

„LAUDATIO“ JOZEF OVI KARDINÁLOVI TOMKOVI

EMINENTIAE

JOSEPHO CARDINALI TOMKO

PRAEFECTO EMERITO SACRAE CONGREGATIONIS PRO
EVANGELISATIONE GENTIUM NEC NON EMINENTI PATRIOTO
SLOVACO

SUNT VIRI CLERICATUS SLOVACIAE HISTORIA PER SAECULA
TENENDI

SICUT ERANT SS CYRILLUS ET METHODUS APOSTOLI SLAVORUM
SICUT ERAT ALEXANDER CARDINALIS RUDNAY PRIMAS HUNGARIAE
SICUT ERAT STEPHANUS EPISCOPUS MOYSES FUNDATOR
MATICAE SLOVACAE

ET TU ES INTER EOS EMINENTIA JOSEPHUS CARDINALIS TOMKO
TU ES DECUS SLOVACIAE ORIENTALIS EIUSQUE CHRISTIANORUM
PRAEFECTUS SACRAE CONGREGATIONIS PRO
EVANGELISATIONE GENTIUM

LABORANS PER MULTOS ANNOS PRO ECCLESIA CHRISTI CATHOLICA
INCULTURANS EAM IN GENTES GLOBI TERRARUM TOTIUS
PER OPUS PATRUM MISSIONUM MULTORUM SLOVACORUM
EDUCANTES PAGANOS AD VITAM VERE CHRISTIANAM
AUXILIUM NECESSARIUM OMNIBUS GENTIBUS PRAESTANS
ET CUM REPRESENTANS ECCLESIAM CHRISTI UNIVERSALEM
PER HOMILIAS ELOQUENTIA ARGUMENTIS PRO VERITATE ET
VERA LIBERTATE.

SICUT PATRIOTA POPULUM NOSTRUM AD VITAM CHRISTIANAM
EXHORTANS

IDEOQUE NOS FRATRES TUI DE UNIVERSITATE GASSOVIENSI
FUNDATAE ANTE TRES SAECULA PER EPISCOPUM BENEDICTUM
KISDI

ADMIRANTES OPUS TUUM CUM GRATITUDINE PLENE MERITA
GRADUM DOCTORIS HONORIS CAUSA LIBENTER TIBI TRIBUIMUS
QUOD HONOR EST MAIOR NOBIS QUAM TIBI IPSO
OPTAMUS : VIVAS FELICITER UTINAM TE GAUDEAT VITA

ADIUTORIUM OMNIPOTENTIS ET MATRIS SEPTEMDOLOROSAE
D.N.J.C.
PRO ECCLESIA CHRISTI ET PATRIA SLOVACA PERFECTUM OPUS!

TIBI DE CORDE IMO DEVOTUS

*PROFESSOR MUDR. RUDOLPHUS KOREC DRSC.
PATHOPHYSIOLOGUS ET DIABETOLOGUS EXPERIMENTALIS
DE FACULTATE MEDICA UNIVERSITATIS COSSOVIENSIS
ŠAFARIKIANAE*

*CASSOVIAE
DIE XI M. DEC.
A.D.MMI*

O DUCHOVNEJ KRÁSE S AKAD. MALIAROM LADISLAVOM ZÁBORSKYM

Majstre, čo vás priviedlo do Ríma?

Som tu, lebo som spravil krížovú cestu pre kaplnku Pápežského kolégia sv. Cyrila a Metoda. Doteraz som vytvoril rôznymi technikami 27 krížových ciest. Prvá bola v Olomouci v rokoch 1946 – 47. Tam som urobil aj mozaiku Božského Srdca Ježišovho v nemocničnej kaplnke rádoých sestier, ale veru neviem, ako to s ňou dopadlo, lebo komunisti sestry internovali. Počas komunizmu som tiež vyriešil aj vitráže do 25 kostolov.

Majstre, začal by som in media res: ktorá myšlienka je vo vašom živote nosnou?

Často sa pýtam ľudí, čo treba robiť, aby sa dostali do neba. Väčšina, žiaľ nevie, že treba Boha milovať z celého srdca, z celej duše, z celej mysle a zo všetkých síl a blížneho ako seba samého. Teda zjednotiť sa s Ním. To je ideál, ktorý sa snažím uskutočňovať a často ho na svojich obrazoch vyjadrujem ako úzku cestu a tesnú bránu do neba.

Spomenuli ste Boha, ako prvú radosť vo svojom živote. Mohli by ste predstaviť svoju druhú radosť?

Moja druhá najväčšia radosť je nádej, že sa opäť stretnem v nebi so svojou manželkou. Bola to krásna duša. Prežívala svoj duchovný život spontánne a radostne. A aj v najväčšom utrpení vedela žiť v duchovnej radosť. Aj najväčšie utrpenie môže Boh premeniť na veľkú radosť. Vo väzení, v päťdesiatych rokoch som pochopil Boží prísľub: „Blahoslavení, keď vás budú prenasledovať... radujte sa...“ Vyjadril som to aj veršami:

Vďaka

*Za ten žalár
ďakujem ti radostne
v zanedbaných cnostiach,*

*vycvičíš ma mocne.
Očistec sa kráti
nebo sa mi blíži
k zemi sa zníži.
A je tu tá
útecha istá,
som tu pre Cirkev
Ježiša Krista.*

alebo v inej:

Pieseň

*Všetko, čo prináša deň,
od vekov prichystal Ten,
ktorý lúčom milosti
preniká až do kosti,
lieči naše neduby.
Daj sa mu viesť za ruky
plný detskej dôvery,
šťastný Ten kto uverí,
že náhodné nič nie je,
režisérom Boh mi je.
Vo všetkom sa skrýva ten,
v ktorom nie je žiaden tieň.
Všetko je už odkliaté
v srdci sveta radosť je.*

Manželka vedela s radosťou trpieť pre Krista. Napriek tomu, že veľmi trpela, vždy sa na ľudí usmievala. Všetci ju mali veľmi radi. Preto je táto nádej na stretnutie s ňou, mojou druhou radosťou, na ktorú čakám.

Láska k Bobu a k blížnemu je síce samozrejmá vec, ale tak ľahko na to zabúdame. Písalo sa o teológii práce, o teológii revolúcie, o teológii nádeje, o čiernej teológii. Do centra teologickej pozornosti sa dostávajú rôzne témy, len poslanie teológa akoby unikalo. Spomínam si pri tejto príležitosti na profesora Kolakoviča, v ktorého okruhu ste boli aj vy. Keď som čítal jeho dielo Kresťan a Božie kráľovstvo, bol som fascinovaný jeho zápalom pre Boba. On tvrdil, že každý kresťan je Alter Christus, a preto musí mať Kristovu lásku

k Bobu a k blížnemu... Je to napísané tak jasne, autenticky, že človek cíti: som pri prameňoch autentickej kresťanskej náuky.

Áno, osobnosť Kolakoviča nás očarila. Jeho zápal pre Boha, pre sociálne ubiedených, pre Cirkev... Oslovil nás tiež novou formou apoštolátu – budovaním malých spoločenstiev. Dnes je každému jasné, že to bola rozhodujúca forma, ako mohla Cirkev prežiť v totalite.

Je vidieť, že profesor Kolakovič musel byť veľkým človekom, keď zanechal Čechom a Slovákom osobnosti, ako ste vy, Silvester Krčméry, Vladimír Jukl, Oto Mádr, Jozef Zvěřina a mnohí ďalší. Zdá sa mi, že dnes nám chýbajú podobní apoštolovia. Osobností, ktoré by takto dokázali Kristovi robiť učeníkov, nie je veľa... Vráťme sa však k pôvodnej téme O „úzkej bráne“. Tento obraz vo vašej tvorbe teda symbolizuje lásku k Bobu.

Áno, to je to najdôležitejšie. Denne sa modlím za spásu všetkých ľudí. Viete, mám takú teóriu, ktorú mi teológovia zatiaľ nevyvrátili... Boh má všetky svoje vlastnosti nekonečné. Všetky mohol uplatniť, iba svoje nekonečné milosrdenstvo, nemal na kom uplatniť. Anjeli ho nepotrebujú, diabli ho nechcú, preto stvoril človeka aj napriek tomu, že vedel, že zlyhá. Rozhodol sa, že Jeho Syn to napraví. Vykúpi nás a každý, kto bude chcieť môže ísť do neba. Túto moju teológiu vidím potvrdenú v podobenstve o Márnotratnom synovi. Je to téma, ktorá ma stále priťahuje. Je úžasné, ako to Boh urobil. Stal sa človekom. Pred Zvestovaním nebol človekom, ale od Zvestovania je človekom večne! Človeka povýšil až do stredu Trojičného života. Dokonca sa človek stal jeho Matkou. Ona je nad všetkých anjelov. Kristus je nad všetkých anjelov, čiže ako ľudstvo máme veľkú šancu ... väčšiu ako anjeli. Boh je prostredníctvom človeka Milosrdenstvom. Myslím, že raz budeme veľmi prekvapení, nad kolkými sa Boh zmiloval, že sa do neba dostali i ľudia, o ktorých sme si to nemysleli.

Je to zaujímavá interpretácia... Majstre, sú vaším inšpiračným zdrojom aj teologické traktáty?

Iste, ale nepáčia sa mi racionalistickí teológovia, ktorí chcú všetko interpretovať a vysvetliť rozumom. Myslím, že sa tak stráca biblická esencia – láska a všemohúcnosť Boha. Páčia sa mi mystici – Ján z Kríža, obe Terézie, a aj to, čo Ježiš zjavuje cez Valtortu... oslovuje ma Guardini a mnohí ďalší teológovia. Miesto televízie (ktorú nemám), čítam aj v noci tieto knihy. Sú pre mňa zdrojom inšpirácie, duchovnou

posilou a vzbudzujú vo mne optimizmus, večný optimizmus. Bolo by totiž hrozné, ak by náš život končil smrťou. Snažím sa kresťanský optimizmus vyjadriť aj v obrazoch. Vo vatikánskych múzeách som videl veľa kresťanskej modernej tvorby, ale neobjavil som v nej vrúcnu lásku. Bolo to výtvarne zaujímavé spravené, ale esencia mi v tom chýbala. Fra Angelico, El Greco, Rembrandt ... oni to vedeli prežiť. Myslím, že namaľovať Krista môže len ten, kto je do neho zamilovaný. Musí mať veľkú lásku z celého srdca ho milovať, potom môže dobre namaľovať Krista a všetko, čo s ním súvisí.

Presne týmto istým smerom sa vybrali ikonopisci. Duchovná maľba je pre nich štýlom života. Svedectvom skúsenosti s Bohom. Pred namaľovaním ikony sa dlho postia, modlia o inšpiráciu.

Kresťanský umelec musí mať radosť z duchovných vecí, z Boha. Dnešnému človeku chýba radosť z Boha, lebo má toľko všelijakých iných radostí. Chodí síce do kostola, odsedí si to tam, ale Boh mu nie je všetkým. Učím sa tomu. Každé ráno sa modlím: „Boh môj a moje všetko. Buď mi všetkým vo všetkom“. „Boh – moje všetko“ – to by mohlo vyústiť do pustovníckej mystiky, ale vidieť ho, ako „všetko vo všetkých“, to má rozmer komunity, vidieť Ho v blížnom. Treba sa vedieť tešiť z Boha. Nejde to však bez oslobodenia sa od iných radostí. Aj toto som pochopil vo väzení. Na čokoľvek som pomyslel: na ženu, na deti, na umenie, na slobodu, na prírodu – všetko ma strašne bodalo. Nemohol som na to myslieť, lebo ma to privádzalo do depresie:

Srdce

*Moje srdce bolo divé
mnohých vecí veľmi chtivé.
Víchor vial v ňom krížom krážom
plameň lásky zbášal prachom.
Mnohých veciam sa dávalo
a tie hlavné zanedbalo.
Vencom z trnía objal si ho
musí v ňom stáť celkom ticho.
Za čímkoľvek keď sa pobne,
od tej strany trň ho bodne.*

Musel som myslieť Smerom hore. Bol som v samotke, akoby v jaskyni a Boh ma veľmi povzbudzoval, dvíhal. Väzenie pokladám za najduchovnejšiu časť môjho života.

V dnešnej dobe občas sfilmujú väzenské prostredie. Väčšinou je väzenie predstavené v tých najtemnejších farbách, kde sa dávajú do pohybu najohavnejšie sily človeka. Sú však aj výnimky. Jack London popísal v diele Tulák po hviezdach skúsenosť nevinne uväzneného Aduarda Morela, ktorý mával stavy, keď opúšťal telo a prežíval úžasnú slobodu. Podobné čosi popisuje Henry Charierre vo svojom románe Motýľ; ako sa na samotke dostával do stavu eufórie, v ktorej sa prechádzal parížskymi ulicami. Alebo Silvo Krčméry (To nás zachránilo) zasa hovorí „o bezťažavých stavoch“ v meditácii, kde zotrúval niekoľko hodín. Je zaujímavé, že tento fenomén väzenskej „mystiky“, na ktorý upozorňujete, ešte nikto nepopísal. Alebo aspoň mi to nie je známe.

Väzenie bolo pre mňa duchovnou školou. Boh ma naň pripravoval. Rok pred uväznením som napr. dostal žltacku, takže som nemohol maľovať, ale mal som čas meditovať. Ale, ako som povedal, až väzenie pokladám za najduchovnejšiu časť môjho života. Mal som tam chvíle, akoby v nebi:

*Vyvedie ma cez mreže
nadoblačnej do veže,
ukáže mi svoju ríšu,
ktorej láska prikrytá
ako ruža rozvitá.*

Vo väzení som bol od 1953 do 1957 pre náboženskú aktivitu, ktorú kvalifikovali ako „velezradu“. Duch Svätý ma však aj vo väzení viedol, inšpiroval, posilňoval, aj vtedy keď som bol skoro pol roka na samotke. Keďže som si chcel zachovať tieto inšpirácie, musel som ich skladať do básní. Nemal som čím, ani na čo písať. Tak som vždy ráno namydľil spodok cínového lavóra. Z hrebeňa som si vylomil zúbok a písal som do namydleného dna lavóra. Do večera som sa musel naučiť báseň naspamäť. Bolo to spolu 30 básní. Tri a pol roka som si ich opakoval, aby som ich nezabudol. Najprv vyšli ako samizdat a potom tlačou:

Cesta dôvery

*Oblabli ma kruté šelmy
a sužuje ma tu veľmi.
Kol dokola bustá tma je,
srdce sa mi strachom chveje.
Tíško pristal pri mne balón.
Tieto slová žiaria na ňom:
„Všetko musíš zanechať
s dôverou sa Bohu dať.
Toto je úzky chodník
na ktorom ťa nezradí nik.“
tesné je tu miesto veľmi,
no, len keď stúpam preč od šelmy!
Stále hore vystupujem,
strachy z duše vyhadzujem.
Teraz letím neviem kam,
po pristatí dáš mi plán.*

Ako špirituálneho teológa ma zaujala ešte jedna vec. Hovorili ste, že človek sa musí zbaviť iných radostí, aby poznal radosť z Boha. Je zaujímavé, že všetky mystické techniky, ktoré chcú dosiahnuť posledný základ bytia alebo Boha, usilujú sa presne o to isté. Nedávno sa mi do rúk dostala obrazová publikácia o Františkovi Drtikolovi. Bol to významný fotograf a maliar, ktorý sa zaoberal budhistickou meditáciou. Na jeho diele napríklad vidieť, ako sa postupne odpútava od zmyselnosti. Posledné obrazy sú svedectvami o jeho skúsenosti so svetlom a všejednotou. Svojim nasledovníkom, ktorí ho pokladali za mystika, radil, aby sa na „cestu za Bohom človek odpútal od emócií, obrazov svojho ja.

Viete, že v tomto prípade ide o orientálnu skúsenosť. Naša je iná. My sa nechceme zbaviť vlastného ja. My nechceme zaniknúť v nirváne, ale spojiť sa s osobným Bohom – Láskou. Čítal som, že máme toľko myšlienok, ako vlasov na hlave, ale keď chceme, aby v duši mohol pôsobiť Boh – Duch Svätý, musíme všetky zbytočné myšlienky dať preč. Ale toto nie je nirvána, ale očistenie, zdokonalenie našej osobnosti.

Problémom je, že v slovenčine nemáme výraz na rozlíšenie medzi ego a Selbs, ako to urobil Jung. Možno by sa hodilo ego a ja. Človek

sa musí oslobodiť od ega, aby našiel svoje autentické ja. Ako hovorí Ježiš: "Kto si chce zachrániť život, stratí ho, kto ho stratí, nájde ho". Ego je do seba uzavretý spôsob života. Ja – je na obraz boží. Je to povolanie človeka naplno sa zrealizovať predovšetkým vo vzťahu lásky k Bohu, k bližným, ale aj k stvoreniu. V tomto otváraní sa, strácaní vlastného, malicherného, marginálneho života má svoje miesto i Duch Boží, bez ktorého nemôžeme v sebe zrealizovať Boží plán.

Majstre, chcem sa vás spýtať ešte niečo, čo sa týka umeleckej inšpirácie. Starí Gréci ju videli v múzach. Adorno tvrdil, že za inšpiráciou sa skrýva vplyv spoločnosti. Umeniu zostala tak len profánna a úžitková funkcia. Ortodoxný teológ Pavel Evdokimov je druhým extrémom. On akoby vôbec neuznával možnosť nesakrálného umenia. Umenie vidí ako službu posvätnému. Tvrdí, že napr. abstraktné umenie Kandinského, ktorým sa snažil farbami zachytiť stavy duše, zradilo duchovnú podstatu umeleckej tvorby, ktorá pramení z faktu Vtelenia. Boh sa stal človekom, preto má byť duchovné zobrazované konkrétnym. Evdokimov postavil do ostrého protikladu ikonopiscov a západný umelecký artefakt, najmä abstraktné umenie, ktoré sa podľa neho spreneverilo základnému duchovnému kánonu umenia, zobrazovať duchovno zmyslovým. Evdokimov nedokázal pre tieto dva poblady nájsť zmierenie. Mne sa však zdá, že práve vo Vašich dielach došlo k zmiereniu medzi formou, ktorú prinieslo umenie 19. a 20. storočia a duchovným obsahom. Vaše diela sú maximálnou snahou priblížiť sa čo najbližšie k svetlu, takpovediac pozerat' doň čo najdlhšie. Počas rokov ste sa neodchýlili od základnej témy, ktorou je kresťanská doktrína, pričom je Vaša výpoveď rýdzo moderná. Postavy Krista sa stali svetelnými kontúrami, cez ktoré prežaruje jeho Synovstvo. Máte odvahu dokonca zobrazit' Trojicu, Nebeský Jeruzalem a to všetko priam archetypálne. Majstre, odkiaľ táto inšpirácia?

Musím povedať, že ja múzy neuznávam. Je to Duch Svätý, ktorý dáva inšpiráciu. Nachádzam ju v prírode, v ľuďoch... Najčastejšie v lektúre, zvlášť Nového zákona. Niečo aj zo Starého zákona... Inšpirujú ma však aj mystici, napríklad to, čo nám Kristus sám o sebe zjavil cez Máriu Valtortu.

Mali ste nejakého učiteľa, vzor?

Študoval som u otca našej modernej slovenskej maľby Martina Benku. Stále som však hľadal svoj rukopis. V niečom ma inšpiroval aj

Marc Chagal, ale on sa pohybuje viac v Starom zákone, preto som sa nakoniec rozhodol ísť vlastnou cestou.

Vašu malbu nazval profesor Hanus, sakrálnou. Aká je Vaša autoidentifikácia. Touto otázkou by som chcel zakončiť náš dialóg.

Na jubilejnej výstave v roku 1991 som povedal, že všetko zlo pochádza z toho, že naša civilizácia používa len jednu polovicu mozgu – technickú, ale druhú, duchovno-mystickú, kde je aj svedomie, úplne zanedbáva. Preto dnešná civilizácia stále viac smeruje do negatívna. Verím, že príde zlom a myslím, že v ňom budú hrať pozitívnu úlohu aj taký národ, ako je slovenský. Verím, že náš národ má dosť duchovných osobností (Strauss, Korec, Veigl...), že sme svojím spôsobom výnimoční, a že máme určité duchovné poslanie. Hovoril som vtedy, že my, malý národ v strede Európy môžeme dať Európe srdce. Ja svoje umenie vediem týmto smerom. U nás je to teraz tak trochu divné. Zlo je veľmi viditeľné, ale je tu aj dobro, nenápadné dobro mnohých duchovných ľudí, ktorých poznám. Verím, že toto dobro príde v pravú dobu ku slovu. Maľujem pre duchovnú elitu. Nemyslím tým intelektuálov, môžu to byť jednoduchí ľudia. Ešte viac však maľujem pre budúcu civilizáciu lásky. Verím, že súčasnom po období konzumu príde duchovná doba. Éra Ducha Svätého!!!

Majstre prezradím na Vás, že Vám vyšla kniha „Dialógy s večnosťou“ (Turčianska galéria v Martine, 2000), s Vašimi obrazmi, reflexiami a korešpondenciou s významnými osobnosťami, medzi iným s profesorom Ladislavom Hanusom. Je to veľmi vydarená publikácia, ktorá dáva nezasvätenému kľúč do vášho duchovného sveta. Na záver Vám ďakujem za poskytnutý rozhovor a vyprosujem Vám, ešte veľa inšpirácii od Ducha Svätého.

(s akademickým maliarom Ladislavom Záborským sa v mene redakcie Verbum zhovára Róbert Sarka)

EDITORIÁL

Vážená vedecká rada, Vaša Eminencia, Magnificencie, Excelencie, Honorability, Spektability. Vážení hostia, dámy a páni!

Medzi stredoveké Studium universale, ako vtedy nazývali univerzity, patrila aj košická univerzita založená v roku 1660 Benediktom Kisdym. Na jej tradíciách vznikla aj Univerzita P.J. Šafárika. História vtedajších, nazvime ich s odvahou slovenských univerzít, Academia istropolitana; Trnavskej univerzity a Košickej univerzity bola krátka a zložitá. Uvedomme si, že Slovensko malo pri sčítaní ľudu roku 1720 len 734 004 obyvateľov. Tvorcom univerzít bola v tom čase cirkev a vzdelávanie prebiehalo väčšinou v teológii, filozofii, práve a v medicíne. Reálna úloha slovenských univerzít začína až v minulom storočí, po vzniku Československej republiky, keď úlohu zriaďovateľa zobrať na seba štát. Dnes má Slovensko na počet obyvateľov dosť univerzít, skôr zostávajú starosti s ich rozvojom a úrovňou.

Vaša Eminencia, vo svojej pamätnej reči Odkaz národu v SNR ste povedali: Svet, ale najmä stredná a východná Európa, žije v prelomovom období. Padajú ideológie, múry, systémy a bloky. Vytvárajú sa nové systémy, kladú sa základy novej budúcnosti. Každý prelom ako pôrod, prináša so sebou bolesti, ale aj radosť a nádej nového života. Prelom môže priniesť so sebou aj určitú krízu, ktorá sa má stať krízou rastu k čoraz väčšej vyspelosti, zrelosti a zodpovednosti. Rast znamená súvislosť; kontinuitu vo všetkom, čo je zdravé a hodnotné a očistu od všetkého škodlivého a negatívneho. Na Slovensku sa právom hovorí o mravnej obrode národa a všetkých obyvateľov. Ak táto obroda nemá ostať okrídleným, no nakoniec prázdny slovom, ktoré sa po čase ošúcha a nechá zapadnúť prachom zabudnutia, všetky zložky národa, a najmä zodpovední činitelia, musia priložiť ruku k dielu.

Domnievame sa, že tu je úloha aj univerzít; lebo ich odkaz charakterizovala konferencia UNESCO v africkom Durbane takto:

- Ak existuje zmysluplnosť, existuje univerzita,
- Ak existuje zámer, existuje univerzita,
- Ak existuje seba-naplnenie, existuje univerzita,
- Ak existuje otvorený systém, existuje univerzita,
- Ak existuje participácia, existuje univerzita,
- Ak existuje intuícia, existuje univerzita,

Ak existuje kultúrna identita, existuje univerzita,
Ak existuje polemika, existuje univerzita,
Ak existuje imaginácia, existuje univerzita;
Ak existuje hľadanie pravdy, existuje univerzita,
Ak existuje intelektuálna čistota, existuje univerzita,
Ak existuje rovnosť a spravodlivosť, existuje univerzita,
Ak existuje nádej, existuje univerzita,
Ak existuje láska, existuje univerzita,
Ak existuje vášeň a súcit, existuje univerzita,
Ak existuje utópia, existuje univerzita,
Ak existuje mier, existuje univerzita,
Ak existuje harmónia, existuje univerzita,
Ak existuje duša, existuje univerzita,
Ak existuje viera, existuje univerzita,
Ak existuje krása, existuje univerzita,
Ak existuje mikrokozmos vedomý si súvisu s makrokozmosom, existuje univerzita,
Ak existuje otázka, existuje univerzita
Ak existuje odpoveď, existuje aj spoločnosť.

Dámy a páni,

Slováci nemajú bohatú históriu v osobnostiach. Ako by sa im doma nedarilo. Jesenius a Šafárik v Prahe, Kollár v Budapešti, Dionýz Štúr vo Viedni, Štefánik v Paríži, Stodola v Zürichu a Tomko v Ríme sú svetlice, ktoré doma nenašli podmienky a ani pochopenie. Slováci – emigranti po 2. svetovej vojne predstavujú vo svetovej vede len bezvýznamný podiel, napriek tomu sa všeobecne uznáva dobrá úroveň slovenských univerzít. Rozdelenie republiky prinieslo pre slovenské univerzity veľa problémov a ich riešenie v zjednotenej, všetko riešiacej Európe je v nedohľadne. Podstatné je, že mládež nám do sveta uteká, ale nie na skusy, aby sa s nimi vrátila, ale za chlebom, tak ako slovenskí drotári s brašňou na pleci. A znovu sú tu univerzity, aby spolu s cirkvou a štátom nachádzali riešenie na osi vzdelanie – morálka – spoločnosť.

Dr. Tomko je prameňom čistej vody potrebnej pre šírenie morálky, vzdelanosti a viery. Táto impozantná osobnosť má pre Univerzitu P. J. Šafárika a pre Slovensko nesmiernu dôležitosť. Takto som aj odôvodnil môj návrh na udelenie čestného doktorátu.

