

„Lidé potřebují identitu, společenství, motivaci, uznání, lásku a radost. Pokoušet se o naplnění těchto potřeb hmotnými věcmi znamená vyvíjet neuhasitelnou chuť na falešná řešení skutečných a nikdy neutišených problémů. Výsledná psychologická prázdnota je jednou z hlavních sil stojících za přáním materiálního růstu.“

D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers

Otázka čtvrtá – psychologická: Jak se zrodila individualita a kam nás vede hledání smyslu v rozbitém světě?

Tradiční společnost zakotvená v konzervativním prostředí a ustálené komunitě (kmen, obec, venkov, velkorodina) vyniká jednou podstatnou výhodou – uzavřený svět její tradice nabízí jejím podílníkům neproblematickou existenciální jistotu, spolehlivý a stabilní obraz světa, udržovaný mýtem, náboženstvím, rituály. Výrazným znakem takové pospolitosti je kolektivismus a konzervativní soubor hodnot. Štěstí jednotlivce nespočívá v naplnění vlastní volby, ale v příslušnosti ke komunitě. Identitu člověka netvoří naplnění jeho individuality, ale členství v organismu komunity, ztotožnění se s jejími hodnotami. Vnímání dějin je cyklické, zakořeněné v přírodním a zemědělském cyklu, odrážejícím se v každodenním životě, mýtu, náboženství. Jakmile však začne nastávat proces individualizace a zároveň se společnost začne otevírat a setkávat s jinými hodnotami, životními styly, světonázory a tradicemi, její tradiční svět je otřesen a problematizuje se. Vnímání dějin se stává lineárním, orientovaným na růst, změnu, vývoj, respektive rozvoj, tj. cestu odněkud někam. Třebaže obvykle si lineární vnímání dějin spojujeme až s židovsko-křesťanskou civilizací (dějiny spásy a vztahování se k postavě Mesiáše – byť v judaismu a křesťanství vnímané odlišně) a s její následně sekularizovanou verzí v podobě moderního osvícenského mýtu o pokroku, prakticky se historická linearita podvědomě projevuje v myšlení každé rozvíjející se a modernizující se civilizace. Tyto dva většinou paralelně probíhající a navzájem se podmiňující procesy (totiž individualizace a otevírání společnosti) stojí na počátku modernizace každé rozvíjející se společnosti, zároveň však přinášejí krizi a otřesy jak příslušné společnosti, tak většinu jejich členů. Zkusme se nad nimi zamyslet podrobněji, začněme procesem zrození a utváření individuality.

Zrození individuality

Třebaže známá tvrzení o řeckém zázraku a představu klasické antiky jako úspěšné civilizace nezrozené z ničeho než z vlastní geniality na zelené louce, až s trestuhodným zjednodušením zcela opomíjející její silné a nepřehlédnutelné předovýchodní kořeny, můžeme považovat za jeden z mnoha historických mýtů, v několika ohledech představuje antické kulturní dědictví skutečně původní a neopakovatelný příspěvek do světové kultury. Mezi nejcennější antické civilizační vklady nepochybně můžeme zařadit filozofii jako způsob nazírání na svět vyvázaný z mýtu a náboženství stejně jako zrod občanské společnosti. S těmito jevy potom úzce souvisí zrod konceptu lidské individuality, svéprávného jedince, který je sám sobě cílem, účelem a smyslem, zodpovědnou bytostí obdařenou svědomím. Třebaže žijeme ve vysoce individualizované společnosti, podrobnému zkoumání vývoje individuality v dějinách na psychologické a kulturně historické úrovni se příliš mnoho pozornosti nevěnuje. Klasická sociologie (např. práce předního současného německého sociologa Ulricha Becka) spojuje vznik individuality až s evropskou modernou a antiku téměř nebere v úvahu.

S popisy výrazných individualit se přitom setkáváme už v nejranějších řeckých mýtech a archaických počátcích řecké civilizace. Představu o nich získáváme zejména z homérských

eposů, jejichž kořeny sahají až do mykénského období. Většinou jde o bohy, polobohy či hrdiny. V dané době ovšem nemůžeme hovořit o abstraktním konceptu individuality ani sích, v mýtech a jejich literárních zpracováních vystupuje pouze několik výrazných jedinců, kteří stojí v protikladu k mase bezprávného a bezejmenného lidu. Výrazným znakem daného období je navíc podřízenost jednotlivce vůči světovému řádu, ztělesňovanému jak přírodou, tak společenskými institucemi. Představa vázanosti jedince na světový řád v různých obměnách prochází napříč celou antikou. Mytologické postavy, které se proti tomu řádu vzbouří, např. Sisyfos nebo Prométheus, jsou bohy krutě potrestány.

V archaickém období řecké i římské kultury silné individuality vstupují i na scénu historie v osobnostech vojevůdců, politiků či slavných básníků. K tomu ještě v některých řeckých obcích přispěla instituce tyrannidy - samovlády silného jedince, který – proti nynějšímu smyslu tohoto slova - je garantem pořádku a stability v obci v době bouřlivého politického kvasu spojeného s vývojem řeckých obcí.

Ke kultu individuality v Řecku výrazně přispěla agonistická povaha řecké kultury, která se projevovala nejen ve sportovních hrách, ale i múzických soutěžích, častém srovnávání výkonů jednotlivců v nejrůznějších oblastech včetně vojenství. Ačkoliv Řekové měli výrazné vědomí národní a kulturní identity a svébytnosti projevující se nejen společným vymezováním vůči barbarům a heroickým zápasem za nezávislost v době řecko-perských válek, řecké obce vedly prakticky až do sjednocení Řecka Filipem Makedonským desítky, ba stovky válek, v nichž soupeřily nejen o podstatné a pragmatické ekonomické zájmy, ale nejednou doslova o kousek země a či z jiných, naprosto malicherných důvodů. Právě tento soutěživý charakter řecké kultury výrazně ovlivnil římskou civilizaci a můžeme říci, že jejím prostřednictvím i západní, na individuální výkonnost a soutěživost orientovanou civilizaci naší doby.

Na druhé straně se již v archaickém období řecké kultury šíří proudy, které naopak roli individuality oslabují. Např. pythagorejská, pravděpodobně z východních zdrojů pocházející víra v reinkarnaci pochopitelně snižuje důležitost neopakovatelného individuálního života. Z tohoto úhlu pohledu pochopitelně i v dnešním světě společnosti zejména buddhistického a hinduistického kulturního okruhu, v jejichž náboženství a filozofii hraje víra v převtělování významnou roli, nepřipisují individuálnímu lidskému životu takový význam jako západní židovsko-křesťanská kultura, která reinkarnační teorii již ve svých raných počátcích důrazně eliminovala (v rámci křesťanství konkrétně na konstantinopolském koncilu v 6. století). Tyto odlišné vize lidské existence se v jednotlivých společnostech promítají jak do každodenního vztahu k lidskému životu, tak do vnímání důležitosti společenského rozvoje se všemi jeho aspekty (individuální výkon, akumulace majetku, vztah k času a ocenění jeho hodnoty).

Nastupující klasické období řecké kultury je potom zatíženo zřejmým paradoxem. Zrod filozofie a občanské společnosti v rámci klasické řecké polis s jejími demokratickými institucemi a nejen kolektivními, nýbrž i individuálními právy vedl k tomu, že koncept individuální svobody se rozšiřoval na stále větší okruh lidí. Politický prostor se stává kolbištěm silných individualit a jejich odlišných koncepcí. Tento vývoj si můžeme názorně ilustrovat na významovém posunu řeckého slova *prosópon*, které původně znamenalo roli v divadelní hře nebo náboženské ceremonii. Postupně se však jeho význam sekularizoval a začaly se jím označovat i sociální a právní role, které plnili jednotliví občané v rámci polis a které je individuálně odlišovaly od jiných. Jak však dokládají autoři klíčové monografie o roli individuality v dějinách Martin a Barresi, důraz však byl kladen více na příslušné role než na lidskou bytost, která je jejich nositelem. Teprve ve stoickém prostředí potom nabývá příslušné řecké slovo a z něj odvozené latinské *persona* našeho významu konkrétní osoby, lidské

individuality. Přesto klasická demokratická polis reprezentovaná nejvýrazněji Athénami nesla silně kolektivistické rysy. Prostřednictvím instituce ostrakismu v ní byly výrazně eliminovány všechny silné osobnosti, přičemž důvodem ostrakizace nemuselo být potenciální nebezpečí pro stát, ale závist úspěchu a individuálních schopností (viz kapitola 1). V první kapitole jsme rovněž podrobněji popsali, jak výrazně rovnostářský duch řecké demokracie vedl k její postupné degeneraci v ochlokracii, vystavenou manipulaci nekompetentních demagogů. To se v konečném soudu projevilo odsudky demokracie i z pera tak významných myslitelů, jako byli např. Aristotelés či Platón.

Výrazným rysem této kolektivistické demokracie bylo omezování svobody myšlení. Poměrně široký okruh občanů sice sdílel politická i ekonomická práva, avšak byl vystaven perzekuci, pokud překročil zavedené sociální a náboženské názory. Z ideových důvodů se s touto společností střetly takové osobnosti jako Anaxágorás a Sókratés. Zatímco první z nich, jemuž hrozil hrdelní soud pro jeho v dané době revoluční astronomické názory, stačil díky intervenci přátel z Athén závčas uprchnout, druhý z nich za své nekonformní názory zaplatil životem. Naproti tomu politická opozice byla nejen plně tolerována, ale byla přímo samozřejmou součástí každodenního politického provozu – Aristofanovy více než útočné politické komedie byly svobodně předváděny na jevišti a těšily se velké popularitě. Klasická řecká polis byla tedy společností sice demokratickou, avšak nikoliv otevřenou a liberální v moderním slova smyslu, tj. respektující specifické vlastnosti a názory všech svých členů. Athénští občané byli sice osobně svobodní, ale pouze jako členové občanského organismu s ustálenými rolemi, nikoliv jako neopakovatelné individuální bytosti. Tato společnost byla jakýmsi průsečíkem demokratické modernity, ale archaického myšlení, klíčovou mezistanicí na dlouhé cestě od kmene k ekumeně.

Zrození individuality v nám blízkém slova smyslu souvisí až s helénismem, prvním obdobím skutečné modernity v antických dějinách. Tento fakt se na první pohled může jevit jako paradoxní. Helénismus znamenal konec svobodné polis a sjednocení desítek těchto nezávislých subjektů do velké centralizované absolutní a byrokraticky řízené monarchie, nejprve v podobě Filipovy a Alexandrový říše, později potom nástupnických států diadochů. Ovšem rozpuštění či oslabení kolektivních politických subjektů (ať již na úrovni celých obcí či jejich jednotlivých demokratických institucí) v dynamicky vrčícím amalgámu helénistické ekumeny vedlo k většímu důrazu na jednotlivce. Ten sice ztrácí většinu politických práv a svobod, ale z hlediska kultury a sociální mentality získává zásadní roli. K tomu ještě přistupuje zrod helénistického kosmopolitismu, který můžeme považovat za základní kulturní rys dané epochy. Kosmopolitismus stírá rozdíl mezi Řeky a barbary a na rozdíl od těchto dříve jasně definovaných kolektivit vstupuje do hry lidský jedinec jako hodnota sama o sobě. Stoická filozofie vystupuje poprvé s revoluční myšlenkou rovnosti všech lidí bez rozdílu, pokud jde o jejich důstojnost. Třebaže tato idea neznamenal nějaké převratné sociální důsledky např. v oblasti ekonomických vztahů, zásadně mění kulturní hodnoty. Řecká *filanthrópia* a její mladší sestra, římská *humanitas* se stávají v kultivovaném prostředí dobových velkoměst a filozofických škol klíčovým filozofickým ideálem. Kosmopolitismus se stává i jakousi propagandistickou ideou Alexandrový říše. Alexandr organizuje hromadné svatby řeckých vojáků s perskými ženami a své ambiciózní tažení vysvětluje přáním sjednotit všechny národy v míru a přátelství. Třebaže jeho nástupnické státy se již s takovou patetickou rétorikou zdaleka neprezentují a namísto vzletných ideálů uplatňují brutální reálnou politiku, na pragmatické rovině jejich fungování skutečně vedlo ke kulturnímu, náboženskému i etnickému pluralismu zcela v Alexandrem načrtnutém duchu. Jeho dědicem byla i římská říše prakticky až do doby, než se v ní prosadila křesťanská monokultura. I ona je však paradoxně výrazným dítětem a dědicem univerzalistického a multikulturního helénistického světa.

