

## PROBLÉM DEJÍN A ESCHATOLÓGIE

PETER DINUŠ, Ministerstvo spravodlivosti SR, Bratislava

O veľkej pozornosti, akú filozofia, ale i teológia v posledných desaťročiach venuje otázkam vnútorných princípov dejín a problematike ich celkového zmyslu, svedčí okrem iného nielen už klasické dielo Arnolda J. Toynbeeho *A Study of History* a dielo Karla Löwitha *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, ale i práca Gerharda Krügera *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*. Na protestantskej strane je to dielo Reinholda Niebuhra *Glaube und Geschichte* a dielo Rudolfa Bultmanna *Geschichte und Eschatologie*, na strane katolíckej práca Jacqua Maritaina *On the philosophy of history* a Martina C. D'Arcy *The Meaning and Matter of History*. Nemusia to byť vždy mnohozväzkové alebo mnohostránkové diela, ktoré môžu podnieť širokú filozofickú diskusiu. Otázkou konca dejín rozvíril v lete roku 1989 hladinu súčasného myslenia Francis Fukuyama.

Dejiny sa zvyknú často redukovať na historiografiu, t.j. na opis dejinných javov a udalostí. Vrchol v tomto smere dosiahla klasická nemecká historická škola na čele s Leopoldom von Rankem, riadiaca sa zásadou písať dejiny "tak, ako sa skutočne udiali". Takéto poňatie histórie má počiatok u stredovekých kronikárov, ktorí sa s čo najväčšou presnosťou snažili opisovať uplynulý vývoj. Od doby, keď dejiny prestávali byť kronikou minulých faktov, udalostí, činov a začínali smerovať k úsiliu zachytiť historický vývoj, začína vystupovať otázka zmyslu a významu dejín, dejinného vývoja, spoločenského a ľudského bytia, aktivity človeka.

Ešte v 18. storočí sa dejiny písali ako hromadenie dát panovania kráľov, vojen a bitiek. Avšak už Charles Montesquieu a François Voltaire odvrátili pozornosť od týchto vonkajších dát a zamerali sa na vnútorné hnacie sily dejín, a tak hľadali jednotiaci princíp, ktorý by dal celku zmysel. Voltaire tak podal vo svojom diele *Esej o mravoch a duchu národov* prvú filozofiu dejín v duchu rozvíjajúcej sa racionalistickej vedy, ktorá stála v protiklade k dovtedajšiemu teo-logickému (providenciálnemu) poňatiu dejinného procesu, pri zrode ktorého stál Aurelius Augustínus. Filozofia dejín je tak, ako ju poznáme dnes, mladou vedeckou disciplínou, ktorá vystriedala providenciálno-sakrálne vysvetľovanie dejín (lína od Augustína cez Orosia, Otta z Freisingu, Joachima da Fiore až k J. B. Bossuetovi). Tak sa filozofia dejín stala špecifickou súčasťou skôr vedeckého ako filozofického poznávania, pretože sa zamerala na hľadanie zákonov alebo "zákonitostí" ľudských dejín (a ich zmyslu).

Tvrdenie, že základy filozofie dejín, t.j. univerzálneho historického prehľadu ľudskej kultúry, boli položené už v antike, neobstojí (v tejto súvislosti sa spomína Polýbiova teória "o kolobehu ústav"). Pravdou je, že antický historik si nekládol otázku zmyslu dejín, a preto v antike nevznikla filozofia dejín.

