

**TAJNÉ POSOLSTVO  
SVÄTEJ BIBLIE  
A SVÄTÉHO KORÁNU**



**ROBERT BURGAN**

## **OBSAH**

<b>Úvod.....</b>	<b>1</b>
<b>1. Kapitola: Obhajcovia.....</b>	<b>10</b>
<b>2. Kapitola: Odporcovia.....</b>	<b>40</b>
<b>3. Kapitola: Interpreti.....</b>	<b>70</b>
<b>4. Kapitola: Svätá Biblia.....</b>	<b>100</b>
<b>5. Kapitola: Svätý Korán.....</b>	<b>130</b>
<b>6. Kapitola: Reviveri.....</b>	<b>160</b>
<b>Literatúra.....</b>	<b>190</b>
<b>Zoznam použitých skratiek a značiek.....</b>	<b>199</b>

**Rozum je diablova kurva.**

*Martin Luther*

# ÚVOD

O svätej Biblii a svätom Koráne už boli napísané stovky, možno tisíce kníh, a ďalšie stovky či tisíce ešte len budú napísané. Na rozdiel od nich však táto kniha bude prvá a posledná, ktorá objasní ich skutočný obsah a zároveň odsunie náboženstvo na perifériu spoločenského aj duchovného života, kam po splnení svojej historickej úlohy v 21. storočí plným právom patrí. Obsahu knihy najlepšie porozumiete cez jej autora, ktorým je 56-ročný filozof a učiteľ, ktorý vzhľadom na jej lepšie pochopenie nebude používať tradičný autorský plurál, ale všetky svoje myšlienky a postrehy bude podávať v 1. osobe jednotného čísla a súčasne bilancovať svoje doterajšie filozofické bádanie. Hlavným cieľom je sprístupniť knihu čo najširšiemu okruhu čitateľov, čo predpokladá precízne a jasné objasnenie všetkých v nej používaných kľúčových pojmov. Vzhľadom na mimoriadnu šírku a hĺbku súčasného vedeckého a filozofického poznania ide o veľmi náročnú úlohu, pri ktorej je potrebné veľmi dôkladne zvážiť spôsob citovania a odkazovania a nastaviť ho tak, aby čitateľ mohol text pochopiť ľahko a rýchlo.

Práve preto som sa rozhodol, že prípadné poznámky budem umiestňovať zásadne pod čiariou a nie zastrkávať ich kamsi do stratena na koniec kapitoly či dokonca knihy, kde si ich aj tak nikto neprečíta, pričom na použitú literatúru budem odkazovať menom autora (či autorov) v zátvorke, spolu s rokom vydania a príslušnou citovanou či parafrázovanou stranou. Pár nevyhnutných slov o obsahu a *technike písania* jednotlivých kapitol knihy. V prvých troch kapitolách budem používať metódu (či techniku), ktorú preslávil F. M. Dostojevskij vo svojich románoch a precízne objasnil M. M. Bachtin (1971, 1986, 1988) vo svojich dodnes neprekonaných literárnovedných analýzach Dostojevského prozaického diela. Ako totiž zistil M. M. Bachtin, Dostojevskij veľmi rafinovane zotrel či zastrel pomyselné hranice medzi autorom, hrdinom a čitateľom diela tak, že namiesto príkreho oddelenia autorskej reči od reči postáv umožnil svojim postavám, aby prehovorili vlastnou rečou, aby v diele naplno zazneli ich „hlasy“, t. j. obsahy ich vedomia, nimi prežívané idey, koncepcie, problémy či hrozby.

Pomocou tradičného dialógu, ale aj vnútorného monológu, nepriamej a polopriamej reči a pod. tak Dostojevskij vytvoril zvláštny polyfonický a súčasne pluralistický, *skutočne demokratický román*, v ktorom „hlas“ každej postavy môže zaznieť slobodne práve preto, že jeho hodnotiace intencie prenikajú aj do autorskej reči, resp. reči ostatných postáv a naopak. Dôsledky tejto skutočnosti vzhľadom na účinnosť románovej formy sú skutočne prevratné. V prvom rade sa zdanlivo úplne abstraktná idea *personalizuje*, keďže, ako upozorňuje Bachtin (1971, s. 47), „pravdu osebe“ alebo ideu „si Dostojevskij v súlade s kresťanskou ideológiou predstavuje stelesnenú v Kristovi, t. j. predstavuje si ju ako osobnosť, ktorá nadväzuje kontakt

s inými osobnosťami“. Dostojevskij preto nezobrazuje „život ideí v izolovanom vedomí ani vzájomné vzťahy ideí, ale súčinnosť vedomí v rovine ideí (avšak nielen ideí)“. Samotná idea sa zároveň *dialogizuje* a doslova *poľudšťuje*, pretože prestáva byť zvrchovaným vlastníctvom tej či onej náboženskej alebo pedagogickej autority *a vstupuje do konfrontácie s inými ideami*.

Pokiaľ teda zostáva uzavretá v izolovanom individuálnom ľudskom vedomí, „upadá a hynie“ (tamže, s. 119), zatiaľ čo akonáhle vstupuje do dialógu s ďalšími (cudzími) ideami, „začína žiť, t. j. formuje sa, rozvíja, nachádza a regeneruje svoj slovný výraz, rodí zo seba nové idey“. Ľudská myšlienka sa tak podľa Bachtina stáva skutočnou myšlienkou až v živom kontakte „s inou cudzou myšlienkou, stelesnenou v cudzom hlase, t. j. v cudzom slovne vyjadrenom vedomí“, keďže iba „tam, kde sa tieto hlasy-vedomia stretávajú, tam sa tiež rodí a žije idea“. Zhrnuté a podčiarknuté – idea nie je totálne alebo absolútne lokalizovaná v hlave jedného človeka (tamže; podč. M. B.), ale „je naopak interindividuálna a intersubjektívna“, pretože „sférou jej bytia nie je individuálne vedomie, ale dialogická komunikácia *medzi jednotlivými vedomiami*“. V tomto ohľade sa veľmi „podobá *slovu*, s ktorým tvorí dialektickú jednotu“, pretože „rovnako ako slovo túži byť počutá, chápaná a ‚vyslovovaná‘ inými hlasmi z iných stanovísk“, a je teda samotnou svojou povahou *dialogická, otvorená a tvorivá*.

Práve preto v 1. kapitole *nechávam zaznieť „hlasy“*, čiže čo najmenej skreslené obsahy vedomia a argumenty tých, ktorí sa domnievajú, že Boh existuje. V niektorých, menej komplikovaných či kontroverzných prípadoch k nim pridávam vlastný komentár, t. j. vlastné hodnotenie toho, ako daný bádateľ či autor nastolil a riešil daný problém, zatiaľ čo v iných ponechávam posúdenie jeho riešenia daného problému buď na iných autorov a iné „hlasy“ v nasledujúcej 2. kapitole, alebo sa k nemu vyjadrujem v závere tejto kapitoly, kde nakoniec spolu s ďalšími odporcami myšlienky Božej existencie konštatujem, že *Boh neexistuje* a rovnako ako on *neexistuje ani nič, z ktorého by mohlo vzniknúť niečo*. Ak však Boh naozaj neexistuje, nevyhnutne sa vynára otázka, akú úlohu potom plní myšlienka o jeho existencii v ľudskom (alebo spoločenskom) živote a vedomí. Ako uvidíme v 3. kapitole, súčasní autori na túto otázku ponúkajú tie najrozmanitejšie a vo viacerých prípadoch mimoriadne zaujímavé až sofistifikované odpovede. Potom už prechádzam priamo k svätým a vieroučným textom.

V 4. kapitole najprv stručne, na 5 až 6 stranách zrekapitulujem obsah svätej Biblie, aby som následne poukázal na tie jej odporúčania či príkazy, ktoré na vlastnú škodu vedome ignorujeme, resp. upozornil na to, čo by sa naopak mohlo stať, ak by sme niektoré jej príkazy v našom živote na vlastnú škodu nekriticky akceptovali a realizovali. Rovnako postupujem aj v 5. kapitole, kde tiež najprv na 5 až 6 stranách stručne zrekapitulujem obsah svätého Koránu, aby som následne poukázal na tie jeho odporúčania či príkazy, ktoré na vlastnú škodu vedome

ignorujeme, resp. upozornil na to, aké negatívne následky môže mať nekritické preberanie či svojvoľné interpretovanie niektorých jeho kľúčových alebo najdôležitejších pasáží. Osobitne pritom musím zdôrazniť dve veci – po prvé, interpretáciu svätých textov začínam Bibliou preto, lebo som sa narodil a žijem v kresťanskom civilizačnom okruhu a moju argumentáciu tak môžem postaviť na osobnej skúsenosti, a po druhé, domnievam sa, že každý kultúrny človek by mal poznať obidva tieto sväté texty, aby mohol naozaj porozumieť svojim blížnym.