(Úvodné slovo rektora Univerzity Pavla J. Šafárika prof. Podbradskeho pri udelení čestného doktorátu Univerzity jeho Eminencie Jozefovi kardinálovi Tomkovi)

DÔLEŽITÁ ÚLOHA UNIVERZITY V DNEŠNEJ SPOLOČNOSTI

J. E. JOZEF KARDINÁL TOMKO

Na prelome dvoch tisícročí, ba už aj na začiatku tretieho, všetko je v pohybe, v prechode a často aj v kríze. Padli ideológie a utópie, menia sa spoločenské útvary a politické zoskupenia, hľadajú sa nové hospodárske systémy. Najmä tzv. západná civilizácia sa dostáva napriek všetkým zdánlivo pozitívnym javom do obdobia úpadku, po ktorom by mala nastúpiť zmena a objaviť sa iný druh civilizácie. Ako to vyzdvihol Druhý vatikánsky koncil, „v natoľko zložitej situácii mnohí naši súčasníci majú ťažkosti správne rozoznať trvalé hodnoty a zároveň ich dať do súladu s novými objavmi. Preto sa ich zmocňuje nepokoj a so zmiešanými pocitmi nádeje a úzkosti kladú si otázku, kam smeruje dnešný svet“ (Gaudium et spes, Radosť a nádej 4).

V tomto prelomovom, ba až krízovom období treba zachrániť trvalé hodnoty. Treba zachrániť človeka a jeho prvé prirodzené prostredie: rodinu. Treba vedieť naozaj správne rozoznať a zachrániť všeludskú prirodzenosť, predovšetkým jej dve najzákladnejšie a najcitlivejšie hodnoty a prejavy: život a lásku. S nimi sa zachráni i národné a náboženské spoločenstvo.

Rodina je „spoločenstvo života a lásky“. Dnes je rodina najmä v západnej civilizácii v kríze, a to je práve jedným zo znakov úpadku v každej z doterajších civilizácií. Sú proroci, ktorí už roky predpovedajú koniec rodiny a manželstva vôbec. Podľa Marxa rodina zanikne s príchodom komunistickej spoločnosti. Psychológ John Wilson v roku 1927 na základe analýzy moderného manželstva usúdil, že nastane skorý koniec rodiny, ktorý sa mal uskutočniť v roku 1977. Ešte v roku 1971 anglický psychiater David Cooper vydal knihu s názvom: Smrť rodiny. Dnes môžeme, bez zveličovania hovoriť o kríze rodiny a manželstva a koniec koncov o kríze dvoch hodnôt, z ktorých a pre ktoré manželstvo i rodina žijú, to jest lásky a života.

I. LÁSKA A ŽIVOT – HODNOTY V KRÍZE

LÁSKA V KRÍZE

Pojem lásky sa v chápaní ľudí vyvíja najmä od 19. storočia, od doby romantizmu. Ide o vývin, ktorý posúva podstatu lásky v chápaní dnešného západného človeka z oblasti vôle, ducha; citu a telesných prejavov pod kontrolou rozumu a vôle stále viac smerom k pudovosti, nespútanej vášnivosti a iracionálnosti: Istá literatúra a kultúra, ktorá nadväzuje na romantizmus a ktorá pestuje ružové romániky a filmy, zužuje lásku na čosi čisto citové, náhodné a slepé. Po romantizme prišiel určitý druh psychoanalýzy, ktorý chápe lásku iba ako živelnú pohlavnosť, ktorú vraj netreba nijako brzdiť alebo regulovať rozumom a vôľou, aby nevznikali psychické zábrany, inhibície a komplexy. Podľa Freuda láska je iba následkom, sublimáciou sexuality. Zdá sa, že Erich Fromm si získal veľký úspech svojou knižkou „Umenie milovať“ práve preto, lebo oprávnenne poukázal na Freudov omyl, tvrdiac pravý opak: „Láska“ – tvrdí Fromm, „nie je následok pohlavného zadostučinenia, ale pohlavné šťastie je následok lásky.“ II. Wilhelm Reich priviedol Freudovu teóriu do krajnosti, keď hlásal, že šťastie a láska spočívajú v čím častejšom vybíjaní pohlavného pudu a v živočíšnej rozkoši, čiže v častom orgazme; toto chápanie je dnes menej známe ako teória, ale viac rozšírené ako prax a ako zmyšľanie. Eros tu úplne vytlačí agape a ethos. Duchovná, rozumová, vôľová, ba aj vyššia citová stránka človeka sa vylúči a zúži sa iba na vášeň, pud a genitálnu zložku. A tak sa ochudobní človek i mnohorozmerná šírka lásky.

Ďalším znakom tohto skôr úpadkového vývoja je presun v predmete lásky. V správnom chápaní predmetom lásky je iná osoba, ktorej chceme dobro a šťastie. Dnešné zmyšľanie však pod láskou a v láske hľadá čoraz menej druhého, ale skôr vlastné pôžitky a ukojenie, vlastné šťastie, a to až natoľko, že druhá osoba sa stáva iba prostriedkom, pomocou ktorého si možno obstaráť pôžitok, prostriedkom, čo sa môže vymeniť, len aby sa dosiahol cieľ. A tak z altruistickej lásky, ktorá je zameraná na dobro druhého, sa stáva egoistická láska k sebe samému, ktorá je však opakom a popretím lásky.

Teda pri tejto sebeckej láske, ktorá sa môže pestovať aj v dvojici, kde obaja partneri slúžia len svojmu individuálne uzavretému „šťastiu“, niet ani reči o iných hodnotách, ako je dobro detí; dobro rodiny, tým menej dobro národného alebo náboženského spoločenstva alebo ľudstva; ani reči o iných hodnotách ako obetavosti, ver-

nosti, službe; o láske ako schopnosti darovať sa, rásť, znovuzrodiť sa, slúžiť druhému, životu, ľudstvu... - to všetko sa stáva priam smiešnym. A tak sa stráca plná ľudská láska ako hodnota.

Dnes táto mentalita ohrozuje ako príslub, niekedy aj ako podmienka hospodárskeho blahobytu národy Tretieho sveta, ktoré si ešte zachovali zmysel pre prírodu a rodinu. Toto zmyšľanie však čoraz viac preniká aj do našich slovenských rodín a do našej kultúry.

ŽIVOT V NEBEZPEČENSTVE

Aj ľudský život podlieha vplyvom kultúry a zmyšľania. Veda dáva modernému človeku do rúk úžasné technické a technologické prostriedky, ktorými môže hlboko zasahovať do prírody, i do ľudskej osobnosti, ba i do samého života v jeho počiatku, zrode, raste i v konečnom štádiu. Chemickými, elektronickými a operačnými prostriedkami možno podmieňovať i manipulovať s ľudským životom i osobnosťou človeka; možno v skúmavke oplodňovať (tube baby) a pestovať ľudský plod, možno zasahovať do chromozómov, možno pôsobiť na genetické pochody, na orgány, ba dokonca možno aj klonovať človeka.

Kam nás však privedie čisto technický pohľad na ľudský život? Aldous Huxley, brat slávneho filozofa Alexa, prorocky vykreslil roku 1932 v románe *The Brave New World* (Prekrásny nový svet) mechanizujúce tendencie technologickej spoločnosti. Už vtedy predvídala spoločnosť, kde sa noví ľudia rodia čisto anonymne z vajíčok oplodnených v laboratóriu a kde by bolo priam hanbou narodiť sa riadnym splodením z otca a matky. V novom svete sú manželstvo i rodina zbytočnými. Ľudia sú plodmi laboratória a vedecky programovanej výchovy. Delia sa na rôzne triedy: vyššiu kastu tvoria osoby alfa a beta; delta a ypsilon sú menej schopní. Pritom sú však všetci spokojní a šťastní, lebo každý si berie dávku drogy „soma“, ktorá mu nahradzuje lásku. Utópia alebo začínajúce skutočnosť? Pomyslime si len na banky speriem, na umelé oplodňovanie, na onirické extázy spôsobené drogami a podobne. Ako posudzovať nie liečebné zasahovanie do ľudského života chemickými prostriedkami, pilulkami, RU 486 (mifepriston), ba aj pokusy o tzv. terapeutické klonovanie?

Ešte pred šesťdesiatimi rokmi, za Hitlera, sa svet hrozil sterilizácie a eutanázie, a dnes sa tieto metódy vyhlasujú za znaky nového humanizmu! Ako to, že západná civilizácia došla k takým rozporom? Akú

hodnotu má ľudský život? Kto je jeho pánom? Kto má právo ho vziať a potlačiť?

Tu sa kladú ďalšie otázky: Je dobré a samočinne dovolené to, čo je technicky možné? Podlieha veda, technika, pokrok nejakým vyšším normám? Existujú pre ne nejaké hranice? Aký je vzťah medzi nimi a medzi etikou?

Ján Pavol II. už vo svojej prvej encyklike „Redemptor hominis“ (Spasiteľ človeka) tvrdí – a nie je sám -, že príčinou dnešnej krízy je to, že technický pokrok nenapreduje ruka v ruke s duchovným pokrokom. A duchovný pokrok značí ovládanie techniky duchom. Duch však značí etiku, značí vzťah človeka k svojmu pôvodu, svojej prírode, svojmu určeniu a cieľu, ba – povedzme si to celkom jednoducho – k svojmu počiatku a k transcendentnému cieľu – k Bohu!

Viera v Boha a náboženstvo tu nijako nechcú nahradiť vedu. Môžu však pomôcť človeku, aby lepšie a dôkladnejšie poznal seba samého, svoj počiatok, vznik, poslanie, zmysel života i jeho koniec a cieľ; aby ľudský život bol plnší a dosiahol šťastie; nie ako povrchný a chvílkový zážitok, ale ako hlbšiu náplň svojho bytia; aby láska slúžila životu a život sa naplnil ozajstnou láskou hodnou človeka.

Aké svetlo vrhá teda kresťanská viera na základnú skutočnosť ľudského života, akou je rodina a manželstvo a ako chápe hlavné piliere a hodnoty, ktorými sa živý toto ľudské spoločenstvo, to jest lásku a život?

II. ODPOVEĎ KREŠŤANSKEJ ANTROPOLÓGIE

Pri hľadaní pravej cesty môže byť veľkou pomocou antropológia, ktorá sa opiera o biblické chápanie človeka a rodiny, ale zároveň aj o pozorovanie ľudskej prirodzenosti a o skúsenosť nahromadenú v rozličných kultúrach a svetadieloch.

POVOLANIE ČLOVEKA K LÁSKE

Odkiaľ pochádza v mužovi a žene prirodzená túžba spojiť sa v spoločenstve lásky a manželského spolužitia? Nie je to iba sociálny zvyk alebo výsledok hospodárskych záujmov. Pôvod a dejiny lásky, ktorá vedie k manželstvu a rodine, sa začínajú stvorením človeka. Boh vložil povolanie k láske, k manželstvu a rodine do samotnej prirodzenosti človeka už pri jeho stvorení. “Boh stvoril človeka na svoj obraz

obr. dieta

a podobu; keď ho povolal z lásky k jestvovaniu, zároveň ho povolal k láske., (Ján Pavol II., exhortácia „Rodinné spoločenstvo,“ 11).

Boh, ktorý je Láska, stvoril človeka na svoju podobu, na svoj obraz, to jest ako tvora obdareného rozumom a slobodnou vôľou, schopnosťou milovať a dávať sa. A biblická správa pokračuje: „Stvoril človeka na svoj obraz, stvoril ich muža a ženu“ (Gn 1,26).

Od Boha teda pochádza rozdielnosť pohlavia; sám Stvoriteľ stvoril muža a ženu na to, aby sa navzájom dopĺňali, a to tak telesne, ako aj psychicky i duševne; aby sa obohacovali ako osoby. Ich sama príroda naznačuje, že sú navzájom povolaní vytvoriť spoločenstvo, ktoré pojíma celú ich bytosť, duchovnú i telesnú, a spája ich do jedného spolužitia, takmer do jednej bytosti, do „jedného tela“, ako sa vyjadruje Kristus v evanjeliu: („Preto muž opustí otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele“ Mt 19,5).

Biblická rozprava však pokračuje ďalej a odhaľuje nám ďalší dôležitý moment stvoriteľského plánu s človekom:

„Stvorením muža a ženy na svoj obraz a podobu Boh ... ich povoláva, aby sa s ním zvláštnym spôsobom podieľali na jeho láske a zároveň na jeho moci ako Stvoriteľa a ako Otca, a to tým, že slobodne a zodpovedne spolupracujú na prenášaní daru života: Boh ich požehnal a povedal im: Buďte plodní a rozmnožujte sa a naplňte zem“ (RS, 28).

Láska sa tak dáva do služby života a ľudstva. Takto sa rodí a rozmnožuje rodina, užšia, ale aj širšia ľudská rodina: Keď sa manželia vzájomne oddávajú jeden druhému; dávajú život novej bytosti – dieťaťu, ktoré sa rodí z ich plnej a zodpovednej lásky. Život, ktorý dávajú novej generácii, čo pokračuje ako reťaz po nich, nie je vlastne ich. Rodičia ho dostali od rodičov, až po prvého Tvorcu a Stvoriteľa prírody i človeka. Od neho pochádza aj pohlavná funkcia. Každý ju nachádza v sebe ako dar, či ju chce alebo nie. Je súčasťou ľudskej prirodzenosti a teda i plodnosti, ktorú má človek spravovať a ovládať, byť jej pánom a nie otrokom, používať ju podľa Božích úmyslov, vpísaných do samej účelnosti prírody, a nie zneužívať: „Buďte plodní a rozmnožujte sa, zaplňte zem a podrobte si ju“.

Ľudský život sa má teda podľa Božej vôle rodiť z plnej manželskej a len z manželskej lásky, lebo „zahŕňa v sebe osobné hodnoty, ktoré pre svoj harmonický rast nevyhnutne potrebujú stály a svorný prínos oboch manželov“ (RS, 11). Ľudský život, ktorý manželia plodia, je život bytosti rozumnej a slobodnej, stvorenej na Boží obraz, ktorá je určená pre večnosť. Ľudský život je posvätný, lebo je Božím darom

a od neho v najhlbšom koreni pochádza. Od samého počatia plod manželskej lásky je ľudská bytosť, aj keď ešte nemá dokonale vyvinuté tvary.

Vnútornú mravnú zlobu potratu možno však pochopiť nielen vo svetle viery, ale aj vo svetle rozumu a prirodzeného mravného zákona; ktorý predchádza a prevyšuje hocaký pozitívny zákon politickej moci. Človeka nemožno hodnotiť iba na základe užitočnosti alebo škody, ktorú spôsobuje inému človeku; človek nie je iba nástrojom na dosiahnutie blahobytu a tým menej pôžitku druhého, ináč ho treba odstrániť a zničiť. Ak by sa ľudstvo zrieklo zásady nedotknuteľnosti nevinného ľudského života, následky sú nedozerné, a veru už sa začínajú prejavovať. Ešte po vojne sa ľudstvo hrozilo sterilizácie, dnes sa už praktizuje vo veľkom, najmä u chudobných národov. Po povolení potratu prichádza propaganda za povolenie eutanázie. Potom budeme asi bezbolestne zabíjať tzv. spoločensky neúčinných ľudí, ako sú telesne a duševne poškodení. A začíname manipulovať gény a klonovať ľudskú bytosť. Nie sme ďaleko od hrozného neludského života, ktorý vykresľuje Huxley!

Pritom upadáme do mnohých protirečení. Veď veda nás učí (a to je jej pole, nie pole viery), že od chvíle, keď je vajíčko oplodnené, sa začína nový ľudský život, ktorý nie je životom otca alebo matky, ale novej ľudskej bytosti; ktorá sa vyvíja vlastným smerom; že teda ľudský plod tvorí samostatnú genotypovú jednotku s vlastným genetickým programom a kódexom; že už zigótu treba považovať za samostatného jedinca a to ľudského. Tento plod sa preto kvalitatívne a podstatne líši od mandlí, obličiek, maternice alebo iných častí tela matky. Ak by bolo matke dovolené zničiť tento plod, tak potom by jej muselo byť dovolené zabiť aj narodené dieťa, veď ani toto nemôže ešte samostatne jestvovať bez pomoci iných.

Tieto zásady platia nielen pre jednotlivca, ktorý nemôže v mene vlastnej slobody ohrozovať alebo potláčať život iného, ale aj pre spoločnosť a štát.

Stredná a východná Európa vychádza zo zajatia ideologického materializmu, v ktorom prevláda chápanie človeka ako výrobcu, homo faber. Západná civilizácia prináša práve v chápaní človeka viaceré úpadkové javy založené na praktickom materializme a na individualistickom osvietenstve. Vynára sa však aj nová kultúra, ktorú treba ovplyvniť, aby zachránila hodnoty ducha, prítomné už aj v starých kultúrach, a rozvíjať ich vo svetle nového humanizmu. Naše

obdobie potrebuje múdrosť; opravdivá, klasická „sofia“ je veľmi potrebná.

Je teda zrejme nevyhnutné, aby si všetci znova uvedomili prvenstvo mravných hodnôt, lebo to sú hodnoty ľudskej osobnosti ako takej. Znovupočopenie základného zmyslu a jeho zásadných hodnôt je veľkou úlohou, ktorá sa nám dnes ukladá pre obnovu spoločnosti. Len vedomie o prvenstve týchto hodnôt umožňuje využiť nesmierne možnosti, ktoré dala človeku veda, a to tak, aby sa ich uplatňovanie zameriavalo na povznesenie ľudskej osobnosti v celej pravde, slobode a dôstojnosti. Veda má povinnosť spojiť sa s múdrosťou.“

Preto možno aj na rodinné otázky uplatniť slová Druhého vatikánskeho koncilu, v dokumentoch ktorého čítame: „Naša doba potrebuje túto múdrosť viac než predchádzajúce veky, aby sa všetky nové objavy stali ľudskejšími: Budúcnosť sveta by bola ohrozená, keby sa ľudia nestali múdrejšími.“ (Gaudium et spes, 15) Na bránach jednej univerzity som videl latinský nápis: Scientiae et sapientiae – Vede a múdrosti. Aj rímska prvá univerzita sa volá „La Sapienza“. Prajem aj vašej univerzite, aby slúžila vede a múdrosti.

(Skrátený slávnostný príhovor kardinála Tomku pri prevzatí čestného doktorátu v Košiciach v decembri 2001)

DOKUMENT DOMINUS JESUS

(VYHLÁSENIE KONGREGÁCIE PRE NÁUKU VIERY)

PAVOL DRÁB

Kongregácia pre náuku viery vydala 6. augusta 2000 Vyhlásenie *Dominus Iesus*, ktoré podpísal prefekt kongregácie kardinál Jozef Ratzinger a apoštolskou autoritou ho schválil, potvrdil a nariadil zverejniť pápež Ján Pavol II. Zakrátko vyhlásenie vyšlo aj v mnohých národných rečiach. Aj na Slovensku. Tu ho vydala Konferencia biskupov Slovenska v SSV Tmava. Vyhlásenie sústreďuje pozornosť na dve skutočnosti: najprv na Ježiša Krista, ktorý je plnosťou a konečnou platnosťou Zjavenia. Vyjadruje zároveň aj vzťah medzi vteleným Logosom a Duchom svätým v diele spásy. Táto prvá časť vrcholí vo vyjadrení o jedinečnosti a všeobecnosti spásonosného tajomstva Ježiša Krista.

Druhá časť sústreďuje pozornosť na Cirkev.

O tomto vyhlásení sa objavilo v tlači niekoľko článkov. České *Teologické texty* priniesli referát v 4. čísle. Piate číslo *Teologických textov* prinieslo článok „*Dominus Iesus*“ a *christologie*. Najnovšie tri články k tejto téme priniesla česká verzia časopisu *Medzinárodná katolícka revue Communio*, č.3. – 4., roč. 4., 2000; autori článkov: J. Ratzinger, A. Amato, F. Ocáriz.

Na Slovensku zareagovali, a to pozitívne, dvaja evanjelickí teológovia: Dušan Javra v *Dominofórum*, číslo 42, a Dr. Július Filo starší, emeritný biskup, v časopise *Evanjelický posol spod Tatier*, číslo 49, rok 2000. V tom istom evanjelickom časopise (číslo 1, rok 2001) objavili sa reakcie piatich evanjelických farárov a faráriek, ako protest na uvedený článok emeritného biskupa Filu. V katolíckom *Duchovnom pastieri* číslo 10, v redakčnej úprave Daniela Diana je z nemčiny prebraný rozhovor o vyhlásení s arcibiskupom Brawncom. Pod titulom: *Čestný dialóg vyjadruje podmienky, za ktorých je jednota s Rímom možná* (strana 452 – 456). V tom istom časopise František Škoda sústredil pozornosť na dokument v článku: *Vyhlásenie Kongregácie pre náuku viery Dominus Iesus* (str. 457 – 460),

Deklarácia Dominus Iesus si zaslúži pozornosť. Ide o dokument veľmi dôležitý a zároveň aktuálny.

V úvodnej časti s poukázaním na slová Jána Pavla II., pripomína, že Cirkev už dve tisícročia evanjelizuje svet svedectvom života a slova, a le aj „na konci druhého tisícročia je toto poslanie ešte ďaleko od svojho završenia“. ¹ Dokument pripomína, že evanjelizovať prostredie je úlohou každého kresťana. Sv. Pavol tu hovorí o povinnosti: „Beda mi, keby som evanjelium nehlásal“ – 1 Kor 9,16. Bohatstvo života, ktoré odovzdal Kristus svojej Cirkvi nemôže byť skryté, treba ho dať k dispozícii všetkým. K tomu dnes slúži dialóg medzi náboženstvami. ²

Ak vieme dialóg s náboženstvami a vieme o úlohe odovzdať im dar, ktorý máme v Kristovi, hovoríme o tom, kým je pre nás Kristus. Medzináboženský dialóg sa stáva zároveň prostredím ohlasovania Ježiša Krista, teda nesie v sebe misijný prvok. Takéto rozhovory s náboženstvami sa vedú v duchu opravdivej slobody. Ide o vzájomné predstavenie sa náboženstiev. Naša reč o kresťanstve je rečou o Ježišovi Kristovi, o ktorom veríme, že je Božím Synom, naším Vykupiteľom, daroval nám svojho Ducha; o tomto bohatstve a dare hovoríme aj iným, aby si mohli privlastniť Dar. A ako hovorí vyhlásenie, dialóg „vedie k postojom porozumenia, a ku vzťahu vzájomného poznávania a obojstranného obohacovania, a to v poslušnosti k pravde, v úcte k slobode“. ³

Dokument vyjadruje pravdu o Ježišovi Kristovi, a to „s úmyslom potvrdiť pravdy, ktoré tvoria súčasť dedičstva Cirkvi“. ⁴

Dôvodom vyhlásenia sú súčasné relativistické teórie, „ktoré sa usilujú zdôvodniť náboženský pluralizmus nielen *de facto*, ale aj *de iure* (alebo principiálne). V dôsledku toho pokladajú za prekonané niektoré pravdy, ako napríklad konečný a úplný charakter zjavenia Ježiša Krista, povahu kresťanskej viery vo vzťahu k vnútornému presvedčeniu v iných náboženstvách, inšpirovaný charakter kníh Svätého písma, osobnú jednotu večného Slova a Ježiša z Nazareta.“ ⁵

¹ Kongregácia pre náuku viery: *Dominus Iesus*, číslo 2, KBS, SSV Trnava 2000; porov. Ján Pavol II.: *Encyklika Redemptoris missio*, č. 1; AAS 83 (1991) 249 – 300.

² DI 2.

³ DI 2.

⁴ DI 3.

⁵ DI 4.

Kristologická časť dokumentu venuje sa týmto aspektom: 1. Plnosť a konečná platnosť zjavenia Ježiša Krista (články 5 – 8), 2. Vtelené Slovo (Lagos) a Duch Svätý v diele spásy (články 9–12), Jedinéčnosť a všeobecnosť spásonosného tajomstva Ježiša Krista (články 13–15).

Definitívny a úplný charakter zjavenia Ježiša Krista sa odvodzuje z výrokov Písma. Ježiš sám hovorí: „Ja som cesta, pravda a život“ (Jn 14,6); „Boha nikto nikdy nevidel. Jednorodný Boh, ktorý je v lone Otca, ten o ňom priniesol zvesť“ (Jn 1, 18). K tomu Apoštol Pavol v liste Kolosanom uvádza, že v Kristovi „telesne prebýva celá plnosť božstva. V ňom ste aj vy naplnení“ (Kol 2, 9 – 10).

V Ježišovi Kristovi je celá pravda o Bohu, on je „Pravda“, lebo je Bohom. A práve preto je aj jediným Prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi.

V Ježišovi Kristovi sa stretáva čas s večnosťou, história s transcendentnom. Narodil sa v Betleheme za panovania rímskeho cisára Augusta a júdskeho kráľa Herodesa Veľkého. Udalosť Kristovho narodenia delí dejiny na dobu pred Kristom a dobu po Kristovi. – Transcendentálny rozmer spočíva v tajomstve. Večný Boží Syn, Logos, ktorý je od večnosti v jednote s Duchom Svätým u Otca, keď prišla „plnosť času“, vstúpil do ľudských dejín tým, že vzal na seba ľudská prirodzenosť, a stal sa človekom. O tom hovorí Ján v Prológu svojho evanjelia: „Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a to Slovo bol Boh. Ono bolo na počiatku u Boha. Všetko povstalo skrze neho a bez neho nepovstalo nič z toho, čo povstalo. (...) A Slovo sa telom stalo a prebývalo medzi nami“, Jn 1,1-3.14.

Vo *Vyhlásení* sa hovorí: „Slovo, ktoré „bolo na počiatku u Boha“ (Jn 1,2), je to isté, ktoré „sa stalo telom“ (Jn 1,14).⁶ Teda: „na počiatku“ Stvoriteľ povedal Slovo a povstalo stvorenie. Keď prišla „plnosť času“ pre vykúpenie človeka, Otec opäť povedal Slovo a poslal medzi nás Syna. Táto udalosť, keď Boží Syn sa stal človekom, sa nazýva incarnatio – vtelenie. V osobe Božieho Syna spája sa Boh s človekom, božská prirodzenosť sa spája s ľudskou prirodzenosťou. Teológia tu hovorí o hypostatickej únii dvoch prirodzeností v jednej osobe Syna. Ježiš Kristus je jednorodný Boh, ktorý je v lone Otca“ (Jn 1;18), je jeho „milovaným Synom, „ v ktorom máme vykúpenie... Boh chce, aby v ňom prebývala všetka plnosť a aby skrze neho zmieril všetko so sebou“ (Kol 1,13-14.19-20).⁷

⁶ DI 10.

