bolo zakázané vyučovať ho na vtedajších univerzitách. Albert, využívajúc dovtedy nazhromaždené poznatky z kresťanského myslenia, napísal parafrázy a komentáre k Aristotelovým názorom a vytvoril tak základ pre nové porozumenie viery. To znamenalo začiatok veľkého obratu v európskom kresťanskom myslení, ktoré sa otvorilo vplyvu gréckych a arabských poznatkov a ktorého pozornosť v dosiaľ nevidanej miere zaujal aj prirodzený svet.

Pre Alberta je príznačné, že sa zaoberá aj prírodovednými spismi Aristotela, pretože „Boh je zdrojom poznania, Stvoriteľom a Pánom prírody“. Zaoberajúc sa prírodou, chce sa dopátrať k jej poslednej príčine a dokázať, v akom vzťahu k nej sú všetky veci a javy vesmíru. Poznávanie stvoreného univerza a jeho filozofická reflexia vedie v Albertovej koncepcii k podpore teológie a viery, pretože stvorený svet sa chápe ako epifánia Boha. Preto nemôže byť principiálny rozpor medzi nadprirodzeným a prirodzeným Božím zjavením. Albert v prírode vidí symbol veľkosti a krásy Boha Stvoriteľa. V istom komentári Albert hovorí: „Celý vesmír je Božou rečou adresovanou človeku“ a cituje 19. žalm – „Nebesia rozprávajú o sláve Boha, obloha hlása dielo jeho rúk.“ Teológia a prírodná veda teda smerujú rôznym spôsobom k tomu istému prameňu a ich premostením je filozofia. Človek môže pristupovať k stvorenstvu s úctou a úžasom, s pokorným vedomím, že čokoľvek urobí, nevyrovná sa veľkosti a kráse Božieho stvorenia: „Aj tá najskvostnejšia katedrála je v porovnaní s vysokým jedľovým lesom iba zhlukom kamenia.“ (Lohrum 1991). Úprimné skúmanie prírody je legitímnou cestou smerujúcou k poznaniu Boha. „Kto sa prírodnými vedami zaoberá dôklad-

ne, Božie slovo v ňom nevyvoláva pochybnosť.“ – Albert tým myslel vieru a poznanie v ich vzájomnom prepojení.

Albert bol podobne ako jeho súčasník, františkán Roger Bacon (1214 – 1294), neúnavným prírodovedcom a intenzívne sa venoval experimentálnym vedám, a to s takým úspechom, že bol obvinený zo zanedbávania duchovnej vedy. Roger Bacon a Albert dokázali svetu, že Cirkev sa nestavia proti štúdiu prírody, že medzi vedou a vierou je možný súlad. Bacon presadzoval nové prístupy odvážnym a veľmi kritickým spôsobom. Albert bol opatrnejší a účinne sa vo svojich tvrdeniach odvolával na uznávané autority a tradíciu. Práve takýmto dialogickým prístupom účinnejšie prispel k rozvoju vedy a myslenia.

Filozofii a profánnym vedám sa v Albertovom koncepte dostáva relatívnej autonómie danej špecifickosťou skúmaného predmetu a metód. Filozofia sa uvoľňuje z úzkeho zväzku s teológiou. Albert sa pokúsil zjednotiť filozofiu v jej dvoch základných funkciách: ako vedy opierajúcej sa o intelekt (vyšší rozum) a ako základnej metódy pre teológiu. Túto dvojjedínú úlohu filozofia plní cez metafyziku. Týmto prístupom sa Albert odklonil od augustínovského chápania múdrosti založenom na jednotnom vedení inšpirovanom len vierou. Albert je stúpencom úplnej (nie absolútnej!) autonómie stvorenstva. Každá stvorená entita v nijakom zmysle nie je božská, ale je sama sebou so svojím vlastným bytím. Albert zdôrazňuje, že Božie diela pochopíme len vtedy, keď ich pojmem tak, ako sú ony samy osebe. A takto jasne to pred Albertom nikto nevyslovil. Albert odmieta spôsoby vtedajších teológov, ktorí nekompetentne vstupovali do prírodovedných rozpráv. Boh je podľa Alberta najuniverzálnejším princípom a zároveň počiatkom, stvoriteľsky utvárajúcou, exemplárnou a cieľovou príčinou vesmíru i duchovného sveta. Stvorenie pochádza od Boha na základe ním vopred určeného poriadku (Pieper 1993).

Albert bol vynikajúcim skúmateľom prírody a zberateľom. Uskutočňoval aj vlastné výskumy, najmä v oblasti botaniky a zoológie. Všimol si napríklad, že kvety majú podobu vtáka, zvona alebo hviezdy, čím vystihol základné morfológické rozdelenie kvetov krytosemenných rastlín na kvety súmerné (zygomorfné) a pravidelné (aktinomorfné). Všimá si tiež rozdiel v stavbe stonky jednoklíčnolistých a dvojklíčnolistých rastlín, odlišuje trne od ostňov, opisuje vždyzelené listy imela, stavbu jablka atď. V experimentálnej záhrade si všimá vplyv teploty na fenológiu rastlín. Hoci jeho dielo *De vegetabilibus libri* ešte odzrkadľuje antickej náhľad na svet rastlín, vďaka jeho vlastným pozorovaniam a opisom ho možno považovať za priekopnícke a pripravujúce pôdu pre vedeckú botaniku. Jeho dielo predstavuje prvú prácu, ktorá aspoň čiastočne opisuje európsku flóru a stáva sa tak modelom a prekurzorom vedeckej literatúry latinského sveta nie len v oblasti botaniky. V zoológii sa Albert považuje za priekopníka napr. v anatómii hmyzu.

Hoci Albert veľa poznatkov prevzal od dobových autorít, bol už aj mužom bezprostrednej skúsenosti, empirie, pozorovania a experimen-

tu. Od mladosti veľa času trávil v prírode a putovaním krajinou. Konkrétne poznanie skutočnosti získané v bezprostrednom styku s vecami je pevné východisko akéhokoľvek prirodzeného poznania. „Cieľom prírodovedeckého skúmania nie je jednoducho prijímať konštatovanie [narrata] druhých, ale dôležité je bezprostredne skúmať príčiny, ktoré pôsobia v prírode“ (*De Mineralibus* 2). Vo svojej rozprave o rastlinách uvádza zásadu, že skúsenosť či experiment je jediným spoľahlivým prostriedkom takéhoto výskumu: *Experimentum enim solum certificat in talibus* (*De Vegetabilibus* 6). O rastlinách hovorí vo svojom spise takto: „Z tých, o ktorých chceme hovoriť, sme jedny poznali sami prostredníctvom skúsenosti, o iných máme však správu od tých, o ktorých sme sa presvedčili, že nepovedia tak ľahko niečo, keď to nie je potvrdené skúsenosťou (experimnetom).“ Tradované poznanie teda musí obstáť pri preskúšaní a overení. Takto opravil napr. tradované Aristotelovo tvrdenie, že úhor sa živí bahnom: „Sám som videl ako žral žabu, červy a kusy ryby a ako sa chytil na udicu s takouto návnadou.“ Obhajoval tiež guľatosť Zeme s odkazom na okrúhlosť tieňa Zeme na Mesiaci pri zatmení. Neobstojí teda zjednodušené pozitivisticko-scientistické podceňovanie stredovekej scholastickej vedy. Nebola slepou uličkou, boli to práve scholastici 14. storočia, ktorí vytvorili ideové predpoklady pre vznik novej, Galileom fundovanej prírodovedy (Floss 2004).

Pápež Pius XII. dňa 16. 12. 1941 vyhlásil sv. Alberta za patróna prírodných vied a prírodovedcov. Bolo to práve v kritickom čase vojny, keď prírodovedci, filozofi, teológovia a ustarostení ľudia z celého sveta prosili pápeža o osobitného svätého ochrancu. Objavy a pokrok v prírodných vedách dali človeku do rúk prostriedky s možným dosahom na celé ľudstvo. Práve Alberta, známeho nielen ako vedca, ale aj mierotvorcu a zmierovateľa, môžu mnohí prírodovedci a pracovníci výskumných inštitúcií prijať za vzor a prosiť ho o príhovor, aby sa v zodpovednosti pred Bohom a celým ľudstvom vedecké poznatky využívali pre skutočné dobro človeka i celého stvorenstva. Pri príležitosti jubilea 700 rokov od úmrtia sv. Alberta navštívil jeho hrob v Kolíne nad Rýnom aj vtedajší pápež bl. Ján Pavol II., ktorý tam zhromaždeným vedcom povedal: „Veda priniesla veľmi dôležité a ďalekosiahle poznatky o ľudskej činnosti a správaní. Sú však ohrozené čisto technicky podmienenou kultúrou, ktorá ich dokáže zneužiť na manipuláciu človeka, na bezohľadné ekonomické ciele a politickú nadvládu.“ (Lohrum 1991)

Albertov prínos treba vidieť aj v celkovom duchovnom kontexte jeho života. Práve tento kontext poukazuje na to, že vzrast vedomostí má ísť ruka v ruke s prehlbovaním čnosti. Čím viac je človek vedcom, tým viac sa má stávať svätcom. Poznanie bez lásky by človeka naplňalo pýchou. Veda pomáha poznávať Božie stvorenie, je tu však nebezpečenstvo, aby sa pozornosť človeka neobmedzovala len na predmet skúmania, ale aby sa ľudský intelekt dokázal cez skúsenosť so stvorením preniesť k Stvoriteľovi. Svet je nie len zdrojom informácie, ale aj predmetom kontemplácie človeka. Keď sa vedecké bádanie spojí s pokorou

a modlitbou, otvára sa zdroj veľkého dobra, prehlbujúceho ohlasovanie radostnej zvesti evanjelia. Príroda, celé Božie stvorenstvo, nie je len predmetom či materiálom voľne dostupným pre využívanie človekom, ale je aj akosi knihou prirodzeného Božieho zjavenia, v ktorej môže čítať o Bohu každý človek, ak číta úprimne a bez predsudkov. Stvorený svet, osobitne živé bytosti, si preto zaslúžia úctu, zachovanie ich rozmanitosti a zodpovedný prístup človeka.

Dôležitý je tiež Albertov odkaz univerzality a ochoty vzdať sa vlastných záujmov v prospech vyššieho dobra. Špecializácia je v súčasnom vedeckom svete veľmi dôležitá na dosiahnutie väčšej efektívnosti bádania, každý vedec si však má udržiavať rozhľad a nadhľad aj mimo rámca svojej špecializácie a dozrievať ako človek v celej šírke svojej osobnosti. Vedecká práca nemá byť pre vedca najvyššou hodnotou a izolovať ho od ľudského spoločenstva, vedec má mať srdce ochotné pomôcť aj mimo rámca svojich záujmov. Albertov život tak poukazuje na veľmi plodné spojenie veľkej vzdelanosti s mravnou zrelosťou, keď sa veda a filozofia nestávajú prostriedkom k vlastnej povýšenosti a pýche, ale k umenšovaniu a pokore, k službe Bohu a ľuďom.

Život a dielo sv. Alberta, patróna prírodovedcov je tak pokladnicou spirituality kresťanského vedca, ktorého cieľom nie je len prehlbovanie poznania, ale aj jeho solidárne využitie na rast vo viere a láske vo svete, pre dobro človeka i celého stvoreného sveta.

Literatúra

ENTRICH, M. (ed.), 1982: *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Bedeutung*. Graz, Wien, Köln; Styria.

FLOSS, P., 2004: *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha, Vyšehrad.

LEGOWICZ, J., 1972: *Prehľad dejín filozofie*. Bratislava, Obzor.

LOHRUM, M., 1991: *Albert der Grosse. Forscher – Lehrer – Anwalt des Friedens*. Mainz, Matthias Grünewald Verlag.

MICHALOV, J., 2002: *Scholastická filozofia*. Nitra, FF UKF.

OSTLENDER, H., 1984: *Albertus Magnus Quellenschrift*. Köln, Die Dominikaner an St. Andreas.

PIEPER, J., 1993: *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*. Praha, Vyšehrad.

ŠKRABAL, A. M. (ed.): K oslavám prohlášení Alberta Velikého, biskupa a vynavače z Řádu kazatelského, za svatého a církevního učitele. In: *Růže dominikánská*. 1933, roč. 46, Listopad–Prosinec, s. 97–144.

br. RNDr. Mgr.theol. Dominik Roman Letz OP, PhD., je členom rehole dominikánov a kňazom, pôsobí vo Zvolene ako magister bratov novicov a pracuje ako vedecký pracovník na Oddelení taxonómie vyšších rastlín Botanického ústavu

VZŤAH MEDZI PRÍRODNOU VEDOU, FILOZOFIOU A TEOLÓGIOU PODĽA ALBERTA VEĽKÉHO

Gašpar Fronc

Abstrakt: Das Verhältnis zwischen der Naturwissenschaft, der Philosophie und der Theologie nach Albertus Magnus. Einer der größten Naturforscher Mittelalters ist Albertus Magnus, Doctor universalis, Lehrer des Thomas von Aquin. Er hatte umfassende Kenntnisse von vielen Bereichen derzeitiger Wissenschaft. In der naturwissenschaftlichen Forschung lehnt er theologische Argumente ab und akzeptiert nur Experiment und Erfahrung.

Gründlich analysierte er die Verhältnisse und die Unterschiede zwischen der Theologie, der Philosophie und der Naturkunde. Die Bibel und die Natur sind für ihn zwei Arten, wie sich Gott selbst offenbart. Die Forschung der Bibel und der Natur hat ein unterschiedliches Ziel und verwendet auch unterschiedliche Methoden. Die Naturforschung ist von der Theologie unabhängig, aber die Theologen sollten die Grundkenntnisse der Naturforschung haben.

Za minulého režimu nás učili, že v stredoveku sa nemohla filozofia slobodne rozvíjať, lebo vraj filozofi museli iba poslušne opakovať a obhajovať tézy cirkevného učenia. Cirkev vraj bola prekážkou rozvoja prírodovedeckého bádania a slobodného myslenia. Tieto tvrdenia, aj napriek tomu, že nie sú podložené faktami, marxisti prebrali od francúzskych osvietenecov a najmä od Hegela (Pieper 1985, s. 15) a v širokom povedomí spoločnosti sa stále udržujú a živia. V marxistických príručkách sa tvrdí, že v stredoveku boli „cirkevné dogmy základom všetkých predstáv o prírode, svete a človeku“ (Frolov 1989, s. 474). Scholastiku označovali ako „oficiálnu filozofiu rímskokatolíckej cirkvi v období feudalizmu, ktorá si vytýčila za cieľ obhajovať a brániť kresťanskú vierouku“ (Camerjan 1983, s. 576) a „chcela teoreticky zdôvodniť náboženský svetonázor“ (Abdusamedov 1984, s. 498).

Nepravdivosť týchto a im podobných tvrdení spočíva okrem iného aj v tom, že scholastika neexistovala ako jeden filozofický systém. Tí autori, ktorí sa neuspokojia s opakovaním ideologicky motivovaných fráz, ale opierajú sa o fakty, ponúkajú iný obraz o stredovekom myslení. Pestrosť mnohých filozofických smerov a tvorivé napätie medzi nimi predstavujú vo svojich dielach napr. Josef Pieper (Pieper 1985), Etienne Gilson (Gilson 1958) a mnohí ďalší. Nielenže v stredoveku vládla medzi filozofmi pluralita koncepcií, ale mnohé z nich boli základom, na ktorom budovali novoveké myslitelia aj tvorcovia modernej prírodnej vedy. O kultúrnom temne by sme mohli hovoriť v súvislosti so sťahovaním národov. To, čo po ňom nasledovalo, bola plodná diskusia medzi starými aj novými myšlienkami, ktorá okrem iného viedla aj k položeniu základov pre modernú prírodnú vedu.

Napätia a ostré diskusie môžeme sledovať nielen medzi jednotlivými filozofickými smermi, ale zvlášť medzi filozofiou a teológiou, medzi

teológiou a prírodnými vedami, a medzi prírodovedou a filozofiou. Vo všetkých týchto oblastiach poznania sa hľadali spoločné prvky aj rozdiely a mnohí autori sa snažili sformulovať metodologické princípy pre každú z nich. Tak sa postupne vyjasnili vzájomné pozície a kompetencie medzi teológiou a filozofiou a pripravili sa podmienky pre novoveké osamostatnenie prírodovedeckého výskumu. Pod vplyvom osvietenstva sa neskôr medzi týmito oblasťami vytvorili bariéry, ktoré sa v dnešnej dobe len pomaly a ťažko prekonávajú.

Medzi filozofov, ktorí sa významnou mierou pričínili o metodologické vymedzenie jednotlivých oblastí, patrí nemecký teológ a filozof, jeden z najväčších prírodovedcov stredoveku, dominikán **Albert Veľký** (uvádzaný aj ako Albertus Magnus, Albert z Bollstädtu, Albertus Teutonicus; 1193/1207¹ – 1280), učiteľ Tomáša Akvinského. Jeho súborné dielo má 38 zväzkov. Vidno v ňom encyklopedické znalosti z mnohých oblastí, medzi ktoré patrili predovšetkým teológia, filozofia, logika, botanika, geografia, astronómia, mineralógia, chémia, zoológia a fyziológia. Vďaka nim si vyslúžil titul *doctor universalis*.

Už v mladosti počas štúdií v Padove, kde sa podľa vtedajšieho vzdelávacieho systému najprv venoval štúdiu slobodných umení, ho zaujímalo skúmanie prírody. Najprv pozoroval život v lese, postupne sa venoval skúmaniu zložitejších javov, ako napríklad účinky veľkého zemetrasenia v Lombardii v roku 1222. Prírodné vedy sa postupne stali významnou oblasťou jeho záujmu, aj keď prvoradou bola vždy teológia.

Prijatie Aristotela

Potrebu metodologicky rozlíšiť teológiu, filozofiu a prírodovedu vyvolala do značnej miery Aristotelova filozofia. Na počiatku scholastiky boli kresťanskí filozofi výrazne ovplyvnení novoplatonizmom Dionýza Pseudo-Areopagitu a Augustínovou platónsky inšpirovanou koncepciou. Aristotelove diela boli viac-menej neznáme. Výnimkou boli niektoré spisy venujúce sa logike, predovšetkým vďaka Boëthiovým prekladom a komentárom. Diskusie o nich naštartovali rozvoj stredovekej logiky. S ostatnými dielami Aristotela sa kresťanský svet oboznamoval najprv prostredníctvom arabských komentárov. V islamskom svete tieto diela podnietili výrazný spor o vzťahu medzi filozofiou a Koránom. U niektorých doktrinálne rozdiely viedli k teórii dvojakej pravdy (iná je pravda Koránu a iná pravda filozofie) a u iných k radikálnemu odmietnutiu filozofie. Aristotelova filozofia prezentovaná arabskými komentátormi (predovšetkým Averroem) bola v mnohom nezlučiteľná s kresťanským myslením. Prostredníctvom arabských učencov však prenikali mnohé Aristotelove názory na prírodu a vesmír. Tak sa otázka vzťahu medzi filozofiou a vierou stala aktuálnou aj v kresťanskom svete.

¹ Údaje o jeho narodení sa rozchádzajú, väčšina autorov uvádza rok 1193.

Albert najprv dôkladne a s veľkým záujmom preštudoval Aristotelove diela. Vytýčil si priam fantastický plán sprístupniť ich všetky latinškému svetu (Pieper 1985, s. 101) v autentickom znení, očistené od arabských komentárov. Snažil sa Aristotela interpretovať tak, aby sa nedostal do rozporu s niektorými platónskymi a novoplatónskymi tézami. Predkladá vlastnú koncepciu, ktorá je inšpirovaná okrem spomínaných aj Avicenom, Averroom a významne Augustínom (Volek 1996, s. 72). Prebral mnoho Aristotelových myšlienok, ale neopakoval nekriticky jeho tvrdenia. Marxisti z princípu nedokázali kresťanského mysliteľa kladne hodnotiť. Keď teda niektorým vyčítajú nekritické odvolávanie sa na Aristotelovu autoritu, Albertov kritický postoj komentovali tvrdením, že „prispôboval Aristotelove idey katolíckej vierouke, pričom úplne prekrútil ich pôvodný obsah“ (Camerjan 1983, s. 15), čo však nie je pravda. Keď Albert v ničom s Aristotelom nesúhlasil, vedel zdôvodniť prečo.

Benedikt XVI. v katechéze o sv. Albertovi Veľkom na generálnej audiencii 24. marca 2010 (Benedikt XVI. *Katechéza* 24. 3. 2010) prijatie Aristotelovej filozofie označil ako „opravdivú kultúrnu revolúciu“.

Medzi vedou a vierou niet protirečenia

Albert Veľký sa s vedeckou precíznosťou smelo pustil do podrobného štúdia Aristotela s presvedčením, že všetko, čo je racionálne, musí byť zlučiteľné s vierou zjavenou vo Svätom písme (Benedikt XVI. *Katechéza* 24. 3. 2010). Boh k nám hovorí rozdielnymi spôsobmi, sám seba ako najvyššiu Pravdu, prameň a plnosť všetkej pravdy nám dáva spoznať viacerými cestami. Preto aj naše cesty k poznaniu pravdy sú rozmanité. Všetky vedú síce k rôznym oblastiam poznania, ale v konečnom dôsledku k pravde, ktorá pochádza z toho istého zdroja – Stvoriteľa, ktorý dal veciam jestvovanie aj poriadok. Preto medzi nimi nemôže byť zásadný rozpor. Všetky vedomosti pochádzajú od Boha, hovoria o tom istom predmete (o pravde) ale z rôznych hľadísk².

Biblia nám predstavuje stvorenie ako prvotný jazyk, prostredníctvom ktorého nám Boh zjavuje niečo sám zo seba. Kniha Múdrosti napríklad hovorí, že prírodné javy sú ako diela umelca, prostredníctvom ktorých môžeme analogicky spoznávať autora celého stvorenia (porov. Múdr 13, 5). Stvorený svet môže byť vnímaný ako „kniha“ napísaná Bohom, ktorú je možné „čítať“ spôsobom vlastným rôznym vedám (Benedikt XVI. *Katechéza* 24. 3. 2010).

Albert Veľký bol muž viery a modlitby. Toho istého Boha spoznával teologickým skúmaním Božieho slova – Biblie aj výskumom Božieho diela – prírody. Štúdium prírody a odhaľovanie jej zákonov u neho na-

² III Sent., dist. 24, art. 9 (v poznámkach 2 až 17 sú citované diela Alberta Veľkého podľa prameňov uvedených v zozname literatúry).

pájalo smäď po Bohu a lásku k Nemu. Vedecké štúdiu v jeho podaní sa premiňa na hymnus chvál.

Svätý Albert Veľký nám pripomína, že medzi vierou a vedou je vzťah priateľstva a že vedci, prostredníctvom svojho povolania k štúdiu prírody, môžu kráčať po autentickej a čarokrásnej ceste svätosti (Benedikt XVI. *Katechéza* 24. 3. 2010).

Teológia a filozofia

Prírodné vedy nielen v antike a stredoveku, ale v podstate až do prelomu 17. – 18. storočia boli považované za súčasť filozofie. I. Newton, tvorca modernej prírodnej vedy, vo svojom prelomovom diele hovorí o matematických základoch *filozofie prírody*. Predstavil v ňom nielen nový matematický spôsob spracovania výsledkov pozorovaní a experimentov, ale aj teoretické základy indukčných postupov. Až pod vplyvom tohto diela získala prírodná veda vlastnú metódu, ktorá umožnila jej osamostatnenie. Pre Alberta bolo teda potrebné metodologicky riešiť predovšetkým vzťah medzi teológiou a filozofiou.

Teológia a filozofia majú rozdielny prameň, princíp, predmet a cieľ (Šoka 1983, s. 102). Prameňom teológie je Božie zjavenie, jej najvyšším princípom je Božie Slovo. Prameňom filozofie je prirodzený ľudský rozum a skúsenosť, jej princípom sú axiomy pochádzajúce z rozumu.

Z rozdielnosti zdroja a princípu vyplýva aj odlišný predmet ich záujmu. Teológia skúma v prvom rade pravdy viery. Na prvom mieste sa snaží poznať Boha, jeho atribúty a následne to, čo je na Boha zamerané. V tejto perspektíve sa zaujíma o svet a človeka. Filozofia sa na prvom mieste zaujíma o bytia ako o to, čo pochádza z konečných príčin³ (takých, ktoré nie sú večné, majú tiež svoj počiatok).

Odlišný je aj cieľ, ktorý svojím výskumom sledujú. Zmyslom teológie je dosiahnutie večnej spásy. Z tohto pohľadu hodnotí život človeka a hľadá to, čo k jej dosiahnutiu smeruje⁴. Filozofia čerpá vedomosti z poznania tohto sveta a ďalej ich rozvíja. Snaží sa o zdokonaľovanie vied z dvoch dôvodov, jednak kvôli poznaniu samotnému a tiež z praktických dôvodov.

Popri týchto rozdieloch majú spoločný základ – je to podľa Alberta stále ten istý ľudský rozum, ktorý hľadá poznanie seba, sveta aj Boha, len rozličnými spôsobmi. Pravidlá správneho postupu v usudzovaní (logika) sú stále tie isté. Musí teda medzi nimi byť určitá formálna podobnosť, týkajúca sa správneho postupu logického usudzovania⁵. Je

³ Super I Sent., STh I, tract. 1, q. 4

⁴ STh I, tract. 1, q. 2

⁵ ... *ergo videtur, quia theologia argumentativa scientia sit et syllogistica* (STh I, 1, 5, 3)

to formálne ten istý logický postup, vychádzajúci z odlišných premís – v teológii zo zjavenia, vo filozofii zo skúsenosti.

Táto rozdielnosť zaručuje teológii väčší stupeň istoty⁶, nakoľko sa opiera o Božiu autoritu. Preto v Popperovom zmysle prírodné vedy sú falzifikovateľné a teológia je dogmatická. Nie je však medzi nimi priepasť, lebo za všetkým je Boh ako prvá príčina, od ktorej pochádza všetko, od neho pochádzajú aj všetky vedomosti. Svetlom prirodzeného rozumu sa zjavuje filozofom a prostredníctvom viery nám zjavuje to, čo je nadprirodzené⁷.

Albert Veľký tak prispel k vytvoreniu autonómnej filozofie odlišenej od teológie, spojenej s ňou len v jednote pravdy. Tak sa v 13. storočí zrodilo jasné rozlišovanie medzi dvoma poznaniami – filozofickým a teologickým – ktoré, vo vzájomnom dialógu, harmonicky spolupracujú na odhalení autentického povolania človeka – smädného po pravde a blaženosti. (Benedikt XVI. *Katechéza* 24. 3. 2010)

Rozdiel v ich kompetenciách zdôrazňuje Albert aj v komentári k Aristotelovej *Nikomachovej etike*, keď vysvetľuje, že Aristoteles nehovorí o posmrtnej blaženosti, lebo táto sa nedá skúmať filozofickými argumentmi⁸. Striktne filozoficky sa podľa neho nedá dokazovať ani existencia Boha. V širšom zmysle je to argumentácia, ktorá vedie k presvedčeniu o jeho jestvovaní, alebo len poukázanie na jeho existenciu. V užšom zmysle – pomocou sylogizmov – sa dá dokázať len nepriamo (dôkaz sporom): z tvrdenia, že Boh nejestvuje, totiž vyplýva veľa protikladov⁹. A protiklad môže logicky správnym postupom vyplynúť len z nepravdy.

Tým vlastne vyriešil problém arabskej náuky o dvojitej pravde. Nakoľko kompetencie teológie a filozofie sú odlišné, nemôže medzi nimi prísť k sporu.

Samostatnosť prírodnej vedy

Popri filozofii a teológii venoval Albert Veľký mnoho úsilia aj skúmaniu prírody. Medzi jeho najvýznamnejšie prírodovedecké diela patria *Summa de creaturis*, *De vegetabilibus et plantis libri VII*, *De mineralibus*, *De animalibus* a *Super Euclidem*. Jeho záber je široký, zaujímali ho prakticky všetky oblasti vtedajšieho prírodovedného výskumu. Venoval sa napríklad systematickému výskumu pavúkov¹⁰, je autorom prvej botanickej nomenklatúry. Známe sú jeho návštevy najhlbších baní za účelom prírodovedeckého výskumu zloženia Zeme. Guľatosť Ze-

⁶ STh I, 1, 5, 2

⁷ STh I, tract. 1, q. 4, ad 1

⁸ Super Ethicam I, 3

⁹ *Si enim detur Deum non esse, multa sequuntur impossibilia.* (STh I, tract. 3, q. 17)

¹⁰ De Animalibus VIII, 4, cap. 1, § 134n

me dokazoval guľatým tieňom, ktorý vrhá na Mesiac pri zatmení, popisoval vznik horstiev a fosílií, popísal mnohé chemické látky a minerály. Ako prvý izoloval okolo roku 1250 chemický prvok arzén (Kraus 2007 s. 89). Zistil, že vo vyšších polohách je redší vzduch.

Vedecké metódy, ktoré svätý Albert Veľký používal, sa nám môžu zdať z dnešného pohľadu jednoduché, ale treba si uvedomiť, že pri ich tvorbe bol len na začiatku. Za prvého učenca, ktorý ešte pred Albertom spísal kompletný súbor krokov potrebných na uskutočnenie vedeckého experimentu, sa považuje Robert Grosseteste (1175 – 1253), lincolnský biskup (Woods 2010 s. 98). Často pozostávali prevažne z pozorovania, popisu a klasifikácie fenoménov. Používa síce termín *experimentum*, ale skôr vo význame priameho pozorovania. Robil síce viaceré pokusy, ktoré nesú prvky pripraveného a cieleného experimentu, jeho vedeckú dôležitosť však ešte metodologicky nedocenil (Kraus 2007, s. 89). Zásadným rozdielom v porovnaní s modernými prírodovedeckými metódami je absencia adekvátneho matematického aparátu. O rozvoji matematiky sa v stredoveku zaslúžili napríklad pápež Silvester II. (999 – 1003), vlastným menom Gerbert z Aurillacu (950 – 1003), Adelard z Bathu (cca 1080 – 1152) a Leonardo Pisano (1175 – 1250) známy ako Fibonacci. Matematicky sa snažil opisovať prírodné javy Robert Grosseteste (1175 – 1253). Roger Bacon (cca 1214 – 1294) označoval matematiku ako „dvere“ a „kľúč“ k ostatným vedám. Mikuláš z Oresme (1330 – 1382) aplikoval poznatky z geometrie na riešenie kinematických teórií. Aj keď u Alberta chýba zásadnejšie využitie matematiky, získal množstvo poznatkov, ktoré napomohli ďalšiemu systematickému výskumu.