Problém dejín, dejinnosti a dejinného života, vychádzajúc z antického poňatia vzťahu človeka a spoločnosti, rieši Jan Patočka. Východiskom Patočkových fenomenologických úvah o dejinách je rozvrh jednoduchého, prirodzeného sveta pred-dejinného života, práce a námahy vo vysokých civilizáciách, kde nie je cieľom nič iné ako

udržiavanie života. Takýto svet Patočka nazýva neproblematickým svetom. Keď do ľudského bytia vstupuje problematickosť, človek sa vydáva na cestu dejín, vystupuje zo života pred-dejinného do vlastných dejín. Patočka teda charakterizuje dejinnosť cez pojem "problematickosť". Miestom, kde sa problematizuje ľudské bytie, je grécka polis. Tu začína život nie už len pre život samotný, ale život slobodne ľudský. Dejiny sa stávajú otvoreným priestorom pre slobodu. Patočka opisuje dejiny takto: "Dějiny jsou tam, kde se život stává svobodným a celým, kde buduje uvědoměle prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život, a kde v důsledku otřesení "malého" životního smyslu, který akceptace v sobě nese, se odhodlává k novým pokusům osmyslit se sám ve světle toho, jak se mu ukazuje bytí světa, do něhož je postaven." ([1], 55).

V súvislosti dejinného života človeka Patočka rozvíja sokratovskú tému starosti o dušu. Starosť o dušu zasahuje človeka na jednej strane sebapoznáním a na strane druhej mieri k spoločenskému životu v obci cez zodpovednosť pri pretváraní vecí verejných. Slobodná grécka polis je koliskou celého západného sveta i svetových dejín. Patočka pritom popiera, že starý Izrael môže byť podobne ako grécke mestské obce rovnakou dejinnou prabunkou západných dejín. Starosť o dušu je podľa jeho tvrdenia tým, čo vytvorilo Európu. Od doby veľkého prelomu v západoeurópskom živote 16. storočia vystupuje proti téme starosti o dušu do popredia iná téma, ktorá sa zmocňuje oblasti za oblasťou, politiky, ekonómie, viery a poznania, a pretvára ich podľa nového štýlu. Nie starosť o dušu, starosť byť, ale starosť mať, starosť o vonkajší svet a jeho ovládnutie sa stáva dominantnou.

Patočka chápe dejiny ako otvorené, založené na otrasení každého zmyslu, nie však na jeho negácii. Zmysel sa môže objaviť len v hľadaní, v činnosti, aby sa dosiahla "slobodnejšia zmysluplnosť". V takto poňatých dejinách sa nehľadá žiadny zákon, žiadny ich konečný zmysel. Problém dejín tak Patočka nerieši. Je paradoxné, že v konfrontácii s realitou dvoch svetových vojen v 20. storočí pripúšťa stav akejsi novej bez-dejinnosti, do ktorej pohyb dejín vyústil. Tým sa Patočka priradzuje k autorom, ako sú Gianbattista Vico, Johann Gottfried Herder alebo neskoršie Oswald Spengler, prezentujúci cyklické chápanie dejinného procesu. Podobne, ako sa dejiny stali pre novotomistov tajomstvom, aj pre fenomenologického filozofa sa stali problémom, ktorý nemožno vyriešiť.

Skutočnosťou zostáva, že v dôsledku rozdielneho prístupu k ponímaniu vzájomného vzťahu človeka a spoločnosti sa novoveké chápanie dejín odlišuje od antického: v antike sa zdôrazňuje príslušnosť človeka k polis, jeho práva boli podriadené povinnostiam; v novovekom chápaní sa zvyrazňuje jeho individualita a jeho práva.

Ak 19. storočie bolo dobou historizmu a rozkvetu historickej vedy, tak v 20. storočí prežíva táto veda svoju hlbokú krízu, znamenajúcu likvidáciu "pevnej pôdy histórie" Leopolda von Rankeho. Preto sa o nej historici, opisujúci symptómy a objasňujúci príčiny tejto krízy historického myslenia, vyjadrujú s pochybnosťami. Po skončení prvej svetovej vojny sa v dejinných a filozoficko-dejinných koncepciách odráža pesimistická beznádej a presvedčenie, že nemožno objaviť zmysel dejín, a teda aj rezignácia na presvedčenie o existencii pokroku. Táto cesta viedla k naturalistickému historizmu Oswalda Spenglera.

