

Akvinského, Jána Dunsca Scota, Bonaventuru a Francisca Suareza. Z XX. storočia tu veľmi chýba mounierovský personalizmus (E. Mounier), kresťanský spiritualizmus (F. Sciacca). Heideggerovo myslenie by sa žiadalo doplniť aspoň myslením niektorých katolíckych existencionálnych ontológov (H. Kuhn, H. E. Hengstenberg, M. Müller, B. Welte a i.).

Cenná je najmä posledná časť *Dialóg s prírodnými vedami*, v ktorej sa autor hlási k evoluzionizmu a presvedčivo ukazuje, že evolúcia nie je v rozpore s kresťanským učením. Osobitnú pozornosť venuje P. Teilhardovi de Chardin, ktorého interpretuje z dvoch protikladných pozícií. Vyzdvihuje jeho chápanie evolúcie ako cesty k Bohu. Zdôrazňuje, že Teilhardova fenomenológia „hyperfyziky“ sa nezaobrá „čírym“ javom, ale integrálnym javom, ktorý je vnímateľný zmyslami a rozumom zároveň. Na druhej strane však zamieta Teilhardovu „metafyziku bytia“, ktorá je pokusom o filozofické zdôvodnenie evolúcie. Domnievam sa, že autor túto „metafyziku“ neintrepretoval práve šťastne. Pokúsime sa to tu stručne odôvodniť: Každému bytiu je podľa Teilharda inherentná tendencia jestvovať v zjednotení s inými bytiami. Možno to formulovať aj tak, že nijaké konkrétne bytie (bytie entity) nie je samojediným bytím, „solum esse“, ale „viac-bytím“, „plus esse“. Bytie pochopené ako „viac-bytie“ zahŕňa v sebe možnosti procesu bytostnej genézy a bytostného zjednocovania, je to teda bytie inherentne dynamické, otvorené utvoreniu nového bytia, a teda evolučné. Potvrdenie tejto „metafyzickej axiomy“ Teilhard nenachodí len v štruktúre stvorených bytí, ale aj v samotnom božskom Bytí. Božské trinitárne Bytie je podľa neho ideálnym a plným uskutočnením idey „viac-bytia“. Takéto chápanie bytia považuje za objavné a nájdeme ho aj u iných kresťanských mysliteľov (H. Urs von Balthasar, E. Steinová a i.).

Dielo L. Lencza napriek týmto niekoľkým výhradám považujem za prínos do našej najnovšej filozofickej literatúry a odporúčam ho všetkým čitateľom – kresťanom i nekresťanom –, čo sa usilujú o duchovný a intelektuálny rast.

Ján Letz

## PRELÍNANIE SVETOV

Z. KRATOCHVÍL: Prolínání světů (Středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky). Praha, Herrmann a synové, 1991, 125 s.

Autor, ktorý sa v predchádzajúcom období venoval najmä problematike antického gnosticismu, dáva čitateľom možnosť nazrieť aj do myšlienkového bohatstva ostatných náboženských a filozofických prúdov neskorej antiky a pokúša sa pritom riešiť otázku prijímania a transformácie niektorých pojmov platónskej, pytagorovej a stoickej tradície v reči helenistických a ranokresťanských spisov. Vstupuje teda na územie, ktoré bývalo u nás doménou väčšinou autorov skrípt a učebníc pre teologické fakulty. Z. Kratochvíl sa zmocňuje problematiky s potrebnou erudiáciou, rozhlľadom, svojším štýlom jazyka a kultivovaným spôsobom výkladu. Jeho prístup prezrádza človeka, ktorý neskúma jednotlivé pojmy iba kvôli ich „zaradeniu“ do systému poznatkov; jeho uchopenie je akosi demlovsko-březinovsky „navigované“ vlastnou skúsenosťou slov, na ktorých „záleží“.

Pre filozofické myslenie helenistického obdobia používa autor Novotného termín „stredný platonizmus“ a úlohu filozofie, ktorá sa drží klasického odkazu, definuje ako „otevření přítomnosti náhledem bytí jsoucna spolu se svědectvím o tomto náhledu pojmovou řečí“ (s. 4). Toto určenie bude dôležité pri porovnaní s mytologickým, gnostickým a židovsko-kresťanským videním sveta. Za podstatnú črtu stredoplatónskej filozofie považuje autor snahu o lo-

gizáciu mýtu, a postupné spájanie tohto platónskeho odkazu s myslením náboženským, s ktorým sa filozofia stretáva pri svojom zostupe na predfilozofickú, „sapienciálnu“ úroveň (kde chápe sama seba ako „lásku k múdrosti“). Práve zo stretnutia s vierou a gnózou rodí sa nová filozofia.