Keď sa marxistickí autori encyklopedického prehľadu dejín prírodných vied pochvalne zmienili o prínose Alberta Veľkého v prírodných vedách, museli pridať poznámku, že ho „zväzuje cirkevná dogmatika“ (Folta 1981, s. 57). Táto poznámka bola povinná z ideologických dôvodov, vecne však protirečí tomu, čo Albert písal.

Albert Veľký žiada od teológov, aby ovládali filozofické a vedecké poznanie doby (Pieper 1985 s. 107). V prírodovedeckom bádani však odmieta teologické argumenty a prijíma iba experiment a skúsenosť (Copleston 1950 s. 294). Prírodné vedy skúmajú to, čo sa v prírode deje prirodzene podľa jej vnútorných štruktúr (zákonitostí), nie podľa Božích rozhodnutí¹¹.

Rovnako odmieta aj prírodovedecké tvrdenia vychádzajúce iba z rozumovej úvahy. „Logický záver, ktorý je v protiklade so zmyslovým vnímaním, je neprijateľný.“¹² Logika nie je zdrojom poznania, ale nástrojom na jeho spracovanie. Preto „o konkrétnom nemôže byť žiadna filozofia“¹³.

¹¹ De Cael. I, 4, 10

¹² Physica lib. 8, tract. 5, cap. 2

¹³ De Vegetabilibus VI, 1; cap. 1, § 1. 339

Často kritizuje Aristotela a na empirickom základe koriguje jeho mylné názory. Napríklad z vlastných pozorovaní dokazuje, že úhor sa neživí bahnom, ako to predpokladal Aristoteles, ale loví iné živočíchy¹⁴. V diele *De Mineralibus* píše, že cieľom prírodnej vedy nie je „prijímať tvrdenia iných, ... ale preskúmať príčiny, ktoré v prírode pôsobia“¹⁵ (Woods 2010 s. 98). Všade tam, kam až siaha naša skúsenosť, je ona nezávislá voči každej autorite (Pieper 1985 s. 106). V otázkach prírody dáva istotu jedine skúsenosť¹⁶.

Prírodná veda teda má byť nezávislá od teológie, čo vyplýva z jeho rozlíšenia medzi teológiou a filozofiou. Nedá sa tvoriť ani čistou rozumovou špekuláciou odvodením zo všeobecných princípov, ako to chcel robiť Aristoteles. Tým sa začína postupne vymedzovať aj voči filozofii. Pri preberaní názorov od autorít sa sporné veci musia riešiť na základe skúsenosti.

Albert kriticky čerpal poznatky od mnohých učencov pred ním. Pre oblasť filozofie bol pre neho autoritou Aristoteles, pre teológiu sv. Augustín, pre medicínu Galenos a Hippokrates (Vorländer 1964, s. 85). Nechal sa nimi inšpirovať, avšak všetko, čo bolo v jeho možnostiach, si overoval a konfrontoval s inými názormi.

Viaceri autori sa zhodujú s názorom, že „keby sa vývoj prírodných vied ďalej uberal cestou nastúpenou Albertom, zostala by mu ušetrená okľuka troch storočí“¹⁷ (Pieper 1985 s. 106). Prečo sa tak nestalo? Bola vtedy šanca doceniť veľkosť jeho myšlienok? Scholastika nebola jednotným myšlienkovým prúdom ani v rámci kresťanského myslenia. Bolo mnoho filozofických koncepcií, ktoré vo vzájomnej konfrontácii hľadali odpovede na vtedy aktuálne otázky. Obnovenie nominalizmu v neskorej scholastike viedlo najmä u Viliama Occama (cca 1285 - 1349) k obnoveniu učenia o dvojakej pravde, ktoré do kresťanskej filozofie zavádzal Siger Brabantský (1235/1240 - 1284), hlavný predstaviteľ latinského averroizmu. Čiastočne aj jeho pôsobením sa na konci scholastiky a v období renesancie šírila nekritický aristotelizmus, s ktorým sa dostal do sporu napríklad Galilei.

Mylná je predstava, podľa ktorej Cirkev v stredoveku vraj diktovala filozofom, čo majú učiť a ako majú obhajovať teologické tézy. Filozofia nebola ospravedlňovateľkou teologických tvrdení. *Ancilla theologiae*, termín, ktorým mnohí s obľubou označovali filozofiu, znamená niečo iné. Teológia potrebuje filozofiu nie na ospravedlňovanie svojich tvrdení, ako by to chceli vidieť marxistickí ideológovia, ale ako základný ja-

¹⁴ De Animalibus VII, 1, cap. 7, § 71

¹⁵ De Mineralibus I, lib. 2, tract. 2, cap. 1

¹⁶ *Experimentum solum certificat in talibus*. De Vegetabilibus VI, 1; cap. 1, § 1. 339n

¹⁷ Stadler, H.: Albertus Magnus von Köln als Naturforscher und das Kölner Autogramm in seiner Tiergeschichte. In: *Verhandlungen Deutscher Naturforscher und Ärzte 1*. Leipzig 1909 s. 35.

zyk, v ktorom sa o náboženských pravdách dá systematicky hovoriť. Filozofia nemôže zdôvodňovať alebo dokazovať náboženské pravdy a ani ich vyvracať, lebo, ako to vyplýva aj z Albertovej podrobnej analýzy, svoje tvrdenia odvodzuje z iného zdroja ako teológia.

Blahoslavený pápež Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio* píše: „Pre teológiu má byť východiskom a prvotným prameňom Božie slovo zjavené v dejinách, zatiaľ čo jej konečným cieľom nebude môcť byť nič iné ako v postupnosti generácií jeho čoraz hlbšie chápanie. Keďže z druhej strany Božie slovo je pravda (porov. Jn 17, 17), nemôže jeho lepšiemu poznávaniu neprospievať ľudské hľadanie pravdy, čiže filozofovanie, rozvíjané pri rešpektovaní zákonov, ktoré sú mu vlastné.“ (*Fides et ratio*, 1988, s. 73) „V skutočnosti teológia vždy potrebovala a potrebuje príspevok filozofie. Keďže teologická práca je dielom kritického rozumu vo svetle viery, predpokladá a požaduje v celom svojom bádaní pojmovu a argumentačne vychovaný a formovaný rozum. Teológia okrem toho potrebuje filozofiu ako partnerku pri overovaní zrozumiteľnosti a všeobecnej pravdy svojich výrokov.“ (*Fides et ratio*, 1988, s. 77)

Po stáročiach sporov a tvrdení, že viera a vedecké poznanie stoja proti sebe, pápež odvolávajúc sa na Alberta a jeho žiaka Tomáša Akvinského (*Fides et ratio*, 1988, s. 43 – 45) obracia našu pozornosť k opätovnému hľadaniu stratenej jednoty poznania. Práve metodologické východiská svätého Alberta sú vhodnou inšpiráciou pre hľadanie tejto jednoty v dnešnej dobe.

Literatúra

ABDUSAMEDOV, A. I. a kol.: *Ateistický slovník*. Bratislava, Pravda 1984.

BENEDIKT XVI.: *Katechéza na generálnej audiencii o sv. Albertovi Veľkom*. Vatikán, 24. marca 2010 [online]. Tlačová kancelária Konferencie biskupov Slovenska. Dostupné na internete <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20100325018>> (21. 11. 2011).

CAMERJAN, I. P. a kol.: *Slovník vedeckého ateizmu*. Bratislava, Ústav vedeckého ateizmu SAV 1983.

COPLESTON, F.: *A History of Philosophy. Vol. II. Augustine to Scotus*. London, Search Press Limited – New York, Paulist Press ©1950, ISBN 0-85532-182-2.

FLOSS, P.: *Cesty evropského myšlení I. Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha, Vyšehrad 2004, ISBN: 80-7021-662-X.

FOLTA, J., NOVÝ L.: *Dejiny prírodných vied v dátach*. Bratislava, Smena 1981.

FROLOV, I. T.: *Filozofický slovník*. Bratislava, Pravda 1989.

GILSON, E.: *Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa, IW PAX 1958.

HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie. 1 Altertum und Mittelalter*. Basel Freiburg Wien, Herder 1965.

– 26 – JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, Vydavateľstvo Don Bosco 1998.

KRAUS, I.: *Fyzika od Thaléta k Newtonovi*. Praha, Academia 2007, ISBN 978-80-200-1540-2.

PIEPER, J.: *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. Leipzig, St. Benno-Verlag GmbH 1985.

ŠOKA, S.: *Úvod do dejín filozofie – Stredovek*. Trnava, SSV 1983.

VOLEK, P.: *Dejiny filozofického myslenia v stredoveku*. Banská Bystrica – Badín, Teologický inštitút 1996.

VORLÄNDER, K.: *Philosophie des Mittelalters*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt 1964, ISBN 3-499-55193-4.

WOODS, T. E.: *Ako Katolícka cirkev budovala západnú civilizáciu*. Bratislava, Redemptoristi 2010, ISBN 978-80-89342-15-0.

Mons. Mgr. Gašpar Fronc, Katedra filozofie, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského. Venuje sa predovšetkým otázkam filozofickej antropológie, etiky a filozofie prírody.

SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ, CIRKEVNÝ UČITEĽ, TEOLÓG, NAJEXCELENTNEJŠÍ PREDSTAVITEĽ KATOLÍCKEJ FILOZOFIE A JEHO MYSLENIE

Helena Hrehová

Abstract: St. Thomas Aquinas, Doctor of the Church, theologian and the most excellent representative of Catholic philosophy and your thinking. St. Thomas Aquinas, although he lived in the period of High Middle Ages and scholasticism belongs to the group of theologians and philosophers, which can not be ignored even today. A necessity to deal with this thinker and his original learning emerges of follow from the need to respect the metaphysical concepts that transcend the speculative human ideas about existential relationship God-man. The study presents his authentic life journey, formation, philosophy, theology and the ideal of holiness, stimulating to reach the fullness of life and fullness of being.

Sv. Tomáš Akvinský (1225 – 1274) žil v čase, kedy bolo viac-menej všetko zacielené k vertikálnemu horizontu (teológovia písali rozsiahle sumy, filozofi vysoko špekulatívne traktáty, architekti stávali skvostné gotické katedrály, umelci stvárňovali svoje predstavy (*realiora*) tak, aby umožnili všetkým ľuďom pochopiť ideál povolania človeka k svätosti).

Tomáš sa narodil pravdepodobne v prvých mesiacoch roku 1225 na hrade Roccasecca (v preklade *Suchá skala*) v bohatej rodine vznešeného rytiera nemeckého pôvodu Landulfa a Teodory Chieti ako ich dvanásť a posledné dieťa.¹ Jeho otec Landulf ho ako 6-ročného priviedol (na prelome rokov 1230 – 1231 s venom 20 zlatých libier) na výchovu k benediktínskym mníchom na Montecassino, ktoré bolo v tom čase najprestížnejším nábožensko-kultúrnym centrom celého západného kresťanstva. Mal sa tu naučiť svätým návykom, no jeho otec dúfal, že raz sa možno stane aj opátom kláštora.

Už ako malý chlapec (od prvých dní na Montecassino) obdivoval mníšsky život a plnil si všetky povinnosti. Rád počúval rozpravy mníchov o Bohu a pri jednej takejto príležitosti im položil filozofickú otázku. „*Povedzte mi, kto je Boh?*“ V kláštornom prostredí si uvedomil, že aj jeho cieľom je hľadať Boha, žiť v tichu, v samote, modliť sa za svojich blízkych, fyzicky pracovať, aby nezabudol na pokoru. Nevieme, čo

¹ Z jeho súrodencov sú známe mená jeho štyroch bratov (Aimon, Jakub, Rinaldo, Landulf, ktorí boli vojakmi cisára Fridricha II. a Svätej stolice, mená štyroch sestier: Marotta bola abatyšou kláštora Santa Maria di Capua († 1259) a tri sestry boli vydaté: Teodora (za grófa Roggera zo San Severina), Mária (za grófa Guglielma zo San Severina), Adelasia (za grófa z Fondi). Jednu sestru v detskom veku zabil počas búrky blesk. O ostatných dvoch súrodencoch existujú iba neisté správy. Porov. WALZ, A.: *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico*. Roma, 1945, s. 7.

v skutočnosti prežíval ako dieťa, oddelený od svojej rodiny, pretože veľmi miloval svoju matku a sestry. Ako známy teológ sa však o rodinných citoch vyjadroval s veľkým rešpektom.

Žiak Tomáša Akvinského (na Univerzite v Neapoli) Guglielmo di Tocco, zaznamenal v *Historia beati Thomae de Aquino* svedectvo jeho matky Teodory, ktorá sa o Tomášovi zdôverila svojej vnučke Kataríne della Marra² a tá to porozprávala Guglielmovi de Tocco, že vlastne od útleho detstva inklinoval k duchovnému životu. Nevedel si seba predstaviť ako bojovníka alebo rytiera, ktorý sa prezentuje na turnajoch a zábavách, ako sa to od mladých šľachticov v tom čase očakávalo (porov. Di Tocco, s. 31). Na Montecassino zostal až do roku 1239, kedy sa kvôli vojnovému ťaženiu Fridricha II. musel vrátiť domov.

Na radu opáta ho jeho rodina poslala na Univerzitu do Neapola, ktorú cisár Fridrich II. založil v roku 1224 bez cirkevnej aprobácie. Tu začal 15-ročný Tomáš študovať dejiny umenia. V Neapole sa zoznámil s bratmi dominikánmi a spriatelil sa najmä s bratom Giovannim zo San Giuliana. Po krátkom premýšľaní sa rozhodol vstúpiť do ich žobravého rádu, čo bolo pre jeho rodinu absolútne neprijateľné. Usilovali sa ho odhovoriť od tohto úmyslu po dobrom aj násilne. Od mája 1244 ho nechali strážiť na hrade Monte San Giovanni di Campano, kde ho jeho príbuzní často navštevovali, no nikto z nich už nedokázal zmeniť jeho zmýšľanie. Koncom roka 1244 ho prestali presviedčať a Tomáš sa okamžite vrátil k dominikánom. Generálny predstavený dominikánskeho rádu ho poslal na štúdiá do Paríža.

1. Intelektuálna formácia a Tomášovo múdre kráčanie po cestách života

V benediktínskej škole na Montecassino sa Tomáš naučil čítať, písať, spievať, veršovať. V *triviu* študoval gramatiku, dialektiku, rétoriku a napokon latinčinu, klasickú literatúru, logiku, prírodné vedy, gréčtinu aj arabčinu. Popri týchto povinnostiach dôsledne dbal na modlitbu, liturgiu, meditáciu, samotu, ticho, štúdium. Prezieravo sa vyhýbal spoločnosti, kde sa veľa hovorilo, aby v sebe neoslabil túžbu kráčania po Božích cestách a aby ho nevyrušovali vonkajšie veci.

V Neapole ho popri štúdiu umenia najviac zaujala filozofia a právo. Michele Scoto a Pietro d' Irlanda – profesori nadchýnajúci sa Aristotelom – patrili v skutočnosti k jeho najobľúbenejším učiteľom. Po príchode do Paríža, kde študoval v rokoch 1244 - 1248, ho práve preto najviac oslovili prednášky o Aristotelovi v podaní dominikánskeho filozofa a teológa Alberta Veľkého (1205 - 1280). Albert Veľký (nazývaný aj Švábsky) výrazne ovplyvnil štúdium v dominikánskom ráde a rovna-

² Katarinin syn gróf Ruggero della Marra neskôr svedčil o Tomášovom živote pred sudcami kanonizačného procesu v Neapoli (porov. Fontes, 1968, s. 291 - 292).

ko i filozofické smerovanie Tomáša Akvinského.³ Tomášovi bol zvlášť sympatický názor Alberta Veľkého, že nemá význam naďalej vzdorovať učeniu Aristotela a označovať ho jednoducho za herézu. Aristotelova prestíž bola už totiž na poli filozofie v tých časoch nenahraditeľná. Stále viac sa dostávala do popredia pozícia, že je lepšie odstrániť z Aristotelovho diela menšie chyby, ako ho odpísať a nebrať do úvahy jeho metafyzické princípy. Rovnako súhlasil s názorom Alberta Veľkého, že každý človek má mať zabezpečené:

1. právo na vedecký výskum;
2. právo na diferenciaciu medzi prirodzeným poznaním (rozumom) a zjaveným poznaním (vierou);
3. právo rozvíjať autonómne vedenie, ktoré môže byť osožné aj pre teológiu (porov. Mondin, 1986, s. 280).

Preferovanie Aristotelovho učenia však vyvolávalo v druhej polovici 13. storočia aj odpor tak zo strany katolíckych tradicionalistov, ako aj latinských averroistov. Katolícka cirkev oficiálne uznala Aristotelov filozofický prínos až v roku 1250, hoci naďalej pretrvávali dve diverzné interpretácie:

- a) *aristotelovsko-augustiniánska* – sv. Bonaventúra (1217 – 1274), bl. Duns Scotus (1266 – 1308);
- b) *aristotelovsko-tomistická* – sv. Albert Veľký, sv. Tomáš Akvinský.

V roku 1248 odišiel T. Akvinský spolu so svojím učiteľom Albertom do Kolína n/Rýnom, aby si ešte viac prehĺbil filozofické poznatky a zároveň, aby pomohol svojmu učiteľovi rozvíjať systematické filozofické vzdelávanie v prostredí nemeckých dominikánov. Do Paríža sa vrátil až v roku 1253 a svoje pôsobenie tu začal *Úvodom do filozofie Aristotela*, ktorému sa venoval aj v Ríme v rokoch 1260 – 1269, kde pôsobil ako pápežský teológ. V rokoch 1269 – 1272 znova prednášal v Paríži a posledné dva roky svojho života strávil v dominikánskom kláštore v Neapole, kde dokončil svoju *Teologickú sumu* a *Komentáre k Aristotelovi*.

Podľa svedectva jeho biografa Guglielma di Tocco sa v posledných dvoch rokoch svojho života cítil veľmi vyčerpaný. Mal zvláštne pocity, sny, vízie, predtuchy (porov. Di Tocco, s. 79 – 80). Svojmu asistentovi a spoločníkovi fra Reginaldovi z Priverna sa zdôveril: „*Nemôžem už písať. Videl som veci, oproti ktorým je všetko to, čo som napísal, ako slama.*“ (Chesterton, 1993, s. 76) Na konci veľkonočného obdobia v roku 1273 bol Tomášovi doručený list od pápeža Gregora X. s oficiálnym pozvaním na všeobecný koncil do Lyonu, na ktorý sa Tomáš začal seriózne pripravovať, napriek tomu, že jeho zdravotný stav sa nezlepšoval.

³ Známe sú najmä Albertove diela: *Komentáre k dielam Aristotela*, *Tractatus de natura boni* (Traktát o povahe dobra), *Summa de creaturis* (Suma o stvoreníach), *Commentaria in IV. Libros Sententiarum* (Komentáre k štyrom knihám sentencií Petra Lombardského), *Summa theologiae* (Teologická suma).

Dňa 6. decembra 1273 na sviatok sv. Mikuláša, počas celebrovania sv. omše pri oltári svätca, upadol do extázy. Podľa svedkov bol akoby premenený. Odvtedy už nič nenapísal. Začiatkom marca 1274 sa vybral na cestu do Lyonu, no kvôli telesnej slabosti sa zastavil v dome svojej netere Františky a požiadal ju, aby ho previezli do blízkeho cisterciátskeho kláštora vo Fossanova, kde 7. marca 1274 zomrel vo veku 49 rokov. Pochovaný je vo francúzskom meste Toulouse.

Počas svojho života sa Tomáš poznal s mnohými významnými osobnosťami, napr. s francúzskym kráľom Ľudovítom IX. a s Karolom s Anjou, no napriek tomu zostal skromným a dokonale čistým v myšlienkach. O jeho pokore svedčí aj fakt, že chcel byť len jednoduchým bratom, ktorý sa nelíši od ostatných spolubratov. Jeho súčasníci si ho vážili najmä pre jeho múdrosť, humánnosť a zbožnosť. Bol jemný v správaní, vnútorne radostný a slobodný. Udržoval si odstup od materiálnych vecí a hlavne dokonale ovládal svoje city. Rozhovory s ním vraj boli príjemné. Už počas života mu boli dávané prívlastky: anjelský, cnostný, charizmatiký, muž dialógu, modlitby a adorácie.

2. Filozofická koncepcia Tomáša Akvinského

V druhej polovici 13. storočia existovali silné ambície prepojiť filozofické špekulácie pohanských filozofov s kresťanským myslením. Veľký znalec Akvinského diela prof. Luigi Bogliolo, SDB hovorí, že aj samotný Tomáš sa usiloval o smerovanie k „*Anima symphonialis*“ (Bogliolo, 1999, s. 5).

Vo svojich filozofických špekuláciách sa Tomáš sústredil na pochopenie dvoch vecí: Kto je Boh? Kto je človek? V tomto zmysle pochopil teológiu ako nadradenú filozofii, nakoľko večné božské idey predchádzajú ľudské. Boh je nestvoreným, večným, dokonalým bytím. V ňom je plnosť, a teda aj zdroj pravdy, dobra, krásy a lásky, ktoré presahujú ľudský rozum i vôľu. Večný Boh pozýva všetkých ľudí k priateľstvu s Ním a k harmonizácii osobnej vôle s Božou vôľou. Z tohto dôvodu sa teológia a antropológia nevyklučujú.

Pobyt človeka na zemi nadobúda zmysel najmä vtedy, keď začne hľadať cestu k sebe, k druhým a k Bohu. Z tohto dôvodu je človek – bytie v čase – pozvaný k nadprirodzenému cieľu a k bytiu mimo času.

Tomáš sa venoval filozofii predovšetkým vo svojom diele *Suma proti pohanom* (*Summa contra gentiles*), na ktorej pracoval plných šesť rokov v rokoch 1258 - 1264. Filozofické otázky, ktoré si tu položil, sa prelínajú aj v jeho ostatných dielach, napr. v *Teologickej sume* (*Summa theologiae*) alebo v Diskutovaných otázkach (*Questiones disputatae*), ktoré zahŕňajú sedem traktátov: *O pravde* (*De veritate*), *O moci* (*De potentia*), *O zle* (*De malo*), *O duši* (*De anima*), *O cnosti* (*De virtutibus*), *O duchovných stvoreniach* (*De spiritualibus creaturis*), *O jednote vteleného Slova* (*De unione Verbi incarnati*).

Vo filozofických komentároch, ako napr. *Komentáre k Aristotelovi*

vi (384 – 322 pred Kr.); Boethiovi (480 – 524); Pseudo Dionýzovi (žil v 5. a 6. storočí) využil najmä literárnu, pedagogickú a dôkazovo-argumentačnú scholastickú metódu. Z menších diel je pozoruhodný predovšetkým jeho metafyzický traktát *O bytí a podstate (De ente et essentia)*, kde zdôraznil, že v každej veci je niečo, čo ju do hĺbky preniká. „Bytie je posledným cieľom každej akcie.“ (Akvinský, *De substantiis separatis*, 7, 16). Bytie je darom, svetlom, dokonalosťou, plnosťou. Metafyzika existuje preto, že je bytie, a bytie je preto, že je človek. „*Homo est quadammodo totum ens.*“ (Bogliolo, 1971, s. 170). Poznanie ešte prv, ako sa stáva gnozeológiou, je metafyzikou. Vo vzťahu bytie – myslenie má primát bytie (Bogliolo, 1983, s. 171). Prof. Victorio Rolandetti tvrdí, že iba: „*Antimetafyzický človek si myslí, že dosiahol stupeň takej zrelosti, že dokáže sám rozriešiť problémy bez toho, aby sa utiekal k odpovediam náboženským, metafyzickým, k intuícii alebo k politickým ideálom hodnoteným ako výrazy z minulosti...*“ (Rolandetti, 1999, s. 208). Tomáš, naopak, s metafyzikou počítal asi tak ako s humánnosťou. Jeho nezaujímal to, čo o veciach povedali ľudia, ale „*aká je pravda o veciach*“. (Akvinský, *De caelo et mundo*. I. lect. 22. n. 228)

Filozoficky chápal, že vo svete existuje mnoho oddelených bytí (ľudia, zvieratá, obilné zrná, tráva, piesok). Okrem bytia nemajú nič spoločné. Všetko je bytie, nie však jednota. Medzi existujúcimi realitami je buď podobnosť alebo odlišnosť. „*Všetky veci sú spôsobené najvyšším Bytím, ktoré je najdokonalejšie.*“ (Akvinský, 1987)

T. Akvinskému záležalo na tom, aby ľudia pochopili, že existuje absolútne pozitívne Bytie, v ktorom niet protirečenia, ani negácie. Najvyššie Bytie komunikuje svoju dokonalosť stvoreným bytiam natoľko, nakoľko participujú na bytí Boha.

K pochopeniu nastolenej filozofickej otázky: Kto je Boh? načrtol Tomáš päť racionálno-dôkazových ciest o existencii Boha podľa poriadku:

1. poukázania na prvú príčinu pohybu: Každé bytie, ktoré nie je samo od seba, musí mať príčinu mimo seba (prvý hýbateľ). To znamená, že pochádza od iného bytia;
2. účinnej kauzy, ktorá je príčinou existencie všetkých bytí (*principium causae sufficientis*),
3. existencie niečoho, čoho existencia je nutná (existujú totiž súcna nutné a možné);
4. nevyhnutnosti takej existencie, ktorá je príčinou každej dokonalosti vo svete (vo svete pozorujeme rozličné stupne dokonalosti);
5. podľa poriadku (*ordo*) vo svete a vo vesmíre. (Akvinský, 1984)

Vytrvalo tiež skúmal aj vzťah medzi božským bytím a stvorenými súcnamami. Akcentoval integrálny vzťah medzi vierou a rozumom a potrebu významu transcendentálnych hodnôt pravdy, dobra, krásy. Transcendentáliá sú kvality, ktoré objavujeme a nachádzame vo svete ako reality nekompletné, neúplné, rozptýlené. Ony dávajú zmysel životu a zároveň presahujú hranice času a priestoru. Ich zmysel spočíva v dô-

ležitosti pre finálny posledný cieľ. Nikto z ľudí sa nemôže vyhnúť poslednému cieľu, ktorý podobne ako túžba po šťastí a blaženosti je nám determinovaný.

V koncepcii T. Akvinského je Boh Stvoriteľ autorom života i princípom všetkého existujúceho. Doménou bytia je jeho otvorenosť, vďaka ktorej všetko vzniká. Dôvodom každého bytia (*ens, esse*) je jeho podstata (*essentia*). Podstata je dvojaká: fyzická (*realis*) a duchovná (*metafyzická*). Všetky veci (skutočné aj možné) majú svoju podstatu, napr. voda je vodou, aj keď je parou alebo ľadom. Skupenstvo predstavuje jej podstatu. Rovnako aj človek má svoju ľudskú podstatu (raz ako dieťa, potom dospelý, starý). Dokonca aj keď sme neľudskí, sme ľuďmi. Každé bytie má vlastnú, bytostno-existenciálnu štruktúru, ktorá mu umožňuje vzťah s inými bytiami. Tomáš rozlišoval tri stupne bytí:

1. Najvyššie bytie – Boh, absolútna nestvorená večná bytosť, čistý duch (*spiritus purus*), v ktorom je obsiahnutá dokonalá plnosť existencie (*pleromatos*). Boha nemožno vidieť ľudskými zmyslami, ale možno ho pochopiť rozumom. On je počiatok všetkého.
2. Vyššie bytia, ktoré sú dvojaké:
 - a) stvorené duchovné bytosti (anjeli), ktoré nemajú telo a zmysly, sú slobodné, avšak závislé na Bohu;
 - b) stvorené duchovno-telesné bytosti (ľudia), predstavujú vrchol všetkých stvorení na zemi vďaka intelektu a slobode v rozhodovaní i konaní;
3. Nižšie bytia (zvieratá, rastliny, veci) – riadia sa inštinktom, nie rozumom.

Summa contra gentiles (Akvinský, 1948) (pozostáva zo štyroch kníh). Tomáš hneď v úvode podčiarkol fakt, že: „*Bytia, ktoré majú prirodzený rozum, môžu poznať Boha prostredníctvom stvorení.*“ V 1. knihe potvrdil, že Boh sám v sebe predstavuje formálny poriadok (jednotu podstaty) a zároveň aj dynamický poriadok. V 2. knihe (cc 1 – 38) pojednával o tom, že všetky stvorenia (vyššie – anjeli a ľudia, aj nižšie – živočích, rastliny, veci) vychádzajú od Boha. On je počiatok (*causa efficiens*) i koniec (*causa finalis*).

Človek – osoba je Božím obrazom (*imago Dei*), teda závislý na Bohu, ku ktorému sa vracia ako k svojmu poslednému cieľu. V tomto procese je ľudom nápomocný zákon a milosť (Akvinský, 1948, c. 65, arg. 5), aby zvládli vládu nad sebou i svetom.

Účinné Božie pôsobenie vo svojej absolútnosti spôsobuje existenciu iných bytí, dáva im formu. Boh stojí v poriadku existencie nad svojimi stvoreniami. V prvých troch knihách *Summy contra gentiles* existuje dualizmus medzi prirodzeným rozumom a zjaveným poriadkom. Tomáš až v 4. knihe načrtnol trojakú účasť: Najsvätejšia Trojica (forma), Vtele nie (účinnosť), Vzkriesenie (cieľ). V človeku sú všetky hodnoty existujúcej materiálnej i kozmickej reality. V ňom sa neustále obnovujú všetky hodnoty stvorenia a zároveň poukazujú na jeho veľkosť:

1. v človeku je nielen kľúč ku každému humanizmu, ale od neho závisí aj kresťanstvo v praxi;

2. svojím telom je človek mikrokozmosom;
3. svojou dušou je makrokozmosom.

Iničiálnym bodom ľudského poznania sú zmysly. Ony predostierajú ľudskému intelektu realitu, ale „*Intellectus transcendit sensus.*“ (Akvinský, 1987, I. q. 59, ad 1-um). Dokonca aj v zjavených pravdách sa poznanie uskutočňuje cestou prirodzeného rozumu (rozumný zákon) v kooperácii s vierou (Božia milosť). Z povedaného vyplýva, že Božia milosť (*gratia*) nemá svoj zdroj v rozume, ale vo viere. Z tohto dôvodu má byť skúmaná v súvislostiach s tajomstvom Vtelenia a Vykúpenia. Tomáš Akvinský v 4. knihe *Summy contra gentiles* premýšľal o tom, čo je nám o Bohu (v troch Osobách) zjavené na základe viery a čo komunikované prostredníctvom sviatostí, ktoré sú znakmi posvätnéj reality v dejinách spásy.