Čo sa stalo s dejinami? Čo sa stalo s historickou vedou? Historické myslenie i vedu začali čoraz viac ovládať idey relativizmu a pesimizmu. Z ríše rozumu, akou sa história zdala byť osvietencom, sa stáva ríšou iracionalizmu a intuitivizmu. Mení sa z objektívneho vedeckého poznania na sféru tajomnej a subjektívnej intuície. Človek sa už nevysvetľuje ako autonómna bytosť, ktorú zaisťuje viera v nemeniteľné božie poriadky. Táto viera je otrasená, človek bol vydaný napospas historickým podmienkam. Stratil vieru vo svoje dejiny, pre jeho vedomie sú nezmyselné a tragické. Na konci zostáva zrejme už len nihilizmus. Možno sa pred ním zachrániť? Gerhard Krüger vo svojej spomínanej knihe *Die Geschichte im Denken der Gegenwart* píše: "Jediným východiskom je vzdať sa pokusov o racionálne vyriešenie problému dejín a vrátiť sa ku kresťanskej idej, podľa ktorej je zmysel dejín v Bohu a odhaľuje sa len náboženskej viere." ([2], 243). Tento citát nám otvára priestor pre vysvetlenie pojmu eschatológia.

Pod eschatológiou všeobecne rozumieme učenie o posledných veciach sveta a ľudstva, je teda náukou o konci a poslednom súde. Eschatologická náuka rozpráva o konci sveta, po ktorom prichádza jeho znovuzrodenie - stanovuje koniec zlého a začiatok nového veku raja, dobra a spásy. Koniec sveta tak predstavuje oslobodenie od síl zla. Toto oslobodenie znamená vývojový koniec. Eschatológia z filozofického hľadiska nastoľuje problém konečného zmyslu sveta, ľudstva, dejín i pozemského a posmrtného života človeka.

Je paradoxné, že eschatológia, ktorá mala v západných dejinách rozhodujúci význam, sa vyvinula z myšlienky periodického diania vo svete, ktorá je prenesením periodicity ročného kolobehu na svetové dianie: ako sa behom roka opakuje jar, leto, jeseň a zima, tak po sebe nasledujú periódy ako etapy "svetového roku". Beh času tu však nie je trvalým pokrokom, ale kolobehom - návratom všetkých vecí, teda ideou, ktorú rozvíjali aj grécki filozofi, predovšetkým stoici.

Starý zákon vlastnú eschatológiu ako náuku o konci sveta a budúcom veku spásy neobsahuje. Eschatológia sa objavuje v židovskej apokalyptike, kde sa koniec starého veku sveta odohráva ako Boží súd. Dejiny sa tu začínajú interpretovať z hľadiska eschatológie, a tým dochádza k zmene oproti starozákonnému poňatiu dejín. Táto apokalyptická eschatológia získava prevahu v Novom zákone.

Kresťanská eschatológia vstupuje na pôdu dejín Európy v Palestíne, jednej z rímskych kolónií ležiacej neďaleko Egypta a starovekej Babylónie, kde Židia odsúdili galilejského proroka a mesiáša - Ježiša Krista. Jeho smrť ukrižovaním sa však nestala historickou, ale transhistorickou udalosťou. Ježišovo zvestovanie božieho kráľovstva sa stalo eschatologickým poslanstvom, nová zmluva eschatologickou udalosťou. Ježiš Kristus svojím zvestovaním oslovuje každú prítomnosť, preto nepatrí minulosti. Kresťan sa vo svojej viere stáva Kristovým súčasníkom, stojí mimo času a dejín. "Nový Izrael", ako sa nazývali prví kresťania, sa tak stal obcou posledného času, eschatologickou komunitou bez dejín, ktoré sa Ježišovým ukrižovaním skončili, a koniec sveta mal byť preto nablízku. Očakávaný koniec ale nenastal, dejiny sa odvíjali ďalej a kresťanské náboženstvo sa stalo historickou veličinou. Eschatologické uzavretie dejín sa začalo presúvať do čoraz neurčitejšej doby, aj keď sa cirkev eschatológie nevzdala. Prestala však byť eschatologickým spoločenstvom a stala sa ústavom spásy, akým je dodnes. V nej samotnej už prostredníctvom sviatostí totiž pôsobia sily budúcnosti. Kresťanstvo