Autor dôsledne dopĺňa všetky dôležité pojmy ich gréckym, príp. latinským znením, čo je v tejto oblasti výskumu nevyhnutnosťou. Zároveň mu to umožňuje poukázať na zložitost' interpretácie jednotlivých učení, na mnohoznačnosť termínov, ktoré majú v rôznom kontexte rozličný zmysel a pod. (napr. Gnosis, Logos, Pleróma, Dynamis atď.).

Pri opise podmienok stretu gréckej filozofie s hebrejským myslením sa autor pokúša definovať rozdiel v myslení Židov z diaspóry a palestínskych Židov v danom období. Ide tu najmä o vzťah k vlastným dejinám a z nich plynúcim tradíciám, ak si uvedomíme, že v židovskom chápaní Boh vstupuje do času a dejiny sa stávajú jeho epifániou. „Neodlišuje je jejich víra, ale jiné vnímaní času: jiný vztah k bytí jsoucna. Odlišují se tedy přímo ontologicky“ (s. 18). Vlastná existencia, založená na zjavenej tradícii, stáva sa u helenizovaných Židov porovnateľnou s tradíciou gréckou. Autor v tejto súvislosti poukazuje na zmenu, ktorá sa odohrala vznikom Septuaginty, ktorú začali Židia z diaspóry grécko-rímskeho sveta považovať za posvätný text, ktorý sa vyrovná hebrejskej pôvodine – v podstate to znamenalo presvedčenie o posvätnosti aj iných ako hebrejských znakov. Podľa názorov autora to vyústilo do dôvery ku gréckej tradícii ako zjavenej, prípadne odvodenej od židovskej. Otázka prijímania inej ako nežidovskej tradície je však veľmi sporná (niektorým bádateľom sa zdá byť Filón v tejto súvislosti iba výnimkou). Faktom však zostáva, že text starozákonných spisov pretlmočený do gréčtiny otvoril ďalšiu možnosť plurality názorov na zmysel biblických dejov. Vznikla potreba alegorického výkladu a tento prístup poznačil do veľkej miery aj exegetické diela ranokresťanských spisovateľov.

Autor venuje pozornosť *Knihe Múdrosti*, ktorá sa všeobecne považuje za spis hojne ovplyvnený gréckou filozofiou. Podľa názoru Z. Kratochvíla sa táto kniha neuzatvára ani poňatiu reinkarnačnému (s. 22). Možno však povedať, že toto tvrdenie zostáva iba hypotézou, pretože zmienené miesta (s. 8,19 a n., a 15,8b.) sa dajú interpretovať len ako náznak viery v preexistenciu duše, prípadne v jej určitú kvalitu pred vstupom do tela. Filónovskú exegézu autor definuje ako cestu od „duše Zákona“ k „duchu lásky k múdrosti“, uznanie zjavenosti gréckej tradície a pokus otvoriť sa spoložitiu s ňou, čo predpokladalo vedomé uchopenie vlastnej náboženskej tradície a jej odovzdávanie. Súčasne sa alegorický výklad *Písma* stáva „cestou skrze dušu Zákona k jeho zmyslu“ (oproti zmyslu doslovnému). Pritom filónovské filozofické vyjadrenie viery neberie viere život a nedegraduje ju na prostriedok filozofického poznania. Autor sa pri výklade Filónovho učenia dotkne pojmov „dynamis“, či „logoi“ ako božských síl, myšlienok, či dokonca bytostí, čo dáva do súvislosti s chápaním starozákonného Božieho mena „Elohim“. Podobné autorove postrehy, ktoré akosi „presahujú“ racionálny výklad, sú výsledkom včítania sa do „atmosféry spisov“ a považujeme ich za veľmi cenné. To platí aj pre jeho rozbor pojmu „pistis“ v židovsko-kresťanskom chápaní: „Véra je činem, který se rozhoduje pro cosi podstatné, co je ale zatím jako podstatné pouze tušeno a zaslýcháno ve volání víry“ (s. 35).

