

MATTHIAS RIEDL

ŽIVOT V BUDÚCNOSTI – PROLEPTICKÁ EXISTENCIA V NÁBOŽENSTVE, POLITIKE A UMENÍ*

Koncepcia proleptickej existencie

Tento článok predkladá tvrdenie, že judaizmus počas grécko-rímskeho obdobia založil nový spôsob existencie, uvádzaný v tomto texte ako proleptická existencia. Jej hlavným znakom je psychologická dispozícia určenej anticipáciou budúcnosti. Proleptická existencia nie je ničím špecificky moderným, ale hrá podstatnú rolu pri utváraní modernity. V druhej knihe Baruchovej, apokryfnom apokalyptickom texte z obdobia okolo roku 100 po Kr., sa píše:

„Pretože ten, kto sa ženie teraz, ženie sa márne, a ten, kto je šťastný, rýchlo upadne a bude pokorený. Pretože to, čo bude v budúcnosti, teda to, čo každý hľadá a to, čo prichádza neskôr, je tým, v čo máme dúfať. Lebo existuje čas, ktorý sa nepomíne. A nastáva tá epocha, ktorá bude trvať naveky. A existuje nový svet, ktorý sa nezvráti späť do skazenosti tých, ktorí vstúpili do jeho počiatku, a ktorý nemá súcit s tými, ktorí mali niečo spoločného so súžením tých, ktorí sú v ňom žijúci, svet, ktorý nepovedie do zatratenia.“¹

Tento citát ilustruje to, čo znamená proleptická existencia. Ide o anticipáciu (predpovedanie) transformovaného sveta vo vedomí apokalyptického

* This article „Living in the Future – Proleptic Existence in Religion, Politics and Art“ was first published in English language in *International Political Anthropology* vol. 3 (2010), no. 2, pp. 117–134.

¹ Preklad do slovenského jazyka (IP) z anglickej predlohy citovanej in James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature Testaments*, New York: Doubleday 1983, s. 634.

proroka. Okrem toho proleptická existencia implikuje množstvo špecifických prvkov:

- 1) Presvedčenie, že budúcnosť je vyššou, ak nie jedinou realitou.
- 2) Skúsenosť prítomnej reality ako nedostatočnej a teda v zásade irelevantnej reality.
- 3) Utrpenie spôsobené bytím, fyzickou existenciou spojeným s márnosťou prítomnej reality.
- 4) Očakávanie nadchádzajúcej transformácie ľudskej prirodzenosti, najčastejšie implikujúce neskazenosť a nesmrteľnosť.

V čase, kedy prekvitá akademický žargón, by sme možno mali byť opatrní pri vytváraní neologizmov.² Stále však nejstvieje koncept pokrývajúci rozsiahlu empirickú oblasť, ktorú tu máme na mysli. Pojem ako eschatológia, v zmysle doktríny o konečných veciach, *ἔσχατα*, nie je vhodný všeobecne poukázať na existenciálne tendencie. Dve osoby môžu zdieľať presne tú istú eschatologickú doktrínu, ale zatiaľ čo jeden sa oddáva opovrhovaniu tohto sveta a žije len pre nadchádzajúci svet, druhý sa sústreďuje iba na svoje každodenné starosti a očakáva deň posledného súdu s ľahostajnosťou, nezaujmom a fatalizmom.

Proleptická existencia má ešte menej čosi spoločné s utopizmom. Ako správne poznamenal Karl Kerényi, *utópia* pôvodne označuje racionálny konštrukt rádu, ktorý nemá svoje miesto (*οὐ τόπος*) či už v súčasnosti, alebo budúcnosti.³ Naproti tomu proleptická existencia spoľieha na skutočnú budúcu realizáciu anticipovaného rádu. *Prolepsis* teda nemožno jednoducho stotožniť s anticipáciou budúcnosti, tak ako tomu rozumieme dnes. Samozrejme, anticipácie sú nevyhnutné v našom každodennom plánovaní. Nieкто napríklad môže predvídať lepšie počasie alebo zvýšenie platu. Stále však tieto anticipácie odkazujú na veci, ktoré sú možné v rámci tejto reality, zatiaľ čo *prolepsis* naznačuje anticipáciu odlišnej reality. Navyše sa pojem *prolepsis* objavuje ako opačný pojem k termínu *μετάληψις*, ktorý možno použiť na označenie „prirodzeného“ participáčného spôsobu existencie.⁴

² Koncept *πρόληψις* (*prolepsis*) nie je celkom nový, bol použitý už predtým, ale v odlišnom kontexte. Objavuje sa ako anticipácia proti-argumentu v teórii rétoriky (William J. Brandt, *The Rhetoric of Argumentation*, New York: Bobbs-Merril 1970, s. 50), ako prirodzená predkonceptia božského v stoickej teológii (P. A. Meijer, *Stoic Theology: Proof for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Delft: Eburon 2007, s. 117–119) a ako pokútné zneužívanie súčasnej relevantnosti na pôvodný zámer autora v historiografickej metodológii Quentina Skinnera (Quentin Skinner, *Visions of Politics 1: Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 73 f.). Nakoniec bol tento pojem používaný k popisu apokalyptického založenia raného kresťanstva (Ferdinand Hahn, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998, s. 94).

³ Karl Kerényi, Ursinn und Sinnwalden des Utopischen, *Eranos-Jahrbuch* 32, 1963, s. 9–29; 11.

⁴ *μετάληψις* (*metalépsis*) v tomto prípade používame v širšom, nie klasickom zmysle, všeo-

Posledne zmienená poznámka sa vzťahuje k úvahám nachádzajúcim sa vo filozofických antropológiách Maxa Schelera a Helmutha Plessnera, svedčiacim o ich význame aj v oblasti politickej antropológie.⁵ Ľudia vďaka multidimenzionalite svojej existencie participujú na rôznych sférach reality. Navyše v dôsledku „excentrickej pozicionality“ či schopnosti vytvoriť si odstup od vlastného motivačného a skúsenostného centra sa stáva ľudská účasť na realite seba-reflexívnou a seba-uvedenou, a z toho dôvodu problematickou a otáznou. Ľudia sa snažia *porozumieť* vlastnému bytiu-vo-svete do tej miery, že idú až nad rámec skúmania svojej pozície vo svete a pýtajú sa po *príčine* vlastného bytia a bytia sveta.⁶ Ľudská existencia sa potom stáva zmysluplnou a seba-interpretujúcou prostredníctvom uvažovania o rôznych spôsoboch skúsenostnej účasti na odlišných sférach bytia: fyzikálnych, biologických, spoločenských a nakoniec duchovno-náboženských. Zdá sa, že sa niektorí ľudia dokážu veľmi rýchlo zbaviť posledne menovanej sféry, avšak nikto nemôže existovať nezávisle od ktorejkoľvek z predchádzajúcich troch. Tieto tri sféry tvoria prirodzené obmedzenia rôznosti existenčných možností. Sú *realitou* pre každého.

Prirodzene, nikdy nie celkom ukončené procesy seba-interpretácie a reflexívnej participácie sa uskutočňujú za špecifických socio-historických okolností a sú závislé na daných lingvisticko-symbolických prostriedkoch.⁷ To znamená, že sú realizované prostredníctvom symbolického rádu, ktorý môžeme nazvať *politickým* preto, aby sme poukázali na špecificky ľudský význam štruktúr, ktoré utvárajú spoločenský život, ktorý ide nad rámec životne dôležitých nutností stádovitého živočícha.⁸

becne označujúcom účasť na prítomnej (existujúcej) realite. Platón aplikuje termín *metalépsis* na vyjadrenie účasti vecí na ideách (*Parmenides* 131a). Aristoteles ho používa na popis účasti mysle, rozumu (*νοῦς*) na objekte myslenia (*νοητόν*) (*Met.* 1071b20). Pozri takisto Eric Voegelin, *Anamnesis, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 6, Columbia and London: University of Missouri Press 2002, s. 347 ff.; Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 17, Columbia and London: University of Missouri Press 2000, s. 250 f.

5 Porov. Arpad Szokolczai, What Kind of Political Anthropology? An External Insider View, *International Political Anthropology*, 1 (2), 2008, s. 275–282; 276.

6 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier 1998, s. 87–89; Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin – New York: de Gruyter 1975, s. 288–293.

7 Ku koncepcii „reflexívnej účasti“ porovnaj Eric Voegelin, Equivalences of Experience and Symbolization in History, in Eric Voegelin, *Published Essays 1966–1985, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 12, Baton Rouge: Louisiana State University Press 1990, s. 119–120.

8 Ešte pred Geertzom filozofické antropológie Johanna Gottfrieda Herdera a Arnolda Gehlena zaviedli myšlienku, že kultúra (*Kultur*) utvára človeka ako deficientného (nedostatočného) živočícha (*Mängelwesen*).

Koncepcia politična použitá v tomto prípade nepochádza od Carla Schmitta, skôr odkazuje k empiricko-hermeneutickej teórii politična Jürgen Gebhardta.⁹ Tá spočíva na predpoklade, že človek je racionálnym a politickým bytím a že mimo rámca biologickej determinácie je človek vlastníkom dimenzie slobody, ktorá sa prejavuje naprieč rôznorodosťou historicko-politických usporiadaní. Hermeneutický koncept politična, ktorý zdôrazňuje „transanimálne“ (nadživočíšne) reflexívne a usporadúvajúce schopnosti človeka, je teoreticky viac presvedčivý ako interpretácia symbolických rádov ako „kultúrnych systémov“ od Clifforda Geertza, vychádzajúca z degradácie človeka na „neúplného, nedokončeného živočicha“, bezmocného a zúfalo vyžadujúceho „kultúrne programy za účelom usporiadania jeho správania“.¹⁰

Reflexívna účasť na realite, ktorá predstavuje základ politických artikulácií, nie je v žiadnom prípade spoločensky determinovaná, pretože konštitutívne skúsenosti rádu nie sú obmedzené na sociálnu sféru ľudskej existencie. Existenciálne skúsenosti môžu preto spôsobiť zmeny v symbolickej štruktúre danej spoločnosti alebo dokonca byť s nimi v zásadnom rozpore. Teda v extrémnych prípadoch môžu spôsobiť spoločenské odcudzenie, a pokiaľ sú k dispozícii účinné prostriedky symbolickej artikulácie, vytvárajú svoju vlastnú sociálnu sféru, svoj vlastný prejav politična.¹¹ Napríklad raná apokalyptická literatúra, tak ako ju opisujeme nižšie, vyjadruje odcudzenie židovských veriacich z imperiálnych štruktúr. Už v Kumránskej sekte sa rovnaké texty stali východiskom pre seba-interpretáciu alternatívnej spoločnosti.¹²

Je nepochybné, že teoretické problémy pochopenia ľudskej reflexívnej účasti na realite sú rôzne. Avšak pre náš terajší cieľ nie je nutné poskytnúť plne prepracovaný teoretický rámec, ale štúdium zameriame na jeden ohromujúci fakt. Totiž, existuje spôsob ľudskej existencie, ktorý zdanlivo

⁹ Jürgen Gebhart, Was ist der Gegenstand einer empirisch-hermeneutischen Theorie des Politischen, in Clemens Kauffmann et al. (eds.), *Politik – Hermeneutik – Humanität. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Gebhardt*, Berlin: Duncker & Humblot 2004, s. 151–170.

¹⁰ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books 2000, s. 42–46.

¹¹ „... keď sme povedali, že každá spoločnosť vytvára symboly, prostredníctvom ktorých vyjadruje svoju skúsenosť rádu, nechceli sme tým naznačiť, že spoločnosť je subjektom obdareným vedomím, ktorým by mohla interpretovať samú seba prostredníctvom symbolov. Vyhlásenia tohto druhu sú skôr skrátenejšími vyjadreniami procesu, na základe ktorého konkrétne osoby vytvárajú spoločenskú oblasť, to znamená oblasť, v ktorej ich skúsenostiam rádu rozumejú aj ďalší konkrétni jednotlivci, ktorí ich prijímajú za svoje vlastné a nechávajú nimi formovať svoje motívy a zvyky. Oblasti tohto druhu sú nazývané spoločnosťami, pokiaľ nám ich veľkosť a relatívna stabilita v čase dovoľuje ich rozpoznanie“ (Eric Voegelin, *Anamnesis...*, s. 400).

¹² Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg: Herder 1993, s. 130–134.

odvodzuje zmysel nie z účasti na realite, ale skôr z anticipácie budúcej reality – budúcnosti, ktorá sa podstatne (a nie iba postupne) líši od súčasného stavu sveta. Takýto spôsob proleptickej existencie nie je vzácnou abnormalitou. Do značnej miery je základom prejavov politična v západných i mimo západných spoločnostiach.

Nasledujúca empirická časť nám poskytuje štyri príklady, zobrazujúce pretrvávajúce a rôznorodé proleptickej existencie, ktoré idú naprieč storočiami a tisícročiami. Ako prvé; počiatky proleptickej existencie v grécko-rímskom období. Za druhé; objavenie sa proleptickej spoločnosti v ranom kresťanstve. Za tretie; modifikácia proleptickej existencie objavením sa imanentnej budúcnosti koncom 12. storočia. A za štvrté; abstraktné umenie ako vyjadrenie proleptickej existencie v modernite.

Počiatky proleptickej existencie

Počas grécko-rímskeho obdobia judaizmu (po sebe idúcimi vládami Ptolemaiovcov, Seleukovcov a po krátkom období Hasmoneovcov, vláda rímskych cisárov) bol v Palestíne zaznamenaný vznik nového literárneho žánru. Bádateľia ho neskôr označili „apokalypticizmus“, potom čo nemecký protestantský teológ Friedrich Lücke objavil podobnosť týchto textov so Zjavením Jána, apokalypsou (ἀποκάλυψις) kresťanskej Biblie.¹³ Táto raná apokalyptická literatúra vyjadrovala pochybnosti ohľadne hlavných očakávaní, ktoré zdieľali ľudia v Palestíne a židovskej diaspóre. Autori týchto textov už neboli presvedčení o tom, že mesiáš povstane z domu Dávidovho a obnoví veľkolepé kráľovstvo svojich pomazaných predkov. Proleptická existencia sa prvýkrát vynára práve z krízy tradičného mesianistického očakávania.

Medzi mnohými apokalypsami pochádzajúcimi z grécko-rímskeho obdobia sa nachádza jeden špecifický text, ktorý nám poskytuje prenikavý vzhľad do duše apokalyptického proroka, a preto nám môže poslúžiť ako ukážkový text. Ide o apokryfnú *štvrtú knihu Ezdrášovu*. Text jasne zobrazuje psychologický proces, ktorý vedie k novej existenciálnej dispozícii židovského veriaceho. *Štvrtá Ezdrášova kniha* bola pôvodne apokalypsou, ale väčšina verzií prešla kresťanskými revíziami. Pôvodný text pochádzajúci z konca 1. storočia však odráža isté historické a politické udalosti ako

¹³ Zjavenie 1:1; porov. Friedrich Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere*, Bonn: Weber ²1852.

je dobytie Jeruzalema rímskou armádou pod vedením Tita, brutalita vojen, zničenie druhého Chrámu.

Neznámy autor knihy sám seba stotožnil s dobre známou postavou zo Starého zákona, pisárom Ezdrášom. Sám sa zaradil do historického obdobia, ktoré sa javí byť porovnateľné so situáciou Ezdrášovou: desaťročia po dobytí Jeruzalema babylonskou armádou a zničením prvého Chrámu v roku 586 pred Kr. Na počiatku tejto apokalypsy opisuje Ezdráš svoje rozpoloženie:

„V tridsiatom roce po zničení města jsem byl, já Šealtiel, zvaný též Ezdráš, v Babylóně. Když jsem ležel na lůžku, vyděsil jsem se a úzkostné myšlenky mi rozbušily srdce. Pomyslel jsem totiž na zpusťování Sijónu a na množství těch, kteří žili v Babylóně.“¹⁴

Ezdrášova viera je ťažko otrasená pochybnosťami. Po vzhladnutí triumfu nepriateľov a potupe Izraela si vybavuje celý priebeh posvätných dejín. Čo si všimne, nie je nič iné len zlyhanie. Už prvý človek, Adam, zlyhal, hoci bol Božím stvorením. Jeho potomstvo bolo potrestané potopou. Zmluva medzi Bohom a zachráneným Noem bola následne znovu porušená hriechom ľudstvom. Doba panovania kráľa Dávida, ktorý je archetypom mesiánskeho vládcu, nebola žiadnym oslnivým príkladom slávy Izraela a nebolo ňou ani vybudovanie prvého Chrámu, pretože ľudia Sionu zhrešili.¹⁵ Počas nasledujúcich storočí žiaden kráľ nebol schopný znovu obnoviť ríšu Dávidovu. Nakoniec Boh Babylončanom dovolil zničiť Jeruzalem a Chrám. To, čo biblické knihy, najmä po ich post-exilovej redakcii a preusporiadaní,¹⁶ opisujú ako Bohom riadené posvätné dejiny, sa Ezdrášovi javí ako pokračujúce zlyhanie. Na rozdiel od starých prorokov nevidí Ezdráš príčinu nešťastia Izraela v neposlušnosti ľudí. On hľadá hlbší zmysel a nachádza ho v stvorení samotnom. Adam bol stvorený ako omylné stvorenie so „skazeným srdcom“, preto musel zhrešiť.¹⁷ Z tohto dôvodu potom jeho prvotný hriech skazil celé jeho potomstvo. Ľudstvo vo všeobecnosti a najmä Izrael nikdy nemal šancu dodržať zmluvu s Bohom.

Z tejto perspektívy sa Jahve javí ako cynický Boh. Na hore Sinai uzatvoril so svojim vyvoleným ľudom zmluvu a sľúbil, že Izrael povýši nad všetky ostatné národy za podmienky, že budú zachovávať túto zmluvu.¹⁸ Ale už v tom čase Boh vedel, že Izrael ju nikdy nebude schopný dodržať, vedel

¹⁴ 4 Ezdráš 3:1–2. Preklad podľa *Starý zákon. Apokryfy*, Praha: Kalich 1985, s. 395.

¹⁵ 4 Ezdráš 3:11–25.

¹⁶ Porov. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testamentes. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Munich: Kaiser ¹⁰1992, s. 346–359.

¹⁷ 4 Ezdráš 3:4–10.

¹⁸ Exodus 19:5.

toť o omylnosti všetkých ľudí. To, čo je ale ešte horšie, je skutočnosť, že ľudia, ktorí sa nikdy nestarali o Boha a nikdy sa nepokúšali zachovávať jeho prikázania, sa zdajú byť skutočnými víťazmi dejín; či už ide o Rimanov v prípade neznámeho autora knihy alebo Babylončanov v prípade jeho alter ega Ezdráša.¹⁹

Pretože mnohí z jeho ľudu stratili vieru a Ezdráš bol jedným z mála pravoverných, zoslal Boh anjela Uriela ako jeho advokáta. Dialóg medzi Ezdrášom a anjelom predstavuje psychologické napätie vo vnútri neznámeho apokalyptického autora, ktorý chce na jednej strane veriť v Boha Izraela, pána dejín, a na druhej strane toho, ktorý si je vedomý drsných historických skutočností, triumfu nepriateľov, slabosti a poníženia Izraela.

Anjel Uriel, reprezentujúci časť autorovej osobnosti, ktorá je verná Bohu, dôkladne vypracoval stratégiu obrany Boha. Snaží sa presvedčiť Ezdráša, že je len malým a smrteľným ľudským stvorením, ktoré nikdy nebude schopné pochopiť večný plán Boha. Toto sa zdá byť silným argumentom, lenže Ezdráš odpovedá, že on vôbec nemá záujem pochopiť večný plán Boha. On chce pochopiť iba prítomné udalosti a počuť, ako bude Boh plniť sľuby, ktoré dal.²⁰ V okamihu, kedy Uriel pochopí, že jeho obranná stratégia nie je presvedčivá, rozhodne sa zjaviť prostú holú pravdu. Pravdu, ktorá potvrdzuje najtemnejšie Ezdrášove obavy. Uriel odhalí, že svet je tak skazený hriechom, že Boh nemôže naplniť svoje sľuby. Okrem toho však budú veci oveľa horšie. Svet už čoskoro zanikne vo veľkej kozmickej katastrofe:

„...slunce náhle zazáří v noci a měsíc třikrát za dne a jak ze stromů bude kapat krev a kameny vydají svůj hlas, takže národy propadnou zděšení. A vlády se ujme ten, koho obyvatelé nečekají ... A na mnoha místech vypukne zmatek, vyšlehně oheň a divoká zvěř se bude řítit z dosahu jeho plamenů. Ženy v době krvácení porodí zrudý.“²¹

Ezdráš je šokovaný ani nie tak zo strašných udalostí, ktoré majú nastať. Je zúfalý preto, že jeho identita bola vymedzená príslušnosťou k Bohom vyvolenému národu, kráčajúcemu smerom k veľkolepej budúcnosti mesiášskeho kráľovstva. Teraz sa však Ezdráš od Božieho posla dozvedel, že sľubované kráľovstvo nenastane. Svet zanikne, pretože je skazený. Ezdráš prežíva totálnu nezmyselnosť bytia: *„Nač jsem se pak narodil? Proč jenom se mi matčino lůno nestalo mým hrobem, abych nemusel vidět Jákobovo pachtění a zemdenost Izraelova rodu?“²²*

¹⁹ 4 Ezdráš 3:33–35.

²⁰ 4 Ezdráš 4:23–25.

²¹ 4 Ezdráš 5:4–8. Preklad *Starý zákon. Apokryfy...*, s. 400.

²² 4 Ezdráš 5:35. Preklad *Starý zákon. Apokryfy...*, s. 402.

Iba v takejto situácii úplného zúfalstva došlo k náhlemu zjaveniu (*ἀποκάλυψις*). Vo svojich vizionárskych zážitkoch sa Ezdráš dozvedel, že Boh zničí skazený starý svet a vytvorí nový. Hlavným obsahom tohto apokalyptického zjavenia je nová dimenzia reality, ktorá v predchádzajúcom myslení nezohrávala žiadnu významnú úlohu – je to dimenzia nadsvetského. Dokonalý politický rád, v ktorom sa stretnú všetci pravoverní a z ktorého sú vylúčení všetci nepriatelia, nie je pozemským mesiánskym impériom na hore Sion. Je to budúci rád nadsvetského, nebeský Jeruzalem, ustanovený po vzkriesení a poslednom súde.²³ Mesiáš, ktorý sa zjaví na konci vekov, usporiada predbežný pozemský súd a zhromaždí spravodlivých namiesto obnovy Izraelskej suverenity.²⁴ Toto zjavenie dáva nový zmysel existencii veriaceho. Odteraz vie, prečo dejinný Izrael neuspel. Na konci vekov premenený pravý Izrael bude vzkriesený a bude vládnuť bok po boku s Bohom na nebesiach.

Idea nadsvetského otvára úplne novú perspektívu pozemskej reality a vytvára nový postoj k politike. Vzhľadom na to, že svet je nezvratne skazený hriechom, nemôže existovať na zemi dobrý (spravodlivý) politický rád. Celkovo tu vládne zlo. Apokalyptický zvestovateľ je presvedčený o svojej spravodlivosti nie preto, že by šlo o spravodlivosť nejakého prítomného politického alebo morálneho rádu, ale preto že je to spravodlivosť, ktorá zodpovedá transformovanej budúcej realite. Proleptická existencia v tomto prípade znamená, že rád individuálneho vedomia je predzvesťou rádu nadsvetského.

Kresťanská cirkev ako proleptická spoločnosť

Proleptická existencia následne podstúpila viacero významných modifikácií. Prvou bol vznik proleptickej spoločnosti nazývanej cirkev. Všeobecne pojem „proleptickej spoločnosti“ označuje spoločenstvo, ktoré samo seba vydelfuje z obklopujúceho prostredia na základe špecifickej seba-interpretácie, ktorá spočíva v tom, že štruktúra takéhoto spoločenstva je do istej miery predzvesťou budúceho rádu. Inými slovami, usporadúvajúce princípy, ktoré riadia proleptickú spoločnosť, sú založené na poznaní rádu budúcej spoločnosti. Prvou proleptickou spoločnosťou, resp. prvou politickou

²³ 4 Ezdráš 7:31–37.

²⁴ 4 Ezdráš 12:31–34. Podľa 7: 28, Mesiáš započne 400ročnú epochu slávenia ešte predtým, ako umrie, a „svět se pak vrátí do svého někdejšího ticha“ (preklad *Starý zákon. Apokryfy...*, s. 407). Podobne ako milénium v Zjavení Jána, sa táto epocha javí len ako prechodná fáza medzi zničením sveta a počiatkom večného života. Ako sme už zdôraznili, Mesiáš nie je v žiadnom prípade esenciálnou zložkou apokalyptického príbehu (James C. VanderKam, *Messianism and Apocalypticism*, in John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. 1: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York: Continuum 1998.

manifestáciou proleptickej existencie, ktorá nadobudla obrovský historický význam, bola kresťanská cirkev. *Didaché*, najranejší známy kresťanský manifest datovaný okolo roku 100 po Kr., zobrazuje proleptické princípy na príklade majetku: „*Neodvrátiš sa od núdzneho, ale všetko budeš zdieľať so svojím bratom a nepovieš, že to je tvoje vlastné. Pretože ak zdieľame to, čo je nesmrteľné, o čo viac zdieľame to, čo je smrteľné?*“²⁵

Kresťanská eschatológia sa líši od židovského apokalypticizmu v jej skúsenosti z Krista. Prítomnosť Spasiteľa medzi hriešnym ľudstvom zmierňuje rozdiel medzi týmto a nadsvetkým životom: „*Božie kráľovstvo neprichádza tak, že by sa to dalo spozorovať. Ani nepovedia: ‚Aha, tu je!‘ alebo ‚Tamto je!‘, lebo Božie kráľovstvo je medzi vami.*“²⁶ Prítomnosťou Krista sa anticipácia nadsvetkého stáva objektívnou realitou, nezávislou na subjektívnom vedomí. Teda príchod Spasiteľa znamená vpád budúcnosti do prítomnosti. Eschatologické udalosti práve začali.²⁷

Už medzi prvými nasledovníkmi Ježiša bola silná myšlienka prináležitosti k proleptickej spoločnosti. Je vyjadrená v Markovom evanjeliu (10:35–45), kde sa učeníci Jakub a Ján (neúspešne) pokúšajú s Ježišom vyjednať postavenie v budúcej spoločnosti. Avšak teória proleptickej spoločnosti bola po prvý krát spísaná až Pavlom z Tarzu.²⁸ Podľa apoštola, Kristove prospešné skutky, jeho inkarnácia, umučenie a ukrižovanie, očistia od hriechu každého, kto uzná evanjelium a následne sa stane členom cirkvi – mystického tela Kristovho. Byť pokrstený znamená byť ukrižovaný s Kristom za účelom účasti na jeho vzkriesení. Inými slovami, v kresťanskej eschatológii je proleptická existencia spoločenskou udalosťou. Primárne nie je rád nebeskej spoločnosti predznamenaný v individuálnom vedomí, tak ako je tomu v apokalypticizme, ale v štruktúrach cirkvi, mimo ktorej nie je možná žiadna späsa.²⁹

Už na tomto svete cirkev ako proleptické zhromaždenie (ἐκκλησία)³⁰ združuje všetkých občanov, ktorí budú nakoniec tvoriť nebeské občianstvo

25 *Didaché* (4:8) (slovenský preklad IP podľa anglického prekladu). Anglický preklad zo stránky <http://www.catholicplanet.com/ebooks/didache.htm>. Grécky text zdôrazňuje komunitný charakter budúcej nesmrteľnej existencie: ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἔστε. Kritické vydanie možno nájsť v Klaus Wengst (ed.), *Didache, Apostelbrief, Barnabasbrief, Zweiter Klementenbrief, Schrift an Diogenet*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.

26 Lk 17:20–21 (slovenský preklad podľa katolíckeho vydania Biblie).

27 Porov. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen: Mohr 81980, s. 301 ff.; Ferdinand Hahn, *Frühjüdische und urchristliche Apokalypitk...*, s. 94.

28 Teoreticky menej pôsobivé a menej vplyvné pokusy v predpisoch kumránskeho spoločenstva nebudeme v tejto chvíli brať do úvahy.

29 Porov. Rimanom 6:2–8; 1 Korint'anom 12:13; Filipanom 3:10 f.; 1 Solúnčanom 4:14; Galaťanom 3:28.

30 ἐκκλησία – zhromaždenie, snem, obec, cirkev (pozn. prekl.).

(πολίτευμα)³¹ nadsvetuského.³² Na základe toho stvorenie nového sveta nie je púhou udalosťou na konci dejín, ale možno ho pozorovať okamžite priamo v cirkvi.³³ Rast cirkvi je primárne vnímaný ako kvantitatívny nárast. Evanjelium a cirkev budú rásť a rozvetvovať sa ako strom, šíriaci sa do všetkých končín sveta, ktoré skôr či neskôr konvertujú a Kristus sa vráti.³⁴ Nakoniec, proleptická spoločnosť cirkvi dovoľuje veriacemu do istej miery sa znovu začleniť do pozemskej reality, ktorú predtým považoval za čisto nepriateľskú a skazenú.

Objavenie imanentnej budúcnosti

Počas nasledujúcich jedenástich storočí podstúpila štruktúra a teológia cirkvi početné zmeny. Avšak to, čoho sa prinajmenšom na Západe držala katolícka ortodoxia, bolo presvedčenie, že Kristova inkarnácia bola najvýznamnejšou udalosťou v dejinách. Udalosť, ktorá predurčila existenciálnu situáciu veriacich až do dňa posledného súdu.

Ak máme veriť autobiografickým poznámkam Joachima z Fiore, rozhodujúci zlom s týmto ortodoxným pohľadom na ľudskú situáciu nastal na Veľkonočnú nedeľu roku 1185, krátko po polnoci. Vo svojich komentároch k Zjaveniu Jána, *Expositio in apocalypsim*, nám kalábrijský opát rozpráva o tom, ako v snahe prekonať ťažkú osobnú krízu meditáciou nad Bibliou náhle prijal zjavenie.³⁵ Joachimovi trvalo istý čas, kým pochopil, že to isté, čo sa prihodilo jemu, stalo sa aj Jánovi z Patmu, autorovi biblickej apokalypsy: „*V Pánov deň som bol vo vytržení.*“³⁶ Hoci Joachim nebol schopný bezprostredne vyjadriť obsah svojho zjavenia, pochopil, že získal vlnad do štruktúry svetových dejín. Dospel k záveru, že jeho zjavenie bolo výnimočné, zoslané tretou božskou osobou Najsvätejšej trojice, Duchom svätým. Duch mu zjavil počiatok nového veku, epochu Ducha svätého, ktorý je v poradí tretím stupňom sveta nasledujúcim po prvom veku Otca, tak ako je popísaný v Starom zákone, a druhým obdobím, ktoré sa tiahne od inkarnácie Krista až do Joachimovej súčasnosti.³⁷

31 πολίτευμα = πολιτεία – občianstvo, občianske právo, zriadenie, štát, ústava (pozn. prekl.).

32 Filipanom 3:20.

33 2 Korint'anom 5:17.

34 Rimanom 11:25–27.

35 *revelatio mihi facta est*; Joachim z Fiore, *Expositio in apocalypsim*, ed. Venice 1527, repr. Frankfurt/Main: Minerva 1964, fol. 39va.

36 Zjavenie 1:10.

37 Pre detailnejšiu analýzu veľkonočnej skúsenosti a jej dôsledky, pozri Matthias Riedl, *Joachim*

Toto zjavenie teda riešilo ďalší teoretický problém. Ako bolo poznamenané vyššie, idea cirkvi ako proleptickej spoločnosti naznačuje to, že jej štruktúra predznamenáva štruktúru nebeskej spoločnosti. Joachim ako mních jednoducho odmietol uveriť, že skazení cirkevní predstavitelia by mali v nebi zastávať najvyššie postavenie, zatiaľ čo mnísi, ktorí venovali celý život velebeniu Boha, by mali byť len v podriadenej pozícii. V skoršej vízii bolo opätoví zjavené, že nebeská spoločnosť vyzerá ako trojuholník, podobajúci sa desaťstrunovému psaltériu.³⁸ Jeden z Joachimových nákresov, dochovaný v *Liber figurarum*, ukazuje túto hierarchickú štruktúru.³⁹ V nej malá skupina najlepších (elita) zaberá najvyššiu pozíciu, naproti nej ohromná väčšina zastáva spodnú časť trojuholníku.

Kombináciou svojich dvoch vízií Joachim pochopil, že tieto po sebe idúce zjavenia Boha majú takisto aj spoločenskú dimenziu, ktorú možno vyjadriť nasledujúcou prostou formulou: čím viac poznania získajú veriaci o božskom, tým viac sú schopní utvárať vlastnú spoločnosť podľa božej vôle. Zatiaľ čo zjavenie Otca formovalo patriarchálnu spoločnosť Izraela, zjavenie Syna formovalo cirkev duchovných. A čoskoro zjavenie Ducha svätého vytvorí novú duchovnú cirkev, cirkev mníchov, ktorá sa rozšíri do celého sveta. Pretože cirkev tretieho veku sa stane univerzálnou cirkvou, je nutné poznamenať, že v rámci empirických dejín dôjde nielen k zlepšeniu stavu katolíckej cirkvi, ale takisto aj k zdokonaleniu ľudstva. Členovia cirkvi budú mať podiel na procese nielen kvantitatívneho, ale i kvalitatívneho rastu. Inými slovami, budú participovať na pokroku.

Joachim predpokladal, že poznanie, ktoré mu bolo zjavené, bude v priebehu tretieho veku dané všetkým veriacim. Z dôvodu jeho viery, že bol prvým, ktorý prijal *intelligentia spiritualis*, duchovné pochopenie, nadobudol dojem, že by mohol predvídať politický rád budúcnosti. Týmto spôsobom sa proleptická existencia stala viac komplexnou, pretože usporiadanie Joachimovej mysle anticipovalo rád budúcej spoločnosti, čo bola vlastne anticipácia rádu nadsvetského. Až doposiaľ boli vyjadrenia ako *res futurae* (budúce veci), preklad gréckeho τὰ ἔσχατα, výhradne používané na označenie udalostí na konci dejín a nadsvetského. Joachim objavil novú realitu, imanentnú budúcnosť, ktorá anticipovala budúcnosť nadsvetského. Táto

von Fiore. *Denker der vollendeten Menschheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, s. 231–241.

38 Psaltérium, alebo inak žaltár. Ide o stredoveký strunový brnkací nástroj, pôvodne sprevádzajúci spev žalmov (pozn. prekl.).

39 Joachim z Fiore, *Liber figurarum (Il libro delle Figure dell' abate Gioacchino da Fiore)*, Leone Tondelli et al. (eds.), Turino: Società editrice internazionale 1953, fig. XI.

realita priniesla novú existenciálnu dispozíciu. „*Stojíme na konci starých časov,*“ napísal, „*a nové časy práve začínajú.*“⁴⁰

Na základe svojho poznania píše Joachim o založení veku Ducha svätého. Takto sa stáva prvým politickým mysliteľom, prototypom avantgardného intelektuála, ktorý navrhol spoločnosť budúcnosti. Dejiny sveta sa točia okolo osi Joachimovho vedomia.⁴¹ Joachimove vhlady boli skutočne tak nové, že nie vždy bol schopný ich verbálne vyjadriť. Jedna z jeho kreslených schém ukazuje celkom jasne, ako si predstavoval rád spoločnosti v budúcnosti.⁴² Je neobyčajne zložitá a pozostáva z rôznych symbolických úrovní. Texty sprevádzajúce túto schému sú biblickými odkazmi a komentármi k symbolickému obsahu. To, čo vzbudzuje našu pozornosť, je skutočnosť, že komentáre sú výlučne písané v budúcom čase. Teda gramatickou formou, ktorá v tom čase vo väčšine miestnych jazykoch ešte neexistovala.⁴³ Niektoré z najdôležitejších symbolických úrovní sú nasledujúce:

- 1) Názov kresby hovorí o tom, že je zobrazením „ustanovenia nového rádu tretieho veku, sformovaného podľa obrazu nebeského Jeruzalema“ („dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum ad instar supernae Jerusalem“). Schéma naozaj zobrazuje napríklad 12 mestských brán, ktoré sú popísané aj v Zjavení Jánovom.
- 2) Schéma má tvar gréckeho oltárneho kríža, ktorý bol v Európe v 12. storočí obvyklý. Je rozdelený na tri hlavné časti, ktoré naznačujú, že spoločnosť budúcnosti bude rozdelená do troch stavov. Kríž symbolizuje mníchov, ktorí budú vládnuť spoločnosti tretieho veku. Predella, prázdne miesto uprostred, kde sa nachádza eucharistia, symbolizuje klerikov (kňazstvo). Celý rád je založený na piedestáli pozostávajúceho z laického ľudu. V zásade možno povedať, že načrtnutá schéma konštitúcie zobrazuje tri rády stredovekej spoločnosti. Avšak originalita spočíva v tom, že hierarchia troch tried je štrukturovaná na základe princípu pokroku. Najnižšia a najzaostalejšia trieda laikov vedie život podobný Židom v období veku Otca. Mnisi, ako najpokrokovejší členovia cirkvi, vytvárajú najvyššiu triedu. Kňazi majú iba sprostredkovateľskú funkciu. Stúpajú k domu mníchov, ktorí sú v priamom

⁴⁰ Joachim z Fiore, *Expositio in apocalypsim*, pozri 39vb; (preklad MR).

⁴¹ Práve v tomto spočíva skutočný význam Joachima pre neskorších teoretikov dejín. Modernisti „nesekularizovali“ Joachimove eschatologické idey, z ktorých mali len sotva nejaké konkrétne poznanie. Skôr sa nazdávali, že disponujú Joachimovou realisticky stvárnenou historickou skúsenosťou. Chápu dejiny sveta ako točiace sa okolo ich vedomia. Tvrdia, že anticipujú politické poznanie budúcnosti.

⁴² Joachim z Fiore, *Liber figurarum ...*, fig. XII.

⁴³ Pre nemecký preklad textu a rozsiahle komentáre o konštitúcii, pozri Matthias Riedl, *Joachim von Fiore...*, s. 309–334.

kontakte s Bohom. Po prijatí duchovného poznania od mníchov zostupujú k domu laikov, aby im hlásali toto poznanie.

- 3) Schému možno chápať ako architektonický plán kláštora, resp. ako mníšsku vládu. Zjavne tento plán nemožno chápať čisto symbolicky. Joachimove poznámky sú tak detailné, že sa možno domnievať, že on sám očakával v budúcnosti vytvorenie takýchto kláštorov. A pretože Joachim opísal budúcu spoločnosť ako úplne podriadenú kláštornému životu, je možné argumentovať, že v tomto prípade neodkazoval len na vytvorenie kláštora, ale takisto na vytvorenie spoločnosti budúcnosti.

Áké existenciálne skúsenosti stoja za týmito ideami? Prihliadnuc na vtedajší sociálny vývoj, pozoroval Joachim všeobecný pohyb smerom k spirituálnejšiemu spôsobu životu. Obe storočia, 11. i 12., boli poznačené všeobecne zažívaným pocitom nespokojnosti s podmienkami, aké panovali v cirkvi, pretože tá sa podľa mnohých kresťanov až príliš starala o veci pozemské. Pochybnosti vyvstali aj v otázke, či sviatosti oficiálnej cirkvi dokážu zabezpečiť bezpečný prechod k večnému životu. Tisíce vznešených mužov rozdalo svoj majetok a stali sa mníchmi. Veľké množstvo kňazov sa podobne rozhodlo viesť rehoľný život, spojený s pravidelnými predpismi, alebo sa zhromažďovali do nových kňazských rádov, akými boli napríklad premonštráti. Laickí veriaci sa snažili mať účasť na kláštornom živote, aby tým zvýšili svoje šance na spásu. Cisterciáni preto prišli s tzv. *converses*, čo boli vlastne laickí veriaci zastávajúci nižšie postavenie v kláštornom ráde, ktorým však bolo dovolené vstupovať do manželstva. Vykonávali všetku nevyhnutnú prácu, takže mnísi mali viac času na kontempláciu. Celkovo možno Joachimovu skúsenosť pripísať všeobecnému dojmu, že celá spoločnosť smerovala k monasticizmu, k dokonalému spôsobu života. Podľa toho potom jeho vytvorenie tretieho veku poskytuje veľkolepú syntézu všetkých duchovných hnutí 12. storočia. Tento monumentálny obraz budúcej *ecclesia spiritualis* sa rodí z proleptickej existencie z *vir spiritualis* (človeka duchovného) Joachima, ktorý predvídala budúce možnosti kresťanskej spoločnosti.

Proleptická existencia a moderné umenie

Eric Voegelin zdôrazňoval význam symbolov, ako napríklad „tretí vek“, „prorok nadchádzajúcej spoločnosti“ a „duchovná komunita (spoločenstvo) budúcnosti“, z dôvodu toho, že sú nositeľmi modernej skúsenosti: „*Vô svojej trinitárnej eschatológii vytvoril Joachim celý rad symbolov, ktoré vládnu seba-interpretácii modernej politickej spoločnosti až do dnešných dní.*“⁴⁴

⁴⁴ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, in *Modernity without Restraint, The Collected*

Jedným z najjasnejších symbolických vyjadrení modernity je abstraktné umenie. Jej hlavné teoretické východisko je rozpracované v prvej knihe Vasilija Vasil'eviča Kandinského *O duchovne v umení (Über das Geistige in der Kunst)*, napísanej v Nemecku okolo roku 1911. Ako napísal: umenie musí pevne uchopiť vnútornú esenciu (*Das Innerlich-Wesentliche*) modernity. Ako ukáže nižšie, Kandinskij potvrdzuje Voegelinovo tvrdenie, pretože celkom jasne využíva Joachimovej symboliky k tomu, aby vyjadril svoje vlastné proleptické založenie.⁴⁵

Po prvé je dôležité zmieniť, že mnoho z priekopníkov abstraktného umenia, akými boli Piet Mondrian, Vasilij Kandinskij, Viktor Vasarely a Kazimir Severinovič Malevič, napísalo teoretické práce. Dôvodom je fakt, že oni sami neočakávali, že ich práce budú okamžite pochopené súčasníkmi, pretože je to typ umenia, ktorý anticipuje budúcnosť. Mondrian napísal dielo *Neue Gestaltung* pre svojich súčasníkov, ale venoval ho „ľuďom budúcnosti“, ktorí by bezprostredne pochopili jeho maľby bez pomoci komentárov (Mondrian, 1974).⁴⁶ Všetky teoretické práce týchto umelcov obsahujú myšlienky o budúcej spoločnosti. Okrem toho boli títo umelci presvedčení, že vďaka namaľovaným abstraktným obrazom podstatným spôsobom prispeli k vytvoreniu takejto spoločnosti.

Kandinského práca *On the Spiritual in Art (O duchovne v umení)*, do dnešných dní považovaná za najdôležitejšiu z týchto prác, začína úvahou o ľudskej prirodzenosti. Ľudské bytosti sa odlišujú od iných živočíchov tým, že existujú historicky. V dôsledku čoho sa umelec v zásade musí rozhodnúť medzi dvomi možnosťami, či bude napodobňovať minulosť, alebo anticipovať budúcnosť. V prípade, že sa rozhodne pre prvú možnosť, je podobný opici, ktorej prirodzenosťou je imitovať.⁴⁷ Pokiaľ však umelec chce realizovať vlastný ľudský potenciál, musí si vybrať druhú možnosť. Inými slovami, proleptická existencia robí pravého umelca.

Works of Eric Voegelin, Vol. 5, Columbia and London: University of Missouri Press 2000, s. 179. V tejto súvislosti treba porovnať štúdie Karla Löwitha, *Meaning in History* (1949), a Normana Cohna, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (1993), ktorí prišli s podobnými závermi.

- 45 To, že Kandinskij bol skutočne oboznámený s myslením Joachima z Fiore, je predmetom vedeckej debaty. Porov. Sixten Ringbom, *The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting*, Abo: Abo Akademi 1970, s. 162 ff., a Marjorie Reeves – Warwick Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth-Centuries*, Oxford: Clarendon Press 1987, s. 311 ff.
- 46 Pre podrobnejšiu analýzu eschatologických dimenzií u Kandinského a v abstraktnom umení, pozri Matthias Riedl, *Avanguardia e Apocalisse: il regno spirituale negli scritti di Wassily Kandinsky*, *Davar* 2, 2005, s. 46–63.
- 47 Wassily Kandinsky, *Complete Writings on Art*, Kenneth C. Lindsay and Peter Vergo (eds.), New York: Da Capo Press 1994, s. 127–128.

Aby popísal, akým spôsobom je anticipácia budúcnosti možná, zostavuje Kandinskij úplnú filozofiu, alebo presnejšie, teológiu dejín umenia. Po šťastnej prvej epoche primitívneho umenia niektorí umelci spáchali prvotní hriech a umenie následne sklzlo do materializmu, „ktorý uvrhol život univerza do temnoty“.⁴⁸ Kandinskij nejde do detailov, ale materialistický pád jednoducho pozostáva z osudnej chyby, a to je tá, že umenie imituje prírodu. Jej výsledkom je potom porušovanie božieho prikázania zo strany hriešnych umelcov, pretože človek by mal byť tvorivý. Od tohto momentu diabolská sila materializmu preniká dejinami umenia. Napriek tomu tu však pôsobí božská proti-sila, nazývaná *vnútorná nutnosť* alebo *duchovno*, ktorá v dlhodobom horizonte prevláda nad materializmom.⁴⁹ Apokalyptický zápas medzi silami dobra a zla je rozpoznateľný vo viacerých prácach tohto obdobia, najzreteľnejšie v drevorytine *Große Auferstehung* (*Veľké vzkriesenie*).⁵⁰

Základný zákon Kandinského estetiky hovorí o tom, že „krásno“ je všetko to, čo vyjadruje vnútornú nutnosť, všetko čo vyjadruje zjavenia ducha. V jeho typicky teologickom spôsobe písania dodáva: „*Všetky prostředky sú zahrnutiahodné, pokiaľ nevyvierajú zo zdroja vnútornej nutnosti.*“⁵¹ Umenie, ktoré nenesie v sebe potenciál budúcnosti, je odsúdené na morálnu smrť. Pretože duchovno-vnútorná nutnosť, progresívna sila v umení, je objektívnou realitou, ktorá sa zameriava na vyhladenie všetkého subjektívneho.⁵² A pretože vnútorná nutnosť je činná vo všetkých dimenziách ľudskej existencie, umenie anticipuje budúcu transformáciu ľudskej prirodzenosti, ktorá sa postupne stane zdrojom vzniku univerzálnej post-subjektívnej spoločnosti, „*nového duchovného kráľovstva*“.⁵³

Ako sme uviedli na začiatku tohto článku, anticipácia transformovanej ľudskej prirodzenosti je podstatným rysom proleptickej existencie. Ďalší teoretici umenia vyjadrili rovnaký pohľad, len menej teologickými slovami. Mondrianiho definícia moderného umenia nám ukazuje, ako tieto idey môžu postupom času prevziať totalitárny jazyk. Napísal:

„*Evolúcia jednotlivca požaduje totalitu – v plne vyvinutom človeku spôsobí univerzálne zničenie jednotlivca skrze jednotlivca. Následne začne jednotlivec vidieť*

48 *Tamtiež*, s. 128.

49 *Tamtiež*, s. 173 ff.

50 Reprodukované in Wassily Kandinsky, *Sounds*, New Haven: Yale University Press 1981, s. 105.

51 Wassily Kandinsky, *Complete Writings on Art...*, s. 176.

52 *Tamtiež*, s. 175.

53 *Tamtiež*, s. 219.

*a počut' univerzálne. Za týchto podmienok sa vedomie dožaduje istej reprezentácie. Odtiaľto vyviera požiadavka na presné obrazové spodobnenie univerzálna.*⁵⁴

V iných prípadoch vstreballi teórie umenia a harmónie prvky súčasného biologizmu. Napríklad Thomas von Hartmann, jeden z prispievateľov do almanachu *Der Blaue Reiter*, napísal, že modernú hudbu môžu pochopiť len ľudia budúcnosti, pretože predpokladá ďalšiu evolúciu a zdokonalenie zmyslu sluchu.⁵⁵ Avšak Mondrian a Kandinskij tvrdili, že maliar abstraktného umenia neanticipuje fyzické ale psychologické schopnosti (dispozície) budúceho ľudstva.⁵⁶

Kandinského dielo *O duchovne v umení* nám ukazuje, ako tento špecifický spôsob proleptickej existencie prechádza do teórie umenia. Vnútorňa nutnosť, píše, mieri na „*cieľavedomé uchopenie ľudskej duše*“.⁵⁷ Za týmto účelom užíva umenie ako nástroj, pretože umelec je jediný, kto na základe usporiadania harmónií, farieb a foriem dokáže primerane vyjadriť zjavenia vnútornej nutnosti. Farby a formy dokážu dušu rozochvieť. Týmto spôsobom postupne umenie kultivuje dušu a robí ju viac vnímavou. Surové pocity aké zažívame dnes, napríklad strach, smútok, radosť, budú nahradené vyššími emóciami. Kandinskij prorokuje, že umelec budúcnosti bude disponovať gramatikou maliarstva, vďaka ktorej bude môcť roznieť pocity, ktoré si zvolil.⁵⁸ Niektoré z týchto ideí možno nájsť v Goetheho teórii farieb, ktorá sa stavia proti čisto fyzikálnej definícii a zdôrazňuje ich emocionálny účinok. Napriek tomu až po Kandinskom začal byť emocionálny potenciál farby a formy považovaný za technický nástroj umožňujúci zdokonalenie ľudskej prirodzenosti.

Kandinskij naliehal na to, že vedúce postavenie umelcov pri pozdvíhaní ľudstva sa musí prejaviť aj v politickom ráde spoločnosti. Podľa neho za viditeľným politickým rádom existuje duchovný poriadok anticipujúci rád budúcnosti. Podobne ako v *Expositio in apocalypsim* Joachima z Fiore, duchovný rád je načrtnutý ako trojuholník:

54 Piet Mondrian, *Neue Gestaltung – Neoplastizismus. Nieuwe Beelding*, ed. Hans M. Wingler, Mainz – Berlin: Kupferberg 1974, s. 43 (preklad citátu do angličtiny MR).

55 Thomas von Hartmann, Über Anarchie in der Musik, in Wassily Kandinskij – Franz Marc (eds.), *Der Blaue Reiter*, Munich: Pieper 1997, s. 88–95.

56 „Už vidíme pred nami vek cieľavedomého stvorenia, a tento duch v maliarstve stojí v priamom, organickom vzťahu k stvoreniu nového duchovného kráľovstva, ktoré už začalo, pretože tento duch je dušou epochy veľkolepého duchovna“ (Wassily Kandinsky, *Complete Writings on Art...*, s. 219).

57 *Tamtiež*, s. 160.

58 *Tamtiež*, s. 176.

„Duchovný život môže byť náležite vyjadrený diagramom rozsiahleho ostrého trojuholníka rozdeleného do nerovnomerných častí, s dôležitejšou, ale menšou časťou na vrchu. Čím viac pokračujeme smerom nadol, väčšou, širšou, rozsiahlejšou a hlbšou sa stávajú jednotlivé oblasti trojuholníka. Celý trojuholník sa pohybuje pomaly, sotva znateľne, dopredu a hore tak, že tam, kde je najvyšší bod, je „dnešok“; ďalšou oblasťou je „zajtrajšok“, to znamená, to čo je dnes pochopiteľné len najvyššiemu segmentu trojuholníka a pre zvyšok predstavuje len blábol, sa zajtra stane rozumným a emocionálnym obsahom života aj pre druhý segment.“⁵⁹

Na spodku trojuholníka sa nachádzajú ateisti. Aj keď sami seba môžu nazývať akokoľvek, protestantmi alebo katolíkmi, všetci veria v mŕtveho Boha. Politicky sú socialistami, pretože hľadajú ekonomickú spravodlivosť.⁶⁰ V každom prípade Kandinskij trvá na tom, že je chybou usilovať o pokrok v materiálnej oblasti.

Ľudia v ďalšej, vyššej oblasti sú takisto ateistami a socialistami, ale prejavujú isté vzdelanie a zmysel pre umenie, aj keď iba materialistický. Ďalej prichádza duchovné mesto, ustanovené vynikajúcimi architektmi a matematikmi. Toto mesto bolo prednedávnom otrasené ťažkým zemetrasením, ktoré spôsobil Friedrich Nietzsche tým, že spochybnil istoty scientizmu, progresivizmu a pozitívizmu.⁶¹ Navzdory jeho významu ako očisťujúcej sily nebol to Nietzsche, kto položil duchovné základy budúcej spoločnosti. Musíme vystúpiť vyššie, až k najvyššej oblasti. A práve tu natrafíme na avantgardu duchovných prorokov z rôznych oblastí umení a vied.⁶²

Znovu si položíme otázku; aké existenciálne skúsenosti stoja v pozadí týchto politických ideí? Kandinskij bol svedkom fenoménu, ktorý vytvoril silný dojem na mnoho jeho súčasníkov. Rôzni učenci z rozličných disciplín, ktorým robilo problémy objasniť rýchly pokrok vo vedách, hľadali únik v okultných kruhoch. Dokonca aj známi vedci, ako napríklad Marie Curie a Cesare Lombroso, sa zúčastňovali spiritualistických seáns a stali sa členmi teozofických spoločností. Hudobní skladatelia ako Arnold Schönberg zanechali tonalitu a usilovali o nové spôsoby vyjadrenia síce postrehnuteľného, avšak ešte nie celkom jasne rozpoznateľného smerovania dejín k novému veku. Almanach *Der Blaue Reiter* bol známym, ale krátkodobým pokusom spojiť všetky umelecky založené výrazy duchovného pokroku do jednotného hnutia a v dôsledku toho potom chcel vytvoriť proleptickú spoločnosť. V nepublikovanom koncepte predhovoru k tomuto almanachu editori Kandinskij a Franz Marc píše:

⁵⁹ *Tamtiež*, s. 133.

⁶⁰ *Tamtiež*, s. 139.

⁶¹ *Tamtiež*, s. 145.

⁶² *Tamtiež*, s. 134, 146.

„Práve začína a začala významná doba duchovného prebudenia, vynárajúca sa snaha znovu získať „stratenú rovnováhu“, neodvratnú nutnosť duchovnej sadby, rozkvitnutie prvých kvetov. Stojíme na prahu veľkolepej epochy, akú kedy ľudstvo videlo, epochy Veľkého Duchovna.“⁶³

Navzdory tomuto entuziazmu trpel Kandinskij v nasledujúcich rokoch tvorivou krízou. Hoci v hĺbke cítil pokrok smerom k „Veľkému Duchovnu“, stále mu chýbalo prenikavé pochopenie toho, čo by to malo znamenať. Jeho práce z tohto obdobia už smerovali k abstrakcii, ale stále obsahovali figuratívne prvky. Vzťah medzi prírodou a umením pre neho nebol ešte dostatočne jasný.

Kríza napokon skončila v roku 1913, kedy mal Kandinskij víziu. Túto skúsenosť zaznamenal vo svojej autobiografickej eseji *Backward Glances* (*Rückblicke*):

„Dnes je veľký deň jedného zo zjavení z tejto sféry (z Veľkého Duchovna, pozn. MR). Ako keby blesky osvetlili vzťahy medzi jednotlivými sférami. Neočakávane, desivo a povznášajúco sa vynorili z temnoty. [...] Práve teraz začína veľká epocha duchovna, zjavenia Ducha, Otca-Syna-Ducha [...]. Umenie je v mnohých ohľadoch ako náboženstvo. [...] Jeho vývoj pozostáva z náhlych objasnení. [...] Tieto objasnenia ukazujú nové perspektívy v oslnivom svetle, nové pravdy, ktoré v podstate nie sú ničím viac než organickým vývojom. Tento organický rast predchádzajúcej múdrosti nie je zpochybný tým, čo prichádza neskôr; ale pokračuje v žití a vytváraní vo forme múdrosti a pravdy. Kmeň stromu sa nestáva prebytočný preto, že narastie nová vetva, ale práve naopak, on tú vetvu umožňuje. Bol by Nový zákon možný bez Starého zákona? Bola by naša epocha prahu „tretieho“ zjavenia mysliteľná bez druhého? Je to rozšírenie. Ďalší rast a rozvetvenie [...] sú nevyhnutnými krokmi k mocnej korune – kroky, ktoré pri konečnej analýze vytvárajú zelený strom.“⁶⁴

Táto vízia predstavuje zrodenie abstraktného umenia. I ďalší síce mohli aj predtým experimentovať s abstraktným maľovaním, ale jedine v tomto momente začala existovať politicko-náboženská dimenzia abstraktného umenia.

Ďalšiu zaujímavú pasáž možno nájsť v rozhovore, ktorý Kandinskij poskytol ako učiteľ na Bauhaus v Dessau. Zreteľnejšie nám ukazuje, že jeho historické vedomie splyva s vedomím Joachima z Fiore. K veľkému prekvapeniu redaktora Lothara Schreyera odhaľuje Kandinskij eschatologické motívy v pozadí svojho umenia:

⁶³ Wassily Kandinsky – Franz Marc, Vorwort der Redaktion, in Andreas Hüneke, *Der Blaue Reiter: Dokumente einer geistigen Bewegung*, Leipzig: Reclam 1991, s. 84 (preklad citátu do angličtiny MR).

⁶⁴ Wassily Kandinsky, *Rückblick*, Baden-Baden: W. Klein 1995, s. 29–30 (preklad citátu do angličtiny MR).

„Kristus nás otvorene opustil a zoslal na nás Ducha svätého. Duch svätý ako tretia osoba Najsvätejšej trojice. Až dodnes sme opomínali doktrínu následníctva Krista, doktrínu Ducha svätého. [...] Cirkev obnoví samú seba vďaka sile Ducha svätého. Vidím sféru Ducha svätého v približovaní sa v jeho svetle. A chcem ju zvestovať v tej miere, v akej som schopný prostredníctvom môjho umenia. Toto je môj zámer. Hlásať svetlo zo svetla, plynulé svetlo Najsvätejšej trojice, Ducha svätého.“⁶⁵

Kandinskij tvrdí, že Kristus priniesol druhé zjavenie. Ale pretože ho priniesol cestou vtelenia, toto zjavenie by mohlo byť reprezentované umením figuratívneho spôsobu. Avšak maľovanie abstraktného umenia je identické s hlásaním tretieho zjavenia Ducha svätého, ktorý bude utvárať duchovnú spoločnosť budúcnosti.

Záver

William James v knihe *Varieties of Religious Experiences* napísal, že v zásade všetky náboženské skúsenosti majú jednu spoločnú formu pozostávajúcu z dvoch krokov. Prvým je uvedenie si toho, že niečo nie je s nami v poriadku. Druhým je riešenie tohto problému.⁶⁶ Tento popis však nezodpovedá autorovi 4. knihy Ezdrášovej. Ako oddaný veriaci Ezdráš vie, že sa nemôže mýliť vo viere, že Boh nakoniec ustanoví spravodlivý rád. Na základe toho je nútený prijať záver, že svet musí byť skazený. Táto skúsenosť odcudzenia sa od reality je nasledovaná vizionárskou skúsenosťou nadchádzajúcej transformácie. A teda druhý krok v jeho náboženskej skúsenosti pozostáva na jednej strane z vízie konečného zničenia tohto sveta a na druhej strane z vízie nadsvetlého. Rozhodujúca skúsenosť vízie formuje vedomie apokalyptického proroka, vyúsťujúceho v proleptickej existencii.

Ako sme ukázali vyššie, radikálne pesimistický pohľad na prítomnú realitu, aký nachádzame v apokalypticizme, bol v ranom kresťanstve zmiernený. Skúsenosť z Kristovej prítomnosti je vyslovene pozitívnou udalosťou v rámci vnútrosvetskej reality a vo forme cirkvi zohľadňuje sociálnu a politickú manifestáciu proleptickej existencie. Joachimove a Kandinského vízie, pokiaľ ide o každého z nich, majú za svoj základ skúsenosť sveta nakazeného materializmom kňazov a naturalistických umelcov. Obaja, Joachim i Kandinskij, zažívali opačné tendencie, to znamená smerom k novej spiritualite. V prvom prípade v podobe monastickej reformy a spiritualizu-

⁶⁵ Lothar Schreyer, *Erinnerungen an Sturm und Bauhaus*, Munich: List 1956, s. 235 (preklad citátu do angličtiny MR).

⁶⁶ William James, *The Varieties of Religious Experiences*, New York: Simon & Schuster 2004, s. 375 (český prekl. William James, *Druhy náboženské zkušnosti*, Praha: Melantrich 1930).

júce trendy v umení a vedách v prípade druhom. Joachimove i Kandinského popisy vlastných vízií vykazujú udivujúcu podobnosť. Obaja si všimajú množstva historických hnutí, ktoré, ako sa zdá, vedú určitým smerom, až pokiaľ im nie je prostredníctvom vizionárskej skúsenosti zjavený cieľ smerovania v podobe budúceho tretieho veku ducha. Obaja považovali Ducha svätého za zdroj svojich zjavení. Obaja žili v proleptickom očakávaní príchodu duchovnej spoločnosti. Takisto, na rozdiel autora štvrtej knihy Ezdrášovej, očakávali skôr postupnú ako katastrofickú transformáciu reality.

Moderná sociológia náboženstva zameriava svoju pozornosť na náboženské zmeny, na otázky sekularizácie, individualizácie a novšie sa začala zaoberať možnosťou resakralizácie moderných spoločností.⁶⁷ Nepochybne je tento prístup dôležitý a vo veľkom záujme verejnosti. Chceme predsa poznať, akým smerom sa uberáme. Je tu však nebezpečenstvo, že táto perspektíva by mohla zatieniť iné fascinujúce perspektívy v náboženstve; ohromujúcu vytrvalosť základných spôsobov existencie. Fenomenologické a antropologické prístupy, zameriavajúce sa na konkrétne náboženské skúsenosti majú tradične jasnejší pohľad na tieto súvislosti. V každom prípade si také hľadisko vyžaduje *longue durée* historický prístup, aký sme sa pokúsili uplatniť v tejto štúdií.

Navyše empirickú sféru proleptickej existencie možno ešte viac rozšíriť zavedením medzi-civilizačnej perspektívy. V prostredí čínskej civilizačnej tradície by sme videli ohromnú mnohotvárnosť symboliky svedčiacej o tom, že proleptická existencia nie je v žiadnom prípade obmedzená len na prostredie judeo-kresťanskej tradície. Číňania poznali lineárne koncepcie času už od staroveku. Rôzne skupiny a hnutia sľubovali rajský stav a transformáciu reality v budúcnosti.⁶⁸

Záver, ktorý by sme preto mohli vysloviť, je ten, že *prolepsis* je všeobecnou možnosťou ľudskej existencie. Takto by sme koncept proleptickej existencie mohli využiť ako východiskovú kategóriu, pokiaľ ide o medzi-civilizačnú hermeneutickú teóriu, ktorá by jednoducho neaplikovala západné kategórie, ako napríklad „mesiánsky“, „futuristický“, „eschatologický“, „progresivistický“, „apokalyptický“ atď. na ne-západné symbolické formy, ale skôr by využívala komparatívny pohľad na empiricky dané symbolické znaky tak, aby sa pýtala po zásadných spoločných skúsenostiach a exis-

⁶⁷ Porov. Talal Asad, *Formations of the Secular – Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003; Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington D. C.: Ethics and Public Policy Center 1999; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press 1994; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Belknap, Harvard University Press 2007.

⁶⁸ Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1989.

tenciálnych dispozíciách.⁶⁹ V tomto zmysle by sme mohli kategórie ako proleptická existencia, alebo vyššie zmienená metaleptická existencia chápať ako *ideálne existenciálne typy*. Označujú existenciálne dispozície, ktoré sa len zriedka v dejinách vyskytujú v takej čistej forme ako v prípadoch zmienených vyššie. Napriek tomu sú empiricky doložené a môžu sa ukázať ako vhodné interpretačné nástroje pre pochopenie symbolických štruktúr daných spoločností. Majúc na mysli Maxa Webera, tieto ideálne typy by mohli poskytnúť orientáciu vedcom, stojacich tvárou v tvár rozľahlej empirickej oblasti existenciálnych možností.⁷⁰

Hermeneutická disciplína by v tomto smere bola zároveň politickou antropológiou do tej miery, do akej by skúmala dejinné prejavy politična, v konečnom dôsledku by ale hľadala spoločnú ľudskosť (*common humanity*). Napriek tomu by však bolo treba brať ohľad na odôvodnenú kritiku esencialistických koncepcií ľudskej prirodzenosti, pretože tá zohľadňuje rôznosť existenciálnych spôsobov limitovaných, ale nie určovaných fyzickou prirodzenosťou. Tento článok možno vnímať ako skromný, hoci v žiadnom prípade nie ako prvý krok⁷¹ smerom k takej disciplíne. K disciplíne maximálneho významu v čase narastajúcich stretov medzi civilizáciami.

Preklad Igor Paulíček

⁶⁹ Eric Voegelin, *Equivalences of Experience and Symbolization in History...*, s. 115 f.

⁷⁰ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1924, s. 280.

⁷¹ Porov. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch...*, s. 14–25; Charles Taylor, *Interpretation and the Sciences of Man*, *The Review of Metaphysics* 25 (1), 1971, s. 3–51; Eric Voegelin, *Equivalences of Experience and Symbolization in History...*, s. 115–133; Jürgen Gebhardt, *Was ist der Gegenstand einer empirisch-hermeneutischen Theorie des Politischen...*, s. 151–170.

LIVING IN THE FUTURE – PROLEPTIC EXISTENCE IN RELIGION, POLITICS AND ART

The essay introduces the concept of “proleptic existence” which denotes a psychological disposition determined by the anticipation (prolepsis) of the future. The first historical evidence for this type is found in the apocalyptic literature of the Greco-Roman period. As these texts clearly show, the proleptic expectation of a future transformation of the world results from a complete alienation from political reality. Consequently, proleptic existence becomes articulate in visionary accounts of a coming order, which predicts the reconciliation of individual consciousness and social order. The essay presents examples from ancient apocalypticism, early Christianity, medieval monasticism, and modern art in order to show how proleptic existence becomes a formative feature of Western society.

Keywords: abstract art, apocalypse, Fourth Ezra, Joachim of Fiore, Kandinsky, modernity, prolepsis, proleptic existence