Nesporným výrazem zrodu individua ve starověkém Řecku je vývoj kategorie individuálního svědomí, poprvé zaznívajícího naléhavým hlasem v Sofoklově Antigoně. Proti nařízení vladaře hájícího zájem a stabilitu obce stojí jediná osamocená dívka se svým závazkem vůči mrtvému bratrovi. Eticky správné a závazné tedy již více není to, co nám přikazuje kolektiv (kmen, stát) nebo jeho politický reprezentant, nýbrž naše individuální svědomí. Hlas tak silný a naléhavý, že nám stojí za to uposlechnout jej i za cenu ztráty našeho individuálního života. Tedy paradoxně dovršení individuality skrze její obětování a popření.

Zrod individuality v helénismu přináší převratné důsledky i pro kulturu. Snad nejvýrazněji se to projevuje v umění. Zatímco v nejstarším řeckém dramatu jsou jednotlivé postavy spíše abstraktními nositeli idejí, postupně, např. v Euripidově podání, jsou modelovány jako plnokrevní, psychologicky prokreslení jedinci. Podobná proměna se odehrává i na poli komedie. Zatímco Aristofanovy v atmosféře svobody projevu vznikající kritické politické komedie si berou na mušku kolektivní a obecné neduhy, do soukromí se stahující nová komedie Menandrova je více psychologizující a zaměřená na individuální, privátní život lidí a komické situace s ním spojené. Stručně řečeno, obecné typy se proměňují v neopakovatelné individuální postavy. Rovněž tak individuální biografie se potom stává jedním z nejoblíbenějších literárních žánrů prakticky až do pozdní antiky.

Analogický vývoj probíhá i v sochařství. Zatímco archaické a do značné míry i klasické sochařství je navzdory své formální dokonalosti spíše nositelem obecných estetických ideálů, helénismus začíná věnovat pozornost konkrétní realitě včetně odvrácených detailů lidské existence (postižení jedinci, umírající bojovníci). Poprvé si všímá dětí, zvířat; postavy zobrazuje realisticky a s neopakovatelnou individuální psychologií. Umění vysoce individualizovaného a psychologicky výmluvného portrétu pak přivádí k dokonalosti římské sochařství.

Společnost helénistického světa je první v řeckých dějinách, kterou můžeme označit přívlastkem liberální. Občané jsou sice zbaveni většiny politických práv, avšak ve vztahu k idejím vládne výrazná svoboda svědomí. To vede k prudkému rozvoji vědy, zejména v ptolemaiovském Egyptě, kde se jí dostává velkorysé podpory i ze strany panovníků. Z tohoto vědeckého nadšení se rodí významné knihovny helénistického světa (Alexandrie, Pergamon) stejně jako alexandrijské Múseion – velkolepá starověká akademie věd. Jak již bylo výše řečeno, současně padají někdejší tabu – v Alexandrii se poprvé konají pitvy. Podobně jako někdy v případě moderní vědy, odklon od tradičních tabu je však někdy tak prudký, že zachází až za hranice obecné humanity a etické únosnosti – pitvy se někdy konají i za živa na tělech k smrti odsouzených zločinců. Díky dobovému kosmopolitismu, vysoké mobilitě lidí a vzájemné propojenosti kultur helénismus představuje vrchol rozvoje antické vědy a techniky a přivádí tehdejší společnost na hranici modernity a průmyslové revoluce, jejímuž praktickému uskutečnění nakonec zamezily jen stávající ekonomické vztahy založené na laciné práci otroků, jichž byl v dané době nadbytek (viz kapitola 2 a 5).

Přestože helénistické státy nemůžeme považovat za sekulární v moderním slova smyslu, alespoň oficiální náboženství v nich hrálo spíše roli jakéhosi rituálu udržujícího pohromadě všestranně pestrý a pluralitní stát, než nějakou všeobjímající, pro všechny závaznou kolektivistickou nauku. Zejména pro vzdělané skeptiky takový rituál neznamenal nic více než oslavy státních svátků pro obyvatele moderních sekulárních států. Např. křesťané v římské říši nebyli pronásledováni pro svou názorovou odlišnost jako takovou, ale čistě z důvodu, že svou

neochotou obětovat státním bohům, případně zbožněným císařům byli považováni za politicky nespolehlivé.

Výrazem postupující individualizace je pak i životní styl a s ním spojený vznik kategorie soukromí a zrod nezávislého intelektuála, který svůj volný čas (řecké *scholé*, latinské *otium*) věnuje osobnímu rozvoji, tvůrčím aktivitám a ušlechtilé zábavě. Tento typ znovu ožívá v evropském humanismu a stává se základem osobnosti moderního intelektuála novověku. S prohlubující se individualizací pak koresponduje i architektura (komfortní domy a vily vymezující a opevňující lidské soukromí a otevřené jen rodině a blízkým přátelům) stejně jako způsob pohřbívání. Jak v Řecku, tak později v Římě se náhrobní kameny opatřené nápisy stávají neodmyslitelnou součástí veřejného prostoru a zároveň posmrtnou přehlídkou individuálního osudu, vyepsaného mnohdy do nejmenších detailů.

Otřesy plynoucí z této psychologické, mentální i sociální proměny však vedly k opětovnému útěku ke kolektivismu, což si popíšeme níže. Nicméně zrozená individualita zůstala v mentálních a kulturních dějinách lidstva jednou provždy nenávratně obtížena a tato její pečeť přežila i úzkost spojenou s koncem antického světa, chaotickou a kolektivistickou dobu stěhování národů a raného středověku. Třebaže středověk můžeme na první pohled chápat jako výrazně kolektivistickou epochu (dominance křesťanského výkladu světa jako jediného možného, umění jako služba, nikoliv exhibice individuality - v důsledku toho většina výtvarných, literárních a hudebních děl té doby je anonymních), je to pohled jen zdánlivý. Křesťanství nejen zachovalo, ale naopak ještě rozvinulo pojetí individuální duchovní cesty. To se názorně zračí nejen v praxi poustevnictví rozvíjejícího se již v pozdně antickém Egyptě, ale zároveň v řadě individuálních teologických meditací hluboké duchovní moudrosti a vysoké literární kvality. Podobně jako v případě antické kultury, byly to nakonec silné individuality, které vytvářely materiální i duchovní kulturu středověké Evropy. Navíc výrazná atomizace středověké společnosti do řady autonomních jednotek stejně jako základní západní dichotomie světské a duchovní moci vytvořily nezbytné předpoklady pro vznik soudobé otevřené společnosti, v níž se individualita rozvinula do zcela moderní, nám tak dobře známé podoby, se všemi svými světly i stíny. Naše pojetí individuality, o něž se opírá mentalita moderního člověka a které je osou společenské struktury soudobé civilizace, je tedy kulturním dědicem jak antického, tak středověkého světa, které doznaly skutečné syntézy na počátku novověku v humanismu a renesanci.

Úzkost z otevřenosti

Proces otevírání se původně uzavřené a tradiční společnosti můžeme v případě antické kultury díky množství dochovaných pramenů ilustrativně zdokumentovat jak v rovině politické, tak kulturně-historické a mentální. Raná řecká polis a římská republika byly zakotveny v pevném řádu vlastní tradice. Podobně jako u řady jiných tradičních společností, jejich kolektivní pospolitost byla stmelována vymezováním se vůči svému okolí (barbarům). Jejich transformace vnímaná současníky jako krize začíná tehdy, jakmile – zejména v helénistickém období – vstupují do duchovního světa jiných kultur, případně tento svět proniká do kultury jejich. Přirozeně toto, v mnoha případech spíše prudké a skokové než postupné a pozvolné otevírání se společnosti nebylo zdaleka přijímáno se všeobecným nadšením a přinášelo s sebou jisté průvodní jevy, jímž čelí i naše společnost. V Římě se to projevovalo zejména averzí vůči kosmopolitní helénistické kultuře, konkrétně v rozmrzelé reakci na naopak nadšené filhelénské kroužky ctitelů a příznivců řecké kultury. Rozpuštění sociálních i ideových kolektivit v kosmopolitní společnosti vedlo k relativismu a pocitům vykořenění. Kdysi stabilní pravda a morálka se stávají relativními. Výrazná a rychlá proměna

tradičních uzavřených obcí v kosmopolitní impérium a otevření společnosti vedly k mentálnímu a kulturnímu šoku, k znejistění, otřesení a relativizaci tradičních hodnot. Výrazem onoho znejistění jsou např. úvahy Diogéna Laertského (3. stol. po Kr.) v jeho charakteristice skeptické filozofie, která se zrodila právě v počátcích helénismu na přelomu 4. a 3. stol. př. Kr.:

„Neboť totéž je u jedněch spravedlivé, u druhých nespravedlivé, u jedněch dobré, u druhých zlé. Peršané totiž nepokládají za nepřístojnost pohlavní styk s dcerou, kdežto u Helénů je to čin nezákonný. A Massageté, jak praví i Eudoxos v první knize Cesty kolem země, mají ženy společné, Heléni však ne. Kilikové měli zálibu v loupežnictví, Heléni nikoliv. Různé národy věří v různé bohy a jedny uznávají božskou prozřetelnost, druhé ne. Egypťané pohřbívají mrtvé balzamující je, Římané je spalují a Paionové je házejí do rybníků. Z toho plyne, že je třeba se zdržet úsudku o pravdě.“

Život, názory a výroky proslulých filozofů IX,83-84

Podobné plurality a relativity mravů a životních způsobů si všímá i syrský gnostický filozof a básník Bardesanes (154-222) ve svém Dialogu o zákonech zemí:

„Osud nemůže nutit Číňany k tomu, aby spáchali vraždu, protože to stejně neudělají, ani brahmíny k tomu, aby jedli maso, Peršany k tomu, aby se vyhýbali sňatkům s vlastními sestrami a dcerami ... ani Brité k tomu, aby nepraktikovali polyandrii, Edessany k tomu, aby se vzdali cudnosti, Řeky k tomu, aby přestali chodit nazí do gymnázií nebo Římany k tomu, aby nedobývali nová území.“

Zatímco řecké obce klasického období a římská republika byly do značné míry stále ještě, byť o stupeň pokročilejším, pokračováním předhistorické kmenové společnosti, obraz světa, který se zrodil v helénistické epoše, byl diametrálně odlišný. Obrazně bychom jej mohli označit soudobým termínem „postmoderní“. Navzdory politickému autoritářství, nejednou až despotismu, panujícím v helénistických státech i římském císařství se jednalo o světonázorově, duchovně a mentálně neobyčejně pluralitní a vrstevnatou společnost, v níž se spolu navzájem setkávaly a střetávaly různá náboženství, filozofie, duchovní nauky, vědy, pavědy, víry a pověry. Tato kulturní rozmanitost byla dána především rozmanitostí etnickou. Helénistický svět stejně jako jeho dědic – římská říše – v sobě sjednotily celé Středomoří a Přední východ, které už od nejstarších počátků civilizace vytvářely jakýsi „melting pot“ kultur a civilizací. V tomto kosmopolitním světě (jehož zevrubnější charakteristice bude věnována další kapitola) se střetávaly různé životní postoje a zároveň snadno šířily univerzalistické ideje a náboženství (jakými byly v pozdní antice např. mithraismus a křesťanství). Světoobčan helénistického světa, právě tak jako světoobčan soudobého globalizovaného světa, patřil všude a nikam, a proto musel nepochybně strádat určitým pocitem vykořenění, osamění, vnímat svět jako chaos, tříšť idejí, v níž byla daleko obtížnější orientace než v důvěrně zabydleném světě tradičních obcí.

Důsledkem takového stavu byla ztráta smyslu života, životní orientace a jistoty. Životní pocit člověka helénistické epochy nebyl jistě nepodobný stavu mysli člověka éry přelomu tisíciletí. Vždyť i my jsme se během poměrně krátké doby stali občany Země, globálního světa, zapletli jsme se do sítě, z níž už není úniku – bankéř z New Yorku stejně jako himalájský vesničan. Jakkoliv je na jedné straně tato skutečnost povznášející, na straně druhé znamená i určitý otřes a probouzí v nás nejednoznačné pocity. Život v takovém světě představuje zvýšenou psychickou zátěž v podobě přívalu politických a kulturních informací, zvláště pro generace, které se do něj nenarodily a teprve s obtížemi se na něj musí adaptovat.

Nejednou je opravdu velmi těžké „unést mnohost světa“. Nejistota vyvolává strach a pocit ohrožení, což vede k tomu, že lidé čas od času hledají jistotu a bezpečí v přihlášení se k praporům víry, politické ideje a zaručeně čisté rasy. Probouzející se fundamentalismus představuje pochopitelnou reakci na nezodpovězené otázky světa zbaveného pevných jistot, podvědomý strach z ohrožení vlastní identity. Podobný proces probíhal v dějinách mnohokrát, prakticky vždy, když se střídaly epochy. Zánik duchovně konzistentního středověku sjednoceného katolickým křesťanstvím a jeho rozplynutí v názorové, náboženské a kulturní pluralitě renesance a reformace se všemi jejími sladkými a trpkými plody představuje jen jedno z dalších pokračování dějinného cyklu, v němž se střídají epochy uzavřené, sebejisté a sobě důvěřující s těmi otevřenými a zdánlivě vnitřně nejistými. Skutečnost, že ta naše náleží nepochybně k těm druhým, by nás neměla příliš děsit a vyvádět z míry, nýbrž naopak vybízet k tázání, hledání a jednání.