V kapitole *Filosofie a Nový Zákon* sa autor pokúša interpretovať Jánov predslov; pracuje s možnosťou chápať historické tvary slovíec ako prézentné („na počiatku JE Slovo“). Zmysel „en arché“ spája s Origenovým výkladom („v Múdrosti“), ktorý sa znovu vzťahuje na židovskú sapienciálnu literatúru (možno tu upozorniť aj na tradičnú židovskú kabalistickú spisbu). Vážbu „pros ton theon“ vykladá autor ako bytie „vzhľadom k Bohu“, ako prvotné obrátenie sa Logu smerom k Bohu v porovnaní s jeho obrátením sa navonok, jeho „vycházením od Boha“ (tento akt vidí v Gen.I, 3; pripomína to názory niektorých kritikov Origena, súčasne však autor používa termíny, ktoré by boli napr. v priamej konfrontácii s učením cirkví asi polemické). Vofnosť slova so snahou čo najviac sa priblížiť k pôvodnému zmyslu prezrádza

autorovo úsilie o objektívnosť, na druhej strane možno priveľká voľnosť bola príčinou podľa nášho názoru veľmi problematickej interpretácie Jn I,9 („Logos prichádza na svet, kým prichádza na svet človek“, s. 40).

Zdá sa, že autor v istých momentoch sklzáva do tajného „syn-krétizmu“ svojho kresťanského chápania s gnostickým videním, dokonca obviňuje P. Pokorného z akéhosi „protignostického“ postoja (s. 46). Treba pripomenúť, že v danej oblasti jednotlivé názory autorov skutočne priamo súvisia s ich osobným presvedčením a svetonázorom, na tie však majú všetci výsostné právo. Autor *Prolínání světů* sa pri výklade gnózy pokúša definovať gnózu ako osobitý typ prístupu k svetu, ktorý sa líši od mýtu, filozofie a viery najmä špecifickou skúsenosťou času – kým mýtus sa vzťahuje k absolútnej minulosti („počiatku“), viera k absolútnej budúcnosti („zasľúbenie“) a filozofia k prítomnosti v nazeraní bytia súcna, gnosis vníma „absolútnu prítomnosť“ ako vstupnú bránu do večnosti (s. 62). V istom zmysle je však „absolútna minulosť“ i „absolútna budúcnosť“ rovnako „večnosťou“, mýtická „minulosť“ či eschatologická „budúcnosť“ nie sú „časom“ v pravom význame slova, sú práve vystúpením z času, „mýtické činy“ sa odohrávajú mimo neho. Večnosť je tiež onou „absolútnou prítomnosťou“, no táto je určitým spôsobom vnímateľná práve prostredníctvom času. Gnóza, ktorá hľadá vyslobodenie z času a zo sveta, ktorý považuje za omyl, môže iba sotva vnímať svet a jeho podstatu ako jeden celok, v harmonickej „absolútnej prítomnosti“ (mohli by sme to vysloviť na „obranu“ názorov P. Pokorného). K výkladu autora už azda iba toľko, že podľa nášho názoru dosť podstatnej otázke gnostického dualizmu dáva príliš „pragmatické“ riešenie (bod 6., s. 62).

V 6. kapitole knihy rozoberá autor problémy pôvodu a vzniku gréckych hermetických spisov. Odmietá „tradičnú“ priamu egyptskú nadväznosť, zároveň však upozorňuje na možnosť staršej tradície, ktorá dostala svoju písomnú podobu až po stretnutí so stredoplatónskou filozofiou. Vplyv hermetickej tradície na západné myslenie je nesporný, nevidíme však dôvod uvádzať medzi „ovplyvnenými“ filozofmi J. Böhmeho. Teória všadeprítomných „vplyvov“ môže byť dosť zavádzajúca, pretože zatláča do úzadia priame poznanie a uprednostňuje typ „kompilačný“, ktorý je, prirodzene, veľmi hojný, no pri rozhodovaní, „kto kam patrí“, by bol na mieste trochu jemnejší meter. Kniha končí výkladom názorov Klementa Alexandrijského a kresťanskej gnózy. Autor vyzdvihuje jeho dôraz na pochopenie starej tradície zasvätenia a osobné prežívanie „vlastného svetla“. Prekladom úryvku Klementovho hymnu na Krista Spasiteľa uzatvára sa 1. diel *Prolínání světů*. Zostáva nám dúfať, že pre 2. diel nájde autor dobrého vydavateľa a bude môcť svoje myšlienky rozšíriť do želanej podoby.

Mária Schwingerová