

O FILOZOFII NÁBOŽENSTVA EDMUNDA SZELÉNYIHO

ONDREJ MÉSZÁROS, Katedra maďarského jazyka a literatúry FiF UK, Bratislava

MÉSZÁROS, O.: On the Philosophy of Religion of Edmund Széleányi
FILOZOFIA 58, 2003, No 5, p. 338

Edmund Széleányi (1873 - 1931) was a Professor at the Evangelic Theological Academy in Pressburg. His focus was on the history of philosophy and pedagogy in Hungary, as well as on history of literature and philosophy of religion. The paper deals with Széleányi's philosophy of religion which developed under the influence of F. Schleiermacher, A. Ritschl and A. von Harnack and finally became closely related to the views of R. Eucken. This philosophy can be characterized as liberal theology, focusing especially on the epistemology of religion, the main issue being the problem of so called religious apriori. For Széleányi this issue is related to intuitive knowledge and to subjective, personal certainty, transforming the transcendent world.

Edmund Széleányi, rodák z Kežmarku, bol pôvodne stredoškolským profesorom maďarčiny a nemčiny a až neskôr rozšíril túto orientáciu o filozofiu a pedagogiku. Ťažisko svojej činnosti však videl vo filozofii náboženstva ([1], 55). A to napriek tomu, že sa ňou začal zaoberať až od roku 1909, keď ho po pôsobení na gymnáziách v Mezötúri, Levoči a Kežmarku povolali na Evanjelickú teologickú akadémiu v Prešporke. Vtedy prešiel od filozofických tém v literatúre k filozofii náboženstva. Jeden z jeho bývalých študentov potom charakterizoval Széleányiho ako "najidealistickejšie mysliaceho liberálneho teológa" ([2], 13). Nasledujúca štúdia analyzuje túto črtu Széleányiho filozofie náboženstva.

Keďže je Széleányi málo známym mysliteľom, povedzme si niečo aj o jeho živote. Narodil sa 12. júla 1877 v Kežmarku. Diplom stredoškolského profesora získal v roku 1899 v Budapešti a o dva roky neskôr získal doktorát. V roku 1899 pôsobil v Mezötúri, od roku 1900 do roku 1903 v Levoči a potom do roku 1909 v Kežmarku. V rokoch 1909 - 1919 bol profesorom Evanjelickej teologickej akadémie v Prešporke. Vtedy sa presťahoval do Budapešti, kde do roku 1923 prednášal na tamojšej teologickej akadémii. Keďže však činnosť tejto ustanovizne viazla, Széleányiho vo veku 47 rokov penzionovali. Potom učil na gymnáziu filozofiu, maďarskú a svetovú literatúru. Mohol sa teda vrátiť k témam svojej mladosti, zároveň však vykonával novátorskú činnosť, lebo pri výuke literatúry sa nevenoval životopisom, ale literárnym dielam. V posledných rokoch svojho života prednášal aj v Debrecíne. Každotýždenné cestovanie však podlomilo jeho aj tak chatrné zdravie. Začiatkom roka 1931 ochorel a nepomohlo mu už ani tatranské liečenie. Vrátil sa do Budapešti, kde 18. septembra 1931 zomrel [3]. Széleányi bol od roku 1918 tajomníkom Celoštátneho združenia evanjelických učiteľov (Országos Evangélikus Tanáregyesület), v r. 1927 - 1931 redaktorom časopisu Protestáns Tanügyi Szemle. Publikoval v odborných časopisoch doma a v Nemecku. Bol významným bádateľom v oblasti dejín filozofie a pedagogiky v Uhorsku a publikoval množstvo článkov a štúdií o významných osobnostiach, najmä Spiša. Ako profesor na teologickej

akadémii vplýval na myslenie mnohých neskorších slovenských evanjelických duchovných.

* * *

Liberálna teológia - do rámca ktorej Gaudy umiestnil aj Szelényiho - sa viaže na mená Friedricha Schleiermachersa, Albrechta Ritschla a Adolfa von Harnacka. Pred Schleiermacherom mala kresťanská teológia podobu interpretácie Bibliou sprostredkovaného a tradíciou udržiavaného Božieho zjavenia. Schleiermacher premenil teológiu na štúdium ľudskej náboženskej skúsenosti. Prišiel teda s novou interpretáciou zjavenia: náboženská skúsenosť každého človeka sa môže stať zjavením. V centre záujmu Ritschla zasa stála idea Božej ríše. Túto ríšu kládol do sveta etických hodnôt. Ježiš je osobnosť, ktorá usmerňuje pozornosť ľudí smerom k dokonalosti stelesnenej v hodnotách. Princíp pokroku, ktorý je veľmi dôležitým elementom Ritschlovej teórie, chápe Szelényi popri slobode osobnosti ako druhú hlavnú zásadu protestantskej pedagogiky ([4], 6).