Prvý nicejský koncil vyjadril vieru v Ježiša Krista: „zrodeného z Otca, čiže z podstaty Otca, Boha. Z Boha, Svetla zo Svetla, pravého Boha z Boha pravého, splodeného, nie stvoreného, jednej podstaty s Otcom“.⁸

Vyblásenie vyjadruje aj vzťah Ježiša Krista a Ducha Svätého: „Vzkriesený Kristus účinkuje v srdciach ľudí silou svojho Ducha... Duch Svätý rozosieva „semená slova“, ktoré sú v obradoch a kultúrach, a pripravuje ich na dozretie v Kristovi“⁹. K tomuto vzťahu *Vyblásenie* uvádza: „Tento Duch je ten istý, ktorý pôsobil pri vtelení, v živote, smrti a vzkriesení Ježiša a pôsobí v Cirkvi. Nie je teda alternatívou Krista, ani nevyplňuje dajaký druh prázdna, o ktorom sa daktorí domnievajú, že existuje medzi Kristom a Slovom. To, čo Duch Svätý koná v srdciach ľudí a v dejinách národov, v kultúrach a náboženstvách, má za cieľ prípravu na evanjelium a deje sa so zameraním na Krista, na Slovo; ktoré sa pôsobením Ducha Svätého stalo telom, „aby on, dokonalý človek, uskutočnil spásu všetkých a všetko zjednotil v sebe“¹⁰. Tým, ktorí oddeľujú ekonómiu Ducha Svätého od ekonómie vteleného Slova, dokument pripomína, že vtenenie Slova je trojičnou udalosťou: „Tajomstvo Ježiša, vteleného Slova, je miestom prítomnosti Ducha Svätého a princípom jeho zoslania na ľudstvo nielen v mesiášskych časoch, ale aj v tých, ktoré predchádzali jeho historickému príchodu“¹¹.

O jedinom a jedinečnom spásonosnom poslaní Ježiša Krista hovoria texty Písma: „Otec poslal Syna za Spasiteľa sveta“ 1 Jn 4,14; „V nikom inom niet spásy, lebo niet pod nebom iného mena, daného ľuďom, v ktorom by sme mali byť spasení“ (Sk 4,12); „Jeden je Boh a jeden prostredník medzi Bohom a ľuďmi – človek Kristus Ježiš, ktorý vydal seba samého ako výkupné za všetkých“ (1 Tim 2, 4-6). A k tomu možno dodať slovo Druhého vatikánskeho koncilu: „Samo Slovo Božie, ktorým povstalo všetko, stalo sa telom, aby ako dokonalý človek, všetkých spasilo a všetko v sebe zjednotilo.“¹²

Titul Prostredník vyjadruje Ježišovú funkciu pri budovaní vzťahov medzi Bohom a ľuďmi.

⁷ DI 10.

⁸ DI 10.

⁹ Ján Pavol II.: *Encyklika Redemptoris missio*, č. 28.

¹⁰ DI 12, porov. Ján Pavol II.: *Encyklika Redemptoris missio*, č. 28 – 29.

¹¹ DI 12.

¹² GS 45.

Prostredník je ten, .kto uskutočňuje dohodu medzi dvoma osobami alebo skupinami. Túto úlohu môže zastávať ten, kto má vzťah k oboj. V Starom zákone sa pripisovala úloha prostredníka anjelom, ale aj ľuďom, ako bol Mojžiš.

Ježiš vyniká nad všetkých. Je jedinečný, pretože priamo v jeho bytosti je spojené božstvo i človečenstvo. Sv. Pavol v liste Timotejovi o tom píše takto: „Jeden je Boh a jeden prostredník medzi Bohom a ľuďmi – človek Kristus Ježiš, ktorý vydal seba samého ako výkupné za všetkých“ 1 Tim 2,5 – 6.

Ježiš Kristus, pravý Boh a pravý človek, je prostredníkom v najvlastnejšom slova zmysle. Svoje prostredníctvo Ježiš prežíval po celý život. Pred ľuďmi sa predstavuje ako Boh: Hovorí ako Boh, ponúka kráľovstvo, spásu a dáva sa z lásky. Pred Bohom sa realizuje ako človek: všetko prijíma od Otca a poslúcha Otca. S týmito myšlienkami začína svoju teologickú úvahu o prostredníkovi Gerard Rossé a cituje aj Waltera Kaspera, ktorý hovorí: „Ježiš vo svojej osobe je súčasne výzvou Boha k človekovi a odpoveďou človeka Bohu. Vo svojej poslušnosti naplno vychádza z Boha a naplno sa k nemu vracia... Vzhľadom k nám úplne sa nám dáva a zastupuje. Je dvojnásobne prostredníkom medzi Bohom a človekom“.

V celom živote bolo jeho prostredníctvo orientované k vrcholu, ktorým je Velkonočná udalosť (kríž a vzkriesenie). A stále je úplne na strane Božej a súčasne úplne na strane človeka a radikálne je solidárny s Bohom a súčasne radikálne solidárny s ľuďmi.

V totálnej otvorenosti voči Bohu a voči ľuďom , ktorú prežíva na kríži, do „tej „priezračnosti“, ktorá je čistou láskou – láskou až do krajnosti. Ježiš sa stáva „cestou“ Boha k človekovi a „cestou“ človeka k Bohu. Tu na kríži, v Ježišovi ukrižovanom je priama komunikácia medzi Bohom a človekom.

Téma o Kristovom prostredníctve je najviac rozvinutá v liste Hebrejom.

V Ježišovom človečenstve sa môže človek spojiť s Bohom. Ale práve preto Ježišovo človečenstvo muselo byť najprv najvyšším spôsobom spojené s Bohom, muselo byť oživené Duchom Svätým, stať sa „duchovným“, nie podrobené pozemským obmedzeniam. K tomu Boh použil utrpenie, ktoré mu spôsobujú ľudia. Vždy poslušný vôli Božej prijíma utrpenie a smrť. „Hoci bol Synom, z toho, čo vytrpel, naučil sa poslušnosti, a keď dosiahol dokonalosť, stal sa pôvodcom večnej spásy pre všetkých, ktorí ho poslúchajú, keď ho Boh vyhlásil za veľkňaza podľa radu Melchizedecha“ (Heb 5,8–10).

Keď Ježiš prijal utrpenie, otvoril sa Božiemu premieňajúcemu pôsobeniu a urobil zo svojej smrti sebaobetovanie Bohu. A obeť chápeme spontánne ako prostriedok, ktorým chceme urobiť niečo bohumilé, aby sme prijali Božie dobrodenie. Snažíme sa dosiahnuť, aby Boh zmenil svoje správanie voči nám. Ale tu sme dospeli práve k opačnému hľadisku: obeť musí omnoho skôr zmeniť toho, kto obetuje, než toho komu sa obetuje. Platí to aj o našich obeťách. Kristus je naozaj ; schopný doviestť k spáse tých, ktorí sa ním nechajú viesť (porov. Heb. 2,10;5,9;6,20), on sa stal v pravom slova zmysle Prostredníkom.

Autor listu Hebrejom našiel na túto skutočnosť zrozumiteľný titul: Ježiš sa stal dokonalým Velkňazom. Má všetko, čo treba, aby ním bol; je vo svojom bytí premenený navždy, je u Boha a zároveň je solidárny so všetkými ľuďmi. Je schopný ich chápať a za nich v ich každej situácii sa prihovárať. (Porov.: Hebr ,16-1 T)

Oslávený Ježiš môže všetkým dávať Božieho Ducha. Duch Svätý je veľkým darom Zmŕtvychvstalého, je to jeho Duch. Keď Ježiš dáva ľuďom Ducha, dáva im tú najvútornejšiu realitu svojho „JA“.

Ježiš, ktorý nie je obmedzený pozemskými hranicami, je v každom človekovi prítomný ako univerzálny Prostredník. Duch, ktorého dal oslávený Kristus, môže veriaceho človeka zjednotiť s Ježišovým človečenstvom a môže pôsobiť, aby Ježiš bol v každom prítomný a tak človeka včleniť do synovského vzťahu k Bohu, do života najsvätejšej Trojice. Človek má teda prístup k Otcovi skrze Krista v Duchu Svätom.¹³

Náuka o plnosti a konečnej platnosti zjavenia Ježia Krista, o jedinečnosti a všeobecnosti spásonosného tajomstva Ježiša Krista je zakotvená v Slove – v Logose. Všetky kresťanské spoločenstvá, kresťanské cirkvi, teda všetci kresťania jednote vyznávajú, že Ježiš Kristus je jediným Prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi. Zvestujú túto pravdu celému svetu, náboženstvám, kultúram i všetkým ľuďom dobrej vôle, že Ježiša Krista nepripísali do dlhého radu zakladateľov náboženstiev. Ježiš Kristus má tu výnimočné, jedinečné miesto. Je neporovnateľný: On jediný je Boh, ostatní sú ľuďmi tejto zeme a patrí im len prívlastok: nábožní, myslitelia a im podobné atribúty.

¹³ DI 16; porov.: Gesù mediatore, in: Autorivari: Gesù Cristo, Città Nuova, 1984, str. 131 – 135.

– Ježiš je večný Boh, ktorý prišiel na tento svet a stal sa človekom. Zakladatelia náboženstiev rozjímali a učili o Bohu. V Ježovi Kristovi prišiel k nám nielen Boží posol, Ježiš Kristus je Bohom, ktorý zostúpil medzi ľudí. On, ktorý spojil človeka s Bohom, ponúka každému človekovi spásu. A ľudia v takej miere ho majú nasledovať, v akej miere sú schopní ho spoznať. Každý kto Krista nasleduje, preberá dar spásy: slobodu od hriechov a posvätenie života. Ti, ktorí sa z najrozličnejších dôvodov nedostali ku Kristovi, tiež majú pripravený dar spásy. Kto nenesie v sebe vinu za to, že nepozná Ježiša Krista, prijme dar ospravedlnenia. U takýchto ľudí chýba síce poznanie Krista, ale v mravnom zmysle nahrádza ho „áno“ hlasu svedomia, ktorý je blízkou normou mravnosti a ozvenou hlasu toho Boha (Krista), ktorého nepoznajú.

Na záver tejto prvej časti urobme malú parafrázu titulu Vyhlásenia Dominus Iesus. Tento titul môžeme čítať v parafráze od konca: IESUS EST DOMINUS. Toto je poslanstvo aj obsah Vyhlásenia: JEŽIŠ JE PÁN, a to vo význame gréckeho Kyrios a hebrejského Adonaj, teda Ježiš má naozaj jedinečné postavenie v náboženstvách: On jediný je Pán, On jediný je náš Boh,

Druhá časť vyhlásenia má nasledujúci obsah: 1. Jedinečnosť a jednota Cirkvi (články 16 – 17), 2. Cirkev, Božie kráľovstvo a kráľovstvo Kristovo (články 1 – 19) . 3. Cirkev a náboženstvá vo vzťahu k spásu (články 20 – 22).

S poukázaním na náuku koncilu sa v dokumente hovorí, „Ježiš Kristus pokračuje vo svojej prítomnosti a vo svojom diele spásy v Cirkvi a prostredníctvom Cirkvi“¹⁴. Kristus je teda darcom spásy, ale aj Cirkev pre svoje spojenie s Kristom je spoločenstvom, ktoré prináša ľuďom spásu.

A dokument hneď pokračuje: „Ako hlava a údy živého tela nie sú síce totožné, ale sú neoddeliteľné, ani Krista Cirkev nemožno navzájom zamieňať, ale ani oddeľovať, lebo spolu tvoria jediného „celého Krista“.“¹⁵

Ježiš Kristus, ktorý je Božím Synom a naším Vykupiteľom, je zároveň Hlavou svojho mystického Tela – Cirkvi. Dokument nás vedie

¹⁴ DI 16; porov.: Gesú mediatore, in: Autorivari: Gesú Cristo, Città Nuova 1984 str. 131–135

¹⁵ DI 16; porov.: SV. AUGUSTÍN, *Ennarat. in Psalmos*, Ž 90, *Sermo*2, J:CCL 39, 1266.

k poznaniu, že uprostred Cirkví je Katolícka cirkev tým spoločenstvom, v ktorom naplno pokračuje Kristom založená Cirkev. Vyhlásením Cirkev nič nového nepovedala, len zdôrazňuje pravdu, ktorá v Katolíckej cirkvi vždycky platila. A tu s radosťou môžeme citovať protestanta Dušana Jauru: „Byť pravdivým v tomto prípade znamená, že napriek hlbokej túžbe po jednote sa nebudeme tváriť, že všetko je o tom istom. Nie je – a v tomto je dokument poctivý. Dominus Jesus sa pomerne obsiahlo venuje postoj katolíckej cirkvi k iným „nekresťanským náboženstvám. Svoj postoj premeriava pravdou, ktorá je podľa viery Cirkvi zjavená v biblickom kánone. Slovo „kánon“ pôvodne znamenalo trstinu, ktorou sa meralo. Kánon Biblie je mierkou, ktorá normatívne hovorí „odkiaľ pokiaľ“, je mierkou, ktorá hodnotí a interpretuje skutočnosť (...) V dokumente katolícka cirkev bráni svoje právo používať pri hodnotení skutočnosti normu, o ktorej verí, že jej bola zjavená. Odmieťa relativistické teórie, ktoré sa prí rýchlo vyrovnávajú s jednotou buď vďaka neznalosti (...), alebo absencii viery, pre ktorú je nekonfliktný vzťah tou najvyššou métou (...). Cirkev hovorí o pravde zjavenej v podobe Bohočloveka Ježiša Krista a táto historická udalosť jej poskytuje komunikačný kód“. Cituje pritom Vyhlásenie: „Pravda o Bohu ... zostane jedinou, celou a úplnou, lebo ten, ktorý hovorí a koná, je vtelený Boží Syn“. ¹⁶ Autor článku pripomína, že dokument sa vyznačuje „poslušnosťou k pravde“, a chváli tento postoj, lebo „inak bude výsledkom prázdnota a myšlienková sterilita“ a „něcizmus“ – pojem patentovaný českým teológom Tomášom Halíkom, vo význame: „něco asi je“, postoj, ktorý je celkom blízko ateizmu. ¹⁷ Cirkev, ktorú Kristus založil, aj zveril na starosť Petrovi, a jeho s ostatnými apoštolmi poveril, aby ju šířili; ona je v tomto svete „stĺp a opora pravdy“ (1 Tim 3,15). Ona aj pretrváva v Katolíckej cirkvi, ktorú vedie nástupca apoštola a s nástupníckym zborom apoštolov. Dokument tu hovorí: „Ako je len jeden Kristus, tak je len jedno jeho Telo, jedna jeho nevesta. (...) Veriaci majú vyznávať, že existuje historická spojitosť – zakotvená v (apoštolskom nástupníctve – medzi Cirkvou založenou Kristom a Katolíckou cirkvou. (...) Kristova Cirkev, napriek rozdeleniam kresťanov, pokračuje plne len v Katolíckej cirkvi, na druhej strane, (...) „viaceré prvky posväcovania a pravdy sa nachádzajú aj mimo jej zväzku“. ¹⁸

¹⁶ Porov.; JAURA, D.: *Rozpaky z ekumény?*, in: *Dominafórum*, č. 42

¹⁷ Porov. : Tamtiež

Z čoho môže vychádzať takéto vyhlásenie o Katolíckej cirkvi? Kristova cirkev ma charakteristické črty, a to v oblasti Symbolu, sviatosti aj hierarchie. Aj Druhý vatikánsky koncil, podľa hesla „progredi est regredi“, sa rozhodol učiť sa z toho, čo bolo na počiatku. Príkladom je tu koncilová liturgická Konštitúcia Sacrosanctum concilium, ktorá určila úlohy v liturgickej obnove: všetko viesť k jednoduchosti a k prehĺbeniu prvku tajomstva.

Ak porovnávame Katolícku cirkev s inými kresťanskými cirkvami, vidíme, že prvok Symbolu nás v mnohom zjednocuje. Prvok sviatosti nás vedie k jednote s východnými ortodoxnými cirkvami. Protestantské cirkvi si zo sviatostí nechali len krst a Večeru Pána, pravoslávie neprijíma rímskeho pápeža za spoločnú hlavu cirkvi a v protestantských cirkvách chýba apoštolská postupnosť. To sú len v hrubých rysoch vyjadrené rozdielnosti a odlišnosti medzi cirkvami. Vyhlásenie tu uvádza: „Cirkevné spoločenstvá, ktoré si neuchovali platný episkopát a pravú, plnú podstatu eucharistického tajomstva, nie sú cirkvami v pravom zmysle slova. Jednako však pokrstení v týchto spoločenstvách sú krstom začlenení do Krista, a preto sú v určitom, i keď nedokonalom spoločenstve s Cirkvou“¹⁹. Prvé tisícročie kresťanstva môže byť v tomto prípade povzbudením aj orientáciou. Volá všetkých k návratu do tohto obdobia Cirkvi, v ktorom bola jednotná aj na Východe aj na Západe.

Všetci túžime po jednote Kristovej cirkvi. Ale jednota nie je súhrnom odlišných cirkví a cirkevných spoločenstiev. Na ceste k jednote nemožno zbaviť Cirkev jej charakteristík, ktoré jej dal Ježiš Kristus.

Všetci sme poverení úlohou budovať jednotu. Jedna z cirkví musí byť tou pravou, Kristovými znakmi ozdobenou cirkvou. Katolícka cirkev – napriek nedostatkom a hriechom svojich členov, ktoré poškodili jej tvár počas dejín – má odvahu aj právo povedať o sebe, že má všetky znaky Kristom založenej Cirkvi: bola tu od počiatku, v prvom aj v druhom tisícročí, vykročila do tretieho. Ortodoxným cirkvám Východu tu chýba len „Peter“.

Teológ Fernando Ocáriz tu vysvetľuje: „Deklarácia sa zaoberá učením 2. vatikánskeho koncilu a predkladá jeho presnú interpretáciu: jediná Cirkev „subsistuje“ v Katolíckej cirkvi, ktorej predsedá Petrov nástupca a ostatní biskupi. Týmto tvrdením chcel 2. vatikánsky koncil povedať, že jediná Cirkev Ježiša Krista pokračuje v existen-

¹⁸ DI 16; porov.: LG 20.

¹⁹ DI 17; porov.: II.VATIKÁNSKY KONCIL, *Dekrét UR 22*.

cii i napriek rozdeleniam medzi kresťanmi; a ešte presnejšie, že iba v Katolíckej cirkvi subsistuje Kristova cirkev v celej svojej plnosti, zatiaľ čo mimo jej viditeľné ústrojenstvo existujú „prvky posvätenia a pravdy“ vlastné samotnej Cirkvi.²⁰ V tomto bode text Dominus Iesus pripomína, že niektoré kresťanské nekatolícke spoločenstvá uchovávajú medzi onými „prvkami posvätenia pravdy“ platný episkopát a platnú eucharistiu, a preto sú to partikulárne cirkvi, teda časti jediného Božieho ľudu, v ktorom „je prítomná a pôsobí jedna, svätá, katolícka a apoštolská Cirkev“²¹, ako je tomu v prípade ortodoxných cirkví. Existuje teda jedna jediná Cirkev (subsistujúca, uskutočňujúca sa v Katolíckej cirkvi) a zároveň existujú pravé partikulárne cirkvi nekatolícke. Nejde a paradox: existuje jedna jediná Cirkev, ktorej časťami sú všetky partikulárne cirkvi, napriek tomu, že v niektorých z nich (tých nekatolíckych) nie je cirkevná plnosť, pretože ich spojenie s celkom nie je dokonalé. Táto nedokonalosť je kvôli chýbajúcemu plnému spoločenstvu s tým, kto je podľa vôle Pána zdrojom a základom jednoty episkopátu a celej Cirkvi – rímsky biskup, nástupca Petra: porov. LG 23)²²

Katolícka cirkev naplno nesie v sebe znaky zakladateľa Ježiša Krista a aj výraznejšie ho sprítomňuje medzi kresťanmi. Práve preto je sviatosťou pre kresťanské cirkvi. Viditeľné spoločenstvo je znakom neviditeľne prítomného Krista. Dokument hovorí: „Cirkev je „sviatosťou, čiže znakom a nástrojom dôverného zjednotenia s Bohom a jednoty celého ľudského pokolenia“; preto je znakom a nástrojom pre kráľovstvo: povolaná hlásať ho a zakladať. Z druhej strany je Cirkev „ľud zhromaždený jednotou Otca a Syna a Ducha Svätého“; preto je „Kristovým kráľovstvom, už teraz tajomne prítomným“; a je jeho zárodokom a počiatkom“.²³ Ježiš Kristus hlásal a budoval Božie kráľovstvo na zemi. S Ním prišlo Božie kráľovstvo do ľudských srdiec a medzi ľuďmi. Je to teda jeho kráľovstvo. A keďže Cirkev je dejinami kráčajúci Kristus, je ona aj Božím a Kristovým kráľovstvom na ceste. K svojmu završeniu sa dostane až na konci dejín, teda vo večnosti. Ten istý Duch Svätý, ktorý urobil zázrak počatia Ježiša Krista pod srdcom jeho Matky, pôsobí nielen zrod Cirkvi a kresťanov, ale aj ich rast.

²⁰ Porov.: DI 17.

²¹ Porov.: ChD 11.

²² OCÁRIZ, F.: Ekleziologický *obsah DI*, in: *Mezinárodní katolická revue COMMUNIO*, 4, 2000, č.3. – 4., Vydáva: Sdružení Communio, Praha, Česká republika, s. 394 – 395

²³ DI 18; porov.: LG 3

O vzťahu Cirkvi k ľuďom celého sveta dokument hovorí: „Cirkev je „všeobecná sviatosť spásy“, lebo vždy tajomne spojená a podriadená Ježišovi Kristovi Spasiteľovi, svojej Hlave, má v Božom pláne nevyhnutný vzťah k spásu každého človeka“²⁴. Uprostred Cirkvi rodia sa vždy noví kresťania a napredujú na ceste spásy. V nej sa totiž ľudia sveta môžu stretnúť s Kristom a v nej môžu nájsť i dostať ovocie vykúpenia. Ba dokonca i tí, ktorí nevedia o Kristovi, ale žijú podľa svedomia, dostávajú dar spásy, ktorý pripravil všetkým ľuďom Ježiš Kristus svojou obetou na kríži. Tak ako Kristus je jediným Prostredníkom spásy všetkých ľudí, či o tom vedia alebo nie, tak aj Cirkev, ktorá je Kristovým telom je prostrednicou a cestou k spásu aj pre tých, ktorí žijú mimo Cirkvi, v náboženstvách a kultúrach, a teda aj pre „ľudí dobrej vôle“. Všetci sa stávajú aj budovateľmi Božieho kráľovstva, len mnohí nevedia, na akom pracovisku sa namáhajú. Preto hovorí Vyhlásenie: „Budovať kráľovstvo znamená pracovať na odstraňovaní zla vo všetkých jeho formách“²⁵. O výhode, ale aj zodpovednosti kresťanov za Božiu milosť v porovnaní so situáciou členov iných náboženstiev, Vyhlásenie hovorí: „Ak je pravda, že príslušníci iných náboženstiev môžu prijať Božiu milosť, rovnako je pravda aj to, že sa nachádzajú objektívne vo veľmi nevýhodnej situácii, ak ju porovnávame so situáciou tých, čo majú v Cirkvi plnosť spásonosných prostriedkov. Predsa však treba pripomenúť „všetkým synom a dcéram Cirkvi, aby nezabúdali, že svoje jedinečné postavenie nemajú pripisovať svojim zásluhám, ale majú za ne vďačiť osobitnej Kristovej milosti, s ktorou ak nebudú v súlade naše myšlienky, slová a skutky, nielenže sa nespasíme, ale navyše budeme prísnejšie súdení“²⁶. Boh chce všetkých ľudí spasiť, preto im posielal zvest pravdy, aby ju mohli poznať a podľa nej žiť (porov.: 1 Tim 2, 4). V tomto Božom zámere je skrytá misijná úloha Cirkvi, úloha viesť dialóg. Pri dialógu však častokrát sa zdôrazňuje rovnosť. O tejto ale treba vedieť: „Rvnosť, ktorá je predpokladom dialógu, sa vzťahuje na rovnakú osobnú dôstojnosť partnerov, nie na náukový obsah, a tým menej na Ježiša Krista; Božieho Syna, ktorý sa stal človekom, na

²⁴ DI 20; porov. SV.CYPRIÁN, De Cetholicae Ecclesiae unitate, 6: CCL 3, 253 – 254.

²⁵ DI 19.

²⁶ DI 22, porov.: II.VATIKÁNSKY KONCIL, dogmatická konštitúcia Lumen gentium, č. 14

rozdiel od zakladateľov iných náboženstiev“ DI 22. To značí, že pred Bohom majú rovnakú dôstojnosť kresťan, moslim, žid atď., ale .kresťanské, židovské a islamské učenie nie je to isté. A nadovšetko: Krista nemožno zrovnávať s Mohamedom, Budhom a inými. Treba teda stále hlásať Krista ako vrchol Božieho zjavenia a jediného Prostredníka medzi Bohom a ľuďmi a tých, ktorí uveria, zhromažďovať do jednej rodiny, ktorou je Kristova Cirkev.

Vyhlásenie sledovalo zámer, ktorý dávno vyjadril sv. Pavol: „Odo vzdal som predovšetkým to, čo som aj ja prijal“ (1 Kor 15, 3); apoštol prijal a odovzdal Pravdu, ktorou je sám Ježiš Kristus; a „Kristovo zjavenie bude i naďalej v dejinách „opravdivou orientačnou hviezdou“ celého ľudstva.²⁷ Až potom, keď sa v cirkvách, náboženstvách a kultúrach skryjeme a takpovediac „sa stratíme“ v Kristovi, padnú „múry rozdelenia“ a uskutoční sa zjednotenie s Kristom a v Kristovi.²⁸

Netreba sa teda báť pravdy. O pravdách viery, aj o pravde, ktorá sa týka Kristovej Cirkvi, treba viesť dialóg, a to vo viere, že ten istý Pán, ku ktorému sa kresťania vo všetkých kresťanských cirkvách hlásia, dá svojho Ducha a dá potrebné svetlo k tomu, aby sme spoločne dozreli k plnosti pravdy aj o Cirkvi.

SKRATKY

- LG dogmatická konštitúcia 2. vatikánskeho koncilu, Lumen gentium
GS pastorálna konštitúcia 2. vatikánskeho koncilu Gaudium et spes
DI Vyhlásenie Kongregácie pre náuku viery Dominus Iesus
IBS Konferencia biskupov Slovenska SSV Spolok sv. Vojtecha
ČKN České katolícke nakladateľstvo

POUŽITÁ LITERATÚRA:

Kongregácia pre náuku viery: *Vyhlásenie Dominus Iesus* slovenský preklad, KBS, vydal SSV Trnava 2000.