Platí to zvlášť o Koráne, ktorý údajne neveriaci nesmú čítať ani sa ho dotýkať, keďže predstavuje stelesnené Božie slovo, hoci, aspoň podľa môjho názoru, by mal byť rovnako ako Biblia šírený medzi čo najširšie vrstvy obyvateľstva, pretože, ak je jeho posolstvo pravdivé, silné a presvedčivé, *žiadny neveriaci mu nielenže nemôže uškodiť, ale musí byť zasiahnutý jeho umeleckou a argumentačnou silou*. V poslednej, 6. kapitole knihy hovorím o tom, čo je skutočným obsahom alebo posolstvom svätej Biblie a svätého Koránu, a zvedavý čitateľ, opäť na vlastnú škodu, môže preskočiť predošlých 5 kapitol a zistiť, kto sú „reviveri“ a aké je (bolo a bude) ich poslanie nielen na Zemi, ale aj v celej Galaxii a možno aj v celom našom vesmíre. Ako už čitatelia určite postrehli, v tejto knihe budem musieť riešiť viacero stále otvorených vedeckých a najmä filozofických problémov, vzťahujúcich sa k skutočnej povahe nášho sveta, k tomu, ako je usporiadaný alebo organizovaný, pričom budem nútený uvádzať a vymedzovať viaceré nejasne definované alebo „nedourčené“ vedecké, filozofické či teologické pojmy.

Vymedzovanie niektorých z nich by však mohlo narušiť plynulosť a presvedčivosť môjho výkladu, a tak som sa rozhodol, že najlepšie bude v úvode ponúknuť čitateľom akýsi pojmový a konceptuálny „filter“, ktorý ma zbaví povinnosti dodatočného vysvetľovania a cez ktorý budú môcť čitatelia ľahšie a rýchlejšie pochopiť to, čo im chcem v knihe povedať. Keďže všetky svetové náboženstvá je možné považovať za *antropocentrické*, t. j. tým či oným spôsobom uznávajúce *nadradenosť* ľudského a *najmä duchovného* či ideálneho nad hmotným, materiálnym alebo prírodným, najlepšie asi bude, ak čitateľov najprv oboznámim s hlavnými definíciami antropického (alebo antropocentrického) princípu, pretože práve v rámci nich sa *niektorí* vedci pokúsili presne vymedziť vzájomný vzťah medzi človekom a vesmírom. Prvé takéto definície predložil ešte v roku 1973 B. Carter, ktorý na astronomickom kongrese v poľskom Krakove najprv konštatoval (1978, s. 370), že „to, čo by sme mali pozorovať, musí byť ohraničené podmienkami nevyhnutnými pre našu existenciu ako pozorovateľov“.

Svoju prvú definíciu antropického princípu (AP) vzápätí doplnil zmätočným tvrdením (tamže; podč. B. C.), že aj keď „naša pozícia nie je nevyhnutne *centrálne*, predsa len musí byť v istom zmysle privilegovaná“, v ktorom sa však nielen nekorektne zmiešavajú dve úplne rozdielne skutočnosti, t. j. naša poloha vo vesmíre s našou pozíciou v určitej fáze (či etape)

jeho vývoja, ale aj v rozpore so špeciálnou a všeobecnou teóriou relativity (ŠTR a VTR) akoby čiastočne pripúšťa, že by sme sa mohli nachádzať v strede vesmíru, *čo je však presne to, čo ŠTR aj VTR nepripúšťajú alebo vylučujú*. O dve strany ďalej už Carter predložil svoju definíciu slabého AP (WAP, angl. weak anthropic principle), podľa ktorej je naša pozícia vo vesmíre „*nevyhnutne* privilegovaná v tom zmysle, že musí byť zlučiteľná s našou existenciou v úlohe pozorovateľov“, a následne aj silného AP (SAP, angl. strong anthropic principle), podľa ktorej „vesmír (a následne aj fundamentálne parametre, od ktorých závisí) musí byť taký, aby sa v ňom v určitej fáze jeho evolúcie pripúšťala existencia pozorovateľov“.

Uvedenú definíciu potom Carter doplnil (tamže, s. 375-379) svojimi tvrdeniami, podľa ktorých (ako uvádzam v mojich textoch z rokov 2012 a 2013) ak by bola konštanta jemnej štruktúry  $\alpha$  (používaná v kvantovej fyzike) trošku zväčšená (a ďalšie vesmírne parametre zostali nepozmenené), hlavná hviezdna postupnosť by pozostávala len z konvektívnych červených hviezd (a vo vesmíre by teda *neboli chemické prvky ťažšie ako železo*, ktoré vznikajú len pri výbuchoch supernov), zatiaľ čo ak by bola trošku zmenšená, hlavná hviezdna postupnosť by pozostávala len zo silne *a hlavne krátko* žiariacich modrých hviezd, čo by nebolo zlučiteľné so vznikom a najmä dlhodobým vývojom života a človeka. Carter tak prvý raz vyzdvihol do popredia otázku mimoriadne presného „vyladenia“ či dokonca „nastavenia“ vesmírnych parametrov, na ktorú však okamžite našiel odpoveď v rámci svojej hypotézy o existencii tzv. súboru vesmírov, v ktorom môžu tieto parametre nadobúdať akékoľvek mysliteľné hodnoty, vrátane vysoko nepravdepodobných, potrebných na vznik pozorovateľa.

Carterove pôvodné definície AP prepracovali v roku 1986 Barrow s Tiplerom, ktorí však nahradili inteligentného pozorovateľa životom na uhlíkovej báze, čo podľa N. Bostroma (2002, s. 56-61) viedlo k tomu, že slabý AP prestal byť účelovou tautológiou a opätovne vymedzil človeka ako korunu všetkého tvorstva a skutočný vrchol vesmírnej evolúcie, pretože na konci vývoja vesmírnej matérie sa mohol objaviť *len pozemský typ života* a čo je ešte horšie, po človeku sa už nepredpokladali *žiadne ďalšie vývinové stupne vesmírnej matérie*. Podľa WAP v B&T podaní (1986, s. 16; podč. B&T) totiž *„nie sú všetky pozorované hodnoty fyzikálnych a kozmologických veličín rovnako pravdepodobné, ale nadobúdajú hodnoty obmedzené požiadavkou, že tu existujú sídla, kde sa môže vyvíjať život založený na uhlíkovej báze, a požiadavkou, že vesmír musí byť dostatočne starý na to, aby sa to mohlo realizovať“*. Podľa silného AP (tamže, s. 21) zase *„vesmír musí mať také vlastnosti, ktoré umožnia životu, aby v ňom vznikol v určitej fáze jeho evolúcie“*. B&T pritom boli ešte smelší ako B. Carter.

Neuspokojili sa totiž s takouto účelovou a pozemsky „šovinistickou“ modifikáciou Carterových definícií WAP a SAP a ponúkli aj ďalšiu, ešte vyhrotenejšiu či radikálnejšiu

definíciu, tzv. finálneho AP (angl. final anthropic principle, FAP; tamže, s. 23), podľa ktorého „*inteligentné spracovanie informácií musí vo vesmíre vzniknúť a akonáhle raz vznikne, už nikdy nezanikne*“, čo je krajne odvážne tvrdenie, na základe ktorého by sme museli napríklad pripustiť, že nami pozorovaný vesmír, ktorý podľa súčasných kozmologických teórií vznikol spolu s priestorom a časom počas Veľkého tresku, bude existovať večne a v ňom aj autormi bližšie nedefinované „inteligentné spracovanie informácií“, a to aj v podmienkach, ktoré podľa viacerých bádateľov nie sú s „inteligentným spracovaním informácií“ zlučiteľné. B&T tiež odcitovali Wheelerov účastnícky AP (angl. participatory anthropic principle, PAP; tamže, s. 22), podľa ktorého „*sú pozorovatelia nevyhnutní pre to, aby umožnili vesmíru existovať*“, čo je už na prvý pohľad vyložené extrémne a sotva prijateľné solipsistické a idealistické tvrdenie.

Vo svojom kánonickom texte o AP okrem toho veľa priestoru venovali aj obhajobe Carterových neskorších tvrdení o *silnej nepravdepodobnosti pozemskej biologickej evolúcie*, ktorej jednotlivé fázy alebo „kroky“ sa v danom časovom úseku niekoľkých miliárd rokov podľa nich mohli realizovať *len na Zemi* ako zrejme jedinej *rozumným* životom obdarenej planéte vo vesmíre. Nie je pritom podstatné, že B. Carter a J. D. Barrow s F. J. Tiplerom tu vychádzali zo svojho značne limitovaného i predpojatého poznania pozemskej biologickej evolúcie či filozofie biológie, ba dokonca ani to, že nimi zavedené antropické „dôvodenie“ (angl. anthropic reasoning) bolo časom podrobené veľmi ostrej kritike najmä v Stengerových a Mosterínových textoch, pretože oveľa dôležitejší je podľa mňa hlavný zdroj filozofickej i logickej nekorektnosti či extrémnosti antropického „dôvodenia“. Ten podľa mňa spočíva v nerozlišovaní medzi *vývojom vesmíru*, *vývojom vo vesmíre* a hypotetickým *multivesmírnym vývojom v pravom slova zmysle*, ktoré realizujem vo viacerých mojich filozofických textoch.

Hlboké a principiálne rozdiely medzi týmito tromi typmi (alebo druhmi) vesmírneho vývoja však možno pochopiť a vyložiť len na základe *čisto filozofického* rozlišovania medzi jednoduchou, zúženou a rozšírenou reprodukciou organických systémov, predloženého v roku 1986 V. Černíkom, podľa ktorého pri *jednoduchovej reprodukcii*, ako uvádzam v inom mojom texte z roku 2012 (2012b, s. 15) a aj v *Základoch globálnej evolucioniky* (2013a, s. 165-166), obnovuje organický systém základné podmienky svojho bytia na rovnakej kvalitatívnej úrovni a hoci má jeho reprodukcia cyklický charakter, nemožno ju chápať ako pohyb v kruhu, pretože základné podmienky systému sa obnovujú vo vždy novej forme. Všeobecná forma tejto reprodukcie (t. j. imanentný zákon systému) je pritom podľa Černíka (1986, s. 432-433) „symetrická vzhľadom na obrátenie smeru času; nebude sa ňou dať vyjadriť smer plynutia času“, v dôsledku čoho organický systém s jednoduchou reprodukciou nebude mať špecifickú vývojovú orientáciu a jeho imanentný zákon nebude mať ani vzostupný, ani zostupný ráz.



Vývojová orientácia takéhoto systému bude teda v *podstate cyklická*, do seba uzavretá, pretože vývoj *sa tu bude vždy uskutočňovať v tej istej kvalitatívnej rovine*. Pri *zúženej reprodukcii* (tamže) si organický systém nedokáže zabezpečiť ani jednoduchú reprodukciu svojich základných podmienok, pretože „moment ich deštrukcie prevláda nad momentom ich novej produkcie“, v dôsledku čoho sa ich kvantita a kvalita nezvratne a „regresívne mení, forma ich zjednotenia sa oslabuje, časom sa stávajú mizivo malou veličinou, systém sa rozpadá na podsystemy a indivíduá, ktoré strácajú svoju špecifickú podstatu a prestávajú plniť svoje funkcie v danom systéme“; zatiaľ čo pri *rozšírenej reprodukcii* si už organický „systém zabezpečuje rozšírenú reprodukciu svojich základných podmienok“, pretože „moment ich novej produkcie tu prevláda nad momentom ich deštrukcie“. V systémoch tohto druhu sa tak cyklický pohyb „spája s progresívnou nevratnou postupnosťou do tvaru vývinovej „špirály“, v dôsledku čoho ich vývin nadobúda veľmi špecifický a čoraz vyhranenejší ráz či charakter.

V systémoch s rozšírenou reprodukciou totiž vývin „smeruje od pravdepodobnejších, menej usporiadaných stavov k menej pravdepodobným, usporiadanejším stavom, od nižších foriem organizácie k vyšším“, v dôsledku čoho majú imanentné zákony systémov tohto typu „charakter vzostupných vývinových tendencií; sú asymetrické vzhľadom na obrátenie smeru času a možno nimi vyjadriť smerovanie času“. Takéto sústavne rozvíjanie (či zdokonaľovanie sa) organických systémov v rámci ich rozšírenej reprodukcie si však vyžaduje, aby neustále čerpali voľnú látku, energiu a informáciu z okolitého prostredia a zvyšovali tak jeho entropiu a/lebo neusporiadanosť. Inteligentný a sčítaný čitateľ tohto textu v tomto momente už určite tuší, ako môžeme využiť dané rozlíšenie na vzájomné vymedzenie (sa) alebo odlišenie vývoja vesmíru, vývoja vo vesmíre a hypotetického multivesmírneho vývoja v pravom slova zmysle. Pokiaľ totiž pripustíme, že pár sekúnd po vzniku *nášho* vesmíru v ňom vznikli aj všetky fundamentálne a elementárne častice<sup>1</sup>, tak budeme nútení považovať jeho *vývin* za uzavretý.

Od daného momentu sa totiž už náš vesmír nezdokonaľuje, resp. nevzniká v ňom ako v uzavretom a *špecifickom* fyzikálnom systéme nič kvalitatívne zásadne alebo principiálne nové, čo nevyvracia ani nedávny objav jeho zrýchleného rozpínania, pretože aj ono len urýchľuje alebo podporuje *jeho zúženú reprodukciu*, ktorá pri postupnom ochudobňovaní jeho

---

<sup>1</sup> Prichádzajú prvé technické termíny. Pod fundamentálnymi časticami kozmológie rozumejú (Rees, 2002, s. 74) tie štruktúrne oblasti v našom vesmíre, na úrovni ktorých sa už uplatňuje tzv. kozmologický princíp, t. j. tie a také viac či menej identické oblasti o veľkosti zhruba 200 miliónov svetelných rokov, medzi ktorými už môžeme, ako zdôrazňujem aj v mojich *Základoch globálnej evolucioniky* (ZGE; 2013a, s. 66), detegovať globálne vesmírne rozpínanie. V časovom intervale niekoľkých sekúnd po Veľkom tresku, pochopiteľne, nevznikli všetky elementárne častice, ale všetky ich druhy, t. j. aj všetky častice, ktoré sprostredkávajú štyri hlavné fyzikálne interakcie – gravitačnú, silnú, slabú a elektromagnetickú. Dôležité tiež bude pamätať si, že elementárne častice sa od seba výrazne odlišujú aj svojou „životnosťou“ – dokonca aj pri extrémne stabilnom protóne niektoré fyzikálne teórie predpokladajú, že sa musí rozpadáť, čo však experimenty *zatiaľ* nepotvrdili.

fyzikálneho obsahu musí skôr či neskôr vyústiť do jeho úplnej dezaktualizácie (V. Skalský, 1991, s. 123) *a faktického zániku nášho vesmíru*; na základe čoho som nedávno definoval (Burgan, 2012b, s. 16; 2013a, s. 64-65) *vývoj vesmíru* ako vývoj jediného, fyzikálneho celku, objektu alebo systému, s dopredu zadaným počiatkom aj koncom, s vlastným, dlhodobým sa uchovávajúcim fyzikálnym obsahom, a tak aj s vlastnými stavebnými, štruktúrnymi alebo substanciálnymi prvkami, t. j. vyššie vymedzenými fundamentálnymi časticami. A od neho súčasne odlišil aj *vývoj vo vesmíre*, ktorý sa však realizuje len v malej časti jeho substrátu, kde *naopak* jednoznačne prevláda rozšírená reprodukcia organických systémov nad zúženou.

Vývoj vo vesmíre je tak totožný s tzv. intravesmírnym vývinovým radom, ktorý však nepozostáva len z bežne vyčleňovanej fyzikálnej, chemickej, biologickej či sociálnej formy (alebo úrovne) pohybu hmoty (FPH), ale ako upozorňuje I. F. Zubkov (1981, s. 134-153), po vylúčení mechanickej FPH z tohto radu (keďže nemá vlastný špecifický substrát), aspoň z desiatich FPH, a to z fyzikálnej, atómovej, chemickej, mineralogickej, petrologickej, planetárnej, hviezdno-planetárnej, geologickej, biologickej a napokon aj sociálnej<sup>2</sup>. Pre všetky FPH začlenené do tohto radu (s výnimkou fyzikálnej FPH) pritom platí, že sa ako špecifické štruktúrne úrovne vyvíjajúcej hmoty *postupne zmenšujú* (čiže zaberajú čoraz menšiu časť z celkového časopriestorového objemu nášho vesmíru), zatiaľ čo ich štruktúrne či stavebné prvky sa *postupne zväčšujú* (keďže bunky sú väčšie ako atómy alebo molekuly, ale menšie ako ľudské bytosti atď.), odrážajúc tak *vo čoraz väčšej miere* obsahové bohatstvo nimi tvorenej štruktúrnej alebo vývojovej úrovne hmoty, ako nedávno jasne manifestoval aj M. Skalský.

Ako totiž zistil M. Skalský (1991, s. 81), „rast sebaurčovania systému sa viaže na zvyšovanie miery sebaurčovania jeho vnútorných častí“, čo je na každej štruktúrnej alebo vývojovej úrovni hmoty (zatiaľ) spojené aj s rastom štruktúrnej a kvalitatívnej rôznorodosti a tým pádom aj funkčnej a behaviorálnej rozmanitosti či dokonca účinnosti na nich (a v nich) vznikajúcich štruktúrnych alebo stavebných prvkov, ako sa ľahko môže presvedčiť každý čitateľ porovnávajúci napríklad štruktúrnu a kvalitatívnu rôznorodosť geologických systémov so štruktúrnou a kvalitatívnou rôznorodosťou oveľa špecifickejších živých alebo sociálnych systémov. Podľa M. Skalského dokonca môžeme v limite dospieť *až k totalite* (alebo *úplne* suverénnemu a autonómnemu systému), ktorá sa vyznačuje *maximom integrácie*, pretože sa

---

<sup>2</sup> Bokom zatiaľ ponechávam otvorený problém, či má byť fyzikálna FPH vôbec začleňovaná do vývoja vo vesmíre, resp. intravesmírneho vývinového radu, pretože táto FPH je vlastne totožná s vývojom vesmíru, resp. s naším vesmírom, a ako taká sa správa principiálne iným spôsobom a podlieha, *aspoň v tejto fáze vývoja nášho vesmíru*, iným globálne- (alebo všeobecne-) evolučným zákonitostiam ako ostatné vyššie uvedené FPH. Na druhej strane, akonáhle sa v rámci jednotlivých FPH vývin zmení na „závin“ a namiesto progresu v nich začne prevládať regres spojený s dominanciou zúženej reprodukcie, aj o ostatných *nefyzikálnych* FPH bude možné tvrdiť, že podliehajú celkovému vývojovému trendu vládnuceму v našom vesmíre (ako fyzikálnom systéme).

v nej „úplne potláča rozdiel medzi ňou samou, jej časťami a okolím“, (v) ktorej úplne chýba podmieňovanie „iným“ a „vonkajším“ a zostáva *len podmieňovanie sebou samou*, v ktorej „sú aktualizované všetky vývinové potencie“ a o jej vývine *vcelku* ani nemá zmysel hovoriť.

Inak povedané – k multivesmíru, resp. multivesmírnemu vývoju *ako celku*, v rámci ktorého (V. Skalský, 1996, s. 574), sa z vákua vyčleňujú jednotlivé hmoto-priestoro-časovo oddelené vesmíry, a tak tu naozaj nie je možné hovoriť o jeho kontinuálnom zdokonaľovaní, rozvíjaní či „upadaní“, najmä preto, že medzi jednotlivými konkrétne-substančne relatívne odlišnými vesmírmi (tamže) na empirickej úrovni neexistujú žiadne prechody „s výnimkou primeraného hlbinného poľa (fyzikálneho vákua)“, ale aj preto, že pre všetky tieto vesmíry či minivesmíry (resp. vesmírne regióny) bez výnimky platí, že na začiatku prechádzajú štádiom rozšírenej reprodukcie, keď sa ustanovuje ich štruktúra, aby po určitom čase prešli do štádia zúženej reprodukcie, pri ktorom dochádza k redukovaniu a ochudobňovaniu a následne až k úplnému zániku ich konkrétneho a špecifického (pritom však podľa všetkého *podstatne totožného*) fyzikálneho obsahu; zatiaľ čo *multivesmír samotný* sa vyvíja, ako je teraz zrejmé, na tej istej kvalitatívnej úrovni, t. j. v rámci *jednoduchej* reprodukcie organických systémov.

Na tomto mieste však musím urobiť niekoľko poznámok vzťahujúcich sa k mnou používanému a de facto *nanovo zavádzanému* pojmovému aparátu, ktoré sú určené najmä pre anglicky hovoriacich či rozumejúcich čitateľov tohto textu. V ZGE (2013a, s. 55-61) totiž predkladám pojmové inštrumentárium, pomocou ktorého je možné opísať a objasniť vývojové procesy v rámci vývoja vo vesmíre (resp. intravesmírneho vývinového radu). Pracujem pritom s celým súborom pojmov, medzi ktorými je však niekoľko takých, ktoré angličtina nepozná, resp. nie sú v nej štandardne alebo bežne používané, a to s pojmami *evolúcia*, *vývoj*, *vývin*, „*závin*“, *progres* a *regres*. Pod evolúciou tak rozumiem vývojové procesy realizujúce sa *len na úrovni živého*, čo umožňuje vyhnúť sa zamieňaniu biologickej evolúcie s vývojom, resp. prenášaním vlastností biologickej evolúcie na vývojové procesy v rámci neživej hmoty (čo je elementárna chyba, ktorá doslova hyzdí množstvo anglických, ale aj českých a slovenských filozofických textov). Vývoj sa tak stáva pojmom s veľmi širokým a jasne určeným obsahom.

Má totiž svoje vzostupné aj zostupné fázy, keď v prvom prípade hovoríme o *vývine*, čiže o *relatívnom a absolútnom progrese*<sup>3</sup> a v druhom zase o „*závine*“, čiže o *relatívnom*

---

<sup>3</sup> Podľa V. V. Rubcova a A. D. Ursula (1984, s. 76) pri relatívnom progrese dochádza k zväčšeniu obsahového bohatstva objektu „pri porovnaní s jeho predchádzajúcim stavom“, zatiaľ čo pri absolútnom progrese zase k zväčšeniu „možností ďalšieho zväčšenia jeho obsahového bohatstva“. Analogicky pri relatívnom regrese dochádza k zmenšeniu obsahového bohatstva objektu a pri absolútnom regrese zase k zmenšeniu možností jeho ďalšieho zväčšovania, na základe čoho R&U vyčlenili aj *progresívny regres* (pri ktorom je strata obsahových kvalít objektu spojená s možnosťou ďalšieho rastu jeho obsahového bohatstva) a *regresívny progres* (pri ktorom je nadobudnutie nových obsahových kvalít spojené so zvýšenou možnosťou ich následného strácania).

a *absolútnom regrese*. Bohužiaľ, takto jasne načrtnutý či rozvrhnutý pojmový systém nám sčasti „zatemňuje“ pojem „rozvoj“, ktorý sa viac-menej prekrýva s pojmom „vývin“<sup>4</sup>, aj keď je pravda, že pojem „rozvoj“ sa v slovenčine používa menej všeobecne, t. j. skôr v súvislosti s vývojom (resp. vývinom) biologických a najmä sociálnych či ekonomických systémov; a čo je ešte horšie, pokiaľ mi je známe, angličtina nepozná náš pojem „vývin“, pričom namiesto pojmu „vývoj“ sa v nej používa pojem „evolution“, resp. „development“, ktorý sa prekrýva aj s pojmom „rozvoj“. V dôsledku toho sme boli s Inéz Melichovou v našej spoločnej štúdií o Šmajsovej evolučnej ontológii (2013) nútení prekladať vývoj vesmíru ako „development of the universe“, vývoj vo vesmíre ako „development in the universe“ a multivesmírny vývoj v pravom slova zmysle napokon ako „cosmic development in its original meaning“.

Bez ohľadu na tieto významové nuansy a kultúrne a jazykové odlišnosti som však na základe textov M. Skalského, V. V. Rubcova a A. D. Ursula získal pojmové inštrumentárium (resp. aparát), pomocou ktorého som už vo viacerých mojich textoch (Burgan, 2012e, s. 12-13; 2012f, s. 33; 2013a, s. 318-319) mohol konečne vyčleniť tri druhy globálno-evolučného antropocentrizmu ako špecifického životného a svetonázorového postoja k okolitému svetu, a to (1) *genetický globálno-evolučný antropocentrizmus* (GGA), podľa ktorého musel na počiatku nášho vesmíru existovať buď *nejaký všemohúci Tvorca*, ktorý „zadával“ nášmu vesmíru (či svetu) jeho parametre, alebo bližšie nedefinovaný *prvotný hýbatel*, ktorý uviedol náš vesmír do chodu a ten takto dobre „rozhybaný“ už len zotrvačne smeruje k nám (zatiaľ) neznámemu cieľu, či *vysoko špecifický stav vesmírnej matérie*, z ktorého človek chápaný ako biologický a inteligentný subjekt *musí*, tak ako v rámci SAP a FAP, skôr či neskôr vzniknúť.

Ďalej (2) *procesuálny globálno-evolučný antropocentrizmus* (PGA), pri ktorom sa predpokladá, že biologická evolúcia s človekom ako svojim posledným článkom je vysoko nepravdepodobným procesom (a človek je tak vo vesmíre výnimočným, zrejme len na Zemi sa vyskytujúcim fenoménom), a (3) *finalistický globálno-evolučný antropocentrizmus* (FGA), v rámci ktorého je človek považovaný za konečný cieľ *bližšie nešpecifikovaného* vesmírneho vývojového procesu, ako je tomu napríklad v prípadoch, keď je tento cieľ „posunutý“ alebo umiestnený do akéhosi *bodú Omega*, v ktorom má človek nakoniec *splynúť s Bohom* (Teilhard de Chardin, 1990, s. 215-226). Zostáva mi už len zaželať čitateľovi, aby s pomocou tohto pojmového či konceptuálneho „filtra“ (resp. ideového rámca) zľahka a najmä spokojne došiel až na koniec tejto knihy, pri čom mu určite pomôže aj zoznam použitých skratiek a značiek, ktorý som možno nekonvenčne, ale určite funkčne umiestnil na jej posledné strany.

---

<sup>4</sup> V angličtine „progressive evolution“, zatiaľ čo mnou vymedzený a nanovo zavádzaný „závin“ by zase mohol byť označený, aj keď to možno vyznie trochu neprirodzene (alebo umelo), ako „regressive evolution“.

# 1. KAPITOLA: OBHAJCOVIA

Ako som konštatoval v úvode, v 1. kapitole nechám zaznieť hlasy tých, ktorí sa domnievajú, že Boh existuje a ako všemocný jediniec stvoril náš vesmír alebo svet – podľa všetkého buď z ničoho, alebo z amorfnej, inertnej a vývinu neschopnej hmoty. Už na tomto mieste však musím poukázať na dôležitý rozdiel medzi rozumným a pragmatickým správaním, pretože podľa viacerých veriacich a teológov nie je zrejme rozumné (čítaj *pragmatické*) snažiť sa *rozumom* objasňovať a obhajovať Boha alebo Božiu existenciu. Ako napríklad zdôrazňuje D. Z. Phillips (1992, s. 83), pri posudzovaní Božej existencie (a všemohúcnosti) by sme mali vychádzať z kontextu danej viery a nechápať Boha ako objekt medzi objektmi, ale ako večné, ktoré je postavené proti existujúcemu, z čoho je zrejme, že každá diskusia, ktorá ignoruje túto skutočnosť je podľa Phillipsa nekorektná. V tom istom duchu by sme však mohli konštatovať, že *skutočný veriaci* (ako naznačil aj úvodný citát z Martina Luthera) nepotrebuje o Božej existencii diskutovať, pretože pre neho Boh nie je hypotéza, *ale čistá oddanosť a láska*.

Takéto správanie je síce pragmatické (alebo účelné), pretože efektívnejšie udržiava človeka v už nadobudnutej viere a posilňuje ho v jej šírení (a to aj bez ohľadu na prípadný odpor „neveriacich“), *ale súčasne aj nerozumné*, pretože ho silne izoluje od názorov, citov alebo postojov ľudí s inou vierou, resp. neveriacich, a nedovoľuje mu preniknúť hlbšie do spôsobu ich zmýšľania a cítenia, čo môže mať za určitých okolností fatálne následky nielen pre neho samotného, ale aj pre spoločnosť ako celok, ktorá v krízových alebo prelomových obdobiach potrebuje práve ľudí, ktorí rešpektujú cudzie „hlasy“ a snažia sa ak aj nie nájsť nejaký ich spoločný „menovateľ“ (alebo názorovú zhodu pri riešení konkrétnych problémov), tak *aspoň vytvoriť podmienky*, za ktorých budú môcť tieto odlišné „hlasy“ (alebo obsahy vedomí) zaznieť slobodne a produktívne. Práve preto som sa pri výbere nasledujúcich autorov (či „hlasov“) snažil vyberať najmä tých (alebo tie), ktorí *prekračujú* konvenčné alebo príliš ostro postavené hranice medzi jednotlivými vierami či svetonázorovými presvedčeniami.

Ako prvý pritom nechávam zaznieť nádherne a takmer úplne čisto znejúci „hlas“ Christophera J. H. Wrighta (2009), ktorý už v úvode ku svojej knihe s príznačným názvom *Boh, ako mu nerozumiem* (angl. *The God I Don't Understand*) doslova šokuje čitateľa (tamže, s. 15) svojím úprimným priznaním, že aj keď je profesionálny teológ, predsa len netuší, prečo Boh necháva jedných ľudí trpieť, zatiaľ čo druhých ľudí veľkého utrpenia ušetrí. Svojmu značne prekvapenému priateľovi Gordonovi sa zároveň zdôverí, že čím je starší, tým menej je presvedčený, že Bohu skutočne rozumie, čo ale neznamená, že mu neverí a nemiluje ho. Na 53. strane svojej knihy sa dokonca otvorene postaví proti povrchným, konformným alebo

alibistickým veriacim, keď dôrazne upozorní, že trpiace biblické postavy sa vydali presne opačnou cestou a keď plakali od bolesti a protestovali proti Bohu, robili to preto, pretože ho *poznali* (alebo *naozaj uznávali*). Plným právom sa preto mohli plní zúfalstva a zlosti pýtať, *kde je Boh a aký je Boh*, ak vôbec dopustí, *aby vo svete tak často zlo vyhrávalo nad dobrom*.

Samotný C. J. H. Wright je však natoľko čestný, že na 58. strane sa rovnako otvorene postaví proti niektorým pokútnym teológom, ktorí sa problém *existencie zla* vo svete, ktorý má riadiť všemohúci *dobrý* Boh, snažia riešiť odvolávaním sa na možnosť voľby medzi dobrým a zlým správaním, voči čomu Wright oprávnené namieta, že ak je to aj do určitej miery prijateľné zdôvodnenie existencie zla, tak to vôbec neznamená, že naša slobodná vôľa je príčinou zla vo svete. Najviac zo všetkého ho však znepokojuje a trápi ostrý kontrast medzi správaním sa Boha v Starom a Novom zákone, keďže na základe genocíd páchaných či skôr schvaľovaných Bohom v Starom zákone, by si dnešní veriaci mohli myslieť (tamže, s. 76-77), buď že Boh Starého zákona bol v skutočnosti úplne iný, ako si ho predstavovali starí Izraeliti, alebo že Boh v Novom zákone zmenil svoje správanie a v osobe Ježiša Krista nám predstavil lepšie a úplnejšie Zjavenie. S takouto interpretáciou však C. J. H. Wright nesúhlasí a namiesto toho sa snaží dokázať, že Boh je v oboch častiach Biblie ten istý a rovnako spravodlivý.

Kľúčovým bodom jeho argumentácie je pritom vysvetlenie (alebo obhajoba) genocídy Kanánijcov Izraelitmi v Starom zákone, ktorá sa na prvý pohľad môže a musí javiť ako krajne odpudzujúca, ale pri bližšom pohľade sa jednak ukazuje (tamže, s. 87-88), že biblický opis tejto genocídy *môže byť zveličený*, keďže v danom prípade mohlo ísť o tzv. svätú vojnu alebo Jehovovu vojnu (pri ktorej sa uplatňuje *herem*, akási exkomunikácia nepriateľského etnika, umožňujúca jeho úplne vyhladenie, ku ktorému však vôbec nemuselo dôjsť v takom rozsahu), jednak potvrdzuje, že aj keď sa v Starom zákone vojny a vraždenie vyskytujú bežne, predsa len je opis genocídy Kanánijcov v Knihe Jozuovej v Starom zákone veľmi špecifický (tamže, s. 90 a n.) v tom zmysle, že táto genocída (*ako tvrdím ja*, pretože pri nej skutočne malo dôjsť k brutálnemu vyhladeniu jedného národa či etnika druhým) *vlastne nebola genocídou*, pri ktorej jedno etnikum utláča alebo vyhladí druhé, ale (tamže, s. 92) Božím trestom, ktorý sa dostal Kanánijcom za ich hriechy, pričom Izraeliti *len vykonávali posvätnú Božiu vôľu*.

Podľa Wrighta bol však starozákonný Boh rovnako prísny alebo spravodlivý aj voči Izraelitom, keď aj ich opakovane trestal za ich hriechy (tamže, s. 95), zatiaľ čo Izrael alebo starých Židov údajne tak veľmi miloval nie preto (tamže, s. 115), že by boli lepší ako ostatné národy či etniká, ale naopak (typicky veľkoryso a veľkodušne) práve preto, že v ich správaní sa prezentovali *tie najhoršie vlastnosti ľudstva ako takého*; čo už začína znieť dosť podozrivo až pokrytecky, ani nehovoriac o tom, že problém existencie zla (a utrpenia) za existencie

všemohúceho Boha, *ktorý jediný by ho mohol odvrátiť alebo celkom odstrániť*, sa tým vôbec nerieši, ale len posúva kamsi „do stratena“. Rovnako diskutabilné alebo sporné sú aj niektoré ďalšie Wrightove tvrdenia v nasledujúcich pasážach jeho knihy, kde sa snaží riešiť či objasniť najmä problémy spojené s návratom Krista na Zem, zmŕtvychvstaním všetkých nebožtíkov, posledným súdom a životom na novej, očistenej Zemi (alebo v nebi). Zvlášť vysoko (tamže, s. 122) oceňuje najmä Ježišovo obetovanie sa na kríži, ktoré nám otvára cestu do neba.

Stačí teda, *hoci aj v poslednej novej chvíli*, v Boha uveriť, a Boh nám odpustí, zmyje z nás všetkých hriechy, tak ako zo seba zmývame špinu a únavu všedného dňa vo večernom kúpeli, a uvedie nás do svojho kráľovstva. Problém je však v tom, že nie všetkých. Nemám pritom na mysli len zločincov všakovakého druhu (hoci aj pri nich ešte bliká rôzne veľké svetielko nádeje s možným pobytom v očistci, ktorý tak malebne opísal majster Dante), ako skôr tie pasáže v Zjavení sv. Jána (ZSJ), z ktorých síce vyplýva (21. kap., 27. ods.), že do neba, t. j. Nového Jeruzalema, sa dostanú všetci tí, ktorí „sú zapísaní v knihe života Baránka“, t. j. všetci tí (ZSJ, 20:12), ktorí sú svojimi skutkami pozitívne zapísaní v *knihe života*, lenže ako druhoradí „občania“, keďže vysoko nad nimi bude čnieť (ZSJ, 14:1-5) 144 000 panicov z 12 izraelských kmeňov, ktorí jediní sa dokázali naučiť Božiu pieseň, pretože sa vďaka svojej cudnosti (alebo škaredosti?) dokázali vyhnúť nečistému styku s menejcennými ženami a jediní „sú bezvadní pred trónom Božím“, pretože „v ich ústach nebola nájdená leš“<sup>5</sup>.

Popri prvom neodpustiteľnom hriechu neviery (alebo nevery) v Boha (ktorý sa rovná bezočivému a spupnému odmietnutiu jeho bezhraničnej a nezištnej opateri a lásky) zároveň podľa C. J. H. Wrighta a J. Stotta, ktorého v danej súvislosti cituje (tamže, s. 125), existuje ešte ďalší neodpustiteľný hriech, pri ktorom daný drzý jedinec rovnako nerešpektuje alebo neuznáva Božské kompetencie a „akčné privilégia“, k čomu dochádza v prípade, ak sa človek *odváži nahradiť Boha* a pokúsi sa spasiť a vstúpiť do večnosti, t. j. *prekonať kliatbu smrti*, úplne sám (napríklad pomocou vedy, ale aj čiernej a bielej mágie a pod.); v súvislosti s čím sa dostávame k nedotknuteľnej *biocentrickej podstate* každého náboženstva, t. j. k implicitnému príkazu, podľa ktorého je „darovaná“ ľudská existencia a prirodzenosť *zjavne nedotknuteľná* a nesmie byť *nijako* pozmeňovaná či prekonávaná ani s tými najlepšimi medicínskymi cieľmi či opatreniami, čo je však príkaz, ktorý veriaci *ani pri najväčšej snahe nemôžu rešpektovať*.

---

<sup>5</sup> R. Dawkins sa teda vo svojom *Božom blude* (2009, s. 286) hlboko mylí, keď naznačuje, že v skutočnosti bude pri poslednom súde spasených len oných 144 000 panicov, ktorí boli dopredu „poznačení“ alebo „zapečatení“, ako sa v skutočnosti píše v ZSJ (7:3-4) – čo niektoré sekty, napríklad Svedkovia Jehovovi, vykladajú zjavne hereticky *ako spasených*, pretože svoje miestečko v nebi alebo v Novom Jeruzaleme budú mať všetci muži a všetky ženy, ktorých si Boh zapísal do svojej *knihy života*, aj keď v podriadenej pozícii a možno len niekde v suteréne Nového Jeruzalema, pretože natlačiť miliardy dobrákov a dobráčok do jedného mesta bude zložitým logistickým problémom aj pre vševedúcu a všemocnú Božiu bytosť, ktorá sa inak nezastaví pred ničím a nikým.

Z hľadiska tzv. neveriaceho človeka, akým je aj autor tejto knihy, je však mimoriadne užitočné spoznať princípy kresťanskej viery *v takto vyhotenej a jasnej podobe*, rovnako ako je pre neho mimoriadne poučné sledovať Wrightovo objasnenie (a najmä precízny opis) toho, čo sa bude odohrávať na konci nášho sveta, keď Wright síce pomerne zbabelo (tamže, s. 182) odmietne vôbec uvažovať nad tým, pomocou akého mechanizmu a logistiky budú všetci mŕtvi vzkriesení (nehovoriac o delikátnych filozofických problémoch spojených s tým, či vôbec máme uznávať novorodencov, bláznov či mongoloidov za plnohodnotné a svojprávne ľudské subjekty), ale na 194. strane už veľmi nekonvenčne, *avšak podľa všetkého v súlade s Bibliou*, tvrdí, že po zmŕtvychvstaní a poslednom súde nepôjdeme niekam „hore“, ďaleko do neba, ale Boh príde „dolu“, sem k nám na Zem. Rovnako úžasné, ale opäť v súlade s Bibliou je aj jeho odmietnutie polarizácie telesného a duchovného, pri ktorom sa večná existencia prisudzuje *len spirituálnemu svetu* (t. j. Bohu, anjelom a spaseným či vykúpeným dušiam kdesi v nebi).

Podľa Wrighta je však takéto posudzovanie telesného *ako zlého* a spirituálneho *ako dobrého* (tamže) veľmi platónske a gnostické a v ostrom rozpore s Bibliou, ktorá (nás) naopak učí (tamže, s. 206), že spasený ľudský život „bude telesným životom, životom v intímnom súznení s Bohom a životom obohateným naplňajúcou prácou“. Nie náhodou preto apoštolské vyznanie viery znie „verím vo vzkriesenie tela“, ale nie „verím v nesmrteľnosť duše“ (tamže, s. 207), ako si to predstavujú jednoduchí veriaci (alebo propagujú pokútne televízni kazatelia – R. B.). Okrem toho, ako podľa mňa celkom správne ďalej tvrdí C. J. H. Wright (tamže, s. 207 a 209), práve tým, že Boh vyzdvihol Ježiša spomedzi mŕtvych a „vdýchol“ mu novší, *oveľa dokonalejší* telesný život, povedal zároveň jasné „Áno“ samotnému Stvoreniu a добрote ním stvoreného (alebo obnoveného) Ježišovho telesného života, na základe čoho možno tvrdiť (či usudzovať), že vzkriesenie Ježišovho tela *je prototypom alebo modelom nášho budúceho vzkriesenia a života po poslednom súde*, pred ktorým Boh (údajne) vráti duše do našich tiel.

Veľmi zaujímavé a opäť v súlade s Bibliou je napokon aj Wrightovo konštatovanie (tamže, s. 212), že na novej Zemi (alebo skôr v Novom Jeruzaleme) nebudú potrebné kostoly, pretože celý spasený a novovytvorený svet *bude prítomkom Božím*, v ktorom sa už Boh viac nebude „skrývať“ na nejakom utajenom mieste, ale bude viditeľný rovnako zreteľne ako svetlo samotné, pričom všetci jeho služobníci *sa budú môcť s radosťou pozrieť do jeho čistej a preduchovnenej tváre*; zatiaľ čo na 213. strane už Wrightova konzekventná argumentácia v prospech správneho čítania a chápania Biblie skutočne kulminuje, keď si takmer uťahuje z bežne používaných fráz „odišiel na večný odpočinok“ či „odpočívaj v pokoji“ (angl. R. I. P. – Rest in Peace), namiesto ktorých ponúka víziu úplne iného „neba“ či „záhrobného sveta“, v ktorom *je dosť práce pre všetkých*, ale nie práce hocijakej, lež práce slobodnej a tvorivej,



*očistenej od všetkého donútenia a frustrácie* i environmentálne „ohľaduplnej“, realizovanej človekom stvoreným na obraz Boží a Bohom, ktorý *je sám usilovným a šikovným robotníkom*.

Nasleduje niekoľko veľmi zvláštnych „hlasov“, ktoré obhajujú či zdôvodňujú Božiu existenciu *nepriamo*, pričom ich producenti sa skutočne snažia (viac či menej uvedomene) prekročiť vyššie spomínané konvenčné či príliš ostro postavené hranice medzi jednotlivými vierami a svetonázorovými presvedčeniami. J. Angelo Corlett sa napríklad vo svojej knihe s príznačným názvom *Omyly ateizmu* (angl. *The Errors of Atheism*; 2010) snaží akoby zaujať neutrálnu pozíciu medzi ortodoxnými veriacimi a neveriacimi, hlásiac sa k akémusi *miernemu agnosticizmu*, v rámci ktorého na jednej strane možno ponechať otázku Božej existencie de facto otvorenú, ale na druhej strane, v rámci ním preferovaného, explikovaného a vehementne obhajovaného *hybridného minimálneho teizmu*, v súlade s tzv. procesuálnymi a liberálnymi teológiami aj naďalej veriť v Boha, tentoraz však už nie vševedúceho a všemohúceho, ale len *všadeprítomného, veľmi silného a vplyvného*, ktorý tak môže byť akceptovaný a zosúladený aj s modernou vedou a jej veľmi prísnyimi ontologickými a epistemologickými požiadavkami<sup>6</sup>.

Nechajme však zaznieť Angelov Corlettov „hlas“ v plnej sile, výške a hĺbke, keď vo vyššie uvedenej súvislosti napríklad podotýka (tamže, s. 7), že intelektuálne sa mu zdá oveľa prijateľnejšia koncepcia nie transcendentného Boha, ktorý sa akoby vznáša mimo ľudí a ich trápení vo vlastnom, vedecky a logicky ťažko akceptovateľnom svete, ale Bultmannova verzia (či koncepcia) Boha, podľa ktorej Boh pôsobí vo svete nie ako transcendentné bytie a/lebo bytosť, ale ako imanentné (či inherentné, všadeprítomné – R. B.) bytie (a/lebo bytosť). Aby však takéto bytie (či bytosť) mohlo byť všadeprítomné, musí byť duchovné, z čoho je zrejmé, že Angelo Corlett de facto *stotožňuje svojho Boha* (tamže, s. 9-10) *s čistým a netelesným duchom*, ktorý ako taký musí byť mimo pohlavných dištinkcií, resp. zahrňovať v sebe vo vyváženej miere obidve pohlavia (aj keď jedným dychom dodáva, že to vôbec neznamená, že by chcel obhajovať niektorú z verzií feministickej teológie či filozofie), pričom predstavuje nielen pravdu a spravodlivosť, ale aj, ako zdôrazňoval i Boethius, samotné a úplné dobro.

Pre nás je však oveľa zaujímavejšie i dôležitejšie Corlettovo precízne rozlišovanie medzi ateizmom, teizmom a agnosticizmom (tamže, s. 29 a n.). Podľa neho by sme v prvom rade vo vzťahu k ateizmu mali rozlišovať medzi dvomi otázkami – „Čo je ateizmus?“ a „Čo je primerane obhájený (či oprávnený – angl. *justified*) ateizmus?“. To si však vyžaduje (tamže, s. 30), aby sme neostali len pri veľmi všeobecnom definovaní teizmu ako presvedčenia, že

---

<sup>6</sup> Bez zabiehania do zbytočných detailov na tomto mieste len poznamenám, že ontológia je filozofická náuka alebo disciplína *o bytí* (resp. bytí ako takom či bytí ako bytí), zatiaľ čo epistemológia je filozofická náuka *o poznávaní* (tohto bytia), resp. o spôsoboch, metódach či prostriedkoch tohto (a takéhoto) poznávania.

Boh existuje, a ateizmu ako presvedčenia, že Boh neexistuje, ale prešli k oveľa detailnejšiemu a precíznejšiemu definovaniu ateistu ako osoby, ktorá podľa P. Edwardsa odmieta všetky tri hlavné teistické pozície – „vieru v metafyzického Boha, v nekonečného antropomorfického Boha a v konečného antropomorfického Boha“. Až potom budeme môcť nájsť a obhajovať takú *naturalistickú verziu teizmu*, pri ktorej sa vedome vzdávame všetkých nadprirodzených príčin pri vysvetľovaní čohokoľvek, vrátane povahy a funkcií samého Boha, ktorý tak môže byť v súlade s vedou i filozofiou definovaný v podstate ako nekonečný a neantropomorfický.

Ešte detailnejšie je Corlettovo rozlišovanie (tamže, s. 31-32) medzi *ontologickým teizmom a ontologickým ateizmom*, keď v prvom prípade hovorí o jeho *silnej verzii*, podľa ktorej „Boh existuje“, a *slabej verzii*, podľa ktorej „je možné, že Boh existuje“, zatiaľ čo v druhom prípade zase o *silnej verzii*, podľa ktorej *nie je možné, aby Boh existoval*, a *slabej verzii*, podľa ktorej Boh *jednoducho neexistuje*. Podľa Corletta silná verzia ontologického teizmu tak logicky zahrňuje (či obsahuje) slabú, čo však neplatí opačne, pretože človek môže pripustiť, že Boh existuje, ale bez toho, aby tvrdil alebo jednoznačne veril, že je tomu naozaj tak. Analogicky ontologický *slabý* ateista môže spochybňovať existenciu Boha bez toho, aby súčasne spochybňoval jeho možnú existenciu. Angelo Corlett však popri tom vyčleňuje aj *ontologický agnosticizmus*, ktorý vo svojej pozitívnej verzii „hlása, že je pravdepodobné, že Boh existuje“, zatiaľ čo v negatívnej verzii hlása, že je pravdepodobná skôr opačná *možnosť*, a teda, že Boh neexistuje. V danej veci teda nedovoľuje zaujať jednoznačné stanovisko.

Keďže sa však v jeho prípade pracuje s pravdepodobnosťami, pripúšťa ešte jemnejšie členenie, ako je tomu v prípade ontologického teizmu a ateizmu. Angelo Corlett tak vyčleňuje (tamže, s 32) *silný, mierny a slabý ontologický agnosticizmus* a silný pozitívny ontologický agnosticizmus potom charakterizuje pomocou tvrdenia, že „je (vysoko) pravdepodobné, že Boh existuje“, silný negatívny ontologický agnosticizmus pomocou tvrdenia, že „je (vysoko) nepravdepodobné, že Boh existuje“, kým slabý pozitívny ontologický agnostik môže hlásať, že „je trochu pravdepodobné, že Boh existuje“, a slabý negatívny ontologický agnostik zase naopak tvrdiť, že „je trochu nepravdepodobné, že Boh existuje“ a pod. Nemá však veľký zmysel pokračovať ďalej v tomto uvádzaní jednotlivých druhov ontologického agnosticizmu či následného *epistemologického teizmu, ateizmu alebo agnosticizmu* (kedy sa všetky uvedené tvrdenia len doplnia o spojenie subjekt „vie, že...“), pretože oveľa dôležitejšia je Corlettova kritika *tradičného ateizmu, ktorý zlyháva* (tamže, s. 63) *v konfrontácii s netradičným teizmom*.

Netradičný alebo *naturalistický* teizmus, ako som už uviedol, má totiž oproti tomu tradičnému viacero predností, pretože nielen že sa dištancuje od idey Božej vševedúcnosti, všemohúcnosti a absolútnej dobroty a všetkých tzv. ontologických, kozmologických alebo

teleologických dôkazov (či skôr argumentov v prospech) Božej existencie (o ktorých v tejto a nasledujúcej kapitole budeme ešte viackrát hovoriť), ale podľa J. Angela Corletta umožňuje aj zosúladiť pravdy viery s pravdami vedy a metafyziky (resp. modernej analytickej filozofie). Určitú predstavu o kvalitách tohto Corlettovho nového procesuálne-liberálneho hybridného minimálneho teizmu pritom môžeme získať už na 48. strane jeho knihy, kde v snahe dokázať svoju ideu, že Boh ako duch existuje večne s časom a v čase, až drzo tvrdí, že *ako duch* Boh samotný nemôže byť objektívne alebo empiricky pozorovateľný (v čase a priestore), zato však jeho skutky môžu byť pozorované a empiricky overené *prostredníctvom ľudských skutkov*, keďže Boh ako (tvorivý) duch je vždy prítomný vo všetkom, čo robíme alebo prežívame.

Samotné zblížovanie vedy a náboženstva tak Angelo Corlett mieni realizovať (tamže, s. 102) pomocou evolucionizmu a svojho hybridného minimálneho teizmu, pričom vychádza z principiálneho rozdielu medzi vedou (tamže, s. 103), ktorá sa údajne venuje len otázkam empirickej reality, a filozofiou a náboženstvom (resp. im príbuznými disciplínami), ktoré sa naopak venujú otázkam, bohužiaľ, nijako bližšie neurčeného či nedefinovaného „významu“ (resp., ako si dovoľím doplniť, zmyslu)<sup>7</sup>. V úplnom súlade s takto *chybne určeným* (alebo stanoveným) rozdielom medzi vedou a tzv. humanitnými disciplínami je potom Corlettovo tvrdenie (tamže, s. 104), podľa ktorého ak Boh existuje, tak jedine vo forme nehmotného či netelesného ducha (ako to „vidia“ údajne aj americkí Indiáni), v dôsledku čoho platí, že sa síce nachádza vo svete, ale nie je dostupný metódam či technickým prostriedkom tradičnej vedy, ktorá je tak (akoby) oprávnená skúmať len fyzické objekty. Pre toto svoje tvrdenie potom hľadá oporu u autorov tej najrozmanitejšej filozofickej proveniencie či orientácie.

Odvola sa napríklad na M. Maimonida (tamže), podľa ktorého Boh „nemá žiadne esenciálne vlastnosti“ a každý, kto si myslí opak, dopúšťa sa idolatrie (čiže modlárstva alebo modloslužobníctva), či dokonca na súčasného amerického filozofa H. Putnama, podľa ktorého „niet ‚propozícií‘ o Bohu, ktoré by boli Bohu primerané“, v dôsledku čoho má platiť, že Boh nemá vlastnosti, ale len „vlastnosti“, z čoho má zase vyplývať, že všetky tvrdenia o Božej existencii *sú čisto hypotetické*, a to aj v rámci tzv. ontologického argumentu (v prospech Božej existencie), kde potom možno hovoriť len o „existencii“ Boha, alebo v rámci tzv.

---

<sup>7</sup> Najmä z hľadiska zrozumiteľnosti a všeobecnej prístupnosti môjho textu sa v ňom snažím a budem snažiť vyhýbať mimoriadne komplexnej a komplikovanej epistemologickej problematike, resp. problematike toho, za akých podmienok a s akými dôsledkami sa realizuje napríklad vedecké poznávanie. Na tomto mieste však musím spraviť prvú výnimku, pretože principiálny omyl, do ktorého tu upadol Angelo Corlett, nesmie zostať nepovšimnutý. Každá skutočná veda totiž *nie je len empirická* – ako sa mylne domnievali pozitíviisti, *ale aj teoretická*, pretože nepozostáva len z konkrétnych a presných experimentálnych výsledkov či observačných údajov, ale aj z ich zovšeobecnenia a usúvzťažnenia vo forme vedeckých teórií a koncepcií, ktoré sa zakladajú práve na veľmi precíznej a konzekventnej práci s pojmami a ich jasne definovaným „významom“. Bohužiaľ, vo väčšine filozofických a teologických textov pri všetkej snahe zvyčajne nenachádzam ani jedno, ani druhé.

kozmozgického argumentu, kde zase možno hovoriť len o „príčine“ vzniku alebo stvorenia sveta; hoci sám Angelo Corlett v poznámke pod čiarou (tamže) pripúšťa, že Putnamovo tvrdenie je paradoxné v tom zmysle, že vo vzťahu k Bohu *predstavuje takisto neadekvátnu propozíciu*. Napriek tomu súhlasí s Putnamom v tom (tamže, s. 105), že Maimonides nám nezakazuje premýšľať o Bohu, ale chce, *aby sme to robili vhodným či primeraným spôsobom*.

Na ďalších stranách svojho textu preto nielen bez akejkoľvek hlbšej reflexie súhlasí s Maimonidom v tom, že Boh je dobro, ale pokračuje aj v jeho ďalšej nekompromisnej či až brutálnej „desubstancializácii“ a „dekonkretizácii“, keď najprv požaduje (tamže), aby sme ignorovali „doktrínálne idoly“ tradičnej kresťanskej cirkvi ako Svätá Trojica, nepoškvrnené počatie Panny Márie a pod., a potom sa prikláňa k stanovisku P. Tillicha, podľa ktorého by sme mali akceptovať ideu „minimalistického“ Boha, Boha „poslednej inštancie“, ktorý je ako taký „nekonečný“ a „nevýslovný“ (či „neopísateľný“), a súčasne otvorene odmietnuť všetky „ortodoxné kresťanské dogmy, týkajúce sa Božej všemohúcnosti, Božej vševedúcnosti, Boha ako tvorcu vesmíru *ex nihilo*, tradičných ideí neba a pekla ako skutočných posmrtných obydlí pre dobrých a zlých ľudí, parúzie (t. j. posledného súdu – R. B.) atď.“, pretože len tak budeme môcť (ideu) Boha a teizmus samotný (tamže, s. 106) očistiť od všetkých nadprirodzených, mytologických a predvedeckých svetónázorových „prímiesí“ a úspešne ho zosúladiť s vedou.

Na 106. strane už dokonca Angelo Corlett otvorene tvrdí, že Boh *nie je všemohúci Tvorca vesmíru, ani Ten, kto ho udržiava v chode*, ako predpokladá kresťanská ortodoxia, ignorujúca vedecké poznanie a jeho relevantné výsledky, čo je stanovisko, pri ktorom síce Angelo Corlett nonšalantne ponecháva bokom svoje predošlé relatívne nízke hodnotenie vedy ako takej, ale súčasne môže, tak ako na 118. strane svojej knihy, odvážne konštatovať, že pravý teista sa nemusí trápiť tým, ktorá vedecká kozmológia je správna, keďže Boh nie je Tvorcom vesmíru, ale „len“ totálnym subjektom, ktorý sa vzťahuje ku všetkým veciam, ako tvrdí L. Gilkey, čo umožňuje Corlettovi chápať Boha, ako to robí aj na predošlých stranách vo vzťahu k biologickej evolúcii a hlavnej príčine Veľkého tresku, ako určitého „udržiavača“ či „ovplyvňovateľa“ prírody. Na 126. strane tak môže *na prvý pohľad* celkom hladko obnoviť ideu Boha ako *všemohúceho Tvorcu*, keďže *jeho* Boh je totožný s whiteheadovsky chápaným *prírodným tvorivým procesom* a takto „naturalizovaný“ môže byť aj prvou príčinou všetkého<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Na veľkú ľútosť J. Angela Corletta, ale aj všetkých obhajcov Whiteheadovej procesuálnej filozofie či evolučnej ontológie však musím konštatovať, že Angelo Corlett vo svojom úsilí takto *naturalizovať Boha* nemôže uspieť, pretože aj keď mu nič nebráni priamo stotožniť Boha s pomyselným tvorivým procesom vo vesmíre, samotná Whiteheadova procesuálna filozofia, z ktorej pritom vychádza, trpí vážnymi a neodstrániteľnými „defektmi“, pretože sa v nej každá entita (Neff, 2007, s. 392) *považuje za biologickú alebo organickú* v tom slova zmysle, že disponuje vnútornou štruktúrou a tvorí tak nexus zložený z elementárnych dejov alebo entít, v dôsledku čoho sa však stierajú a rušia *principiálne kvalitatívne rozdiely* medzi jednotlivými FPH (alebo prirodzenými druhmi).