K Bohu ako k poslednému cieľu by sa rozumní ľudia mali vrátiť ako „noví ľudia“. Táto novosť počíta s morálnym poriadkom v nás samých. V poslednom cieľi sa každý človek predstaví pred Božou tvárou vo svojej integrálnnej totalite (v špecificko-osobnom a intencionálno-morálnom dynamizme). Celosťnosť bytia tak predstavuje poriadok aktuálneho, intencionálneho a exekutívneho dynamizmu, v ktorom je forma bytia podriadená cieľu, no v totálnom poriadku ho predchádza.

T. Akvinský na základe týchto skúmaní dospel k záveru, že jediným večným intelektom je božský intelekt. Z neho vychádza pravda, ktorá je večná a nemenná: „*Ex quo patet quod sola veritas una quae in Deo est et quae Deus est, est aeterna et immutabilis.*“ (Akvinský, I Sentenze, d. 19, q. 5, a. 3, ad 4) Ľudská pravda je relatívnou pravdou v tom zmysle, že zahŕňa pozitívny aspekt možnosti vzrastu aj menlivý aspekt nestálosti. Povinnosťou ľudí je pravdu hľadať a namáhať sa o ňu. Pravda dáva svetlo ľudskému životu a od jej poznania závisí dobro a jeho realizácia. Pravda a dobro prispievajú ku kráse ľudskej osobnosti. Morálne krásny človek je duchovne zrelý subjektom.

Celá Tomášova filozofia patrí neodvolateľne do kresťanskej tradície. Ako taká sleduje hierarchické stupne reality vo svete. Kresťanská filozofia je v jeho koncepcii rozvinutím biblickej filozofie, v ktorej je filozofia charakterizovaná teologickým personalizmom troch božských Osôb (osobný Boh Abraháma, Izáka, Jakuba).

Z tohto pohľadu je filozofia miestom, kde racionálny človek (v dynamike limitovaného života) najprv myslí a až potom koná, aby nenarušil vzťahovú harmóniu človeka s Bohom. Viera (nadprirodzené svetlo) a rozum (prirodzené svetlo intelektu) sú akoby dve svetlá, ktoré majú spoločný koreň a prameň, preto nemôžu byť v kontradikcii, ale naopak, vzájomne sa kompletizujú. Tomáš sám rozlišoval medzi filozofiou a teológiou, aby poukázal na ich vzájomný súlad. Súčasný dominikánsky filozof Abelardo Lobato preto opodstatnene tvrdí: „*Tomáš bol originálnym autorom. Cítil harmóniu s biblickým učením a patristickou tradíciou.*“ (Lobato, 1989, s. 9 - 46, cf. s. 14 - 15)

Štúdium filozofie T. Akvinského vyjavuje aj po stáročiach mimoriadnu hĺbku, preto tomizmus ovplyvnil v priebehu dejín mnohých filozo-

fov a ich idey, ako napr. F. de Vitoria, F. Suareza, É. Gilsona, J. Maritaina, C. Fabra, L. Bogliola, V. Rolandettiho, J. B. Mondina, atď.

3. Teologická koncepcia Tomáša Akvinského: Boh, človek a večný cieľ (*beatitudo*)

T. Akvinský ako človek duchovne zrelý, ako filozof, teológ a mystik sa vo svojej filozoficko-teologickej koncepcii zaslúžil o to, že rozum a viera začali byť ponímané ako komplementárne reality, dôležité pri poznávaní pravdy, zmyslu života i večného cieľa.

On sám osobne skúsil, že Boh prichádza na pomoc prirodzenému ľudskému rozumu a osvecuje ho nadprirodzeným svetlom svojho slova. On je svetlom pre ľudí: „*Ja som svetlo sveta. Kto mňa nasleduje, nebude chodiť vo tmách, ale bude mať svetlo života*“ (Jn 8, 12).

Večné pravdy sú pre Tomáša (podobne ako pre sv. Augustína) absolútne potrebné, nemenné, stále, nespochybniteľne evidentné. Sú to pravdy, ktoré ľudská myseľ môže spoznať, aj keď ich nemôže dokonale vyabstrahovať z vecí, nakoľko ide o stanovené reality, ktoré nemožno vypracovať ľudskými prostriedkami, pretože všetko ľudské je menlivé.

Augustín vysvetľoval večné pravdy na základe *teórie iluminácie*. Tomáš zotrval na pozícii, že človek nemôže dosiahnuť sám (vlastným pričinením) večné pravdy. Z tohto dôvodu v *Komentári k Sentenciám* skúmal dva konštitutívne prvky pravdy:

a) objektívny základ pravdy, ktorý je zložený z materiálnych, nie z večných vecí;

b) pochopenie, prebiehajúce v ľudskom intelektu, ktoré nie je dokonalé.

Zo svojho výskumu vydedukoval, že jediným sídlom večnej pravdy môže byť iba božský intelekt. Ľudský intelekt môže participovať na božskom intelektu (vďaka svojej duchovnej aktivite). Čím je človek viac zahĺbený v Bohu, tým viac participuje na večných pravdách. Z tohto dôvodu je Tomášov koncept pravdy zámerne zaradený aj do teologického kontextu. Všetko totiž, čo je dobré a morálne, má základ v pravde. Človek má žiť tak, aby bol na zemi a aj vo večnosti šťastný. Svojimi úvahami o bytí – prostredníctvom ontológie – sa tak prepracoval až k morálke. Človek bol povoláný k životu, aby videl Boha. Explicitne sa o tom zmieňuje Sväté písmo a sv. Pavol v liste Korintánom píše: „*Teraz vidíme len nejasne, akoby len v zrkadle, no potom z tváre do Tváre*“ (1 Kor 13, 12).

Pri predstavení teologickej koncepcie v Tomášovom diele nemožno obísť jeho grandiózne systematické dielo *Summa theologiae*, ktorá sa delí na tri časti. I. časť je rozdelená do troch celkov:

I. časť (1. celok) zahŕňa úvod do posvätného učenia – *Traktát o podstate Boha*, v ktorom skúma:

a) či Boh existuje? (porov. *Summa th. I., q. 2.*)

b) aký Boh je, alebo aký nie je? (porov. I., q. 3 – 13)

c) ako sa prejavuje Božia aktivita? (porov. I., q. 14 – 26)

V týchto otázkach skúmal jednoduchosť Boha (v sebe samom, v univerzálnom dobre a v božskej добрote). Premýšľal o nekonečnosti Boha v sebe samom, o jeho prítomnosti vo veciach, o nedotknuteľnosti v sebe samom, o jeho božskej večnosti, ktorá priťahuje k jednote s ním. Z tohto dôvodu sa koncentroval na otázky: Ako sa Boh nachádza v našom poznaní? Ako je ľuďmi poznaný na základe toho, čo stvoril? Ako ho my nazývame? (Porov. Božie mená, I., q. 13.) Skúmal tiež jeho božský intelekt (idey, pravdu), jeho božský život (priamosť Božej vôle, vôľu a voľbu, akty voľby). Pýtal sa: Aká je Božia láska, spravodlivosť, milosrdenstvo? Spolu pôsobenie intelektu a vôle? Čo znamená Božia prozreteľnosť, predurčenie? Čo symbolizuje kniha života, vzťahujúca sa k Božej moci a blaženosti? (Porov. I., q. 14 - 26.)

I. časť (2. celok) je *Traktátom o troch božských Osobách* (porov. I., q. 27 - 43). V týchto otázkach skúmal prítomnosť procesualnosti v Bohu a recipročný vzťah troch božských Osôb. Uvažoval o osobe Boha všeobecne, ako aj o význame slova *osoba*, o spôsoboch vyjadrenia jednoty a plurality v Bohu (Boh Otec, Boh Syn, Boh Duch Svätý), o poznaní božských Osôb v bohatstve ich vzájomného vzťahu (rovnosť, podobnosť, rešpektovanie božských misií).

I. časť (3. celok) je reflexiou o derivácii stvorenia z Boha (porov. I., q. 44 - 119). Zamýšľal sa tu nad produkciou stvorenia a prvou príčinou všetkých bytí, skúmal princíp trvania stvorených vecí a rozlišoval medzi: živými stvoreniami a vecami, dobrom a zlom, duchovnými a duchovno-telesnými stvoreniami (anjeli, ľudia). Premýšľal aj nad zachovaním vlády nad stvoreniami.

II. časť Teologickej sumy sa delí na **I. - II.** a **II. - II.**

I. - II. (q. 1 - 5) je rozpravou o človeku a jeho smerovaní k Bohu. Sv. T. Akvinský tu stabilizoval blaženosť ako cieľ ľudského života, preto premýšľal o poslednom ciele a o blaženosti. Pýtal sa: V akých dobrách je prítomná blaženosť? Aká je blaženosť v sebe? Aké veci sa vyžadujú pre blaženosť?

V otázkach (q. 6 - 48) pojednával o tom, aké prostriedky a ľudské skutky sú potrebné na dosiahnutie posledného cieľa a ktoré prekážky mu oponujú v zmysle všeobecnom? V tejto časti sa stali predmetom jeho bádania ľudské skutky, kondícia ľudskej vôle (dobrovoľné a nedobrovoľné akty), povaha a konštitutívne zložky ľudských skutkov (subjekt, objekt, prostriedky, okolnosti, cieľ). Rozlišoval medzi dobrými a zlými skutkami, ale pýtal sa aj, čo je dobro a čo zlo v skutkoch? Aké sú dôsledky dobra a zla (zásluha, trest, hriech, vina)? A vôbec, majú niečo spoločné akty človeka s aktmi iných živočíchovi (vášne a dobro, vášne a zlo v ich zmysle všeobecnom aj partikulárnom)?

V (q. 49 - 114) sa zaoberal princípmi a povahou ľudských skutkov (dobré a zlé skutky, cnosti, dary Ducha Svätého, blahoslavenstvá, ovocie darov Ducha Svätého, vnútorné princípy ľudských skutkov, zákon, operujúca a kooperujúca milosť, ospravedlnenie hriešnika).

V časti **II. – II.** (q. 1 – 170) prihliadal predovšetkým na partikulárne ľudské skutky, na teologálne cnosti (viera, nádej, láska) a na morálne cnosti (rozvážnosť, spravodlivosť, sila a miernosť) a na priradené dary k týmto cnostiam.

V **II. – II.** (q. 170 – 189) skúmal charizmy (špeciálne dar prorocstva, jeho povahu a príčinu), pričom jasne rozlišoval medzi aktívnym a kontemplatívnym životom. Skúmal efektivitu duchovného progresu od najvšeobecnejších údajov až po dokonalosť biskupa a dokonalosť rehoľného spôsobu života.

III. časť *Teologickej sumy* (q. 1 – 59) je uceleným traktátom, ktorý zahŕňa tri väčšie bloky:

V **1. bloku** je reč o Kristovi – pravom Bohu a pravom človeku, ktorý je pre ľudí cestou návratu k Bohu. Logický preto začína tajomstvom Vtelenia (božsko-ľudská povaha v Kristovi a jeho milosť). Následne skúmal Kristov život a jeho poslanie vo svete, to znamená jeho poznanie, vedenie, moc, atribúty, spôsob bytia, chcenia, pôsobenia, vzťah s Otcom, podriadenosť Otcovi, Ježišovu modlitbu, kňazstvo, predurčenie byť hlavou Cirkvi. Zamyšľal sa nad realitou pokušenia v Ježišovom živote, nad jeho učením, zázrakmi, smrťou, pochovaním, zmŕtvychvstaním, vystúpením do neba, povýšením.

V **2. bloku** III. časti (q. 60 – 90) sa venoval sviatostiam, ktoré sú znakmi a ovocím vykupiteľského diela Ježiša Krista. Celkom v závere III. časti *Teologickej sumy* napokon pertraktoval cieľ ľudského života a status nesmrteľnosti duše.

Pri hodnotení teologického diela Tomáša Akvinského je nevyhnutné vyjadriť obdiv voči všetkému, čo Tomáš napísal počas svojho 49-ročného života. Obdivuhodná je predovšetkým jeho systematickosť a partikulárna architektonická štruktúra, ktorá predstavuje veľké kľúčové línie pre intelektuálne premýšľanie. Jeho teológia je optimistická, dynamicky otvorená pre Božie pôsobenie a ľudskú kooperáciu. Navyše je projektovaná tak, aby rozvíjala získané poznatky a skúsenosti.

Ak človek koná rozumne, medzi intelektom a vôľou existuje zhoda. Ak nekoná rozumne, riskuje, že ohroží vlastnú morálnosť. Toto je dôvod, prečo treba pamätať na to, že ľudský život je permanentne ovplyvňovaný predstavami, obrazmi, vzdelaním, výchovou, slobodnou vôľou, kultúrno-náboženskými ideálmi, sociálno-politickými vzťahmi aj morálnou skúsenosťou. Spomenuté reality sú výzvou pre autonómne svedomie a jeho konfrontáciu s dobrom.

4. Ľudská blaženosť a ideál svätosti

V živote všetkých ľudí sú prítomné dve túžby: po plnosti bytia a po plnosti života. Obidve pleromatické túžby sú na zemi závislé od lásky – k Bohu a k blíznym. Večná blaženosť bude, a vlastne už aj je reálnou, keď ju predchádza svätosť ako životný štýl zrealizovaný v plnej slobode

a na základe dobrovoľných iniciatív. Tomášovi Akvinskému veľmi záležalo na tomto pochopení, ktoré nie je ničím iným ako radostnou duchovnou sebarealizáciou.

Charizma génia a svätca sa v Tomášovi Akvinskom prejavili ako chcené, ako múdra symfónia jeho duše veľmi podobná životnému štýlu sv. Pavla: „*Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus*“ (Gal 2, 20). V duchu týchto evanjeliových slov sa Tomáš dokázal celý darovať Bohu, svojmu rehoľnému spoločenstvu, spolubratom, bližným. V jeho živote bolo možné pozorovať krásu, ktorú vytvára poriadok (*integritas ordinis*), harmonický vzťah (*debita proportio*) a jasnosť (*claritas*). Tu je odpoveď, prečo sa zrealizoval ako autentický svedok pravdy.

Súčasný človek, oproti Tomášovej integrálnej ašpirácii, nemá vyhradený čas na to, aby hlboko premýšľal o duchovných dobrách, preto je aj oslabený v podstatnej dimenzii svojho bytia. Postmoderní ľudia so svojim nezáujmom o teologálne a morálne cnosti spolu s relativizáciou pravdy a aktuálnou krízou hodnôt sa nachádzajú v situácii bez vznešených motívov. Toto je príčinou, prečo stále viac rezignujú od hľadania transcendentna.

Korene morálnej krízy postmoderných ľudí treba hľadať predovšetkým v spomenutej rezignácii od ideálu pravdy a svätosti, ktoré ich privádzajú k strate zmyslu a následnej beznádeji.

Svätosť (*sanctitas*) a hriešnosť (*improbitas*) sú dve ponuky, ktoré možno slobodne zrealizovať. Prvá ponúka večné šťastie (*felicitas eterna*), druhá duševný nepokoj a nešťastie (*animi perturbatio*). S povahou filozofa sa preto Tomáš opodstatnene pýtal: Kde treba hľadať primárny prameň svätosti? A odpoveď sa jemu zdala jednoduchá, v Božom slove. V ňom je obsiahnutá večná a nemenná pravda, ktorá je zdrojom ľudskej morálnej sily. V tomto zmysle bl. Ján Pavol II. na kongrese morálnej teológie v Ríme (12. novembra 1988) adresoval všetkým zúčastneným tieto slová: „*Hľadajte stále pravdu: ctite si objavenú pravdu, poslúchajte pravdu. Niet väčšej radosti mimo tohto hľadania, mimo tejto úcty a mimo tejto poslušnosti.*“ (Ján Pavol II., 1989, c. d. s. 311)

Blaženosť (*beatitudo*) sa nemôže zaobísť bez svätosti a svätosť bez pravdy, pretože pravda je srdcom morálneho života.

Žiť v pravde znamená aj dnes pristupovať k nej s veľkou pokorou a bázňou, nie s pýchou a suverénnosťou. Pýcha je brzdou svätosti a prekážkou blaženosti. Pyšný nechápe nič z večných právd. Jeho vnútro je zaplnené ním samým, preto vidí iba „svoju pravdu“.

Všetky ľudské ciele v ich vzájomnej interakcii presahujú dejiny. Nie je možné zredukovať ich iba na hedonistické, utilitaristicko-pragmatické alebo prakticko-materialistické modely. Štandardným tomášovským úsilím bolo dať im formu zmyslovo-rationálnu, a to tak, aby sa v nich odrážalo „zhodnotenie morálnej skúsenosti“, ktoré počíta a tvorivostou ducha. Samozrejme, že súčasný človek, tak ako dávno pred T. Akvinským si nesmie zakrývať oči pred dejinnými chybami, ktoré sa vždy spájali s egoizmom a sebeckými praktikami, ktoré vždy ovplyvňujú modely

ľudského života. Aj preto by mal človek dorastať nielen mentálne a intelektuálne, ale aj morálne.

Záver

V závere sa žiada povedať, že keby si ľudia uvedomili Tomášom predkladané pravdy o zmysle a ciele ľudského života, nemohli by konať nič iné, len skromne participovať na všeobecnom ľudskom úsilí, ktoré (či chceme alebo nechceme) smeruje k finálnemu zavŕšeniu. Pochopiteľne, kým sa tak stane, bude v procese ľudského života vždy isté napätie medzi antropologickými a morálnymi koncepciami. Príčinou tohto napätia je, že na jednej strane zakúšame to, čo sa sformovalo v dejinách dávno pred nami, teda bez nás, a na strane na druhej vznikajú nové neznáme situácie, ktoré sa nás bezprostredne dotýkajú tu a teraz.

Váha kresťanskej tradície zabezpečuje veriacim ľuďom istý druh autonómie a istoty, ale konkrétnosť ich núti k dynamickosti. Človek nie je statickým bytím, ale aktívne konštruujúcim seba samého i dejiny v širšom slova zmysle.

Z povedaného vyplýva, že ľudí i svet odjakživa ovplyvňujú sociálno-politické premeny, kultúrne paradigmy i vedecko-technologický progres. Aktuálne sa javia ako veľmi nebezpečné stále viac silnejúce dereligionizačné a desakralizačné trendy smerujúce ku postkresťanskej kultúre, ktoré pripravujú ľudí o verifikované istoty a nádej.

V tomto procese má každý človek morálnu zodpovednosť za to, či budú pravda, dobro a krása prítomné aj v 21. storočí. Naše svedomie nás k tomu jednoznačne nabáda. Avšak nestačí iba definovať dejiny ako antropologickú kategóriu, ale je potrebné neustále sa prinavracáť k metafyzike, pretože právo, zodpovednosť a povinnosť majú základ v racionálnom v bytí. Iba človeku možno nariadiť povinnosť a iba od neho možno očakávať splnenie tejto požiadavky. Dejiny nemožno absolutizovať, pretože dejiny sú progresívne.

Rozdiel medzi metafyzickými a morálnymi princípmi je evidentný. Metafyzické princípy sú nemeniteľné, zatiaľ čo význam morálnych princípov je v dnešnej dobe dosť relativizovaný a ovplyvnený historickými premenami. Avšak aj medzi týmito dvoma princípmi stojí pravda, ktorá garantuje možnosť racionálnej kontroly uprostred dejinných premien.

Rozhodujúcu a nezastupiteľnú úlohu v dynamickom procese dejín plní svedomie, ale aj tu treba rozlišovať medzi autonómnym hlasom svedomia a situačným svedomím, ktoré je provokované aktuálnymi zmenami. Medzi týmito dvomi hlasmi sa dohráva proces objasňovania a determinácie. Modalita rozvoja je už dopredu rozhodnutá v autentickom svedomí, ale situácie sú interpretované vo svetle počiatočného pred-porozumenia, ktoré špecifikuje morálne svedomie. Človek (na základe autentického hlasu morálneho svedomia) si uvedomuje potrebu sústavného oslobodzovania sa od negatívnych sklonov v každej situácii a rovnako si uvedomuje aj potrebu Božej milosti. Svedomie a milosť sú

dve najdôležitejšie reality, pre ktoré je človek tým, kým je: autentickou osobou, ktorá v sebe nosí *Boží obraz* ako pečať svojej veľkej hodnoty.

V tomášovskom filozoficko-teologickom kontexte sú ľudské šťastie a budúca blaženosť výsledkom racionálno-vôľového úsilia. Každá osoba, ktorá sa v každodenných aktivitách angažuje s láskou, morálne dorastá a svedčí o pochopení zmyslu vlastnej existencie. Takýto pokrok postuluje aktivitu ducha ako povinnosť voči Bohu, iným, sebe samému a svetu.

Intelekt a slobodná vôľa zaväzujú ľudí k povinnosti. K jej naplneniu dostali ľudia:

- a) zjavený večný zákon (nadprirodzený a nemenný),
- b) prirodzený morálny zákon, ktorý sa ozýva v ich svedomí,
- c) pozitívny zákon (reflektovaný v dejinách).

Normatívnosť vždy bola a aj je ovplyvňovaná dejinnou praxou, ale morálna pravda, ktorú nachádzame a dynamicky objavujeme v našom autentickom svedomí, aj napriek dejinným vplyvom, zostáva svetlom ľudskej duše. Ten, kto sa zapáľil pravdou, vie a cíti, že jeho povinnosťou je konať dobro, aby si svet a ľudské vzťahy zachovali krásu. Pochopenie zmyslu života je šťastím, kedy začíname tušiť, že za horizontom ľudského dobra sa začína horizont večného dobra.

Sv. Tomáš Akvinský poňmal svoj osobný život ako dar, ktorý múdro zúročil pre dobro všetkých. On dbal na formáciu duše i srdca, rozumu a vôle, harmonizoval skutky so svedomím. Jeho sloboda bola zodpovedná a láska radostná. Tieto dve možnosti, na ktoré sv. Tomáš pamätal od raného detstva, by sa mali stať urgentnou celoživotnou úlohou každého kresťana i každého rozumného človeka, lebo morálna zrelosť je nadčasovou požiadavkou.

Literatúra

AKVINSKÝ T.: *La Somma teologica, I.* Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1987.

AKVINSKÝ, T.: *Summa contra gentiles. Introduzione.* Roma, Edizione Leoniana 1948.

AKVINSKÝ, T.: *De substantiis separatis*, 7, 16.

AKVINSKÝ, T., *I Sentenze., d. 19, q. 5, a. 3, ad 4.*

AKVINSKÝ, T.: *De caelo et mundo. I. lect. 22. n. 228.*

BOGLIOLO, L.: *Essere-Conoscere-Volere, unità e distinzione*, in: *Studi tomistici* 60 (1995), s. 50 – 62.

BOGLIOLO, L.: *Presentazione.* In: Rolandetti, V. S. *Tommaso d'Aquino per il terzo millennio. L'originale esegesi di Luigi Bogliolo.* Roma, Libreria Vaticana 1999.

BOGLIOLO, L.: *Essere e conoscere.* Roma, Città del Vaticano, Ed. Vaticana 1983.

BOGLIOLO, L.: *Storicità e progresso della filosofia moderna.* Roma, Università Lateranense 1971.

DI TOCCO, G.: *Historia beati Thomae de Aquino. I., cit. 2, s. 31.* In: *Th. Aquinate vitae fontes praecipue, n. 24.*

Fontes (Processus canonizationis S. Thomae Aquinatis). Neapoli, Alba 1968.

CHESTERTON, G. K.: *Svatý Tomáš Akvinský.* Praha, Krystal OP 1993.

JÁN PAVOL II.: *Pensieri dal Magistero di Giovanni Paolo II. Enciclopedia aperta sui valori umani*. Roma, Ed. Aquila Bianca 1989.

LOBATO, A.: *Coscienza morale e storicità dell'uomo in san Tommaso d'Aquino*. In: *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1989, s. 9 - 46.

MONDIN, G. B.: *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1991.

MONDIN, G. B.: *Corso di storia della filosofia*. Milano, Editrice Massimo 1986.

ROLANDETTI, V. S.: *Tommaso d'Aquino per il terzo millennio. L'originale esegesi di Luigi Bogliolo*. Roma, Libreria Editrice Vaticana 1999.

WALZ, A.: *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico*. Roma, 1945.

Prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD., prednáša na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity, kde je vedúcou Katedry etiky a morálnej filozofie a tiež aj na Masarykovej univerzite v Brne. Venuje sa dejinám filozofie a etiky (stredovekej filozofii, ruskej náboženskej filozofii, morálnej teológii a morálnej filozofii, tomizmu, novotomizmu, aretológii a filokalii). Publikovala viaceré monografie a množstvo štúdií a článkov.

BOH STVORITEĽ A KVANTOVÁ KOZMOLÓGIA STEPHENA HAWKINGA

Luboš Rojka

Abstract: God the Creator and the Quantum Cosmology of Stephen Hawking. The quantum cosmology of S. Hawking, as it is presented in his popular books, is twinned with the alleged uselessness of the Creator hypothesis. A short analysis of his books *A Brief History of Time* and *The Grand Design* shows that the philosophical problems with his conception of the imaginary time, smooth beginning of the universe, and his realistic interpretation of the wave function of the universe persist through all his popular work. His model-dependent realism as it is introduced in his latest book is philosophically implausible. Hawking conception of the universe by no means excludes or makes needless a Creator. Even a deeper explanation of Q. Smith, who made some adjustments to Hawking's theory, involves philosophical difficulties which a theistic hypothesis avoids all together.

V roku 2010 Stephen Hawking (nar. 1942) spolu s Leonardom Mlodinowom (nar. 1954) publikoval knihu s názvom *Veľký plán (The Grand Design)*. Pre Hawkinga ide podľa niektorých o „prelomový moment“ od čias vydania knihy *Stručné dejiny času* (1988) a jej názornejšieho spracovania v knihe *Vesmír v orechovej škrupinke* (2001). Spoluautor L. Mlodinow je odborník na kvantovú teóriu, vyučuje na Caltech (*California Institute of Technology*) a podieľa sa na medializácii nových fyzikálnych poznatkov. Autori knihy zaujali filozofov hlavne výrokom, že na vysvetlenie vzniku sveta a jeho vývoja nie je zapotreby stvoriteľa. Hawking naznačil čosi podobné o stvoriteľovi už v *Stručných dejinách času*. Otázkou je, čo vlastne hovorí Hawking vo svojich knihách o Bohu, v čom je prínos jeho novej knihy v porovnaní s predchádzajúcimi, a akú váhu treba prikladať jeho výrokom o stvoriteľovi? Ponúka Hawking s Mlodinowom nový postoj, ktorý by mal dopad na filozofiu náboženstva?

Na Hawkingovu kozmológiu nadväzuje Quentin Smith (nar. 1952), ktorý v početných publikáciách poukazuje na metafyzikálne ťažkosti v nej obsiahnuté, upravuje a prehľbuje Hawkingov argument o nepotrebnosti stvoriteľa, aby ho urobil prijateľnejším, a nakoniec ukázal, že stvoriteľa nielen, že nie je treba, ale že stvoriteľ ani nemôže jestvovať.¹ Po krátkom priblížení niektorých dôležitých prvkov Hawkingovho a Smithovho systému sa ukáže, že oba sú previazané s niektorými pochybnými tézami ohľadom začiatku vesmíru a prílišným platonizmom pri interpretovaní niektorých fyzikálnych rovníc. Toto ich robí ťažko prijateľnými a ich závery o stvoriteľovi pochybnými.

¹ Porov. napr. (Smith, 1994a, 236 - 243, Smith, 1994b, 313 - 323, Smith, 1996, 169 - 191, Smith, 2002, 95 - 128) a i.

Stručné dejiny času

Začnime známymi faktami, že v knihe *Stručné dejiny času* Hawking v princípe rešpektuje princíp (dostatočného dôvodu), že musí existovať nejaký posledný dôvod alebo vysvetlenie, prečo vesmír existuje. Vesmír má začiatok a má aj vysvetlenie nielen ako, ale aj *prečo* začal existovať. Otázku, *prečo* vesmír existuje, necháva v tejto knihe otvorenú pre filozofov. Hovorí, že nájsť takýto konečný dôvod by znamenalo spoznať Božiu myseľ. (Hawking, 1988, 174 - 175) Hawking teda rešpektuje, že môže existovať jeden typ argumentov, že Boh je, konkrétne kozmologických argumentov dostatočného dôvodu. Ako uvidíme neskôr, v najnovšej knihe vyhlasuje filozofiu za mŕtvu a poslednú odpoveď o vzniku vesmíru chce hľadať v kozmológii (nie vo filozofii, ani v Božej mysli).

V tejto súvislosti sa tiež vyjadruje, že na základe všeobecnej teórie relativity je model veľkého tresku nevyhnutný a začiatok vesmíru si pri tejto teórii skutočne vyžaduje nadprirodzenú príčinu. (Hawking, 1988, 7 - 9) Jednoznačne tým vyjadruje podporu teizmu. Situácia sa však podľa neho mení zavedením kvantovej teórie do tohto modelu. Hawking upresňuje:

„Mohli by sme predpokladať, že v singularitách platia nejaké iné zákony, ale bolo by veľmi ťažké čo len sformulovať takéto zákony v týchto podivných bodoch, a ani pozorovania nám neposkytujú žiadny návod na to, aké zákony by to mohli byť. Čo však teóremy o singularitách skutočne ukazujú, je, že gravitačné pole sa stáva také silné, že kvantové gravitačné efekty začínajú hrať dôležitú úlohu. Klasická teória sa už nehodí na opis vesmíru.“ (Hawking, 1996, 179)

Inými slovami, teória singularity vytvára priestor, ba priam si vyžaduje doplnenie druhou teóriou, ktorá zavádza kvantovú teóriu gravitácie. Na tomto základe odmieta jeden druh kozmologických argumentov pre Božie jestvovanie, a to konkrétne časový kozmologický argument, ktorý hovorí o stvorení vesmíru v čase alebo s časom z ničoho (žiadna matéria, ani energia, žiadny časopriestor). Práve pri použití kvantového vysvetlenia vzniku vesmíru podľa Hawkinga niet pre Boha miesta.