Szelényiho záujem o Schleiermachersa nebol jednorazový.¹ Prvýkrát sa jeho dielom zaoberal vtedy, keď začal vyučovať filozofiu náboženstva. Jeho štúdia nie je iba zhrnutím Schleiermacherových myšlienok, ale vyznačuje aj body, v smere ktorých sa dá odraziť od Schleiermacherových riešení [5]. V čom vidí Szelényi Schleiermacherov prínos k filozofii náboženstva? Po prvé v tom, že odlišil náboženstvo od vedy a ukázal, že náboženstvo neposkytuje vedomosti, ale subjektívnu istotu. Po druhé v tom, že objavil význam náboženskej skúsenosti. Zároveň však podčiarkuje aj to, že jeho cieľom nie je reštitúcia Schleiermacherovej teórie, ale jej využitie pri hľadaní odpovedí na otázky dneška. "Od neho sa však môžeme naučiť, ako treba prekonať zastaralé stanoviská a pozície v zmysle kresťanskej a protestantskej duchovnosti a ako treba pripravovať cestu pre pomalý, avšak istý pokrok." ([5], 78 V tejto Szelényiho poznámke sa ukazuje Ritschl vplyv, teda to, že v záujme idey pokroku treba odmietnuť duchovné a náboženské poručníctvo.

V tomto zmysle hovorí Szelényi aj o podstate protestantizmu, ktorú definuje nasledujúcimi znakmi: osobné náboženské presvedčenie; sebavedomé individuum; neviditeľná cirkev; bezprostredný vzťah k Bohu; pokrok; sledovanie vývoja vedy; národné jazyky [6]. Spomedzi nich sa Szelényi najčastejšie odvoláva na osobný charakter viery, na bezprostrednosť náboženskej skúsenosti, na pokrok a na paralely s vedeckými výsledkami. So svojimi názormi nebol osamotený, lebo v maďarskom protestantizme sa vtedy viedli o týchto témach spory. Podľa Jenö Zoványiho "je protestantizmus totožný so slobodou svedomia, inými slovami s princípom individuality, teda so slobodou myslenia a šírenia názorov bez obmedzení a ohraničení" ([7], 36). Kalvín Jenö Sebestyén zasa tvrdí, že namiesto individuality treba hovoriť "o princípe veriaceho kresťanského individua" a v otázke názorovej slobody zastáva rigidný názor, podľa ktorého ten, kto sa dostáva do rozporu s vierou, má prestúpiť do inej cirkvi ([8], 286 - 298). Szelényi jednoznačne zdieľa Zoványiho stanovisko a celú otázku poníma z hľadiska tolerance. Takto sa dostáva k téze, že "náboženstvo a tolerancia sa môžu

¹ Podľa Mátyása Szlávika je Szelényiho "veľmajstrom Schleiermacher". Pozri Szlávikovu recenziu Szelényiho diela *A vallás helyzete a jelenkor szellemi életében*. (Budapest 1912). In: *Protestáns Szemle*, r. 24, 1912, s. 560.

zjednotiť iba vtedy, ak uznáme, že každý náboženský svetonázor disponuje iba relatívnou pravdou; pričom si nemáme zamieňať náboženstvo a náboženský svetonázor" ([9], 273). Táto dištinkcia zohráva významnú úlohu v Szelényiho filozofii náboženstva a umožňuje mu robiť teologické analýzy bez toho, aby sa musel vzdať svojej pozície filozofa. V pedagogike dokonca - zrejme pod vplyvom Istvána Schnellera - opierajúc sa o princíp osobnosti vyhlasuje, že pri výuke náboženstva nesmieme stotožňovať svetový názor so systémom kresťanských dogiem a že "uznanie spoločných princípov poskytuje široké pole spolupráce podobných svetových názorov" ([10], 95). Lepšie by sme už podstatu liberálneho protestantizmu ani nemohli charakterizovať. Čo však chápe Szelényi pod pojmom svetonázor? Svetonázor je podľa neho zhrňujúce poznávanie a hodnotenie univerza a ako taký pozostáva z troch elementov. Prvým je obraz o svete, ktorý je založený na vnemoch fakticity vonkajšieho sveta. Druhým je interpretácia sveta, ktorá spája obraz o svete s konečnými príčinami. Tretím elementom je samo hodnotenie. Keďže však ani poznávanie, ani interpretáciu a ani hodnotenie nemožno oddeliť od existencie individuality, záver je jasný: "Svetonázory sú napospol relatívne a aj najfundovanejší svetonázor je vystavený permanentným korekciám." ([11], 499)

V Szelényiho dielach sú zreteľne prítomné prvky Schleiermacherovej a Ritschlovej liberálnej teológie. Čo však znamená v Szelényiho prípade epiteton "najidealistickejšie zmyšľajúci" teológ? Tu sa musíme vrátiť k Szelényiho filozofickým názorom a vystopovať orientačné body, ktoré ho viedli k prúdu tzv. nového idealizmu. Predovšetkým treba objasniť pojmy *kultúry* a *ducha*. Najmä preto, že Szelényi sa snaží uskutočniť paralelu náboženstva a vedy tak, aby pritom zachránil autonómiu oboch. Tieto dve autonómne oblasti sa utvárajú na základe ich funkcií nasledovne: veda sa opiera o vedenie smerujúce k pravde a je v styku s empirickou skutočnosťou; náboženstvo je zasa povolané utvoriť harmóniu človeka a sveta tak, že jeho vzťazným bodom je pretrvávajúce a večné transcendentné bytie. Ide teda o tieto protiklady: pravda - upokojenie, empirická skutočnosť - transcendentné bytie, časové zmeny - stálosť ([6], 37 - 40). Pre klasickú teológiu nie je problém nájsť nositeľa transcencie a stálosti. Liberálna teológia však preniesla transcenciu na Zem. Szelényi - podobne ako jeho súčasníci Károly Böhm a Jenö Posch - nepovažoval čas za objektívne existujúcu entitu. Predpokladal, že čas je dôsledkom následnosti zmyslových vnemov, preto čas sice nie je reálny pojem, avšak je to nevyhnutne regulatívny pojem. Na tomto pojme času je založená aj možnosť vedy, veď príčinné väzby empirickej skutočnosti možno demonštrovať iba pomocou časovej následnosti. Otázkou je, či existuje niečo v ľudskom bytí, čo nie je postavené na následnosti? Podľa Szelényiho je to kultúra. "Základné elementy kultúry nevykazujú presnú následnosť, skôr vzájomnú priradenosť a tieto elementy sa neustále vzájomne ovplyvňujú. Tak napríklad jazyk, mýtus a morálku nemožno izolovať, lebo sú to elementy patriace dohromady." ([12], 77) Človek sa bráni proti času kultúrou. Kultúra zachraňuje udalosti, osoby, významy a hodnoty pred zánikom. Vytvára tak neustálu prítomnosť, ktorá sice nie je empirickou a živou skutočnosťou, ale je skutočnosťou *akoby*. Inými slovami, bojom proti času bolo stvorené čosi nadčasové, čo sa môže prejaviť v každom čase. Szelényi bol v tejto otázke pod silným vplyvom Rudolfa Euckena.² Podľa Euckena to, že sa nadčasové môže objaviť v každom čase,

²Rudolf Eucken (1846 - 1926) bol profesorom na univerzite v Jene a zakladateľom tzv.

znamená, že existuje akýsi vzťah medzi časovosťou človeka a večným poriadkom, teda že ľudská existencia - práve pomocou kultúry - zasahuje do večnosti. Iba tak možno obhájiť tú nadradenosť duchovného života (*Weltmacht des Geistesleben*), ktorá dáva ľudským snaženiam vnútornú súdržnosť.

Szelényi modifikuje toto chápanie v tom, že kultúru dáva do dejinofilozofických súvislostí a protikladnosť kolektivismu a individualizmu zmiernuje tým, že cieľom dejín podľa neho nie je stupňovanie ľudského šťastia, ale udržanie a rozvíjanie kultúrneho materiálu. Nosnou silou dejín je teda *kultúrna kontinuita* ([13], 58). Kultúra sa taktó nachádza za hranicami empirického bytia a obdarúva nás zážitkom transcencie.