popieralo svet svojou eschatologickou nádejou a až vstupom do sveta už dejinného sa stalo dejinným. Víťazstvo dejín sa ohlasuje tým, že eschatologické zvestovanie evanjelia sa používa na vybudovanie novej spoločnosti. Čas cirkvi je v behu, dejiny nie sú dokončené a teraz je na kresťanoch, na ich úsilí, na ich činnosti, aby prispeli k písaniu dejín, aby sami pracovali na ich zakončení. Henri Irenée Marrou vo svojej *Teológii dejín* píše: "Ved' ide o náš čas, o čas, ktorý máme prežívať, o čas, do ktorého nás postavil Boh, o čas, v ktorom máme vyplniť svoju úlohu, čo aká by bola skromná. Nejde o to, zmerať jej dôležitosť, tak ochotne zveličovanú, ale ide o to, vyplniť ju." ([3], 44).

Židovsko-kresťanské poňatie dejín však zároveň dejiny paradoxne popiera, pretože vystúpením Ježiša Krista sa nezačína len nová etapa svetovej histórie, ale začína tu koniec dejín. Eschatológia je vierou v minulosť, ktorá znamená prípravu budúceho naplnenia minulého, minulosť je tak prísľubom budúcnosti. Čas prítomnosti je časom prechodu, človek žije v prechodnej dobe, pretože koniec tohto sveta už začal. Predstava, že "tento svet" je stelesnením všetkého negatívneho, a "onen svet" stelesnením všetkého pozitívneho, má svoje korene práve v poukazaní na prechodnosť doby. Tento dualizmus moderná kresťanská teológia odmieta ako pseudokresťanský, gnostický. Vedúca osobnosť tzv. teológie krízy Karl Barth požaduje "novú eschatologickú orientáciu" (eschatologische Neuorientierung). Moderná protestantská teológia prichádza v probléme eschatológie k tomuto záveru: očakávanie božej ríše tu znamená vkladanie novej nádeje do jestvujúceho sveta a prísľub znovustvorenia sveta Bohom. Tak zvestuje akýsi nový svet Boha, ktorý má byť pravou budúcnosťou tohto sveta, ktorý musí zaniknúť, aby sa mohol znovuzrodiť a obrodiť.

Dejiny sa rozpadli na dve časti, na dobu pred a dobu po narodení centrálnej postavy dejín - Ježiša Krista. Doba pred ním sa chápe ako čas prípravy na jeho príchod, a tým aj na príchod cirkvi, doba po ňom ako čas očakávania konca sveta, ktorým sa zavŕši dejinný proces. História tak dostala zmysel prostredníctvom plánu božej zprozetelnosti. Kresťan verí v Boha, Pána dejín, ktorý ich riadi a ktorý ich vedie podľa svojho plánu k cieľu.

Konečným cieľom celého stvorenia a posledným zmyslom dejín ľudstva je v kresťanstve dokonalá božia vláda, ktorá začína s koncom starého sveta. S kresťanstvom teda vzniká teleologicky zamerané dejepisectvo.

Evanjelický teológ Rudolf Bultmann jeho vznik opisuje takto: "Oproti antike je teleologické dejepisectvo niečím novým. S ním je dané nové chápanie času a tým i dejín. V gréckej antike sa čas a dejiny chápali analogicky k prírodnému daniu. Ako sa dianie v prírode odohráva vo večných cykloch, v ktorých sa stále vracia to isté, tak aj dejiny prebiehajú vo večnom kolobehu času. S antickým poňatím času a dejín sa na základe myšlienky o stvorení zásadne vyrovnal Augustínus. Čas a dejiny nie sú večným kolobehom, ale čas má začiatok, bol stvorený Bohom súčasne so svetom. Má aj koniec, ktorý mu stanovuje Boh. A v behu času nejde o večný návrat stále toho istého, ale deje sa vždy nové a existuje v ňom vždy nová budúcnosť až do jeho konca." ([4], 53).