Duchovní pluralita a její institucionální, politické zajištění představují nesporně kladnou hodnotu, její důsledky však mohou být někdy značně problematické. Mnohé kultury své přebývání v kosmopolitním světě prostě nezvládly a byly buď vykořeněny a rozvráceny (severoameričtí Indiáni, Romové, australští „aboriginals“, sibiřské kmeny) a nebo se opevnily nepřátelskou krustou zařátého fundamentalismu (některé proudy islámu a křesťanství).

Dnes a denně jsme svědky toho, jak soudobá globální civilizace ohrožuje kontinuitu posledních zbytků tradičních společností a jejich dosud nedotčená společenství. Druhým negativem zrodilším se z duchovně pluralitního světa je morální relativismus, který např. anglický historik Paul Johnson považuje ve svých *Dějinách 20. století* za hlavní příčinu nebývalých krutostí válek a totalitních režimů, jež v uplynulém 20. století poznamenaly tvář Země v míře dosud nebývalé. Vždyť většina totalitářských ideologií (nacismus, komunismus) se zrodila právě v intelektuálních salonech a na ulicích těch nejliberálnějších a nejsvobodnějších zemí Evropy jako dítko demokracie. Globální civilizace současného světa však přesto představuje nebývalou výzvu a příležitost k nalezení univerzální planetární etiky opírající se o prazákladní odvěké hodnoty úcty k životu, jež jsou všem lidem společné bez ohledu na příslušnost k rase, náboženství a kultuře. Názorová a myšlenková pluralita, kterou nám přináší postmoderní epocha, nemusí nutně vést k morálnímu cynismu, ale naopak se může stát předstupněm skutečně univerzální civilizace, sdílející – při zachování všech kulturních odlišností – nejzákladnější společné hodnoty. Tuto možnou cestu duchovního rozvoje lidstva shrnul do svého učení o „světovém étosu“ a ve svých výtečných knihách nastínil nepřízni konzervativních kruhů Vatikánu stíhaný německý katolický teolog Hans Küng.

Starověká civilizace této příležitosti využila jen zčásti. Její kosmopolitismus nakonec zredukoval pouze na hédonistický životní styl, který nenabízel žádnou perspektivu a naději. Ve skutečnosti nakonec tento modus vivendi lidi dusil, neboť je vázal na materiální svět a ubíjel v nich cestu k přesahu. Domníváme se, ačkoliv je tato stránka lidské psychiky dosud téměř neprozkoumána, že určitá vůle k transcendenci je lidské přirozenosti stejně vlastní jako biologické pudy, ba co víc, představuje přímo základ našeho lidství. Tuto vůli člověk uskutečňuje jakoukoliv tvůrčí činností (věda, umění, práce), vztahem (přátelství, láska) i postojem (oddanost náboženské víře, ideálu, altruistické službě druhým, mimořádný výkon, pevný postoj i za cenu osobních problémů, setkání s krásou přírody a umění), jak to detailně rozebírá rakouský psycholog a psychiatr Viktor Emanuel Frankl. Tyto výsostné okamžiky absolutního oddání se, soustředění, nadšení a radosti jsou právě tím, co nás přibližuje smyslu života, tím, co americký humanistický psycholog Abraham Maslow označuje jako „*peak experience*“ (vrcholný/vrcholový zážitek). Je však hořkým paradoxem mnoha materiálně a

technicky vyspělých civilizací, že tuto základní potřebu našeho lidství nerespektují a potlačují. Mystické vidění světa, altruismus, prostá životní radost jsou v nich považovány za cosi bláznivého a nepatřičného. Dogma neosobní vědy a techniky, které jsou z pouhého prostředku našeho pobytu ve světě povýšeny na cíl, vítězí nad lidskou přirozeností. S tím pozoruhodně konvenují Frankovy výzkumy, které doložily nejvyšší výskyt tzv. existenciálních neuróz (tzn. neuróz způsobených ztrátou smyslu života) právě v těch nejsaturovanějších a nejvyspělejších zemích euro-americké kultury. V této souvislosti Frankl říká:

„Ale ‚člověk hledající smysl‘ ... je za dnešních společenských podmínek vlastně jenom frustrován! To pramení z toho, že společnost blahobytu, popřípadě stát blahobytu, jsou schopny uspokojit prakticky všechny potřeby člověka, přičemž jednotlivé potřeby konzumní společnost vůbec teprve vytváří. Pouze jedna potřeba vychází naprázdno a to ‚je vůle ke smyslu‘, jak ji nazývám, to znamená potřeba, která v člověku tkví nejhluběji, potřeba najít ve svém životě nebo snad lépe řečeno v každé jednotlivé životní situaci smysl – a oddat se mu, naplnit jej!“

Frustrace způsobená ztrátou smyslu vede k hledání náhražek (drogy, extremismus, konzum) a jen tak prohlubuje bludný kruh problémů spotřební společnosti. Manipulátoři různých sekt, extrémistických skupin a guruové totalitních ideologií velmi dobře vědí, jak zneužít svaté síly, ukryté v nitru člověka, jak „zapráhnout to božské v člověku do služeb pekla“. Frankl, který prošel mezní zkušeností několika koncentračních táborů, kde byl vězněn pro svůj židovský původ, se snažil u mladých lidí tuto existenciální frustraci léčit tím, že je vystavoval mezním a zátěžovým situacím, např. působením v záchranářských týmech apod.

Můžeme se domnívat, že právě tato popsaná frustrace byla i příčinou prudkého duchovního kvasu na samém vrcholu a zejména v dobách úpadku antického světa. A že obdobný proces probíhá i v kultuře naší, byť přirozeně ne v tak dramatických kulisách. Výrazem setkání se světem, který se jeví jako neuchopitelný, nesrozumitelný a život v něm nesmyslný, může být i ve 20. století rozšířený fenomén absurdního umění. Dokážeme-li však sil, bouřících v našich duších, využít správným směrem, můžeme tak nejen odvrátit krizi vlastní kultury, ale zároveň dospět k oněm výše zmíněným univerzálním hodnotám. Tato vůle ke smyslu života je nesporně jednou z nich, možná tou prvotní a všem lidským bytostem společnou.

Hodnota smyslu souvisí s ústředním stále se prohlubujícím problémem lidské civilizace, jímž je – v úvodním citátu anglického historika Arnolda Toynbeeho připomenutý – nesoulad mezi materiálním, vědeckotechnologickým rozvojem a stagnujícím lidským vědomím. Naše vědomí se totiž – byť v dokonalejších civilizačních kulisách – stále pohybuje v bludném kruhu. Nemůžeme se dostat dál, protože navzdory vši linearitě civilizačního vývoje (zbožněné ve vágním slově pokrok) je naše vědomí ve své podstatě cyklické. Globální problémy vyplývají z velké části z toho, že lidé, jejichž vědomí se od neolitu změnilo jen praneopatrně, jsou vystaveni prudkému civilizačnímu vývoji ústíciému v high-tech civilizaci 21. století, s níž si nevědí rady a která jim nedává smysl.

Proto naše naděje na záchranu a pokračování budoucnosti spočívá právě v evoluci vědomí k hlubší spiritualitě a radostné „nemoralistní“ a nerigidní etice, inspirující nenásilnou proměnu mezilidských vztahů a postojů (masarykovská revoluce hlav a srdcí?). K tomu je přirozeně zapotřebí – ostatně jako v případě všech zásadních proměn v historii – aby se „kritické množství“ lidí dokázalo chovat „jinak“ a strhnout tak s sebou váhající většinu.

Taková cesta přirozeně ovšem nebude ani snadná, ani rychlá. Důvodů zaostávání lidského vědomí za materiálním rozvojem je hned několik.

Za prvé v našem stále otevřenějším pluralitním světě je stále méně věcí, na nichž se dokážeme domluvit. Obsahy „hodnot“ a „smyslů“ se stále více individualizují a privatizují. S klapkami na očích hraje každý jednotlivec či společenská zájmová skupina svou hru, již považuje za tu nejdůležitější na světě, bez potřeby a ochoty naslouchat hrám druhých.

Postmoderní kultura vytváří pro tuto evoluci stále méně příznivé podmínky. Média, reklama a zábavní průmysl nás uvádějí do stavu infantilnosti dávající vzniknout civilizaci rozmazlených, sebestředných a stále nespokojených dětí. Povrchnost, nahraditelnost a těkavost zasahuje většinu sfér lidského života včetně mezilidských vztahů a percepce světa.

Poslední důvod je historický a biologicko-psychologický. V každé lidské bytosti, v každé generaci se evoluce svým způsobem odehrává znovu. S narozením každého člověka znovu začíná dobrodružství růstu, dospívání, zrání a hledání. Na rozdíl od vědecko-technického poznání, které je kumulativní, toto „vědění duše“ musí nalézt a prožít každý znovu, sám za sebe. Proto se v každé generaci opakují stále tytéž problémy, proto jsme vystaveni týmž traumatům – a právě proto si tak dobře rozumíme i se svými předky, od nichž nás oddělují tisíciletí. Na druhé straně však přerušovaný mezigenerační kontakt ve zrychlujícím se světě činí toto hledání obtížnějším a staví nás do pozice bezradného trosečníka na opuštěném ostrově. Abychom se jako lidé i lidstvo vymanili z tohoto nepříznivého stavu, musejí naše instituce, výchova, školy rozvíjet přirozený lidský sklon k transcenci- a ne jej naopak potlačovat, jak se tomu dosud přecasto děje. Touha po přesahu je jednou z nejnadějnějších stránek naší duše, naznačující budoucí směr evoluce. Pokud této možnosti nevyužijeme, riskujeme stav, kdy se bytostný atribut našeho lidství buď rozplyne v absolutním cynismu a nebo naopak najde náhradní ventily v podobě fanatismu a násilí vydávaného za hrdinství.

Na počátku 20. století vyložil Sigmund Freud náboženství jako neurózu. Jak se zdá, na konci téhož století je lidstvo stíženo chorobou zcela opačnou – neurózou z naprosté absence spirituality, bezradností tváří v tvář nepřítomnosti vyššího principu a řádu, který by lidské vůli k transcenci ukazoval cestu. Bez znovunalezení tohoto principu však není možná nejen obnova celistvosti rozbitého obrazu světa, ale ani další existence člověka jako druhu.

„ ... ve světě existuje i síla vyšší, zjevené pravdy. V tom je podstata víry: pokorně se rozhodnout, že se s důvěrou obrátíme k duchovní realitě větší než my sami.“

Al Gore

Otázka pátá – religionistická: Uhasí žízeň po duchu útěcha z víry?

Již v předchozí kapitole jsme uvedli, jaký zásadní zlom v dějinách starověkého světa znamenal rozklad tradiční obce – řecké polis a římské republiky. S rozpadem obce zanikl důvěrně zabydlený svět tradičních hodnot, s rozšířením politických impérií se neobyčejně rozšířil i obzor člověka. Obraz světa se obohatil, avšak zároveň zkomplikoval. Životní pocit většiny obyvatel tehdejšího světa nebyl nepodobný traumatu malého dítěte z venkova, které se náhle a bez pomoci ocitne na ulici přelidněného velkoměsta. Na člověka té doby musela tíživě doléhat psychická nejistota, vědomí vykořenění sociálního, kulturního i duchovního. Zabydlenou komunitu obce nahradil neosobní, jak svým teritoriím, tak institucemi kolosální úřednický stát. Člověk v období kosmopolitní antické moderny jako by ztratil domov, podobně jako obyvatelé dnešního globalizovaného světa byl doma všude a nikde. Pocit ztráty domova názorně vystihuje Seneka ve své již citované Útěše pro matku Helvii. Pro danou pasáž je signifikantní, že ji napsal jak svým založením a filozofickým přesvědčením, tak způsobem života typický světoobčan Seneka v době svého vyhnanství za vlády císaře Claudia:

„Jen pohled' na to velké množství, kterému stěží stačí domy obrovského Říma: největší část tohoto davu je bez vlasti. Přivalili se sem jako řeky ze svých venkovských měst a městeček, ba z celého světa. Jedny přivedla ctižádost, druhé tlak úřední povinnosti, třetí svěřený úkol, čtvrté chtivost požitků hledající místo, kde by bylo možno oddávat se snadno a v hojně míře prostopášností, další vědychtivost, ještě jiné podívaná. Některé sem přitáhlo přátelství, některé snaha uplatnit svoje schopnosti ve větší míře. Někteří přinesli na prodej svou krásu, jiní svou výmluvnost. Lidé kdejakého typu se seběhli do města nabízejícího velké odměny za ctnosti i neřesti. Dej si všechny tyto lidi předvolat a zeptej se každého, odkud je. Uvidíš, že většina z nich opustila svůj domov a přišla do města sice obrovského a překrásného, které však není jejich.“

Útěcha pro matku Helvii

Paradoxně ovšem právě tento neosobní systém popřával alespoň tehdejším elitám a středním vrstvám více soukromí a individuálního prostoru než kolektivistická pospolitost klasických obcí, kde byl naopak útěk do soukromí od veřejných záležitostí pokládán za cosi nežádoucího. Toto soukromí mohli využít ke vzdělání, zábavě, osobnímu růstu i příjemnému užívání života ze dne na den. Právě tento prostor individuální svobody a nezávislosti přispěl k nebývalé tvořivosti a růstu civilizace v helénistické i římské epoše, charakterizované rozvojem antické vědy, techniky i umění.

Jak jsme již zmínili výše, spolu s obcí zanikl i ucelený obraz světa. Tradiční náboženství, které prostupovalo veřejným životem obce, se stalo pouhou kulisou, obřadnou dekorací, které filozofové a spisovatelé využívali pouze jako metaforu a či alegorii. Jako vážně přijímaný životní postoj se uplatnilo pouze u nižších vrstev v podobě určitého „náboženství pro služky“. Přesto v případě antické společnosti nemůžeme hovořit o nějaké moderní sekularizaci v našem slova smyslu, kterou Evropa prošla v 19. a 20. století. Starověký svět byl výrazně náboženský a podobně jako některým dnešním mimoevropským kulturám mu byl až na určité výjimky zcela cizí a nepochopitelný koncept ateismu či přinejmenším privatizace náboženství, odděleného do státu, politiky a veřejného života a pojímaného jako ryze osobní,

soukromá záležitost. Význam náboženství v mysli antického člověka a společnosti antického světa výstižně charakterizuje německý religionista a klasický filolog Jörg Rüpke ve své knize *Náboženství Římanů*:

„*Pokusme se o příměr – rád přiznávám, že snad pochází z poněkud vzdálené oblasti -, který by osvětlil samozřejmost náboženství a jeho zapojení do běžného života: náboženství v antice si můžeme představit jako stravování. Jíme denně, a to za běžných okolností nereflektovaně; teprve po určité době, kdy potravu nepřijímáme, si takový stav s nelibostí uvědomíme. ... Náboženství bylo samozřejmou a zároveň ústřední sférou antické kultury: antická města nevynikala svými knihovnami, nýbrž svými chrámy.*“

Nastalá změna náboženského prožívání světa však spočívala v tom, že namísto jediného závazného náboženského výkladu světa, plnicího současně úlohu státní ideologie v té či oné obci, nastoupila pluralita, mnohost duchovních proudů. Helénistický svět se stává – a tím je naopak vskutku moderní, respektive postmoderní – „tržištěm idejí“ dovezených z celého tehdy známého světa. I v tomto ohledu tak představuje jakýsi předobraz naší tápající a hledající doby. Cizí náboženství v Řecku a Římě představovala pro tehdejší lidi jakýsi New Age, v němž bylo vše možné a téměř vše dovolené.

Setkání Východu a Západu vedlo jednak k mohutnému pronikání východních kultů do Říma, jednak k tzv. náboženskému synkretismu – tzn. srůstání, splývání a prolínání východních a západních náboženských představ i konkrétních kultů. Jeho výrazným projevem byl např. kult maloasijského boha Sabazia v Athénách, Sarápida v Alexandrii a později po celé římské říši rozšířený kult Jupitera Dolichéna, v němž splynulo místní božstvo ze syrského města Doliché s římským Jupiterem. Pro danou dobu je typické, že šíření kultu napomohla výhodná poloha zmíněného syrského města, nalézajícího se na křižovatce nejdůležitějších blízkovýchodních cest, spojujících Malou Asii s Egyptem a Mezopotámií s pobřežím Středozemního moře. Z dalších cizích kultů došli oblíbenosti egyptský Osiris, jeho manželka a sestra Isis stejně jako její syrská obdoba Astarté (babylónská Ištar).

Na vlastní tradici lpící a nejednou i xenofobně zaměřené Římané se pronikání cizích kultů po dlouhou dobu bránili. Pokud je nakonec přece jen přijali, tolerovali je pouze mimo posvátné území vlastního města (*extra pomerium*). Teprve v dobách ohrožení přijímali za své i řecké bohy, které ztotožnili s vlastními.

V době první punské války pronikl do Říma kult fryzské bohyně Kybelé – Velké Matky bohů, která záhy získala značnou popularitu. Stalo se tak roku 204 př. Kr., v době největšího ohrožení Říma morovou epidemií a punskými vojsky, pustošícími Itálii. Kybelé byla bohyně plodnosti, její kult měl své centrum v maloasijském městě Pessinuntu a byl spojen s extatickými orgiemi a dokonce i sebekastracemi jejích kněží a vyznavačů. Byl velmi barvitý, kněží v pestrých orientálních kostýmech často pořádali pouliční procesí a za zvuků činelů, bubínků, píšťal a trubek se dostávali do extatického vytržení, ne nepodobní vyznavačům učení Hare Krišna, jejichž hudebně-náboženská vystoupení se stala častou součástí pouliční atmosféry mnoha dnešních metropolí západního světa. Římský senát se však kultu bránil a omezil jeho provozování pouze na chrámový okrsek vykázaný navíc za hranice města.

Nejvýraznějším dokladem averze římské státní moci vůči novým kultům je známé *Senatus consultum de Bacchanalibus* – opatření římského senátu proti Bakchanáliím, orgiastickým mystériím konaným k počtě boha Bakcha, z roku 186 př. Kr., které se zachovalo v původním

znění. Záminkou k tomuto ostrému zákroku římského senátu byla aféra zmiňovaná římským historikem Titem Liviem, kdy byl do bakchických mystérií vyhrazených pouze ženám zasvěcen mladý urozený Říman. Ve skutečnosti římskému senátu na nich ani tak nevadil jejich extatický ráz, údajně se projevující i nevázanými sexuálními orgiemi, jako spíše skutečnost, že jejich vyznavači se spojovali v tajných sdruženích (tzv. *thiasos*), nad nimiž stát neměl účinnou kontrolu. Podobně nepřátelsky se stavěl ještě na konci republiky římský senát ke kultu Isidině. Ostatně možná právě tato skutečnost (totiž obava z nedostatečné státní kontroly) byla v pozdějších dobách i jedním z důvodů pronásledování křesťanů. Antické obce totiž pojímaly náboženství ryze pragmaticky jako státotvorný prvek zachování moci, stability a společenské integrity a velmi se obávaly toho, aby se naopak nestalo zástěrkou aktivit tuto moc podvracejících.

Odpor proti pronikání cizích náboženství do Říma však postupně slábl a epocha římského císařství naopak představuje – s výjimkou vztahu k židovství a křesťanství – dobu náboženské plurality a tolerance. Tato politika byla neobyčejně pragmatická a prozíravá. Jedině díky tomu, že vládcové římského impéria se snažili „být zadobře“ se všemi bohy svého mnohonárodního impéria, mohli udržet pohromadě tak nábožensky, kulturně i etnicky pestrou říši.

Ve 2. a 3. století křesťanské éry se po celé římské říši rozšířil kult perského boha Mithry, zakotvený v tradičním perském náboženství zoroastrismu. Mithra – zcela v duchu zoroastrického dualismu – symbolizoval vítězství světla, dobra a života nad temnotou, zlem a smrtí. Mithrův kult, který od svých vyznavačů vyžadoval vysokou osobní mravnost a sebevládu, se provozoval ve zvláštních svatyních, tzv. mithreích. Jeho klíčovou součástí bylo obětování býka, tzv. *tauroktonie* (= zabítí býka, z řečtiny). Tato scéna, tvořící jádro mithrovského mýtu, byla často zobrazována na reliéfech a oltářích ve zmíněných mithreích. Mithraismus byl velmi populární zejména mezi vojáky a díky častým přesunům vojenských jednotek se rozšířil i do severozápadních oblastí říše. Pro kosmopolitní ráz doby je příznačné, že právě v těchto oblastech byly objeveny nejpočetnější a nejzachovalejší památky původně orientálního kultu (Podunají, Porýní, Británie).

Nejrozsáhlejší mithrea byla objevena v podunajských římských městech Aquincum (Budapešť) a Carnuntum (správní středisko provincie Horní Panonie, jehož impozantní vykopávky se rozkládají mezi dolnorakouskými obcemi Petronell-Carnuntum a Bad Deutsch-Altenburg, asi 30 km východně od Vídně). Podobně všeobecného rozšíření doznaly již zmíněné kulty Jupitera Dolichena a Kybelé i jejího syna Attida. Rovněž jejich oltáře byly nalezeny v římských táborech a městech na severní hranici impéria v Porýní a Podunají, některé dokonce i na území dnešního Slovenska.

Mithraismus ve své době představoval výraznou konkurenci křesťanství - svým původem v podstatě dalšího z dlouhé řady východních náboženství, jež se stala v Římě tak módní. Snad právě zdůrazněním elementu světla a dobra se mithraismus vyvinul v kult boha Slunce (latinsky *Sol Invictus* = „Nepřemožitelné Slunce“). Ten se ve 3. stol., těsně před definitivním prosazením křesťanství, stal v římské říši oficiálním státním náboženstvím, když v této funkci nahradil v podstatě již přeživší se čistě tradiční olympské řecko-římské náboženství. Roku 274 císař Aurelianus vyhlásil „Nepřemožitelné Slunce“ za hlavního ochránce římské říše. Zimní slunovrat byl pak oslavován jako narozeniny Nepřemožitelného Slunce (*dies natalis Solis Invicti*). Při tehdejších náboženském synkretismu nás nesmí udivovat, že kult Slunce silně ovlivnil i chronologii křesťanských svátků (Vánoc) a sehrál svou roli i při stanovení neděle jako svátečního dne v rámci sedmidenního týdne (původně *dies Solis* = den Slunce).

Podle francouzského historika Renana by se mithraismus, kdyby se na scéně neobjevilo křesťanství, stal nejvlivnějším náboženstvím pozdní antiky i dalších evropských dějin.

Neobyčejná obliba východních náboženství a pestrá světonázorová rozmanitost helénistické a pozdně římské společnosti však měla hlubší příčinu než pouhou teritoriální rozlehlost a polykulturní ráz impérií. Podle našeho názoru byla zakotvena jak v „duchu doby“, tak v samotné psyché antického člověka. Svou roli zde nepochybně sehrála všelidská a odvěká touha po duševním vzrušení a vytržení při setkání s mystičnem, přání zpestřit si přesycený, avšak zároveň prázdný život „exotickým zbožím z dovozu“, s jejichž projevy se v naší západní kultuře setkáváme dnes a denně.

Avšak více než duchovní móda působila v duši člověka na sklonku starověku spirituální žízeň, vyrůstající z chaosu a společenské krize světa nalézajícího se na zlomu epoch. Postupný úpadek civilizace, doprovázený občanskými válkami, nájezdy cizích kmenů, ekonomickou krizí stejně jako ústupem kdysi stabilních hodnot probouzel v lidech nejistotu a úzkost existenční i existenciální, vyvolával naléhavé otázky po smyslu světa, z něhož se již veškerý smysl vytratil. Blahobyt už lidi neuspokojoval a navíc tváří v tvář válečným a hospodářským katastrofám se stával hodnotou více než pomíjivou. Na rozdíl od někdejších městských států nemohly lidem nabídnout jistotu ani monstrózní říše se svou odosobněnou byrokracií, rozhodující o životě člověka od narození až do smrti. Na naléhavé otázky doby nedokázaly dát odpověď ani věda (která v antice představovala stejně spíše okrajový fenomén, vyhrazený úzké intelektuální elitě a neovlivňující dalekosáhle každodenní běh společnosti), ani racionalistická filozofie a náboženství. Britský filolog Eric R. Dodds nazývá tuto dobu, konkrétně 3. stol., „věkem úzkosti“. Třebaže někteří pozdější badatelé (např. Christoph Marksches ve své výtečné knize *Mezi dvěma světy*) považují tento pojem za určité historické klišé, stěží si lze představit prostší a zároveň výstižnější charakteristiku dané epochy. Společné setkání kultur v kosmopolitním světě tyto otázky ještě vyhrotilo, ale zároveň propojilo a přiblížilo. Pohnutá epocha konce starověku se proto vyznačuje vypjatou iracionalitou a mystickým zanícením, které představovaly reakci na neuspokojující racionalitu klasického období.

Ve filozofii se postupně prosazují spíše iracionální proudy, navracející se k archaickým vzorům (novopythagoreismus, novoplatonismus). Spolu s nimi se objevuje i řada dalších mystických nauk, zdůrazňujících intuitivní poznání, kontemplaci a hledajících Boha a duchovní hodnoty nikoliv v racionálních abstrakcích, nýbrž v lidském nitru. Pro tyto nauky byl charakteristický výrazný dualismus hmoty a ducha, těla a duše, pohrdání tělem a materiálními požitky, ústící místy až do vypjaté askeze. Tento vyostřený spirituální extrémismus je vskutku nápadným znamením doby, vedle zmíněné askeze je jeho výrazem i poustevnictví, bizarní způsoby života a odříkání, sebepoškozování (např. sebekastrace). Jak ukazuje Dodds ve výše zmíněné knize, tyto fenomény jsou univerzální a vyskytují se jak v křesťanském prostředí, tak v kontextu dalších spirituálních proudů.

S touto rozjitřenou duchovní atmosférou, označovanou jako nová religiozita, je často spojen vznik nových komunit, které vykořeněným jedincům osamocným v desintegrující se společnosti nabízejí pocit jistoty, vzájemnosti, solidárního společenství a domova. Nejvýrazněji se tato odosobněná atmosféra projevovala ve velkých městech, proto právě tam se těmto hnutím dařilo nejlépe, zatímco konzervativní venkov si až do pozdní antiky - ostatně podobně jako kdykoliv později v historii – podržoval tradiční formy náboženského života. Všechny tyto charakteristiky nových kultů v sobě koncentrovalo křesťanství, které nakonec ze soutěže na trhu idejí vychází vítězně. Křesťanství úspěšně vsadilo na vytváření komunity

chránící své členy před nepřízní nejednou velmi krutého okolního světa, navíc komunity otevřené všem bez rozdílu, což bylo v sociálně nespravedlivé a mnoha překradami nejen majetkovými rozdělené starověké společnosti pro jeho příznivce velkým magnetem. Právě křesťanství, jak opět dokazuje Dodds, se nejuspěšněji šířilo mezi vykořeněnými obyvateli velkých měst. Zrod alternativních komunit však představuje nadčasový fenomén v jakékoliv transformující se epoše, poznamenané intenzívním duchovním i sociálním hledáním – od helénistických kyniků a pozdně antických novopythagorejců a orfiků přes první křesťanské mnichy, středověké „heretiky“ typu bogomilů, albigenských, valdenských či husitů až po moderní sekty či alternativní anarchisticko-sociální nebo ekologická hnutí.

Jako svérázná syntéza řecké filozofie, judaismu a křesťanství se už od 1. stol. naší éry začala rozvíjet gnose (z řeckého *gnósis*=poznání). Její vyznavači opovrhující hmotným světem věřili v částičku věčného světla (jakousi božskou jiskru) v lidské duši. A jen na této duši podle jejich názoru záleželo, zda-li už na tomto světě dosáhne pravého poznání a z něj pak vyplývajícího osvobození a spásy. V gnostickém prostředí se pak zachovaly mnohé unikátní texty a ideje, která pozdější, již pevně mocensky etablovaná církev zcenzurovala.

Snad ještě komplikovanější duchovní syntézu než gnose představoval manicheismus, rozšířený navíc o některé prvky zoroastrismu a snad i indického buddhismu. Zakladatelem této duchovní nauky byl perský „prorok“ Mání (216/217-270). Podobně jako v případě gnose i základní ideou manicheismu bylo vykoupení lidské duše, jehož lze dosáhnout odříkavým způsobem života. Vyznavačem manicheismu byl před svou konverzí ke křesťanství dokonce sv. Augustin a jeho vliv je patrný ještě u křesťanských „heretických“ sekt evropského středověku, jako byli bogomilové a albigenští. Manichejci i jejich duchovní dědicové byli vystaveni brutálnímu pronásledování jak v perském, tak později v islámském i křesťanském prostředí.

Vele těchto „velkých“ nauk, které si navzdory občasnému pronásledování ze strany římského státu a později dokonce i křesťanské církve, získaly pozoruhodný počet přívrženců, působila v tehdejší světě i řada nezávislých „proroků“, potulných věštců, vizionářů, léčitelů a divotvůrců, tzv. *thaumaturgů* (z řec. *thaumaturgos*=divotvůrce). Někdy šlo o pouhé ziskuchtivé a exhibicionistické šarlatány, jindy nepochybně o lidi obdařené výjimečnými morálními kvalitami a mimořádnými paranormálními schopnostmi. Jedni i druzí však „zcela na míru“ odpovídali duchu doby i potřebám svých současníků, toužících uprostřed všeobecného marasmu a kulturní únavy po vytržení, mimořádných zážitcích, a nejednou i po dobrém slovu a lidském zájmu duchovně vyzrálých lidí.

Jedním z takových nejznámějších divotvůrců byl novopythagorejský filozof 1. stol. naší éry Apollónios z Tyany, který prý měl schopnost křísit mrtvé a dar jasnovidectví. Podle legendy dokonce při své přednášce v Efezu předpověděl smrt císaře Domiciána, tou dobou právě zavražděného v Římě (roku 96 po Kr). Ve své době i později byl uctíván bezmála jako Ježíš Kristus a podle legend se v kritických okamžicích zjevoval lidem i dlouho po své smrti.

Příznačným rysem tehdejší iracionality je nápadně zvýšený počet zpráv o výskytu nejrůznějších paranormálních jevů v dobových pramenech (jasnovidění, telepatie, zázračná uzdravení, zážitky pobytu mimo tělo, zážitky blízké smrti atd.). Ačkoliv na rozdíl od současnosti tyto jevy zcela zapadaly do kontextu tehdejší kultury (věštírny představovaly vážené instituce, léčení prostřednictvím snů a jejich výkladu bylo respektovanou léčebnou metodou a různé věštecké praktiky provázely oficiální náboženské rituály stejně jako důležitá politická rozhodnutí), přesto byly – zejména v klasické době – předmětem kritiky a posměchu

různých racionalistických vědců a filozofů. Avšak v době kulturní krize vystupují tyto jevy znovu do popředí, roste víra v různá nadpřirozená znamení a úkazy (tzv. *omina* a *prodigia*). Jejich líčení se stává samozřejmou součástí literárních děl, např. císařských biografii. Na ukázkou si uvedme úryvek z životopisu Gaia Iulia Caesara, v němž jeho autor, známý životopisec Gaius Suetonius Tranquillus (asi 69 – asi 140), popisuje znamení ohlašující jeho násilnou smrt:

Bližící se smrt předpověděla Caesarovi neklamná znamení. Několik měsíců před jeho smrtí rozkopávali osadníci v kapujské osadě, kteří se tu usadili na základě juliánského zákona, staré hroby. Činili to velmi horlivě, neboť přitom nacházeli množství starobyklých nádob. V hrobě, v němž byl prý pochovaný zakladatel Capuy Capys, našli kovovou desku. Na desce se nalézal řecký nápis přibližně tohoto obsahu: Až budou objeveny Capyovy kosti, padne rukou svých příbuzných potomek iuliovského rodu a zanedlouho poté bude celá Itálie pykat za jeho smrt velkými pohromami.

Několik dní před smrtí se Caesar dozvěděl, že stáda koní, která při přechodu řeky Rubikonu zasvětil bohům a pustil bez stráže na svobodu, se nechťejí ani dotknout pastvy a roní hojné slzy. Při oběti mu připomněl haruspex Spurina, aby se měl na pozoru před nebezpečím, které na sebe nedá čekat déle než do 15. března. V den před patnáctým březnem se vznesl na Pompeiovu radnici čížek s vavřínovou ratolestí v zobáku, kde ho roztrhali různí ptáci, kteří ho pronásledovali z blízkého háje. V noci před zavražděním měl sen, že se chvílemi vznáší nad oblaky a potom zase, že podává pravici Jupiterovi. Jeho manželce Calpurnii se zdálo, že se zřítíla střecha jejich paláce a že manžel byl proboden v její náručí. Hned nato se samy od sebe otevřely dveře od jejich ložnice.

Kvůli těmto úkazům, jakož i proto, že se necítil dobře, se dlouho rozhodoval, zda nemá zůstat raději doma a projednání záležitostí, které minil předložit senátu, odložit na pozdější dobu ...“

Život Gaia Iulia Caesara, kap. 81

Zájem o tyto paranormální a nadpřirozené jevy byl v římské kultuře natolik silný, že se staly neodmyslitelnou součástí literární topiky a v pozdní antice zdobily každou biografii význačnější osobnosti nebo jimi byla prokládána líčení historiků. Ačkoliv křesťané podobné jevy a zprávy o nich většinou zatracovali jako pohanské pověry, jejich obliba byla natolik rozšířená a stala se neodmyslitelnou součástí žánru literární biografie do takové míry, že je jako neodmyslitelné *loci communes* využívali i křesťanští spisovatelé raného středověku i později (např. Einhard ve svém životopisu Karla Velikého – *Vita Caroli Magni*).

Nemenší zájem lidí tehdejší doby – ostatně podobně jako dnes – vzbuzovaly i okultní nauky a techniky, jakými byla astrologie, vyvolávání mrtvých (nekromantie), různé věštecké metody Tyto nauky byly buď součástí tradičního řeckého náboženství již od jeho archaických prapočátků – např. nekromantické praktiky v chrámu v Efyře v Epeiru, zavedené věštírny (Delfy, Dodona, Didyma, Siwa) a nebo se rozšířily z Východu (např. astrologie z Mezopotámie). Většina z nich dříve či později doznala značné obliby v Římě. Některé z nich, nejvíce astrologie se ovšem zpočátku rozhodně netěšily zrovna přízni římských úradů. Astrologové byli z Říma několikrát vypovězeni, poprvé se tak stalo roku 159 př. Kr. Později však získali přístup na nejvyšší místa, za principátu dokonce až na samotný císařský dvůr. V neprospěch astrologie a dalších nauk se situace obrátila s příchodem křesťanství, které tyto nauky považovalo buď za prázdnu pověru nebo za dílo ďáblov. Z astrologie si ve svém díle

tropí žerty i sv. Augustin, proti věštění velmi brojí encyklopedista 6. stol. a známý sevillský biskup Isidor ze Sevilly ve svém díle *Etymologiae*.

K určitým, možná skutečným paranormálním zážitkům spojeným se změnou vědomí však mohlo docházet pravděpodobně při různých mystériích, při nichž byla jejich zasvěcencům zjevována božská tajemství doprovázená duchovní očistou (*katharsis*). Ačkoliv mystéria byla známa po celý starověk, na jeho sklonku se jejich obliba maximálně zvyšuje. Nechávali se do nich zasvětit i různí příslušníci intelektuální a politické elity (spisovatel Plútarchos, císař Julián Apostata).

Duchovní krize doby se projevovala i ve vypjatém mesianistickém očekávání a apokalyptických vizích. Tyto myšlenky byly přítomny hlavně v židovsko-křesťanském prostředí, kde se zrodila představa Mesiáše stejně jako rozsáhlá apokalyptická literatura (zejména Zjevení sv. Jana), zaměřená zejména proti římské říši, považované za ztělesnění veškerého zla. Avšak mesianistické nálady nebyly vázány výhradně na židovsko-křesťanskou kulturu. Vědomí, že „takhle už to dále nejde“ a že se „něco musí stát“, procházelo celou řecko-římskou kulturou a bylo přítomno i v mimokřesťanském prostředí. Symbolickým výrazem těchto očekávání je např. pověstná čtvrtá ekloga Vergiliových *Zpěvů pastýřských* (*Bukolika*), v níž její pozdější vykladači spatřovali dokonce předpověď narození Ježíše Krista. S větší pravděpodobností se však jedná o oslavnou alegorickou báseň napsanou v očekávání lepší budoucnosti Říma a inspirovanou myšlenkami stoické filozofie, kolujícími tehdy v římských intelektuálních kruzích:

*„Přišel poslední věk, jak kumská hlásala věštba;
velké pořadí věků, jak bývalo, počíná znova,
již se zas vrací panna a vrací se saturnská říše,
nový již lidský rod nám posílá vysoké nebe.
Chraň jen, Lucino cudná, vždyť tvůj již panuje bratr,
chlapce, jenž přijíti má: jím končí železné plémě,
zlatý však lidský rod zas povstane po celém světě.“*

Bukolika, IV, 3-9

Pestrou a vzrušenou duchovní atmosféru doby živě dokládají různé literární památky. Např. neznámý životopisec císaře Alexandra Severa (vládl v letech 222-235) uvádí ve sbírce císařských biografií *Historia Augusta* následující pozoruhodné svědectví z panovníkova života:

„Jeho denní řád byl takový: Měl-li ráno možnost, tj. nespál-li s manželkou, obětoval nejprve ve své svatyňce. Zde si shromáždil nejlepší z božských císařů i některé vynikající bezúhonné jedince, mezi nimi Apollónia (rozuměj zmíněného filozofa a divotvůrce Apollónia z Tyany) a podle svědectví soudobého autora Krista, Abraháma, Orfeje a ostatní takové muže i podobizny předků.“

Historia Augusta, kap. 28

„... Vergilia nazýval Platónem básníků a jeho portrét měl ve druhé svatyňce se soškou Cicerona, Achillea a jiných význačných mužů. Alexandra Velikého však uctíval mezi výjimečnými osobnostmi a božskými císaři ve větší svatyňce.“

Historia Augusta, kap.30

Třebaže si sebevědomě myslíme, že žijeme v racionální i vědecké epoše, dnes a denně se můžeme přesvědčit o tom, že tomu tak není. Noviny jsou plné horoskopů a zpráv o neuvěřitelných jevech, mnoho lidí více než klasické medicíně věří lidovým léčitelům, v telefonních seznamech a firemních zlatých stránkách najdeme vedle autoopraven a zubařů i věštiny. Šarlatánství, pavěda a byznys s pseudoduchovnem zaznamenávají rok od roku vyšší obrat a lidé znejistění naší vědecko-technickou civilizací se utíkají k pavědě, okultismu a nadpřirozenu. V antice tomu bylo obdobně – v rámci civilizace založené na racionalitě existovala široká škála institucí, které fungovaly proti jejím principům. Snad jen s tím rozdílem, že zatímco my na racionalitě zakládáme svou civilizační identitu a obraz světa, v antice to byl pouze jeden mnoha proudů, který se navíc vyloupnul poměrně pozdě. Rovněž na rozdíl od dnešní doby koexistence racionálních a iracionálních fenoménů byla poměrně pokojná a navzájem se dobře doplňovaly. Příkladem budiž využití věštírny pro pragmatické ekonomické i politické zájmy, kombinace magie, náboženství, psychických technik a exaktní medicíny při chrámové terapii v tzv. asklépiích – lázeňsko-terapeutických komplexech nalézajících se při velkých Asklépiových chrámech, např. v řeckém Epidauru či na řeckém ostrově Kóu. Antická společnost stanula na samém prahu racionální moderny, ale – jak výstižně píše Eric R. Dodds ve své vynikající knize *Řekové a iracionální* – nakonec se zalekla učinit rozhodující krok a propadla se zpět do pozdně antické iracionality, o jejíž nastínění se zde pokoušíme. Není pochyb o tom, že tento propad přispěl k civilizačnímu kolapsu, protože lidem vzal možnost racionálně analyzovat a řešit reálné problémy společnosti. Dodds ve své knize upozorňuje na skutečnost, že podobné nebezpečí hrozí i nám. Možná je toto nebezpečí o to větší, oč viditelnější a závažnější jsou poruchy racionální civilizace v naší době. Čím více jsou naše racionální instituce chladné a odosobněné, tím více se lidé vrhají do náručí iracionality, která vždy nabízí zdánlivě vřelý cit a útěchu. S tím, jak nás racionalizovaný společenský systém, třebaže vnějškově navoněný líbivou politickou korektností a respektem ke svobodné individualitě a lidským právům, fakticky stále více poníží do role bezcenných a nahraditelných loutek, na nichž vlastně vůbec nezáleží, naše lidská přirozenost se proti neviditelné, leč všudypřítomné svěrací kazajce této vnucené institucionalizované racionality bouří. A zvláště za situace, kdy jsme v uplynulém století zažili, jak jsou lidé schopni využívat výdobytků racionální vědy a racionální organizace k masovému vraždění, výrobě zbraní hromadného ničení a šíření totalitních režimů, jak se nám výdobytky racionální technologie vymykají z rukou v podobě průmyslových havárií a ekologických katastrof, naše skepse vůči pokroku založenému na racionálním modelu civilizace je stále větší. Pozdní antika nám však ukazuje, kam bychom se dostali, kdybychom této skepsi propadli zcela.

Silou, která nás před propadem do iracionality může zachránit, je nesporně dynamická, kritická a otevřená věda. Samotný fakt, že věda určuje vývoj naší civilizace, však zdaleka nestačí. Vedle primární role ekonomické a obecně civilizační má věda i nespornou roli výchovnou. Pokud se věda uzavře pouze na akademickou půdu, do výzkumných ústavů či firemních laboratoří a přestane komunikovat s širší veřejností, která tak ustrne pouze v roli nevědoucích konzumentů jejích výtvorů, o jejichž fungování nic neví, ocitneme se v situaci ne nepodobné pozdní antice. Podstatné je, aby věda vedla s laickou veřejností dialog, mluvila s ní srozumitelným jazykem a vedla ji nejen k faktickému zájmu o ni samotnou, ale především ke kritickému myšlení. Společnost, která není vychována ke kritickému myšlení, přestává být imunní vůči pověrám politickým, kulturním i pseudonáboženským a velmi snadno může propadnout agresivním svůdcům, budujícím svou ekonomickou i politickou moc na lidské nevědomosti. Jeden úspěšný popularizátor vědy má pro budoucnost kultury stejnou cenu jako nositel Nobelovy ceny.

Ze setkání náboženství na sklonku starověkého světa vyšlo nakonec vítězně křesťanství, jemuž byla r. 313 milánským ediktem zaručena svoboda a které se postupně stalo státním a jediným náboženstvím římské říše. Nástup a vítězství křesťanství v římské říši představuje jednu z nejpřelomovějších událostí ve světových dějinách a je tudíž obestřen řadou historických mýtů a zjednodušujících pohledů, mnohdy motivovaných i vyznáním historiků či postojům ke křesťanství či náboženství obecně v moderní době. Barvotiskové církevní dějiny nám líčí heroický příběh o jediném pravém náboženství, které vyšlo nezlomené z katakomb a posvěcené krví mučedníků a světců, legendu o „světlu z východu“, které prostoupilo dekadentní antický svět a dalo lidstvu novou naději. Odpůrci křesťanství či náboženství jako takového nám líčí příběh opačný – příběh iracionální východní nauky, která rozvrátila racionální antickou společnost, vrátila civilizaci o staletí zpět a spolu s barbary uvrhla svět do intelektuální temnoty, z níž se probudil až po tisíci letech. U otázky šíření křesťanství v antickém světě se stojí za to poněkud zastavit, neboť tento příběh v sobě skrývá mnoho poučného i pro naši dobu. I s tím rizikem, že každé takové zastavení se ukáže být jen povrchní zkratkou tváří v tvář komplexitě problému a bez nadsázky desetitisícům stran odborných textů, které o něm již byly napsány.

Je nesporné, že křesťanství se vůči antickému světu stavělo nepřátelsky a zvláště po jeho politickém vítězství se v Římě vyskytly jevy, které bychom mohli přirovnat k čínské kulturní revoluci - ničení historické paměti, chrámů a idejí poražené antické kultury, nemilosrdný ideologický boj, zákazy nekřesťanských kultů i okultních praktik, olympijských her, pronásledování filozofických nauk. Vždyť koneckonců zavření filozofických škol v Athénách, posledních v antickém světě, císařem Justiniánem roku 529 po Kr. je považováno za jeden z alternativních mezníků konce antiky. Nástup křesťanství provázelo nejen masivní zneužívání ekonomické a politické moci, ale cosi, co bychom mohli označit jako pouliční terorismus – ničení chrámů, uměleckých památek, pálení knihoven (včetně té alexandrijské), vraždy význačných osobností (např. brutální zavraždění alexandrijské novoplatónské filozofky Hypatie rozvášněným křesťanským davem). Můžeme se jen domýšlet, jak nesmírné kulturní dědictví a kolik možná dodnes neznámých vědeckých poznatků bylo tehdy nenávratně ztraceno, zničeno a zapomenuto. Destrukce intelektuálního dědictví antické civilizace z rukou nevzdělaných křesťanských davů a o málo později barbarských hord nepochybně představuje jednu z nejstrašlivějších kulturních ztrát v dlouhých dějinách Evropy, která vrhla vývoj civilizace o staletí nazpět. Křesťanství velmi fanatickým způsobem rozrušilo vysoce pluralitní a liberální antickou kulturu a nahradilo ji jediným povoleným výkladem světa. Reglementace individuální svobody zasáhla všechny dimenze života člověka, včetně intimní sféry, na dlouhá staletí později bezmála až do naší doby poznamenané antice cizí prudérií, strachem z nahoty, tabuizací a démonizací sexuality atd. Navíc křesťané záhy propadli nesmiřitelnému sektářství a během tří staletí vznikly desítky různých proudů a sekt, které se navzájem nenávisťně potíraly nejen kvůli odlišným názorům na zásadní teologické otázky, ale třeba i kvůli nepatrným rozdílům v ritu či způsobu života. E. Gibbon k tomu píše:

„Ačkoliv bez rozpaků nebo otázek připouštíme vše, co historie zaznamenala, nebo co v případě smrti mučedníků předstírala oddanost, musí se nicméně uznat, že křesťané se během svých vnitřních neshod dopustili mezi sebou daleko větších krutostí, než jaké zažili v důsledku horlivosti nevěřících.“

Způsob, jakým se křesťanství vrhlo na antický svět, je v mnoha ohledech srovnatelný s islámským džihádem o pár století později (s tím rozdílem, že islámský svět díky velmi rychlé a vstřícné absorpci antického dědictví dosáhl vůči Evropě tonoucí ve tmách barbarství a duchovní nesvobody v dané době neskutečně vysoké úrovně vědy, kultury a civilizace

obecně, a tu si podržel prakticky až do mongolského vpádu do Střední Asie a na Blízký Východ). A třebaže se toto konstatování mnohým nebude líbit, razantní nástup křesťanství v antickém světě nebyl nepodobný brutalitě, s jakou soudobý radikální islamismus dnes ohrožuje liberální západní civilizaci.

Nicméně všechny tyto procesy měly své logické příčiny tkvějící v globalizaci civilizace a zároveň v globálním propojení vykořeněných, kteří v této civilizaci stáli jak ekonomicky, tak sociálně na okraji, a tudíž hledali alternativní naděje. Ve své brilantní analýze dějin globalizace na tyto paralely upozorňuje Branko Milanović. Ve své výtečné studii *Na prahu třetí globalizace* tento vedoucí výzkumný ekonom Světové banky a profesor Univerzity Johna Hopkinse považuje šíření křesťanství za průvodní jev první globalizace (tu druhou spatřuje v rozšíření marxismu a třetí, současnou a právě probíhající v nástupu islámu):

„Není náhoda, že křesťanství a marxismus se zrodily a rozšířily během prvních dvou globalizací. Apelovaly na vykořeněné lidi a zdůrazňovaly společné, univerzální. Musely přemoci vládnoucí ideologii, která byla hybnou silou globalizace: římské pohanství během první a kapitalistický liberalismus během druhé. Bez globalizace by se křesťanství ani marxismus nerozšířily. Nejen proto, že jim globalizace nabídla masy dychtivé následovat jejich zvěst, ale také proto, že jim poskytla prostředky pro šíření této zvěsti. Bez kulturní a ekonomické homogenity řecko-římského světa by zvěst evangelií zůstala uzavřena v malé komunitě. Historik Edward Gibbon napsal: ‚Jakmile byly tyto příběhy přeloženy do latiny, byly dokonale srozumitelné pro všechny poddané Říma. Veřejné silnice, které byly postaveny pro potřebu legií, otevřely snadný průchod pro křesťanské misionáře z Damašku do Korintu a z Itálie až do končin Španělska či Británie; tito duchovní dobyvatelé ani nenarazili na žádné z překážek, které obvykle zdrží či zabrání zavedení náboženství do vzdálené země.‘ “

Na druhé straně, v zájmu objektivit je třeba *sine ira et studio* zmínit následující fakta. Především nebylo by spravedlivé, pokud bychom hovořili kriticky o křesťanství jako nauce. Naše kritika pochopitelně neplatí nadějeplnému poselství Ježíšova, tak jak zaznívá např. v Kázání na hoře, a prvních generací jeho následovníků, které bez ohledu na naši víru či nevíru náleží k nezpochybnitelným hodnotám a duchovním maximám lidstva. Výše uvedené konstatování je adresováno výstřelkům křesťanství jako proměňujícího se hnutí – z počátečních solidárních a alternativních komunit v undergroundu v agresivní, davovým pouličním fanatismem a velmi brzy i nesnášenlivým sektářstvím ovládané společnosti. A především pak institucionalizující se církvi, která se po konstantinovských zásnubách se státem proměnila v zájmové politické a ekonomické uskupení, bezskrupulózně prosazující své zájmy. A navíc vedle kritiky musíme spravedlivě připomenout i nezpochybnitelné mravní klady křesťanství a pozitivní společenské důsledky jeho rozšíření – zákaz gladiátorských zápasů, sociální citění ve vztahu k chudým a potřebným, duchovní univerzalizmus, vysoké morální nároky na osobní život jednotlivce i společnost, zlepšení zacházení s otroky, zvýšenou úctu k lidskému životu (např. k postiženým, které antická společnost přijímala neochotně a ústy svých čelných myslitelů je předurčovala k likvidaci). Zásadně rovněž nelze křesťanství zcela vinit z rozbití antické kultury. Jeho role v tomto byla přinejmenším ambivalentní. Jak jsme si výše ukázali, dominující iracionalita byla průvodním jevem pozdně antické doby, stavem, do něhož se křesťanství zrodilo a naplnilo dobovou poptávkou. I bez jeho nástupu a vzrůstající dominance by se vývoj antického světa ubíral v podstatě obdobným směrem. Pozoruhodným dokladem takového kontrafaktuálního scénáře je Julián Apostata, jedna z posledních skutečně velkolepých osobností antického světa a nesporný filozof na trůně, který se jako poslední z římských císařů vzeprel dominanci křesťanství. Jako jeho alternativu ovšem nenabízel nic více než v podstatě jakýsi synkretický odvar

z novoplatonismu a tradičního olympského náboženství, který svou iracionalitou zcela zapadal do ducha doby. Julián tak svým životním příběhem a snažením tragicky naznačuje, jak jeho životní ideál – návrat k hodnotám a náboženství klasické antické obce - byl v dané době vlastně již neuskutečnitelný a jak on sám, hluboce vzdělaný filozof, byl od nich již nenávratně vzdálen nejinak než celá jeho doba.

Jednou z nejpodstatnějších událostí v raných dějinách křesťanství je zásadní fakt, že se postupně osvobodilo od talibanského fanatismu a přinejmenším v osobnostech nejvýznamnějších církevních otců a jejich nauky se nechalo prostoupit antickým intelektem a sofistickou kulturou. Ta byla v něm ostatně přítomna téměř od prvopočátku, už když helenizovaný Žid a římský občan svatý Pavel oděl jeho nadčasové poselství ukryté v regionálních pojmech židovské nauky do univerzalistických kategorií helénistické filozofie a s organizační schopností hodnou Římana ji začal šířit v tehdejší vysoce kosmopolitním světě. Jeho pozdější ideoví souputníci a následovníci přímo vycházeli z antické filozofie a literární kultury. Svým způsobem ani nemohli jinak. Jednak byli totiž sami antickou vzdělaností a pohledem na svět odkojeni natolik, že je právem můžeme řadit k špičkovým intelektuálům své doby (sv. Jeroným, sv. Augustin a většina raně křesťanských spisovatelů), jednak antická vzdělanost postavená na rétorice, dialektice, gramatice a filozofii byla nezbytnou zbraní a nástrojem k šíření náboženství ve světě rozumějícím kódu této kultury právě tak, jako v dnešní době třeba televize, internet a další moderní média (technické a kulturní dědictví západního světa, které bez rozpaků používají i nejzarytější islamisté, brojící proti západní civilizaci). Působením prostředku i prostředníků se pak, byť třeba mimoděk, nutně musel proměnit i obsah idejí. Přirozeně tento dialog antiky s křesťanstvím nebyl zdaleka bezproblémový, jak nám ilustruje pověsná Jeronýmova vize posledního soudu, v němž ho Bůh trestá za četbu oblíbených antických klasiků na úkor Bible – „Jsi ciceronovec, nikoliv křesťan!“ („*Tu es Ciceronianus, non Christianus!*“). V konečném soudu to nicméně bylo naopak právě křesťanství, které v době „dark ages“ mezi antikou a středověkem představovalo jedinou intelektuální sílu, která ve své nauce, v osobách svých vzdělanců a ve svých institucích (církev, kláštery) uchovala antické vědění. Význam křesťanství a jeho institucí (církev) spočívá mimo jiné i v tom, že převzaly úkoly zhrouteného státu (včetně sociální péče a udržování kulturní tradice v době zmatků stěhování národů) a zajistily tak civilizační kontinuitu mezi starověkem a středověkem. Výstižně tuto civilizační dichotomii křesťanství charakterizuje Rémi Brague:

„Ano, západní civilizace je něčím velmi zvláštním a neobvyklým. Většina civilizací má pouze jediné centrum. Islám má Mekku. Starověký Egypt měl Memfis. Babylónská civilizace měla Babylon. Západní civilizace má ale zdroje dva, Athény a Jeruzalém – židovskou a později křesťanskou tradici a tradici pohanské antiky -, o nichž se často tvrdí, že jsou v dynamickém konfliktu. Tato opozice vychází z opozice mezi Židem a Řekem, vypůjčené od svatého Pavla, jež byla následně různými způsoby systemizována: helénismus versus hebraismus, náboženství krásy versus náboženství poslušnosti, rozum versus víra, estetika versus etika atd. Zvláštní je to, že jedno nebylo nikdy pohlceno druhým. Evropa není ani židovská, ani řecká. V křesťanském „Římě“ (v římskokatolické církvi) jsou Jeruzalém a Athény spojeny a zároveň drženy odděleně.“

Šíření křesťanství i jeho některé projevy (odhodlanost k mučednictví, poustevnictví, monastický život) vyrůstaly z již rozebírané duchovní nálady sklonku starověku. V počátcích křesťanství převažovaly ryze apokalyptické nálady a nepřátelský postoj k světsky orientované a v podstatě antropocentrické řecko-římské kultuře, později se však křesťanství obrátilo ke

světu, z něhož vyrostlo, a jeho vyznavači začali horlivě budovat instituce, jež – jak jsme zmínili výše – na sebe převzaly i některé úkoly institucí světských.

Kultivovaný a kosmopolitní ráz křesťanství vzal za své s rozbitím antického světa po pádu západořímského impéria a pod náporom barbarských invazí. Etnika, která v době stěhování národů rozvrátila západořímskou říši sice již christianizovaná buď byla nebo křesťanství záhy přijala, nicméně je poznamenala svým specifickým kmenovým viděním náboženství. Křesťanství se tak po druhé, a to v daleko hrubší podobě, stalo náboženstvím ohně a meče, a z této drsné a zjednodušené podoby se muselo vzpamatovávat a kultivovat po větší část středověku. Je tedy otázkou, kolik antického v křesťanské kultuře středověku ještě zůstalo – byly to pouhé dekorace sestavené z ruin a trosk antického světa, jako když si na psací stůl vedle klávesnice počítače položíme střepy z Pompejí a kamínky z Parthenonu a nebo to byla hluboká nepřerušovaná kontinuita? Na tuto otázku se názory mohou různit – jisto je, že plné znovuprožití antiky se dostavilo až s renesancí a jejím prvním pokusem o věrnou rekonstrukci antického světa a jeho duchovní krajiny, která začala promlouvat živým hlasem a stala se neodmyslitelnou součástí mysli tehdejšího člověka. Bez ohledu na to, jak si na tuto otázku odpovíme, zůstává faktem, že křesťanská kultura a církve se jak na západě, tak na východě staly prostředkem šíření civilizace, budování států a národních identit, vzdělanosti a strukturované komplexnější společnosti. Tato úloha církve byla ještě umocněna skutečností, že po dlouhá staletí mezi koncem antiky a počátkem novověku byla prakticky jedinou institucí, v níž se koncentroval intelektuální potenciál a vzdělanostní kapitál tehdejší společnosti. Ne náhodou moderní krize křesťanských církví počíná ve chvíli, kdy se společnost začíná sekularizovat a intelektuální elitám se otevírají daleko pestřejší, svobodnější a atraktivnější sféry působnosti. Nicméně vzdělanostní a civilizační přínos církve je dějinnou rolí naprosto nevyčísitelné hodnoty, na kterou bychom zejména v české společnosti s jejím despektem vůči náboženství a při trapných debatách o finančním vyrovnání s církvemi neměli zapomínat.

K určitému uchování kontinuity antiky v křesťanském kontextu přispěl ještě jeden fakt. Pronásledování antické kultury nebylo důsledné – právě tak jako nebylo důsledné pronásledování křesťanství římskými císaři od Nerona až po Diokleciána. Tak jako křesťané hráli hru na schovávanou se svými pronásledovateli (předstíraným odpadnutím, korupcí, obstaráním si falešných dokladů o obětování státním bohům a císaři), právě tak pohané pozdní antiky hráli hru na schovávanou s křesťany. Navzdory své totalitní povaze pozdně římský stát zdaleka nedosahoval moci a represivní krutosti moderních diktatur. Zdánlivě přísná a drakonická nařízení zůstávala často na papíře a apatický byrokratický aparát chátrajícího státu již rozhodně neplanul fanatickým nadšením, aby vše držel pod kontrolou. Navíc ani jedno, ani druhé pronásledování nebylo motivováno jako náboženský, kulturní, ideologický boj, ale bylo chápáno jako politická záležitost. Křesťané nebyli perzekuováni pro své názory, ale proto, že se jevíli jako politicky nespolehliví, když odmítali obětovat státním bohům a císaři. Více méně ze stejného důvodu byli pronásledováni pohané, když se nechtěli čistě po ideové stránce podříditi autoritě křesťanského císaře. V obou případech šlo do jisté míry o nedorozumění, které paradoxně dolehlo na zodpovědné a „státotvorné“ občany (pohané pozdní antiky byli vysloveně římsští patrioti, stejně tak řada předtím pronásledovaných křesťanů se těšila pověsti velmi spolehlivých vojáků a státních úředníků). Za vším stála provázanost politiky a náboženství v antickém světě – náboženství bylo prostředkem uchování světového řádu, včetně toho politického. Všechno tyto rysy ještě nabyly na intenzitě za římského dominátu, v němž se až nešťastně bizarním způsobem propojila kolektivní iracionalita s růstem politického autoritářství. Tato symbióza dvou

zjevných negativ se nepochybně stala jedním z dalších hřebíčků do rakve římského státu, neboť se stala jedním z dalších důvodů eliminace schopných lidí.

Historickou tragédií původně „anarchického“ křesťanství je možná právě to, že se do této „státotvorné“ role nechalo vmanévrovat a v určitých proměnách daných jiným historickým kontextem ji hrálo i později. Byla to role, která křesťanství nejednou nejen morálně zdiskreditovala, ale zároveň i politicky poškodila, např. v době před francouzskou revolucí, na sklonku Rakouska-Uherska, ve fašistických režimech nacistických loutkových států. Na druhé straně i zde máme příklady zcela opačné, kdy naopak křesťanská nauka a církev se postavily proti politické moci a založily tak dichotomii stojící u zrodu západní svobodné společnosti. poprvé se tak stalo v již zmíněném střetu sv. Ambrože s císařem Theodosiem. Vývoj na Západe se odehrával v ostrém protikladu k byzantskému světu, kde autoritářská tradice panovníka, který měl podobně jako Konstantin Veliký (jeho svátostné uctívání v pravoslavném prostředí jako dalšího z apoštolů v sobě nese až trpce symbolickou příchutí) hlavní slovo i v církevních záležitostech, vedla k césaropapismu a absenci politické svobody nejen v Byzanci, ale v celé pravoslavné civilizaci z ní vycházející. Jak upozorňují politologové, v pravoslavném kulturním okruhu byl nástup moderní demokracie výrazně opožděn. Donedávna, před pádem komunismu a rozšířením Evropské unie na Balkán za jedinou - a to vcelku mladou - výjimku v tomto ohledu mohlo platit Řecko. A politické potácení se samozvaného dědice Byzance, „třetího Říma“ – Moskvy a Ruska mezi autoritářstvím, anarchií a expanzí jako by tuto hypotézu potvrzovalo se smutnou průkazností.

Křesťanství na sklonku antiky rovněž odpovědělo na jednu naléhavou potřebu, příznačnou pro všechny zlomové epochy – potřebu kulturní a duchovní univerzality. Pro taková období je totiž vždy příznačné holistické vidění světa, touha uchopit svět „vcelku“, uprostřed všeobecného chaosu, zmatení hodnot a za tříští jednotlivých vizí světa, kultur, pravd (a dnes třeba i specializovaných, „rozškatulkovaných“ věd) nalézt nějaký vyšší smysl a jednotící princip.

Duchovní chaos, nejistota spojená s apokalyptickými představami i neurčitým nadějeplným očekáváním jsou příznačným projevem doby důležitých dějinných zlomů a civilizačních krizí. I v tomto ohledu má soudobý svět s pozdním starověkem nemálo společného. V jediném století se naše planeta sjednotila v jakousi novou ekumenu, která však čelí nesčíslným hrozbám v podobě násilí, ničivých válek, ekologických katastrof. Je jisté, že tato situace vede k duchovnímu eklekticismu, šíření různých náboženských proudů a sekt, nabízejících jistotu a naději uprostřed nejistého světa. A navzdory skutečnosti, že jsou naše civilizace i způsob jejího myšlení formovány racionální vědou, znovu přichází ke slovu iracionalita, masová záliba v paranormálních jevech a mystice. Uvedené postoje představují přirozenou reakci na nefungující a neuspokojující racionalitu společnosti spočívající pouze na ekonomice a technice. Je to reakce, zakotvená hluboko v psychice člověka, jejíž potřeby nemohou uspokojit hračky konzumní společnosti. Jak nám však ukazuje současnost, i tyto hlubinné potřeby lidské psychiky mohou dostat průchod v nebezpečné podobě fundamentalismu, fanatických sekt a politického násilí. Obohacující mohou být pouze za předpokladu, že je lidé dovedou využít pro záchranu života a zduchovnění své společnosti.

Paralela mezi pozdně antickou duchovní atmosférou, rozšířením křesťanství a soudobou novou religiozitou je vskutku zářející. Předpoklad, že náboženství jako fenomén v moderní éře ustoupí nebo se stane zcela privátní záležitostí, hlásaný v dogmatické a netolerantní podobě marxisty a s vehemencí o něco serióznější i klasickými liberály, nejen že se nenaplnil, ale zvrtnul ve svůj pravý opak. Svědčí o tom nejen raketový nárůst mnohdy individuálně i

společensky destruktivních sekt, ale i obrovský byznys s duchovnem zejména na africkém a americkém kontinentě. Postmoderní neklid, těkavost se projevuje ve spirituálním experimentování s exotickými, zejména východními duchovními proudy. Bohužel v řadě případů nejde o hluboké poznání a odevzdané samozřejmé přijetí příslušné nauky, ale o pouhé povrchní zobání v postmoderním globálním supermarketu idejí, které mají zejména v myslích západních lidí stejně krátkou životnost a jsou stejně nahraditelné jako materiální zboží na jedno použití. Globální turistika za exotickými spirituálními fenomény (tantra, buddhismus) se stala příznačným fenoménem doby bezmála jako turistika sexuální, duchaplnou satirou na ni je např. literární dílo indické spisovatelky Gity Mehty. Na druhé straně může jít o dlouhodobější jev, který může dalekosáhle změnit mentální a kulturní mapu světa.

Snad nejnápadnějším, žel spíše problematickým jevem znovu probuzené religiozity je i stále masivnější propojení politiky a náboženství na globální úrovni. Šokem v tomto ohledu byla iránská revoluce roku 1979, která ve své druhé vlně, v níž islamisté eliminovali její levicově – liberální směřování, proměnila úspěšně se modernizující a bohatnoucí společnost v teokratický stát s mnoha středověkými rysy. Navíc stát, který začal velmi razantně a nebezpečně zasahovat do regionální i světové politiky. Iránská revoluce tak odstartovala cestu politizace islámu, na jejímž konci stojí 11. září, války na Předním Východě i dnešní globální islamistický terorismus.

Na druhé straně podobně jako v antice nelze onen nástup náboženské iracionality v podobě nové religiozity spojovat pouze s islámem. Toto zjednodušující spojení se bohužel stalo pouze zdrojem paušalizující islamofobie a utrpení mnoha nevinných lidí v islámském světě i mimo něj. V podstatě stejný problém představuje posílení křesťanského fundamentalismu v Americe (zejména pověstný protestantský Bible belt) a především jeho spojení s neokonzervativismem, který se stal americkou doktrínou v domácí i zahraniční politice zrovna na krizových osm let, představujících klíčové období v mezinárodních vztazích. Různými projevy téhož je rovněž probuzení katolického fundamentalismu (Polsko, nové vedení Vatikánu), židovského fundamentalismu v Izraeli a hinduistického v Indii. Signifikantním a velmi nebezpečným faktem zůstává spojení náboženského fanatismu v s politikou, ať již pod pokličkou izraelsko-palestinského konfliktu, indicko-pákistánského soupeření, regionálních konfliktů v Čechně, v ujugurských provinciích Číny, v indonéském Aceh, na Filipínách a stejně tak v globálním soupeření donedávna republikánské Ameriky s islámským světem.

Samozřejmě tyto politické a násilné aspekty náboženství u řady lidí zejména na Západě vyvolávají určitou averzi vůči náboženství jako takovému. Teoretickou reflexí a zároveň intelektualizovaným vyjádřením těchto pocitů se stala nedávno vydaná pozoruhodná kniha Richarda Dawkinse *Boží blud*. Na druhé straně je třeba si uvědomit, že všechny pokusy o eliminaci náboženství a vytvoření ateistické společnosti (francouzskou revolucí a sovětským komunismem počínaje a genocidou Rudých Khmerů konče) stály daleko více lidského utrpení a životů než všechny náboženské války, teokratické režimy a teroristické útoky. Nemluvě o tom, že ateismus je v podstatě dalším náboženstvím, pouze bez Boha. Ateismus je dozajista legitimní lidský postoj a světový názor, pokud je ovšem vnucován jako návod na lepší budoucnost či osvobození lidstva, stává se stejně směšným jako každé náboženství, které si uzurpuje nárok na absolutní pravdu na úkor všech ostatních cest.

Je dozajista absurdní brojit proti náboženství jako takovému, civilizovaná společnost by však měla usilovat o jeho kultivaci a hledání společných hodnot mezi nimi. Věda nám v tomto ohledu ovšem nikterak pomoci nemůže. Pokusy vědu využít jako důkaz pro existenci Boha či proti němu jsou stejně pošetilé. Jediné, co může věda tvářit v tvář náboženství dělat, je

pokorně mlčet. Tato odlišnost, nikoliv propast mezi náboženstvím a vědou neplyne z jejich odlišné poznávací hodnoty, nýbrž z odlišné poznávací metody. Věda stojí na důkazu, náboženství na víře. Oba postupy jsou v poznávání světa legitimní, nemůžeme je však vzájemně zaměňovat a směšovat. Náboženství je prostorem reflexe smyslu a tajemství naší existence a otázek, které náš život obohacují, orientují k přesahu sebe sama a tváří v tvář našim omezeným krátkodobým zájmům nám nabízejí velkorysejší perspektivu.

Cestou k tomu je ovšem modernizace náboženství. Prvním krokem k jejímu dosažení je sekularizace. Ta je výzvou především pro islámský svět, kde náboženství není odděleno od státu a politiky a je spojeno téměř s veškerým veřejným životem, zvláště v tradičních teokraciích, v nichž platí islámské právo. Tento proces ovšem zdaleka není snadný, neboť v řadě svých oblastí islámský svět neprošel modernizací a islám v něm tvoří základní sociální tmel společnosti, bez jehož existence ve veřejném prostoru by se společnost rozpadla. Není to jen problém vysloveně slabých a polozhroucených států, ale i těch zemí, v nichž v důsledku frustrace spojené s neúspěchem modernizačních politik, socialistických experimentů, budování státu v duchu modernizovaného autoritářského nacionalismu či naopak globalizovaného kapitalismu představuje islám poslední naději zklamaných a vykořeněných. Naději, kterou rozčarování ze západní kultury proměňuje v agresivitu. Konflikt mezi Západem a islámským světem ovšem paradoxně není střetem mezi islámskou a židovsko-křesťanskou tradicí, ale v první řadě mezi náboženskou a sekulární společností. Muslimští věřící nemají ani tak problém s tolerancí a respektováním jiné víry, jako s akceptováním nevíry. Jejich chápání se vymyká jak sekularizovaná společnost, tak tím spíše potom bezvěrectví a ateismus. Jelikož v naší psychice je obvykle zakódováno až nenávistné pohrdání tím, čeho nemůžeme dosáhnout, naskytá se ovšem otázka, zdali v případě muslimů jde skutečně o frustraci ze západní kultury nebo naopak spíše frustraci z její nedostupnosti, z absence jejích výtvarných podob v podobě materiálního blahobytu a liberální modernity. Pokud by se příslušné společnosti byly schopny modernizovat natolik, aby z toho měly prospěch široké vrstvy jejich občanů, znamenalo by to daleko efektivnější prevenci terorismu a násilí než celá mezinárodní vojenská a policejní mašinérie k tomu určená. Soudobý fundamentalismus (a to nejen ten islámský) nelze tudíž moralisticky nazírat jako nějaké absolutní iracionální zlo, ale zcela věcně sociologicky jako přirozenou reakci otřesených a frustrovaných společností na vlastní problémy a sousedství úspěšnějšího světa, mnohdy ovšem nešetřně a bez znalosti souvislostí vstupujícího jak na jejich politické teritorium, tak do duchovního prostoru jejich tradice.

Klíčovým problémem soudobého světa je nerovnoměrnost vývoje. Nejen v geografické perspektivě, ale i mezi jednotlivými sférami společnosti. Tak jako existuje nesoulad mezi nezadržitelným exponenciálním vývojem vědy a techniky a zaostáváním politických a vzdělávacích systémů, mezi dynamickým vývojem ekonomiky a stagnací rigidních státních institucí, existuje i fatální nesoulad mezi celkovým vývojem civilizace a náboženství. Zatímco naše civilizace v mnoha svých oblastech skutečně vstoupila do 21. století, nauka řady náboženství utkvěla ve středověku či v dobách konzervativní reakce (např. katolické dogma o papežské neomylnosti či otázky sexuální morálky, které se nalézají ve zjevném rozporu s lidskou přirozeností i realitou populační politiky). Pokud se přirozená rovnováha mezi pozitivně konzervativními principy náboženství a někdy naopak extrémně bouřlivým, až defektním vývojem civilizace promění v propast, ohrožuje to jak náboženské instituce, tak civilizaci samotnou. Neochota představitelů většiny náboženských institucí nejen křesťanského světa k jakýmkoliv reformám má ovšem pragmatickou příčinu – počet lidí, které jejich konzervatismus znechucuje a vede je k jejich opuštění, je nesporně menší než počet těch, které naopak přitahuje a dává jim jistotu v nejistém světě. V dlouhodobé perspektivě je

však takový postoj kontraproduktivní. Nesoulad mezi vývojem náboženství a civilizace zasévá do myslí mnoha lidí zmatek a jen přispívá k tomu, že se náboženství – místo aby byla inspirací etického a civilizačního rozvoje lidstva – stávají nejen jeho brzdou, ale přímo rozbuškou násilí a kolektivní nesnášenlivosti. Náboženství se zřejmě musí otevřít dvěma trendům – na jedné straně přestat být ideologickým a moralistickým bičem v rukou pyšných majitelů pravdy a vrátit se ke svým mystickým kořenům obohacujícím lidskou mysl, na straně druhé osvobodit se od kmenových a skupinových fetišů a modernizovat se pro globální éru. Mystické tradice mnoha náboženství (súfismus v rámci islámu, středověká křesťanská mystika, františkánská spiritualita, zenový buddhismus) jsou pravým opakem militantní, institucionalizované a netolerantní fasády, v níž se daná náboženství prosazují v dnešním světě. Náboženství získají zajisté přátelštější tvář, pokud se přestanou stylizovat do role nositelů jediné pravdy, ale s určitou mírou pokorného agnosticizmu přijmou možnost, že jsou jen jednou z možných cest k hledání pravdy. Takový agnosticismus zdaleka ještě nemusí znamenat ateismus, který jsme již výše popsali pouze jako jednu z forem náboženství. Agnosticismus nás pouze může inspirovat ke kritickému nazírání zjednodušujícího redukcionismu nositelů absolutní pravdy, kteří na svět pohlížejí předem danou optikou a nutně tak prezentují jeho zjednodušený obraz redukovaný na soubor dogmat. To ostatně není jen problém náboženství – stejným redukcionismem se vyznačuje vědecký scientismus, zmíněný ateismus či politicko-sociální teorie a ideologie, jako jsou např. marxismus, radikální feminismus nebo zjednodušený ekologismus. Agnosticismus znamená pokorné uznání složitosti světa a kritické nahlížení apriorních předpokladů jak o světě samotném, tak o způsobech jeho nazírání. Tedy metaforicky řečeno, pokoru před tajemstvím. Uznání a prožívání tajemství lze chápat přímo jako esenci náboženství. Bohužel třebaže tajemstvím se náboženství často ohánějí, v praxi ho svými razantně a bezdiskusně prosazovanými dogmaty v podstatě popírají.

Taková proměna v chápání náboženství by jistě neznamená vznik nějakého univerzálního planetárního náboženství v duchu dnes stále utopické ideje Arnolda Toynbeeho (všechny tyto pokusy o globální náboženství – např. v podobě křesťanství a islámu - vždy nakonec vedly jen k vymezení nového kulturního okruhu), ale tolerantní dialog světových náboženství a kultur vedoucí k nalezení etického i spirituálního minima, jež může být zárukou pokojného soužití lidského společenství a zdrojem nadějeplné vize jeho budoucnosti. Teoretická reflexe mentálního vývoje lidstva má pro jeho sebepoznání klíčový význam – vždyť to, co si lidé myslí a s jakými aspiracemi přistupují ke světu i vlastnímu životu, je pro jejich budoucnost stejně zásadní a osudové, jako jejich ekonomické chování, politické jednání či zacházení s přírodou.