

ABELARDOVA FILOZOFICKÁ REFLEXIA NÁBOŽENSKÉHO DIALÓGU¹

MARTIN VAŠEK, Katedra filozofie FF UKF, Nitra

VAŠEK, M.: Abelard: Inter-Religious Dialogue Rendered Philosophically
FILOZOFIA 68, 2013, No 6, p. 481

The paper offers an analysis of Abelard's writing *Collationes sive Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* with special attention paid to inter-religious dialogue. During a fictitious conversation in which a Christian, a Jew and a philosopher take part four main topics are addressed: ethics, hermeneutics, the relationship between reason and belief and the only appropriate way to Salvation. In *Collationes* Abelard expresses his respect to other confessions and religious traditions, which makes him a "modern author". Accordingly, no final judgment or verdict on the conclusiveness of the arguments presented is pronounced.

Keywords: Abelard – Inter-religious dialogue – Philosophical argumentation – Religious thinking – Philosophy of religion

Úvod. Patrystickí a scholastickí myslitelia sa pokúšali filozoficky zdôvodniť rozhodnutie pre náboženstvo (proti ateizmu) a tiež pre „pravé náboženstvo“. Predkladali racionálne argumenty v prospech kresťanstva a kládli si otázku o pravdách a význame iných náboženstiev pre človeka, filozoficky reflektovali problematiku interreligiózných vzťahov (Schaeffler 2003, 31-32; Lutz-Bachmann – Fidora 2004; Volek 2005; Blaščíková 2011; Vašek 2012).² V príspevku sa zameriame na analýzu a interpretáciu Abelardovho diela *Collationes sive Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, špeciálne na problematiku náboženského dialógu. Abelard sa ukazuje ako „moderný“ autor, dostatočne reflektujúci dialóg medzi náboženstvami a s ním súvisiace problémy. Súčasťou dialógu je

¹ Preklady z nemčiny a latinčiny sú autorove. Článok je rozšírenou verziou autorovho príspevku na konferencii SFZ v Smoleniciach v septembri 2012.

² Podľa P. Voleka spomedzi fiktívnych medzináboženských dialógov stredoveku má najprepracovanejšiu koncepciu spis R. Lulla *Kniha o pohanovi a troch mudrcoch*. Jeho prístup bol podnetný aj tým, že „sa snažil nájsť spoločné základy troch monoteistických náboženstiev a z nich vlastnou metódou *ars* hľadať cestu k tolerantnému medzináboženskému dialógu“ (Volek 2005, 81). Lullus sa „snažil o šírenie viery prostredníctvom intelektuálneho dialógu s moslimami a Židmi najmä pomocou svojho umenia (*ars*) čiže metódy kombinácie rozličných predikátov na základe viacerých figúr kombinácie“ (Volek 2011, 21). A. Blaščíková sa v rámci rozpravy o tolerancii a láske k pravde u Akvinského dotýka i špecifických dejinných príkladov tolerovania náboženských obradov inovercov. Problematiku medzináboženského dialógu tak zasadzujú do širších súvislostí, resp. poukazuje na „koncepciu tolerancie, ktorá má svoje korene v tomistickom náhľade na dobro ľudskej osoby a na spoločné dobro celku, v ktorom sa osoba rozvíja“ (Blaščíková 2011, 163).

i dialóg náboženstva s filozofiou, t. j. dialóg dvoch typov racionalít. V Abelardovom spise bol filozofický náhľad považovaný za jeden zo smerov/typov viery. Aj keď dnes túto predstavu nezdierame, náboženstvo naďalej vedie „rozhovor“ s filozofiou a v tomto zmysle môžeme uvažovať o širšom význame výrazového spojenia „náboženský dialóg“. *Collationes* je spis pravdepodobne z roku 1125/26, v ktorom dominujú štyri problémové polia a témy: etika, hermeneutika, vzťah rozumu a viery a otázka jedinej správnej cesty k spásu. Môžeme preto povedať, že Abelardova filozofická reflexia náboženského dialógu sa akoby transformovala na problematizáciu a prípadné riešenie konkrétnych filozoficko-teologických tém. Abelard tak zároveň predostrel jednu z dôležitých otázok nielen stredovekého myslenia, ale aj súčasných diskusií: Potrebuje teológia filozofiu?

Svojím spisom nás ďalej podnecuje premyslieť základné otázky späté s filozofickou reflexiou náboženského dialógu: Aká je motivácia jeho realizácie? Aké sú predpoklady, obsah a cieľ interreligiózných vzťahov a rozhovorov? Abelard teda súčasne predostrel problém, ktorý je aj v súčasnosti traktovaný vo filozofii aj teológii. Ide o problematiku určenia racionálne argumentujúceho arbitra, ktorý je nábožensky (konfesijne) neutrálny a ako nestranný pozorovateľ vyslovuje „konečný súd“ nad argumentmi diskutujúcich. Položíme si preto otázku, či jestvuje akási „neutrálna racionalita“, schopná posúdiť rozličné myšlienkové, náboženské či kultúrne smery v spoločnosti a hľadať riešenia prijateľné pre všetkých. V závere sa pokúsime načrtnúť riešenie.

Collationes sive Dialogus. V prvej polovici 12. storočia Peter Ctihodný, benediktínsky opát, ktorý poskytol Abelardovi azyl, skoncipoval kriticko-polemické spisy proti židom a saracénom a inicioval prvý preklad Koránu do latinčiny (ukončený v roku 1143). Preklad v novoveku niektorí historici chápali ako prejav tolerancie a osvietenstva, čo ale iní historici zasa rázne odmietajú (Fletcher 2004, 98).

Abelard sám v spise *Dialogus* nepostupoval tak ako Peter Ctihodný, ale sledoval racionálny, filozoficko-teologický dialóg týkajúci sa viacerých konkrétnych otázok, smerujúcich k potenciálnemu rozriešeniu hlavného problému, ktorým je konečný „rozsudok“ nad „rozdielnymi smermi našej viery“ (*diversis fidei nostrae sectis*). Domnievam sa, že Abelardov postoj aj na základe toho prístupu k problému môžeme považovať za odvážny a premyslený. K problematike náboženského dialógu pristupuje filozoficky a opätovne tak potvrdzuje dôležitosť filozofie pre oblasť viery. Môžeme v tejto súvislosti vysloviť aj otázku, či niektoré súčasné vnútorné problémy kresťanstva v jeho konfrontácii s inými náboženstvami a tiež s nenáboženským myslením nie sú vyriešené práve preto, že absentuje filozofická reflexia daného problému.