S kultúrou organicky súvisí existencia ducha. Duch sa podľa Euckena vytvára tam, kde ľudská činnosť smeruje k cieľom presahujúcim číre udržiavanie existencie, kde sa práca stáva sebaúčelom a kde človek vytvára kultúru. To nazývame duchovným životom, lebo životný proces sa nevyčerpáva v sukcesivite, ale vytvára syntézy. V maďarskej filozofii existoval už v polovici 19. storočia názor, podľa ktorého je duch najvyššou úrovňou ľudského duševného života. Pomocou ducha sa pozdvihneme zo sveta čírych fenoménov a duch je zároveň silou, ktorá nás spája s transcendentným bytím. Táto možnosť spájania je daná relatívnou nadčasovosťou. Szelényi spája ducha takisto s nesmrteľnosťou a večnou existenciou. Zároveň však poznamenáva, že toto duchovné bytie je nepoznatel'né (nevedomé). Chce tým vyjadriť jednak to, že duch sa nemôže stať predmetom prírodovednej racionality, ale poskytol tým priestor aj mystike. To však nie je náhodné ani prekvapujúce, veď protestantizmus mal vždy tendenciu prijať tézu o tzv. bezprostrednom poznávaní. Medzi Szelényiho nábožensko-filozofickými spismi nachádzame mnoho takých, ktoré tendujú týmto smerom.

Ak teda v prípade Szelényiho používame označenie "idealistickejšie zmysľajúci liberálny teológ", máme na mysli to, čo sme práve uviedli. Teda to, že bol liberálnym teológom, ale veľmi výrazne naňho vplývali tzv. nový idealizmus a filozofia života. Svoju filozofiu náboženstva začleňoval do týchto rámcov.

Aká však bola táto filozofia náboženstva?

Veda o náboženstve nie je teológiou. Vychádzajúc z tejto axiomy delí Szelényi vedu o náboženstve na dve časti. Do prvej patria tzv. empirické disciplíny: dejiny náboženstva a psychológia náboženstva. Druhú tvoria filozofické disciplíny, menovite gnozeológia náboženstva, filozofia dejín, axiológia a metafyzika. Szelényi sa zaoberal najmä touto poslednou časťou, ale nezanedbával ani psychológiu. Úlohou psychológie náboženstva je tiež podľa neho určiť platnosť faktov náboženského života. Za najdôležitejší výsledok tejto disciplíny považoval dôkaz o duševnej potrebe náboženstva. Podstatou tejto potreby je vedomie možnosti vzťahu človeka a boha. Poznamenávam, že Szelényi chápal tento vzťah najčastejšie v jeho bezprostrednej forme. Preto sa zaoberal problematikou mystiky, ku koncu svojho života dokonca prejavil silný záujem o otázky parapsychológie, keďže si uvedomil funkciu nevedomých duševných obsahov. Vyslovil hypotézu, že ak by sa dokázala možnosť telepatie, tak by sa zmenil aj charakter duchovných vied, lebo by sa samostatná existencia duše stala faktom. Szelényi,

nového idealizmu. Maďarsky vyšli dve jeho diela: *Az élet értelme és értéke (Zmysel a hodnota života)*, Budapešť 1915; *A jelenkori vallásbölcsélet főkérdései (Hlavné otázky súčasnej filozofie náboženstva)*, Budapešť 1925.

samozrejme, vždy dodáva, že cez psychológiu náboženstva sa musíme dostať k metafyzike.³ Ak totiž nepochopíme gnozeológiu iracionalizmu, možnosť intuitívneho poznávania a charakter náboženských hodnôt z hľadiska metafyziky, tak ľahko môžeme stratiť orientáciu. V tejto súvislosti nie je bez zaujímavosti, že nasledovníci Friesa v Uhorsku narazili na otázku bezprostredného poznávania už v 19. storočí, problém však nevyriešili. Szélényi poukazuje aj na to, že tento problém nevyriešili ani neofriesiáni (Otto, Nelson, Bousset), lebo ho uzavreli do hraníc psychológie. Pre Szélényiho sa preto stáva dôležitou otázkou náboženského a priori.

Spomedzi autorov zaoberajúcich sa psychológiou náboženstva Szélényi upozorňuje na Jamesa, Flournoya a Wundta. Na Jamesa pre jeho myšlienky pripomínajúce Schleiermachera, na Flournoya preto, lebo zo zložiek náboženskej osobnosti vyzdvihuje mystické a morálne prvky, na Wundta zasa preto, lebo zaviedol "Völkerpsychologie" ako "pragmatickú" psychológiu náboženstva. V prípade Wundta však zároveň poznamenáva, že pri výklade mýtov zanedbal nadzmyslový svet, bez ktorého je ťažko hovoriť o náboženstve.

Szélényi kládol najväčší dôraz na gnozeológiu náboženstva. V nej našiel filozofickú disciplínu, bez ktorej filozofia náboženstva stráca svoj pevný základ. Filozofia náboženstva je síce v jeho ponímaní (popri etike, sociológii, filozofii práva, filozofii dejín a estetiky) súčasťou tzv. praktickej filozofie, keďže však filozofickými vedami par excellence sú metafyzika a gnozeológia a tzv. dogmatická metafyzika (teda "údajná veda presahujúca hranice skúsenosti") nie je možná, lebo "moderná metafyzika sa musí opierať o vedeckú skúsenosť" ([14], 15 - 16), aj hlavné dilemy filozofie náboženstva si vyžadujú gnozeologický prístup.

Szélényi, samozrejme, hovorí o takej - vedecké poznávanie presahujúcej - gnozeológii, ktorá určuje špecifiká a hranice platnosti náboženského poznávania. A keďže takmer všetky pokusy o gnozeologickú fundáciu náboženského poznávania siahajú ku Kantovi, aj Szélényi sa dostáva k otázke tzv. náboženského a priori. Tu sa však odkláňa od uhorskej filozofickej tradície, ktorá na konci 18. storočia buduje filozofiu náboženstva v intenciách Kanta na základoch morálnofilozofického a priori,⁴ a pridáva sa k tej línii evanjelického myslenia 19. storočia, ktorá zabezpečuje náboženskému poznávaniu samostatný štatút. Robí to napriek tomu, že odmieta najsilnejšiu evanjelickú tradíciu v Uhorsku, filozofickú tradíciu Friesa.

Keďže Kantovo riešenie je pre Szélényiho neprijateľné, ostávajú ešte pokusy, ktoré sa snažili revidovať Kanta. Prvým je Schleiermacherov pokus. Schleiermacher nachádzal náboženské a priori v pocite všeobecnej závislosti. Tento pocit mal obsahovať aj vieru, aj božské zjavenie. Schleiermacherovské a priori teda reprodukuje charakter kantovského a priori: je formálnym určením.

Druhý pokus pochádza z neofriesovskej školy. Už Friedrich Fries sa vzdal logického charakteru a priori a interpretoval ho psychologicky. V tom ho nasledoval aj

³K Szélényiho záujmu o parapsychológiu pozri jeho nasledujúce štúdie: "A vallásos élmény a parapszichológia világításában." In: *Athenaeum* 1923, s. 47 - 62; "A modern okkultista törekvésekröl." In: *Protestáns Szemle* 1926, s. 65 - 69.

⁴Pozri napríklad názory Istvána Mártona (*Keresztyén morális kis katechizmus*, Bécs 1817) a Pála Sárváriho (*Moralis philosophia...*, Pest 1802).

jeho významný žiak v Uhorsku Vandrák. Najznámejší člen tejto školy Rudolf Otto obnovil Friesovu teóriu [14] v tom zmysle, že svet vedenia konfrontuje s tušením nezávislým od skúsenosti. Toto tušenie sa síce zakladá na svete fenoménov, ale ho aj prekonáva a zakladá svet noumenov. Otto teda spája psychológiu s metafyzikou. Toto riešenie neprijali ani hegelovci, ani novohegelovci, dokonca ani noeticky orientovaní myslitelia konca 19. storočia, ktorí ho aj ostro kritizovali. S týmito kritickými výhradami nás oboznamuje aj Szélényi.

Tretí pokus sa spája s menom Ernsta Troeltscha. Podľa neho sa funkcia a priori v náboženstve líši od jeho funkcie vo vede. Vo vede znamená všeobecne platný súd, formálne elementy poznatkov alebo subjektívne existujúce predpoklady poznávania, kým funkciou a priori v náboženstve je zabezpečenie jednoty vedomia. Náboženské a priori - ktoré predchádza náboženské túžby a potreby - nie je ničím iným ako nevyhnutnosťou náboženskej idey boha. Szélényi kriticky poznamenáva, že Troeltsch dáva iba nedostatočné odpovede na metafyzickú otázku, prečo vedomie nevyhnutne vytvára ideu boha. Vytyka mu aj to, že jeho noetika je racionalistická, hoci iracionálne momenty náboženstva nemožno zanedbať ani obísť.