Akú vážnosť má Hawkingovo tvrdenie v rámci časového argumentu? Tento argument pre Božie jestvovanie, do ktorého zapadá Hawkingovo tvrdenie, má štruktúru: (1) Všetko, čo začína existovať, má príčinu svojej existencie. (2) Vesmír začal existovať. (3) Záver - vesmír má (nezapríčinenú osobnú) príčinu svojej existencie. Hawking nespochybňuje logickú platnosť argumentu, ani prvú tézu o príčinnosti, ale len druhú o začiatku vesmíru, aj to len čiastočne. Uznáva, že na základe všeobecnej teórie relativity sa nedá obísť singularita veľkého tresku, ani spochybniť fakt, že takýto začiatok vesmíru vedie k nadprirodzenej príčine. Avšak pri zohľadnení kvantovej mechaniky Hawking odmieta té-

zu, že neohraničený (otvorený) začiatok implikuje nekonečnú minulosť alebo vyžaduje príčinu. Ak sa k bodu nula (pri spätnom sledovaní udalostí) blížíme len limitne, takže v tomto bode neexistuje už ani čas ani priestor, nejde o nekonečnú minulosť, ani o hraničný stav, a preto sa nevyžaduje ani ďalšia príčina. Týmto spôsobom sa pokúša vyhnúť aplikácii princípu príčinnosti na začiatok vesmíru. Rozhodujúci je výrok: „Ak vesmír mal začiatok, mohli by sme predpokladať, že mal aj stvoriteľa. Ak je však vesmír skutočne úplne nezávislý a nemá hranicu, ani žiadny okraj, nemal by mať ani začiatok, ani koniec: jednoducho by bol. Kde je potom miesto pre stvoriteľa?“ (Hawking, 1996, 181) A práve túto tézu proti časovému argumentu prehľbuje zavedením kvantových javov v prvých okamihoch vzniku vesmíru. Ak na začiatku možno hovoriť o kvantových javoch, potom nie je pravda, že vesmír začal existovať bez akýchkoľvek zákonov.

Je dôležité zdôrazniť, že Hawking nevyvracia druhú tézu časového argumentu o tom, že vesmír má začiatok. Práve naopak, dokazuje, že vesmír má začiatok spolu s časom a priestorom, presne tak, ako to hovorí tradičná kresťanská teória vzniku vesmíru *ex nihilo* (z ničoho), v zmysle neprítomnosti tradične chápanej materiálnej príčiny. Pokúša sa však nahradiť božskú príčinu iným vysvetlením, ktoré je postavené na fyzikálnych zákonoch.²

William L. Craig (nar. 1949), dlhodobý obhajca časového argumentu pre Božie jestvovanie, podobne ako aj množstvo ďalších filozofov, má viacero výhrad voči tejto Hawkingovej novej teórii. Prvý problém vidí s teóriou gravitácie: „To, čo je tu potrebné, je kvantová teória gravitácie, a napriek tomu, že Hawking pripúšťa, že žiadna taká teória neexistuje, stále trvá na tom, že máme dobré poznatky o tom, aké budú niektoré z jej podstatných vlastností.“ (Craig - Smith, 1993, 286 - 287) Po druhé, má ísť o návrh možného modelu vysvetlenia vesmíru, ale o skutočnom vesmíre sa na jeho základe nedá nič predpovedať. Hawking napriek tomu tvrdí, že model má hlboký dopad na chápanie úlohy Boha vo vesmíre. Na jednej strane má ísť teda o čisto matematický, imaginárny model, ktorého overiteľné predpovede o skutočnosti sú prinajmenšom pochybné, na druhej strane má byť realistickým vysvet-

² Hawking pri spojení kvantovej mechaniky a gravitácie používa Feynmanov prístup k formulácii kvantovej teórie pomocou súčtu histórií. (Porov. Hawking, 1991 [2], 134.) Richard Feynman zaviedol predstavu, že častica sa presúva z jedného miesta na druhé po všetkých možných trajektoriách. Každý trajektórii priradil jedno číslo pre veľkosť jej vlny, amplitúdu, a jedno pre jej fázu. Pravdepodobnosť prechodu častice z jedného bodu do druhého je daná súčtom vln všetkých možných trajektorií. Pre makroskopické telesá zostáva myšlienka takejto mnohonásobnej histórie v platnosti s tým, že všetky trajektórie okrem jednej sa navzájom eliminujú, keď sa ich príspevky spočítajú. (Porov. Hawking, 2006, 83.) Ak by sme aj prijali, že táto teória je aplikovateľná na vznik častic skutočne z ničoho, teória nám nepovie, ako konkrétne vznikol náš vesmír, hovorí len o pravdepodobnostiach vzniku rôznych viac, či menej podobných vesmírov.

lením vzniku vesmíru. Po tretie, pri aplikovaní Feynmanovho prístupu na pohyb častíc (sčítovanie histórií pohybujúcej sa častice) a následne na celý vesmír, Hawking používa pre časové hodnoty imaginárne čísla, v dôsledku čoho sa úplne stráca rozlíšenie medzi reálnym a imaginárnym časom, a medzi reálnym časom a priestorom. Skutočný časopriestor sa stáva štvordimenziálnym analogátom priestorovo vnímaného povrchu gule. Je to takto koncipovaný vesmír, ktorý nemá ani hranice, ani žiadne počiatočné alebo konečné singularity, kde by končila platnosť prírodných zákonov a ani žiadny časopriestorový okraj, kde by sa bolo potrebné odvolávať na stvoriteľa. (Craig – Smith, 1993, 114)³ Po štvrté, filozofické zdôvodnenie realistického alebo aspoň semirealistického výkladu Feynmanovho prístupu, ktoré je obsiahnuté v tomto modeli, v Hawkingovej knihe chýba. Nie je preto jasné, prečo by ho mal niekto prijať.

Z hľadiska metafyziky z týchto štyroch námietok je hádam najproblematickejšie to, že Hawking pracuje s imaginárnym časom, ktorý okrem toho, že je fyzikálne nezrozumiteľný, je pretransformovaný do podoby priestorového rozmeru, čo ruší ontologický rozdiel medzi časom a priestorom. Dokonca aj filozofi obhajujúci časovú teóriu typu *B* (so statickým, nie dynamickým chápaním času) sa bránia obvineniu, žeby čas považovali za štvrtú priestorovú dimenziu.⁴ Druhý závažný problém je v tom, že zrušenie časového okraja (zavedenie otvoreného intervalu, v ktorom sa len limitne blížíme k začiatku) nevyklučuje potrebu účinnej príčiny začiatku existencie vesmíru.

Alexander Pruss hovorí, že ak by bola pravda, že otvorený interval, kde sa k východiskovému bodu približujeme len limitne, nepotrebuje príčinu, potom by sme mali byť schopní aj vysvetliť pohyb vystrelenej kanónovej gule bez toho, aby sme hovorili o kanóne. (Porov. Pruss, 1998, 149 – 165.) Hociktorý čiastkový časový interval pred dopadom gule na zem, ktorý by sme brali ako na začiatku otvorený, by nám totiž musel poskytnúť dostatočné vysvetlenie miesta dopadu, čo je samozrejme bez kanóna nemožné. Je pravda, že ak skutočne poznáme fyzikálne hodnoty (kinetickú energiu, rýchlosť pohybu a smer) kanónovej gule v hociktorom bode pohybu, možno s veľkou pravdepodobnosťou určiť dráhu letu a bod dopadu bez toho, aby sme hovorili o kanóne. Nie je však jasné, čo dodalo guli pohybovú energiu a vysvetlenie je preto neúplné. Hľadané vysvetlenie musí byť čo najúplnejšie, malo by teda obsahovať aj príčinu pohybovej energie gule. Nepostačuje len o jednoduché „vysvetlenie“ jedného stavu gule iným, predchádzajúcim stavom a ešte absurdnejšie by bolo povedať, že kanón k pohybu gule netreba. Otvorený interval ani kvantová teória neumenšia túto požiadavku princípu príčinnosti.

³ Hawking obhajuje ten istý postoj aj v novšej publikácii: Hawking, 2006, 60 – 63.

⁴ Podrobnejšie priblíženie diskusie medzi obhajcami časovej teórie *A* a *B*, ako aj jej prepojenie s Einsteinom: Rojka, 2005, 320 – 338.

Aj v Hawkingovej teórii sa očakáva filozofické objasnenie (1) účinnej príčiny vesmíru (ktorou podľa neho nie je stvoriteľ) a (2) akú úlohu v ňom zohráva imaginárny čas; či sa tejto abstraktnej entite neprpisujú vlastnosti, ktoré nemôže vlastniť. Aký je vzťah tohto času k skutočnosti?

V prvej knihe Hawking úlohu účinnej príčiny v kontexte kvantovo-gravitačnej teórie pripisuje vlnovej funkcii, ktorú hlbšie rozpracoval v článku spolu s J. Hartlem. Pravdepodobnostná časť vlnovej funkcie, ktorú dostaneme pri nulových časovo-priestorových súradniciach, má v Hawkingovej teórii realistickú (Craig) alebo aspoň semirealistickú (Smith) interpretáciu. Hawking v *Stručných dejinách času* však nikde nepodáva hlbšie filozofické zdôvodnenie tohto platónskeho postoja, vyjadruje sa len, že ide o jeho osobnú interpretáciu. Problematickosť jeho postoja ohľadom imaginárneho času v prvej knihe najlepšie ilustruje tento text: „Vedecká teória je len matematickým modelom, ktorý vytvárame na opis našich pozorovaní: existuje len v našej myslí. Preto nemá zmysel, aby sme sa pýtali: Čo je skutočné, ‚reálny‘ alebo ‚imaginárny‘ čas?“ (Hawking, 1996, 179) Pri nedostatku takéhoto základného rozlíšenia (a zdôvodnenia) nie je možné dopracovať sa k uspokojivému riešeniu. Preto niet ani dôvodu na prijatie Hawkingovho postoja ohľadom stvoriteľa. Otázkou je, či sa Hawkingovi a Mlodinowi podarilo zdôvodniť spomínané postoje v ich novej knihe.

Veľký plán

V najnovšej knihe *Veľký plán* by sa mohlo zdať, že ide o zásadnejší obrat alebo aspoň o prehlbenejší postoj autorov v porovnaní s predchádzajúcimi publikáciami. Autori venujú pomerne veľkú časť knihy (3. kapitolu) zdôvodneniu ich modelovo závislému realizmu (*model-dependent realism*), čo je z hľadiska metafyziky asi najdôležitejšia časť, a veľmi názorne ilustrujú základy a experimentálne potvrdenie kvantovej fyziky (4. kapitola), a objasňujú poriadok vo vesmíre (8. kapitola).

V podstate však v novej knihe nejde o zásadnejší prelom, ani o uvedenie nových poznatkov, ktoré by už neboli v iných publikáciách. Možno tu však pozorovať viaceré zvláštnosti. Tri z nich sa týkajú celkového prístupu. (1) Už názov knihy je zvláštny, lebo aj napriek tomu, že autori v ňom hovoria o pláne a v knihe o úžasnom poriadku vo vesmíre, podľa nich nejde o žiadny premyslený plán. (2) Autori obhajujú vedecký determinizmus, čo pravdepodobne vyvolá polemiku v radoch vedcov. (3) Pritom akosi teoreticky zvažujú, či by bola možná existencia sveta aj s celkom inými zákonmi než tie, ktoré poznáme. Možno dokonca povedať, že ich systém vyžaduje, aby takéto svety skutočne existovali. Takýto prístup vyžaduje oveľa viac obrazotvornosti a fantázie, než tradičné metafyzikálne teórie o povahe možných (aktualizovateľných) svetov a tradičné teleologické argumenty pre Božie jestvovanie. Zvyčajne sa v nich totiž pracuje so známymi zákonitostami a zvažujú sa len malé odchýlky od daných konštánt alebo parametrov. Takéto otvore-

nie sa „možným svetom“ prechádza nie len z oblasti fyziky do metafyziky, ale metafyziku presahuje tým, že zachádza do literatúry *science fiction* a zvažuje imaginárne možnosti, s ktorými nemáme a nemôžeme mať žiadne skúsenosti.

V tretej kapitole sa autori pokúšajú zdôvodniť ich perspektívu ohľadom reálnosti takýchto „vedeckých“ modelov, čo by malo byť zároveň odpoveďou aj na problematiku imaginárneho času. Je prekvapujúce, že autori hneď od začiatku filozofiu vyhlasujú za mŕtvu, pretože údajne nedrží krok s prírodnými vedami, hlavne s fyzikou. (Porov. Hawking – Mlodinow, 2010, 1.) Cieľom knihy má byť predloženie „nového obrazu“ na základe najnovších poznatkov z kvantovej fyziky, ktorý má akosi nahradiť úlohu filozofie (hlavne metafyziky). Ľudská myseľ pri hľadaní vysvetlení vytvára rozličné modely, pričom používa zaužívané alebo nové pojmy a postuluje základné teoretické elementy. Podľa autorov nemá význam pýtať sa na ich reálnosť alebo viac či menej pravdepodobnú pravdivosť, dôležité je len to, či zodpovedajú pozorovaniam. Prekvapujúce je, že v podstate nie je rozdiel v tom, ktorý model je pravdivejší alebo realistickejší a ktorý nie. Každý z nich je rovnako realistický, ak vysvetľuje tie isté pozorovania: „Ak existujú dva modely, ktoré zodpovedajú pozorovaniam, ako pohľad zlatej ryby [z okrúhleho akvária] a náš, potom nemožno povedať, že jeden je reálnejší ako druhý. Je možné použiť ktorýkoľvek model je vhodnejší [užitočnejší] v danej situácii.“ (Hawking – Mlodinow, 2010, 46) Keďže neexistujú viac či menej reálne idey, neexistujú ani viac či menej pravdivé modely a pri opise skutočnosti je rozhodujúca užitočnosť modelu.

Po domyslení dôsledkov takéhoto postoja je jasné, že ide o pomerne extrémny postoj a bolo by len veľmi ťažké nájsť filozofa, ktorý by hovoril čosi podobné. Ak každá teória, ktorá zodpovedá pozorovaniam, je rovnako realistická, potom niet ani skutočného dôvodu, prečo napríklad uprednostniť ich vlastnú teóriu alebo všeobecnejšie kvantovú teóriu pred hociktorou inou alebo dokonca pred čisto mytologickými vysvetleniami. Aj tieto posledné vysvetlenia vysvetľujú tú istú realitu pozorovaného vesmíru. Každý si môže vybrať svoju vlastnú teóriu podľa užitočnosti a potrieb. Tento veľmi radikálny relativizmus je vyložene filozofickým (aj keď proti-metafyzikálnym) postojom, aj keď dosť naivným, pretože nie je nijako zdôvodnený a je otvorený aj mýtom a *sci-fi* literatúre, ktoré dáva na tú istú úroveň ako vedecké hypotézy. O čase Hawking a Mlodinow hovoria:

„Raz keď pridáme účinky kvantovej teórie k teórii relativity, v extrémnych prípadoch sa zakrivenie môže odohrávať v tak veľkých mierach, že čas sa správa, ako iný priestorový rozmer. V prvotnom vesmíre existovali štyri rozmery priestoru a žiadny čas. To znamená, že keď hovoríme o ‚začiatku‘ vesmíru, približujeme sa k chúlostivej problematike, že keď sa pozeráme späť smerom k prvotnému vesmíru, čas ako ho poznáme, neexistuje. [...] Toto je

mimo našej skúsenosti, ale nie mimo našej predstavivosti a matematiky.“ (Hawking – Mlodinow, 2010, 134)

Autori ukazujú, že sú si vedomí problematických častí ich teórie času a v novej knihe sa k nim opäť hlásia. Vďaka nim potom môžu aplikovať prírodné zákony na vysvetlenie začiatku vesmíru. Dôležitý je aj výrok o gravitácii:

„Pretože gravitácia formuje priestor a čas, pripúšťa, aby bol časopriestor lokálne stabilný, ale globálne nestabilný. Na škále celého vesmíru pozitívna energia matérie *môže* byť vyvážená negatívnou gravitačnou energiou, a tak neexistuje žiadne obmedzenie pre stvorenie celých vesmírov. Pretože existuje zákon, ako je gravitačný zákon, vesmír môže a stvorí seba z ničoho [...]. Spontánne stvorenie je dôvodom, že existuje niečo, namiesto toho, aby existovalo nič, prečo existuje vesmír, prečo existujeme my. Nie je potrebné zvolávať Boha, aby naplánoval a naštartoval vesmír.“ (Hawking – Mlodinow, 2010, 180)

Hawkingova odpoveď na otázku, prečo existuje vesmír, alebo celkove, prečo existuje niečo namiesto ničoho, teda je: Vesmír vznikol sám od seba vďaka vyváženej (pozitívnej a negatívnej) gravitačnej energii a vznikol podľa pravdepodobnostných fyzikálnych zákonov. Aj keď je tu otázka pôvodu vyváženej gravitačnej energie a fyzikálnych zákonov úplne opomenutá, tieto dva faktory by mali podľa Hawkinga uspokojiť a vysvetliť vznik nášho vesmíru bez zásahu Boha.

Je to pravdepodobne toto zdôvodnenie pomocou gravitačnej energie a zákonov fyziky, na ktoré naráža José Gabriel Funes, vedúci Vatikánskeho observatória, keď hovorí: „Profesor Hawking dal v skutočnosti nové pomenovanie tomu, čo sme – v tradičnom jazyku – nazývali Bohom. On to nazval gravitácia. Práve toto pomenovanie nám má pomôcť vyriešiť problém univerzálií a jednotlivín, ktorými sa zaoberali myslitelia od Platóna po Roscellina. To, čo profesor Hawking objavil (ak to možno tak nazvať) je, že univerzálie *existujú* a my ich nazývame zákony fyziky.“ (Funes, 2010) Celkom oprávnené sa aj jemu zdá byť Hawkingovo vysvetlenie neuspokojivé. Ak vesmír začína svoju existenciu z ničoho spoločne s časopriestorom, ako hovorí Hawking, nemožno hovoriť o predchádzajúcej gravitácii a preexistencii fyzikálnych zákonov. A ak by to aj bolo možné, aj ony vyžadujú účinnú príčinu ich existencie a pôsobenia. Podobne ako v predchádzajúcej knihe, aj tu chýba účinná príčina úplného začiatku.

Je tu aj ďalšia ťažkosť a to s Hawkingovým použitím M-teórie pri vysvetlení vzniku vesmíru. Podľa Hawkinga „[...] M-teória je *jediný* kandidát pre úplnú teóriu vesmíru.“ (Hawking – Mlodinow, 2010, 181) Toto

by mohlo platiť, ak by sme zvažovali len doteraz navrhované prírodovedecké teórie všetkého (a vedci by s tým súhlasili) a neexistovali by teistické teórie. Tieto však existujú a ponúkajú hlbšie a celkom rozumné

osobné zdôvodnenie vzniku vesmíru. Podľa nich vznik gravitačnej energie a jej riadenie sa prírodnými zákonmi mohla zapríčiniť (a pravdepodobne zapríčinila) vôľa veľmi mocnej a inteligentnej osoby. Otázkou je, či M-teória a z nej vyplývajúce vysvetlenie vzniku sveta je vôbec porovnateľné s takýmto uceleným a koherentným osobným vysvetlením. R. Penrose hovorí, že M-teória by sa ani nemala nazývať teóriou, ide skôr len o akýsi zhuk myšlienok. Paradoxne sa na jej základe postuluje skutočná existencia multivesmíru. Hawking si je toho vedomý, avšak verí, že za touto „rodinou“ teórií je akási hlbšia teória, ktorá bude postupne objavená.

Je potrebné zdôrazniť, že aj keby bol takýto vývoj možný, to ešte nezaručuje, že konečná teória, ktorá bude raz objavená, bude bez Boha. Dokonca možno na základe tradičných kozmologických argumentov vo filozofii celkom rozumne predpokladať, že je len málo pravdepodobné, že by bez Boha stvoriteľa skutočne bola. Hawking takúto možnosť vylučuje už *a priori* bez hlbšieho zdôvodnenia a rozvíja teóriu, ktorá predpokladá, že vývoj pôjde neteistickým smerom. Samozrejme, prírodovedecká metodológia nepracuje s pojmom Boha a nemožno od prírodných vied očakávať potvrdenie alebo vyvrátenie jeho jestvovania, ale od filozofie, ktorú rozvíja Hawking, zdôvodnenie záverov o Bohu musíme nielen očakávať, ale aj vyžadovať. Toto sa však zdá byť u Hawkinga nemožné, nielen kvôli jeho chápaniu imaginárnemu času, ani kvôli prehnanému optimizmu ohľadom budúceho vývoja M-teórie, ale už zo samotnej koncepcie modelovo závislého realizmu, ktorý stavia všetky teórie z hľadiska ich pravdivosti na rovnakú úroveň. Každá teória je rovnako oprávnená.

Nie je divu, že viacerým filozofom sa Hawkingove teórie zdajú byť čírymi pokusmi o obídienie teistického záveru o Bohu, a nie úprimným vedeckým výskumom. Okrem iných na to poukazuje napríklad M. A. Corey týmito slovami: „Hawkingov pokus obísť potrebu singularity veľkého tresku sa zdá byť skôr dôsledkom jeho túžby vyhnúť sa náboženským implikáciám singularity, než dôsledkom nejakej konkrétnej vedeckej evidencie *per se*.“ (Corey, 1993, 154, pozn. 15) Podobne sa vyjadruje aj W. L. Craig:

„Postulát metafyzického superpriestoru, metamorfóza reálneho času na imaginárny, zjednotenie času a priestoru: to všetko sú extravagantné vzdialenosti, ktoré treba prejsť s cieľom, aby sme sa vyhli náuke o stvorení *ex nihilo* v tradičnom teizme, čo núti nás aj Hawkinga zaoberať sa inou otázkou: Akú cenu [sme ochotní zaplatiť] za vylúčenie Stvoriteľa.“ (Craig - Smith, 1993, 300)

Aj keď nie je možné sa zmieniť o všetkých kontroverzných postojoch uvedených v knihe *Veľký plán* a pri niektorých vyššie spomenutých by ich úplné vyvrátenie možno vyžadovalo hlbšiu štúdiu, takéto naznačenie ťažkostí súvisiacich s vysvetlením vzniku vesmíru a Božieho stvorenia je dostatočným na to, aby čitateľ pristupoval k novej knihe kritickej

šie. Filozofia vied, epistemológia a hlavne metafyzika, nie sú také mŕtve, ako to uvádzajú autori knihy a je potrebné brať ich vážnejšie.

Napriek niektorým neprijateľným tézám Hawkingov model zostáva zaujímavý pre teistov tým, že postuluje začiatok vesmíru z ničoho, čím posilňuje jednu z téz časového kozmologického argumentu pre Božie jestvovanie. Medzi ateistami možno nájsť rôzne prepracovania Hawkingovej teórie, ktoré zachovávajú tézu o vzniku vesmíru z ničoho, ale upravujú argument tak, aby bol filozoficky prijateľnejší a aby bolo ešte zrejmejšie, že stvoriteľ nejestvuje. Jedným z nich je aj Quentin Smith, ktorý už desaťročia rozpracováva svoj kozmologický argument proti Božiemu jestvovaniu.⁵ Hawkingova teória s imaginárnym časom a zlúčením času a priestoru podľa neho vedie k metafyzikálnym absurditám. Namiesto nej preberá Hawkingove technicky hlbšie rozpracované články, hlavne článok spracovaný s J. Hartlem. (Porov. Hartle - Hawking, 1983, 2960 - 2975.) Ďalšou otázkou preto je, čo Smith u Hawkinga odmieta a ako upravuje jeho kozmológiu, aby urobil svoj ateizmus prijateľnejší.

Quentin Smith

Quentin Smith vo svojej kozmológii upresňuje Hawkingovu teóriu o vzniku vesmíru a hlavne pravdepodobnosť, s ktorou vesmír vznikol. Zdôrazňuje, že je to Hawkingom použitá vlnová funkcia vesmíru, ktorej integrovaním sa získava amplitúda opisujúca vznik vesmíru, z ktorej sa vypočíta pravdepodobnosť vzniku vesmíru. Vlnová funkcia má tvar $\psi(h_{ij}, \varphi)$, kde φ [fí] reprezentuje pole východiskového stavu vesmíru (o koľko hmoty ide a ako je distribuovaná), h_{ij} reprezentuje jeho metric-kú štruktúru, druh zakrivenia trojrozmerného priestoru v tomto prvotnom stave. Druhá mocnina absolútnej hodnoty amplitúdy ψ [psi] udáva pravdepodobnosť vzniku vesmíru z ničoho s metrikou h_{ij} a (hmotným) polom φ . (Porov. Smith, 1994a, 236 - 237.) Okrem toho, podľa Smitha je výhodou Hawkingovej (a Hartleho) teórie, že hoci čas a vesmír majú svoj začiatok, neexistuje žiadna prvá udalosť, ani náhly časový začiatok.

Po podrobnejšej analýze použitia funkcií v článku od Hartleho a Hawkinga, Smith hovorí, že len jedna časť vlnovej funkcie (oscilujúca) by sa mala interpretovať fyzikálne, aby sa vyhlo Hawkingovým špekulatívnym kompromisom. Minisuperpriestor, o ktorý ide v kľúčovej funkcii, navrhuje rozdeliť na euklidovský a lorenziánsky. Len ten druhý, v ktorom aj žijeme, zodpovedá oscilujúcej časti vlnovej funkcie a má sa interpretovať realisticky. Exponenciálny komponent súvisí s euklidovským regiónom a spôsobuje problémy pri realistickej interpretácii. Ak máme

⁵ Podrobnejšie o Smithovom argumente proti možnosti Božieho jestvovania: Rojka, 2010, 242 - 264.

hovorí o realite (pomocou Wheelerovej a DeWitteho rovnice pre oscilujúci komponent), je možné sa dopracovať k (Hamiltonovej a Jacobiho) rovnici, ktorá opisuje celkom realistický lorenziánsky vesmír. (Porov. Craig - Smith, 1993, 315-316.) Smith sumarizuje výsledok svojich úvah:

„Pri takejto semiinstrumentalistickej interpretácii dostávame klasický systém, ako našu jedinú fyzikálnu realitu. Máme prijateľný a vskutku familiárny vesmír, konkrétne vesmír, ktorý začal s minimálnym polomerom ako trojrozmerný [...], prudko sa rozpína [*inflates*] a potom pokračuje normálnou Friedmannovou expanziou, až kým nedosiahne maximálny polomer, keď skolabuje do singularity.“ (Craig - Smith, 1993, 316)

Takto sa Hawkingov systém, zvlášť použitie vlnovej funkcie, podľa Smitha stáva realistický a inteligibilný, a potvrdzujú ho pozorovania fluktuácie hustoty reliktového žiarenia na satelite COBE, ďalej pozorovaná homogenita a izotropnosť vesmíru vo veľkých mierkach, evidencia o inflačnej etape a fakt, že kritická hustota je blízka jednej. (Porov. Smith, 1994a, 236.) Pokiaľ ide o hypotézu veľkého tresku, táto okrem situácie v prvých okamihoch od začiatku vesmíru zostáva nezmenená.

Z takéhoto vysvetlenia vzniku vesmíru vyplýva Smithov pomerne radikálny ateistický argument: (1) Vesmír vznikol spontánne s istou pravdepodobnosťou. (2) Božia vôľa je všemohúca a uskutoční všetko, čo chce (na 100 percent). Nemôže sa stať, že Boh čosi chce a nestane sa to. (3) Preto vesmír nemohol byť zapríčinený Božou vôľou. Pravdepodobnosť, o ktorej hovorí Hawkingom použitá vlnová funkcia, priamo protirečí tomu, že by Božia vôľa mohla zapríčiniť vznik vesmíru. Smithove závery sú moderovanejšie v porovnaní s Hawkingom, avšak jeho závery majú na teizmu oveľa radikálnejší dopad.

Pri celkovom pohľade na takúto argumentáciu je potrebné kriticky povedať, že aj napriek tomu, že vlnová funkcia vesmíru nie je Smithom interpretovaná tak realisticky ako u Hawkinga, jeho interpretácia je ešte stále príliš realistická, pretože má za cieľ opísať nielen polohu a hybnosť existujúcich častíc, ale aj ich vznikanie z ničoho. Ide o typický platónsky postoj (aj keď moderovaný), kedy je väčší dôraz kladený na (bezčasové) univerzálne (abstraktné zákony), ako na jednotlivé veci, ktoré existujú.

Na platonizmus, ktorý nachádzame v teóriách Hawkinga a Smitha, už reagovali viacerí vedci. W. B. Drees napríklad vo svojej kritike Hartleho a Hawkingovho modelu hovorí: „Matematická pravdepodobnosť, že vesmír vznikne z ničoho, nehovorí o fyzickom vesmíre, ale len o myšlienke fyzického vesmíru. [Aby sme hovorili o realite,] musí tu byť nejaký vklad ‚fyzickej reality‘.“ (Drees, 1987, 940) Podobne ako pri hádzaní mince pravdepodobnosť, že padne „hlava“, je 50 %, ale skutočná pravdepodobnosť hodenia „hlavy“ existuje, len ak je tu minca a niekto, kto ju hodí. Aj v prípade, že niekto redukuje prvotný stav na minimum (nu-

lová energia, nulové pole), „hovorenie o pravdepodobnostiach má zmysel, len ak v prvotnej situácii existuje nejaká štruktúra s mierkou (ako napríklad čas).“ (Drees, 1987, 940) Jednoducho, „matematické pravdepodobnosti potrebujú realitu [aspoň v tom zmysle, v akom je vesmír reálnejší než matematické idey o vesmíre] a fyzikálne pravdepodobnosti potrebujú mierku v počiatočnom stave.“ (Drees, 1987, 941) Skutočné nič nemôže byť objektom pravdepodobnostných výpočtov.

V podobnom duchu aj Ian Barbour hovorí v súvislosti s kvantovou kozmológiou o stvorených veciach: „Žiadna [prírodovedecká] teória nemôže nikdy vysvetliť, prečo čosi existuje – to je najvyššie tajomstvo. Ale teória nám môže povedať, ako bola stvorená a prečo je predmetom skúsenosti niektorá vec a nie iná. [...] Schrödinger si myslel, že našiel tajomstvo kvantových zákonov. Správne pochopené, to, čo našiel, boli pravidlá stvorenia.“ (Barbour, 1999, 229) To isté možno povedať aj o pravdepodobnostných rovníkoch z kvantovej teórie aplikovaných na vznik vesmíru v dielach Hawkinga a Smitha.

Zaujímavou analógiou ilustruje tú istú situáciu John Haught na vzťahu gramatiky a konkrétneho obsahu napísaného textu:

„Dané pravidlá gramatiky sú účinné počas písania tejto knihy. Tieto pravidlá udávajú ohraničenia pre každú vetu a odsek, ktoré budete čítať. Avšak aktuálny obsah toho, čo budem hovoriť na nasledujúcich stránkach, nie je určený gramatickými pravidlami. Gramatické pravidlá *vymedzujú*, ale *nemôžu plne vysvetliť*, čo budem písať. Bude tu dostatočne veľa priestoru pre autora, aby povedal nové a podivuhodné veci bez toho, aby narušil napríklad pravidlo, že prísudok má byť v tom istom čísle ako podmet vety.“ (Haught, 2007, 58)

Vymedzenie prírodných zákonov a pravdepodobností vo vysvetľovaní vývoja vesmíru teda nielenže ponecháva miesto pre činnosť autora (stvoriteľa), ale ho aj vyžaduje. Pravdepodobnostné vysvetlenie pomocou fyzikálnych zákonov nie je posledným vysvetlením, ktoré by dokazovalo nepotrebnosť (Hawking) a už vôbec nie nemožnosť existencie tvorcu (Smith).

Vlnová funkcia a hlavne jej pravdepodobnostný komponent nevyučuje Božie stvoriteľské pôsobenie na začiatku vesmíru (ani počas jeho existencie), pretože funkcia potrebuje konkrétny východiskový stav (počiatočné podmienky), ktorý volá po hlbšom vysvetlení jeho existencie a po vysvetlení, prečo pôsobí práve táto funkcia a nie hociktorá iná. Smith súhlasí s Hawkingom v tom, že teória, ktorá postuluje otvorený začiatok, nevyžaduje žiadne počiatočné podmienky, čím sa dopúšťa tej istej chyby, pretože porušuje základný princíp príčinnosti. V závere svojej diskusie s Craigom, Smith síce uznáva, že jeho interpretácia vlnovej funkcie je platónska a že by mohlo ísť o jednu zo slabších stránok jeho teórie, ale pre neho je dôležité, že takáto interpretácia nie je logicky vylúčená a preto ju uprednostňuje pred teizmom.

Aj keď Smith umenšuje cenu, ktorú je treba zaplatiť za vylúčenie stvoriteľa, zdá sa, že táto cena zostáva ešte stále príliš vysoká. Najhoršie je hádam to, že ak niekto prijme Smithovo hawkingovské vysvetlenie vzniku vesmíru, prijíma, že minimálne v prvom okamihu existencie vesmíru neplatí princíp príčinnosti. Smith sa snaží umenšiť absurdnosť tohto postoja tvrdením, že čas spolu s vesmírom bol zapríčinený počiatočným bezčasovým bodom (Smith 2002, 95 – 128). Podľa neho ide o lepšiu (hlavne jednoduchšiu) hypotézu, ako pri stvorení osobným stvoriteľom, pretože u stvoriteľa pridávame jeho vlastnosti (všemohúcnosť, vševedúcnosť), ktoré komplikujú hypotézu. Čím je hypotéza komplikovanejšia, tým je menej pravdepodobná. Problém však je, že bezčasový bod na začiatku vesmíru nemá a nemôže mať vysvetľujúce príčinné vlastnosti potrebné na zdôvodnenie vzniku vesmíru. V tomto ohľade je teistická hypotéza s mocným osobným stvoriteľom, ktorý vesmír naplánoval a svojou vôľou aj zapríčinil, oveľa zmyslupnejšia a prijateľnejšia, aj keď logicky by mohla byť Smithova hypotéza koherentná. Samotná koherentnosť teórie je podobne ako u Hawkinga nepostačujúca na to, aby táto teória vysvetlila konkrétne podmienky vzniku vesmíru.

Záver

Z krátkeho prehodnotenia niektorých téz, ktoré sa nachádzajú v populárnych knihách S. Hawkinga, vidno, že prinášajú so sebou viaceré filozoficky len ťažko prijateľné tézy. Zvlášť použitie imaginárneho času, pravdepodobností pri vysvetlení vzniku vesmíru, nepotrebnosť príčiny pri otvorenom intervale a zavedenie modelovo závislého realizmu vyžadujú hlbšie filozofické zdôvodnenie. Hawking sa pri použití M-teórie odvoláva na celkové nasmerovanie a budúcnosť výskumu vesmíru. Výsledky výskumu majú raz potvrdiť, že súčasná filozofia je tomto ohľade mŕtva a s ňou aj predsudky o stvoriteľovi, a že Hawkingove nádeje sú opodstatnené.

Z odpovedí viacerých vedcov a filozofov však vyplýva, že je aspoň zatiaľ rozumnejšie zostať pri tradičnej teórii veľkého tresku a jeho božskej príčine, až kým sa Hawkingove pojmy nevyjasnia a kým sa nenájde nejaká evidencia na podporu jeho téz. Ak by sa tieto vyjasnili a potvrdili, bude dosť času na vyhodnotenie ich dôsledkov o stvoriteľovi. Zatiaľ je však Hawkingova teória neprijateľná a je len ťažko koncipovateľné, ako by mohol vesmír začať existovať z ničoho (žiadny časopriestor), spontánne sám od seba, bez stvoriteľa, a k tomu ešte podľa istej pravdepodobnosti.

Smithovo filozoficky hlbšie rozpracovanie Hawkingovho prístupu naráža na podobné problémy. Jeho koncepcia zapríčinenia vzniku časopriestoru a celého vesmíru nulovým bodom je nedostatočná a Smithov pojem všemohúcej vôle (ktorá podľa neho nemohla zapríčiniť pravdepodobnostný vznik vesmíru) neprijateľná. Smithovo dlhodobé rozpracovanie Hawkingovho kozmologického modelu bez Boha však uka-

zuje, že tvrdenia o spontánnom alebo pravdepodobnostnom vzniku vesmíru z ničoho je predmetom neutíchajúcich vedeckých diskusií, ktoré majú hlboké náboženské dôsledky.

Použitá literatúra

BARBOUR, I.: *The End of Time: The Next Revolution in Physics*. Oxford, Oxford University Press 1999.

COREY, M. A.: *God and the new Cosmology. The Anthropic Design Argument*. Lanham (MA), Rowman and Littlefield Publishers 1993.

CRAIG, W. L. - SMITH, Q.: *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

DREES, W. B.: Interpretation of "The Wave Function of the Universe". In: *International Journal of Theoretical Physics*, vol. 26, 1987, no. 10, s. 939 - 942.

FUNES, J. G.: Dostupné na internete <<http://rjosephhoffmann.wordpress.com/2010/09/11/1812/>> (6. 1. 2011).

HARTLE, J. - HAWKING, S. W.: Wave Function of the Universe. In: *Physical Review*, D28, 1983, s. 2960 - 2975.

HAUGHT, J. F.: *Christianity and Science. Toward a Theology of Nature*. Maryknoll (NY), Orbis Books 2007.

HAWKING, S. W.: *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*. London, Bantam Books 1988.

HAWKING, S. W.: *Stručná historie času. Od veľkého tresku k čiernym dírám*. Prel. Vladimír Karas. Praha, Mladá fronta 1991.

HAWKING, S. W.: *Stručné dejiny času*. Preložil Anton Šurda. Bratislava, Alfa 1991.

HAWKING, S. W.: *The Illustrated: A Brief History of Time*. Updated and Expanded Edition. London, Bantam Press 1996.

HAWKING, S. W.: *Vesmír v orechovej škrupinke*. Prel. Igor Kapišinský. Bratislava, Slovart 2006.

HAWKING, S. W. - MLODINOW, L.: *The Grand Design*. New York, Bantam Books 2010.

HAWKING, S. W. - MLODINOW, L.: *Velkolepý plán*. Argo, Dokořán 2011.

HAWKING, S. W. - MLODINOW, L.: *Veľký plán*. Slovart 2011.

PRUSS, A. R.: The Hume-Edwards Principle and the Cosmological Argument. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, 1998, 43, s. 149 - 165. Reprint: GALE, R. M. - PRUSS, A. R. (eds.): *The Existence of God*. Hants, Dartmouth 2003, s. 347 - 363.

ROJKA, L.: *The Eternity of God*. Trnava, Dobrá kniha 2005.

ROJKA, L.: Quentin Smith a jeho obhajoba ateizmu. In: *Acta Facultatis Theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, Bratislava, roč. VII, 2010, č. 2, s. 242 - 264.

SMITH, Q.: Stephen Hawking's Cosmology and Theism. In: *Analysis*, 54, 1994a, 4, s. 236 - 237.

SMITH, Q.: Can Everything Come to Be Without a Cause? In: *Dialogue. Canadian Philosophical Review*. 1994b, roč. 33, s. 313 - 323.

SMITH, Q.: Causation and the Logical Impossibility of a Divine Cause. In: *Philosophical Topics*. 1996, roč. 21, č. 1, s. 169 - 191.

SMITH, Q.: Time was Created by a Timeless Point. In: GANSSLE, G. E. - WOODRUFF, D. M. (eds.): *God and Time*. Oxford, Oxford University Press 2002, s. 95 - 128.

Doc. Ing. Luboš Rojka SJ, PhD., Teologická fakulta Trnavskej Univerzity, Kostolná 1, 814 99 Bratislava. Vystudoval STU v Bratislave, vstúpil do jezuitského rádu a po viacerých dlhodobých zahraničných pobytoch pracuje (od r. 2005) na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity. Zaoberá sa filozofiou prírodných vied a ich vzťahom k viere.

OCHRANA SVEDOMIA AKO SÚČASŤ SLOBODY NÁBOŽENSTVA V EURÓPE

Marek Šmid

Abstract: Legal protection of conscience as a constituent of religion freedom in Europe. Issue of legal protection of conscience in dealing with sensitive situations affecting the morality of people is becoming increasingly topical. Churches and religious communities own comprehensive system of principles which have positively formed our civilization. The views of people with no religion attitude in this area, however, can not therefore be described as less relevant within the civil society. The concept of bilateral agreements concluded between the State and churches and religious communities on the protection of the moral and doctrinal principles via national law that includes all reasonable and relevant views of population, seems to be socially understandable, acceptable and effective political and legal proposal. The paper analyzes this issue and offers practical solutions for the Slovak Republic, namely after previous unsuccessful attempts, representing clearly a different concept of conscientious objection.

Svedomie možno podľa môjho názoru definovať z rôznych hľadísk, ktoré sú prijateľnými preto, lebo zodpovedajú celému spektru činiteľov vstupujúcich do jeho podstaty. Na účely tohto príspevku postačuje svedomie vymedziť snáď len druhoivo – ide o súbor fyziologických, psychologických i spirituálnych činiteľov, opierajúcich sa o jednoznačný koncept slobodnej vôle človeka.

Dovolím si však aj trochu humoru. Jedným z takýchto vymedzení svedomia by bola aj miera jeho formácie a atribútov; ak by išlo napríklad o ideálne svedomie, nachádzali by sme u neho stopercentný deficit pýchy, lakomstva, smilstva, závisti, obžerstva, hnevu a lenivosti a stopercentnú prítomnosť pokory, veľkodušnosti, čistoty, dobroprajnosti, miernosti, trpezlivosti a usilovnosti. Ide takto o stav duše, ktorý možno graficky a trochu aj poeticky znázorniť ako hľadajúce detské oči, ktoré sú naším výrazom po celý život; ide len o to, nakoľko ich odmietame, alebo chránime. Svedomie je čisté, ak ho používame, ak nie, špiní sa, tým sa odlišuje napríklad od košele.

Ak toto je naše svedomie, potom výhradu vo svedomí by sme mohli definovať ako odpor voči všetkému, čo by nás nútilo znižovať náš stopercentný deficit alebo stopercentnú prítomnosť vyššie uvedených vlastností. Právo vidí svedomie aj ako interakciu s dobrovoľne zvolenými životnými princípmi.

Aký je v celistvosti systém ochrany náboženskej slobody a slobody svedomia vo svete?

1. Politická rovina – dokumenty politickej povahy prijaté v rámci:

- Organizácie spojených národov (Rada Organizácie Spojených národov pre ľudské práva) – univerzálna medzinárodná ochrana ľudských práv;

- Rady Európy, Organizácie pre bezpečnosť a spoluprácu v Európe, Organizácie amerických štátov, Africkej únie, teda v rámci regionálnych medzinárodných organizácií – regionálna medzinárodná ochrana ľudských práv;
 - Európskej únie a jej orgánov a agentúr – regionálna nadnárodná ochrana ľudských práv;
- mimovládnych medzinárodných a vnútroštátnych organizácií;
- Svätej stolice a lokálnych zložiek Katolíckej cirkvi;
 - cirkví a náboženských spoločností na medzinárodnej i vnútroštátnej úrovni;
 - štátov, štátnych zákonodarných a exekutívnych orgánov, ombudsmanov.
2. Právna rovina – normatívne právne akty:
- viacstranné a mnohostranné univerzálne a regionálne medzinárodné zmluvy o ľudských právach (Medzinárodný pakt o občianskych a politických právach, Európsky dohovor o ochrane ľudských práv a základných slobôd);
 - právne akty Európskej únie (Charta základných práv Európskej únie, úniová antidiskriminačná smernica...);
 - ústavy štátov, ústavné právne normy;
 - zákonné a podzákonné právo štátov;
 - kánonické právo v interakcii s civilným právom;
 - právne poriadky cirkví a náboženských spoločností;
 - bilaterálne medzinárodné zmluvy uzavreté medzi štátmi a Svätou stolicou a bilaterálne vnútroštátne zmluvy uzavreté medzi štátmi a cirkvami a náboženskými spoločnosťami.
3. Právna rovina – akty aplikácie práva – rozhodnutia a judikatúra:
- regionálnych medzinárodných súdov (Európsky súd pre ľudské práva...);
 - Súdneho dvora Európskej únie;
 - ústavných súdov jednotlivých členských štátov;
 - všeobecných súdov jednotlivých štátov;
 - cirkevných súdov v prieniku s civilnými záležitosťami;
 - zákonodarnej a výkonnej moci jednotlivých štátov.
4. Slovenský systém obsahuje:
- politické medzinárodné, nadnárodné a vnútroštátne civilné a cirkevné dokumenty;
 - civilné a cirkevné akty aplikácie práva medzinárodnej, nadnárodnej a vnútroštátnej povahy;
- normatívne právne akty, a to
- multilaterálne medzinárodné zmluvy o ľudských právach (najmä Medzinárodný pakt o občianskych a politických právach, Európsky dohovor o ochrane ľudských práv a základných slobôd);
 - právo Európskej únie (najmä Charta základných práv Európskej únie a antidiskriminačné sekundárne právo únie);
 - Ústavu Slovenskej republiky (najmä čl. 24);

- zákony (najmä zákon č. 308/1991 Zb. o slobode náboženstva a o postavení cirkví a náboženských spoločností; špeciálne zákony - Zákon o zdravotnej starostlivosti č. 576/2004 Z. z. a ďalšie) a podzákonné normy;
- kánonické právo v interakcii s civilným právom;
- právne poriadky registrovaných cirkví a náboženských spoločností;
- systém medzinárodných a vnútroštátnych bilaterálnych zmlúv s cirkvami a náboženskými spoločnosťami.

Pri hodnotení vývoja a rámca základných ľudských práv vo svete treba brať do úvahy viaceré nové, vzájomne súvisiace faktory v oblasti ľudských práv a prístupu k náboženstvu. Takými faktormi sú:

- požiadavka takzvanej náboženskej neutrality štátu, ktorá neznamena nestrannosť k náboženstvám a sekularizmu ako ku rôznym životným názorom a postojom, ale znamená potlačenie verejných prejavov náboženstva a jeho princípov uplatňovaných vo verejnom živote v prospech sekularizácie a ateistických princípov (nejde o otázku laickosti štátu);
- komercializácia veľkých rozmerov v morálne citlivých oblastiach, pri tzv. hesle slobodného výskumu (antikoncepcia, embryonálne terapeutické klonovanie a podobne), premietanie do politického a právneho rozmeru rozhodovania na medzinárodnej a nadnárodnej úrovni, cieľná podpora výskumu - prílev financií do určitých sektorov, napríklad z EÚ (95 % embryonálne klonovanie 5 % dospelé kmeňové bunky v 7. rámcovom programe - výhlady v 8. rámcovom programe pre vedu a výskum), indukované preskripcie;
- vývoj na národnej úrovni práva v jednotlivých členských štátoch Rady Európy a Európskej únie, smerujúci ku postupnej konvergencii liberálnych pozícií týchto štátov v morálnych otázkach, následne k presunu kompetencií na medzinárodnú a nadnárodnú súdu (Európsky súd pre ľudské práva, Súdny dvor Európskej únie), z dôvodu nachádzania jednotných pozícií v potrebnej väčšine štátov (súčasná *a contrario* argumentácia Európskeho súdu pre ľudské práva v prospech voľnej úvahy štátov z dôvodu hlbokjej diferenciácie pozícií v morálnych otázkach);
- liberalizačný politický a právny vývoj na medzinárodnej a nadnárodnej úrovni práva (napríklad v oblastiach, v ktorých Európsky súd pre ľudské práva rozhoduje v priebehu ostatých dvoch dekád);
- presadzovanie zásady rovnosti v doposiaľ málo riešených oblastiach života;
- fobia z možnej diskriminácie pri porušení tejto rovnosti bez skúmania účinkov a hodnoty presadzovania rovnosti v konkrétnych veciach (požiadavka manželstva či adopcie osobám rovnakého pohlavia a podobne);
- tlak na redukovanie až odstránenie práv na uplatnenie výhrad vo svedomí v súvislosti s meritórnym prehodnocovaním morálne citlivých otázok (argumentácia ochrany práva žien na prístup k umelému

ukončeniu tehotenstva v prípade uplatňovania výhrad vo svedomí v posudku siete expertov EÚ 2006, rezolúcia Parlamentného zhromaždenia Rady Európy č. 1763 - história a tzv. „švédske pokračovanie“);

- skryté formy porušovania slobody svedomia mimo práva (pracovno-právny tlak, výhody a nevýhody a podobne);
- všeobecný presun ťažiska hľadania argumentov z kresťanských (zjavených) základov na relativizujúce základy (odklon od absolútnych základov, strata orientácie), vylučovanie náboženskej (v dôsledku toho aj etickej) pozície z vedy a výskumu;
- cieľné formovanie vedomia ľudí - skresľovanie výsledkov vedeckého bádania („úspechy“ embryonálneho terapeutického klonovania), argumentačné konštrukcie vychádzajúce z premís, ktoré sú samotné latentnými konštrukciami, ale pracujú zo skúsenosťou ľudí alebo ich citmi („keďže stoja proti sebe právo na prístup ženy k abortu a právo na život, treba pri výhrade vo svedomí riešiť najprv to prvé“; „keďže sa preukázali vynikajúce výsledky pri výchove detí lesbickými párami, kto by bol taký necitlivý, aby adopcie tohto druhu neumožnil a nechal sa trápiť deti v domovoch“), argumentácia zahmlievaním skutočného stavu v zdraví obyvateľstva (počty umelých ukončení tehotenstiev, rok 2010 - 27 tisíc, rok 2006 - 50 tisíc, s opomenutím uvedenia, že ide o chirurgické zákroky nezohľadňujúce skryté formy abortov vykonané na základe antikoncepcie, ktorá sa podporuje a vzmáha);
- tlak na zmeny v koncepcii základných ľudských práv - spochybňovanie oprávnenosti existencie slobody náboženstva a slobody svedomia ako osobitného ľudského práva a nahradenie inými klasickými právami (právo na zhromažďovanie, prejavu, združovanie, ochrana súkromného života a podobne), presadzovanie vzniku a akceptovanie nových ľudských práv (napríklad práva ženy na abort, práva ukončiť neprirodzene svoj život) konkurujúcich klasickým ľudským právam (napríklad právam na život, rodinu) bez ohľadu na stupeň právnej sily, psychologické a právne zahmlievanie východiskových výrazov: interrupcia nie je prerušením a pokračovaním, ale ukončením tehotenstva; lieky v zoznamoch liekov nie sú liekmi, abortíva neliečia, každá abortívna „antikoncepcia“, napríklad *morning after pill*, ukončuje už počatý život, embryo, nesmeruje teda k zabráneniu počatia a podobne, koncepčné zmeny pri jednotlivých ľudských právach, napríklad tlak na zmenu doposiaľ používaného výrazu *homosexual legal subject* na *universal sexual legal subject* v súvislosti s presadzovaním novej koncepcie, zabezpečujúcej komplexnú a univerzálnu ochranu základných ľudských práv z hľadiska rovnosti všetkých variant slobodnej sexuálnej voľby.

Článok 7 Základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou, uzavretej v roku 2000, ustanovuje, že *Slovenská republika uznáva každému právo uplatňovať výhrady vo svedomí podľa vie-*

roučných a mravoučných zásad Katolíckej cirkvi. Rozsah a podmienky uplatnenia tohto práva ustanoví osobitná medzinárodná zmluva uzavretá medzi zmluvnými stranami. Článok 7 Dohody medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami, uzavretej v roku 2002, ustanovuje, že Slovenská republika uznáva právo každého uplatňovať výhrady vo svedomí podľa vieroučných a mravoučných zásad svojej registrovanej cirkvi alebo náboženskej spoločnosti. Rozsah a podmienky uplatnenia tohto práva ustanovia osobitné dohody uzatvorené medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami.

Čo je teda podstatou inštitútu výhrady vo svedomí? Právo prejavovať náboženské presvedčenie, vyznávať vieru či žiť v súlade s vlastným náboženským presvedčením, má tri základné polohy: právo vyznávať presvedčenie náboženskými úkonmi súkromne alebo verejne, individuálne alebo spoločne s inými; právo na verejnú ochranu hodnôt, ktoré predstavuje náboženstvo a právo každého odmietnuť také konanie, ktoré je nezlučiteľné s princípmi učenia Katolíckej cirkvi, resp. cirkví a náboženských spoločností. To korešponduje s článkom 18 ods. 2 Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach, ktorý znie: *Nikto nesmie byť podrobený donucovaniu, ktoré by narušovalo jeho slobodu vyznávať alebo prijať náboženstvo alebo vieru podľa svojej vlastnej voľby.*

V súlade s podstatou výhrady vo svedomí, každý by mal mať právo (možnosť, nie povinnosť) bez negatívnych právnych následkov, teda právnej sankcie na sebe (garancia zo strany právneho poriadku štátu) odmietnuť právnu povinnosť (uplatnenie výhrady vo svedomí), ktorá je v rozpore s tak závažnými princípmi učenia štátom registrovanej cirkvi alebo náboženskej spoločnosti, že podmienkou jej splnenia by bolo porušenie slobody svedomia ako základného ľudského práva. Pri výhradách vo svedomí ide teda len o právne garantovanie a stabilizáciu možnosti odmietnuť konať v rozpore s vlastným svedomím a neriešia sa právne meritórne otázky, ktoré sa týkajú správnosti alebo nesprávnosti názorov na aborty, eutanáziu, zväzky osôb rovnakého pohlavia, reprodukčného zdravia, výchovy k rodičovstvu a podobne.

Je možná určitá slovenská cesta v oblasti ochrany slobody svedomia aj prostredníctvom zmlúv s cirkvami a náboženskými spoločnosťami?

Reálnym výsledkom rokovaní medzi štátom a cirkvami a náboženskými spoločnosťami na Slovensku by mohla byť medzinárodná zmluva so Svätou stolicou, resp. vnútroštátne zmluvy s jednotlivými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o úprave právnych podmienok výkonnosti slobody svedomia vo vnútroštátnom právnom poriadku Slovenskej republiky s dohodnutím (priamo v textoch zmlúv) tých princípov viery a mravov, ktoré štát bude mať podľa zmlúv povinnosť rešpektovať vo vnútroštátnom právnom poriadku Slovenskej republiky. Treba teda zdôrazniť, že uvedené princípy by definovali jednotlivo príslušné cirkvi

a náboženské spoločnosti, a tieto by sa právne ustanovili v zmluve až na základe dohody so štátom.

Následne, vnútroštátny právny poriadok SR by mal rešpektovať všetky rozumné výhrady vo svedomí, vznesené tak na základe náboženského presvedčenia veriacich a noriem všetkých registrovaných cirkví a náboženských spoločností, ako aj na základe prijateľných a racionálnych názorov, ktorých východiskom nie je náboženstvo, ak také budú vznesené pri príprave implementácie uvedených zmlúv. Keďže by tak vznikol právny stav, v ktorom by sa každý obyvateľ SR mohol oprieť o všetky námietky v ich súhrne, odstrániť by sa najcitlivejšia prekážka – prekážka novej diskriminácie. Zjednodušene, potvrdil by sa potenciál cirkví a náboženských spoločností v morálnej rovine, úctivý priestor by však dostalo svedomie všetkých. O takejto koncepcii sa odporúča rokovať v záujme právnej istoty, rozvoja Slovenska a jeho obyvateľov, zachovania jeho síl a pozitív. V súvislosti s prirodzenou a známou zdržanlivou reakciou na predchádzajúce návrhy zmlúv o výhradách vo svedomí ide o celkom novú a odlišnú koncepciu. Vychádza zo skúsenosti, že pocit spoločenského diktátu, diskriminácie alebo neúcty k iným pohľadom je priamo v rozpore s cieľom výhrad vo svedomí, či už ide o subjektívny pocit alebo účelové či nedostatočne vysvetlené politické a právne kroky.

O ochranu ktorých princípov by napríklad mohlo ísť? Známe sú napríklad dnes už ústavne riešené výhrady v oblasti vojenskej služby, ale život prináša množstvo ďalších citlivých situácií. Možno predstaviť niektoré z nich.

1. Princíp nedotknuteľnosti ľudského života od jeho počatia až po prirodzenú smrť (zamestnanci v zdravotníctve, inštitúcie, pacienti): odporúčanie, predpisovanie, distribúcia a podávanie farmaceutík, vykonávanie alebo spolupráca na činnosti, ktorej primárnym cieľom je spôsobíť umelé ukončenie tehotenstva v akomkoľvek jeho štádiu alebo neprirodzenú smrť.
2. Princíp úcty k ľudskému životu, a k jeho odovzdávaniu v jeho prirodzenej osobitosti a jedinečnosti (zamestnanci v zdravotníctve, vedec-kí pracovníci, inštitúcie, verejnosť): účasť na umelom alebo tzv. asistovanom oplodňovaní, genetických manipuláciách, eugenetickom konaní, embryonálnom ľudskom klonovaní, sterilizácii a všetkých činnostiach slúžiacich na antikoncepciu.
3. Princíp slobody vo výchovnom a vzdelávacom procese, v poradenstve a osvetovej činnosti (učitelia, rodičia, deti, školy, verejnosť): vyučovanie, odporúčania a príprava činností odporujúcich morálnym zásadám Katolíckej cirkvi v oblasti sexuálnej morálky, ako aj učeniu Katolíckej cirkvi v teologickej oblasti.
4. Princíp ochrany manželstva ako zväzku muža a ženy, ktorý má za cieľ vytvoriť trvalé životné spoločenstvo, zabezpečujúce riadnu výchovu detí (právnici, duchovní, adopčné a iné inštitúcie, verejnosť): pri výkone advokátskej, sudcovskej, opatrovníckej a tútorskej činnosti.
5. Princíp ochrany svedného a zvereného tajomstva (duchovní, oso-

by vykonávajúce obdobnú činnosť): povinnosť vypovedať pred orgánmi v trestnom konaní alebo civilnými súdmi.

6. Princíp rešpektovania slobody vykonávať náboženské úkony a na dostatočný oddych v súvislosti so zodpovednosťou v zamestnaní (zamestnanci v obchodoch, vo vojsku a iných inštitúciách): činnosť obmedzujúca vykonávanie predpísaných náboženských úkonov (nedelná práca, služba...), práca s mimoriadnou zodpovednosťou s predpokladom vážnej ujmy v prípade nedostatku oddychu.
7. Princíp slobody pri používaní náboženských symbolov (verejnosť, obchody, vojsko, školy a iné inštitúcie): používanie náboženských symbolov a symbolov na verejnosti.

Aké sú kľúčové dôvody na uzavretie osobitných zmlúv o ochrane svedomia na Slovensku?

1. Základné zmluvy medzi štátom a cirkvami a náboženskými spoločnosťami v SR obsahujú priame záruky ochrany slobody svedomia (články 7) a medzinárodný záväzok prijať osobitnú zmluvu o ochrane svedomia, pričom ochrana svedomia (správne v texte zmluvy formulovaná) je v zhode aj s liberálnymi princípmi (je širokospektrálna z politického hľadiska).
2. V aplikačnej rovine by išlo o veľmi stabilné prednostné zmluvy pred zákonmi schválené NR SR s externou viazanosťou bez ohľadu na tlak na vnútroštátny právny poriadok.
3. Právna úprava by z hľadiska procesného bola stabilnejšou než zákony štátu, lebo je dvojstranne dohodnutou na vysokej úrovni a prakticky ju nemožno jednostranne legislatívne meniť.
4. Garancia práva nekonať proti svojmu svedomiu formovanému náboženským presvedčením, resp. konať v súlade s ním je kľúčovou súčasťou ochrany slobody náboženstva a slobody svedomia ako základných práv v slovenskom systéme, ktorého súčasťou sú zmluvy s cirkvami a náboženskými spoločnosťami; absencia týchto noriem môže spôsobovať medzeru v právnom poriadku a nefunkčnosť jeho časti v oblasti ľudských práv.
5. Výlučne v učení náboženských subjektov sa nachádzajú ucelené a akceptované systémy morálnych princíпов (nejde o náhodné či individuálne názory); nemali by sa obchádzať v právnom poriadku, pretože tu je práve najväčší tlak občanov na jeho ochranu (demokratický princíp). To v prípade predloženej koncepcie nevyklučuje prijatie právnej ochrany ďalších rozumných morálnych princíпов.
6. Zmluva v oblasti ochrany svedomia vyjadruje partnerský vzťah medzi štátom, ktorý zastupuje materiálnu stránku života a cirkvou, ktorá zastupuje transcendentné záležitosti, pričom oblasť právnej ochrany svedomia sa týka súčasne oboch týchto stránok, čomu zodpovedá osobitné medzinárodné i vnútroštátne postavenie slobody náboženstva a slobody svedomia ako základného ľudského práva, pričom zákony štátu nariaďujú jednostranne práva a povinnosti a vyjadrujú skôr

princíp subordinácie a osobitnosť náboženstva a uznanie jeho miesta v ľudskej mysli a spoločnosti je z dôvodov jeho kontaktu s otázkami zmyslu života, života a smrti a podobne, jasne zrejme a akceptovateľná medzi ľuďmi i v právnych poriadkoch v oblasti ochrany ľudských práv.

7. Pri používaní: dohoda o princípoch, ktoré treba chrániť, s jednotlivými náboženskými subjektmi umožňuje ich lepšiu špecifikáciu, než plošný zákon pre všetkých; komplexný systém právnej úpravy ochrany svedomia formovaného náboženstvom by bol prehľadnejší a ucelený.
8. Slovensko je viazané princípom súladu s *acquis communautaire* Európskej únie pri uzatváraní medzinárodných zmlúv. Trochu neskôr, po dosiahnutí liberalizačnej zhody v práve členských štátov RE a EÚ v otázkach slobody náboženstva a slobody svedomia a pri pokračovaní vývojových tendencií v rozhodovaní medzinárodných súdov v Európe môžu rozhodnutia ESĽP i SDEÚ založiť nový stav v *acquis communautaire* a uzatváranie zmlúv o ochrane svedomia bude pravdepodobne vystavené novým obmedzeniam, ktoré neplatili pri uzatvorení Základných zmlúv. Tomuto prispieva aj skutočnosť, že rozhodovanie v RE a EÚ sa v oblasti ľudských práv približuje a že rozhodnutia Európskeho súdu pre ľudské práva sú záväzné aj pre Súdny dvor EÚ po pristúpení EÚ k Európskemu dohovoru o ľudských právach.

Na záver sa vrátim k oblasti ochrany svedomia a výhrad vo svedomí. V tejto oblasti bude mať predpokladané zjednocovanie pozícií v oblasti citlivých morálnych hodnôt v Európe zásadný účinok. Ak sa na medzinárodnej úrovni prijme jednoznačná spoločná pozícia, napríklad povolujuca embryonálne terapeutické klonovanie, ťažko si predstaviť udržateľnosť rezistencie určitej kliniky a jej lekárov nevykonávať takéto výskum, ktorý bude značne zvýhodňovať do výskumu zapojené inštitúcie. Ešte jednoduchšie, ťažko si predstaviť uplatnenie práva odmietnuť výskum, ktorý sa i právne, bez ohľadu na otázku legálnej spravodlivosti, potvrdzuje ako užitočný a pozitívny. Napokon, to, čo je všeobecne právne dovoľené, sa postupne stáva pozitívnym aj v očiach médií a verejnosti.

Prof. doc. JUDr. Marek Šmid, PhD., Ústav pre právne otázky náboženskej slobody Právnickej fakulty Trnavskej univerzity. Profesor ústavného práva, docent sociálnej práce; hosť. profesor PIO Rím; sudcovské skúšky. Oblasť vedeckého záujmu: medzinárodné právo, ústavné právo, ľudské práva, vzťahy štátu a cirkvi a náboženských spoločností, diplomacia; predseda Slovenskej spoločnosti pre medzinárodné právo; člen vedeckých rád viacerých právnických fakúlt v SR. Spoluzakladateľ, dekan Právnickej fakulty a súčasný rektor Trnavskej univerzity v Trnave.

RECENZIA

Dôsledky zdravotného postihnutia na duchovný rast detí a mládeže

Vydalo USKI, Veda, Vydavateľstvo SAV, Bratislava 2011, 120 strán

Zborník obsahuje texty z 9-ich prednášok zo seminárov organizovaných v rámci projektu nadácie Renovabis. Editormi zborníka sú: Mária Orgonášová, Jozef Tiňo.

V úvodnom príspevku „*Integrácia osôb so zdravotným postihnutím – výzva pre spoločnosť*“ čestný predseda USKI prof. RNDr. Jozef Tiňo, DrSc., sa zamerá na analýzu danej problematiky z historického hľadiska a s osobitným zreteľom na zástoj kresťanstva, rodiny, školy a sociálneho pracovníka pri riešení danej tematiky.

„*Dohovor o právach osôb so zdravotným postihnutím – právo na vzdelanie*“ bol predmetom príspevku MUDr. Márie Orgonášovej, PhD., ako čestnej prezidentky Asociácie organizácie zdravotne postihnutých občanov. Príspevok o. i. odpovedá na otázku, kedy hovoríme o osobe so zdravotným postihnutím, a to najmä vo vzťahu k integrovanému vzdelávaniu detí a mládeže.

Keďže profesionálnym záujmom Mgr. Jarmily Lahkej je edukatívna oblasť žiakov so špecifickými výchovnými a vzdelávacími potrebami, autorka v príspevku „*Aktuálna školská legislatíva v Slovenskej republike a integrované vzdelávanie detí a žiakov so zdravotným postihnutím ...*“ analyzuje ako pracovníčka MŠ VVŠ SR aktuálnu legislatívu v tomto smere, teda z aspektu potrieb žiakov so zdravotným postihnutím na základných a stredných školách.

V relatívne rozsiahlejšom príspevku „*Bezbariérové navrhovanie školských zariadení a detských ihrísk*“ prináša jeho autorka ing. arch. Zuzana Čerešňová, PhD., spolu s bohatou dokumentáciou pestrú paletu zo svojej vedecko-výskumnej projektovej činnosti v tejto oblasti.

Tematicky na danú problematiku nadväzuje aj najrozsiahlejší príspevok zborníka „*Tvorba bezbariérového prostredia. Prístupnosť.*“ Jeho autor prof. Ing. Dušan Šimšík, PhD., ako vedúci Bezbariérového centra Technickej univerzity v Košiciach analyzuje na pestrej kolekcii dokumentačného materiálu a početných príkladov sféry uplatnenia opatrení dohovoru. Sú to jednak: a) b) Legislatíva pre verejné a súkromné subjekty, c) vzdelávanie, d) označovanie budov a verejne prístupných priestorov Braillovým písmom, e) uľahčenie prístupu do budov a verejne prístupných zariadení príslušným osobám, f) zabezpečenie prístupu k informáciám, g) podpora prístupu k novým informačným a komunikačným technológiám, h) podpora, vývoja, výroby a distribúcie príslušných technológií.

PaedDr. Elena Mendelová, CSc., o. i. aj ako vedúca podporného centra prekonávania bariér v akademickom prostredí sa vo svojom príspevku

„Kompenzačné pomôcky pre nevidiacich a prístup k informáciám“ zameriava na dve skupiny asistenčnej technológie: na technológie pre nevidiacich a na technológie pre slabozrakých.

V následnom príspevku „Možnosti získania zdravotníckych a iných kompenzačných pomôcok“ sa MUDr. Mária Orgonášová opätovne vracia k dokumentu OSN „Dohovor o právach osôb so zdravotným postihnutím a Opčný protokol“, ale tentoraz upozorňuje na tú časť dokumentu, ktorá stanovuje závislosti zmluvných strán v oblasti poskytovania potrebných zdravotníckych a kompenzačných pomôcok.

V príspevku „Stručná história inštitucionalizovaného špeciálno-pedagogického poradenstva na Slovensku“ sa jeho autor PhDr. Ondrej Németh, PhD. (pracovník Katedry špeciálnej pedagogiky PF UK), zmieňuje o histórii vzniku a rozvoji týchto zariadení. Konštatuje, že zatiaľ čo ešte do druhej polovice 19. storočia sa chápala starostlivosť o defektné deti len ako dobročinnosť, bola to až Koncepcia špeciálno-pedagogického poradenstva zo dňa 21. 03. 2007, ktorá sa stala východiskom ďalších relevantných dokumentov o výchovnom poradenstve a prevencii.

Ostatný článok recenzovaného zborníka *Kvalifikácia ako faktor úspešnej zamestnatelnosti* od PhDr. Viery Záhorcovej, PhD. (o. i. viedie bratislavskú Agentúru podporného zamestnania na Slovensku), sa zameriava na prepojenie možnosti získať kvalifikáciu, ktorá na trhu práce zosúladzuje ponuku a dopyt. Na štyroch kazuistikách uvádza príklady adekvátnej praxe pre získanie kvalifikácie s cieľom umiestnenia občanov so zdravotným postihnutím.

Celkovo recenzovaný zborník sprostredkováva prednášky, ktoré sa uskutočnili v každom regióne Slovenska v rámci dvojdnových odborných seminárov pre učiteľov základných a stredných škôl. To, že teraz tieto prednášky sú prístupné aj písomnou formou, umožňuje, aby účastníci seminára (a nielen oni) sa mohli opätovne vracieť k danej problematike.

prof. PhDr. Ján Grác, DrSc.

ČESTNÉ ČLENSTVO FÓRA KRESŤANSKÝCH INŠTITÚCIÍ

Fórum kresťanských inštitúcií (FKI) udelilo v decembri 2011 svoje čestné členstvo in memoriam prof. RNDr. Antonovi Hajdukovi, DrSc., ako výraz jeho ocenenia za šírenie kresťanských hodnôt a postojov. Cenu prevzala jeho manželka.

Laudácio na prof. RNDr. Antona Hajduka, DrSc.

V zlatej knihe osobností, ktoré sa nezmazateľne zapísali do pamäti národa, má čestné miesto prof. A. Hajduk. Jeho základným predsavzatím bolo hľadanie pravdy a rešpektovanie slobody človeka. To bola základná niť, okolo ktorej, na kresťanskej pôde, sa odvíjali jeho neúnavné aktivity v zápase o ich presadzovanie v období neslobody a tiež po oslobodení. Bol vedcom, profesorom, filozofom, môžeme si vybrať, hoci profesionálne sa venoval astronómii na pôde Slovenskej akadémie vied.

Prof. RNDr. Anton Hajduk, DrSc., sa narodil roku 1933 v Užhorode. Niekoľko rokov po skončení univerzity sa začal profesionálne venovať astronómii, o ktorú sa zaujímal už od mladosti. Toto nasmerovanie ho sprevádzalo celý život. Vo vedeckej oblasti patril medzi popredných odborníkov v svetovom meradle. Pozoruhodné vedecké výsledky dosiahol najmä v odbore výskumu medziplanetárnej hmoty. Od roku 1970 bol členom Medzinárodnej astronomickej únie, ktorá podľa neho pomenovala jeden z asteroidov *Antonhajduk*. Bol držiteľom diplomu Národnej agentúry pre aeronautiku a vesmír (NASA) i viacerých ocenení SAV. Napísal približne 150 vedeckých prác, stovky populárno-vedeckých článkov a viacero kníh. Bol spoluzakladateľom a spoluautorom „Encyklopédie astronómie“. Bol priekopníkom radarového výskumu meteorov na Slovensku. V roku 1975 a 1976 dostal prémie Slovenského literárneho fondu za pôvodnú vedeckú tvorbu v oblasti literatúry faktu (najmä za knihy „K horizontom vesmíru“ a „K planétam“). Dlhodobu sa venoval rojom Halleyovej kométy, určil pravdepodobnosť zrážky kozmickej sondy Giotto s väčšou časticou počas preletu sondy v blízkosti Halleyovej kométy, čo sa neskôr skvele potvrdilo. Za svoju najvýznamnejšiu prácu považoval spoločný článok s kanadským astronómom dr. Bruceom McIntoshom, v ktorom podali nový model prúdu meteoroidov Halleyovej kométy.

V oblasti popularizácie vedy ho iste pozná veľa čitateľov, poslucháčov rozhlasu či divákov televízie, kde účinkoval do poslednej chvíle. V ťažkom období komunizmu so zápalom a veľkým rizikom prednášal o vesmíre inak, ako to robila vtedajšia protináboženská propaganda.

Prof. Hajduk hovoril o nových objavoch v astronómii, ktoré vyvracali oficiálne doktríny. Prednášal v podzemí. S osvetou sa zameriaval hlavne na učiteľov, ktorí mali možnosť využiť prednášky pri výchove.

Po roku 1989 mohol svoje názory publikovať. Tak vznikli vzácne knihy: Turínske plátno (1991), Božie kráľovstvo (1997) a mnoho článkov s tematikou vzťahu vedy a viery. Toto mal na zreteli pri každej činnosti, či už ako zakladateľ Trnavskej univerzity (1992) a jej prvý rektor, alebo neskôr ako predseda Ústredia slovenskej kresťanskej inteligencie (ÚSKI) od roku 1999. Trnavská univerzita dostala do vienka kresťanské zameralie, čo síce pobúrilo vtedajších silných, ale práve v tomto súboji o pravdu sa ukázala veľkosť prof. Hajduka. Nezlakol sa, nešíril nenávisť voči neprajníkom, ale vytrvalo obhajoval právo na slobodu a demokraciu. Dostalo sa mu uznania a podpory od mnohých zahraničných univerzít. Trnavská univerzita úspešne žije z jeho odkazu, hlási sa k princípom Veľkej Charty európskych univerzít, ktoré obhajujú pre univerzity ich plnú nezávislosť od politickej a ekonomickej moci, ich slobodu uskutočňovať výskum a vyučovať. Trnavská univerzita obhajuje kresťanské princípy, chce chrániť morálne a duchovné hodnoty, vychovávať v duchu ekumenizmu, spolupracovať s univerzitami, výchovnými a vedeckými ústavmi v Slovenskej republike a v zahraničí. K jeho odkazom patrí aj Katolícka univerzita, ktorej korene siahajú k Trnavskej univerzite.

Ako predseda ÚSKI vypracoval projekt pre ďalšie vzdelávanie učiteľov. Bola to vzácna myšlienka, ktorej poslaním bolo odstrániť tie škvrny totalitnej výchovy, ktoré zneužívali vedu prispôbovaním jej výsledkov na boj proti viere. Veľkosť myšlienky je aj v tom, že učitelia sú architektmi budúcich generácií. Pochopili to aj učitelia. Projekt, ktorý ponúkol 12 modulov, po ukončení sa na žiadosť učiteľov s podporou nemeckej nadácie Renovabis zopakoval. Žiaľ, jeho slávnostné ukončenie sa konalo bez účasti prof. Hajduka.

Rovnako úspešný bol aj ďalší projekt vypracovaný pod jeho vedením, ktorý podporila americká nadácia Templeton, v rámci ktorého sa zorganizovali prednášky o vzťahu medzi vedou a vierou pre vysokoškolských študentov vrátane študentov teológie, a to v Bratislave, Badíne a v Košiciach s účasťou študentov z Nitry, Prešova a Spišskej Kapituly.

Kto spočíta prednášky prof. Hajduka? Len v posledných dvoch týždňoch pred odchodom boli tri! Jedinečné boli jeho prednášky o Turínskom plátne; nešlo o nábožné výlevy. Poslucháči mali možnosť počuť a vidieť výsledky hlbokkej vedeckej analýzy.

Veľkou túžbou prof. A. Hajduka bolo prepojenie kresťanských organizácií, ktoré sa venujú evanjelizačnej činnosti v rôznych oblastiach - Fórum kresťanských inštitúcií. Boli to prvé pokusy s veľkou podporou o. biskupa Baláža, ktorý túto myšlienku podporoval. Organizovali sa pravidelné stretnutia s prednáškami, ale sám sa nedožil skutočného rozletu FKI, ktorý sa začal spojením organizačných aktivít Ing. K. Hulmanovej s podporou nadácie Renovabis.

Nemožno spomenúť všetko. Prof. Hajduk obsiahol veľkú šírku akti-

vít. Študoval a propagoval poznatky, nehladiac na únavu. Dôležité je, že podľa toho aj žil a ukázal príklad všetkým, ale osobitne ľuďom vo vede, aby sa neuzatvárali, ale „svietili“ okoliu na jeho ceste k spásu. Na taký veľký odkaz sa nezabúda.

Jozef Tiňo

FIDES ET RATIO

Konferencia biskupov Slovenska priznala v r. 2011 cenu Fides et Ratio, nazvanú podľa rovnomennej encykliky, udeľovanú za vzájomné porozumenie viery a vedy a odovzdávanú v jubilejný deň vydania tejto encykliky dvom osobnostiam, a to prof. Ing. Jánovi Letzovi, PhD. a prof. RNDr. Jozefovi Tiňovi, DrSc. Prinášame laudácie prednesené pri tejto príležitosti aj prednášky nových laureátov tohto prestížneho ocenenia a úprimne im k získaniu ceny Fides et Ratio blahoželáme.

Laudácia na prof. Ing. Jána Letza, PhD.

Ak dovoľíte, začal by som temným stredovekom. Aspoň tak nás to kedysi učili a mnohí stále učia, že stredovek bol vraj temný. Petrarca, zrejme autor tohto termínu, tým síce myslel niečo iné, ako sa myslí dnes, no Hegel si pýtal sedemmilíové čižmy, aby mohol toto podľa neho neplodné obdobie preskočiť.

S obľubou zvyknem hovorievať, že keď niekto obdobie stredoveku označí za temné, tak to temno naozaj existuje – ale v myslí toho, kto o ňom málo vie a veľa hovorí.

Ak si odmyslíme skutočné kultúrne temno vytvorené sťahovaním národov, to, čo po ňom nasledovalo, bola plodná diskusia medzi starými aj novými myšlienkami, ktorá okrem iného viedla aj k položeniu základov pre modernú prírodnú vedu.

Nebudem tu teraz rozoberať toto obdobie, k tomu je už dnes k dispozícii dosť prameňov. Preskočím radšej – aj keď bez Heglových sedemmilíových čižiem – k obdobiu temna, ktoré sme zažili na vlastnej koži. K obdobiu, keď na rozdiel od stredoveku bola oficiálne povolená jediná filozofia, ktorá vlastne ani filozofiou nebola. Všetko ostatné bolo zakázané a označené za myslenie „zahnívajúceho kapitalizmu“. Najdôležitejšou zo štátnic bola skúška z „mafie“ (aká to úžasná skratka vznikla v ľudovej tvorivosti z termínu „marxistická filozofia“!).

Ako sa dala v tomto období rozvíjať kresťanská filozofia? Kresťanských filozofov hneď po nástupe komunizmu násilne odstavili. Niektorých pozatvárali, iných vyštvali do exilu, ďalších prinútili k mlčaniu. Ale slobodné myslenie sa násilím našťastie zničiť nedá.

Kľúčovým bodom je tu snaha o hľadanie pravdy. Toto je v dnešnej dobe samo osebe dosť problematizovaná otázka, nakoľko koncept pravdy je intenzívne diskreditovaný. Ak sa však nenecháme zviest postmodernou relativizáciou vzťahu medzi poznaním a realitou, otázka pravdy a úprimnosti v jej hľadaní nám vystúpi ako zásadná. Pluralita filozofických koncepcií a ostrosť filozofických dišpút v stredoveku bola práve ňou inšpirovaná. Počas komunistickej diktatúry v období takzvaného reálneho socializmu bola téma pravdy odsunutá do úzadia. Filozofia v marxistickom chápaní mala byť „nástrojom v rukách robotníckej triedy, slúžiacim na porazenie kapitalizmu“. Teda žiadna zmienka o pravde a jej hľadaní. Len nástroj, ktorý treba prispôbovať aktuálnym požiadavkám. Všetko ostatné, čo týmto požiadavkám nevyhovovalo, bolo onálepkované ako myslenie „zahnívajúceho kapitalizmu“.

V tejto situácii sa každý, kto sa pokúšal o hľadanie pravdy v mene filozofie ako univerzálnej lásky k múdrosti, ocitol v pozícii vnútorného nepriateľa režimu. Sledovanie osudov kresťanských a tiež iných nemarxistických mysliteľov po roku 1948 nás privedie k mnohorakým peripetiám, utrpeniu, nespravodlivosti a krutosti, ktoré poznačili vtedajšiu dobu. Priam dobrodružné je sledovať pokusy o kontinuitu v myslení a tvorbu nových konceptov v intenciách nových poznatkov. Keď neexistovala oficiálna platforma na kryštalizáciu a konfrontáciu produktov slobodného myslenia v podobe škôl, odborných časopisov a konferencií, museli sa hľadať iné cesty. Školy muselo nahradiť samoštúdium z ťažko dostupných zdrojov, časopisy a konferencie zas nahradili samizdaty a tajné stretnutia, oboje kriminalizované ako tá najnebezpečnejšia protištátna činnosť. Medzi nemnohými, ktorí na túto vratkú plochu smelo vykročili, nájdeme aj profesora Jána Letza (nar. 23. 1. 1936). Jeho hľadanie pravdy o svete, živote a človeku viedlo najprv cez chémiu – makromolekuly, polyméry, tvorbu nových látok, aké predtým v prírode nejestvovali. Potom nasledovala veda o vede, o riadení vedeckého výskumu.

Možnosť skutočného ponoru do hĺbín bytia a jeho zmyslu priniesla jedine filozofia. Filozofia genuínno kresťanská. Filozofia, ktorá hľadala prienik celej kresťanskej tradície s najnovšími vedeckými poznatkami a duchovnou a intelektuálnou situáciou doby. Filozofia, ktorá mala smelé ambície ísť do hĺbky aj do výšky. Hľadať jednotu materiálneho aj duchovného, božského aj ľudského, časného aj večného. Hľadať spojiwo medzi kreáciou a evolúciou, spojiwo medzi teoretickou špekuláciou a morálne konzekventnou praxou.

Začalo to tajným štúdiom tomistickej filozofie u slovenských jezuitov. Nasledovalo spoznávanie historických aj súčasných koncepcií; dôležitým míľnikom bolo spoznanie koncepcie Pierra Teilharda de Char-

din. Vhodným priestorom na publikovanie výsledkov tohto bádania bol samizdat, do ktorého profesor Letz nielen prispieval, ale sa aj aktívne podieľal na jeho vydávaní s ľuďmi ako Anton Semeš, Anton Srholec, Peter Haťapka, Ivan Polanský, Vendelín Laca a ďalší.

Zmena režimu priniesla nové možnosti, ktorých prirodzeným dôsledkom bol vstup na akademickú filozofickú pôdu najprv na novozriadenej Katedry humanistiky na Prírodovedeckej fakulte UK v Bratislave, potom na Katedre etiky a sociálnych vied Pedagogickej fakulty v Nitre, ktorá sa pretransformovala na Katedru etiky a katechetiky na Filozofickej fakulte UKF v Nitre a napokon na Katedre filozofie Fakulte humanistiky (od roku 2004 Filozofickej fakulty) Trnavskej univerzity v Trnave. K tomu treba pripočítať aktívnu prácu v USKI.

Náročná práca v sťažených podmienkach priniesla bohaté ovocie. Jeho samizdatové práce počítajú 57 zväzkov, z toho 47 z filozofie a teológie. Publikoval 15 monografií, z toho 13 z filozofie a teológie, okrem toho ďalších 138 vedeckých a 82 odborných prác; citácií a recenzí sú takmer tri stovky. Dnes už môžeme hovoriť o jeho filozofickej škole, ktorú ilustruje napríklad 13 dizertačných prác pod jeho vedením. Konceptiu, ktorú vytvoril, označuje ako experienciálno-evolučná, kreačno-evolučná, kenotická, pneumatická, prosopoická a kristovská či genuínno kresťanská filozofia.

Na tomto malom priestore som samozrejme neponúkol úplný prehľad o činnosti a tvorbe profesora Letza, ani to nebolo mojím zámerom. Chcel som však ponúknuť aspoň malý vhlád do toho, ako sa aj v totalitnom režime mohla rodiť a rozvíjať kresťanská filozofia a po jeho páde ponúknuť aj verejnosti svoje plody.

Gašpar Fronc

MOŽNOSTI POZITÍVNYCH RIEŠENÍ VZŤAHU MEDZI VIEROU A VEDOU¹

Ján Letz

Abstract: The Possibilities of Positive Solutions to the Relationship Between Faith and Science. The lecture of the program character consists of two parts: First, the methodological and theoretical learning, in which the author tries to show and justify the irreplaceable role of philosophy in mediating the dialogue between faith and reason, as well as between theology and science, and secondly, to sketch the solution of God's relationship to the created reality resulting in creation of the concept of the cosmic Christology and Pneumatology.

Vzhľadom na závažnosť témy som zvolil taký postup, že svoju štúdiu, ktorej pôvodným účelom bol podklad na prednášku, orientujem programovo a nebudem v nej zachádzať do jednotlivostí.

Prednáška pozostáva z dvoch častí: Po prvé, z metodologickej a teoreticko-poznávacej, v ktorej sa pokúsim poukázať a zdôvodniť nenahraditeľné miesto filozofie pri sprostredkovaní dialógu medzi vierou a rozumom, ako aj medzi teológiou a vedou; a po druhé, z náčrtu riešenia vzťahu Boha k stvorenstvu vyúsťujúceho do tvorby dvojediného konceptu kristológie a pneumatológie.

Veda a viera: protirečenie alebo zhoda?

Zastávam názor, že medzi vedou a vierou musí byť vždy určité napätie, keďže to vyplýva zo samotnej podstaty vedy a viery. Treba však dôkladne preskúmať, akej povahy je toto napätie a či ho možno porozumieť v nejakom celostnom chápaní, alebo nie, teda či existuje platforma, na základe ktorej by ho bolo možné principiálne prekonať a znova a znova v dejinách prekonávať.

Na spoznanie povahy tohto napätia treba najprv bližšie objasniť základné pojmy „veda“ a „viera“, ktoré bývajú značne nejednotné.

Veda je súbor poznatkov usporiadaných podľa zásady dostatočného dôvodu, čiže na základe poznania vecí a javov z ich príčin. Tento súbor poznatkov musí byť usústavený, t. j. musí tvoriť koherentný a bezrozporný systém.

Poznatky vedy spočívajú na báze istôt rozumu, ktoré korešpondujú s istotami vedeckých teórií. Ako je všeobecne známe, ich istoty nie sú absolútne, majú charakter rozumovej evidencie a môžu byť falzifikáciou spochybnené. Z uvedeného vyplýva, že poznatkami čerpanými len z vedy nemožno uspokojivo odpovedať na existenciálne otázky zmyslu

¹ Prednáška laureáta pri udelení ceny FIDES ET RATIO 14. 9. 2011.

a najvyšších hodnôt ľudského života. Ak tieto poznatky majú plniť túto úlohu, musia byť v zásadnom slova zmysle podmienené a privedené k istote vierou. V tomto zmysle platí v obrátenom zmysle Anzelmov slávny výrok *fides quaerens intellectum* ako *intellectus quaerens fidem*, teda sám rozum sa dožaduje viery, toho, aby bol fundovaný vierou. Aká je však táto viera?

Viera – v jej pochope je užitočné rozlišovať – tak, ako učil sv. Augustín – vieru nepredmetnú *fides qua* a vieru predmetnú, *fides quae*, zahrňujúcu určitý základný obsah.

V nepredmetnej viere vystupujú do popredia najmä tieto momenty:

- osobný a celostný akt, ktorý človeka vedie v láske k novému poznaniu, nedosiahnuteľnému samotným rozumovým poznaním o sebe samom, o blízkych, o dejinách a vesmíre; touto svojou hermeneutickou funkciou poskytuje človeku oslobodzujúci zmysel, ktorý je nad empirickým poznaním;
- základné slobodné rozhodnutie či voľba človeka obdareného rozumom, jeho *optio fundamentalis*, umožňovaná na základe istoty dosiahnutej verifikáciou v osobnom, spoločenskom a verejnom živote (*analysis fidei*), istoty osobnosti v jej mravnom, duchovnom a náboženskom živote tak jednotlivca, ako aj spoločnosti;
- jednotný akt konkrétneho človeka zameraný na to, čo jeho poznanie, skúsenosť, ktorý jeho samého transcenduje, presahuje;
- základná existenciálna otvorenosť človeka voči druhému človeku, jeho otvorenosť pre lásku, schopnosť viesť opravdivý dialóg a prijať aj vedenie, presahujúce racionálnosť, v ktorom je zakotvený posledný zmysel života človeka; viera teda neostáva len v sebe, ale hľadá vyššie poznanie a v plnom slova zmysle platí Anzelmovo *fides quaerens intellectum*, čo osobitne nachádza svoje uplatnenie v metafyzike a teológii (Beinert 1994, s. 421 – 424).
- slobodné prijatie obsahového odovzdania (výrokov) určitej osoby v dôvere k tejto osobe (Rahner, 1996, s. 384).

Nepredmetnú povahu viery rôznym spôsobom charakterizovali aj mnohí filozofi, vyzdvihujúc v nej nepredmetné, existenciálne momenty. Aj oni uvádzajú viac-menej explicitný vzťah k Transcendencii, k Bohu² (Olšovský, 2005, s. 234 – 235). Ešte vo väčšej miere zdôrazňovali jej

² Viera je pohnútkou (motívom) pre rozum – *fides quaerens intellectum* a je schopná dať rozumu zdôvodnenie – *cur Deus homo*. (Anselm z Canterbury)

Viera je nadobudnutý jedinečný existenciálny stav človeka chápaného ako konkrétneho jedinca, vďaka ktorému tento jedinec môže tušiť nekonečno a dostať sa do absolútneho vzťahu k Absolútnu, k Bohu; je darom milosti, Boha; vyžaduje si od človeka odhodlanie k radikálnemu duchovnému skoku na základe hlbkej vnútornej sebaapremeny; v nekonečne vášnivom zaujatí viery možno dosiahnuť večnú blaženosť, v ktorej sa prekonávajú všetky nutné pravdy; viera je nekonečnou dôverou božskej moci, pre ktorú je možné všetko. (Sören Kierkegaard)

Viera je radikálnou odpoveďou na Božiu lásku (prejavujúcu sa ako dar zjavenia). (John Henry Newman, Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière).

potrebu mnohí náboženský myslitelia, ktorí však svoje charakteristiky viery začleňujú už do zjavne náboženského kontextu³ (Beinert, 1994, s. 421 – 424).

Vo viere v jej v predmetnom chápaní je už jasne vyjadrený vzťah k Transcendencii, k Bohu. Viera v tomto zmysle, ktorá sa v kresťanskom náboženstve vzťahuje najmä na Božie slovo a jeho obsah, sa často spredmetňuje v celých vetách a formuláciách viery. Treba ju predovšetkým chápať:

- ako slobodné prijatie zjavenia Boha ľudskou osobou mobilizujúce nielen rozum, ale všetky dimenzie človeka, uschopňujúce človeka pre Boha, čo pri plnej realizácii tejto zvesti nadobúda charakter lásky (K. Rahner);
- ako slobodné vyznanie človeka, ktoré vedie k prijatiu tohto zjavenia, a to:
 - ako vyznanie jednotlivca, ľudskej osoby,
 - ako vyznanie spoločenstiev veriacich, osobitne ako vyznanie celej Cirkvi;
 - ako vyznanie artikulované v médiu jazyka, určovaného jeho charakterom a pravidlami;
 - ako vyznanie otvorené pre racionálne a vedecké uchopenie, ktoré sa takto stáva predmetom teologickej náuky.

Z tohto hľadiska **teológia** zaujíma sprostredkujúce postavenie medzi zjavením a vierou; analyzuje motívy, záujmy, dejinné podmienky a štruktúry myslenia a výpovedí viery; privádza ich do nových modelov (teórií) a urobí ich tak zrozumiteľnými a použiteľnými pre aktuálnu dobu (Beinert, 1994, s. 424).