Spis *Collationes sive Dialogus* začína opisom nočnej vízie, v ktorej k autorovi prichádzajú traja muži s rozličnou vierou (*diversis fidei sectis*) a s prosbou, aby ich rozsúdil.³

³ V rozhovore s kresťanom považuje filozof za príčinu rozdielnych vier pridžanie sa autorít. Pokiaľ by bola jednotná zhoda v ich akceptovaní, uvedený problém by sa odstránil. Voľbu autorít ale vníma aj ako racionálnu voľbu, rozumu priamo prislúcha posudzovať (*iudicare*) jednotlivé koncepcie. Najistejšie sú podľa neho závery pochádzajúce z prirodzeného rozumu. Vyjadrené presnejšie: pochádzajú

Všetci vyznávajú jedného Boha, no spôsob jeho uctievania je u každého z nich iný. Pohan, nazvaný aj filozof, sa pridrižiava prirodzeného mravného zákona, pre žida a kresťana sú východiskom záväzné posvätné knihy. Rôznosť vier a postojov ich vedie k diskusiám, porovnaniu a „rozsúdeniu“ argumentácií. Neúspešné pokusy ukončiť rozhovor a ťažkosti s tým spojené sú dôvodom hľadania sudcu, ktorý sa bude pridržať rozumových argumentov. Spoločným presvedčením mužov reprezentujúcich tri náhľady na svet je viera v Boha, úcta k nemu a viera v nesmrteľnosť duše.⁴ Filozof dokonca vyjadruje presvedčenie o vplyve milosti Boha, ktorá pôsobí i v prípade filozofického skúmania otázok spásy. Zvlášť je prítomná tam, kde už nepostačuje ľudské úsilie. Preto možno hovoriť o jeho prirodzenom rozumovom náboženstve (Seit 2004). Začleňuje sa do tradície filozofov zahrnujúcej Platóna, Aristotela, Cicera, stoikov, no veriaci mu predsa len vyčíta tvrdošijnosť neviery (*infidelitatis obstinatio*).⁵

Autor spisu prijíma úlohu arbitra, o ktorú žiada filozof, uvedomuje si však svoju nedostatočnosť, pokiaľ ide o problematické otázky ľudskej existencie (Abaelard 2008a, 86). Zároveň poukazuje na výhodu filozofa pred židom a kresťanom. V argumentácii môže použiť proti nim Písmo a rozum. Ani jeden z veriacich nemôže hľadať námietky proti písanému zákonu filozofa, pretože ten sa na žiadny neodvoláva. Môžu argumentovať výlučne rozumovými dôvodmi (*rationibus*), no tými lepšie disponuje práve filozof. Hneď

z vnemu ľudského rozumu (*humanae rationis sensus*), a preto ten, koho vnem je neporušený (*cui sensus est incolumis*), nepotrebuje písaný zákon.

⁴ Abaelard patrí k mysliteľom, podľa ktorého jestvujú filozofické koncepty uvažujúce o vychádzaní Logu z Otca ako prvopočiatku všetkého a korešpondujúce tak s kresťanským učením o Trojici. Nejde iba o univerzalitu poznateľnosti jediného Boha, ale špecifickejšie – o poznanie jeho trojjedinosti. V diele *Theologia summi boni* zdôrazňuje možnosť poznania Trojice ešte pred Kristom. Kristom bola dištinkcia božských osôb iba ukázaná priamejšie, nezahalene a dôkladnejšie. Dejiny filozofie a teológie tak vytvárajú kontinuum, „v rámci ktorého sa pravda nepredstavuje inak, ale iba jasnejšie“ (Fidora 2000, 78; Abaelard 1997, 27, 257; Abaelard 2000, 147-155).

⁵ Z hľadiska dejín filozofie vyvolávala postava filozofa viacero otázok týkajúcich sa jeho začlenenia či priradenia k islamskému náboženstvu. V *Collationes* sa však výslovne dištancuje od akejkoľvek náboženskej tradície i posvätnej knihy, pridrža sa výlučne racionálnej argumentácie. Nie je ateistom a v otázke Boha ani agnostikom. A. de Libera sa v nadväznosti na J. Joliveta domnieva, že je vyznávačom islamského zákona, avšak hľadá uspokojenie svojej inteligencie v čisto prirodzenej filozofii. Takýto mysliteľ v Abeldardovej dobe žil: bol to Ibn Badždža. Je pravdepodobné, že jeho vplyv sa dostal až do Cluny, kde Abaelard vtedy pôsobil. „Z mysliteľa, ktorý bol v prostredí vlastnej tradície spíš obetí útlaku, učil Abaelard i přes nezalost detailů prototyp nejen arabského, nýbrž obecně moderního filosofa“ (De Libera 2008, 324). Naproti tomu H.-W. Krautz si nemyslí, že pohanský filozof by mal reprezentovať typ a spôsob myslenia Ibn Badždžu, pretože v *Dialógu* je pre neho najvyššou disciplínou etika. Ibn Badždža reprezentoval novoplatonizmom ovplyvnený aristotelizmus a uprednostňovanie metafyziky. Je skôr príkladom filozofa helenistických škôl stoy a epikureizmu, ktoré Abaelard poznal. Abaelard ho postuluje ako predstaviteľa a nositeľa prirodzeného zjavenia mravného zákona medzi pohanmi. Jeho úloha v *Dialógu* spočíva v kritickom filozofickom preverení židovského a kresťanského učenia, zvlášť rozvinutia idey mravného zákona (Krautz 2008, 307-308). Hypotéza považujúca za vzor Abeldardovho filozofa Ibn Badždžu sa dnes už nepovažuje za pravdepodobnú (Karfíková 2008, 107). Prikláňam sa k názoru H. Jacobiho, podľa ktorého Abaelard vytvoril postavu filozofa, aby jej postredníctvom predstavil svoju koncepciu argumentatívnej teológie (Jacobi 2001, 5).

v úvode treba pripomenúť, že arbitrom medzi jednotlivými vierami nie je filozof; jeho postoj je považovaný tiež za jednu z foriem viery. Abelard hľadá arbitra, ktorý by našiel z hľadiska racionality najpriateľnejšie náboženské argumenty a zdôvodnenia.⁶

Pre filozofa je rozhodujúce prediskutovať zvlášť otázku prirodzeného zákona (*lex naturalis*). *Scientia morum* čiže etika pracuje s primeranými argumentmi týkajúcimi sa morálnej oblasti. Náboženské učenie akceptujúce *Zákon* (židovský alebo kresťanský) sa z jej pohľadu ukazuje ako nadbytočné; prijíma príkazy z vonkajších zjavení (*exteriorum signorum*). Do popredia sa tak dostáva známa otázka vzťahu viery a rozumu, rozumového základu či možného zdôvodnenia obsahov viery, jej morálnych príkazov, ale i tematika „boha filozofov“ a „boha viery“. V procese ľudského poznania, rastu vzdelania sa oblasť viery (a náboženské myslenie) môže javiť ako oblasť s absenciou racionálneho pokroku. Ide pritom o sféru, kde je možnosť omylu najvyššia, ako poznamenáva v dialógu filozof. Abelardove úvahy sú racionálnou reflexiou problému vzťahu viery a rozumu. Zároveň však z pohľadu viery môžu predstavovať „zvláštny“, príliš racionálny prístup k pravdám biblických náboženstiev.

Filozof verzus židovské náboženstvo. Postava filozofa je v spise vykreslená ako hľadájúca pravdu, nesleduje vlastné zviditeľnenie ani sofistické úskoky. Filozofovi ide v konečnom dôsledku o dosiahnutie spásy (Abaelard 2008a, 20). Je obhajcom prirodzeného mravného zákona, podľa ktorého má mať človek lásku k Bohu a k blížnemu, má konať spravodlivo a byť milým Bohu. Uvedme aspoň jeden príklad jeho argumentovania. Filozof podáva solidný dôkaz v prospech svojho presvedčenia o nadbytočnosti Písmom fixovaného Zákona a využíva pritom texty Starého zákona. Poukazuje na významné a príkladné postavy (Ábel, Abrahám, Lót, Noe atď.), ktoré predchádzali Zákon, a napriek tomu vynikali nad tými, ktorí žili po jeho obdržaní (*post legem*). Boh akceptuje ich dobrovoľnú, nezištnú poslušnosť, ktorá nepramení z povinnosti konať predpísané skutky. V tejto slobodnej poslušnosti môže človek i teraz slúžiť Bohu. Napríklad Abrahám vynikal práve poslušnosťou vo vzťahu k Bohu a vierou, nebola rozhodujúca obriezka, stanovená neskôr Zákonom. Pre filozofa je tiež otázne, či dodržiavanie Zákona je jedinou, výlučnou a nevyhnutnou podmienkou dosiahnutia večnej spásy. Kladie zásadnú otázku: Môže teraz, po jeho obdržaní, postačovať na dosiahnutie spásy prirodzený zákon (*lex naturalis*) tak, ako to bolo pred jeho zavedením (Abaelard 2008a, 42, 44)? Ďalšie úvahy logicky vyúsťujú do problému spásy tých, ktorým Zákon daný nebol, a teda do otázky, ktorá pre kresťanský stredovek bude zásadná: Je možná spása mimo Cirkvi?

⁶ Abelard takto hneď na začiatku spisu podáva akúsi predbežnú analýzu situácie a naznačuje pozíciu jednotlivých diskutujúcich. Podľa jeho slov je pohan vo výhodnejšom postavení, a to z dvoch dôvodov: 1. nemôže byť napadnutý jeho „základný text“, zákon, ktorý vyznáva (*de lege nihil obicere possunt*), a 2. v racionálnej filozofickej argumentácii je silnejší a má prevahu (*praevalere*). Celý dialóg pozostáva z dvoch hlavných častí: v prvej vedie dialóg filozof so zástupcom židovského náboženstva, v druhej s kresťanom. Predstavitelia náboženstiev sa priamo nekonfrontujú. Arbitr vstupuje do rozhovorov iba v nepatrnej miere a ani na konci nevynesie záverečné „rozsúdenie“ týkajúce sa prednosti, výlučnosti či pravosti niektorého z náboženstiev.

Argumenty filozofa vyznievajú pomerne presvedčivo, sú racionálnym vhlľadom do problematiky. Poukazujú na zvlášť problematické miesta a kriticky pristupujú k textom židovského náboženstva. Podľa filozofa niektoré predpisy a nariadenia posvätných textov nemajú *racionálny zmysel*, nie sú racionálnou náukou či návodom (*rationis institutio*). Exegéza sa tak ukazuje ako naliehavý a náročný problém, pretože jestvujú rôzne racionálne prístupy, výklady a interpretácie. Časti Zákona možno zdôvodniť, ale aj spochybniť. Text Starého Zákona je „napádaný“ zvnútra v rámci náboženského diskurzu a musí čeliť aj filozofickým námietkam prichádzajúcim zvonku. Do konfliktu sa dostáva filozofická a teologická (náboženská) interpretácia posvätných textov konkrétneho náboženstva. Z pohľadu filozofa je dôležitejšia obeta srdca (*cordis sacrificium*), nie obeta predpísaných skutkov. Židia sú z jeho pohľadu animálni a senzuálni, nepoučení filozofiou, v rámci ktorej by mohli uvažovať o racionálnych dôvodoch. K viere ich podnecujú skôr zázraky, pričom sa domnievajú, že tie pochádzajú od Boha a nepočítajú s klamstvom démonov. Pre filozofa sú však jedinými istými nástrojmi múdrosti (*certa sapientiae instrumenta*) racionálne zdôvodnenia a židovská viera je v *Collationes* ostro napadnutá.⁷

Dialóg akoby sa menil na polemiku o správnej interpretácii biblického textu, keďže výklad veriaceho žida sa zdá byť pre filozofa nedostatočný. Z racionálneho pohľadu je dôležitou otázkou, ako je možné overiť správnosť náboženskej interpretácie. Ťažkosť z filozofického pohľadu spočíva v prístupe a výklade židovského Zákona, keďže v sebe neobsahuje „inštrukcie“ na modifikáciu či prípadné zrušenie častí náboženských pravidiel v ňom obsiahnutých. Predstavitel' židovského náboženstva jasne uvádza primárne dôvody nutnosti Zákona: je nevyhnutný a užitočný z hľadiska rozšírenia a upevnenia náboženstva a rozsiahlejšieho potlačenia zla. Filozofa v konečnom dôsledky argumenty nepresvedčujú. Poukazuje na dostatočnosť spravodlivého života pred Bohom bez nutnosti „dodatocného“ náboženského textu a na dostatočnosť filozofického morálneho učenia. Autorita židovského Zákona nie je pre racionálne (filozoficky) uvažujúceho človeka záväzná, stáva sa skôr nadbytočným bremenom (*sarcina*).⁸ Neznamená to však, že židovský veriaci sa s filozofom nezhodne v otázke dôležitosti lásky; dokonca tvrdí, že každá cnosť vyžaduje pravú lásku k Bohu a k blížnemu („lásku postačuje“ – *dilectio sufficit*). Pripúšťa, že aj keď skutky „ustávajú“, nemôže byť znížený význam ani zásluhy dobrej a dokonalej vôle. Je presvedčený, že prirodzený zákon je obsiahnutý v Zákone danom od Boha, a dokonca tvrdí, že príkazy vzťahujúce sa na dokonalú lásku postačujú na spásu zástancom židovského Zákona i obhajcom prirodzeného zákona (Abaelard 2008a, 62-64). Veriaci žid tým ale nespochybňuje dôležitosť náboženských posvätných textov.

⁷ Podľa výkladu S. Seit a porovnanie týchto dvoch pozícií stroskotalo, pretože sa nenašiel nijaký spoločný bod, o ktorý by sa mohol oprieť záverečný úsudok (Seit 2004, 57).

⁸ U. Niggli poukazuje na postavu filozofa, ktorý pri konfrontácii so židom zohľadňuje halachu aj hagadu, neprehliada náboženskú skúsenosť, dejiny, a preto sú jeho argumenty produktívne (Niggli 2003, 187).

Filozof verus kresťanstvo. Kresťan sa v polemike snaží dokázať, že jedine posolstvo Nového Zákona je pravou etikou (*vera ethica*). Filozof očakáva od neho odpoveď na tri základné otázky: 1. V čom spočíva hlavný obsah pravej etiky?; 2. Čo musíme na základe tejto disciplíny posúdiť? a 3. Aký je cieľ celej rozpravy? Etika je podľa filozofa prvou a rozhodujúcou filozofickou disciplínou, zaoberajúcou sa najvyšším dobrom, teda najvyšším predmetom ľudského myslenia. Štúdium gramatiky, dialektiky či iných vied nemá v konečnom dôsledku, pokiaľ ide o ľudské poznanie, taký význam, keďže odhliada od problematiky pravej blaženosti človeka.

Na začiatku filozof opakuje častú námietku proti viere: Ak pravdy prijímané vierou nie je možné uchopiť rozumom, ako si potom môže byť človek istý, že neprijíma bludy, a ako je možné uviesť proti viere racionálne námietky (Abaelard 2008a, 102)? Odpoveď kresťana je zaujímavá a mieri k zásadnej otázke: Čo je skutočne racionálne zdôvodnené, podložené a čo sa takým iba zdá (Abaelard 2008a, 104)? (Zdôvodniť totiž možno i nepravdu.) Nie je dôležité obrátiť pozornosť na prirodzený rozum a preskúmať jeho premisy? Problémom však stále zostáva rôznosť vier (*fidei sectae diversae*), v dôsledku čoho práve prirodzenému rozumu prislúcha úloha arbitra. Filozof sa neuspokojuje s prístupom židov hľadajúcich znamenia namiesto argumentov, resp. nahrádzajúcich argumenty znameniami (*qui pro argumentis signa requirunt*) ani s odvolávaním sa na authority v kresťanstve (Abaelard 2008a, 110).⁹

Podľa kresťana je učenie Krista dokonalejšie a lepšie než morálne učenie filozofov, pretože výraznejšie nabáda k cnosti a pripomína nádej na večný život, pričom filozofická teória akoby zdôrazňovala iba „cnosti pre cnosti“, nie pre niečo iné (*propter se ipsa magis quam propter aliud appeti*). Dialóg sa dostáva do zaujímavého bodu, keď ide o otázku, aký máme dôvod konať cnostne. Je to cnosť samotná, alebo sú to zásluhy a večná odmena, alebo je celé pýtanie sa nesprávnym prístupom k problému? Aká je podstatná diferenciacia medzi kresťanským a filozofickým učením o cnosti? Nie je jedno, či konečný cieľ človeka nazveme šťastím, alebo nebeským kráľovstvom (Abaelard 2008a, 126)? Rozhovor sa tak znovu vracia k tematike prirodzeného zákona. Môžeme sem zaradiť napríklad uctievanie Boha, lásku k rodičom, potrestanie zločincov a ďalšie príkazy, platné pre všetkých, bez ktorých sa nedajú získať žiadne zásluhy.

Kresťan v dialógu poukazuje na nesúmerateľnosť filozofickej a biblickej reči, na obmedzené možnosti filozofických disciplín v oblasti viery a na dôležitosť alegorického výkladu niektorých častí Písma. Zaoberať sa otázkami eschatológie a večného života znamená nespoliehať sa príliš na pravidlá pozemského prorokovania (*terrenae prophetiae regulis*), t. j. filozofie, ktorá je nedostatočná nielen pokiaľ ide o pochopenie pozemských skutočností, ale zvlášť, keď ide o poňatie nadprirodzeného. Narážajú tu na seba odlišné

⁹ Abelard v dialógu prostredníctvom kresťana zdôrazňuje problematiku výrokov autorít. Tomuto problému venoval samostatný spis *Sic et non*. Odvoláva sa na staršie cirkevné autority má svoje úskalia, hermeneutická problematika sa najvýraznejšie ukazuje práve tu, pretože výklady Písma sa môžu rozchádzať. Preto sa veľa otázok týka výrokov autorít, takže je potrebné posúdiť práve tie, a nie s ich pomocou usudzovať a posudzovať niečo iné (Abaelard 2008b, 137-150).

spôsoby a metódy biblickej exegézy, vedúce k odlišným záverom.¹⁰

Domnievam sa, že Abelard naráža na ďalší z dôležitých bodov, v ktorom sa môže výrazne ukázať diferenciacia medzi kresťanským (resp. biblickým) a filozofickým spôsobom myslenia a tiež spochybniť správnosť racionálneho zdôvodnenia, a to keď uvažuje o vymedzení (definovaní) pojmov „dobrý“ a „zlý“. V záverečných častiach dialógu Abelard prostredníctvom kresťanových slov upriamuje pozornosť na dôležitosť intencie v konaní: Dobré, resp. zlé konanie je hodnotené podľa úmyslu (zámeru), inak sú skutky samy osebe indiferentné. Kresťan sa domnieva, že všetko nie je možné ohraničiť definíciou, čo v konečnom dôsledku potvrdzuje aj filozofia samotná (Abaelard 2008a, 236). Uvádza viacero príkladov, aby objasnil komplikované otázky morálky (keď napríklad ťažko možno jednoznačne tvrdiť, že dobro v žiadnom prípade nemôže škodiť a zlo prospievať). Dôraz je preto položený na úmysel/zámer (*intentio*) a zmýšľanie konajúceho tak, ako to Abelard rozpracováva aj vo svojej *Etike*.¹¹ Zdôrazňovanie intencie v morálnom konaní predstavuje novú ťažkosť. Abelard pripúšťa, že zdánlivo dobré konanie nemusí byť v konečnom dôsledku správne, keďže sa nezhoduje s božím poriadkom (Abaelard 2008a, 252). Z filozofického pohľadu sa skôr natíska opačný argument: Ak ide o dobré konanie, tak je zdôvodnené, zámerné a človek vie, prečo koná práve týmto spôsobom. V náboženskej oblasti však vstupuje „do hry“ vôľa Boha, ktorá má primát, a nie ľudská vôľa či vlastné racionálne zdôvodňovanie konania.¹²

¹⁰ Abelard v nadväznosti na predchádzajúcu tradíciu rozlišoval trojaký zmysel textov Písma: historický, morálny a mystický. Filozof z pohľadu kresťana zotrváva na pozícii, ktorá nezohľadňuje špecifický charakter náboženských výpovedí, teda ani nerealizuje adekvátny hermeneutický prístup. Otázka teda znie: Ako je možný, a či je vôbec vo filozofii mysliteľný, prechod od čisto racionálneho výkladu biblického textu k výkladu spirituálnemu, mystickému, alegorickému. Kresťan preto rozlišuje medzi *prophetizare* a *iudizare*.

¹¹ Rozliční ľudia môžu konať ten istý skutok s odlišným úmyslom. Aj konanie, ktoré sa zdá byť v súlade s vôľou Boha a naplnením jeho prozreteľnosti (napríklad Judášovo konanie), nemôže byť hodnotené ako dobré a vykonané so správnym úmyslom. Dôvody konania Boha a Judáša sú rozdielne a uskutočnené s odlišnou intenciou.

¹² Poznanie vôle Boha je úlohou a poslaním kresťana, filozofovi zostáva ako nástroj vlastná racionalita. V otázke poznania vôle Boha sa náboženské a filozofické myslenie rozchádzajú. Abelard preto upriamuje pozornosť na dôležitosť modlitby, konkrétne na slová „*fiat voluntas tua*“. Doplňme, že pre filozofický postoj nie je charakteristická modlitba, filozof nestojí *coram Deo*, pred Bohom, a nie je jeho úlohou či poslaním hľadať a uprednostňovať vôľu Boha pred vlastnou vôľou. Ako vidno, riešené otázky sa dotýkajú i problému tzv. „dvoch právd“ a môžeme dodať, že i „dvoch typov lásky“. Abelardova postava kresťana zdôrazňuje a obhajuje prednosť kresťanských cností, presviedča filozofa „o výhodách kresťanského poňatia lásky, ktorá je základom antických cností“ (Karfiková 2008, 106). Ide tu teda o otázku povahy, významu a hodnoty filozofických/prirodzených cností a súčasne o vymedzenie „hraníc“ samotnej filozofie, traktovaných v mnohých stredovekých dielach. Napríklad chápanie filozofickej blaženosti dosahovanej ľudskými silami u Boethia z Dácie nemôžeme „chápať“ ako alternatívu protirečiacu kresťanskému chápaniu, ale ako etickú teóriu, ktorá reflektuje svoje východiská a hranice a zdráha sa ich prekročiť. O tom, čo leží mimo jej „referenčného rámca“, necháva hovoriť teológiu“ (Chabada 2011, 8-9).

Abelard na konci dialógu nenecháva prehovoríť filozofa ani arbitra (teda seba samého), rečou kresťana rozhovor končí. Záver je preto otvorený, u čitateľa vzniká dojem, že každý z účastníkov si zachoval svoje pôvodné presvedčenie a nebol nijako výrazne oslovený druhou stranou. Pre filozofa neboli uspokojivé argumenty veriaceho žida a pre veriacich sú dostatočné ich racionálne argumenty a prijaté obsahy viery, ktoré filozofická kritika nespochybnila a nevyvrátila. Nemožno preto tvrdiť, že v *Collationes* je jednoznačne uprednostnené *ratio* či univerzálne racionálne argumenty, ktoré majú prioritu pred dôvodmi viery. V závere teda Abelard neformuluje rozhodnutie, prípadne kritické posúdenie troch pozícií ani neobhájuje dominantné postavenie filozofie. Takýto postoj môže, pochopiteľne, vyvolať otázku o ciele celého diela a zároveň nastoliť kľúčový problém možnosti *filozofického (resp. racionálneho) porovnania diferencovaných náboženských postojov* a hľadania „tretej strany“, akéhosi neutrálneho arbitra vstupujúceho do náboženského dialógu. Dielo *Collationes* vlastne iba potvrdilo či zvýraznilo *divergenciu racionalít* a iba minimálnu zhodu rozličných prístupov (v tomto prípade vieru v jedného Boha a úctu k nemu). Privilegovanie a obhájenie vlastného má v konečnom dôsledku prednosť pred prijatím iného. Preto z určitého uhla pohľadu možno hovoriť o strokotaní celého projektu. To je však iba jeden pohľad na Abelardovo dielo.

Špecifikum spisu, *intentio auctoris*, interpretácie. Zvláštnosťou či špecifikom Abelardovho spisu je absencia odpovede arbitra, ktorému bola táto úloha zverená na začiatku rozhovorov. Tento fakt vyvolával v minulosti a vyvoláva i v súčasnosti viaceré otázky, preto sa stretávame s diferencovanými výkladmi zámeru autora a záveru diela (spis býva považovaný buď za nedokončený, resp. zámerne neukončený, alebo za dielo s predbežným záverom, ktorý mal byť neskôr doplnený) (Karfiková 2008, 104).

Preto kladieme otázku, či dialóg skutočne nechcel demonštrovať vzájomné nepochopenie náboženského a nenáboženského myslenia, zvýrazniť limity racionálneho uchopenia obsahov viery, poukázať na rôzne typy racionality, resp. na dva spôsoby myslenia, ktoré sa „míňajú“ v dôsledku celkom odlišných východísk a prístupov k problému. Domnievam sa, že to demonštruje i jedna z filozofových námietok proti veriacemu židovi. Filozof považuje za zvláštne, že oblasť viery je jedinou oblasťou, kde v priebehu ľudského života nedochádza u človeka k nijakému posunu (*nullus est profectus*), zatiaľ čo v iných smeroch človek napreduje a rastie. Zvlášť *zarážajúce* je to z hľadiska veľkého nebezpečenstva omylu v tejto sfére. Veriaceho preto vníma ako nedostatočne kritického, ako človeka, ktorý prijíma názor väčšiny (*qui communem populi non excedit sensum*), a keďže nedokáže zdôvodniť obsahy náboženstva, prijíma ich s vierou. Filozof preto konštatuje: Viera akoby spočívala skôr v prednášaní slov, než v chápaní duše (*in comprehensione animi*) a akoby bola viac vecou úst než srdca. Z pohľadu veriaceho ide nepochybne o zásadné nepochopenie náboženského postoja, špecifického typu racionality, tradície a dejín.¹³ Na základe vlastného spôsobu myslenia poslúcha písaný Zákon a zotrváva vo

¹³ Ako uvádza S. Seit, hermeneutický proces odohrávajúci sa v dejinách neredukuje hodnotu pravdy, ale umožňuje skôr pokračujúce približovanie sa k nej, i keď je pravda ako taká nepostihnuteľná (Seit 2004, 77).

viere, v ktorej sa špecifickým spôsobom rozvíja a napreduje. Hovoriť teda o nulovom pokroku je neadekvátne.

Keď dialóg kresťana s filozofom porovnáme s inými stredovekými dialógmi medzi kresťanom a nekresťanom a tiež s Abelardovým spisom *Theologia*, ukázu sa niektoré pozoruhodné črty. Zaujímavé je sledovať práve konfrontáciu dvoch etík – filozofickej a teologickej, hľadať ich prieniky a diferencie. Jacobi sa na rozdiel od iných interpretátorov snaží akcentovať najmä rozdiely medzi filozofickým a náboženským chápaním. Abelard si uvedomuje podobnosti týchto dvoch prístupov a náhľadov na svet, no dostatočne si uvedomuje a jasne formuluje aj rozdiely medzi nimi. Filozof sa na konci spisu pod dojom rozpravy s kresťanom stáva načúvajúcim, kladie otázky, chce lepšie rozumieť. Preto sa podľa Jacobiho rozsudok sudcu stáva nadbytočným. Abelardovu teológiu charakterizuje ako „pýtajúcu sa“, „argumentujúcu“ a „filozofujúcu“. Zámerom diela podľa neho nie je dospieť k jasnému výroku arbitra, ale propagovať vlastnú teológiu, získavať pre ňu priaznivcov (Jacobi 2001, 5-6).

Spochybníť možno i predstavu nedokončeného diela. Absencia záverečného výroku arbitra má (môže mať) svoje dôvody. Konečná odpoveď by totiž zmariť Abelardov hermeneutický zámer a zo strategických dôvodov bola vynechaná. Abelard sa situoval skôr do pozície slobodného arbitra, ktorý je akousi „hláskou trúbou“ zaručujúcou slobodu nutnej sebakritickej analýzy oboch biblických spôsobov viery (Niggli 2003, 188-190).

V tejto súvislosti si môžeme položiť otázku, či spis *Collationes* je príkladom porovnania náboženstiev so zámerom ich posúdenia a „rozsúdenia“, alebo ide skôr o interný rozhovor so zámerom reflektovať a traktovať problematické témy späté s vlastnou vierou. Možno tvrdiť, že spis z určitého pohľadu predstavuje filozofický rozhovor autora so sebou samým podľa vzoru Augustínových *Soliloquia* a Boethiovho *Consolatio*. Ide o náboženský dialóg, no nie v zmysle rozhovoru medzi viacerými náboženstvami či kultúrami, ale skôr o rozhovor kresťana so sebou samým. Zároveň možno problematizovať i zmyslupnosť a legitímnosť samotnej požiadavky vyslovenej v úvode spisu, podľa ktorej *ratio humana* má byť v spore rôznych vier a náboženstiev (vrátane filozofického) jediným arbitrom či rozhodujúcou inšinciou. Tak by sa už vopred stanovili kritériá, ktoré by výslovne uprednostnili metódy, princípy a pravdy prirodzeného rozumu a boli by považované za všeobecne záväzné (Seit 2004, 51, 59, 94).¹⁴

¹⁴ Abelardov *Dialogus* môžeme charakterizovať ako spis, v ktorom primárne nejde o otázku určenia pravého vyznania, ale skôr (v zmysle antickej filozofie) o voľbu mravného života a formu viery, „ktorá otvára jednotlivému človeku cestu k správne konaniu, a tým k *summum bonum*“ (Krautz 2008, 301). Až potom sa nastoľuje otázka o pravde/správnosti tej či onej viery. Abelard tu nadväzuje na svoj skorší spis *Sic et non*, na myšlienku dôležitosti pochybovania, ktoré vedie ku skúmaniu, prostredníctvom ktorého sa dospieva k pravde. Ide o názor H.-W. Krautza, ktorý pozitívne hodnotí Abelardov netriumfalistický prístup k nekresťanom a jeho vynechanie dialógu filozofa s moslimom, pretože Abelard si uvedomoval svoju nedostatočnú znalosť Koránu. Namiesto apologetiky nastupuje univerzálna etika, spoločná kresťanom, židovi a filozofovi (Krautz 2008, 304-305).

Záver. V dnešných dejinnofilozofických skúmaníach možno vypožorovať i tendencie, ktoré si všímajú formálne aj obsahové podoby stredovekého a súčasného myslenia a tiež relevantné motívy aktuálneho teoretického traktovania konkrétnych filozoficko-teologických problémov. „Preto ak sa zaoberáme stredovekými náboženskými dialógmi, môžeme získať aj kritériá riešenia dnešných otázok významu náboženstva v civilnej spoločnosti a v politike globalizujúceho sa sveta, ktoré majú podstatný význam z hľadiska nenásilného spolužitia ľudí a pozitívneho uznania ich náboženských presvedčení“ (Lutz-Bachmann – Fidora 2004, 23-29). Mohli by sme hovoriť o podobnosti minulého a súčasného sveta, samozrejme, s dostatočným vedomím rozdielnosti, novosti a špecifik terajšieho náboženského dialógu a jeho filozofickej reflexie. Napriek tomu predsa len možno poukázať na prieniky, paralely či podobnosti stredovekej a súčasnej filozofie a teológie reflektujúcej dialóg náboženstiev. Obidve disciplíny museli v minulosti čeliť obdobným výzvam, akým čelia v prítomnosti.¹⁵

V súčasnom kontexte náboženského dialógu nie je cieľom hľadanie konfesijne neutrálneho subjektu posudzujúceho jednotlivé náboženské argumenty. Vyvstáva skôr otázka neutrality a špecifického postavenia sekulárneho myslenia, ktorého úlohu však niektorí autori spochybňujú. Mohlo by sa zdať, že sekulárny rozum predstavuje akúsi „neutrálnu racionalitu“ (Abelardovho arbitra), schopnú posúdiť rozličné myšlienkové, náboženské či kultúrne smery v spoločnosti a hľadať riešenia prijateľné pre všetkých. Niektorí súčasní autori (napríklad R. Schaeffler, Ch. Taylor a T. Halík) však vnímajú sekulárny rozum iba ako jednu zo strán dialógu, ktorá musí tiež podliehať kritike. Nedá sa preto jednoznačne tvrdiť, že sekulárna či nenáboženská racionalita je „neutrálnou“, nezaujatou racionalitou. Predstava intersubjektívne prístupnej a prijateľnej racionality sa ukazuje ako teoreticky zvlášť problematická a v praxi ťažko realizovateľná.¹⁶

¹⁵ Aj česká autorka D. Červenková hovorí o svete neskorkej antiky a jeho podobnosti so súčasnosťou. Domnievame sa, že jej myšlienky by sme mohli aplikovať aj na obdobie stredoveku. „Svět pozdní antiky se zřejmě skutečně v lecčems podobal současnosti a s ním i problémy, kterým musela církev čelit v prostředí tehdejší kultury. Příkladem je faktický náboženský pluralismus, který zůstává jedním z významných teologických i společenských témat současnosti. [...] Stejně jako dnes se tehdy nedal předpokládat samozřejmý souhlas těch, k nimž své poselství obracela, mnoho prvků křesťanského přesvědčení nebylo ostatně jednoznačně interpretováno a akceptováno ani uvnitř samotného společenství křesťanů“ (Červenková 2012, 11). Abelard sa venuje filozoficko-teologickému riešeniu náboženského pluralizmu, nesamozrejmosti prijatia cirkevného (resp. kresťanského) učenia jeho adresátmi (poslucháčmi) a vysporadúva sa i s nejednoznačnosťou, ba protikladnosťou výpovedí autorít v kresťanskej tradícii.

¹⁶ O. Štěch napríklad poukazuje na Habermasov prístup k tejto problematike. Poľa Štěcha z Habermasovho poňatia vyvstávajú dva ciele: 1. chce obhájiť pozíciu sekulárnej racionality ako platformy, na ktorej je možné založiť demokratickú rozpravu vedenú podľa princípov, ktoré zdieľajú všetky rozumové subjekty. Z takejto debaty môže vychádzať svetonázorovo neutrálna legislatíva; 2. chce vytvoriť akúsi alianciu proti niektorým prúdum moderného myslenia, ktoré likvidujú základ morálnej sebareflexie subjektu a v konečnom dôsledku i demokracie. „Habermas hledá střední pozici, která se vyhne jak náboženskému fanatismu, tak reduktivnímu scientizmu, ovšem v pojetí člověka je více – než si vyžaduje prostá tolerance – nakloněn hledat inspiraci v tradičních náboženských pojmech a obrazech“ (Štěch 2009, 770). V týchto bodoch sa stretáva s Charlesom Taylorom. Taylor sa ale kriticky stavia k pokusu „uhájiť exkluzívnu pozíciu sekulárnej racionality, ktorá je podľa něj neslučiteľná s rovným prístupem všech ke společen-

Domnievam sa, že Abelardovo dielo *Collationes sive Dialogus* môže opätovne nastoliť nielen tému nestranného posúdenia jednotlivých názorových pozícií, ale i tému obhajoby vlastného náboženského stanoviska pred inými vyznaniami a presvedčeniami. I v súčasnosti môžeme napríklad hovoriť o apológii kresťanstva, ktorá reaguje na rozličné externé podnety (dezinterpretácia kresťanstva, jeho znevažovanie a pod.). Stále však zostáva otvorená otázka, do akej miery je pri apologetike vlastného stanoviska možné nájsť prieniky a „spoločnú reč“ s tými, ktorí vychádzajú z iného presvedčenia, z inej viery a filozofie.

Pripájam sa k názoru A. Fidora a A. Niederberga, podľa ktorého Abelard nebol obhajcom náboženského indiferentizmu ani čistého náboženstva rozumu. Jeho náboženský dialóg je obhajobou kresťanstva, ktorá sa však nezrieka racionálnej argumentácie a kriticko-reflexie vlastnej viery (Fidora, Niederberger 2000). Zároveň jeho *Dialogus* vnímam ako prejav rešpektu k inému vyznaniu a uznaniu práva na väzbu k vlastnej náboženskej tradícii. Ako sme už spomenuli, v spise nie je vyslovený finálny súd, definitívny výrok vo veci presvedčivosti tých či oných náboženských argumentov. Uvedomuje si Abelard, že takýto výrok nie je z racionálneho hľadiska v konečnom dôsledku možný?¹⁷

Literatúra

- ABAEELARD, P. (2008a): *Collationes sive dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum. Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Frankfurt am Main; Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- ABÉLARD, P. (2008b): *Sic et non. Ano a ne*. Praha: Vyšehrad.
- ABAEELARD, P. (1997): *Theologia Summi boni*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- ABELARD (2000): *Expositio in epistolam ad Romanos*. Freiburg: Herder.
- BLAŠČÍKOVÁ, A. (2011): Zlučiteľnosť tolerance a lásky k pravde v kontexte myslenia Tomáša Akvinského. In: Korený, P. (ed.): *Diferencia a tolerancia*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 162-210.
- ČERVENKOVÁ, D. (2012): *Jak se křesťanství stalo náboženstvím. Recepte pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum.
- DE LIBERA, A. (2008): *Středověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH.
- FIDORA, A. (2000): Die Verse Römerbrief 1,19ff. im Verständnis Abaelards. *Patristica et Mediaevalia*, 21, 76-88.
- FIDORA, A., NIEDERBERGER, A. (2000). Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert – Eine Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Humanismus, Wissenschaft und Religiosität. *Convenit Selecta*, 3, 7-26.

skému rozhodování. Sekulární jazyk je jediným klíčem k politické sféře a dá se předpokládat, že větší břemeno překladu a potenciálního vyloučení, ve srovnání s těmi, kdož vycházejí z některého ze sekulárních pojetí světa, ponese obhájci explicitně náboženských návrhů“ (Štěch 2009, 770).

¹⁷ Odlišuje sa tak od iných kresťanských autorov, ktorí boli o takýchto racionálnych výrokoch a argumentoch presvedčení (napr. Augustín, Akvinský)? P. Volek poznamenáva: „Abelardova tolerancia voči náboženstvám sa prejavuje v tom, že sudca, ktorý by mal vyriešiť výrok o pravde jedného z nich, sa zrieka tejto úlohy. Tým podľa Jacobiho splnil svoju úlohu, aby sa čitateľ poučil z medzináboženského dialógu (Volek 2005, 76).

- FLETCHER, R. (2004): *Kříž a pŕlměsíc*. Praha: Mladá fronta.
- CHABADA, M. (2011): Boethius z Dácie, jeho projekt blaženého života v diele *O najvyššom dobre a odsúdenia z roku 1277*. *Filozofia*, 66 (1), 1-10.
- JACOBI, K. (2001): Philosophische und theologische Ethik. Ein blick auf Abaelards Dialogus. *Philosophisches Jahrbuch*, 108 (1), 1-17.
- KARFÍKOVÁ, L. (2008): Abélard aneb vášeň pro jednotlivé. In: Abélard, P.: *Sic et non. Ano a ne*. Praha: Vyšehrad, 19-119.
- KRAUTZ, H.-W. (2008): Nachwort. In: Abaelard, P.: *Collationes sive dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum. Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Frankfurt am Main; Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 287-328.
- KRAUTZ, H.-W. (2003): Zwischen Boethius, Lullus, Cusanus und Lessing – Streiflichter auf Abaelards Collationes. In: Niggli, U. (Hrsg.): *Peter Abaelard. Leben – Werk – Wirkung*. Freiburg: Herder, 151-169.
- LUTZ-BACHMANN, M. – FIDORA, A. (Hrsg.) (2004): *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NIGGLI, U. (Hrsg.) (2003): *Peter Abaelard. Leben – Werk – Wirkung*. Freiburg: Herder.
- SEIT, S. (2004): Dilectio consummatio legis. Abaelards „Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen“ und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre. In: Lutz-Bachmann, M. – Fidora, A. (Hrsg.): *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 40-95.
- SCHAEFFLER, R. (2003): *Filosofie náboženství*. Praha: Academia.
- ŠTĚCH, O. (2009): Dialog sekulárních a religiózních perspektiv. *Filosofický časopis*, 57 (5), 767-773.
- VAŠEK, M. (2012): Model náboženského dialógu Rajmunda Lulla a jeho relevancia pre súčasnosť. *Studia Aloysiana*, 3 (2), 67-87.
- VOLEK, P. (2005): Medzináboženský dialóg. Podnety zo stredovekého myslenia. In: *Kresťanská idea Európy*. Ružomberok: Filozofická fakulta KU, 73-82.
- VOLEK, P. (2011): Vplyv aristotelizmu pri vysvetľovaní konania u Tomáša Akvinského a Rajmunda Lulla. *Filozofia*, 66 (1), 11-23.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA *Vybrané prieniky stredovekej a súčasnej filozofie* č. 1/0112/12.

Martin Vašek
Katedra filozofie FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
SR
e-mail: mvasek@ukf.sk