Podľa Szélényiho otázky náboženského a priori nemožno zodpovedať bez určenia náboženskej skúsenosti. A keďže skúsenosť sa vzťahuje na transcendentný svet, treba Kantovo stanovisko zavrhnúť. Náboženská skúsenosť je teda "osobitným dotykom božského a ľudského sveta, ako aj sveta transcendentného a psychického, tajomnou a interinentnou pospolitosťou človeka s božským". Základnou vlastnosťou náboženského poznávania je teda to, že "vyviera zo silne emocionálneho stavu a ako také ho možno konfrontovať s teoretickým a vedeckým poznávaním" ([15], 37). Tu sa však objavuje nový problém spočívajúci v tom, že v takomto poznávaní sa prepájajú elementy subjektívno-empirické a transcendentné, teda že filozofia náboženstva sa musí stavať k hodnotovým súdom rezervovane. Tvrdenia o transcendentne nemôžu byť čisto hodnotové sudy, veď teológia chce vypovedať o transcendentných objektoch ako o faktoch. Filozofia náboženstva sa teda nemôže zakladať na axiológii. Z tohto hľadiska možno pochopiť aj Szélényiho postoj voči Károlymu Böhmovi, o systéme ktorého vyhlasuje, že síce je poučný pre filozofiu náboženstva, ale určite nestojí na náboženských základoch. Szélényi takto interpretuje Böhmov pojem "posvätna": "Hodnoty pravdy, dobra a krásy poskytujú koniec-koncov to, čo nazývame posvätnom. To však nie je novým kvalitatívnym obsahom, ale niečím, čo je obsahovo pravdivé, dobré a krásne, a to na najvyššom predstaviteľnom stupni (...) Posvätno takto nie je osobitnou skutočnosťou ani atribútom skutočnosti, ale iba účinkom, ktorý v nás vyvoláva každá dokonalá skutočnosť." ([16], 37)

Szélényi ďalej sumarizuje to, čo chápe pod náboženským poznávaním. Najprv konštatuje, že popri vedeckom poznávaní existuje osobitný *bezprostredne intuitívny spôsob poznávania* a k nemu patrí aj náboženské poznávanie. Problémom je určenie hranice medzi intuitívnym poznávaním a kontempláciou alebo Friesovým "tušením", lebo nevyjasnenosť tejto otázky nás vedie do pasce mystiky. V Szélényiho dobe to bol živý problém, o ktorom sa viedli živé spory medzi teológmi a filozofmi náboženstva ([17]; [18]). Aj druhá črta náboženského poznávania je v kontakte s mystikou: kým vedecké poznanie poskytuje objektívnu istotu, náboženské poznanie nám sprostredkuje

subjektívnu, osobnú istotu. Bez individuálneho prežívania, empatie a precítania neexistuje skutočné praktické náboženstvo. V tejto mystike sa odvíja aj jedna špekulatívna línia, ku ktorej sa Luther nehlásil, no množstvo novovekých filozofov patrí práve do nej. Szélényi spomína Fichteho, Schellinga, Hegela, Baadera a Euckena.⁵ Tretia črta náboženského poznania spočíva v tom, že poznanie zvyčajne zmení objekt poznávania, náboženské poznanie však *transformuje transcendentný svet*. Boha nikdy nepoznáваме takého, "aký je sám osebe". Štvrtou črtou náboženského poznania je jeho vzťah k transcendentnému svetu: stráca teda svoju platnosť vtedy, keď sa konfrontuje s vedeckými tvrdeniami.

Z toho podľa Szélényiho vyplýva, že a priori náboženského poznania "prameni v totalite duševného života, a preto je úplne iné ako a priori teoretického rozumu, lebo a priori poznávania sa tu spontánne mieša s emocionálnymi hodnotami" ([16], 39).

Teraz nás už neprekvapuje, čo Szélényi hovorí o náboženskej metafyzike. Psychológia náboženstva opisuje podľa neho náboženskú skúsenosť, noetika určuje hranice tejto skúsenosti, metafyzika zasa robí závery na ich základe. Tieto závery však nemôžu mať všeobecnú platnosť, keďže orientujú iba tých, čo mali náboženskú skúsenosť. Táto metafyzika je subjektívne fundovaná a ako taká nie je pre veriaceho človeka nevyhnutne potrebná. Ďalej Szélényi konštatuje, že táto metafyzika je teleologickou interpretáciou sveta sub specie aeternitatis.⁶ Tretia poznámka sa opiera o jednu zo základných Szélényiho ideí, podľa ktorej v náboženstve je dôležitá viera a intelektualizmus nás môže od hlbokej pobožnosti vzdialiť. "Dôležitou vecou je aj to, že tvorba takýchto teórií ohrozuje osobitosti náboženského prežívania a ľahko sa zmení na intelektualizmus, akoby poznatky boli v náboženstve to hlavné." ([19], 20)

Szélényi sa v tomto bode jednoznačne pripája k Lutherovi. V jednej zo svojich štúdií hľadá možné spojivá medzi Lutherovými a Kantovými názormi [20] a za jednoznačnými rozdielmi objavuje ich duchovnú príbuznosť, ktorú zhrnul nasledovne: "Zvnútornenie *náboženstva a morálky*, rozpoznanie významu osobnosti a zdôrazňovanie *praktickej stránky náboženstva*." ([20], 574) Szélényi konštatuje, že zvnútornením náboženstva a oddelením morálky od utilitárnej praxe sa Luther dostal pod vplyv stredovekého mysticizmu. Dodáva však, že nikdy neprijal Eckehartove odvážne špekulácie.⁷ Sama téma - Luther a mystika, protestantizmus a mystika - je frekventovaná a podľa Szélényiho ani nie je uzavretá. Luther a Kant sa však podľa neho zhodujú v tom, že prírodovedná racionalita nedokáže prekročiť empirickú skutočnosť, a teda sa nič nedozvedá o Bohu. Náboženstvo sa teda nezakladá na dôkazoch, ale na viere.

⁵Tu treba spomenúť, že Szélényi sa v súvislosti s Böhmom, ale aj mimo neho, zaoberá Fichteho filozofiou náboženstva a má pozoruhodné postrehy o tom, aké paralely možno objaviť medzi Fichteho filozofickým vývojom a smerovaním novokantovstva v Uhorsku: "... domáce novokantovstvo poskytuje veľmi zaujímavé príklady toho, ako sa jeho známi predstavitelia dostali od subjektívneho idealizmu bližšie k objektívnemu idealizmu alebo k realizmom zmiernenému idealistickému chápaniu sveta." In: Szélényi, Ö.: *Fichte vallásphilosophiai fejlődése némi tanulással napjaink philosophálására*. Pozsony 1915, s. 27.

⁶Szélényi sa tu opiera o Windelbanda. Porovnaj Windelband, W.: *Preludiumok*. Budapest, bez udania roka (kapitoly o posvätnom a o sub specie aeternitatis).

⁷Porovnaj s článkom analyzujúcim Lutherov vzťah k "Deutsche Theologie": Szélényi, Ö.: "Luther kedvenc olvasmány." In: *Evangelikus Lap* 1911, č. 25.

Na tomto základe možno určiť aj dejinnofilozofickú úlohu náboženstva. Dejiny náboženstva nemajú podľa Szélényiho lineárny vývoj, teda nemožno tvrdiť, že náboženské javy sa postupne vyvíjajú k dokonalosti. Keďže náboženstvo je vecou transcencie a transcencia stojí mimo času, "dejiny náboženstva nevykazujú jednosmerný a nahor smerujúci vývoj, ale koexistenciu podobných útvarov, rozvinutejšie náboženstvá sa dokonca objavujú v čase najneskôr" ([19], 25 - 26). Náboženský život teda nemožno vyvodit' a vysvetliť z historických faktov. Príčinné väzby majú opačný smer: "... odkazujú k takým silám stvorenia, ktoré korenia v hĺbkach transcencie. Zmysel dejín môžeme hľadať práve vo fungovaní týchto síl, ktoré určujú smer nášho života a odkrývajú stále nové a nové hodnoty." ([19], 26) Výraz "hĺbky transcencie" si zasluhuje pozornosť aj preto, lebo silne pripomína Eckhartov pojem "Seelengrunde". Seelengrunde takisto stojí mimo priestoru a času, je to večná prítomnosť a zároveň je to bod, v ktorom je možné spojenie s transcendentným bytím. Z tejto "hĺbky" sa vynárajú javy a hodnoty, ktoré potom tvoria viditeľnú, empirickú stránku dejín.

Ak je pravdivé Szélényiho tvrdenie o náboženskom svetonázore, podľa ktorého v ňom "ide vždy o otázku *pôvodu a cieľa*" ([21], 21) a ani pôvod, ani cieľ nie sú prístupné rozumu, tak pochopíme, prečo neprijal racionalizujúce a systematizujúce riešenia teológie a prečo považoval za dôležité zaoberať sa mystikou. K tomuto riešeniu ho možno viedol aj jeho pôvodný záujem o vzťahy medzi filozofiou a literatúrou. Keď hovorí o spojitosti náboženstva a umenia, vždy vyzdvihuje ich mystickú a tajomnú koexistenciu. Zároveň je presvedčený, že literatúra je schopná sformulovať základné problémy doby. Kruh sa tak uzatvára: Szélényi sa vo filozofii náboženstva vrátil k svojim pôvodným témam a tento návrat bol tým novátorstvom, ktoré vo filozofii náboženstva nebolo obvyklé.

LITERATÚRA

- [1] SZELÉNYI, E.: *Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn*. Miskolc 1930.
- [2] GAUDY, L.: "Lic. Dr. Szélényi Ödön mint f iskolai tanár." In: *Az Országos ág. hitv. ev. tanáregyesület Évkönyve az 1930 - 31. évről, Dr. Szélényi Ödön emlékére*. Aszód 1932.
- [3] BÖHM, D.: "Dr. Szélényi Ödön" (nekrológ). In: *Protestáns Tanügyi Szemle*, V. évf. 1931.
- [4] SZELÉNYI, Ö.: *A protestáns pedagógia eszméje*. Eperjes 1908.
- [5] SZELÉNYI, Ö.: *Schleiermacher vallásfilozófiája*. Békéscsaba 1910.
- [6] SZELÉNYI, Ö.: *Az ev. keresztyénség világnézete*. 3. vydanie. Budapest 1926.
- [7] ZOVÁNYI, J.: "A protestantizmus fogalma és lényege." In: *Theologiai Szaklap*, r. 9, 1911.
- [8] SEBESTYÉN, J.: "A protestantizmus fogalma és lényege." In: *Theologiai Szaklap*, r. 9, 1911.
- [9] SZELÉNYI, Ö.: "Hartmann Ede vallásbölcselete." In: *Theologiai Szaklap*, r. 13, 1915.
- [10] SZELÉNYI, Ö.: *A neveléstan alapvonalai*. Budapest 1922.
- [11] SZELÉNYI, Ö.: "Napjaink monisztikus mozgalma." In: *Protestáns Szemle*, r. 26, 1914.
- [12] SZELÉNYI, Ö.: *A lélek élete. A kísérleti és metafizikai lélek-kutatás*. Budapest (bez udania roka).
- [13] SZELÉNYI, Ö.: *A filozófia alapfogalmai*. Budapest 1907.
- [14] OTTO, R.: *Kantisch-Fries-sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. Tübingen 1909.

- [15] SZELENYI, Ö.: "A vallási apriori kérdése." In: *Athenaeum. Új Folyam*, zv. III., 1917.
- [16] SZELENYI, Ö.: "Böhm Károly és a vallásfilozófia." In: *Theologiai Szaklap*, r. 12, 1914.
- [17] SZELENYI, Ö.: "A misztika lényege és jelentése." In: *A magyarhoni ág. hitv. ev. keresztyén egyház egyetemes Theologiai Akadémiájának 1912 - 1913-i évkönyve*. Pozsony 1913.
- [18] SZELENYI, Ö.: "Eckehart mester élete és tanítása." In: *Theologiai Szaklap*, r. 11, 1913.
- [19] SZELENYI, Ö.: *Modern vallástudomány.*, 20.
- [20] SZELENYI, Ö.: "Luther és Kant." In: *Protestáns Szemle 1917*. [22] SZELENYI, Ö.: *Az ev. keresztyénség világnézete*. 3. vydanie. Budapest 1926.
- [21] SZELENYI, Ö.: "Az ev. keresztyénség világnézete." 3. vydanie. Budapest 1926.

Prof. PhDr. Ondrej Mészáros, CSc.

Katedra maďarského jazyka a literatúry FiF UK

Gondova 2

818 01 Bratislava

SR

E-mail: Ondrej.Mészáros@fphil.uniba.sk