Pre skúmanie vzťahu medzi vierou a rozumom, resp. vierou a vedou je užitočné vieru chápať aj z iného hľadiska. Viera v tomto chápaní pred-

Viera je existenciálny stav človeka, v ktorom sa otvára božskému prílivu z Transcendencie; v tomto stave človek čerpá priazeň z účasti na bytí a stáva sa skutočne slobodným; podstata viery spočíva v odovzdanosti bytíu v absolútnom záväzku voči celku bytia. (Gabriel Marcel)

³ Ide predovšetkým o tieto charakteristiky:

- úkon umožnený skrze Božiu milosť (*lumen fidei, caritas Dei*);
- zjavenie a jeho dôvod spôsobované Duchom Svätým;
- akt dopĺňujúci vedenie vzhľadom na posledný transcendentný dôvod človeka i všetkého stvorenstva; z tohto hľadiska je ponukou zmyslu pre existenciálny rozum;
- eschatologicky zameraný akt, smerujúci a nabádajúci veriaceho k naplneniu všetkých prisľúbení o večnom spoločenstve s Bohom;
- rozumový súhlas, danie za pravdu v súlade s pravdami vyhlásenými autoritou cirkevného úradu (inštrukčno-teoretický model vyzdvihovalý v stredoveku);
- špekulatívno-intelektuálne prisvedčanie zjaveným pravdám, ktoré spôsobuje vôľa (Tomáš Akvinský).

Osobné celostné oddanie sa Bohu, ktoré je zdôvodnené kristologicky (skrze Krista a v Kristovi) a spôsobované pneumatologicky (skrze Ducha a v Duchu).

stavuje základný, integrálny a osobný postoj človeka, ktorým sa človek vzťahuje k niečomu, čo je mimo možnosti aktuálneho, nepochybného a dostatočného overenia racionálnymi prostriedkami, no predsa tento postoj zakúša ako skutočný, pravdivý a pre jeho poznanie a život nevyhnutný. Viera tu vystupuje ako preambula rozumu. V tomto porozumení si nevyhnutne nenárokujú objektívne potvrdenú platnosť a neraz sa dostáva do neistoty. Oproti viere v tomto chápaní, ktorá je vlastne vierou poznania, pristupuje viera ako bezpodmienečné prisvedčenie poznávanému obsahu, a to s úplnou istotou. Máme tu teda do činenia s dvomi významami viery:

Je to jednak viera (*belief*) prítomná pri základe vedeckého poznania, zaujímajúca kladný postoj k tomu, či jej predmet je alebo nie je a či je taký a nie je iný, aký je, no tento postoj viery je v zásade falzifikovateľný a často ho aj treba falzifikovať; a jednak viera pri základe metafyzického a náboženského poznania, zaujímajúca kladný a bezvýhradný postoj k pravde či k skutočnosti chápanej ako dar, priamo alebo nepriamo sa vzťahujúcej na Transcendenciu, Boha (*faith, credence*).

Veda a viera majú teda spoločné to, že sa usilujú poznať a potvrdiť pravdu, najmä pravdu samotnej skutočnosti, a to tým najuniverzálnejším a najskutočnejším spôsobom. Tento ich spôsob síce chce byť v oboch prípadoch čo najpresvedčivejší, no predsa sa v prípade vedy a v prípade viery zásadne od seba odlišuje. Vede je vlastný spôsob racionálno-teoretický uskutočňovaný prostredníctvom tvorby vedeckých teórií a uspokojujúci sa s racionálnou istotou (evidenciou), naproti tomu viere je vlastný spôsob praktický a bezprostredný, zameraný na konkrétnu osobu, resp. osoby, usilujúci sa dospieť k istote na základe hlbšej, existenciálnej istoty, často založenej na dôvere a svedectve niekoho druhého. Táto istota však nevyklučuje racionálnu istotu a považuje ju pre človeka síce za nevyhnutnú, no nepostačiteľnú. Dosah istoty vedy a istoty viery je však rozdielny. Zatiaľ čo veda dospieva k racionálnym poznatkom a evidenciám o podstate vecí a ich štruktúre, naproti tomu viera dospieva k poznaniu samotného bytia a jeho najvyššieho dôvodu existencie – Boha. Vidíme, že veda a viera, aj keď sú výsledkami rozdielnych oblastí duchovnej činnosti človeka, predsa *ex principio* nemôže byť medzi nimi zásadný rozpor, lebo sledujú poznanie pravdy tej istej skutočnosti, no nemôže byť medzi nimi ani zhoda v plnom slova zmysle. Je a vždy aj bude medzi nimi napätie, prameniace z ich rôznej povahy poznávania, kladenia si cieľov a nadobúdania istoty.

Toto napätie sa môže vyrovnávať a zmierňovať jedine takou aktivitou ľudského ducha, ktorá do svojho poznávania priam metodicky zakomponováva racionálne istoty vedy i existenciálne istoty viery a usiluje sa tiež na symbolickej úrovni o celostné racionálne vyjadrenie poznatkov získaných na základe vedy i viery. Túto aktivitu vykonáva **filozofia**, ktorá má bezprostredný vzťah na jednej strane k vede a na druhej strane k teológii. Naproti tomu medzi teológiou a vedou nie je a ani nemôže byť bezprostredný vzťah, vzhľadom na ich radikálne odchodný predmet

skúmania a povahu poznania. Táto radikálna odchodnosť môže vyvolať – a v dejinách aj vyvolávala – nadbytočné napätie a niekedy až konflikty. Preto v dialógu medzi vierou a rozumom, medzi teológiou a vedou má nezastupiteľnú úlohu filozofia.

Vzhľadom na bezprostrednosť vzťahu filozofie tak k teológii, ako aj k vede, je možná medzi nimi v zásade bezkonfliktná, plodná spolupráca. Teológia nevyhnutne potrebuje filozofiu, ktorá jej vytvára, najmä vďaka svojmu metafyzickému jadru, kognitívne predpolie pre jej bádanie. Obdobne filozofia sa nemá odvracať od teológie, veď obom ide o poznávanie najvyšších právd osebe, najmä právd o človeku a o Bohu. Nemá sa vzdať svojej otvorenosti transcencii, ako aj úsilia o prekonanie každej podoby svojej aktuálne platnej racionality. Má ostať verná sokratovským existenciálnym výzvam a nemá sa nikdy uzatvárať do skleníka svojej racionality. Celkom legitímne sa tiež má v hľadaní svojho najvyššieho cieľa bádania pripodobňovať teológii. Významnú úlohu tu zohráva teológia svojím potvrdzovaním a obsahovým prehľbovaním celostno-syntetizujúcich záverov filozofie, vďaka čomu sa prekonáva antagonizmus medzi vedou vierou a dosahuje sa ich zásadná zhoda. Z tohto hľadiska pre prehĺbený dialóg medzi teológiou a filozofiou má a bude mať čoraz väčšiu dôležitosť **kresťanská filozofia**, ktorá má najväčšiu príbuznosť k teológii.

Filozofia má však aj bezprostredný vzťah k vede, k všetkým špeciálnym i formálnym vedám. Zovšeobecňuje a prehľbuje poznatky vedy a napomáha rozvoju vedeckej interdisciplinárnosti. Kriticky posudzuje výsledky vedy najmä z hľadiska jej východísk a dosahu jej výsledkov pre morálny život človeka a spoločnosti. Ponúka vedám prehĺbené metodologické inštrumentálie a pomáha im porozumieť hranice ich poznania. Túto vznešenú úlohu v ľudskom poznávaní bude však môcť plniť filozofia len vtedy, keď sa nespreneverí svojmu poslaniu, keď nerezignuje na metafyzické výzvy, keď sa neuzavrie do seba a vo svojom smerovaní nepodľahne nesprávnym tendenciám významnej časti súčasnej vedy a nelegitímnych podôb filozofie, ktoré by ju mohli priviesť do pasce úzkeho empirizmu, pragmatizmu, do determinovanosti plytkou racionalitou a až do agnosticizmu.

Ako príklad pre uvedenie nevyhnutnú sprostredkujúcu úlohu filozofie pre dialóg medzi vierou a rozumom, či teológiou a vedou uvediem otázku evolúcie, či širšie, otázku vývoja. Filozofii síce bol po stáročia známy pochop vývoja, no ten bol značne vágny a viazaný na rôzne idealistické, predovšetkým panteistické myšlienkové systémy. V 19. storočí sa postupne zásluhou prudkého rozvoja prírodných vied formovala názor vedecká teória vývoja prírody, osobitne živých organizmov. V 19. a najmä v 20. storočí viacerí prírodovedci a sociálni myslitelia bezdôvodne však rozšírili platnosť tejto teórie na celú skutočnosť. Takto sformovaný „vedecký“ evolucionizmus sa kládol do protikladu k teológii. No až filozofia, rozvíjaná príspevom viacerých kresťanských mysliteľov i z radov prírodovedcov, ukázala, že procesualnosť a dynamiku možno

celkom legitímne prijať ako základný atribút stvorenej reality, no s tou základnou korektúrou, že nemôže ísť vo všetkých oblastiach vesmíru a človeka o biologickú evolúciu, ale o vývoj v širšom a hlbšom ontologickom zmysle, ktorý nijako nie je v protiklade k Božiemu stvoreniu, ale naopak, hlbšie ho zdôvodňuje a približuje chápaniu človeka. Ukázali, že Darwin a najmä jeho mnohí nasledovníci neodôvodnene, aprioristicky rozšírili kompetenciu biologickej evolúcie na celé stvorenstvo, čím nepriamo spochybnili samotnú biologickú evolúciu. Som presvedčený, že bez sprostredkujúceho pôsobenia filozofie by táto premena z chápania partikulárneho fenoménu biologickej evolúcie na univerzálny, kozmický fenomén vývoja, fundovaný najmä rozličnými súčasnými filozofickými konceptmi procesuálnej ontológie, nebol možný. Skúmanie procesov v stvorenstve na rozličných úrovniach bytia ukázalo, že vývoj je najvyššou formou týchto procesov. V nich sa utvárajú nielen nové kvality a formy bytia, ale aj samo nové bytie. Utváranie nového bytia v týchto procesoch však nemôže byť výsledkom pôsobenia prakticky nekonečného reťazca náhod, ale musí pochádzať od Boha, mať stvoriteľský charakter. Je podmienené Božou slobodou a smeruje k čoraz väčšej dokonalosti. Teda vývoj na každej úrovni bytia je stvoriteľský.

Tejto otázke som sa venoval po desaťročia aj ja. Vytvoril som filozofickú teóriu kreačného vývoja na báze božsko-stvorenskej, osobitne božsko-ľudskej koaktivity. Jej výsledky podľa môjho názoru vrhajú nové svetlo aj na porozumenie dejín, osobitne ľudských dejín a kultúry. A uprostred tohto bádania mi začala vystupovať v novom porozumení nesmierna hodnota Krista, hodnota zásadnej dôležitosti nielen pre kresťanov, ale pre celé ľudstvo.⁴

Na to v stručnosti poukážem v druhej časti.

⁴ Pozri v tejto súvislosti nasledujúce autorove práce:

Koaktivitná teória kreačnej evolúcie. In: *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie.* Bratislava, ÚSKI, 1993, s. 289–294.

Teilhardizmus a jeho vývinové tendencie. 3. časť: Problematika myslenia teilhardizmu. In: *Filozofia.* 1995, roč. 50, 1995, č. 6, s. 275 – 288.

Kreačno-evolučná interpretácia „concurus Dei“. In: *Filozofia.* 1995, roč. 50, č. 11, s. 610 – 614.

Syntéza na úrovni metafyziky a ontológie. In: *Život v hľadaní pravdy. Vývin osobnosti a myslenia.* Bratislava, Charis, 1966, s. 165 – 168.

Boh v evolučnej ontológii. In: *Studia Theologica.* 2000, roč. 2, 2000, č. 2, s. 26 – 39.

Evolúcia a kreačia z pohľadu kresťanskej filozofie. In: *Studia Theologica.* 2002, roč. 4, 2002, č. 10, s. 1 – 30.

Kreačno-evolučná ontológia a kozmológia v intenciách prehodnotenia transcencie. In: NEJESCHLEBA, T. – FLOSS, P. – MICHALIK, J. – STEHURA, E. (eds.): *Kozmologie v dejinách a súčasnosti filosofie.* Olomouc, Universita Palackého, Cyrilometodějská teologická fakulta, 2009, s. 147 – 188.

Sloboda na báze interpersonalnej a interpersonalitnej koaktivity. In: LETZ, J. – TKÁČIK, L. (ed.): *Vybrané otázky slobody.* Trnava, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2010, s. 72 – 119.

Na ceste ku kozmickej kristológii a pneumatológii

Jednou zo základných úloh kresťanskej teológie, ale aj filozofie je integrovať údaje o zjavení do novej koncepcie vesmíru. Kresťanské myslenie počas celých svojich dejín stálo pred úlohou harmonizácie či zladovania toho, čo Cirkev nazýva „*revelatio*“, s novým pohľadom na svet, a to od čias polemík apoštolov Jána a Pavla vedených najmä proti gnostickým teóriám, cez kontroverzie sv. Irenea s gnostikmi, Augustínovu tvrdú konfrontáciu s manichejským hnutím, cez Albertov a Tomášov program integrácie Aristotelovej fyziky a antropológie, cez novoveké konflikty súvisiace s heliocentrickou teóriou Keplera a Galileiho, cez Darwinov evolucionizmus až po súčasné pohľady na počiatok vesmíru a štruktúru života. Boli to všetko náročné hermeneutické aktivity, ktoré sa odohrávali v dejinách niekedy pokojne, no inokedy v napätiach a konfliktoch. Naozaj, rozhodujúcim bodom kresťanskej filozofie a teológie vždy bola úloha, ako integrovať racionálne vnímanie reality do obsahu zjavenia. Išlo im predovšetkým o reinterpretovanie právd Božieho zjavenia v horizonte najnovších vedeckých poznatkov, osobitne poznatkov kozmológie, biológie a fyziky. A pritom v tomto úsilí sa znova a znova, vždy s novou nástočivosťou, vynáral fundamentálny problém Božieho pôsobenia na svet, prírodu, človeka, na jeho dejiny a kultúru, ale aj jeho pôsobenia v nich a skrze nich.

Uvediem tu jeden aspekt tejto hermeneutickej úlohy: pochopiť spojitost medzi pôvodnou kresťanskou cestou Božieho pôsobenia, t. j. trinitárno-monoteistickou cestou, a cestou vedeckých kozmológií.

Už sv. Irenej z Lyonu v 2. storočí vyjadril ideu pôsobenia Boha Otca v stvorení a v pokračujúcom stvorení v dejinách pomocou jeho dvoch rúk: Syna a Ducha Svätého⁵ (Ireneus, 4, 20, 1.4). Touto pozoruhodnou metaforou sa názorne objasňuje základ tohto božského pôsobenia. V kresťanskej tradícii táto aktivita Boha vo stvorení vystupuje ako najvyšš skutočná a ako osobná: Božské pôsobenie operuje dvomi aktivitami výsostne personálnej povahy, a nie aktivitami anonymnej či aersonálnej božskosti. A naozaj, pôsobenie Boha v stvorenstve, pri samej kreácii, vo stvoriteľskom vývoji i pri završení, môžeme náležite porozumieť len pomocou jeho trinitárnej, trojičnej aktivity. V tomto smere je najmä podnetná prednáška argentínskeho filozofa Lucia Floria (Florio, 2006), o ktorú sa najmä v teologickej problematike ďalej opieram.

Celé dejiny, osobitne však dejiny ľudstva, môžeme interpretovať ako postupné vyjavovanie sa Krista a Božieho Ducha, t. j. ako anticípáciu a emergenciu kristofánie a pneumofánie, a to až do najvyššej nepodmienitosti v Ježišovi Kristovi, ako aj v ich ďalšom pokračovaní na kvalitatívne novej úrovni v kresťanských dejinách. Z uvedeného vyplýva, že ak kristológia má byť skutočne univerzálna, musí osvetľovať prí-

⁵ „On má dve ruky, ktorými od počiatku mal zo svojej strany Slovo a Múdrost', Syna a Ducha Svätého. Skrze ne a v nich učinil všetko slobodne a nezávisle.“

chod a pôsobenie Božieho Slova v celých kozmických a ľudských dejinách, a to aj z filozofického hľadiska, teda od samého počiatku, musí byť **kristológiou teologickou i filozofickou**, nielen kristológiou soteriologickou, ale aj kozmicou a pneumatickou. Na túto základnú ideovú tendenciu geniálne poukazovali už apoštol Pavol, ako aj niektorí iní myslitelia kresťanského staroveku a novoveku, no v neposlednom rade celá plejáda významných kresťanských mysliteľov 20. a 21. storočia.⁶

Na tieto znamenia časov poukázal aj Svätý Otec Benedikt XVI., keď citoval z listu apoštola Pavla Kolosanom tieto slová: „*On je obraz neviditeľného Boha, prvorodený zo všetkého stvorenia, lebo v ňom bolo stvorené všetko na nebi a na zemi, viditeľné a neviditeľné, tróny aj panstvá, kniežactvá aj mocnosti. Všetko je stvorené skrze neho a pre neho. On je pred všetkým a všetko v ňom spočíva.*“ (Kol 1, 16, 17) A účastníkom plenárneho zasadania Kongregácie pre učenie cirkvi roku 2006 povedal: „*Stálym prehlbovaním nášho poznania Krista, centra kozmu a dejín, môžeme ukázať mužom a ženám našich čias, že viera v neho je dôležitá pre budúcnosť ľudstva: Zaiste, je splnením všetkého, čo je autenticky ľudské.*“⁷

Je zaujímavé sledovať narastanie upriamenosti Katolíckej cirkvi i súčasného intelektuálneho pohybu na kozmické miesto Krista, a to najmä po kritickom zistení, že sa v minulosti značne prehliadala historická a kozmická dimenzia zjavenia. A práve tento jej sebakritický postoj dopomohol k novému teologickému objavu, objavu témy kozmickej kristológie. Mnohé vedecké práce o kozmickej kristológii⁸ najmä za po-

⁶ E. R. Baltazar, Maurice Blondel (1861 – 1949), Claude Bruaire (1932 – 1086), Philipp Clayton (*1955), John B. Cobb, Jr. (*1925), Piero Coda (*1955), David Coffey CsxR, Jacques Depuis SJ (1923 – 2004), Lucio Florio, David Ray Griffin (*1939), Pietro Henrici SJ (*1928), John Macquarie (1919 – 2007), sv. Justín Mučeník (110 – 165), Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955), Claude Tresmontant (1925 – 1998), Anthony Kelly, Bernard Lonergan (1904–1984), sv. Ján Duns Scotus (1266 – 1308), Anfried Hulsbosch, Raimon Panikkar (1918 – 2010), Arthur Peacocke (1924 – 2006), W. Norman Pittinger (1905 – 1997), Karl Rahner (1904 – 1984), Edward Schillebeeckx (1914 – 2009), David Steindl-Rast (*1926) a Xavier Tillette SJ (*1921) a i.

⁷ Adresované Benediktom XVI. účastníkom plenárneho zasadania Kongregácie pre učenie cirkvi, Vatikán, 10. februára 2006.

⁸ Počiatky kozmickej kristológie sa skúmali v novších doktorských dizertáciách. Poukazuje sa v nich na niekoľko dôležitých bodov. 1. na jasnú bázu kozmickej kristológie v jánovských (Jn 1, 1 – 18) a pavlovských (1 Kor 8, 6; Fil 2, 6 – 11; Rim 8, 19 – 23; Kol 1, 15 – 20) textoch, ako aj na patristickú tradíciu, najmä grécku. 2. na to, že v priebehu stredoveku bola táto téma pre uprednostňovanie antropologicky orientovanej soterológie opomínaná. 3. na obnovu tejto témy od XVIII. storočia najmä z dôvodu vplyvu nových vied, čím sa rozšíril svetonázor a požadovala sa teológia, ktorá by vysvetlila dosah nových poznatkov o nesmiernom vesmíre na Božie zjavenie. Kritický náčrt dejín kozmickej kristológie podáva napríklad dizertačná práca Jorgeho Papanicolaua *Cristológia Cós mica. Fundamentos bíblicos aproximación hitórica y reflexión sistemática*. Buenos Aires, Epifania, 2005.

sledné dve desaťročia očistili túto oblasť bádania od mylných predstáv rôznych iluministických teórií, konceptov New Age, tzv. ekologickej teológie a i. Ukázalo sa, že **kozmickej kristológie** chce byť odpoveďou na otázku jednoty skutočnosti a jej zmyslu, teda na otázku, ktorá spája vedno teológiu, filozofiu a špeciálne i formálne vedy. Pokúša sa zjednotiť celok stvoreného bytia – kozmos, ľudské bytie, duchovné entity, ako aj ich možnosti z hľadiska spásy – stvorenie, vykúpenie, završenie – a napokon aj ich etapy v dejinách – inkarnácia, smrť, zmŕtvychvstanie. S plnou vážnosťou a zodpovednosťou reinterpretuje viaceré závažné tvrdenia Nového zákona (Kol 16, 1 a Jn 1, 1 – 18).

Spomeniem tu aspoň niektoré aktuálne témy kozmickej kristológie: To, že božský Logos, porozumený ako Kristus, predchádza vznik vesmíru, implikuje dôležité konzekvencie, ako je prijatie hmoty a života Synom, čo vyvoláva nový vzťah k božskému. Naozaj, stvorenie nadobúda zásadne novú kvalitu, odkedy vstúpil do neho Kristus. Táto situácia znamená, že vesmír bez toho, žeby stratil svoju autonómiu, stal sa entitou prijatou oveľa intímnejšie samotným Kreátorom. Inou témou je otázka poslania vesmíru a jeho zmyslu. Keby sa vesmír chápal len ako chaotický proces – hýbaný slepými chemickými, fyzikálnymi a genetickými silami – išlo by o názor, ktorý keby bol izolovaný od Krista, bol by názorom na povrchu, a teda zásadne nepostačiteľným. V skutočnosti už od vzniku vesmíru bolo v anticipatívnom štádiu prítomné kristovské skutočno, ktoré sa čoraz väčšmi prejavuje v dejinách a na ich konci sa vyjaví ako bod priťahovania, známy ako bod Omega. On skryte pôsobí i v zjavnej dezorganizácii reality ako jej orientujúci princíp. A to je v podstate koncepcia Teilharda de Chardin, keď hovorí o bode Omega na konci procesu vývoja (Teilhard de Chardin, 1997, s. 87 – 99, 157 – 163). Dejinný vývoj vesmíru pokračuje aj po príchode Krista a postupne sa bytostne duchovne premieňa na vesmírneho Krista. V tejto etape vývoja ľudstva sa Kristus čoraz zjavnejšie prejavuje nielen vo svojej božskosti, ale aj v dokonalej ľudskosti⁹ (Teilhard de Chardin, 1970, s. 140 – 141). Teda z tohto hľadiska možno uzatvoriť, že Kristus je proleptickým exemplárom, uholným kameňom, završenia kristogenézy, a tým aj dosiahnutia konečného štádia vývoja stvorenstva spočívajúceho v pleróme¹⁰ (Tresmontant, 1993, s. 142).

⁹ „Kristus sa nevytráca uprostred vesmíru, keď sa univerzalizuje. Ovláda a asimuluje vesmír tým, že mu vtlačá tri podstatné črty svojej tradičnej, podstatnej skutočnosti: osobnú povahu božského, prejavenie tejto najvyššej osobnosti v historickom Kristovi a nadzemskú povahu sveta dovŕšeného v Bohu ... Univerzalizovať Krista je jediná cesta, ako pre neho zachovať podstatné atribúty (Alfa a Omega) v závratne narastajúcom stvorení. Ak si kresťanstvo má udržať svoje miesto na čele ľudstva, musí sa rozvinúť v pamkristizmus, ktorý nie je ničím iným než do dôsledku vykonanou ideou mystického tela...“

Hlbší výskum porozumenia zmyslu vesmíru, jeho dejín a smerovania, ale aj nás samých, uskutočnený v posledných desaťročiach, si čoraz nástožčivejšie vyžaduje kozmickú kristológiu zásadne komplementarizovať **kozmicou pneumatológiou**. I ona má svoju biblickú bázu¹¹, no opiera sa aj rozličné prúdy pneumatickej a pneumatologickej filozofie v dejinách. Táto bola tušená už Hegelom, no súčasne ním zastretá z dôvodu jeho mylného porozumenia Absolútna.

Teda, vychádzajúc z **trinitárneho porozumenia Boha**, môžeme v zmysle našej témy povedať, že Duch Svätý generuje nové stvorenie, kozmickú transformáciu začatú Ježišom Kristom. Kristova spolustvoriťelská misia bude čoraz zjavnejšie prechádzať cez ľudské bytie. Inými slovami, transformácia vesmíru v novom stvorení bude čoraz zjavnejšie a významnejšie uskutočňovaná prostredníctvom „nového tvora“, ktorým je ľudská bytosť, transformovaná v novom kristovskom bytí. A tento „nový tvor“ je ľudská bytosť v Kristovi, porozumená predovšetkým ako pneumatická a komunitárna bytosť. Vidíme, aká je úzka spätosť medzi kozmicou kristológiou a pneumatológiou.

Načrtnuté tézy kozmickej kristológie a pneumatológie, ktoré – a to tu znovu zdôrazňujem – sú dielom spoločného teologického, filozofického i prírodovedného bádania, ma privádzajú k niektorým závažným dôsledkom, ktoré tu stručne zhrniem.

Sú to jednak konzekvencie, ktoré majú zásadným význam pre súčasnú interpretáciu kozmu – jeho vzniku, vývoja a cieľa, ale aj jeho zmyslu a úlohy pre nás ľudí. Poukazujú na identitu a zmysluplnosť kozmu v priebehu celej jeho existencie, od jeho počiatočného projektu, cez jeho premeny až po jeho konečné určenie, prirodzené i nadprirodzené. Ale sú to konzekvencie zásadného významu aj pre naše ľudské prehlbovanie poznania samého Boha, veď kozmická kristológia a pneumatológia implikujú chápanie špecifického Božieho projektu vzhľadom na stvorenie a angažovanie sa Boha v ňom, ako aj nové približovanie Božieho tajomstva z hľadiska tohto projektu.

Osobitne zdôrazňujem toto: Kozmickú kristológiu a pneumatológiu možno zdôvodniť len na základe trojjediného konceptu Boha, ktorý má

¹⁰ „Keby sme chceli zhrnúť a zhustiť podstatu kresťanstva do jednej jedinej formulácie, museli by nepochybne povedať toto: Kresťanstvo je stvorenie nového človeka zjednoteného s Bohom. Toto stvorenie sa uskutočňuje v osobe toho, ktorého kresťania nazývajú Kristom a ktorý je pravý Boh spojený s pravým človekom. Verus homo vero unitas est Deo.“

¹¹ „Lebo stvorenie bolo podrobené márnosti – nie z vlastnej vôle, ale z vôle toho, ktorý ho podrobil a dal mu nádej, že aj samo stvorenie bude vyslobodené z otroctva skazy, aby malo účasť na slobode a sláve Božích detí. Veď vieme, že celé stvorenie spoločne vzdychá a zviňa sa v pôrodných bolestiach až doteraz. A nielen ono, ale aj my sami, čo máme prvotínny Ducha, aj my vo svojom vnútri vzdycháme a očakávame adoptívne synovstvo, vykúpenie svojho tela.“ (Rim 8, 20 - 23).

svoje kľúčové miesto v kresťanskej teologickej a sčasti aj vo filozofickej tradícii. Len takýto koncept Boha, ktorý sa začína okrem kresťanstva akceptovať aj v iných náboženstvách (Panikkar, 1998), umožňuje prispieť k lepšiemu objasneniu časového a dynamického procesu v kozmickom vývoji. Kozmická kristológia a pneumatológia predovšetkým poskytujú možnosť reflektovania kontinuity a premien vesmíru, umožňujú prijať porozumenie Boha v jeho transcendentii a imanencii, a zároveň naznačujú možnosť takého vysvetlenia Božieho pôsobenia, v ktorom sa integruje transcendencia božského Autora a autonómia vesmíru. A v neposlednom rade, umožňujú hlbšie porozumieť zmysel vesmíru a všetkého stvoreného bytia, konečný cieľ jeho vývoja, na čo kozmológia i nijaká vedecká teória všetkého nikdy nebude môcť dať odpoveď.¹²

Literatúra

BEINERT, W. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc, Matice Cyrilometodějská s. r. o., 1994, s. 421 - 424.

FLORIO, L. *Cosmic Christology and Pneumatology: Updating a Traditional Theological Topic to Approach a Dynamic Universe*. Prednáška pripravená na podujatie „Continuity + Change: Perspectives on Science and Religion“, June 3 - 7, 2006, in Philadelphia, PA, USA; program Metanexus Institute. Dostupné na internete cez Google: Lucio Florio: Cosmic Christology and Pneumatology (17. 12. 2011).

IRENEUS Adversus haereses 4, 20, 1.

OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha, Academia, 2005, s. 234 - 235.

PANIKKAR, R. Trojice. *O mystické sounáležitosti mezi lidmi*. Brno, Cesta, 1998.

RAHNER, K. - VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha, Zvon, 1996, s. 383 - 388.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Křesťanství a evoluce (11. 11. 1945), Bůh evoluce (25. 10. 1953)*. In: *Jak věřím*. Praha, Vyšehrad, 1997, s. 87 - 99, 157 - 163.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Úvahy o obrácení světa*. In: *Chut' žít*. Praha, Vyšehrad, 1970, s. 135 - 144.

TRESMONTANT, C. *Dějiny vesmíru a smysl stvoření*. Praha, ERN, 1993.

Prof. Ing. Ján Letz, PhD., pôsobí na Filozofickej fakulte TU, kde založil a vedie Katedru filozofie. Prednáša teóriu poznania, ontológiu a dejiny filozofie. Zaoberá sa otázkami kresťanskej spirituality a zameriava sa na základné filozofické otázky bytia, skúsenosti a poznávania. Je editorom ročenky Acta Philosophica Tyrnaviensis.

¹² Pozri v tomto smere najmä ďalšie práce Lucia Floria: *La imagen unitrina de Dios cristiano: su originalidad y consecuencias sobre idea de creación*. In: Urrutia Albisua, Eugenio&Blázquez Ortega. Juan José (eds.) *Ciencia y religión hoy. Diálogos en torno a la naturaleza*. Pueblo, OPAEP, 2003, s. 221 - 265 a *Trinidad y Evolución. Repercusiones de la idea monoteísta y trinitaria del Dios en relación a la naturaleza en evolución*, in: Pascual, Rafael (ed.): *L'Evoluzione: Croce di Scienza, Filosofia e Teologia?* Roma, Edizione Studium, 2005, s. 273 - 314.

Laudácio na prof. RNDr. Jozefa Tiňa, DrSc.

Je pre mňa veľkým vyznamenaním a potešením, že môžem predniesť „Laudácio“ na takú významnú osobnosť, akou profesor Jozef Tiňo, DrSc. nepochybne je, a to pri príležitosti udelenia Ceny FIDES ET RATIO. Pri požiadaní o túto úlohu zrejme rozhodujúcu úlohu zohral fakt, že profesora Jozefa Tiňa už dlho osobne poznám, že som s ním úzko spolupracoval a že som bol svedkom a obdivovateľom jeho aktivity nielen na poli vedy, ale najmä na poli šírenia veľmi potrebnej osvetu v oblasti vzťahov medzi vedou a vierou prakticky na všetkých úrovniach slovenskej spoločnosti. Musím začať tým, že už od detských rokov mal menovaný veľmi pestrý a pohnutý život, popretkávaný mnohými nečakanými epizódami a s obdivom musím konštatovať, že bol potrebný silný charakter a veľká morálna dispozícia na to, aby sa cez to všetko mohol úspešne prebiť.

Narodil sa 15. 4. 1932 v Zamutove na východnom Slovensku, kde začal aj svoju zložitú cestu vzdelávania od základnej školy až po získanie najvyššej vedeckej méty – titulu DrSc. Postupne prechádzal meštianskou školou a gymnáziom v Michalovciach, odkiaľ v roku 1949 odišiel do noviciátu v Červenke na Morave. Počas známej barbárskej noci bol internovaný na Králikoch v Čechách. Po prepustení v októbri roku 1950 pokračoval v gymnaziálnom štúdiu a po maturite sa zapísal na Prírodovedeckú fakultu UK v Bratislave, kde po určitých peripetiách – vylúčenie a opätovnom prijatí – ukončil štúdium odboru fyzika v roku 1958.

Pestré to mal aj po ukončení vysokoškolského štúdia. Vyučoval na 11-ročienke v Dobšinej a po vojenskej službe na Všeobecnej strednej škole v Bratislave. Jeho schopné gény ho však lákali na výskumnú dráhu a tá sa začala realizovať na Ústave stavebníctva a architektúry SAV a završila na Ústave polymérov SAV, kde vydržal až do dôchodku v roku 2001. V rámci tejto – možno povedať najdôležitejšej a najproduktívnejšej – etapy svojho života absolvoval študijné pobyty v Novosibirsku, v Prahe a v Leicestery. Jeho hlavným zameraním bola teoretická interpretácia spektier elektrónovej spinovej rezonancie. Rozpracoval a navrhol kvantovomechanické metódy pre molekuly s otvorenými sférami. Venoval sa tiež štúdiu molekulovej pohyblivosti v polymérnych systémoch. Výsledky jeho vedeckej činnosti sú obsiahnuté v dvoch monografiách a v 90-tich publikáciách, na ktoré získal vyše 450 ohlasov.

Počas svojej úspešnej vedeckej práce sa profesor Tiňo nevyhýbal ani práci na poli organizácie a riadenia vedy. Bol zakladateľom Grantovej agentúry SAV VEGA a jej prvým predsedom. V roku 1995 bol zvolený za člena Predsedníctva SAV, kde pôsobil dve funkčné obdobia ako podpredseda pre II. odd. Bol podpredsedom Slovenskej komisie pre vedecké hodnosti. Stal sa členom Európskej akadémie vied a umení so sídlom v Salzburgu. Pedagogicky pôsobil na STU v Bratislave, na UPJŠ v Košiciach a na UK v Bratislave. Profesúru získal v roku 1995.

Z hľadiska vyznamenania Cenou FIDES ET RATIO však zrejme najcenejšou bola aktivita profesora Tiňa na poli šírenia inteligentnej osvedy pre slovenský národ. Do tejto činnosti sa s plnou vervou zapojil hneď po odchode do dôchodku, keď bol prijatý do USKI a v úzkej spolupráci s profesorom Hajdukom naplno rozvinul činnosť tejto užitočnej inštitúcie. Po smrti profesora Hajduka prevzal na seba celú zodpovednosť za jej úspešné aktivity. Spočívali najmä v získavaní grantov z významných svetových inštitúcií, akými boli Templeton, Renovabis a Metanexus, v organizovaní početných konferencií a seminárov na aktuálne témy vzťahov medzi vedou a vierou, etikou, filozofiou a globalizáciou a v organizovaní systematického školenia učiteľov, študentov i laikov v týchto medziodborových problematikách.

Srdečnou záležitosťou profesora Tiňa však bol najmä časopis Radosť a Nádej (RAN), ktorého bol hlavným redaktorom a do ktorého aj sám prispel doteraz 18 zaujímavými príspevkami.

Aj keď sa profesor Tiňo v tomto roku vzdal funkcie predsedu USKI, ktorú vykonával od roku 2005, zostal v tomto spolku aktívny ako čestný predseda. Možno konštatovať, že celá s tým spojená jeho aktivita je aj naďalej jeho srdcovou záležitosťou, takže udelenie Ceny FIDES ET RATIO profesorovi RNDr. Jozefovi Tiňovi, DrSc., je absolútne zaslúžené. Je mu potrebné pri tejto príležitosti nielen srdečne pogratulovať, ale aj úprimne poďakovať za veľký kus poctivej práce na poli kultúrnej obrody slovenskej pospolitosti a zaželať mu, aby mu aktivita na tomto poli, podporovaná dobrým zdravím, ešte dlho pretrvávala.

Július Krempaský

KREŠŤANSTVO A ZROD MODERNEJ VEDY¹

Jozef Tiňo

Abstract: Christianity and the Origins of Modern Science. The goal of this paper is to persuade a reader of non-plausibility of the generally accepted view that there is a struggle and an unsurpassable gap between faith and science. Such a view is not well founded. The modern science was not brought forth in opposition to faith. On the contrary, it came into existence in the European cultural environment which, at the time of the birth of science, was Christian. The modern science as a 'child' of this culture was not an enemy of faith in the beginning, and it is not today either. Both science and faith share a unified outlook on the universe, life, and man.

Úvod

Sme na pôde *Fides et Ratio*, chcem pri tejto príležitosti poukázať na existenciu závažného mýtu v otázke vzťahu medzi fides (vierou) a ratio (rozumom), v bežnej reči medzi vedou a vierou. Michael Bumbulis (Bumbulis, 1996) svoju prácu *Kresťanstvo a zrod vedy začína vetou: „Ako študent strednej školy a neskôr univerzity, pri vyučovaní histórie vedy, som bol konfrontovaný s názorom, že medzi vedou a kresťanstvom je trvalý boj. Tento mýtus o boji je veľmi populárny a účinný“*. Bumbulis má pravdu, veď kto si môže dovoliť alebo si dá námahu preskúmať správnosť tohto tvrdenia? Používam slovo *mýtus*, lebo len hlbšia analýza môže viesť k správnym záverom. Kto z intelektuálnej sféry túto analýzu neurobí, ocitá sa v rozpoltení, čo možno patrí k najhoršiemu stavu človeka. A je to zbytočné, lebo medzi serióznou vedou a opravdivou vierou žiadny neprekonateľný boj nie je. Svedčí o tom aj história vzniku modernej vedy a jej ďalší rozvoj. Veda, ako sa pokúsim ukázať, nevznikla ako nepriateľ viery, či kresťanstva. Naopak, vznikala v jej (jeho) lone. Túto skutočnosť by si mali uvedomiť kresťanskí vedci (a nielen oni) a nedeliť svoj život na dva disjunktné priestory – laboratórium a kostol. Tie priestory nie sú disjunktné. Prekrývajú sa a veľkosť ich prekryvu u veriaceho je mierou jeho integrity. *Dosiahnuť túto integritu vo sfére súčasnej doby, v ktorej mýtus je povýšený na všeobecnú pravdu, nie je ľahké, ináč by sa to všeobecne uplatňovalo*. Priamou cestou k tomu je spochybníť tento mýtus a vedie k nej aj štúdium histórie modernej vedy.

¹ Prednáška laureáta pri udelení ceny FIDES ET RATIO 14. 9. 2011. Tento text je upraveným variantom článku *Kresťanstvo a počiatky modernej vedy*, RAN, vol. 10, č. 2. s. 37, 2007.

História jej vzniku je poznačená úsilím jednotlivcov alebo skupín nadšencov. Úspešnosť ich úsilia závisela od podmienok, ktoré vytvárajú priaznivú pôdu pre rozvoj bádania. Nie všetky národy (regióny) takéto podmienky poskytovali. Podstatnú úlohu v tomto smere zohrávala náboženská orientácia. Tá buď podnecovala k skúmaniu prírody alebo naopak, svojou ideológiou odrádzala od tejto činnosti. Tak sa mohlo stať, že národy, ktoré voľakedy darovali svetu užitočné poznatky, k zrodu modernej vedy neprispeli. Ktorá kultúra priala a ktorá brzdila rozvoju modernej vedy, vyplynie zo stručného pohľadu do spôsobu vnímania vesmíru, života a človeka v jednotlivých oblastiach sveta v rôznych historických obdobiach.

Eric Snow v práci *Kresťanstvo, kolíska modernej vedy* (Snow, 1999) sformuloval filozofické idey, ktorým sa kultúry musia vyhýbať, ak majú vytvárať priaznivé podmienky pre zrod vedy. Sú to:

1. *Cyklický názor na čas*. Tento názor vedie k tomu, že všetko, čo dnes je, už raz bolo. To má za následok uspokojenie.
2. *Animovaný vesmír*. Je tu zrejماً väzba na panteizmus. To, čo sa dnes považuje za neživé (skaly, planéty, hviezdy), podľa toho názoru má vlastnú vôľu a vlastnú inteligenciu.
3. *Popieranie existencie vonkajšieho sveta*. Nemožno skúmať to, čo neexistuje.
4. *Vonkajší svet sa nesmie považovať za živý alebo božský*, ak má existovať vedecká astronómia.
5. *Nevyváženosť medzi rozumom a vierou*. To znamená: a) bez náboženských veriacich, ktorí odmietajú vedy, b) bez filozofov/vedcov, ktorí úplne odmietajú náboženské pravdy.
6. *Nesprávne chápanie človeka*. Človek musí byť považovaný za tvora odlišného od ostatnej prírody – má duchovnú dušu, ktorá ho kvalitatívne odlišuje od zvierat.

Kresťanská kultúra umožňovala zrod vedy

V kresťanstve je niekoľko významných prvkov, ktoré umožňujú zrod vedy. Stručne o niektorých z nich:

1. Ide predovšetkým o vieru v jediného Boha, a to Boha osobného, ktorého možno vnímať ako toho, kto chce zákony prírody. Na rozdiel od kresťanstva, pohanskí bohovia sú súčasťou prírody.
2. Viera, že vesmír bol stvorený z ničoho. Z toho ihneď vyplýva, že vesmír nie je večný a nebol nevyhnutný a pre takúto formu existencie musí mať dôvod. V tejto viere je obsiahnutý rozdiel medzi transcendentným Stvoriteľom a stvorenstvom. Toto je významné pre rozvoj vedy, lebo vytvára rozdiel medzi prírodným a duchovným. Zo správy o stvorení vyplýva, že človeku bolo zverené ostatné stvorenstvo, má ho spravovať, zveľaďovať, a teda aj študovať.
3. Lineárna kozmológia. Skoro všetky kultúry v histórii mali cyklickú kozmológiu. Viedlo k tomu pozorovanie prírody. Žijeme na rotujúcej

guli, ktorá obieha okolo Slnka a to na Zemi vytvára prírodné cykly. Je teda prirodzené, že tento poznatok bol zovšeobecnený a aplikovaný na vesmír. Ale tento pohľad nie je úrodnou pôdou pre vedu. Veda vyžaduje možnosť pokroku, vieru, že sa môže pokračovať ďalej k novým poznatkom o prírode. Kresťanstvo dostalo do vienka biblické zjavenie, že kozmológia je lineárna, t. j. Boh stvoril vesmír a účinkuje v histórii. Lineárne myslenie bolo dôležité pre rozvoj vedy. Vyplýva to aj z toho, že intelektuáli z oblasti cyklického pohľadu na svet majú tendenciu myslieť, že už nemôže byť nič nového a tak namiesto hľadania nového hľadajú múdrosť predkov. Nanešťastie pre kresťanov, grécka filozofia sa spojila s kresťanskou teológiou. Toto viac ako čokoľvek iné zapríčinilo meškanie modernej vedy. Zlom nastal, keď kresťanskí teológovia začali spochybňovať pravdy o večnom a cyklickom vesmíre.

4. Kresťanstvo zdôrazňovalo morálne správanie a starostlivosť o pravdu. Obidva sú dôležité pre rozvoj vedy, lebo veda je tiež o snahe odkrývať pravdu o svete, a to pravdu objektívnu, pravdu, ktorá existuje nezávisle na individuálnej viere. Dôležité ale je, že dogmy kresťanskej teológie umožnili určitej intelektuálnej komunite vyzliecť klasiku antiky z nešťastného vplyvu jej anti-vedeckých koncepcií (večný cyklus, animovaný vesmír, astrológia), a tak otvorili dvere pre rozkvet vedy. Výrazne k tomu dopomohol postoj parížskeho biskupa Tempiera, ktorý v roku 1277 uverejnil 219 odporúčaní, ktoré rozbili antivedecké koncepcie antiky (v odporúčaní č. 92 bola jednoznačne zavrhnutá idea večných cyklov a v odporúčaní 83-91 bolo zavrhnutá idea večného trvania vesmíru). Tento jednoznačný postoj zorientoval vtedajších teológov a filozofov. Treba poznamenať, že takýto signál na moslimskej strane nevznikol.

Veda nevznikla ako nepriateľ viery

V tomto duchu už začiatkom 1. tisícročia zaznamenávame významné pokusy o vedecký prístup k poznávaniu. Nadväzoval iste na predošlé úsilie o šírenie vzdelávania, ktoré sa organizovalo predovšetkým v kláštoroch. Tie sa starali nielen o duchovnú obnovu, ale stali sa centrami kultúry a vzdelanosti. V nich sa vytvorili predpoklady pre štúdium prírody a rozvoj techniky. Je potom pochopiteľné, že priekopníci modernej vedy vyrastali a pracovali v tomto prostredí.

Uvediem niekoľko osobností z obdobia pred zrodom modernej vedy. Obširny pohľad na toto obdobie možno nájsť v práci G. Fronca: *Priekopníci modernej vedy* (D. F. Coppedge 1, 2007; G. Fronc 2011).

- *Pápež Silvester II.* (999 – 1003); (950 – 1003). Bol významným matematikom, je autorom viacerých matematických prác. Do Európy doniesol arabské znalosti matematiky a astronómie. Zo školy v Remeši vytvoril stredisko francúzskej učenosti.
- *Hugo od sv. Viktora* (~ 1096 – 1141). Učiteľ v škole opátstva sv.

Viktora. Venoval sa geometrii a klasifikácii vied. Uznával grécku vedu. Mal osobitný vzťah k matematike kvôli jej logickej hodnote a prezícnosti.

- *R. Grosseteste* (~ 1175 – 1253). Od roku 1235 biskup v Lincolne. Bol ovplyvnený Augustínovou filozofiou. Hoci bol teológom, prejavoval veľký záujem o svet prírody. Zdôrazňoval potrebu experimentu a potrebu matematiky vo vede. Napísal komentár k Aristotelovmu dielu Fyzika. Vo vede sa venoval meteorológii, svetlu, farbám a optike. K matematickej analýze svetla ho inšpirovala kniha Genezis. Bol tak prvým príkladom toho, ako biblický svetonázor vedie k záujmu o vedu.
- *Albert Veľký* (1206 – 1280). Teológ, vedec, biskup, učiteľ sv. Tomáša. Zanechal úctyhodné literárne dielo, ktoré v parížskom vydaní z konca minulého storočia zapĺňa 38 zväzkov. Obsahuje spisy zo všetkých vedeckých odvetví, aké jestvovali vo vrcholnom stredoveku.
- *R. Bacon* (1214 – 1292). Anglický františkán. Horlil za experimentovanie s odôvodnením, že bez overovania sa môžu opísať nepravdivé tvrdenia. Sám robil pozorovania v oblasti optiky. Podobne ako R. Grosseteste zdôrazňoval potrebu matematiky vo vede. Hovoril: začína sa s empirickými údajmi, na ich vysvetlenie treba teóriu. Napísal trojdielnu encyklopédiu o dovtedy známej vede, súčasťou ktorej bol aj jeho postup, ako zhotoviť teleskop. Napísal tiež, že Zem je guľatá a že je možné ju oboplávať. Odhadol vzdialenosti hviezd. Je právom označovaný za jedného z otcov vedeckých metód. Veril, že veda môže pritiahnúť ľudí k viere.
- *Viliam z Occamu* (~ 1280 – 1349). Františkán. Stredoveký anglický teológ. Prednášal na univerzite v Oxforde. Jeho význam pre vznik vedy vyplýva z toho, že bol pravdepodobne prvý, kto začal serióznej metodický rozbor gréckej metafyziky a zaujal k nej kritické stanovisko. Častou jeho výhrad bolo aj poukázanie na závery z gréckej metafyziky, šírené v 13. storočí, že pohyb, čas a svet nikdy nezačali a vesmír nebol stvorený. Formuloval epistemológiu s dôrazom na to, že poznatky o svete majú byť založené na skúsenosti. To je podpora rastu fyzikálnych vied.
- *J. Buridan* Bol kresťanským filozofom. V roku 1340 bol menovaný za rektora univerzity v Paríži. Ako filozof písal o pohybe projektilu, o padajúcich telesách a o rotácii Zeme. Jeho poznámky v mnohom predišli vedecké výsledky G. Galilea a I. Newtona. Buridan bol kresťanským filozofom. Vďaka kresťanskej teológii dospel k názoru, že vesmír je konečný v čase.
- *Mikuláš Oresme* (1320 – 1382). Prednášal v Paríži. Zomrel ako biskup v Lisieux. Zaoberal sa rotáciou Zeme a popísal pohyb vibrujúcich strún. Kriticky prehodnocoval Ptolemaiovu geocentrickú sústavu. Tieto ukážky fyzikálneho myslenia ukazujú, že fyzika v 12. – 14. storočiach prežívala veľký rozmach. Už vtedy bola pripravená pôda pre dozrievanie novej epochy fyziky, fyziky Galileiho a Newtona.

V 15. a 16. storočí sa začala tvoriť moderná veda. Pri jej zrode stáli významné osobnosti vedy (Coppedge2, 2007):

M. Kopernik (1473 - 1543)

Keď M. Kopernik spochybnil dovedy používanú Ptolemaiovu geocentrickú sústavu, dal tým podnet na dlhú cestu svetom modernej vedy. Sám M. Kopernik nevytvoril správny heliocentrický systém. Zotrval pri Aristotelovej predstave o ideálnych kruhových dráhach pri pohybe nebeských telies, čo ho prinútilo zavádzať ďalšie epicykly.

J. Kepler (1571 - 1630)

J. Kepler z bohatých záznamov Tycha Brahého (1546 - 1601) dokázal vytvoriť tri zákony, ktoré správne opisujú pohyby planét. Pritom dospel k poznatku, že planéty sa nepohybujú po epicykloch, ale po jednoduchých elipsách. Bol to prelom v ponímaní pohybu planét. J. Kepler bol hlboko veriacim kresťanom. Známe je jeho vyjadrenie, že *astronómia via sú kňazmi vesmíru*.

G. Galilei (1571 - 1642)

Skonstruoval trojnásobne, neskôr tridsaťnásobne zväčšujúci ďalekohľad. Pozorovaním získal výsledky, ktoré poukazovali na správnosť heliocentrickej sústavy (objavil 4 Jupiterove mesiace a fázy Venuše). Počas jeho života sa heliocentrická sústava nepresadila. Mocní tej doby nedokázali prekročiť horizont vtedajšieho myslenia a nedozreli na správne zhodnotenie revolučnej myšlienky G. Galilea a M. Kopernika. K jeho prípadu sa vrátil pápež Ján Pavol II. v diele „Nebojme sa pravdy“ s ospravedlnením za nesprávne rozhodnutia týkajúce sa G. Galilea.

Významné výsledky získal Galilei v štúdiu zákonov mechaniky – voľný pád, princíp nezávislosti pohybov, kyvadlový pohyb, šikmý vrh a sformuloval tiež zákon zotrvačnosti.

I. Newton (1642 - 1727)

O tomto veľkom vedcovi netreba veľa slov. Pozná ho každý, kto sa stretol s fyzikou. Spomeniem niektoré výsledky jeho vedeckej činnosti: univerzálny zákon gravitácie, tri zákony pohybu, spektrálna analýza, vynález reflexného teleskopu a nemožno neuviesť jeho významné dielo: „*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*“.

Treba spomenúť, že I. Newton sa venoval aj teológii. K štúdiu Biblie pristupoval s rovnakou precíznosťou ako k fyzike. Náboženstvo a veda boli pre neho bezkonfliktovo spojené aj jeho vierou v absolútnu pravdu.

Neuvádzam ďalších predstaviteľov vedy. Ich zoznam je impozantný. V tomto období sa už moderná veda stala sebastačnou a všeobecne akceptovanou. Z toho, čo som uviedol vyplýva, že *moderná veda sa zrodila v kolíske kresťanskej kultúry. Iskra vedeckého myslenia bola zapálená tými, ktorí rozumejú biblickým princípom. Moderná veda sa*

nezrodila ako nepriateľ viery, ale v lone kresťanskej kultúry. Mýtus o neprekonateľnom boji nie je opodstatnený.

Moderná veda sa nezrodila v žiadnej mimokresťanskej kultúre.

Skutočnosť, že zakladatelia modernej vedy sa grupovali z kresťanskej kultúry, je významná. Zaujímavejšia je však poznatok, že analógia týchto zakladateľov chýba v iných kultúrach.

Opíšem situáciu v niektorých mimokresťanských kultúrach z pohľadu podmienok pre zrod modernej vedy (M. Eliade, 1996):

Čína

Je to vhodný príklad, lebo v Číne po dlhé stáročia bol relatívny mier a materiálna prosperita. Krajina mala aktívnu sociálnu politiku a mohla sa pochváliť kreativitou a technologickou zručnosťou (vynálezy: papier, pušný prach, kompas), sofistikovaným poľnohospodárstvom, osobitne pri pestovaní ryže.

Základné koncepcie v čínskej filozofii, ktoré mohli spôsobiť, že sa sľubné začiatky v kreativite nerozvinuli do vedy tak, ako sa to podarilo v kresťanskej kultúre:

- a) *Koncepcia večných cyklov.* Tento názor bol súčasťou čínskeho intelektuálneho života.
- b) *Chýbalo sledovanie príčinných súvislostí.* Ak v istom čase skolabuje hora, uschne rieka, zanikne dynastia, čínsky mudrc prijímal tieto udalosti bez pocitu pre urgentné pátranie po príčinných súvislostiach. Toto sa ťažko chápe v lineárnom spôsobe myslenia. Je to určite veľmi škodlivý postoj pre rozvoj vedy. Číňania a mnoho iných kultúr držali rekord v určovaní polôh hviezd. Vynašli kalendár, boli schopní robiť predpovede. Chýbalo úsilie pochopiť, ako príroda funguje.
- c) *Animovaný vesmír.* Ľudia sa považovali za súčasť tohto obrovského organizmu. Tento prvok sa osobitne zvyrazňoval v taoizme, ktorý chápal prírodu ako všetko objímajúcu živú entitu oživovanú neosobnou vôľou, čo bolo zdrojom ťažkostí čínskej vedy. Taoisti nikdy aktívne neskúmali prírodu na rozdiel od jej mystického kontemplovania.

India

Stará indická kultúra bola dobre osídlená, materiálne extrémne bohatá (hodnotenie podľa vtedajšieho štandardu), s bohatým obchodným kontaktom so západným svetom. Veľký význam treba prisúdiť vynájdeniu indicko-arabskej číselnej sústavy a koncepcii nuly. Bez tohto číselného systému by sa sotva bolo uskutočnilo kvantifikovanie prírodných javov a udalostí tak potrebných pre rozvoj vedy. Niekoľko koncepcií, ktoré pôsobili proti rozvoju modernej vedy v tejto kultúre:

- a) Nanešťastie táto civilizácia bola zaťažená takmer najväčšou protivedeckou metafyzikou, čo prinášalo pre rozvoj vedy nepredstaviteľnú ťažkosť. Koncept mája, názor, že zmyslové údaje sú len ilúziou a neodrážajú reálny svet, bol extrémne protivedecký (Stoerig, 1991, s. 91). Nemožno systematicky skúmať, o čom si myslíte, že je to len

fatamorgána. Výsledkom toho nazerania je obrátenie sa dovnútra, pokrok v matematike, ale úplné zlyhanie vo vede o vonkajšom svete, akou je fyzika.

- b) Progres vo vede bol znemožnený aj vierou v nekonečné cykly spojené s vierou o transmigrácii duše (Stoerig, 1991, s. 40 - 56).
- c) *Panteizmus* v Indii spôsobil problém vo vedeckej astronómii. Na vesmír sa pozeralo ako na živý a božský s vlastnou vôľou. V židovsko-kresťanskom názore sa verí, že svet stvorený a živý vesmír tam nemá miesto.
- d) *Astrológia* bola najrozšírenejšia v Eurázii a trápila aj Indiu. Viazat osudy osôb na ľubovoľnú interpretáciu danej pozície hviezd a planét v určitý deň je popretím vedeckého pohľadu. Astrológia podporuje pasívny, fatalistický postoj človeka tým, že popiera jeho slobodnú vôľu - načo sa trápiť získavaním vedomostí a snahou zmeniť svet, keď náš osud je určený hviezdami?

Islamský / arabský svet

Zlyhanie arabského sveta v otázke zrodu modernej vedy je ešte podivnejšie ako v prípade Číny a Indie. Islamský svet mohol štartovať z rozkvitajúcej vedy a vzdelanosti, nadväzujúc na grécku klasiku. Lekárske diela Al-Razziho a Avicenu sa v západnej kultúre používali viac ako 500 rokov od ich smrti. Islamskí matematici významne prispeli k rozvoju algoritmov a algebry, iracionálnych čísiel, trigonometrie a analytickej geometrie. Viera v jediného Boha ich mohla vyvarovať od koncepcií, ktoré neprispievajú k rozvoju vedy: cyklický vesmír, animovaný vesmír a astrológia. Okrem toho ortodoxný islam nepopiera realitu. Prečo teda v tomto svete veda po roku 1200 takmer vyhasla?

Islamskí predstavitelia filozofie, teológie a vedy urobili niekoľko závažných nesprávnych rozhodnutí (Snow, 2007):

- a) Kľúčové bolo zanedbanie vyváženej v otázkach viery a rozumu. To nadobudlo veľké rozmery po zdôrazňovaní a trvaní na absolútnej božej vôli - v zmysle koránu prílišné zdôrazňovanie božej vôle oproti jeho rozumu. V islame sa neobjavil ekvivalent sv. Tomáša, ktorý by systematicky dával do súladu islamskú teológiu a grécku klasiku bez prehnaneho vzájomného zasahovania. Avicena a jeho stúpenci grécku kultúru (nekriticky) akceptovali. Al Ašari ju úplne zavrhol. Došlo k nezdravému javu - rozštiepeniu postojov. Výsledkom bolo postupné prevládanie atmosféry, ktorá nebola priaznivá pre vývoj vedy.
- b) Trvanie na absolútnej božej vôli viedlo mnohých filozofov a teológov k záveru, že prírodné zákony obmedzujú absolútnu slobodu Alaha, ktorý je nimi úplne obmedzovaný pri svojich možných voľbách a jeho slobodnom konaní.. V takej atmosfére sa vede nemôže dať.

Záver

M. Artigas v prednáške na plenárnom zasadnutí Pontifikálnej akadémie vied v roku 1998 (Artigas, 2000, s. 317) vyjadril názor, že aj keď príroda nehovorí naším jazykom, prírodné vedy sú možné, lebo sme schopní vytvoriť špeciálny jazyk – dávame otázky a interpretujeme odpovede nášho nemého partnera. To nám ukazuje, že hoci sme časťou prírody, transcendujeme ju. Preto kreativita pri pokroku vedy hrá centrálnu úlohu. Kreativita patrí medzi najprekvapujúcejšie schopnosti, ktoré máme. Je dôkazom našej výnimočnosti. Ukazuje, že máme rozmery, ktoré presahujú hranice prírody. Preto kultúry, ktoré rôznymi koncepciami tieto rozmery tlmia, či umlčujú, znemožňujú „dialóg“ s prírodou a kladú prekážky rozvoju vedy. Lebo veda je úsilie zamerané na poznávanie prírody. Jej zmysel je hľadať pravdu a slúžiť ľudstvu. Neprekvapuje preto, že práve kresťanský svetonázor prezentuje kreatívny vesmír, uspôsobený na existenciu kreatívnej inteligentnej bytosti. Je súčasne konzistentný so zdôrazňovaním, že Boh si váži stvorenstvo a že je v ňom prítomný. Vesmír je stvorený, je tu, je na štúdium. Nie je ani živý, ani božský, je daný Bohom. Je stvorený, nie večný, je jedinečný, nie cyklický. Táto viera vedie k správnej kreativite človeka, ona viedla k zrodu a rozvoju modernej vedy.

Literatúra

ARTIGAS, M.: In: *Changing Concepts of Nature at the Turn of the Millennium*, Zborník z plenárneho zasadnutia Pontifikálnej akadémie vied. Vatican City. 2000.

BUMBULIS, M., <http://www.ldolphin.org/bumbulis>, 1996.

COPPEDGE, D. F.: *The World's Greatest Creation Scientists*, http://creationsafaris.com/wgcs_1.htm, 2007.

COPPEDGE, D. F.: *The World's Greatest Creation Scientists*, http://creationsafaris.com/wgcs_2.htm, 2007.

FRONC, G.: *Priekopníci modernej vedy*, RAN, Vol. 14. č. 1, 2011.

SNOW, E.: *Christianity: A cause of Modern Science*, <http://www.rae.org/yaki.html>, 1999.

STOERIG, H. J.: *Malé dejiny filozofie*. Praha. Zvon. 1991.

Prof. RNDr. Jozef Tiňo, DrSc., profesne sa venoval chemickej fyzike. Je čestným predsedom ÚSKI. Venuje sa otázkam vzťahu medzi vedou a vierou. Je členom Európskej akadémie vied a umení.