DIAN, D.: *Čestný dialóg vyjadruje podmienky, za ktorých je jednota s Rímom možná*, in: *Duchovný pastier*, roč. LXXXI., 2000, č. 10; preklad z nemčiny, SSV Trnava, s.452 – 456.

ŠKODA, F.: *Vyhlásenie Kongregácie pre náuku viery „Domitus Iesus“*, in: *Duchovný pastier*, roč. LXXXI., 2000, č. 10, SSV Trnava, s.457 – 460.

²⁷ Porov.: DI 22.

²⁸ Porov.: Tamtiež

- JAURA, D.: *Rozpaky z ekumény?*, in: *Dominofórum*, Bratislava 2000, č. 42, s. 5 – 6.
- FILO, J. starší: *Protest*, in; *Evanjelický posol spod Tatier*, 2000, č. 49. – , Ad: *Protest*, in: *Evanjelický posol spod Tatier*, Tranoscius Liptovský Mikuláš 2001, č. 1.
- DOLISTA, J.: „*Dominus Iesus*“ a christologie, in: *Teologické texty*, ČKN Zvon Praha, roč. 11, 2000, č. 5, s. 203.
- AMATO, A.: *Kristologický obsah DI*, in: *Mezinárodní katolická revue COMMUNIO*, 4, 2000, č.3. – 4., Praha.
- OCÁRIZ, F.: *Ekleziologický obsah DI*, in: *Mezinárodní katolická revue COMMUNIO*, 4, 2000, č.3. – 4., Praha.

ZÁNIK ČLOVEKA AKO SUBJEKTU VEDOMIA A SLOBODY

EVA TRIZULJAKOVÁ

Mesačník OS, ktorý vydáva Fórum občianskej spoločnosti, uverejnil nedávno rozhovor M. Foucaulta z r. 1982 – *Sex, moc a politika identity*. Príspevok aj s poznámkou o jeho kontroverznosti prezentovala redakcia, ako podnet k diskusi s vyslovenou nádejou, že by mohol byť inšpirujúci aj dnes. Poslala som k tomu svoje poznámky, (predpokladám, že neboli jediné), diskusia sa však nekonala. Faktom ostáva, že niektoré Foucaultove myšlienky odporujú u nás platnému právu. Jeho pohľad na drogy sa blíži názorom, z propagácie ktorých sa dnes pred súdom zodpovedá ne jeden príslušník umeleckých kruhov a nielen tých. Ten istý rozhovor o čosi neskôr vyšiel aj vo výbere Foucaultových článkov *Moc, subjekt a sexualita*, (Kalligram, Bratislava, 2000). Problém je teda aktuálny a nezanedbateľný. Nasledujúce riadky sú reflexiou dnes už virtuálnej výzvy mesačníka OS a tiež zamyslením sa, nad zmyslom Foucaultovho odkazu a jeho významom v súčasnej spoločenskej situácii.

JE PO HUMANIZME – ZVYKNITE SI

M. Foucault (1926 – 1984), filozof – historik, „*inštitucionalizovanébo vedomia a spôsobov jeho prejavov a slasti*“, spolu so skupinou ľavicovo orientovaných európskych intelektuálov a protagonistami tzv. frankfurtskej školy patrí k osobnostiam, ktoré až donedávna šíрили „pokrokové“ myšlienky, vydávali manifesty a výzvy do boja proti kapitalistickému imperializmu. Po druhej svetovej vojne sa v rámci rôznych skupín podieľali na stupňovaní napätia a nepokojov v centrách západoeurópskeho vzdelania, čo malo širokosiahly politický dopad. Podľa Foucaultovho priateľa a znalca jeho diela G. Deleuza *kultúrna revolúcia*, ktorá vyvrcholila štrajkami vysokoškolákov na parížskych barikádach v máji 1968, sa spája s *objavom nového typu subjektivity a produkciou nových foriem spoločenského boja*. *Nové formy znamenajú dožadovanie sa novej kvality života*. Bez ohľadu

nato, čo má kto pod pojmom kvalita života na mysli, stala sa táto idea signálom, z ktorého sa podnes živia prejavy nespokojnosti, výtržnosti, násilie a teroristické akcie po celom svete.

Dielo iných ľavicových filozofov (Marcuse, Adorno, Habermas, Lyotard, atď.) zapúšťalo korene v posledných desaťročiach pred i po skončení vlády jednej strany aj u nás. Kniha *Slová a veci* vyšla pod straníckym dozorom vo vydavateľstve Pravdy, už r. 1987. Foucault v nej interpretuje filozofiu ako trvalý odklon od pravdy a následné hľadanie nových pravidiel. Jeho posmrtný odkaz netreba považovať teda za zastaralý a banálny; systematicky totiž nabúrava väčšinu klasických filozofických, ale aj spoločenských pojmov. Týka sa to aj spomenutého článku, v ktorom odporúča drogy a sadomasochizmus ako zaujímavý zdroj pôžitku. Exkluzívna, bulvárna až patologická téma uspokojuje bohému zvedavosť, čo sa dnes obzvlášť cení: *veď nikto nevie, čo je scbopné ľudské telo, keď sa oslobodí od ľudskej disciplíny...*

Pravda, ani v r.1968 nešlo o okrajovú záležitosť: vtedajšia, zdanlivo nevelká a nekrvavá revolúcia priviedla veľmoc akou je Francúzska republika na pokraj zrútenia. K zásluhám a účasti na nej sa Foucault pociťovo prihlásil. Jeho záujem o nové formy spoločenského usporiadania bol zásadný. Boli to aj jeho myšlienky, jeho štruktúry a jeho žiaci, ktorí sporadicky prispievali k anarchistickým výčinom v takmer celej nekomunistickej Európe, napríklad k vypáleniu univerzitnej knižnice v Ríme. V tom čase pôsobil Foucault na univerzite vo Vincennes, kde sa sústreďovali a usmerňovali revolučné sily. Proti prevahe intelektuálneho terorizmu, ktorý tam vládol, umiernenější profesori na protest veľmi rýchlo odchádzali. (*Za zrkadlom postmodernity*, Filozofia posledného dvadsaťročia, kolektív autorov, Archa, Bratislava, 1991. str. 30; *Diskurz, autor, genealógie*, M. Foucault, Svoboda, Praha, 1984, str. 98; G. Deleuze, *Foucault*, Praha, 1996, str. 165.)

Lídri rôznych nátlakových skupín sa ešte i teraz opierajú o softvér, ktorý ľavicoví intelektuáli slobodného sveta temer polstoročia formovali vo filozofických kabinetoch a na seminároch rôznych európskych i zámorských učilišť. Po rozpade ZSSR sa ostrie revolučnej rétoriky obrúsilo; komunistické mytológie nabrali umiernenější štýl a univerzálne použitie, neprestali však byť zdrojom protikapitalistického odporu. Okrem elitárskych skupín umelcov, teoretikov a priekopníkov populizmu sa teraz doktríny a terminológie dozívajúceho marxizmu a materializmu ujímajú aktivisti rôzneho razenia: feministické hnutia, ľudia z princípu vždy protestujúci a provokatéri z povolania. Ľudový

prepis tejto ideológie a temer identickú ideovú bázu prezrádzajú anti-globalistické výtržnosti a pouličné bitky v Prahe (sept. 2000), ktoré sú názornou ukážkou, ako ľahko sa z deštruktívnej idey stane chaos a rozvrat a nakoľko sa v politickom boji ešte vždy dá manipuláciou mediálneho prostredia dobre „predať“ v skleníkoch filozofie predpestovaný filozoficko – politický softvér. Všetci mohli vidieť, aké výsledky prináša násilné vymáhanie si slobody slova a prejavu, keď sa dostane do konfliktu s nevyhnutnou spoločenskou disciplínou. Uvediem podobný príklad: totálnu bezmocnosť predstaviteľov českej politiky a kultúry v úsilí o úpravu pomerov verejnoprávnosti štátnej televízie, čo vyvolalo u českých susedov vážnu spoločenskú krízu.

Za východiskový bod filozofických zmien sa deklaruje osvietenstvo aj s humanizmom. Príkazom doby je opustiť racionalizmus a zriecť sa filozofie, tvoriacej donedávna dokonalý systém. Foucault sa teda vzdáva modelu myslenia, smerujúceho k jasným definíciám a absolútnym pravdám; zavrhuje paradigmy „zťažené“ konečnými, trvalo platnými súdmi a pevným hodnotovým rebríčkom. Rozkladá sa aj doteraz platný systém nepísaných zákonov, slúžiacich vzájomnej komunikácii; zároveň s tým upadá i mravné povedomie. Tendencia odpútať sa od jednoty a záväzných noriem ľudského správania sa, prináša veľké riziká, nastoluje množstvo nevídaných problémov a neraz sa končí radikálnymi výzvami k politickému odporu.

Mení sa celkový pohľad na človeka, je tu zrazu nová antropológia, ktorej koncept, nám starším evokuje príbuzenstvo dôverne známeho sociálneho inžinierstva. Život človeka podlieha vraj veľkej kolektivistickému myšlienke, zároveň však sa riadi *teóriou metabolizmu*, podľa ktorej ľudské povedomie ovládajú ideály osobného pôžitku a blahobytu a túžba po ich naplnení. Fyziologické pochody a látková výmena živého organizmu je faktom, spojeným s ľudskou neslobodou a tým aj s možnosťou ovládať človeka. Zároveň s touto ideou Foucault presadzuje freudovskú psychológiu, darwinizmus bez výhrad a takmer zoomorfný naturalizmus.

Staré dejisko kultúry je síce ešte funkčné, filozofia však naliehavo volá po nových pojmoch, po likvidácii doterajších poriadkov a najmä po zmene slovníka. Hľadajú sa alternatívy tradičnej paradigmy; iniciujú sa jazykové hry; udeľujú úľavy a privilégia a poskytuje sa alibi neetickému konaniu. Otázka zodpovednosti je na poslednom mieste. Tak akosi sa prezentuje „nový štýl“ budúcej medziludskej komunikácie. Je predsa príjemnejšie, venovať sa nezáväznej zábave, potešeniu a vlastným pôžitkom, ako sa milo porozprávať s nepríjem-

ným susedom. V duchu takto odľahčenej morálky predkladá Foucault svoj systém a domáha sa zmeny práva. Priaznivci novôt klasifikujú jeho filozofický počin vzletnými slovami, ako *optimizmus postmoderného videnia, sprístupňujúci priestory neznámych horizontov a neobraničených úloh pre človeka budúcnosti. (Za zrkadlom postmoderny, str. 32)*

Napriek všeobecnému pokroku v chápaní ľudských práv považuje filozof sexualitu za zdroj moci a bagatelizuje prejavy brutality a očividné ponižovanie ľudskej dôstojnosti. Nejde už o revolučné metafory, ani o neuveriteľné žurnalistické výkony, ide o skutočný obraz sveta, v ktorom sa problémy krútia okolo toho, čo je výnosnejšie: obchod so zbraňami, bielym mäsom, alebo drogami a prekursorami. Pre očami nám vyrastá subkultúra s prídavkom podradnej plurality a mravným vákuom. Verejne známe je spojenie sexu, obchodu s ním a podsvetím, kde neplatia bežné zákony, ale prostitúcia, nelegálna ekonomika, korupcia, podvody veľkého kalibru, zločiny, vraždy. Pritom sa neberie ohľad na jemnosti: patetická ideológia otvára dvere sebecku, agresivite, demagógii, nezákonnosti a všetkému, čo robí z pozemského života peklo a znemožňuje normálnu ľudskú existenciu.

Negativita myslenia sa mení na odpor, pokračuje rodinným, skupinovým, etnický – bojovým, či triednym násilienstvom. Výsledkom nemôže byť iné ako individuálny, skupinový, masový a vojnový teror. Čo iného sa dá s touto doktrínou vykonať pre život radových občanov? Jej prepis do reality predsa dobre poznáme. Nie je to len skúsenosť našinca so štyridsaťročným panstvom komunizmu. Sú to aj všeobecne známe fakty o fyzickom týraní nevinných ľudí v sovietskych lágroch, ktorých obeť sa rátať v miliónoch. Sú to aj hromadné popravy civilistov a znásilňovanie žien v nedávnych juhoslovanských konfliktoch, zrastené s ponižujúcou mocou sexu a deklarované ako akt víťazstva nad nepriateľom. To všetko pravidelne zverejňované, takpovediac v priamom prenose, je obrazom politickej „morálky“ a triedneho charakteru tzv. národnooslobodzovacích zápasov. Ide o primitívny model, o mýtické bájoslovie na tému mužskej dominancie. A predsa sa nájdu ľudia, ktorí sa pokúšajú vychvalovať takéto paradigmy dokonca aj v podmienkach mieru. Málokto v demokratickej spoločnosti si však trúfa povedať, že je to ľudské a normálne.

Pravda, utopické reči o vytváraní nových foriem života, vzťahov, priateľstva, najmä kritika školskej i rodinnej výchovy v ponuke Foucaultovej doktríny nechýbajú. Obyčajný smrteľník si však ťažko pred-

staví; ako sexuálne pôžitky a ich patologické úchylky „obohatia“ našu postkomunistickú biedu. Treba sa pýtať, nakoľko môže byť vierohodná táto filozofická posadnutosť a údajná „komunikatívnosť“ vášne, ktorú Foucault svojvoľne povyšuje nad lásku. Otázkou tiež je, akým spôsobom sa filozofovo uchvátenie samým sebou a vlastným sexom, dá spoločensky uplatniť. Poďme sa teraz bližšie zaoberať týmto myslením, ktoré ako sme to vyššie konštatovali, preniká stále väčšími aj do nášho demokratického prostredia.

„ZÁPADNÝ ROZUM VSTUPUJE DO VEKU SÚDENIA“

(Michel Foucault; *Slová a veci – Archeológia myslenia*, Kalligrarn, Bratislava, 2000, str.76)

Je to tak: naše postkomunistické bytie ešte stále neprestalo mátať dedičstvo minulosti. Zabudli sme rozmýšľať ako slobodné bytosti a nevieme odlíšiť dobré od zlého. Dôležité morálne rozdielnosti prestali byť viditeľné. Vo veľkom sa rušia predstavy o univerzálnej ľudskej podstate: nejestvujú záväzné morálne pravidlá a relativizuje sa prirodzené ľudské právo. Neobjektívny a skreslený pohľad na svet sa odráža v odosobnení jazyka: tak vo vedeckom a filozoficko – kultúrnom, ako aj v právnom slovníku. V pokrívajúcej a nezrelej demokracii sa meria blahobyť sumou materiálnych pôžitkov; hodnotu človeka určuje miesto, aké zaujíma v svojej kultúre, nech táto vyzerá akokoľvek. Občas sa zdá, že v našich intelektuálnych kruhoch nie je záujem, hádam už ani schopnosť, sformulovať zmysluplnú obhajobu ľudskej dôstojnosti.

Foucault, ako mnohí z jeho generácie asi chcel odpovedať na krízu medzivojnovej liberálnej politiky pričom sa pokúsil o nemožné: prejsť od marxistického konceptu zhmotnenia reality a od kolektivistických vízií k freudovskej intimite a ku krajnému individualizmu. Problém krízy chcel presmerovať od sociológie do oblasti psychológie a do súkromia človeka. Jeho niekdajšie predstavy sa dnes javia ako nezmyselná doktrína, ktorá sa dá označiť pojmom *individualistický socializmus*.

Akoby človek i svet, charakterizovaný formulou *SEX, moc a politika identity*, bol už od prírody zrastený s násilím. Mechanizmy a technológie totalitných systémov – vrátane toho predošlého – redukujú ľudskú bytosť na protiprírodný spoločenský „konštrukt.“ Hoci sa scéna i aktéri menia, tí čo určujú program nášho každodenného jestvovania sa príliš nezmenili. Uprednostňujú zábavný priemysel, alkohol, pestré sexuálne radovánky; populárnu hudbu, svet

šoubiznisu najmä však ono veľké a populárne monštrum, nazývajúce sa masovou kultúrou, v ktorej peniaze, blahobyt a hromadenie materiálnych pôžitkov predstavujú zmysel života. Tento svet je skôr akýmsi podsvetím a odvrátenou tvárou nášho predošlého nešťastia; v ňom je ľudská dôstojnosť neznámy pojem; pokus o vzájomnú komunikáciu začína i končí v biologickej rovine, bez záväzkov a zodpovednosti. Vzťahy lásky a obrázky dobrých emócií sa dopredu vylučujú, akoby k človeku ani nepatrili.

Vo vykonštruovanom, takmer virtuálnom priestore normálny občan neobstojí. Neuzitočné a plané slová sa obracajú proti každému, kto sa ešte len začína slobodne rozhliadať po svete a učí sa demokratickým pravidlám. Ako sa dá krutosť a beštialita zosúladiť s aktuálnymi deklaráciami konsenzuálneho obsahu a intenzívnym mierovým úsilím modernej spoločnosti? Je vôbec možné vystavovať ľudské individuum stále sa opakujúcim šokom, násiliu a provokáciám, trvalo ho znepokojovať, oberať o istoty a ponížovať bez toho, aby v reálnom svete nestratil cenu individuálny život každého jedného človeka?

Postmoderná stratégia hrá na všetky strany. Odhaľuje tak dobové, socializmu poplatné deklarácie slobody ako čistý formalizmus. Odtiaľto vyrastá zdroj zásadných protirečení. Nedostatok rešpektu k danej realite ústi do ignorancie a laxného vzťahu k zákonom, v ktorých práve žijeme. Nie náhodou si dnes násilníci každej proveniencie nárokovujú mandát na spravodlivosť pre seba a na legitímnu komunikáciu a svojich ľudských práv sa dožadujú prednostne, pred svojimi obeťami.

Zdalo by sa, že napriek nelogickosti podobných úvah sa svet predsa nezrúti. Prevracanie pravdy a jazykové hry modernej filozofie však nevytvárajú len vytáčky pred zodpovednosťou; popri nich stráca cenu ľudská integrita rovnako ako posvätné argumenty slobody. Ak človek nie je hoden úcty a lásky, tak jeho sloboda nestojí za nič: nie je skutočnou slobodou. Mechanizmus, ktorý ju ovláda, nutne naráža na bariéru iných, človeku nepriateľských slobôd.

Teoreticky aj prakticky by spoločnosť mohla teda legalizovať všetky negatívne tendencie ľudského rodu s inováciou, či bez inovácie – a pravdepodobne by nik nekričal na poplach. Každý sa predsa môže dovolávať moci a zákona, kedy a koľko sa mu zachce, bez ohľadu na to, čo sa deje za jeho dverami. Stačí povedať, že zo subjektívnej pravdy sa môže stať zákon: čo je zákonom schválené, to bude aj mravné. Je to niečo ako právny nihilizmus. Práve tento, spolu s pomýlenou antropológiou, nesie veľké nebezpečie: zakladá kon-

flikt medzi slobodou a demokraciou; rozvíja ho v nekonečných variantach a bráni konsenzu, mierovým dohodám a spoločenskej transformácii. Vzniknuté spory sú totiž neriešiteľné. Ide o medziludský zápas, v ktorom pomýlený prístup k človeku pripraví každého o možnosť dopátrať sa pravdy.

Nie je to tak, že mocenské technológie dnes ovláda skoro každý, iba o zodpovednosti nemá kto hovoriť? Nie je to predovšetkým vôľa k zodpovednosti, ktorá je pôvodcom zmysluplného konania? Vo Foucaultových spisoch sa však pojmu zodpovednosť sotva dopátrame. O čo teda ide v jeho filozofii? Kto a čo núti priateľov nových poriadkov zhromažďovať okolo seba čo najviac pôžitkov, len tak pre nič za nič sa hrať, až k smrti sa uzabávať? – Ako to, že v storočí hier, vyberaných lahôdok a nevídaných rozkoší, okrem sexu málokto vie čo si počať s vlastnou tvorivosťou? – Prečo práve v krajinách neobmedzených možností považujú ľudia za najväznejší dôvod svojej námahy a práce útek pred nudou?

Akoby dobré riešenia a nijaká tolerantná kultúra fakticky ani nejestvovala. Kým sa tu pasujeme s dedičstvom kultúry, v ktorej sa donedávna narábalo s ľudskou bytosťou ako so zväzkom funkcií – vitálnych, biologických, psychologických a sociálnych; najmä však politických a kým sa pokúšame vymaniť z materialistického zotročenia, zatiaľ absurdný individualistický socializmus vracia spoločnosť kdesi nazad do dôb temna.

Desaťročie života bez totality nás naučilo, že v modernom svete bez rešpektu voči blížnemu je samotná individualistická myšlienka a vôľa k moci prospešná skôr vladárom ako ochrancom ľudských práv. K programu zmeniť svet k lepšiemu treba oveľa viac: úctu, vzájomnú lásku, toleranciu, ochotu dohodnúť sa a dobrú vôľu; slovom všetky prirodzené, nefilozofické a nešpekulatívne ľudské hodnoty .

ZVESTOVANIE ZÁNIKU ČLOVEKA

„Foucault obohatil nietscheovskú inšpiráciu o zvestovanie zániku človeka ako subjektu vedomia a slobody. Blíži sa čas, keď sa rozplynú chiméry humanizmov a ukáže sa, že antropologická koncepcia človeka je nezlučiteľná s bytím jazyka...“ (Za zrkadlom postmoderny, Filozofia posledného dvadsaťročia, Kolektív autorov; Archa, Bratislava, 1991. Úvod k M. Foucaultovi, str. 31)

Tento text sa predkladá ako Foucaultov závečný akord; v dnešnej situácii predstavuje obraz spoločenskej i ľudskej bezmoci starých revolučných ideálov. Ide vari o najspornejšiu, ale aj najcitovanejšiu

myšlienku, ktorá zdobí prebaly jeho ďalších kníh. Podobné reči v iných súvislostiach sú niekomu hádam aj povedomé. Stačí si pripomenúť štyridsaťročnú vládu jednej strany, antropologickú katastrofu, ktorá po nej ostala a následný všeobecný úpadok hodnôt, z ktorého sme sa doposiaľ nespamätali.

Kontroverzne pôsobí aj text na prebale knihy *Foucault* od Gillesa Deleuzeho (Praha r. 1996), podľa ktorého „*sa pred našimi očami rozvíja jedna z najväčších filozofií dvadsiateho storočia, ktorá otvára budúcnosť jazyka a života*. Pod názvom *Stratégia čiže ne-stratifikované – myslenie vonkajška*, sa tu v plnej nahote prezentuje novúčičká, postmoderná a postbožia realita: po stopách mŕtveho boha sa blíži smrť človeka.

V „klasickej“ dobe vraj všetky sily človeka odkazovali na silu reprezentácie: súbor si tvoril boha. Boha ako „klasickú reprezentáciu“ treba teraz neodkladne zosadiť z trónu. (Tento fakt akoby sa z horizontu postmoderny už ani nedal odstrániť. Bude to vraj ťažké, pretože klasická filozofia vykladá Boha podľa jazykového poriadku, v rámci istého gramatického systému. Filozof má pocit, že jazyk pod rúškom svojich vlastných zákonov, Boha ustavične oživuje a podnecuje. Obáva sa dokonca, že „*kým veríme v gramatiku*“ *dovtedy sa Boha nezbavíme*. Je to jedna z mála Foucaultom vyslovených neistôt. (Slová a veci, str. 308)

A tak sa čaká. Čaká sa na smrť boha; rovno sa očakáva smrť dvojité. Foucault prorokuje, že človek i boh zomrú spoločnou smrťou. Smrť boha bude vraj človeku na prospech.

Keď boh zomrie, existujúci človek vykročí v ústrety nadčloveku. Vznikne vraj *Nový človek*, akési *špecifické kompozitum*, ktoré odpíše samo seba aj svoje dejiny. Údajné *kompozitum* však nevyrieši *kompozitum*-existujúce, alebo pojmové: Foucaultovi ide totiž výhradne o sily, z ktorých sa ono *kompozitum* skladá. Poskladané sily – *sily práce, života, reči* – budú vstupovať do vzťahu s ďalšími silami, vymykajúcimi sa „reprezentácii.“ Foucault kladie dôraz najmä na silu tretiu, na jazyk, ktorý so súborom „ťažných“ síl, (ako v lotérii!) stvorí niečo, čo nebude ani boh, ani človek. Na účet spoločnej smrti vznikne vraj nové spojenectvo: sily človeka vo vzťahu so silami informatika vytvoria niečo iné, ako človeka. Nehovorí sa, či to *NIEČO INÉ* bude živé, ono však spolu s počítačmi tretej generácie s najväčšou pravdepodobnosťou podnieta zrod nedeliteľných človekostrojov. (G. Deleuze *Foucault* 1985; prel. C. Pelikán, Praha 1996; str. 125 – 127

Tento projekt však po filozofickej, ba ani po technickej stránke nie je celkom jednoduchý.

Obraz „ťažných“ síl a logika modernej novoreči je nestráviteľným sústom pre racionalitu a skúsenosť normálneho, prakticky orientovaného súčasníka. Ťažko uveriť, že hroziace civilizačné zmeny, ktoré ľudstvo po prvý raz od čias neolitu v takej intenzite a takom počte očakáva a prežíva, by mali závisieť od loterijných síl, vrhacích kociek či nevypočítateľnosti akéhosi osudia. Taká viera by bola proti pokroku dnešnej vedy.

Spomínam si na starodávne jarmoky mojich detských čias. Vždy ma tam zaujímali krosná podomových obchodníkov – Bosniakov, drevené truhličky; ktoré sa zázračne rýchlo menili na pultík s rozličným tovarom. Plné príťažlivých vecičiek boli tiež ideálnym miestom pre umne poskladané obálky s horoskopmi. „Obsluhu“ tajomnej predajne vykonávali biele morčatá, čiže *ťažné sily*, ktoré za malý peniažtek vyťahovali z improvizovaného osudia správu o budúcnosti človeka.

Rozmer myslenia od prísnej racionality až po jarmočnú ezoteriku je ozaj náročný. Touto filozofiou počnúc, už hádam nejde o skutočne vážne ľudské problémy; nejde ani o človeka, ako o pojem večnosti. Ak filozof ďalej od loterijných kategórií nevidí, tak aj realita mimo vlastné jarmočnisko mu uniká. Aj keď teda on sám zvláštny význam univerzalite a večnosti neprikladá, *vyťahovanie* z osudia je – vzhľadom na nekornpromisného pragmatika, za akého sám seba deklaruje – predsa len iracionálna funkcia, hodná bieleho morčata.

Máme sa naozaj prispôbiť tomuto videniu? Pritakať alegorizujúcej logike, zabudnúť na všeobecnú skepsu, otrocky sa učiť posunom, zmenám symbolov, netradičnému jazyku, alebo novému *špecifickému* pohľadu na právo?

„Pohyb loga“ si trúfa filozof demaskovať lepšie, ako obyčajný smrteľník. Namýšľa si, že má splnomocnenie istým singularitám (jednotlivcom či jednotlivinám) *udelovať status pojmu*. Ľudskú bytosť vydáva za *subjekt stvoreného práva* a ďalšie úvahy prispôbuje svojmu fiktívnemu povereniu. Za hlavnú métu práva nepovažuje však človeka samotného, ale život obecný. Budúce právo ako také – právo na uspokojenie potrieb, na šťastie, na telo bude *humanitným objektom života* – aj napriek tomu, že je *klasickému právnenému systému nezrozumiteľné*. Alebo inkompatibilné?

Foucaultov špecifický pohľad na právo, to je novinka súčasného marketingu aj s reklamnou visačkou.

Ide o právo, ktorého nositeľom je život, ako reprezentant singularít.

Filozof tvrdí, že právo človeka je viac ako človek sám; *právo kompozita, stojí vraj nad človekom*. Nové právo človeka *kompozita* má reprezentovať čosi vyššie, ako všetko doterajšie právo, viacej ako právo s ktorým dnes zápasí politika.

Právo sociálne sa musí uprednostniť pred právom občianskym.

Otázkou ostáva, čo má spoločné takáto, svojou povahou socialistická rétorika s demokraciou a občianskou spoločnosťou? A čo na ňu povedia naši právni experti?

Odpoveď samotného filozofa je neobvyklá, zložitá a trocha od veci. Tvrdí, že „*intelektuál nemusí vytvárať hodnoty univerzálne, ale len transverzálne; má fungovať mechanicky: ako výmenník, alebo privilegiovaná križovatka.*“ (G. Deleuze – Foucault, str. 128 – 130)

Akoby temer všetko išlo po starom. *Intelektuáli sa nenaučili hovoriť rečou života skôr ako rečou práva*, môžu teda kedykoľvek zobrať právo do vlastných rúk, čo filozof aj prízvukuje. Vzniknuté problémy navrhuje riešiť dynamicky, vyvinutím odporu; radikálnou zmenou identity i zákonov. Protest musí prísť teraz a hneď, len čo je indivídium v situácii, keď sa ktosi vzprieči jeho autonómnej vôli a keď mu nedovolia robiť; čo by sa mu robiť chcelo. To aby sme si nerobili ilúzie, že takto inštruovaná inteligencia má šancu dopomôcť k lepšiemu, komunikatívnejšiemu obratu a vyriešeniu spoločenskej i ekonomickej krízy.

Byrokratický mechanizmus a mätenie pojmov, ktoré svojho času vyvolali ľavicoví intelektuáli, ešte stále rezonuje. Narušilo sa prirodzené postavenie človeka v prirodzenom svete, čo na jednej strane pritvrdilo technokratický etatizmus smerujúci k fašizmu a na strane druhej dopomohlo rozvinutiu boľševického etatizmu, ktoré obidva zruinovali svojbytnosť človeka. Dokladá to dnešná politická realita a fakt, že politikom postkomunistických krajín sa napriek všetkým transformačným snahám nedarí zbaviť sa socialistického myslenia. V zápase medzi sociálnym a občianskym princípom, občan ešte stále ťahá za kratší koniec.

Pokrok sa každopádne hlási k slovu. Množstvo nepravdepodobných úvah absurdného znenia stále pribúda. Zdá sa, že konkrétne obrysy zázračného *kompozita* už sú na dosah. Po Foucaultovi aj fanúškovia veľkých vízií dnes prehlasujú Internet za *embryonálnu formu globálnej nervovej sústavy*. Vďaka mikroprocesorom a digitálnej technológii sa vytvárajú odvážne *samoadaptívne* teórie. Výpočtová kapacita celého sveta sa má skoncentrovať do metaľudskej superbytnosti. Vznikne globálny mozog a Foucaultovo *kompozitum*

bude vari aj samostatne myslieť. Bude také isté, alebo bude iné, ako starý známy človek? Múdrejšie? Výkonnejšie, lepšie, mravnejšie? Na koho, alebo na čo sa bude podobat? Na Santa Klauza, klasický konštrukt Deus ex machina, na Terminátora, alebo na tie smiešne figúrky z televíznych seriálov? Ako to bude s jeho vedomím?? Ukážku fantazírovania a módnej ezoteriky, doplním Foucaultovým výrokom: „*Sily vonkajška vstúpia do vzťahu so silami kremíka a silami genetických komponentov vykonajú odplatu na ublíku, ktorý vykonal odplatu na organizme; a silami agramatičnosti, ktoré vykonal odplatu nad označujúcim.*“ (Deleuze - Foucault 1985; prel. C. Pelikán, Praha 1996; str. 190)

Ako teda bude vyzerat taká vzájomná, všeobecná odplata?

Zdá sa, že predsudky sú živé a ničím neobmedzené. Aj falošných prorokov je dnes viac ako húb po daždi. Prognózy takzvanej *symbiotickej inteligencie* nemajú ďaleko od nevedeckej, iracionálnej povery. A je tu fakt, že s odstupom štvrtstoročia a napriek pokročilým digitálnym technológiám väčšina serióznych vedcov vôbec nepripúšťa reálnu možnosť mechanickou cestou vytvorit funkčnú kópiu mozgu, alebo rovnocennú „dubletu“ živého človeka.

Ešte prednedávnom nespochybniteľná, dnes pomaly už zapadajúca postmoderna podnecovala ústup od všeobsiahlych a vševediacich ideológií, ktoré narábali podobnými utópiami a sľubovali ľudstvu zázraky a raj na zemi za predpokladu, že v ich mene sa potlačia individuálne túžby človeka a jeho subjektívna vôľa. Teraz však ide o iné – o zmenu logiky politického, morálneho a produktívneho života, o dohody, ktoré od nepamäti usmerňovali spoločnosť a vštepovali človeku uniformné pravidlá správania sa.

Subjektívna vôľa, ako sme videli, má však vo Foucaultovi obhajcu; ako propagátor alternatívnej „morálky“ sa považuje za priekopníka individualistických kategórií a teoretika antihumanizmu. Pevne verí, že spoločenské hodnoty budú ľudia vytvárat a rešpektovat aj bez starých univerzalistických pravidiel. Nie je to ďalšia utópia? Dnes máme fatálnu skúsenosť; môžeme tento projekt posúdiť aj so slušným odstupom. Ukazuje sa, že staré hodnoty sa vo veľkej miere podarilo zbúrat a nové sú v nedohľadne. Žiaľ, Foucault ani nikto iný nevynašiel zatiaľ ani náznakov diskurzívneho poriadku a nezhrmazdil toľko tolerantných diskutérov, aby tento model mohol aj v praxi fungovat.

Svojho času sa niektorí kritici pozastavovali nad Foucaultovou angažovanosťou v prospech revolúcie imáma Chomejního, za ktorú istý čas verejne vystupoval. V súvislosti so zaostalým revolučným

resentimentom sa vynára otázka: neprežrádza vari *spojenie moci, vedenia a slasti* – čiže idea, ktorú filozof vytrvalo uvádzal do života, čosi viac aj o jeho osobe? A nezaváňa kultúra telesných pôžitkov, ktorú hlásal vhod i nevhod, fašistickou rétorikou? Neprispeľ azda svojimi analýzami diskurzívnych poriadkov, ktoré sa podnes viažu s túžbou po moci a jej nekorektnými praktikami – neprispel viac k upevneniu, ako k potlačeniu moci? Nie je odhaľovanie mocenských mechanizmov a ich vedecká analýza podnetom, aby si majitelia moci začali budovať tvrdsí a výkonnejší systém?

Prorocký pátos fanúšikov šťastnej budúcnosti uzemňujú otázky aj z vlastných radov. *Čo keď je univerzálna či vecná podstata človeka iba tieňom singularnej, pomínuteľnej kombinácie? A ako sa pod Božiu univerzalitu navrstvia (stratifikujú) bry a emisie singularít? Zasiachnu do procesu aj biele morčatá? A budeme pojmom človekostroj suplovať ďalšie funkcie a zástupné pojmy boha s malým b a práčne vyhľadávať vágne, neurčité a z hľadiska modernej doby aj veľmi nudné reprezentácie?*

Koniec koncov – ešte nie je nič jasné – ani so smrťou Boha, ani so smrťou človeka. Zatiaľ to žiadny vedec nepotvrdil. Máme sa teda i napriek nepotvrdeným dohadom oddať neistej futurologii, pre ňu žiť a zomierať? Opustíme na povel filozofa „klasickú“ predstavu biblického Boha, Boha Abraháma Izáka a Jakuba – raz navždy a nadobro?

KULTÚRNY ŽIVOT POD ZÁŠTITOU SEXUÁLNYH VOLIEB (Technológia seba samého)

„Slová a veci sa oddelujú. (–) Zaniká hlboká spolupatričnosť jazyka a sveta. Priorita písma je zrušená. Mizne jednorodá vrstva, kde sa videné a čítané, viditeľné a vyjadriteľné donekonečna prepletajú. Oku bude určené vidieť a iba vidieť; uchu iba počuť: (–) Už nejestvuje prvotné, absolútne počiatkové slovo, fundujúce a obraničujúce nekonečný pohyb diskurzu; odtiaľ bude jazyk narastať bez začiatku, bez konca, bez prísľubu...“ (Slová a veci, 1966, Kalligram, 2000, str.58.)

Aj malý úryvok z rozsiahleho textu napovedá, že správa o bezvýznamnosti a obmedzenosti človeka a jeho zmyslov ešte nikdy v dejinách kultúry nebola taká pesimistická. Priamym dôsledkom moderného nihilizmu je obrovská reorganizácia kultúry, vedľa ktorej ešte aj súčasný projekt *symbiotickej inteligencie* vyzerá zmysluplný: *Je tu jedno nejasnejšie a základnejšie rozdelenie, rozdelenie samej*

pravdy. Skutočne musí jestvovať pravda, ktorá má tú istú povahu ako predmet, tá, ktorá sa postupne načrtáva, formuje, zrovnovážňuje a prejavuje prostredníctvom tela a prvkov vnímania, a tiež pravda, ktorá sa ukáže, keď sa rozplynú ilúzie a história sa zbaví od cudzenia... „ (Slová a veci; str. 327)

Filozofia si za cieľ vytýčila *analytiku konečnosti* a pokúša sa pomocou digitálnej technológie jej kombináciou s biológiou stvoriť náhradného človeka. Venuje sa teda prírodnej stránke ľudského poznania. Potrebuje poznať štruktúry a preto sa pýta na anatomicko – fyziologické podmienky výstavby ľudského mozgu. Dovoľáva sa mechanických zobrazení, numerického poriadku, tabuliek, grafikonov, rastrov, sietí; systémov, taxonómie a neviem čoho ešte. Namiesto toho, aby sa filozof poctivo zaoberal s postkatastrofálnym stavom sveta bez hodnôt, sa stále pokúša dobývať nové bludiská. S pojmom ľudskej bytosti ako *empiricko-transcendentálnej dublety* tvorí odvážne teórie; kalkuluje a triedi ich vo viere, že dôkladnou analytikou konečnosti sa dostane do priestoru nekonečna. (Slová a veci, str. 326)

Postupnou relativizáciou pojmov sa interpretácia ľudského sveta a najmä antropológia mení na nepoznanie. Všetky transformácie sa na malom priestore nedajú ani vymenovať Už nejde o to, či bude pravda horšia, lepšia a či pravda pravdivejšia. Všetky sú spochybnené. Pomýlený človek sa asi ťažko vráti do starých koľají. A keby aj ten návrat ktosi veľmi chcel – koľajnice už nejestvujú.

Ideológia podlieha ustavičnému pohybu a stále sa meniacim jazykovým hrám a vôbec nič z toho, čo filozof obdaril prívlastkom „klasické“ už nestojí na pôvodnom mieste. *Ani transcendentálna estetika, transcendentálna dialektika či transcendentálne reflexie* nie sú tým, čo kedysi bývali.

Temer pol storočia od prvého vydania *Slov a vecí* sa všetko javí ináč. Synonymom síl *práce, života a reči* je teraz trojica pojmov *energia, látka, informácia*, ktoré brniansky profesor filozofie J. Šmajš v diele *Dráma evolúcie (Hynek, Praha, 2000)* považuje za komponenty otvorených a nelineárnych systémov. Radí ich k systému ontológie; navyše k nim pridáva pojmy priestor a čas, ale aj tvorivosť a fluktuácia. To už sú znaky kultúrnej evolúcie, s ktorou Foucault, zahľadený do problémov *tvorby seba samého*, reálne nepočítal, resp. s ňou ostal stáť pred obrazom človekostroja.

Faktom je, že odborná verejnosť záporné ani kladné znaky evolúcie nedokáže vysvetliť. Zvlášť si nevie rady s evolúciou kultúrnou – na-

rastajúci priemysel, doprava, turistika, výstavba komunikácií atď. – ktoré zásadne odporujú evolúcii prirodzenej a najmä požiadavkám ekológie. Ide aj o zachovanie donedávna intaktných kultúr a etnografických hodnôt tzv. primitívnych národov. Rozpor medzi potrebami prírody, nárokmi kultúry a subjektívnymi požiadavkami jedincov v zostalej a ešte viac v pokročilej spoločnosti prakticky stále narastá.

Nekompletne a nekompetentne rieši filozof aj otázku umenia. Umenie vraj nie je univerzálnou výpoveďou, osobným posolstvom, ani tvorbou čohosi nového. Jeho hlavnou metou má byť zušľachtovanie vlastného subjektu. Znamená to vytvoriť sám seba, ako umelecký objekt. Nie však prostredníctvom askézy, ako si to vytýčilo kresťanstvo, ale pestovaním individualizmu na spôsob gréckeho hedonizmu: gradáciou osobných pôžitkov, vynaliezáním a hromadením rozkoší, vyberaných z oblasti biológie; menovite *pitia*, *jedenia a sexu*. Doslova to nazýva: „*iniciovať nový kultúrny život pod záštitou sexuálnych volieb*.“ (spomenutý článok). Svojou špecifickou logikou spája Foucault pôžitok sexu priamo s tvorivosťou. Je pravda, otázne, či súbor takých či onakých pôžitkov sám o sebe vytvára hodnoty. Vulgarizácia pojmov a náruživý exhibicionizmus tejto témy totiž zapríčinili, že v dnešnej kultúre sex s tvorivosťou má menej spoločného, ako recyklovaný papier.

Ďalšie dva Foucaultove modely sebazpoznania nás odkazujú k starozákonnej predlohe. Jedným je obraz nočného strážnika, ktorý má službu pri bráne mesta; kontroluje pasy, skúma identitu, vek, národnosť, pýta sa na pôvod. Druhým je obraz peňazomenca – zmenárnika – pragmatika, ktorý váži, meria a ráta peniaze, výkony, splnené úlohy a nič iné ho nezaujíma. (M. Foucault, *Moc, subjekt a sexualita*, Kalligram, Bratislava, 2000)

Bdelosť nočného strážcu, funkciu kontrolovať vstupy a výstupy, starať sa o poriadok a pýtať sa na pôvod ľudí i vecí, pripodobňuje autor úlohe klasického filozofa. Ide o rolu, ktorú on sám zásadne odmieta. Podobenstvo zmenárnika evokuje kalkulujujúci rozum a „analýzy konečnosti“; práve tento obraz zapadá do Foucaultovho systému myslenia a zároveň odhaľuje jeho slabiny. Filisterská filozofia z tohto súdka je navyše aj triedna: vzniká ako prejav odporu voči predošlej „klasike“. Je úzkoprsá, pretože uvažuje lineárne, v najkratších spojniciach medzi dvomi bodmi: v paralelách a dubletách, aritmetických počtoch, tabuľkách, diagramoch. Táto filozofia je maličerná, aj keď sa autor pohybuje v komplikovaných systémoch, v archívoch, stratifikáciách či transverzálach.

Normatívna posadnutosť, hĺbková dekonštrukcia a technológia moci a zdravému rozumu nepochopiteľná politika identity; nielen Foucaultova, ale celého okruhu podobne zmýšľajúcich – je príspevkom k resuscitácii stále sofistikovanejších mocenských praktík a oživovaniu politickej demagógie. Neústupnosť a neodbytnosť tejto paradigmy prispieva k neúspechu zjednocovacieho procesu demokratických síl, ťažkopádnosti domácich ponovembrových pokusov o konsenzus, a k veľkému zmätku pojmov, ktorý už jedenásť rokov lomcuje našimi predstavami o tom, ako má vyzeráť demokracia

V celej rétorike akoby rezonoval pragmatizmus na čele s otázkou: *Čo robíť?*

Sám Foucault k nemu nemá ďaleko, keď tvrdí, že „vlastný život filozofie spočíva v previazanosti súborov sociálnych pohybov a sociálnych výskumov.“ Tomu sa dá rozumieť tak, že z filozofie sa čoskoro stane sociológia. (M. F. Moc, subjekt a sexualita, Kalligram, Bratislava, 2000).

Keď sa však filozof, ako „archeológ myslenia“ snaží vysvetliť sociálne a ľudské problémy, vtedy mu otvorený priestor slobodného myslenia najviac uniká. Nebolo by najjednoduchšie na isté jeho „pravdy“ radšej zabudnúť? Mimochodom, k tomu nás niektorí jeho kolegovia vyzvali už dávnejšie.

Čitateľ, divák, fanúšik, záujemca, my všetci sa pod ťarchou takýchto úvah nachádzame v zlej situácii. Od pravdy sa kľúče stratili a po odpoved' niet kam ísť. Odvažujem sa povedať, že filozofom navrhnutá dekonštrukcia pravdy, jeho technológia moci a technologická analýza človeka sú také protirečivé a také neprirodzené, ako bolo donedávna sociálne inžinierstvo aj s jeho neľudskými praktikami na strane jednej a heslami o šťastnej budúcnosti na strane druhej.

Je takáto doktrína po všetkých analýzach, redukciách a transformáciách vôbec ešte filozofiou? A čo si počať s pravdou, ktorej pôvod, totožnosť, funkciu i cieľ nevieme identifikovať? Čo s ňou, keď ju ktosi stále vytrvalo obchádza a vylučuje z hry? Môže byť jej prevrátený poriadok východiskom demokracie?

O POCHYBNOSTI

JÁN SOJKA

Pochybnosť je psychický duchovný a existencionálny stav, ktorý vzniká pri hľadaní pravdy, istoty a dokonalosti. Vzniká vtedy, kedy vplyvom vnútorných stavov (výčitky svedomia, neznalosť, či sme konali správne alebo zamýšľame konať nemravne ai.) alebo vonkajších okolností (kedy vidíme, že nestatočným sa darí lepšie ako statočným, kedy naše dobro je zneužívané, prináša nám zlo, zosmiešňovanie atď...) dochádza k tomu, že strácame orientáciu. Zmocňujú sa nás pochybnosti o našom smerovaní, poznaní istej skutočnosti, konaní a o tom, čo je správne, čo je dobré ap.

Človek k istote potrebuje mnoho právd: o sebe, o svojom okolí, o láske v ktorú verí, o zmysluplnosti svojej existencie vo svete. Lenže všetky tieto pravdy a istoty sú veľmi krehké, nestále a relatívne. Ako ľudia sme zlyhávajúci, nespoľahliví, v poznaní obmedzení, preto aj naše ľudské pravdy viac ako istotu, prinášajú neistotu, sklamanie a pochybnosti o sebe, o druhých a ľudských vzťahoch vôbec.

Z toho vyplýva, že neistota a pochybnosť sú sprievodnými znakmi existencie človeka. Doprevádzajú ho na jeho ceste životom. Pochybnosti a z nich vyplývajúca neistota, sú zároveň negatívnym javom. Pri ich väčšej intenzite, škodlivo pôsobia na osobnosť človeka, jeho duševnú rovnováhu, spôsobujú citovú nestálosť, spochybňujú naše konanie smerom k cieľu, vnášajú doň nestálosť a môžu spôsobovať aj utrpenie. Preto hľadanie pravdy, poznávanie sú prostriedky, ktorými sa snažíme odstrániť pochybnosti a zväčšiť stupeň našej istoty a prostredníctvom nej aj našu spokojnosť.

Pochybnosti a istota ľudí sú navzájom späté, tak ako plus a mínus. Jedno bez druhého nemôže existovať. Tvoria vnútornú jednotu. Ak sme v pochybnostiach aktívni, tak tento negatívny stav prekonávame /vzhľadom na našu obmedzenosť poznania/ novými relatívnymi pravdami. Ale aj tie sa v ďalšom a širšom poznaní spochybňujú a vytvárajú znovu stav pochybnosti. Ak toto prekonávanie sa stane úprimným a trvalým procesom hľadania stále vyšších a univerzálnejších právd,

dostane sa nám odmeny, že na samom konci prídeme ku konečnej Pravde a Istote, ktorou je Boh.

Človek kým žije, myslí a tvorí, vždy vidí obmedzenosť svojho diela. Jeho tvorivá nespokojnosť sa svojím dielom, so svojím životom, je hľadaním stále širších a univerzálnejších právd. Individuálny vývin človeka i vývoj ľudského rodu, je neustálym procesom spochybňovania uznávaných právd vo vede i v ľudských vzťahoch. Človek vždy kriticky hodnotí svoje dielo, snaží sa ho zdokonaľovať novým poznaním a žiznivo túži po dokonalosti.

Ak sa na túto skutočnosť odstraňovania pochybnosti stále univerzálnejšími pravdami pozrieme z nadhľadu, *nemôžeme nevidieť*, že to náš láskavý Otec „sa hrá – mazlí so svojimi deťmi“ a „nechá sa hľadať“ i týmto spôsobom, ktorý zakódoval do ľudskej duše. Tým vytrvalým urobil z tejto činnosti /mystické/ „dobrodružstvo poznávania“ i sebazdokonaľovania prostredníctvom milosti, ktoré im pri tejto príležitosti udeľuje. Preto pochybnosti majú nielen svoj negatívny, ale aj pozitívny význam.

ZDROJE POCHYBNOSTI

Subjektívnosť a relativizmus poznania

Človek svojou vnútornou podstatou je tvor rozporný a v svojom poznávaní tvor obmedzený. „Ani nechápem čo robím, lebo nerobím to, čo chcem, ale robím to, čo nenávidím...“ (Sv. Pavol, List Rimanom 7,15) Všetky pojmy, všetky vlastnosti ľudí a vecí majú svoje protiklady. Nič hmotné, nie je trvalé a všetko je relatívne. Vlastnosti existujú len za istých podmienok a sú relatívne.

Napríklad ak má človek teplotu 40°C, hovoríme, že má vysokú teplotu. Taká istá teplota v ovzduší, je relatívne tiež vysoká. Ale veľmi malá k tomu, ak si chceme uvariť jedlo alebo rozpustiť kov.

Podobne ako teplota sú relatívne rôzne i také vlastnosti ako je krása, výška, tvrdosť, dobro, zlo, a všetky iné vlastnosti. Všetky sú relatívne vzhľadom k tomu, k čomu alebo ku komu ich prirovnáme. Každý človek je individuálne neopakovateľný a je originálom.

Aj naše sudy o veciach a ešte viac o ľuďoch, sú len čiastočné, subjektívne a dočasné, lebo človek ani veci nie sú stabilné. Meníme sa v čase kvantitatívne i kvalitatívne. Naše výroky o nich odrážajú len istý „uhol pohľadu“ a stupeň nášho subjektívneho poznania v danom okamihu. Preto hľadanie právd a istôt, je neustálym procesom od-

straňovania pochybnosti a hľadania veľkých a dokonalejších právd, hľadania istôt.

Obsahová mnohovýznamnosť

Veci a ľudí charakterizujeme za pomoci pojmov, ktoré sú nielen relatívne, ale aj mnohovýznamné. Jedna a tá istá vec či človek, môže byť veľký i malý, dobrý i zlý atď. Dobrý ako rodič, zlý ako pracovník, dobrý k niekomu, zlý k inému, dobrý dnes a zlý zajtra a podobne.

V skutočnosti o jednej a tej istej veci či človeku, platí niekoľko protikladných výrokov. Teda vec i človek je mnohovýznamný a táto kvalita sa prejavuje v čase i situáciách. Napr. peniaze a majetok, považujeme za objektívne dobro. Ale také sú len za určitých podmienok a v obmedzenom čase: ak sa nadobudli mravným spôsobom a používajú sa k cieľom, ktoré sú spravodlivé. Sú dobrom pre tých, ktorí ich statočne zarobili. Ale už menším dobrom pre tých, ktorí ich zdedili (menej si ich vážia) a dokonca zlom pre tých, ktorí ich ukradli či o ne obkradli iných.

Pozitívne hodnoty, ale nečestne nadobudnuté, sú zlom a následne spôsobujú deštrukciu. Zlodēja žiadne množstvo peňazí nemôže urobiť šťastným. Naopak, sú príčinou jeho neskoršieho vnútorného i sociálneho rozpadu.

Objavovanie pravdy, istoty – teda prekonávanie neistoty a pochybnosti, je neustálym procesom. To preto, lebo v relatívnych pravdách je niečo poloprávd, omylov i nepravd, ktoré sme na istom poznaní nedokázali odhaliť.

O človeku existuje mnoho exaktných vied. Ale napriek tomu, všetky vedy dohromady nedokážu povedať, aký vlastne človek je, okrem iného aj preto, že človek sa v čase mení a tvorí. Každé nové poznanie nás stavia pred nové otázky. Čo ostáva trvalé, je túžba človeka po Pravde, po Istote, ktoré rozpolupnému ľudskému bytiu dávajú zmysel existencie.

Napriek nedokonalosti, relatívnosti, mnohovýznamnosti a dynamizmu bytia, dávajú mu vieru, že ide od všelijakých pochybností k Láске a Istote a tým, k zmysluplnosti svojej existencie.

NESTÁLOSŤ CITOV

Je ďalším zdrojom nemalých pochybností v živote človeka. City majú dva korene: *telesný* (nižší), ktorý súvisí s telesnými potrebami a pudmi. Uspokojovanie viacerých prináša spokojnosť, príjemnosť až slasť a rozkoš. Tieto silne až veľmi silne ovplyvňujú osobnosť člove-

ka, jeho temperamentové zvláštnosti, ale aj ľudskú komunikáciu a zvlášť vzťah k inému pohlaviu.

Druhý koreň citov je **sociálne – mravný**. Viaže sa na kategórie dobra, pravdy, lásky, spravodlivosti, ktoré naplňajú obsahy takých hodnôt, ako sú dobré ľudské vzťahy, životná istota, porozumenie, spolupráca, obetovanie, odpúšťanie, povinnosti... ktoré významne podmieňujú kvalitu ľudských vzťahov, riešenie zložitých ľudských situácií, smerovanie a spokojnosť človeka.

Tieto dva korene, sú u rôznych ľudí rôzne silné. Navzájom sa prepletajú, ovplyvňujú a u každého človeka majú neopakovateľnú podobu ovplyvňovania celej osobnosti.

Ak je v prevabe telesno – pudový základ (charakteristický pre dnešnú dobu), tak aj sociálne hodnoty (láska, vernosť, úprimnosť, porozumenie si) sa „stelesňujú“ a stávajú sa obsahovo neúplnými. Spôsobujú nerovnovážny stav osobnosti. Zotročujú človeka. Deformujú ľudské vzťahy a tým zmnožujú pochybnosti v celom ľudskom bytí. Takto postihnutý človek nechápe, nevidí pravdivo ľudské vzťahy, rovnosť ľudí, lásku a i., preto ich porušuje a je postihnutý „neporozumením“ tých druhých.

Ak sú v dominancii sociálne – mravné hodnoty (láska, porozumenie, spravodlivosť a i.), tak tieto optimalizujú telesnosť človeka tak, že pudy, telesné pôžitky slúžia človeku, ale mu nevládnu. Obhacujú lásku o telesno duchovný obsah. Človek svoju telesnosť dokáže zvládnuť len vtedy, keď je silne viazaný (a dostáva sa mu milosti) na hodnotu hodnôt – Boha. On optimalizuje našu osobnosť na všetkých jej úrovniach.

Uvedené dve varianty citovej dominancie sú štatistické krajnosti. Bežný typ človeka, je človek nestály, u ktorého je v prevahe, raz telo a raz duch. To aj preto, že telesné pôžitky nás nedokážu trvalo uspokojiť, resp., že po uspokojení upadne ich sila. Následne sa „dostávajú k slovu“ potreby ducha – potreba trvalej a nezištnej lásky, potreba pravdy, spravodlivosti, rovnosti, ľudskej dôvery a oddanosti, ktoré obnovujeme obetovaním sa a odpúšťaním, ľútosťou, pomocou ktorých obnovujeme stratenú rovnováhu a svoje smerovanie k Dobru a Istote. Tým sa strácajú aj naše pochybnosti a obnovuje sa istota v Istote.

Keď človeka ovládne telesnosť, tak sociálne slepé telesné sily, ktoré podporujú požívačnosť, následne zväčšujú egoizmus, pýchu, lakomstvo, prestíž, ku ktorým sa ľahko pridružuje závišť a nenávišť, čo sú najdeštruktívnejšie sily v osobnosti i v spoločnosti.

Takto „stelesnený“ človek stráca schopnosť harmonickej sociálnej komunikácie a rastú v ňom ničivé pochybnosti. Stáva sa dravcom pre seba samého.

City silne ovplyvňujú život človeka. Dokonca, podmaňujú si aj rozum a poznanie. Dominancia telesnosti, „stelesňuje“ aj sociálno – mravné hodnoty. Duša musí slúžiť „slepému telu“. Tým sa množia pochybnosti všetkého druhu, lebo pre telesnosť sa narušilo vertikálne usporiadanie osobnosti smerom k Hodnote hodnôt. Naopak, ak vládnu vyššie city, nižšie sú v službách osobnosti v zmysle dobra, harmónie a istoty, čo je smerovaním k Dobru.

DRUHY POCHYBNOSTÍ

Tvorivá pochybnosť

Je taká, ktorá v procese hľadania pravdy a istoty, súvislosti medzi čiastočnými pravdami a pravdami nižšieho rádu, postupuje k pravdám vyššieho rádu, až nakoniec dôjde k pravde najvšeobecnejšej, k pravde konečnej, ktorou je Boh.

Je taká pochybnosť, ktorá skúmajúc a pozorujúc vesmír, prírodu, človeka i všetky veci, postupne objaví, že všetko je dokonalé, logické vo vzájomnej harmónii a to nás presvedčí, že Tvorca tohto diela, musí v sebe obsahovať dokonalosť každého druhu.

Ďalej je to pochybnosť, ktorá vo vývoji človeka, nútila ho zdokonaľovať svoje človečenstvo i svoje nástroje, svoje prostredie, zdokonaľovať procesy, za pomoci ktorých si ľahšie a lepšie dorábal svoj chlieb a uspokojoval svoje potreby.

Táto cesta dejiného hľadania pravdy, odstraňovania nedokonalostí svojho diela a prekonávania jeho nedostatkov, nebola ani krátka ani ľahká. Ale je a bola údelom človeka „v pote dorábať svoj chlieb“ a zároveň v tomto procese prekonávania ťažkostí i utrpenia, objavovať „schované pravdy“ otca, ktoré človek keď statočne robí čokoľvek, musí objavovať.

Statočný boj s pochybnosťami prostredníctvom hľadania pravdy, je dôležitým socializačno–moralizujúcim procesom. V ňom človek zdokonaľuje nielen svoju pracovitosť, vytrvalosť, zručnosť a rozvíja svoje poznanie, ale každé ľudské dielo je aj priamo či nepriamo vždy aj činnosť spoločenská, kolektívna. V nej sa učíme spolupracovať, vytvárať potrebnú zhodu, ktorá sa nikdy nezaobíde bez vzájomnej pomoci a odpúšťania.

Okrem toho každé podarené dielo, nám spôsobuje radosť. Táto je pozitívnu motiváciou pre ďalšie diela a spoluprácu. Duševne človeka stabilizuje a zhodnocuje.

„V pote tváre dorábať svoj chlieb“, je preto procesom, v ktorom sa podriaďujeme Otcovi a On nám cez námahu, pot a odriekanie... zároveň umožňuje spoznať, osvojiť si súžitie Zákona lásky k Bohu a k blížnemu. V ňom spoznávame základné sociálne pravdy o nutnosti a potrebe ľudskej spolupráce, o potrebe konať spravodlivo aj keď „zídeme z cesty“, vedieť si navzájom odpustiť.

To všetko sa viaže na zložitý proces hľadania pravdy, istoty a proces prekonávania pochybností, ktoré sa objavujú s každým dielom človeka. Kto pochybnosti prekonáva „v pote tváre“ statočným hľadaním, neuspokojuje len pragmatické potreby bytia, ale tam nájde aj veľkú pravdu, dobro a istotu. Preto tento prístup k pochybnostiam, je pre človeka pozitívnym procesom.

Netvorivá, rozkladná pochybnosť

Je druhom pochybnosti, ktorá odvádza človeka od pravdy, dobra, spravodlivosti, od harmónie a integrity. Preto smeruje ku zlu. Jej cieľom nie je vytváranie všeludských hodnôt a hľadanie pravdy /aspoň nie prvoradým/, ale len hodnôt sebeckých, telesných, prestížnych – odtrhnutých od lásky, úcty k človeku, od ľudskej rovnosti.

Pre silný egoizmus, chamtivosť, prestíž, vedie tento druh nespokojnosti k spochybňovaniu všeludského dobra, potreby spravodlivosti, k podceňovaniu významu lásky, úprimnosti, vernosti a zmyslu všetkých pozitívnych ľudských hodnôt.

Je to pochybnosť neuznávajúca zmysel a potrebu rovnováhy medzi telesným a duševným. Preferuje telesnosť a podceňuje duchovnosť a mravnosť. Morálku, úctu a spravodlivosť vyžaduje len smerom k sebe. Pokiaľ ide o ostatných ľudí, tak títo ľudia vyznávajú, že každý sa má starať sám o seba. Problémy iných ich nezaujímajú (To je ich starosť!). Láska je len telesná príjemnosť. Vernosť je nepotrebná – len komplikuje život. Za peniaze možno kúpiť všetko a každého. Všetky cesty, ktoré vedú k uspokojovaniu mojich potrieb, sú správne. Ďalej sú za slobodu ale len pre seba, aby mohli robiť, čo chcú. Svojou slobodou obmedzujú slobodu iných. Na všetko si uplatňujú právo, ale za nič nechcú niesť zodpovednosť. Pravda a lož, slušnosť a násilie, sú rovnocenné nástroje v ich rukách: použijú ten, ktorý je v danej situácii pre nich najvhodnejší.

Uvedené postoje, ktoré sa stali súčasťou filozofie súčasného konzumného človeka, majú ďalekosiahle následky tak pre jednotlivcov ako aj pre celú spoločnosť.

Na strane jednotlivcov uvedené a podobné postoje vedú k tomu, že človek sa skôr či neskôr vyraduje z ľudskej spoločnosti, lebo nedokáže zachovávať všeobecné pravidlá súžitia. Voči iným uplatňuje len práva, ale odmieta povinnosti. Sám je „tovarom“ a podobne chápe aj iných. Nad iných sa rad vyvyšuje svojím „obchodnými úspechmi“, lebo vie klamať, kraďnúť, využívať všetko a každého. Preto má spravidla „materiálnu prestíž“.

Pretože naše predstavy o iných sú také, akí sme my. Títo ľudia nikomu nedôverujú, nikomu (ak na tom nezarobia) nie sú ochotní pomáhať, preto si spravidla s nikým nerozumejú. Ľudia, ktorí sú v bohatstve pred nimi, tým závidia alebo ich nenávidia, či dokonca obdivujú ich „obchodné schopnosti“. Ostatných priemerných ľudí považujú za nešikovných a hlúpych.

Skutočná charakteristika týchto ľudí ukazuje, že predmetom ich nespokojnosti a pochybnosti je spravidla to, že nie sú spokojní s tým, čo majú, že nie sú dostatočne na výslň, že nie sú dostatočne bohatí atď.

Neznášajú samotu, klud, choroby, lebo vtedy si uvedomujú „druhú stranu mince“, ktorou je neporozumenie s ľuďmi, často len formálne a konzumné styky v rodine, neúprimnosť, nedôvera, pretváranka a samozrejme neistota, ktorá často prechádza v beznádej.

V spoločnosti títo ľudia vyvolávajú vzájomné odcudzenie, chlad vo vzájomných vzťahoch, nedôveru, neúctu, vyvyšovanie na základe toho, čo vlastní a podobne. Tieto ľudské vzťahy zväčšujú stavy neistoty, až strachu v spoločnosti. Preto silnie tlak, aby sa v spoločnosti zväčšovala inštitucionálna ochrana. Rastie počet policajtov i poisťovanie ľudí, atď.

Žiaľ, žiadna inštitucionálna ochrana nie je schopná nahradiť mravné svedomie ľudí.

Nemajetní ľudia tohto druhu, sú hrozbou spoločnosti tak pre svoj príklad ako aj neistotu, ktorú spôsobujú v spoločnosti pre kriminálny spôsob života. Pretože spravidla nechcú pracovať a chcú dobre žiť, preto „premiestňujú“ cudzí majetok vo svoj prospech, aby ho následne premrhali.

Nehľadanie dobra, vyhýbanie sa statočnej práci a spravodlivosti, spochybňuje celú existenciu človeka. Zlo preniká telesnú i duchov-

nú podstatu človeka. Deformuje jeho rozum, cit aj vôľu; ďalej zmysel pre spravodlivosť, úprimnosť a lásku.

Preto takéhoto človeka sa zmocňujú pochybnosti všetkého druhu. Človek ich potláča „úspechmi“ v zabíjaní a konzumnom spôsobe života.

Takýto život je pochybným dobrom. Nikdy nemôže priniesť spokojnosť, kľud, dôveru a lásku. Človek bez dobra, stráca schopnosť lásky a ľudského poznania. Upadá do rozkladnej pochybnosti, ktorá končí v beznádeji.

Človek prekonáva pochybnosť v tej miere, v akej sa vymaní z telesnej jednorozmernosti, z konzumného chápania sociálnych hodnôt a v akej sa napojí na Pravdu, ktorá vedie k istote a ktorá prostredníctvom lásky „divoké telo“ dá do služieb ducha. Cez ducha, telo prestane byť na príťaž a v plnej sile slúži v harmónii celej osobnosti. Tak sa vytvorí telesno-duševná rovnováha, ktorá optimalizuje existenciu človeka i tým, že cez všetky relatívne a nedokonalosti v ľudských vzťahoch a v poznaní, človek smeruje k Pravde a Istote.

ZMYSEL POCHYBNOSTI

Dobré jadro sa často „schováva“ za hrubou škrupinou. Dobrá úroda, relatívne dokonalé dielo, vždy vyžaduje veľkú námahu a dlhodobú sústredenú všetkých síl a schopností človeka. A tak je to i s pochybnosťami. Sú škrupinou, sú prekážkou, sú prostriedkami v seba-zdokonaľovaní či zlyhaní človeka.

Napriek tomu, že človeku môžu spôsobiť až utrpenie, ktoré dezintegruje osobnosť, ak k ním pristúpi človek tvorivo, nepoddá sa im a snaží sa ich prekonať statočným hľadaním a prácou, postupuje v poznávaní a hľadaní ďalších pravd, aby si objasnil to, čo bolo predmetom pochybnosti.

Statočnou a tvorivou prácou, zdokonaľujeme svoje ľudské diela, služby iným, nech robíme čokoľvek. To priamo alebo nepriamo naplňuje Zákon lásky k Bohu a k blížnemu (cez vec, dielo) a cez dobrý úmysel, s ktorým svoje dielo robíme aj pre iných, uctievame si Boha, prejavujeme Mu svoju lásku.

Preto tvorivá pochybnosť vždy vedie k zdokonaľovaniu človeka i jeho diela. Naši predkovia v minulosti, boli preslávení vo svete svojou húževnatosťou v hľadaní pokrokových technológií i dokonalosti produktov umu i rúk. A Boh žehnal ich statočnosť.

Kvalitatívne inak pôsobí na človeka pochybnosť, odtrhnutá od Dobra. V nej sa nehľadá všeobecné ľudské dobro, všeobecný úžitok,

ale len osobný. Obchádza sa ľudská rovnosť, spravodlivosť, zneužíva sa dôveryhodnosť iných ľudí a často sa používa lož a podvod, len aby sa získal čo najväčší osobný zisk, moc, prestíž, pôžitky, aby sa potlačili pochybnosti o vlastnej hodnote.

Táto pochybnosť vyprázdňuje pozitívne hodnoty dobra a naplňa ich znehodnoteným obsahom. Napr. z lásky sa stratí úcta, nežnosť, sebadarovanie, radosť ... a ostane len telesný pôžitok (kým je objekt nový), vonkajšia forma (fyzická krása) a vecnosť prístupu, akoby človek bol vecou alebo tovarom. Podobne zaniká vernosť, úprimnosť a odovzdanosť. Namiesto nej prichádza odcudzenie. Takto zaniká aj rovnosť, spolupráca, vzájomná pomoc a podpora, to všetko má byť obsahom lásky.

Už len malý výpočet nedostatkov nás presvedča, že hľadavá a netvorivá pochybnosť, neistota, nedôvera, vedú často „k úspechu“ v zbíjaní a hromadení majetku. Ale nikdy nevedú k porozumeniu s inými ľuďmi, k srdečnej radosi, k rešpektovaniu iných, k dodržiavaniu vyvážených vzájomných vzťahov.

Doterajší výklad pochybnosti z dôvodov stručnosti a istej schematizácie (zameranie sa na krajnosti), nie je úplný. K úplnosti treba ešte uviesť, že pochybnosti každého človeka, sú neopakovateľné. Ďalej, že mnohovýznamovosť sa vzťahuje na každého človeka, pokiaľ ide o to, ako ich človek prijíma. Veríme v Boha, chceme dodržiavať Jeho prikázanie, ale „ujde nám jazyk“ a suseda, ktorý nám (možno nechtiac) ublížil, ohovoríme. Nevieme mu odpustiť, „nájsť na ňom suchú nitku“.

Taktiež ako často nás možno kúpiť za peniaze, za dary, sa miesto „na výslni“ a my si začneme namýšľať, že sme sa tam dopracovali statočnou prácou. Podobne, akí sme ľahostajní k sebe navzájom v dome, kde bývame, v prostredí, kde žijeme, na pracovisku, kde pracujeme. Dožadujeme sa spravodlivosti, ale len pre seba. Málo sa staráme, aby sme ju dodržiavali aj voči iným.

Všetky tieto malé i veľké deformácie v našich vzťahoch, postojoch k práci, k svojmu prostrediu a koniec koncov k pravde, k všeobecnému dobru a spravodlivosti, vytvárajú v nás najrôznejšie druhy pochybností, ktoré znižujú sebadôveru a sebaúctu. Preto ju nevieme prejavovať aj voči iným.

Väčšina z nás sa aspoň občas spamätá a zlo sa snažíme napraviť dobrom, aby v našom vedomí vznikol stav rovnováhy, obnovila sa istota a vertikálne smerovanie k Bohu. A to je dobre!

Tí, ktorí svoje pády a priestupky ospravedľujú: „Veď to robí každý!“ alebo „Aj on/ona ukradla!“ a pod., vzdávajú sa od stavu rovnováhy a vytvárajú pochybnosť o vlastnej hodnote. Môže sa im stať, že človek upadne do zla úplne. Deformuje tým svoje myslenie, cítenie, sebaaprežívanie. Pokračovanie na tejto ceste prináša stále väčšie a existencionálne pochybnosti, v konečnom zmysle aj v Dobro, v Pravdu, v Spravodlivosť i Milosrdenstvo.

Preto „najlepší liek“ na boj s pochybnosťami, je vertikálna orientácia na Dobro, horizontálne statočná, prežívanie svojho života a dobré medziludské vzťahy.

JÓZEF TISCHNER (1931 – 2000)

JÁN MATYÁŠ

K významným osobnostiam poľskej Cirkvi a spoločnosti druhej polovice 20. storočia isto možno zaradiť Józefa Tischnera. Hoci jeho život a pôsobenie sa odohrávali v susednej krajine, ba dokonca blízko našich hraníc, zatiaľ je tento katolícky kňaz a filozof, na Slovensku pomerne málo známy. Józef Tischner sa narodil 12. marca 1931 v Starom Sazce. Rodičia boli učitelia: otec Jozef – pochádzal zo Saczu, matka Veronika r. Chowancowa z Jurgova. Detstvo a mladosť prežil v Lopusznej, kde bol otec riaditeľom školy.

V čase vojny Tischnerovci museli na niekoľko rokov opustiť Lopusznu. Istý čas bývali v Rabie Wyżnej a v roku 1942 otec prechádza do školy v Rogoźniku. Tam sa dočkali oslobodenia. V Rogoźniku Józef Tischner – junior skončil základnú školu a súčasne – tajnými štúdiami – prvý ročník gymnázia. V r. 1945 ho prijali na gymnázium v Novom Targu, kde o štyri roky zmaturoval. Potom, podľa otcovej vôle, podal prihlášku na Právnickú fakultu Univerzity Jagiellonskej v Krakove. Mimo toho už prijal rozhodnutie, že sa stane kňazom. V máji 1950 zaklopal na brány seminára na ul. Podzamce v Krakove. Stal sa študentom UJ, ale už na Teologickej fakulte.

Študoval v čase, ktorý bol pre Cirkev najťažší v povojnovej histórii Poľska. Po absolvovaní štúdií bol vysvätený za kňaza 26. júna 1955.

Oslovený kňazom Klosakom započal štúdiá na Fakulte kresťanskej filozofie Akadémie katolíckej teológie vo Varšave (1955 – 57). Po návrate do Krakova pokračoval v štúdiách na Historicko-filozofickej fakulte UJ (1957 – 59). Zároveň pracoval ako kaplán vo farnosti sv. Mikuláša v Chrzanove (1957 – 59) a farnosti sv. Kazimíra v Krakove (1959 – fi3). V roku 1963 obhájil doktorát u prof. Romana Ingardena UJ. Od roku 1963 prednášal filozofiu vo Vyššom seminári Duchovnom (neskôr Pápežskom teologickom diele, a od r. 1981 Pápežskej teologickej akadémii) v Krakove. V roku 1974 sa habilitoval na Akadémii katolíckej teológie. V tom čase už aj intenzívne spolupracoval s Tygodnikom Powszwechnym i mesačníkom Znak (prvé texty r. 1965).

V r. 1965 sa presťahoval v Krakove z kapláňky farnosti sv. Kazimíra do domu kňazov profesorov na ul. sv. Marka 10, kde býval do 90-tych rokov. V 70-tych rokoch odbavoval v kostole sv. Marka veľmi populárne a hojne navštevované omše. Zároveň plnil povinnosti dušpastiera pre krakovskú inteligenciu v kostole sv. Anny. Spolupracoval s mnohými strediskami – lekármi, psychiatrami, mysliteľmi, umelcami. Bol vážený a uznávaný exercitátor i prednášateľ.

V 70. a 80-tych rokoch sa zapojil do diania nezávislých občianskych iniciatív. S činnosťou Solidarity sa stotožnil od jej počiatku; 19. októbra 1980 vo Wawelskej katedrále predniesol slávnu homíliu Solidarita svedomí, vodcom hnutia Solidarita. V 80-tych rokoch tiež spoluorganizoval pomoc pre roľníkov z Podhalia (sprevádzanie techniky z Rakúska, organizovanie zájazdov na hospodárske exkurzie). Ako kaplán zväzu Podhalanov inicioval tradície augustových omší v kapli pod Turbaczem (od r. 1982), na ktoré prichádzali pútnici z celého Poľska. Širokú popularitu priniesli Tischnerovi rozhlasové relácie i televízne programy, v ktorých rozprával zrozumiteľne pre široké vrstvy ľudí.

K najdôležitejším knihám, ktoré Tischner napísal sa zaraďujú:...

Myslenie podľa hodnôt,

Filozofia drámy,

Spor o bytie človeka,

Etika solidarity,

Nešťastný dar slobody,

Kňaz na scestí,

Na Slovensku vyšli vo vydavateľstve Kalligram: *Etika Solidarity* v r. 1998 a *Medzi slobodou a porobou (výber z esejí)* r. 2001.

V posledných rokoch života ťažko ochorel na rakovinu hrtanu. Následné operácie ho pozbavili možnosti rozprávať. Popri tom, do poslednej chvíle písal; z tých čias pochádzajú aj prenikavé a hlboko precítené texty o Božom milosrdenstve. Zomrel 28. júna 2000 v Krakove. Pochovaný bol 2. júla v Lopusznej.

Tomizmus a fenomenológia

Doktorskú prácu píše u prof. Romana Ingardena, jedného z najvýznamnejších žiakov Husserla a ponára sa tak do fenomenológie. Doktorská dizertácia zahŕňa zreferovanie pohľadov Husserla, dotýkajúcich sa stavby transcendentálneho Ja, ďalej poukázanie jeho evolúcie v jeho diele, predstavenie názorov kritikov tejto teórie a tiež predkladá vlastné stanovisko. Zároveň je to čas, kedy sa vymaňuje zo

zajatia tomistickej filozofie. Sám Tischner poznamenáva, že keď sa z tomistického seminára prechádza na fenomenologický seminár, jednoducho nemožno rozumieť nič. Predovšetkým sa nedá rozumieť položeným otázkam, lebo majú odlišne zameraný zámer a úmysel.

Usiluje sa o nový pohľad na christológiu a jej metodológiu. V rámci kresťanskej antropológie rozpracúva kategóriu drámy. Obzvlášť cenná je jeho aktualizácia etiky na koniec 20. storočia, osobitne poňatie slobody v kresťanskom liberalizme.

Počiatok samostatnej reflexie Tischnera sa spája s oslobodením sa z objatia tomistickej filozofie. Tomistické kresťanstvo – to nie je samotná tomistická filozofia, ani myseľ sv. Tomáša, ale určitá interpretácia celého kresťanského života, akoby zviazaná v katolicizme a následkom toho je akoby bremenom; zatažuje jeho miesto v súčasnom svete. Inými slovami, kritika tomistického kresťanstva je kritikou tomistickej ideologizácie kresťanstva.

Tischner atakuje takúto ideologizáciu tomistického kresťanstva z dvoch zásadných strán. Po prvé, odvážne kritizuje vzájomnú nezlučiteľnosť logiky špekulatívnej teológie opretej o metafyziku a logiky kresťanského Zjavenia. Druhý dôležitý okruh tejto kritiky je metodologický.

Logika je, okrem iného, poriadok, postupnosť dedukcií, v ktorom je niečo prvotné a v tom zmysle dôležitejšie; a niečo iné druhotné. Podľa tomizmu podstatou stavby teológie je špekulatívny traktát o Bohu jedinom ako Prvej Príčine vecí. Podľa kresťanského zjavenia je kľúčový Ježiš evanjelií ako neopakovateľná osoba ukazujúca človeku cestu oslobodenia a záchranu. Tischner neneguje ani metafyzické momenty obsiahnuté v Zjavení, ani vnútornú správnosť, regulérnosť metafyzickej logiky; avšak domáha sa postavenia christológie na príslušné, teda prvé miesto.

Súčasne charakteristickou pre christológiu je logika, ktorá podľa neho nie je prvotne ontologická, týkajúca sa božského bytia, ale axiologická – týkajúca sa hodnoty, ktorá sa predovšetkým javí pre súčasníkov v Ježišovi – jeho osoba. Týmito tvrdeniami Tischner vykonáva v poľskom – a snáď nielen v poľskom – teologickom myslení čosi rozhodujúce. Nerúca totiž – čo by bolo absurdné – teistickú metafyziku, priznáva jej však v problematike kresťanského náboženstva vedľajšie, druhoradé miesto vo vzťahu k celkom inej filozofii, akou je teória hodnôt (ktorú neskôr rozšíri na agatológiu, čiže filozofiu dobra). Je tomu tak preto, lebo v centre kresťanstva tkvie hodnota Osoby, ktorej z náboženského pohľadu najhlbším zmyslom je prinesenie spásy

a zjavenia Boha, ktorý je Láska. Priestor náboženského myslenia v kresťanstve, a v Biblii vôbec, vyplňajú gestá tvoriacej a zachraňujúcej lásky, ktorá sa wpisuje do logiky axiologickej, logiky lásky a nenávisťi, dobra i zla.

Tischnerovská kritika tomistickej teológie má tiež svoj metodologický aspekt. Polemizuje v nej s archaickým úmyslom gigantickej syntézy, ktorá obsahuje v jednej náukovej vízii súhrn, celkový obraz skutočnosti. To potom privádza k viacerým neželateľným dôsledkom, konštatovaniám. Napríklad k pocteniu a posväteniu istej špeciálnej, neobvyklej filozofie, ktorá uplatnená a prispôsobená k danému Zjaveniu a začlenená do oficiálnej cirkevnej teológie – získava, týmto spôsobom, sakrálny status: stade sa ona, viac či menej stáva nedotknuteľná pre kritiku, svätá, náboženská, vlastne teologická. Navyše, tvrdí Tischner, tomizmus privádza k čomusi, čo by sa mohlo nazvať gnostickým redukcionizmom: k pokusu urobiť vedeckým Zjavenie a zároveň ho vtlačiť do pevného jednoliateho systému, ktorý je čo najvyšším pokusom myslenia skutočnosti, ale nie je jej poznávaním.

Zjaviť Zjavenie ... Na tom vlastne Tischnerovi záležalo ako človeku, dušpastierovi, filozofovi. Preto ako kresťanský mysliteľ hľadal vo svojom filozofovaní takú metódu – či radšej také metódy – ktoré umožnia čo najlepšie zakotviť v prameni artikulácii Zjavenie bez upadnutia do akejkoľvek formy a podoby gnózy.

Filozofia drámy

Základnou kategóriou jeho antropológie je kategória drámy. Človek je osoba dramatická, čiže žijúca na svete (scéna drámy) a otvorená voči iným osobám (iné podmiety drámy); človek tiež je zároveň bytosť slobodná, schopná dobra i zla. Ľudská dráma nie je však možná bez Boha, ktorého prítomnosť tvorí základný súvzťažný bod drámy. Už samotné pýtanie sa na Boha je podľa Tischnera dramatickým pýtaním. Jestvuje Boh? Kde je Boh? Odkiaľ prichádza k človeku? Akým spôsobom môže človek nájsť svojho Boha? Prítomnosť Boha to však nie je len základný súvzťažný bod drámy, ale aj jej istota.

Byť bytosťou drámy znamená – prežívať daný čas, majúť okolo seba iných ľudí a zem, ako scénu pod nohami. Človek by nebol existenciou drámy, keby neboli prítomné tieto tri činitele – otvorenosť voči inému človeku, otvorenosť na scéne drámy a otvorenosť smerom k plynúcemu času.

Človek berie údel v dráme inak než veci nachádzajúce sa na scéne. Je bytosťou drámy v inom zmysle, napríklad podľa toho či je muž

alebo žena, dieťa alebo starec. Zúčastňujúc sa v nejakej dráme, človek viac či menej vie, že – vyjadrené metaforou – v jeho rukách je jeho záhuba alebo záchrana. Byť bytosťou drámy to znamená veriť, pravdivo či nepravdivo, že záhuba alebo záchrana sú v rukách človeka! Človek môže nevedieť, na čom sa napokon zakladá jeho záhuba a na čom sa zakladá jeho záchrana, no i tak môže mať vedomie, že o čosi také vlastne v živote ide. Ak je presvedčený, že záhuba i záchrana sú v jeho rukách, človek riadi svoj život podľa tohto presvedčenia.

Účasť v dráme je potom prisvojením si seba z pohľadu záchrany. Dráma nie je potom nejakou lahostajnou, neutrálnou, nejasnou, axiologickou konštrukciou života a kultúry, či jedným z postojov ľudskej existencie, ale zápas človeka o bytie či nebytie. Inak povedané, je zápasom o jeho oslobodenie, záchranu, o definitívne vyslobodenie a záchranu pred možnou tragédiou, ktorá by bola schopná metafyzicky i morálne zničiť, zmariť človeka. Dráma je istým spôsobom intersubjektívnou situáciou, miestom stretnutí i rozchodov, v ktorých sa nejasne naznačuje a javí tieň čohosi definitívneho: posledného víťazstva či definitívnej prehry, porážky.

Zamyslenia Tischnera sa točia v kruhu intuície a poňatia filozofie E. Levinasa: dráma sa dotýka predovšetkým tváre druhého človeka, čiže jeho biedy, smútku, ktorá volá zároveň o pomoc i rýdzosť, úprimnosť, opravdivosť. Stretnutiu s tvárou iného človeka je možné sa vyhnúť, nasadiť si masku, umyť si ruky; možno však tiež ísť s kožou na trh, nasadiť sa, obetovať sa.

Sloboda – milosť všetkých milostí

Tento postoj Tischnera v teologickej antropológii je zrejmy nielen v jeho celoživotnom postoji (skromný kaplán z Podhalia, duchovný otec Solidarity, priateľ pápeža Jána Pavla II., obľúbený exercitátor, odporca komunistickej totality,...). Je tiež celostne prítomný v jeho rozprávaní a prácach, ako napr. Etika solidarity, ale aj v konkrétnych hutných myšlienkach, ktoré svojim čitateľom podáva. Napríklad o dramatickom pojme slobody, ktorý je aktuálny aj pre dnešnú teológiu, píše:

„Kresťanský liberalizmus sa odlišuje od osvietenského. Kresťanská sloboda je živou konkrétnosťou, kým osvietenská sloboda spravidla prázdnu abstrakciou. V časoch osvietenstva sa hovorilo: Sloboda! Ani slova viac, ani slova menej. Predmetom túžob bola čistá sloboda a všetko, čo sa k nej pridalo

alebo z nej ubralo, znamenalo obrozenie slobody. Preto sa bovorilo aj – absolútna sloboda.

Kresťanské myslenie o slobode sa uberalo inými chodníkmi. Živá skúsenosť slobody prítomná v dušiach ľudí, ktorí sú otrokmi brieču, nie je skúsenosť čistej alebo absolútnej slobody, ale skúsenosť postupného oslobodzovania. Napríklad: chorý nachádza zdravie; jeho sloboda spočíva v oslobodení od ťarchy choroby – sloboda je druhá stránka znovuzískaného zdravia. Alebo sv. Peter, ktorý stratil odvahu na palácovom nádvorí, a ten istý Peter, ktorý v deň zoslania Ducha Svätého statočne čelí davu; jeho sloboda je oslobodením od zbabelosti smerom k statočnosti. Alebo človek ktorý upadol do zúfalstva po nešťastí, ktoré ho postihlo, ale po pochopení toho, čo je Kríž, sa mu znova vrátila nádej; jeho sloboda je jasom a základom jeho nádeje. A tak je to vždy, keď máme do činenia so živou slobodou a nie s knižnou abstrakciou. Sloboda je milosťou zdravia, statočnosti, nádeje. Zakaždým, keď človek dostáva od Boha dar milosti, dostáva istú čiastku slobody. Sloboda je čosi ako milosť všetkých milostí.

Sloboda nespočíva iba v tom, že si človek môže voľiť – voľiť zdravie, odvahu, nádej. Sloboda spočíva aj v tom, že si človek môže prisvojovať: robiť sa zdravým, odvážnym, plným nádeje. Sloboda je moc prisvojovať si statky, ktorými žije ľudský duch a ktorými sa ten duch stáva. Slobodní ľudia sú takí, akí sú. Robia, čo robia. Nepretvarujú sa. Nie sú ako obielené broby. Nie sú existenciou nepravdy, chodiacim klamstvom, ilúziou vydávajúcou sa za niekoho iného. Iba slobodný človek naozaj existuje.

Kresťanský liberalizmus nepobíra právom, etikou, povinnosťou. Práve naopak, smeruje k tomu, aby sa právo stalo pre človeka naozaj právom, etika etikou a povinnosť povinnosťou – aby boli naozaj osvojené. Tento cieľ chce dosiahnuť dokazovaním, že oslobodenie je milosťou všetkých milostí.⁴¹

Čím môže byť dielo J. Tischnera užitočné a inšpirujúce pre nás? V našej krajine je stále akoby pred nami naliehavá úloha obnovy cirkevného pôsobenia a celej spoločnosti. Zvýšili sa nároky na presvedčivosť teologickej argumentácie a katechetickéj činnosti cirkvi. Náročnejšou sa tiež stala duchovná a náboženská obnova veriacich

v podmienkach pluralitnej demokracie. Tlak nových spoločenských podmienok v procese transformácie, rýchle ekonomické, sociálne zmeny vyvolávajú objektívnu potrebu kritického skúmania podielu veriacich kresťanov na spoločenskom dianí.

Józef Tischner ako katolícky kňaz a profesor neuzatváral svoje pôsobenie len do úzkeho cirkevného kruhu, ale živo sa zaoberal problémami, potrebami a núdzou spoločnosti. Vždy sa snažil hľadať a ponúkal pomoc, riešenia – rovnako v čase neslobody ako aj v čase revolučných zmien posledného desaťročia vo svojej krajine. Vzhľadom k podobnostiam historických a náboženských tradícií Poľska a Slovenska môže byť jeho dielo prínom aj pre slovenskú Cirkev a spoločnosť.

ETIKA ÚCTY K ŽIVOTU U ALBERTA SCHWEITZERA

ANNA KLIMEKOVÁ

Meno Alberta Schweitzera sa slovenskému čitateľovi väčšinou spája s príbehom lekára v africkom pralese, s profilovanou osobnosťou veľkého humanistu, hlásateľa úcty k životu, ktorý rozhodným protestom odmietol atómovú zbraň.

Vo svojej autobiografii Schweitzer píše, že dva zážitky vrhli na môj život tieň. Jeden spočíva v poznaní, že svet je nevysvetliteľne temný, tmavý a plný utrpenia. Druhý v tom, že som sa narodil do doby **duchovného úpadku ľudstva**. S oboma som sa vyrovnal na základe myslenia, ktoré ma priviedlo k eticky kladnému vzťahu k svetu a životu na základe úcty k životu. V tom našiel môj život zakotvenie a smer. Stojím a pracujem vo svete ako človek, ktorý chce na základe myslenia a uvažovania urobiť ľudí duchovnejšími a lepšími. Pravda, som v dokonalom rozpore s duchom doby, ktorá má pre myslenie a uvažovanie iba pohrdanie.

Pocty a vyznamenania, ktorými A. Schweitzera zahrnuli, vyvrcholili v roku 1953 udelením Nobelovej ceny. V tomto čase mala nemocnica v Lambarene už 520 lôžok, 6 lekárov a 15 sestier.

Vo svojom prejave pri príležitosti udelenia Nobelovej ceny A. Schweitzer konštatoval, že technický pokrok človeku skôr škodí, než prospieva, pretože z neho robí „nadčloveka“, ktorý trpí nedostatkom ducha. Zomrel v roku 1965 ako 90-ročný.

Vo svojej monografii „**Kultúra a etika**“ (1960) sa A. Schweitzer vyčerpávajúco zaoberá etickými problémami úcty k životu. V týchto súvislostiach píše, že naozaj **etický je človek len vtedy, keď poslúcha nutkanie pomáhať všetkému životu, ktorý môže podporiť, a bojí sa niečomu živému uškodiť**. Nepýta sa, nakoľko si ten alebo onen život zasluhuje účasť, ani to, či a pokiaľ je schopný cítiť. Život ako taký je mu svätý. Neodtrhne žiadny list zo stromu, neodlomí žiadny kvet a dáva pozor, aby nezašliapol nijaký hmyz. Keď za letnej noci pracuje pri lampe, radšej zatvorí okno a dýcha dusný vzduch,

než aby videl hmyz za hmyzom padať so spálenými krídlami na svoj stôl.

Ak po daždi ide po ulici a vidí dážďovku, ktorá tam zablúdila, pripomenie si, že na slnku musí vyschnúť, ak sa zavčasu nedostane na hlinu, do ktorej môže zaliezt', a preniesie ju zo smrtonosnej dlažby do trávy. Nebojí sa posmechu, že je sentimentálny. Je osudom každej pravdy, že pred svojim uznaním je terčom posmechu. Kedysi pokladali za bláznovstvo nazdávať sa, že farební ľudia sú naozaj ľuďmi a že s nimi treba zaobchádzať **ľudsky**. Bláznovstvo sa stalo pravdou. Dnes sa zdá byť premršteným vyhlasovať stály pohľad na všetko živé až po tie najmenšie prejavy života za požiadavku rozumnej etiky, príde však doba, keď sa budú čudovať, že ľudstvo potrebovalo tak dlhý čas, kým prišlo na to, že bezmyšlienkovité škodenie života je s etikou nezlučiteľné. Etika je bezmedzne zväčšená zodpovednosť za všetko, čo žije.

Etika úcty k životu nezbavuje človeka konfliktov, ale núti ho v každom jednotlivom prípade samostatne a svedomito rozhodnúť, do akej miery sa má podrobiť nutnosti zničiť a poškodiť život a tým vziať vinu na seba. Život udržať a podporiť – to musí ostať vedúcim motívom! A nutnosť nesmie nikdy vyústiť do ľahostajnosti alebo bezohľadnosti. Z podnetu svojho učiteľa prof. Holtzmannu podal A. Schweitzer roku 1902 habilitáciu na Teologickej fakulte univerzity v Strassburgu o Ježišomom mesiášskom tajomstve a tajomstve jeho utrpenia. Pokúsil sa v nej o vlastný náčrt Ježišovho života. Vo výsledných tézach, nie v metóde, sa tu značne odlišuje od koncepcie svojho učiteľa. Holtzmann habilitáciu prijal.

V tejto dobe A. Schweitzer prevzal starosť o vedenie teologického Collegium Wilhelmitanum a prednášal ako docent na teologickej fakulte. Vo svojich prednáškach sa naďalej zaoberal životom Ježiša a problémom synoptických evanjelií. Tak nazhromaždil materiál ku knihe o dejinách skúmania Ježišovho života, ktorá vo svojom prvom vydaní roku 1906 niesla titul „Od Reimara k Wredemu“.

Svojimi výkladmi a publikáciami o Ježišovom živote A. Schweitzer neraz narazil na nesúhlas určitých cirkevných kruhov. Nebral ich však na ľahkú váhu. Bol však presvedčený, že nič nie je veľké, čo nie je pravdivé – a že pozitívne prejavy kresťanskej viery sa vo svetle historického zistenia ukázali veľmi labilné.

Vedomie, že svojim teologickým poznaním môže kresťanskú zbožnosť znekludniť a priviesť do ťažkostí, utešuje slovom Pavla: „Nič nemôžeme proti pravde, ale k pravde“ a pokračuje: „Ak podstatou duchovného života je pravda, znamená každá pravda akýsi zisk. Za

obr. nehoda

všetkých okolností je pravda cennejšia než nepravda. To musí platiť o pravde historickej.“

Tak A. Schweitzer rozumel svojej teologickej práci ako „vášnivému úsiliu o pravdivosť nášho dnešného kresťanstva“. Píše: aká silná by bola kresťanská pravda v dnešnom svete, keby bol jej pomer k pravde historickej v každom smere taký, aký by mal byť! Ale miesto toho, aby dalo kresťanstvo historickej pravde za pravdu, zaobchádzalo s ňou – keď ju privádzala do rozpakov – vedome i bezvďačne často tak, že sa kresťanská pravda, pravde historickej vyhýbala, obchádzala ju alebo zakrývala. Namiesto toho, aby nové poznatky, ku ktorým muselo prísť, ako nové uznalo a vecne ospravedlnilo, premietalo ich vyumelkovanými a pochybnými argumentmi späť do minulosti.

Od roku 1905 je docent na teologickej fakulte zároveň aj študentom lekárskej fakulty. Prijatie Schweitzerovej prihlášky na štúdium medicíny nebolo bez problémov. Otázka znie: čo Schweitzera viedlo k tomuto kroku? Sám o tom hovorí, že plánom, ktorý chcel uskutočniť – sa zaoberal už dlho predtým. Jeho počiatky siahajú do študentských rokov. Pripadalo mi nepochopiteľné, že by som mohol žiť šťastne, keď som okolo seba videl toľko ľudí zápasit s utrpením a starosťami. Na univerzite som mal šťastie, že som mohol študovať a niečo dokázať vo vede a umení – ale stále som myslel na tých, ktorým to materiálne pomery alebo zdravie nedovoľovali.

Jedného slnečného letného rána – bolo to v roku 1896 – keď som sa v období svätodušných prázdnin v Gunsburgu zobudil, prepadla ma myšlienka, že toto šťastie nesmiem prijímať, ako niečo samozrejmé, ale že za to musím niečo dávať. Po kludnej úvahe som konečne dospel k záveru, že až do svojich tridsiatich rokov budem považovať za svoje právo žiť pre vedu a umenie – ale potom zasväťím svoj život **nejakej bezprostrednej službe ľuďom.**

Zvlášť som premýšľal o význame Ježišových slov, že ak chce niekto svoju dušu zachovať, stratí ju. A potom, kto by stratil svoju dušu pre mňa a evanjelium, ten ju zachová. A teraz to už A. Schweitzer veľmi dobre vedel. K vonkajšiemu šťastiu sa mu pridalo i šťastie vnútorné.

A článok, ktorý v tejto súvislosti napísal (jedná sa o článok: „Čo potrebuje misia v Kongu“) ukončil vetou: „Cirkev potrebuje ľudí, ktorí na pokyn Majstra jednoducho odpovedajú: **Pane, dám sa na cestu.** Keď som to dočítal, dal som sa kludne do svojej práce. **Hľadanie bolo ukončené.**

A pre všetko, čo A. Schweitzer pre človeka vykonal, pre jeho najväčší čin, pre onú nemocnicu, ktorú založil a vybudoval v africkom

pralese celkom sám, bez akejkoľvek štátnej pomoci, iba z púhej ľudskej obetavosti, jedine preto, aby splácal európsky dlh, **pre túto jedinečnú a príkladnú prácu a obetavosť ho miluje a obdivuje každý, kto veľmi dobre vie, čo je ľudskosť.**

LYRIKOVA SPIRITUÁLNA MISIA

(SPOMIENKOVÁ ESEJ O BÁSNIKovi BLAŽEJOVI KRASNOVSKOM)

TIBOR KOČÍK

Básnická cesta Blažeja Krasnovského trvala viac ako tri desaťročia. Svoju tvorbu vnímal ako vyvolenosť blízku kňazskej službe, ako duchovný nástroj poznávania ľudskej duše a vysvetľovania sveta. Ako hlboké tajomstvo, tajuplnú záhadu, večný prúd vesmírnej energie. Ako čosi, čo prekračuje empirickú skúsenosť i javy reality. Poéziu neprijímal ako nezáväznú kamarátsku hru, ale ako duchovný dar. Vedel, že tento dar treba opatrovať a pestovať. Bol hlboko presvedčený, že najdokonalejším žriedlom poznania v poézii je jazyk Biblie a cirkevnej liturgie.

Svoje názory neraz obhajoval v sporoch, napríklad o tom, ako organická spätosť tvorivého literárneho slova so Svätým Písmom, liturgiou či cirkevnými tradíciami celé stáročia zabezpečovala trvalosť slovenskej kultúry. Zotrvával na princípoch odvodených od náboženského dedičstva. Väzbu kultúrnu, národnú, rodinnú, kresťanstvo a jeho tradície pokladal za os, okolo ktorej sa zoskupuje báseň. V tomto duchu napísal sedem básnických zbierok: *Na linke dôvery* (1984), *Siločiary* (1987), *Hodina z Jóba* (1990), *Iný život* (1992), *Pod dvojramenným krížom* (1995), *Z ťaživého sna* (1996), *Až k prameňom* (1997).

Krasnovského poézia našla trvalo inšpiratívny zdroj v kresťanstve. Povedal: „...poézia a hudba sú tým jediným, čo môže oživiť v ľudskej duši aspoň záblesk božskosti a pozbaviť ju bezmocnosti, zastieranej agresivitou a odludštením.“ Zotrvával na princípoch odvodených od náboženského dedičstva. Jeho básne vyvierajú zo žriedla Evanjelia a Zjavenia. V tele jeho poézie však nekolovala teológia, ale viera. Neexperimentoval v importovaných prúdoch a trendoch. Radikálne experimenty vnímal skôr ako zrnko chaosu na plátne skutočnosti. A dobu, ktorá sa v kultúre vyjadruje deštruktívnym spôsobom, ako súčiniteľ *scenáru zrealňujúceho rozpad kresťanskej Európy*.

POD DVOJRAMENNÝM KRÍŽOM

*Nad nami kríž. Náš, dvojramenný.
plynie čas... Čo sa v rodnej zemi mení?
To čierne ruky vytínajú korene,
aby nik neoslovil Boha po mene.
Vytrvalo znie žal m troch pokolení
Boh je nám nádejou...
On všetko v dobro zmení.*

V TVOJICH RUKÁCH

*Ozvu sa túžby... Vtedy vždy ma bolí duša
Prečo sa, Pane, viacej nepokúšam
uveriť, že mi chrániš každý vlas,
že s Tebou nie som daný napospas
bezbožným rukám a ich sile.
Kto Ti je verný, šťastie na promile
neráta. Je v ňom ponorený.
Toto však oko sveta nedocení.
Pomôže mi, Pane, zbav ma tobo nedubu,
že nehadím vždy pevne k nebu, na dúbu,
že poddaný som strachu krutej doby,
že schádzam z cesty, ktorá svätých zdobí,
ved' vždy ma držiš mocným putom viery
v jednote s tými, čo sú doma pri Tiberi.*

(zo zbierky *Pod dvojramenným krížom*)

Kultúrny i duchovný regres nemôže zbaviť žiadneho jednotlivca zodpovednosti za podobu sveta. Blažej Krasnovský sa usiloval o aktívnu spoluúčasť vlastnej poézie na procese duchovnej obrody. Jej zásadný prínos videl v zrelom básnickom výraze, ktorý by bol odrazom súladu, pokoja a jasnosti ním vyjadrenej myšlienky s jeho tvorivým vnútnom. Často používal rým, rytmus, sylabický systém. Pridržiaval sa rýmotvornej harmónie. Mal na pamäti, aby do tohto súznenia natrvalo vpečatil siluetu kríža, ktorý v sebe spája svetlo aj tajomstvo existencie. Načieral z prameňov poézie, ktorej formálna skúsenosť spočíva v harmonickej konštrukcii a obsah v sakrálnej proveniencii. Bol si vedomý, že žije a píše v čase morálneho relativizmu, ktorý odmieta kresťanské zásady. Vedel, že koniec 20. storočia, storočia „*kultúry smrti*“, si naďalej strieľa z trvalých hodnôt, že likviduje vyznávačov

Slova, že storočie desakralizácie mnohých oblastí života je ešte stále hluché a slepé k večným, apriórnym zákonom, ktoré sa nedevalvujú a ktoré existujú nezávisle od nás. V rozhovore, publikovanom v jeho personálnej bibliografii, ktorá vyšla v roku 1998 vďaka košickej Verejnej knižnici Jána Bocatia, na otázku, akú šancu dáva prenikaniu duchovných hodnôt do nášho života, povedal:

„Prijímam Chardinovu špirálu dejinného vývinu, keďže sa mi aj v krátkodobých úsekoch už viackrát potvrdila a podľa nej by so smerovaním k bodu Omega malo dôjsť i k rastu duchovných hodnôt. Vidím v tom moment obrannej sebareflexie ľudstva, ak nechce spieť k sebazničeniu. Komunisti z obdobia perestrojky boli kultúrnejší než bifakovci, či tí pred nimi. Rovnako súčasnú garnitúru vystriedajú kultúrnejší ľudia. Kresťania v ekumenizme vidia kľúč k ochrane i rozvíjaniu duchovných hodnôt, na ktorých sa dá vytvárať zjednotenie, a to si vyžaduje od každého z nich taktiež duchovný rast. Aj málo aktívna väčšina z nás sa s rozvojom vzdelania a informácií dopracuje do štádia väčšej zodpovednosti za seba samých a v kultúre životného štýlu uvidí možnosť kvalitnejšieho života. Verím v rast duchovných hodnôt.“

OBETNÉ STOLY

*Čo kladú ruky na OBETNÉ STOLY,
keď prázdne klasy bedár denne kosí?
A hoci svedomie ho nezabolí,
nevie žiť život jasne, bez narkózy?
Je v ňom viac vína ako smútku,
leží v ňom vína. Kto tú brudku
odvalí z duše, aby čistý bol,
pokľakol znovu pred obetný stôl?
Chvíľa, keď ostali sme OPUSTENÍ,
chrámom sa stali ČIERNE KAVIARNE.
Kto vie, čo sa v tom okamihu zmení,
keď PADLÍ ANJEL osloví ho v sne.
A možno stačí iba samolúby pohľad
možno stačí iba s démonom sa pohrať.
A hoci túžiš život prežiť v zátiší,
odvisne srdce nebadane na kríži.*

(zo zbierky *Z ťaživého sna*)

Vo všetkých svojich zbierkach hovoril stíšeným hlasom. Prihovárал sa jemne vyzývavo, aby mu rozumeli aj tí, ktorí beaudlairovsky hovoria: pokiaľ činíme iba dobro alebo iba zlo, sme ľudskí, lebo konať zlo je paradoxne lepšie, než nekonať nič – aspoň existujeme.

Krasnovskému však vždy išlo o pozitívny vklad, predovšetkým o dobro. Hovoril o tom, čo pozitívam prekáža, čo dobro zahmlieva. Sústredil sa na človeka – vec humanistickej koncepcie ostala trvalým podtextom Krasnovského poézie, ale aj osobného života. V spomínanom rozhovore na tému o týchto otázkach povedal:

„Všetky literárne prúdy sú viac alebo menej úspešným pokusom o poľudštenie, či zbožštenie človeka hĺbke jeho videnia, v hĺbke jeho čítania, v hĺbke jeho poznania. Na strane autora zostane navždy tým osobitým, tvorivým, ničím nezameniteľným aktom, pričom na strane čitateľa bude dosť tých, ktorí duchovnom napájaní sa vždy siahnu po osviežujúcom dúšku poézie. Je pravdou, že smerovanie k ignorancii duchovných hodnôt, do ktorej sme systematicky zaťahovaní, sa poézie dotkne výraznejšie než iných druhov umenia, kde je väčší priestor pre snobizmus vo forme koncertov, operiet, výstav a podobne.“

NAD VERŠAMI JURIJA ŽIVAGA

Život – to nie je prejsť cez pole...

Boris Pasternak

Sedemnásť kapitola.

Každý z nás na svet hľadá zdola.

Zdá sa mu, že najtrpkejší je len jeho kalich.

A niet rúk, čo od úst by ho vzali.

Márne nám zas ktosi vraví, že je cesta známa.

Ale za pódiom zo všetkého býva dráma.

Ako deliť posty, byty, platy, honoráre,

keď nám pravdu neodkrýval život, ale snáre,

cudzími sa pre nás stali

Hamlet, Betlehém i Magdaléna.

Kedy odprosíme lásku na kolenách?

S novou jarou vábnejší je závoj trávy,

slovo i tá cesta z kríža,

na ktorej nás nikto z ľudí nepozdraví.

(zo zbierky *Z ťaživého sna*)

Všimnime si, ako Blažej Krasnovský hovorí o indivíduu zmieta-
nom pomýlenými stupnicami hodnôt; ako odmieta tých, ktorí pokla-
dajú všetko, čo pochádza z duchovna a duše, za podozrivé a slabo-
šské; ako hovorí o civilizačných „bohoch“ a „nových oltároch“ v po-
dobe peňazí; o kríze a devalvácii morálnych a mravných hodnôt.
V zbierke *Siločiary* napríklad píše: *Chvíľa – /a vyžmýkaná tvár
vzplanie/ novým tebotenstvom z piluliek narkotík/ z neónovej žiary
vášne/ ktorá každé vlákno prepoteného trička/ vystužuje býčou kr-
vou.// ako vianočnú oblátku vychutnáva rýchlosť ukradnutom
aute.*

Krasnovského poézia je podporovaná vierou v Boha a marián-
skym kultom. V každej zbierke nevtieravo zvýznamňuje zmysel svo-
jich básní spôsobom, ktorý sa uplatňoval ešte v období baroka. Bás-
nická reč sa stáva ekvivalentom modlitby, prípade duchovných medi-
tácií. Poézia má v jeho podaní silu stáleho argumentu a metafyzické-
ho potvrdzovania tohto sveta. Nadobúda podobu modlitby, ódy,
hymny na slávu Boha, no neraz hovorí o jednoduchej skutočnosti,
ktorá však ako Boží výtvor je vo svojej podstate sakrálnym priesto-
rom. Nejedna z básní zaznela ešte v čase totality na pútnických mies-
tach. Východiskom týchto textov je kresťanská viera či obrat v člove-
ku, spôsobený zásahom Svätého Ducha alebo Zjavenia.

NOVOROČNÉ VĎAKYVZDÁVANIE

*Vďaka Ti, Pane,
že som sa narodil v zemi
zaliatej Tvojím svetlom,
kde je Tvoj kňaz a Tvoj chrám,
že nebol som odlúčený
od matkinho bozku
od spásonosného dychu
Tvojej milosti,
že nemusel som s neveriacimi
dvíhať proti nebu svoje ruky.*

*Vďaka Ti, Pane,
za strážneho anjela,
čo predou mnou rozprestiera krídla,
aby som ťažko nepadol,
za Tvoj obraz, čo stretám v ľudoch,*

*aby v éteri nedoznalo láskavé slovo,
za všetko čo mi zosielaš
v premenlivých podobách času,
aby duša poznala pokoru
a nikdy z mojich úst nevyletel
rúhavý kameň, ktorý by zasiahol
Teba i človeka.*

(zo zbierky *Pod dvojramenným krížom*)

Ako riaditeľ vydavateľstva Slova a editor časopisu VERBUM sa sústredil na prezentovanie filozoficko-teologickej literatúry, pričom k svojim zámerom pričlenil aj historickú literatúru, s cieľom približovať a sýtiť slovenské duchovné korene z pohľadu osobností a duchovných kultúrnych činov. Dvere otvoril aj pôvodnej umeleckej spisbe východoslovenských autorov, ktorých takto posúval do širšieho, slovenského literárneho kontextu. O tomto rozmere svojej aktivity v spomínanom rozhovore povedal:

„...za socializmu sme spoločne znášali rôzne úskalía pri vydávaní, či lepšie povedané nevydávaní rukopisov, čo sprevádzalo často viacročné búchanie na brány štátnych vydavateľstiev. Nechcem kráčať v šlapajach vtedajších vydavateľstiev, a preto z akéhosi vnútorného princípu nehladím na ekonomickú stránku toho-ktorého vydavateľského projektu, ale prvom rade na jeho všeobecne možný myšlienkový prínos...“

Blažej Krasnovský bol bytosťou duchovne zacielenou. Jeho postoje nemali prázdne gestá. No učaroval aj inak, vnútornou rovnováhou a pokojom i v tých najvypätejších situáciách. Napríklad, keď musel podstupovať temné vypočúvania režimistickej politickej polície za bratislavskú sviečkovú manifestáciu v roku 1988. Tragická udalosť v auguste 1999 ukončila jeho pozemskú púť. Na prahu roka 2001 by bol mal päťdesiatku. Je neuveriteľné, koľkým oblastiam sa Blažej Krasnovský venoval, čo všetko vzišlo z jeho nezištného záujmu o človeka, čím všetkým ho dokázal osloviť. Čím disponoval ako čistý altruista, ktorý sa angažoval na uľahčení nežičlivého osudu chudobných a schudobnených. Pohyboval sa vo svete poézie, predovšetkým vo svete poézie a ako básnik, a predovšetkým ako básnik, z tohto sveta odišiel. Odišiel s týmto osobným vyznaním:

„Dúfam, že si uvedomíme, že prežiť sa dá len s knihou, v prvom rade s tou najvzácnejšou – Bibliou. Je sebazničujúce potla-

čiť moc ticha, silu intímnych okamihov, kedy poznávame a spoznávame mieru svojho zožyzdenia, cenu dobra, vlastnú hodnotu... Aj preto poézia pôjde po Zemi, ponese si nás a ponese sa v nás, lebo životom je odchovaná. Chcel by som k jej pôvabu pridať svoj mikrošperk a chcel by som si z nej odlúpnúť večne trblietavý kúsok, aby som nezablúdil... A keďže želani mám pre nás všetkých i pre seba samého mnoho, tak skúsme prostredníctvom profesionality spieť k morálke a mravnosti, prostredníctvom skúseností a pamäti k poznávaniu pravdy, prostredníctvom odpúšťania k láske...“

Mgr. Ing. Blažej Krasnovský (3. 1. 1951 v Bunkovciach, okr. Michalovce – 17. 8. 1999 Košice) básnik, vydavateľ, politik. Vyštudoval Vysokú školu ekonomickú v Bratislave a Gréckokatolícku teologickú fakultu v Prešove. Podpredseda KDH pre ekonomiku (od apríla 1998), riaditeľ vydavateľstva Slovo, a. s. Košice a šéfredaktor časopisu VERBUM, dvadsaťdva rokov pracoval v Slovenskej poisťovni (v rokoch 1991 – 93 ako predseda predstavenstva), v roku 1994 bol predsedom dozornej rady Fondu národného majetku, od roku 1998 členom výkonného výboru FNM. Od roku 1989 sa venoval práci v Katolíckej charite. Je autorom básnických zbierok: Na linke dôvery (1984), Siločariary (1987), Hodina z Jóba (1990), Iný život (1992), Pod dvojramenným krížom (1995), Z ťaživého sna (1996), Až k prameňom (1997) a životopisných črt marxistov-konvertitov Bob oslovil politikov (1991). Zabýnul pri dopravnej nehode na úseku cesty medzi Tesárskymi Mlyňanmi a Zlatými Moravcami.

PIESŇOVÝ SONET V POÉZII JANKA SILANA

JÁN GAVURA

V názve tejto štúdie by malo byť slovo etuda, označujúce otváraciu skladbu, po ktorej by mala nasledovať ďalšie a prehĺbené spracovanie témy. Slovom etuda sa naznačuje čiastkovosť výskumu, nenárokujúca si s konečnou platnosťou vysloviť súdy zasahujúce celé Silanovo diela, ani vyčerpanie otázok genézy a vývinu sonetu v slovenskej literatúre.

Motívom výskumu je zistiť vzťahy a súvislosti medzi dvoma žánrovými formami – sonetom a piesňou, ktoré sa podieľajú na špecifickom formovaní básnického textu. Prvotné, tradičné uvažovanie o vzťahu medzi sonetom a piesňou načrtáva disjunkčnosť žánrových foriem. Kým v sonete ide o formu „pevnú“, „matematickú“ a „racionálnu“; pieseň je náladová, citovo bezprostredná a hudobná. Použitie formy sonetu v básnickej zbierke nazvanej Piesne z Javoriny sa javí ako paradox.

V období symbolizmu dochádza k zblíženiu Kraskovej piesňovo-baladickéj poetiky a sonetovej pevnej formy. Dielo Ivana Krasku predznamenal nástup a aj smerovanie uvoľňovania striktných pravidiel pri písaní sonetu.

Janko Silan, ktorého básnickú knihu Piesne z Javoriny budeme skúmať, vychádza z rovnakých pozícií ako generácia slovenských symbolistov. Silan sa napája na neoromantickú vetvu, ktorej podlieha aj symbolizmus a kde, podobne ako v symbolizme, je hierarchia komponentov poézie „narušená“ v prospech expresívnych zložiek a v neprospech zložiek sémantických.

Podrobnejšie si všimneme charakter Kraskovho sonetu, proces uvoľňovania a nôtak pevnej formy. Analogicky budeme skúmať charakter sonetu Janka Silana v knihe Piesne z Javoriny (1943) s prihliadnutím na doterajšiu tvorbu. (Piesne z Javoriny sú v poradí piatou knihou).

Knih Piesne z Javoriny svojím názvom predurčuje básňam formu – formu piesní. Zároveň táto kniha obsahuje jedenásť sonetov. Na analýze napätia medzi dvoma disjunkčnými žánrovými formami

treba najprv vysvetliť povahové znaky oboch foriem, charakter Silanovej sonetovej a nesonetovej tvorby a poetiku autora.

Silan vychádza z tradície slovenskej a českej poézie, neznámou mu však nie je ani tvorba svetových autorov R.M.Rilkeho, S.Jesenina a ďalších. Silanova tvorba vykazuje podobnosť so slovenskou post-symbolistickou tvorbou, ktorá absorbuje podnety zo symbolizmu, ale smeruje a vyvíja sa individuálne. Silan je symbolisticky monanádový, varíruje, či skôr nuansuje jedinú náladu a pocit – napätie a úzkosť (zo slabosti, zo strácania a zanikania):

*„Tu nie je lanka, ani tam nie.
Tu je len výron krvi perlístý
a úzkosť spočíva aj na mne.“*

(z básne Len ticho, ticho, bo ich zľaká).

Medzi typické symbolistické trópy patrí adjektívna metafora, synestézia (tzv. „farebné počutie“ – audition colorée), metonymia a oxymorom. Typické sa stali aj pre Ivana Kraska. Jednoznačne ich však nemožno chápať ako trópy vlastné Silanovej tvorbe, hoci podobnosti medzi Silanom a Kraskom je hneď niekoľko. Zbierka Piesne z Javoriny zachytáva Silana v procese vývinu, kde sa vedľa seba nachádzajú básne čistej symbolistickej (kraskovskej) preveniencie (napr. báseň Ach, tento čas, ach tento čas jak morí), symbolistickou je však najmä kvôli prítomnosti kľúčových slov – symbolov: „Ešte som stále sám a ráno každé“, „ešte som stále v temnotách a kvílim“) a básne, ktoré sú z hľadiska avantgardných izmov a prúdení synkretické (napr. báseň Kto miluje, i spomína).

Kraskov lyrický zápis ťaží z neurčitosti subjektu výpovede a lyrického subjektu, Silanov lyrický subjekt je zreteľne vyjadrovaný, možno povedať, že zbierka má povahu lyrického denníka. Lyrický subjekt v *Piesňach z Javoriny* je konkretizovaný, je nezameniteľný (nefunguje ako premenná pre čitateľovu empatiu). Dosvedčujú to verše určujúce Silanovo mimoliterárne sociálne zaradenie, jeho povolanie kňaza (*Ale tie muky a trýzne/ ale ten clivý blas,/ čo prísne/ zareval tmám, že ja som kňaz,/ už sotva, sotva vyznie.*) a ešte špecifickejšia rola, rola syna „konkrétneho“ otca: vo veršoch „*Môj otec zošalel by tiesňou/ stred týchto ozrutánskych brál/ veď aj tá Bielka tu je besnou*“ Silan naráža na svojho skutočného otca žijúceho na rovine v dedine Sila, pre ktorého by bol skalnatý kraj Magury skutočne nepriro-

dzeným prostredím. Lyrický subjekt je konkrétnou osobou – autorom, Silanom – a svojou rozmernosťou sa približuje k postave z epického diela (Marián Milčák takéto splývanie epickej postavy a lyrického subjektu v poézii pomenúva ako *hypostazovaný subjekt*). Empatia, ktorá tu medzi čitateľom a lyrickým subjektom existuje, je na tej istej úrovni ako v prípade empatie s epickou postavou.

Prostredie, ktoré sa dostáva do poézie Janka Silana je opäť typicky javorinské: lesný biotop, lesná zver, trvácny sneh, názvy riek, špecifická podoba mena Vojtech – Vojtek („*Sbodte im Vojtek, nech im padajú/ stebielka, steblá, žitia cena*“ z básne *Chodí tu veľa aut a vozov*), javorinský hrob Otílie, milenky kniežata Christiana Krafta von Hohenlohe – Ochringen, ktorej venuje dve básne a na ktorej náhrobnom kameni je vytesaný citát Rilkeho, Silanovho obľúbeného básnika.

Silanova výpoveď je napriek transparentnosti lyrického subjektu nejednoznačná, neurčitá, tajomná. Podobne ako Krasko aj Silan naráža na nepomenovateľnosť, pri Silanovi ide však o nemožnosť pochopiť Božiu tajomnosť. Silanovo úsilie o pochopenie má širšie formálne dôsledky: namiesto aditívneho priradovania (typického pre symbolizmus a piesňovosť) vytvára Silanova veta v básni rozsiahlu hypotaktickú štruktúru. Veta má charakter podradovacieho súvetia s vedľajšou vetou príslovky času a miesta (nachádza sa aj v tvorbe Kraska ako prvok opisu), ale aj súvetia s vedľajšími vetami podmienkovými a prípustkovými, s netypickými prívlastkovými vetami a vetami nepravého priradovania. Súvisí to s obsahom, v ktorom Silan prezentuje *systém podmienok a príkazov*, ktoré treba dodržiavať, aby sa zachovala bezhriechnosť a čistota. To sa už dotýkame témy a motívov Silanových *Piesní z Javoriny*, ktoré budeme analyzovať do tej miery, pokiaľ to bude pre pochopenie formy potrebné. Vynechať to nemožno lebo forma bytostne súvisí s obsahom.

Nora Krausová, o ktorej štúdie sa opierame, rozlišuje dva termíny: *pieseň* ako žánrovú formu a „*piesňovosť*“ ako črtu poetiky. Usudzuje, že pre Kraska je *pieseň* typickou žánrovou formou, no „*piesňovosť*“ (veselosť, psychickú pohodu) nechápe ako imanentnú črtu Kraskovej poetiky. Silanove začiatky, debut *Kuvici* (1936), *Rebrík do neba* (1939) a ďalšie zbierky prinášajú desiatky básní pomenovaných piesne (napr. *Pieseň plachá*, *Pieseň bez mena*, *Pieseň baladická*). Samozrejme, len použitie slova pieseň v názve nesvedčí o piesňovosti a nenapovedá ani o piesne ako žánrovej forme.

V nepublikovanom verzologickom rozboře – štúdií Silanovho debutu *Kuvici*, nazvanom *Kuvičie blues* uvádzame: „*Spoločným paralel-*

ným prvkom, ktorý sa vyskytuje v (...) básňach je opakovanie celých veršov a strof. Refrén je umiestnený v určitej symbolickej pozícii. V básni Puky vädnú je na začiatku a na konci, v básni Pieseň zimná sú použité tri refrény, ktoré sa opakujú v prebodenom poradí a vytvárajú rýmové a sémantické paralelizmy so slohmi, pri ktorých stoja.“ Paralelnosť sémantická a štylistická (pre Silana anaforou a epa-nostrofou) a používanie refrénu sú závažnými argumentmi svedčiacimi o oprávnenosti použitia slova pieseň pre názvy básni.

Otázka piesňovosti, jej povaha a zobrazovanie, je kľúčovým momentom pre pochopenie konštelácie a hierarchie prvkov v Silanovej poetike. Vymedziť však presne pojem „piesňovosť“, či žánrovú formu piesne je náročné. „Stačí si porovnať napr. Kraskovu Pieseň o dúbe s Rilkeho Piesňou, aby sme si uvedomili, čo všetko možno zbrnúť pod tohto spoločného menovateľa“ tvrdí Nora Krausová. Uprednostniť jeden znak piesňovosti znamená nerušiť pluralitu, ktorú tento pojem zastrešuje. Tak svojsky píše piesne (či skôr balady) Krasko a tak isto píše Rilke Piesne o láske a smrti korneta Krištofa Rilkeho. Kým Krasko je citový a baladický, Rilke je intelektuálny a duchovne mystický.

Vágnosť pojmu *piesňovosť* sa zvyšuje počtom rôznych druhov piesní (epické, lyrické, duchovné, svetské ...). *Piesňovosť* ako veseľosť a psychickú pohodu, ktorú Nora Krausová uvádza pri charakteristike Kraskovej poetiky, je zúžením, ktoré sa týka porovnania Kraskovej rannej tvorby s jeho neskoršou tvorbou. Toto zúženie je použité primerane, nie je však prenosné bez zreteľa, za akých podmienok bolo vyslovené.

Silan exponuje ďalšiu z možných podôb piesne – *žalm*; platí aj to, že Silanova *piesňovosť* má *žalmickú* podobu. Náznaky *žalmickosti* možno badať už v Silanových prvých zbierkach, nie však ako dominantné znaky poetiky. *Žalmickosť* sa stáva pregnantnejšou až v básnických zbierkach vydaných v štyridsiatich rokoch a neskoršie.

Žalmy sú hebrejské náboženské piesne: hebrejský názov *Tebillím* v preklade znamená, chválospevy, ďakovné hymny; slovenský názov žalmov je odvodený z gréčtiny – *psalmos* – (importovaný prostredníctvom latinčiny) a znamená pieseň so sprievodom strunového hudobného nástroja. Pred každým žalmom je aj návod, ako sa má daný žalm spievať, prípadne akými hudobnými nástrojmi má byť sprevádzaný, napr. žalm 8 je uvedený: „*Zbormajstroví. Na nápev piesne Lis Dávidov žalm.*“, žalm 9 je uvedený: „*Zbormajstroví. Hra na hoboji a harfe. Dávidov žalm.*“.

Pieseň a žalm sú svojou podstatou kongeniálne žánrové formy a v istých ohľadoch sa prekrývajú, no keďže vychádzajú z rozdielnych kultúr, v mnohom sa aj odlišujú. Prv ako prejdeme k porovnaniu poetík žánrových foriem, pokúsime sa vyšpecifikovať zdroje Silanovej poetiky, ktoré nám uľahčia dešifrovanie prvkov básní.

Silan vychádza z troch druhov piesní. Z ľudovej a náboženskej piesne: „*Túto vlastnosť: spievať a sláviť všetko čo sa súži a len po šťastí túži, mám iste od svojej mamy. Pán Boh ju osláv odmenami! Nepoznám dodnes ženu, ktorá by tolko trpela, nepoznám ženu, ktorá by pri tom tak nadšene a rada spievala. To od nej, od svojej mamy, prvý raz som počul tú tklivú pieseň Andreja Sládkoviča V slzách matička sedela ... A možnože táto pieseň a isteže adventné pesničky, tie plné večných túžob po láske ...*“ Tretím inšpiračným zdrojom sú už spomenuté žalmy: „*Čo som skúsil a viem už, o tom spievam jasne a verne; naučil ma tak Dávid, najmilší pevec Duchu Svätého.*“

Aj naďalej budeme hovoriť o troch možných zdrojoch Silanovej piesňovosti, hoci hranica medzi náboženskými piesňami a žalmami je nezreteľná. Obísť nemožno ani dvojakoť žalmov: žalmy, ktoré sa asimilovali do nového kultúrneho prostredia (stali sa predmetom diferencovaného umeleckého stvárnenia – vstup autorskej licencie zohľadňujúcej špecifický kultúrny kontext) a žalmy, ktoré vstupovali v záväzne nezmenenej podobe ako súčasť *Svätého písma*. Medzi asimilovanými žalmami a náboženskými piesňami sa jednotlivé rozdiely žánrových foriem ešte viac stierajú.

To, čo sa pokladá za znaky lyrickej piesne, teda bezprostrednosť citu, náladovosť, hudobnosť, paralelizmus v radení motívov a využitie opakovacích štylistických figúr je v rozhodujúcej miere aj inštrumentárom žalmov. Keďže sa Silanova poetika postupne transformuje z baladickej na žalmickú, niekedy sa dá ťažko určiť pôvod prvkov poetiky. Podobne ako piesne aj žalmy sa vnútorne delia na „literárne druhy“, napr. *chválospevy, žalospevy, sapienciálne žalmy, kultové žalmy* atď., čím sa zvyšuje plasticita žánrovej literárnej formy, ako aj variabilnosť žalmickosti.

Žalmickosť v *Piesňach z Javoriny* má predovšetkým charakter žalospěvu (básne *Srdca môjbo každý blas; Môj Bože vidíš jak som slabý*), chválospevu (*Venovanie; Nože dnes obzrime sa, prosím spät*) a sapienciálnych – mravoučných žalmov (*Dve ruže na stole; Ach, čo ja, chudák, mám si sťažovať?*). tonalita žalmov sa prejavuje synkreticky, prelínajú sa žalospěvy s chválospevom, žalospěv má mravo-

učnú pointu a pod., len zriedka má báseň ráz čistého žalospevu alebo sapienciálneho žalmu.

Táto rozsiahla odbočka o východiskách a charaktere poetiky Jan-ka Silana nám má poslúžiť k charakterizácii Silanovej metafory. V Piesňach z Javoriny je ústrednou Silanovou metaforou *personifikácia*: „*rieka riečie*“, „*snehy sa pyšnia*“, „*mráz spieva*“. Postoj Silana k prírode je osobitý: Silan prírodu chápe ako partnera. Osobitosť tohto vzťahu sa nám javí ako atypická – starozákonný žalmický postoj je iný (citujeme z vysvetliviek k *žalmu 8*, nazvanému *Velebnosť Boha a dôstojnosť človeka*): „*Človek, i keď je nepatrný svojím zjavom, je veľký – jeho veľkosť je od Boha: »Stvoril si bo len o niečo menšieho od anjelov«.* Človek je nekonečne menší od Boha, veď je jeho tvorom, ale je väčší než všetko viditeľné stvorenstvo, lebo má dušu, teda má rozum a slobodnú vôľu.“ Silan naopak oslovuje prírodu ako rovnocenného partnera, ba považuje ju za vzor cností – v básni *Lala*, jak rieka Bielka tečie Silan píše:

*Ty [rieka Bielka – pozn. J.G.], ktorá nezamrzáš na dne,
len prikrývku máš na povrchu,
jak iná si, než my sme, deti bladené,
ktorým je zima v každom rúchu//*

*Keby aj v nás to bolo riadne/
jak v tebe: stred tam v srdci, v duchu,
kde teplo je a chladno žiadne, ni strnulosť, lež kúзло vzruchu.*

Silan svojou filozofiou nechce protirečiť žalmom, dôvodom takéhoto zníženia je pokora. Silan kladie rovnosť medzi veci stvorené Bohom a týmto postojom, touto personifikáciou smeruje k univerzálnej metafore Piesní z Javoriny, k synekdoche: oslavou stvorených vecí osláviť ich Stvoriteľa. Silan: „*to hodnotenie krajiny ako krásy rodného kraja je, myslím, u mňa len indirektné. Pravdaže, všetko je v nás, čo sme zažili, videli a vytrpeli, a tak všetky miesta pýtajú si svoju chválu, ale všetko viditeľné je len akýmsi odrazovým mostíkom, východiskom, aby sa vyjadřila skúsenosť duchovná a poznanie trvalé. Moje básne neoslavujú vlastne prírodu, ale Boha, ktorý je v celom vesmíre Alfou a Omegou.*

Silanova poézia má rozsiahle inšpiračné zázemie. To, čo sme spomenuli doteraz je len zlomkom Silanovho skutočného inšpiračného záberu. V Piesňach z Javoriny dominuje v Silanovej poetike žalmic-

kosť. Prejavuje sa dialogickou zameranosťou básní: používaním kolokvijných osôb dialógu (1. a 2. osoba), parentetickými osloveniami (ktoré sa nezriedka epizeukticky opakujú) a pravdepodobne aj rozvinutým súborom vzťahov a príkazov (ako si zachovať čistotu, ako neprestúpiť náboženský zákon), s ktorými súvisí bohatstvo hypotaktických viet, netypickými pre aditívne priradovanie piesní. Žalmická a piesňová inštrumentácia zasahuje text iteráciou polveršov, anaforou a epanastrofou; typickým znakom piesňovej žánrovej formy je pravidelnosť (párnosť) strof a za znaky piesňovosti možno považovať sémantickú jednoduchosť a transparentnosť. Nátlak paralelizmu možno badať aj v zmene rýmu, ktorý je v „párnych“ (pravidelných) strofách striedavý, ale v astrofických básňach združený.

Krasko, ktorého naturelu najviac vyhovuje žánrová forma piesne a balady, má vo svojej tvorbe sedem sonetov. Charakter Kraskových sonetov je poznačený nátlakom sonetovej žánrovej formy a jeho prirodzeným sklonom písať symbolisticky „uvoľnenú“ poéziu. Podobný tlak sa dá očakávať aj v Silanovom prípade. Nora Krausová zistila, že Kraskov sonet sa od autorovej nesonetovej tvorby odlišuje: iným typom opakovania (nejde o ozajstné opakovanie skôr o pozičné, gramatické a sémantické ekvivalencie), koncíznejším a hutnejším spôsobom prejavu, ktorý sa prejavuje priamym postupovaním od tézy, cez antitézu, k pointe (syntéze). Krasko v sonetoch obmedzuje zámerný estetický princíp opakovaní a paralelizmov, ktorými rozvíja bohatstvo nuansovaných významov.

Kraskov sonet vychádza z tradície slovenského sonetu, zreteľné paralely by sa dali nájsť so sonetom P.O. Hviezdoslava. Ako tradičné prvky (vychádzajúce z parnasisticky konštituovaného sonetu) Kraskovho sonetu Krausová uvádza: 6-stopový jamb, klasickú sonetovú strofickú kompozíciu a čiastočne typy rýmov. Typickým rýmom sonetových kvartet je obkročný rým so striedaním rýmov s mužským a ženským zakončením (zavedeným už osobnosťou Jána Kollára). Krasko novátor dodržiava obkročnú rýmovú štruktúru, naruša však záväznosť striedania žensko-mužských párov rýmu. Druhým uvoľnením je zmena rýmu druhého kvarteta, ktorý síce je obkročný, no zároveň má novú rýmovú dvojicu (kvartetá vyzerajú napr. AbBA AccA alebo abba cddc). