

PROBLÉM VZŤAHU ROZUMU / FILOZOFIE A VIERY / NÁBOŽENSTVA V STREDOVEKEJ FILOZOFII (AVERROES, BOETHIUS Z DÁCIE A TOMÁŠ AKVINSKÝ) A PARALELY SO SÚČASNÝMI PRÍSTUPMI

MICHAL CHABADA, Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Bratislava, SR

CHABADA, M.: The Relationship between Reason/Philosophy and Faith/Religion in Medieval Philosophy (Averroes, Boethius of Dacia and Thomas Aquinas). Searching for Parallels in Contemporary Approaches
FILOZOFIA 73, 2018, No. 4, pp. 282-293

The paper deals with the relationship between reason/philosophy and faith/religion with some medieval authors (Averroes, Boethius of Dacia and Thomas Aquinas). Its first objective is to emphasize the key approaches such as the subordination of philosophy to religion or vice versa, which is based on the difference between the "absolute and relative" aspects. Its second objective is to identify the parallels and differences between the medieval and current strategies of addressing this issue (forms of conflict, independence, dialogue and integration). The author's opinion is that the relationship between reason/philosophy and faith/religion is primary methodological. The conflict between reason/philosophy and faith/religion is the result of a broad generalization of one of the two terms. The best form of the coexistence of science and religion is their mutual independence in those cases where we do not feel competent in any other than our own scientific discipline, or some form of a dialogue/integration (if we do have the necessary expertise).

Keywords: Reason/Philosophy – Faith/Religion – Conflict/Independence/Dialogue/ Integration – Averroes – Boethius of Dacia – Thomas Aquinas

Jedna z tém, ktorá sa spája so stredovekou filozofiou, je problematika „dvoch právd“. Ide v nej o riešenie vzťahu medzi názormi filozofie a náboženstva, ktoré sa buď na základe rozumových dôkazov alebo na základe autority pokladali za pravdivé. Vo svojom príspevku sledujem tri ciele. Prvým cieľom je prezentovať a vyhodnotiť prístupy troch predstaviteľov stredovekej filozofie – Averroes, Boethius z Dácie a Tomáš Akvinský. Títo traja autori sa mi vidia koncepcne vhodní z dvoch dôvodov: nielenže sa vyjadrili k otázke vzťahu právd filozofie a náboženstva a boli priamo, nepriamo či sčasti predmetom *Odsúdení* z roku 1277,¹ ale aj preto, že som sa nimi intenzívnejšie zaoberal.²

¹ Tento príspevok voľne nadväzuje na článok (Chabada 2011, 1-10).

² Týmto chcem odpovedať na možnú námietku, prečo som nezohľadnil názory Sigera z Brabantu či Jána z Jandunu, ktorí sa tiež vyjadrovali k téme vzťahu filozofie a náboženstva a podľa E. Gilsona mal práve Ján z Jandunu blízko k teórii dvoch právd (Gilson 1939, 61-63). Na túto námietku odpovedám, že

V príspevku budem prezentovať len kľúčové motívy analyzovaných autorov, čím chcem ponúknuť nielen dejinno-filozofickú orientáciu, ale aj možný náčrt systematicko-filozofickej klasifikácie postojov v skúmanom probléme. Druhým cieľom je odpovedať na otázku, či niekto zo skúmaných autorov teóriu „dvoch právd“ skutočne zastával, teda či sa *Odsúdenia* z roku 1277 týkali skutočných názorov odsúdených analyzovaných autorov, alebo ide o argument „slameného panáka“. Tretím cieľom je poukázať na možné inšpiratívne paralely, prieniky a rozdiely medzi typológiou stredovekých a súčasných foriem vzťahu filozofie/vedy/rozumu a teológie/náboženstva/viery. Parížsky biskup Š. Tempiere 7. 3. 1277 odsúdil 219 téz podozrivých z nekompatibility s kresťanskou ortodoxiou. Spomedzi nich sa hneď v Prológu explicitne zavrhuje možnosť protirečenia medzi filozofickým poznaním a kresťanskou vierou.³ „Hovorí totiž, že veci, ktoré sú pravdivé z hľadiska filozofie, no nie z hľadiska katolíckej viery, sú akoby dve protichodné pravdy a proti pravde Svätého písma akoby stála pravda v spisoch zatratených pohanov“ (Články 2014, 153).

Ak bola parížskym biskupom zavrhnutá možnosť protirečenia medzi filozofickými a náboženskými pravdami, je dôležité ozrejmiť si, kedy dochádza k protirečeniu. Aristoteles, ktorého autorita bola všeobecne prijímaná a jeho filozofia sa pokladala za paradigmu vedeckosti a racionality, podáva vymedzenie princípu sporu takto: „Lebo zo všetkých najistejší je počiatok, o ktorom sa nemožno mýliť. (...) Je zrejmé, že takýto počiatok je zo všetkých najistejší. Uvedieme, ako znie: Nie je možné, aby to isté a v tom istom vzťahu zároveň patrilo a nepatrilo tomu istému. (...) To je teda najistejší počiatok zo všetkých“ (Aristoteles 1005b 10-20, 2006, 269). K protirečeniu dochádza vtedy, keď sú splnené všetky uvedené podmienky: synchronnosť, identita predmetu, identita prisudzovanej vlastnosti a identita aspektu. Ak jedna z týchto podmienok nie je splnená, k protirečeniu nedochádza. Pre rozbor skúmanej problematiky je relevantným aj Aristotelovo rozlíšenie medzi dvoma aspektmi/vzťahmi: „jednoducho/absolútne“ (gr. ἀπλῶς/αὐτὸν; lat. *simpliciter/absolute*) a „z určitého stanoviska/podmienene“ (gr. πρὸς τινά, lat. *secundum quid/relative*). „Je celkom dobre možné, že ten istý človek, i keď klame *jednoducho*, hovorí z *určitého stanoviska* alebo v nejakej veci pravdu, a že je tak *vzhľadom* na niečo pravdivý, *jednoducho* však pravdivý nie je“ (Aristoteles 180b2-6, 1978, 67).

Nazdávam sa, že problém „dvoch právd“ netkvel v ich protirečivosti, do ktorej bol umelo i nevedome štylizovaný, ale v tom, ktorá z nich je pravdivá absolútne/jednoducho a ktorá z určitého stanoviska/podmienene. Inak povedané, ktorá pravda je nadradená a ktorá podradená.⁴

týmto dvoma autormi som sa, žiaľ, zaoberal len čiastočne (Siger z Brabantu) alebo veľmi málo (Ján z Jaudunu), preto sa nateraz necítim dostatočne kompetentný podávať interpretácie ich názorov k problematike tohto článku. Podobne by sa mohlo namietať, prečo nezohľadňujem napríklad dielo *O láske* od A. Capellana, ktoré bolo predmetom *Odsúdení* z roku 1277. Takýchto podobných námietok by sa dalo uviesť veľa. Rozbor názorov týchto autorov preto pokladám za motív svojho ďalšieho skúmania.

³ V moslimskom a židovskom kultúrnom kontexte vznikalo analogické napätie medzi filozofiou/rozumom a islamom, resp. judaizmom.

⁴ Do celkovej argumentácie v prospech nadradenosti jednej z právd nevstupovali len racionálne

Averroes. Averroes⁵ pristupuje k otázke vzťahu náboženstva a filozofie z pozície práva. „Cieľom tejto rozpravy je z hľadiska islamského práva dôkladne preskúmať, či náboženský Zákon povoľuje, zavrhuje či prikazuje – či už ako odporúčanie alebo povinnosť – štúdium filozofie a logiky“ (Averroes 2012, 87). Averroes reaguje na negatívne postoje konzervatívnych a antifilozoficky naladených právnikov/teológov, najmä na Al-Ghazzáliho, ktorí však nezastávajú iracionalistické a fideistické pozície, ale uznávajú „racionálne minimum“, na čo Averroes nadväzuje.⁶

Averroes pracuje s chápaním filozofie ako teoretického uvažovania o všetkom, čo jestvuje, kde postupujeme od poznania známeho (zmyslových vecí) k poznaniu neznámeho (Boha). I náboženský Zákon nabáda k uvažovaniu o stvorení a Stvoriteľovi (Averroes 2012, 96, 89).⁷ Preto môžeme štúdium filozofie podľa Zákona vyhlásiť za povinné alebo odporúčané (Averroes 2012, 88). „Filozofia vrátane štúdia gréckej filozofie je posvätená Koránom“ (Beránek 2012, 55).

Filozofia je najlepším druhom poznania, lebo sa zakladá na vedeckých dôkazoch (Averroes 2012, 89) a treba si ju osvojiť pred štúdiom Koránu. „Za týmto účelom treba rozlišovať medzi vedeckým, dialektickým, rétorickým a chybným dôkazom a oboznámiť sa s nimi pred začatím vlastného štúdia a rozlišovať medzi tým, čo je vhodné a čo nie“ (Averroes 2012, 90, 93-94). Ak Averroes hovorí o filozofii, myslí tým aristotelizmus, ktorý je paradigmou vedy/racionality. „Filozofia je identická s textom Aristotela“ (Wirmer 2013, 320, 322). Ak je filozofia synonymná s aristotelizmom a Zákon vyzýva na premýšľanie o stvorení a o Bohu, zdá sa, že Zákon vyzýva na povinné štúdium Aristotelovej filozofie (Schupp 2009, LXIX).

Averroes neprijíma názor, že by existovali dva druhy právd (pravdy filozofie/rozumu a pravdy náboženstva/viery), ktoré si navzájom protirečia. Existuje len jedna pravda, ktorá je obsiahnutá v náboženskom Zákone a ktorú filozofia najlepšie vyjadruje. „Ved' pravda sa neprotiví pravde, ale zhoduje sa s ňou a dosvedčuje ju“ (Averroes 2012, 97). Vzťah filozofie a náboženstva chápe Averroes primárne ako hermeneutický problém. Filozofia sa javí ako najlepší spôsob interpretácie Koránu, lebo používa racionálne/vedecké dôkazy. Ich prednosť je v tom, že sú nevyhnutné, všeobecné a isté. I v záujme výkladu nejasných pasáží Koránu je vhodné siahnuť po filozofii. „Doslovný význam vyjadrovaného [v Písme] je nevyhnutne buď v súlade, alebo v rozpore s tým, k čomu vedie dokazovanie. A ak je v súlade, tak niet čo dodať. Ak je v rozpore, vyžaduje si to alegorický výklad [pasáže Písma]“ (Averroes 2012, 97). Spor medzi náboženskými a filozofickými výpoveďami môže byť podľa Averroa len zdanlivý, lebo nejasnú náboženskú výpoveď treba interpretovať

argumenty, ale aj hodnotové postoje, spoločenská situácia, kultúrne zázemie a v neposlednom rade zásahy štátnej/náboženskej moci a authority.

⁵ Prezentáciu Averroových názorov som zvolil zámerne, pretože bol v európskom kresťanskom svete pokladaný za pôvodcu, či aspoň inšpirátora teórie „dvoch právd“.

⁶ Za „racionálne minimum“ možno pokladať teleologický dôkaz existencie Boha. Pre masy je tento dôkaz skôr odkazom, poukázaním, pre filozofov/elitu je to dôkaz vo vlastnom zmysle (por. Schupp 2009, LXVIII).

⁷ Korán 16:125; 59:2; 7:185; 6:75

alegoricky a pomocou filozofie odhaliť jej hlbší/skrytý význam. Náboženstvo a filozofia sa neodlišujú tým, že by sa týkali odlišných predmetov, ale *spôsobom* skúmania predmetov (Fakhry 2008, 23).

Averroes neapeluje na alegorický výklad celého Koránu, rešpektuje tradíciu a všeobecný konsenzus, ktoré výroky je dovolené či nedovolené vykladať alegoricky (Averroes 2012, 98). Alegorický výklad je zakázaný pri základných dogmách (existencia jedného Boha) a praktických záležitostiach. Existujú časti, o ktorých panuje väčšinová zhoda, že ich alegorický výklad je nevyhnutný, a tu je príležitosť pre filozofiu. Hlbší/skrytý význam sa vyjavuje len „ľuďom dôkazu“ (Averroes 2012, 107), teda filozofom, ktorí sú intelektuálne nadanejší a predstavujú „najlepší druh ľudí“ či „vyvolených“ (Averroes 2012, 111, 112).

V obsah Zákona, ktorý je adresovaný všetkým, možno uveriť trojako: 1. na základe vedeckých dôkazov; 2. dialektických argumentov a 3. rétorických argumentov. „Zákon v sebe zahŕňa všetky spôsoby vyzývania Boha“, totiž „múdroťou... kázaním a spormi“ (Averroes 2012, 96).⁸ Pomocou múdrosti znamená filozofiu; kázaním rétoriku; sporom dialektiku (Beránek 2012, 96). Univerzálne zjavenie sa troma spôsobmi obracia na všetkých ľudí, aby dosiahlo ich súhlas a každý človek súhlasí podľa jedného z uvedených spôsobov. Nie je viacero právd, ale len jedna, a tá je obsiahnutá súčasne v Koráne i vo filozofii, no je vyjadrovaná rozdielne z dôvodu odlišnosti ľudských pováh. V zhode s tým s ňou ľudia aj rozdielnym spôsobom súhlasia. „Pôvod sporov medzi filozofiou a náboženstvom v sebe obsahuje aj jadro riešenia, ktorým je napätie medzi jednotou pravdy a rozdielnosťou povahy/nadania ľudí“ (Wirmer 2013, 331).⁹

Hoci je filozofia najlepšou cestou poznania pravdy, jej nadradenosť musí byť sociálne obmedzená na elitu. Alegorický výklad sa nesmie šíriť medzi tými, čo mu nie sú schopní porozumieť, lebo by ich to „viedlo do nevery“ (Averroes 2012, 110). „Z toho dôvodu je povinnosťou, aby alegorické výklady boli uvádzané výhradne v knihách dôkazu, lebo keď budú v knihách dôkazu, nedostane sa k nim nikto okrem ľudí dôkazu“ (Averroes

⁸ Korán 16:125

⁹ Argumenty sú rozdelené na tri hlavné triedy (rétorické, dialektické a nevyhnutné) a podľa nich sú všetci ľudia rozdelení do spoločenských tried. Prvú triedu tvoria obyčajní nevzdelaní ľudia, ktorých vedie skôr predstavivosť ako rozum. Vynikajúci rečník/kazateľ vie, akým spôsobom ovplyvniť ich emócie, aby ich presvedčil a dosiahol súhlas. Ak nevzdelaných ľudí chceme priviesť k tomu, aby nezabíjali, neplienili či neopijali sa, treba apelovať na ich emócie a predstavivosť, napr. dobrí budú mať vo večnom živote telesné pôžitky a zlí obrovské telesné utrpenie. Otázka, či je to pravdivé alebo nie, je sekundárna, dôležité je, že sme obyčajných ľudí presvedčili a priviedli k správnej náboženskej praxi, ktorá je i sociálne užitočná. Do druhej triedy patria ľudia, ktorí v niečo veria, keď to pokladajú do istej miery za pravdepodobné. Aby sme takýto ľudí presvedčili, nestačí apelovať na ich emócie a predstavivosť, ale treba im to predstaviť tak, že nejaká náboženská pravda (napr. koniec sveta) je uveriteľná, teda že jestvujú dobré dôvody radšej uveriť v ňu než v opak. V tretej, najvyššej skupine sú tí, ktorých smäd po poznání dokážu uhasiť len nevyhnutné/vedecké dôkazy. Túto početom malú skupinu tvoria filozofi ako spoločenská elita. Filozoficky je dokázané, že svet je večný, lebo Prvá príčina ním večne pohybuje. To, čo masa pokladá za pravdivé prostredníctvom viery a čo teológovia vyjadrujú argumentmi, ktoré sú založené na pravdepodobnosti, nie je nič iné, než filozofická pravda, ktorá je prispôbená ľuďom s nižším nadaním (por. Gilson 1939, 42-46).

2012, 110). Kto pozná alegorický výklad a stretne sa s obyčajným veriacim, nesmie mu alegorický výklad prezradiť, lebo by ho len pomýlil, ale má odpovedať, že skutočný výklad tejto pasáže, ktorá je pre bežného veriaceho nejasná, „nepozná nikto okrem Boha a bodka“ (Averroes 2012, 108). Takáto odpoveď neuvedie veriacich do omylu, filozofia ostane mimo podozrenia a je možné sa jej ďalej venovať.

Averroes na jednej strane filozofiu obhajuje ako najlepší spôsob výkladu Koránu, na druhej strane vidí sociálne riziká, ak sa filozofia dostane do rúk nepovolaným, ku ktorým zaraďuje najmä teologické školy (Averroes 2012, 118). „Metódy teológov sa nehodia ani pre masu, ani pre elitu. Pre masu preto, lebo sú nejasné, pre elitu preto, lebo nič nedokazujú“ (Libera 1996, 52). Poznanie teologických škôl je „skôr sofistické“ (Averroes 2012, 118). Extrémnym dôsledkom vplyvu teologických škôl je, že „medzi ľuďmi by spôsobili vzájomné nepriateľstvá, nenávisť a vojny, Písmo by rozkúskovali a úplne rozdelili ľud“ (Averroes 2012, 118).

Rozum/filozofia a viera/teológia si neprotirečia, neprodukujú opačné pravdy, sú jej rozdielnymi vyjadreniami podľa povahy ľudí. „Filozofia je súputníčkou náboženstva a jeho dojnou sestrou. (...) Ide predsa o prirodzených partnerov a bytostných a inštinktívnych milencov“ (Averroes 2012, 121). Spor medzi pravdami rozumu a pravdami viery je v teoretickej rovine zdanlivý, lebo je len jedna pravda, ktorej privilegovaným vyjadrením je vo filozofii. Ak diskusie opustia oblasť teórie a elity, môžu prerásť do politicko-náboženských sporov, preto filozofia nesmie mať spoločenskú a osvietenskú funkciu.

Boethius z Dácie. V náčrte vzťahu medzi filozofiou a vierou uvádza Boethius tri postoje: „Ako je hlúpe pýtať sa na dôvod tých vecí, v ktoré treba uveriť na základe Zákona a pre seba nemajú zdôvodnenie – lebo ten, kto to robí, hľadá, čo nemožno nájsť, avšak je heretické nechcieť v ne veriť bez zdôvodnenia – zasa tak je nefilozofické chcieť veriť bez dôvodu v tie veci, ktoré nie sú zrejmé zo seba, no predsa majú zdôvodnenie pre seba“ (Boethius z Dácie 2012, 45). Hlúposťou je zdôvodňovať veci, v ktoré treba veriť; herézou je chcieť veriť len so zdôvodneniami a nefilozofické je veriť v to, čo má zdôvodnenie.

Filozofické poznanie je založené na dôkazoch, ktoré reflektujú stav vecí, viera má základ v zjavení a zázrakoch. „Čoho sa pridržame, pretože to vyplýva z rozumových dôvodov, to nie je viera, ale veda“ (Boethius z Dácie 2012, 45). Argumenty, ktoré používa filozofia „sú vzaté z vecí. Inak by totiž boli výmyslom rozumu“ (Boethius z Dácie 2012, 73).

Filozofické/vedecké skúmanie je rozdelené medzi špeciálne vedy, „lebo každá otázka, ktorú možno prebrať pomocou argumentov, prináleží do nejakej časti súcna“ (Boethius z Dácie 2012, 73). Každá veda tak má vlastný predmet skúmania a metodológiu. „Nijaký majster [v nejakom umení] nemôže nič zdôvodniť, uznať či popierať, iba ak z princípov vlastnej vedy“ (Boethius z Dácie 2012, 73-75). „Boethiov základný epistemologický [autor doplnil i metodologický] princíp hovorí, že špecialista v akejkoľvek vede môže jednotlivé tvrdenia potvrdiť alebo vyvrátiť iba v rámci princípov, ktoré platia v jeho odbore. (...) Jednotlivé vedné odbory sa teda nemajú vyjadrovať k problémom, ktoré sú mimo rámca ich kompetencií“ (Severa 2009, 226). Mohlo by sa zdať, že vymedzenie oblasti kompetencií vedie k oddeleniu, a tak máme do činenia s teóriou dvoch právd. No

opak je pravdou, cieľom je „priviesť do súladu náuku kresťanskej viery... a náuku Aristotela a niektorých iných filozofov. (...) Viera a filozofia si neprotirečia“ (Boethius z Dácie 2012, 45, 47).

Vzťah filozofie/rozumu a teológie/viery priblížim na príklade fyziky, ktorá skúma prirodzenosti v látke. Čo nie je materiálnej povahy, tomu sa fyzik nemôže venovať, inak by opustil rámec svojich kompetencií. Preto sa „nik nemá čudovať, že prírodovedec nemôže skúmať to, na čo sa jeho princípy nevzťahujú“ (Boethius z Dácie 2012, 81). K tomu, čo prekračuje jeho kompetencie, zaujíma indiferentné stanovisko, no k tomu, čo by popieralo jeho výskum, musí zaujať negatívny postoj. „Prírodovedec nemá popierať pravdy, ktoré nemôže zdôvodniť a ani poznať zo svojich princíпов... Avšak tú pravdu, ... ktorá protirečí jeho princípom a rúca jeho vedu, treba poprieť“ (Boethius z Dácie 2012, 83-85).

Skúmanie prírodovedca platí len v jeho epistemologicko-metodologickom rámci. Keby ho opustil, prestal by byť prírodovedcom. Pravdivosť záveru prírodovedca je platná v rámci prirodzenej kauzality a vlastných princíпов, pravdivosť jeho záverov je len *sub conditione* (Bazán 2002, 228). Prírodovedcovi neprináleží skúmať povahu nadprirodzenej príčiny, ktorá je príčinou prirodzených príčin. „Z toho všetkého je teda zrejmé, že ak filozof povie, že niečo je možné alebo nemožné, tak hovorí, že je to možné alebo nemožné na základe dôvodov, ku ktorým sa môže dopátrať človek“ (Boethius z Dácie 2012, 117). Preto je možné, že „kresťan hovorí pravdu, keď vraví, že svet a prvý pohyb sú nové... a že je to možné prostredníctvom príčiny, ktorej sila je väčšia ako sila prirodzenej príčiny. No pravdu hovorí aj prírodovedec, ktorý vraví, že to nie je možné na základe prirodzených príčin a princíпов“ (Boethius z Dácie 2012, 87). Filozofia je ľudskou vedou, ktorá je obmedzená na vysvetlenie chodu prirodzených príčin. Skúmanie božích zázrakov, interpretácia zjavenia a povahy Príčiny prirodzených príčin (teda Boha a jeho vôle), patrí do kompetencie teológie.

Filozofický/vedecký spôsob poznávania nevyklučuje a nediskvalifikuje teologický diskurz, no nemôže sa o ňom kompetentne vyjadriť, lebo ho prekračuje. Filozofia a viera nekomunikujú dve pravdy, ktoré by si boli rovnocenné a protirečivé. Filozofické/vedecké pravdy sú platné podmienene (*secundum quid*) vzhľadom na ich vlastné princíпы a na ľudskú perspektívu. Filozofovi nepatrí kompetencia rozhodovať o nejakom jave v absolútnom zmysle, ale len z pozície prirodzeného rozumu (Hissette 1977, 276). Teologické pravdy sú platné absolútne, prekračujú akúkoľvek formu ľudského poznávania, na základe čoho sú nadradené. „Neexistujú súčasne a v tom istom aspekte dve úplne pravdivé tvrdenia, ktoré však hovoria niečo úplne protikladné. (...) Pretože teda majú rôzne uhly pohľadu a rôzne zdroje poznania, tak sa filozofia a viera v skutočnosti nikdy nestretávajú na rovnakom poli (Severa 2009, 227-228; Maurer 1955, 237). „Kde nestačí rozum, tam nech doplňuje viera, ktorá musí vyznávať, že Božia moc je nad ľudským poznaním“ (Boethius z Dácie 2012, 95). Preto nikdy nenastane situácia, kedy by si viera a rozum protirečili, lebo pravdy viery sú absolútnymi a pravdy rozumu podmienenými. Máme do činenia s „hierarchizáciou právd“: teologická pravda má prednosť, lebo na základe zjavenia poznávame účinky najvyššej príčiny, ktorá môže meniť chod prirodzených príčin. Závery

špeciálnych vied sú závislé od ich princípov a obmedzené na chod prirodzených príčín (Severa 2009, 226).

Postoj Boethia možno zhrnúť v týchto bodoch: filozofia/veda je (ľudskou) činnosťou, zakladá sa na racionálnych dôkazoch; náboženstvo/teológia prekračuje znaky „ľudskej“ vedy a zakladá sa na viere v nadprirodzené zjavenie. Filozofia je vymedzená len pre elitu, ktorá je pre náboženské obsahy otvorená, no nie je kompetentná sa o nich vyjadrovať, lebo majú radikálne odlišnú povahu a pôvod. Filozofia musí rešpektovať nadržanosť náboženstva z praktických (eticko-sociálnych) a teoreticko-metodologických dôvodov. Nazdávam sa, že v Boethiovom riešení vzťahu medzi filozofiou a teológiou je prítomný akýsi „pakt o neútočení“.

Tomáš Akvinský. Na konci polemického spisu *O jednote rozumu proti averroistom* Akvinský spája náuku o „dvoch pravdách“ s Averroom a jeho stúpenkami, a zároveň úplne vylučuje, že by mohli existovať dve rovnocenné a navzájom si protirečiacie pravdy (Akvinský 1976, 314). Akvinský – povolaním teológ – používa filozofiu ako nástroj na objasňovanie a obhajobu viery (ScG c. 2; Akvinský 2014a, 2). S týmto cieľom zostupuje aj do roviny filozofie/rozumu, „s ktorým musia súhlasiť všetci“ (ScG c. 2; Akvinský 2014a, 2). Akvinský realizuje „teologicky primerané používanie filozofie“ (Leppin 2009, 23).

U Akvinského je vzťah medzi filozofiou a teológiou¹⁰ prítomný vo forme vzťahu právd rozumu a právd viery. Pravdy viery pochádzajú zo zjavenia, sú zachytené v posvätných textoch a „presahujú každú schopnosť ľudského rozumu, napríklad že Boh je trojjediný“ (ScG c. 3; Akvinský 2014a, 2). Nemožno ich nijakým spôsobom racionálne dokázať, a ani vyvrátiť (Super de Trinitate q. 1, a. 1, co.; Akvinský 2014b, 89). K pravdám rozumu patria „napríklad že Boh je, že je jeden a iné im podobné“ (ScG c. 3; Akvinský 2014a, 2), prichádzame k nim z poznania stvorených vecí a stačí prirodzené svetlo rozumu (Super de Trinitate q. 1, a. 1, co.; Akvinský 2014b, 89). Rozlišovanie medzi týmito druhmi právd vychádza len z ľudskej perspektívy uvažovania o Bohu (ScG c. 3, Akvinský 2014a, 2). V samom Bohu sú tieto pravdy v podstate zjednotené (Boh je jeden v trojici osôb).

Pravdy rozumu Akvinský označuje ako zjaviteľné (*revelabile*) (STh I q. 1 a. 3 co. Akvinský 2011, 88), ktoré by sme poznali i vtedy, keby nedošlo ku zjaveniu. Pravdy rozumu sú predkladané aj ako pravdy viery z dôvodov, ktoré sú kombináciou sociálno-psychologických a teoretických aspektov (nedostatok nadania, nedostatok voľného času, usilovnosti a dlhé štúdium s prímiesou omylov). Pravdy rozumu sú predkladané ako pravdy viery aj preto, aby poznanie Boha nebolo exkluzívnou záležitosťou elity „filozofov“ a aby mal každý človek bez rozdielu „záruku istoty, ktorou by prirodzeným poznaním nemohol nikdy úplne disponovať“ (Machula 2004, 38). Pravdy viery majú etický

¹⁰ V aristotelovskej tradícii filozofia má svoju teológiu, ktorá racionálnymi spôsobmi dospieva k poznaniu podstaty a existencie Božského princípu. Takýto druh teológie je súčasťou filozofie. Kresťanská tradícia prichádza s teológiou, ktorá sa zakladá na zjavení a viere a nazýva ju „posvätná náuka“ (STh I q. 1 a. 1 ad 2; Akvinský 2011, 86). V príspevku používame pojem teológia v druhom význame.

a terapeutický rozmer, v ktorom sa upevňuje povedomie o transcendentnej povahe Boha, čím si ľudský rozum uvedomuje, že nie je absolútnou mierou všetkého. „Namyslenosť je matka omylu“ (ScG c. 5, Akvinský 2014a, 4).

Akvinský je presvedčený, že medzi rozumom a vierou nie je spor (ScG c. 7, Akvinský 2014a, 5; Super de Trinitate q. 2, a. 3, co.; Akvinský 2014b, 122; Leppin 2009, 23). V protirečení je len pravda k nepravde. Ak však máme dva odlišné spôsoby uchopenia (pravdy rozumu sú v porovnaní s pravdami viery čiastočné), k protirečeniu nemôže dôjsť, ale máme skôr do činenia so vzťahom celku a časti či dokonalosti a nedokonalosti. Pravdy rozumu sú nedokonalé, ich obsah je čiastočný, s pravdami viery zdieľajú istú podobnosť (Super de Trinitate q. 2, a. 3, co.; Akvinský 2014b, 122). Okrem toho konflikt medzi pravdami rozumu a pravdami viery by viedol k neprijateľným dôsledkom pre obraz Boha a ľudské poznávanie pravdy. „Boh by bol pôvodcom omylu“ (Super de Trinitate q. 2, a. 3, co.; Akvinský 2014b, 122) a prirodzená ľudská túžba po poznaní pravdy by bola márna.

Vzťah medzi pravdami rozumu/filozofiou a pravdami viery/posvätnou náukou je vzťahom prirodzenosti a milosti, kde „prirodzenosť je predpokladom milosti“ (Super de Trinitate q. 2, a. 3, co.; Akvinský 2014b, 122). „Dary milosti sa k prirodzenosti pridávajú tak, že ju nerušia, ale zdokonaľujú. Preto i svetlo viery ... neničí svetlo prirodzeného rozumu“ (Super de Trinitate q. 2, a. 3, co.; Akvinský 2014b, 122). Prirodzené poznávacie schopnosti človeka a nadprirodzené poznanie zo zjavenia stavajú na sebe. Oba spôsoby poznania nestoja proti sebe (Speer 2007, 77). Filozofia je napriek svojej deficitnosti pre vieru prospešná. Teológovia ako „učitelia posvätnéj náuky“ ju majú používať ako „pomocnú náuku“ (Super de Trinitate q. 2, a. 3, ad. 1; Akvinský 2014b, 123), prijímať „to, čo je dobre povedané, a ostatok opomenúť“ (Super de Trinitate q. 2, a. 3, ad. 8; Akvinský 2014b, 124). Filozofia je pre vieru pozitívna, lebo „dokazuje predpoklady viery, ktoré musíme vo viere nevyhnutne poznať“, vedie „k lepšiemu poznaniu vecí viery na základe podobnosti s vecami prirodzenými“ a nakoniec plní funkciu pri obrane viery (Super de Trinitate q. 2, a. 3, co.; Akvinský 2014b, 123). Aby tieto funkcie filozofia mohlo spĺňať, je potrebné, aby mala nejakú mieru autonómie, ktorá je však vymedzená hranicami viery. „Filozofia by mala byť ... uvedená do hraníc viery“ (Super de Trinitate q. 2, a. 3, co.; Akvinský 2014b, 123), a nie naopak.¹¹

Akvinský sa v záujme pestovania teológie načas stáva filozofom, aby pre svoju vieru poskytol také argumenty, ktoré budú v čo najväčšej možnej miere zrozumiteľné a presvedčivé. Filozofiu/vedu chápe, podobne ako Boethius z Dácie, ako ľudský výkon, ktorý je otvorený pre revízie. Filozofia a teológia si neprotirečia, lebo na tie isté predmety nazerajú z odlišných aspektov, medzi ktorými je vzťah dokonalosti/celku a nedokonalosti/časti. No napriek tomu možno podľa Akvinského medzi nimi nájsť prieniky, pričom k ich existencii sa Boethius z Dácie staval zdržanlivo.

¹¹ Opačný prístup, teda náboženstvo v medziach filozofického rozumu, by sa dal identifikovať u Averroa.

Záver. Dúfam, že na základe analýzy a prezentácie názorov uvedených autorov je zrejme, že v diskusii o „dvoch pravdách“ nešlo o ich chápanie ako rovnocenných a protirečivých, ale jadro polemík skôr oscilovalo okolo Aristotelovho rozlíšenia aspektov absolútne/podmienené, čím sa analyzovaní autori vyhli protirečeniu medzi nimi. To vyústilo do zdôvodnenia nadradenosti a podradenosti jednej z nich. Keď parížsky biskup odsúdil autorov, ktorým sa pripisovala teória dvoch právd, v podstate neodsúdil nikoho, lebo nikto ju nehlásal (napr. Wirmer 2008, 10; de Libera 2001, 411; Severa 2009, 225). Odsúdil „slameného panáka“, teda umelo vytvorený a z kontextu vytrhnutý názor, ktorý bol odsúdeným autorom podsunutý.

Tretím cieľom príspevku je pokus o komparáciu stredovekých a súčasných postojov k vzťahu rozumu a náboženstva, na základe čoho možno medzi nimi identifikovať inšpiratívne analógie a paralely.¹² G. Barbour rozlišuje štyri formy vzťahu medzi vedou¹³ a náboženstvom. Prvou z nich je *konflikt*. U stúpencom vedy sa prejavuje „bezhraničná dôvera k vedeckej metóde“ (Barbour 2009, 30), vedecké vysvetlenia sa chápu ako univerzálne a absolútne platné. Stúpenci náboženstva naproti tomu preferujú doslovný výklad Biblie a „v biblických pasážach hľadajú súčasné vedecké teórie, ktoré sú vraj v nich ukryté“ (Barbour 2009, 70).¹⁴ Druhou formou je *nezávislosť*, v ktorej veda a náboženstvo „dokážu spolu existovať, pokiaľ dodržia bezpečnú vzájomnú vzdialenosť“ (Barbour 2009, 18). Vzťahujú sa na rôzne oblasti, „veda sa pýta, ako veci fungujú, a narába s objektívnymi faktmi; v náboženstve ide o hodnoty a konečný zmysel“ (Barbour 2009, 18). Príznačné pre tento vzťah je vedomie vlastných hraníc, lebo „konflikt vzniká iba vtedy, keď ľudia tieto odlišnosti ignorujú“ (Barbour 2009, 19).¹⁵ Treťou formou je *dialóg*, ktorý „kladie pri porovnávaní vedy a náboženstva, ich predpokladov, metód a pojmov dôraz na podobnosti“ (Barbour 2009, 43). „Medzi metódami týchto oblastí existujú významné paralely vrátane kritéria koherentnosti a korešpondencie so skúsenosťou“ (Barbour 2009,

¹² Táto komparácia klasifikácií postojov tvorí supplementum článku. Pokladám ju za orientačnú a otvorenú pre ďalšie kritické revízie, s ktorými môže prísť detailná obsahová analýza stredovekých a súčasných prístupov. Nateraz by prekračovala zámer tohto článku, no možno ju pokladať za istú výzvu na skúmanie tejto širokej a bohatej problematiky.

¹³ Obsahový rozbor súčasných koncepcií vedy (napr. realistické vs. inštrumentalistické) a ich vzťahu k otázkam náboženstva by bol prílišným prekročením zvolených cieľov článku.

¹⁴ Za najvýraznejších súčasných predstaviteľov tohto prístupu možno jednoznačne pokladať R. Dawkinsa a D. Denetta. Dawkinsove názory možno podľa Karabu zhrnúť do štyroch hlavných bodov: „1. darvinovský svetonázor spôsobuje, že viera v Boha nie je nevyhnutná a v niektorých prípadoch celkom vylúčená; 2. tvrdenia náboženstva sú založené na viere, ktorá predstavuje ústup od rigorózneho záujmu o pravdu podloženú faktmi; 3. náboženstvo ponúka ochudobnenú predstavu sveta; 4. náboženstvo vedie ku zlu, pretože je ako vírus, ktorý infikuje ľudské vedomie“ (Karaba 2016, 23).

¹⁵ Za predstaviteľa tohto prístupu možno pokladať S. J. Goulda. „Magistérium vedy pokrýva empirickú oblasť, zaoberá sa problémami povahy vesmíru a hľadá odpoveď na otázku, prečo funguje práve tak, ako pozorujeme. Magistérium náboženstva sa vzťahuje na otázky základného významu a morálnej hodnoty. Každá z týchto oblastí má svoje vlastné problémy, pravidlá a kritériá posudzovania“ (Gould 1997, 16-22; Karaba 2016, 24).

48).¹⁶ Poslednou formou je *integrácia*, v ktorej „vedecké teórie môžu výrazne ovplyvniť reformuláciu niektorých (náboženských) doktrín“ (Barbour 2009, 48) a náboženské motívy hrajú úlohu inšpirátora v kladení nových otázok vede. Toto užšie prepojenie vedy a náboženstva ústi do inšpiratívno-provokatívnych syntéz.¹⁷

Ak sa z perspektívy Barbourovej klasifikácie súčasných foriem vzťahu medzi filozofiou/vedou a náboženstvom pozrieme na prezentovaných troch stredovekých autorov, možno medzi nimi zistiť istú mieru inšpiratívnych analógií a paralel. Na prvý pohľad sa môže zdať, že Averroes mal blízko ku konfliktu ako forme vzťahu medzi filozofiou/rozumom a náboženstvom/vierou. No prvé zdanie klame. Na rozdiel od tých súčasných vedcov/filozofov, ktorí zastávajú pozíciu konfliktu, za jediné pravdivé poznanie pokladajú len vedecké, a neuznávajú ani sociálno-etický prínos náboženstva, Averroes sa zhoduje len v tom, že filozofické/vedecké uchopenie pravdy pokladá za nadradené náboženstvu, no nie je medzi nimi protirečenie, pretože nie sú rovnocenné. Náboženské pravdy sú rétoricko-metaforickým vyjadrením právd filozofie pre masy nevzdelaných veriacich. V sociálno-etickej dimenzii sa konfliktu vyhýba tak, že sa stavia rezervovane k spoločenskej funkcii filozofie/vedy, nakoľko ju vymedzuje len pre elitu, a uznáva pozitívny prínos náboženstva pri výchove a disciplinovaní nás. Preto sa nazdávam, že Averroov prístup je oproti niektorým súčasným autorom (Dawkins, Denett), ktorí zastávajú formu konfliktu, umiernenější.

V prípade Boethius z Dácie sa ukazuje, že – vyjadrené súčasným slovníkom – má blízko k nezávislosti ako forme vzťahu viery a rozumu, čo je charakteristické pre Gouldovu teóriu „neprekrývajúcich sa magisterií“ (*No Overlapping Magisteria*). Boethius uznáva potrebu metodologického rozlišovania medzi kompetenciami jednotlivých vied, a tým aj hranicami medzi nimi. Podľa Boethia je filozof otvorený pre náboženstvo, no o náboženských obsahoch sa nemôže kompetentne vyjadrovať, pretože by sa tým opustil hranice vlastnej vedy a profesie, teda prestal by byť filozofom. Náboženstvo a filozofia tvoria dve oblasti, ktoré však nie sú hermeticky oddelené, ale sú otvorené pre budúci možný dialóg. Interpretovať obsahy náboženstva je úlohou „iného majstra“, teda teológa.

Ak sa pozrieme na pozíciu Tomáša Akvinského, ukazuje sa, že vo svojom prístupe kombinuje prvky nezávislosti, dialogickosti i integrácie ako formy vzťahu filozofie a náboženstva. Moment integrácie sa prejavuje v prieniku medzi pravdami rozumu a pravdami viery, pričom však nejde o úplnú, ale len čiastočnú integráciu. Možno povedať, že hoci Akvinský pokladá pravdy viery na platné absolútne/nadradené a pravdy rozumu za podmienené / podradené, neodmieta filozofický / vedecký diskurz, ale zaujíma

¹⁶ „Kresťanskí teológovia v tomto kontexte odmietajú akýkoľvek typ redukcionizmu a vychádzajú z ontologického pluralizmu. Je to v podstate mnohoúrovňové chápanie skutočnosti, podľa ktorého rôzne epistemické úrovne sa vzťahujú na rôzne ontologické úrovne udalostí a prebiehajúcich procesov. (...) Boh je konečnou hraničnou podmienkou a stanovuje hranice prebiehajúcich udalostí a procesov“ (Karaba 2016, 27).

¹⁷ Najvýraznejší predstavitelia integrácie sú A. Peacocke, J. Polkinghorne a W. Pannenberg. „Prirodzená teológia získava v jeho rámci formu tvrdení vypovedajúcich o evolučnom pláne. Teológiu prírody reprezentujú koncepcie Boha a stvorenia, ktorého pokračovaním je proces evolúcie“ (Karaba 2016, 27).

interdisciplinárny postoj, v ktorom sa pokúša medzi nimi identifikovať a explikovať prípadné prieniky, pretože je kompetentným vo filozofii i teológii.

Myslím si, že povaha vzťahu medzi rozumom/filozofiou a vierou/náboženstvom tak v stredovekých, ako aj súčasných diskusiách je primárne otázkou metodológie. Nazdávam sa, že najschodnejšími formami koexistencie vedy a náboženstva sú nezávislosť, ak sa necítíme kompetentní v inej než vo vlastnej vede, alebo forma dialógu/integrácie, ak máme na to odborné predpoklady. Ak nám tieto odborné predpoklady chýbajú, je čestnejšie priznať vlastnú ohraničenosť, než niečo predstierať. Myslím si, že forma konfliktu je nedorozumením a zakladá sa na prílišnom zovšeobecnení a absolutizácii vlastných názorov a na zjednodušení ideí názorového oponenta.

Literatúra

- AKVINSKÝ, T. (1976): De unitate intellectus contra Averroistas. In: *Thomae de Aquino Opera omnia*, zv. 43. Roma.
- AKVINSKÝ, T. (2011): Suma teologická, 1. časť, 1. otázka, 1. – 10. článok. *Filozofia*, 66 (1), 83-89.
- AKVINSKÝ, T. (2014a): Suma proti pohanom, 1. kniha, 1. – 9. kapitola. *Ostium*. Internetový časopis pre humanitné vedy [online], 1 (10), 1-9. Dostupné na: www.ostium.sk (dátum návštevy: 21. 10. 2016)
- AKVINSKÝ, T. (2014b): Komentár k Boethiovmu spisu o Trojici. In: Machula, T. (ed.): *Boží Trojice, víra, rozum a veda*. Praha – České Budějovice: Academia – Jihočeská Univerzita.
- ARISTOTELES (1978): *O sofistických důkazech*. Praha: ACADEMIA.
- ARISTOTELES (2006): Metafyzika. In: Martinka, J. (ed.): *Od Aristoteles po Plotina. Antológia z diel filozofov*. Bratislava: IRIS.
- BARBOUR, I. G. (2009): *Keď sa veda stretne s náboženstvom. Nepriatelía? Cudzinci? Partneri?* Bratislava: Kalligram.
- BAZÁN, B. C. (2002): Boethius of Dacia. In: Gracia, J. J. E. – Noone, T. B. (eds.): *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 227-232.
- BERÁNEK, O. (2012): Úvod. In: Ibn Rušd (Averroes): *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Prel. O. Beránek. Praha: Academia, 11-86.
- BOETHIUS z Dácie (2012): O večnosti sveta. In: Boethius z Dácie. *De mundi aeternitate/O večnosti sveta. De summo bono/O najvyššom dobre čiže o živote filozofa*. Prel. M. Chabada. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- ČLÁNKY ODSÚDENÉ BISKUPOM ŠTEFANOM TEMPIEROM V ROKU 1277 (2014). In: Lichner, M. – Nemeč, R. – Andoková, M. – Šesták, C. (ed): *Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku*. Prel. M. Chabada. Trnava: Dobrá kniha, 153-165.
- GILSON, E. (1939): *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York – London: Charles Scribner's Sons.
- GOULD, S. J. (1997): Non overlapping magisteria, *Natural History* 106, March, 1997, 16-22.
- FAKHRY, M. (2008): *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*. Oxford: OneWorld.
- HISSETTE, R. (1977): *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain: Publications Universitaires.
- CHABADA, M. (2011): Boethius z Dácie, jeho projekt blaženého života v diele O najvyššom dobre a odsúdenia z roku 1277. In: *Filozofia*, 66 (1), 1-10.
- IBN RUŠD (AVERROES) (2012): *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Prel. O. Beránek. Praha: Academia.

- KARABA, M. (2016): Evolúcia a „creatio continua“ – od konfliktu k integrácii. In: *Studia Aloisiana*, 7 (2), 21-31.
- LIBERA, A. de (1996): Introduction. In: Averroès. *Discours décisif*. Trad. M. Geoffroy. Paris: GF Flammarion, 5-83.
- LIBERA, A. de (2001): *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha: OIKOYMENH.
- LEPPIN, V. (2009): *Thomas von Aquin. Zugänge zum Denken des Mittelalters*. Bd. 5. Münster: Aschendorff Verlag.
- MACHULA, T. (2004): *Křesťanská víra a racionalita. Filosofický přístup*. České Budějovice: Jihočeská universita.
- MAURER, A. (1955): Boethius of Dacia and the Double Truth. In: *Medieval Studies*, roč. XVII, s. 233-239.
- KORÁN (2014). Prel. Abdulwahab Al-Sbenaty. Ankara: LEVANT consulting, s. r. o.
- SEVERA, M. (2009): Siger z Brabantu a Boëthius z Dacie k nauce o věčnosti světa. In: *Filosofický časopis*, 57 (2), 221-235.
- SCHUPP, F. (2009): Einleitung. In: Averroes: *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, XI-CXXX.
- SPEER, A. (2007): Doppelte Wahrheit? Zum epistemischen Status theologischer Argumente. In: Mensching, G. (Hg.): *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 73-90.
- WIRMER, D. (2008): Einleitung. In: *Averroes: Über den Intellekt*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 9-38.
- WIRMER, D. (2013): Ibn Rušds (Averroes´) Auffassung von Philosophie und ihre Kontexte. In: Eichner, H./Perkams, M./Schäfer, Ch. (Hrsg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-14-0510.

Michal Chabada
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
814 99 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: michal.chabada@uniba.sk