Ak by sme mali odlíšiť antiku a kresťanstvo aj z pohľadu existencie jednotlivca, môžeme povedať, že antický človek bol človekom svetským a pozemským, kresťan na svete a zemi so všetkým pozemským síce zostáva, ale zároveň sa od sveta odlučuje, pretože je povoláný na večnosť. Antický človek bol bytosťou historickou, ľudské dejinné

osudy boli jediným priestorom, kde sa mohol uplatniť. V kresťanstve sú však dejiny Kristom určené na záverečný súd, kde budú súdené. História je teda zároveň uznaná i popretá, je zároveň životom aj smrťou, je smrťou, ktorú musí človek podstúpiť, aby sa znovu narodil, je životom, v ktorom si môže človek zaslúžiť život znovuzrodený pre večnosť. Jednotlivec sa v kresťanstve stáva duchovným a mravným samoúčelom, hodnotou naveky.

V antike bol človek súčasťou kozmu, ale v kresťanstve je človek od sveta odlišený, pretože sa stáva osobou, a tým do kresťanského filozofického myslenia vstupuje téma slobody vôle. Známy francúzsky marxista Roger Garaudy, ktorý sa v 60-tych rokoch zúčastňoval na dialógu medzi kresťanmi a marxistami, píše: "Spolu s kresťanstvom sa objavuje nový postoj človeka k svetu, ktorý predstavuje hlbokú roztržku s postojmi gréckeho humanizmu: existovať už pre človeka neznamená zaujať miesto v kozmickom celku ako jeden z jeho zlomkov. Znamená to naopak byť oslobodený od svojej prirodzenosti a svojej minulosti vďaka božskej milosti zjavenej v Kristu, byť oslobodený pre život utvorený zo slobodných rozhodnutí. Autentické dejiny sú teraz možné, lebo namiesto nadčasovej kontemplácie o večných zákonoch kozmu nastupuje plynutie istého času, pre ktorý minulosť je miestom hriechu, budúcnosť, ktorá stále prichádza, miestom milosti a prítomnosť dobou rozhodnutia, dobou odmietnutia či prijatia božej výzvy." ([5], 42).

Kresťanské náboženstvo teda objavilo človeka ako samostatnú osobu - jednotlivca s vlastnou vôľou, ktorý vystupuje vo vzťahu k celému svetu. Tak môžeme rozdeliť eschatológiu ako náuku o posledných veciach života a sveta, teda dokončenia, na eschatológiu jednotlivcov a eschatológiu celého ľudstva. Eschatológia jednotlivcov hovorí o konci života - smrti, ktorou sa završujú osobné dejiny človeka, vyplnené bojom zameraným na dosiahnutie konečnej blaženosti. Jeho život je životom v prítomnosti, ktorej zánik zvestuje Ježiš Kristus, aby mohol hovoriť o "znovuzrození", t.j. o novom usporiadaní nového sveta.

Existujú a existovali len dve ideologické, filozoficky podložené koncepcie, ktoré pretendujú na univerzálnu platnosť svojho výkladu skutočnosti: kresťanská, presnejšie katolícka filozofia dejín a marxizmus. Obidve tieto myšlienkové sústavy si nárokovujú pochopiť a vyložiť vývoj celého ľudstva, nech už speje k beztriednej spoločnosti, alebo k večnej spásy. Preto nemôžu napríklad uznávať špecifický zmysel dejín jedného národa, až na národ židovský. Dejiny ľudstva sú pre kresťana i marxistu podriadené obecné platným zákonom. Historik môže len zisťovať, ako sa obecné platné zákonitosti prejavujú v dielčích históriách a ako sa dielčie histórie skladajú do všeobecného dejinného pohybu. Preto je problematický aj vzťah marxizmu i kresťanskej filozofickodejinnnej koncepcie s univerzalistickými nárokmi k pojmu filozofie národných dejín.

Ich ponuka totálneho pochopenia všetkého môže priťahovať a imponovať. V myslení ľudí, ktorí nemajú posledné istoty, však sebaistota vyvoláva nedôveru a odkazuje do medzí racionálneho vedeckého poznania. Označenie myšlienkového o-vzdušia po roku 1945 ako éry konca ideológií bolo nadsádzkou. Bolo však opodstatnenéjšie, pokiaľ myslíme na pomery v myslení o dejinách. Racionálne nevysvetliteľné katastrofy znechutili totiž historikom úlohu prorokov a priviedli ich k nedôvere voči veľkorysým víziám. To však nevylučuje fakt, že obidve tieto ideológie mali epochálny

vplyv na myslenie vedcov, ktorí sa k nim hlásili alebo ich vyvracali. Historik však nerád opúšťa pôdu svojej empirie a prenecháva otázky o pôvode a ciele dejín filozofom a teológom.

Jedným z najväčších mysliteľov bojujúcich proti historickým proroctvám je Karl Raymund Popper, hlásajúci, že svetu môžeme pripisovať zmysel, len pokiaľ tvorí rámec, v ktorom môžeme sami utvárať život. "Podle mého názoru má smysl, když do dějin něco vnášíme, totiž své morální ideje. Můžeme dějinám smysl eventuelně vnutit... naše ideje jsou silami, jež ovlivňují naše dějiny. Od dějin se můžeme učit, že takové etické vložení smyslu nebo stanovení cíle nemusí být marné." ([6], 228). Popperova zreteľná téza znie, že "politické dějiny nemají skrytý a postižitelný smysl a že v nich nejsou žádné skryté a postižitelné tendence... co budoucnost přinese, nevím, a těm, kdo věří, nevěřím" ([6], 230). Raymund Aron v tejto súvislosti upozorňuje na to, že chcieť, aby dejiny mali jediný zmysel, znamená vyzývať človeka, aby znásilňoval svoju povahu a odcudzoval sa svojej ľudskej podstate. Podľa Arona robiť si nárok na poznanie konečného zmyslu a ciest spásy znamená podsúvať historické mytológie na miesto, kam patrí kľukatá cesta poznania.

Majú ale potom dejiny vôbec nejaký zmysel? Karl R. Popper nielenže odpovedá na túto otázku negatívne, ale tvrdí, že "dějiny v tom smyslu, jak o nich lidé hovoří, prostě neexistují" ([6], 230). Podľa Poppera neexistujú dejiny ľudstva, existuje len nekonečné množstvo dejín všetkých aspektov ľudského života a jedným z nich sú dejiny politickej moci, povýšené na dejiny sveta. Univerzálne dejiny v zmysle konkrétnych dejín ľudstva neexistujú, pretože by museli byť dejinami všetkých ľudí, dejinami všetkých ľudských nádejí, zápasov a utrpení. A tak musíme abstrahovať a vyberať, aby sme došli k mnohým dejinám. Lenže tieto mnohé dejiny musí zjednocovať spoločný menovateľ tak, aby dostali jednotný zmysel. Za takéhoto spoločného menovateľa pokladáme človeka ako subjekt dejín.

## LITERATÚRA

- [1] PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha 1990.
- [2] KRÜGER, G.: Die Geschichte im Denken der Gegenwart. 1947.
- [3] MARROU, H. I.: Teológia dejín. Trnava 1997.
- [4] BULTMANN, R.: Dějiny a eschatologie. Praha 1994.
- [5] FLOSS, K.: Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus. Olomouc 1991.
- [6] POPPER, K. R.: Otevřená společnost a její nepřítelé. II. Praha 1994.

---

Mgr. Peter Dinuš  
Ministerstvo spravodlivosti SR  
Župné nám 13  
813 11 Bratislava  
SR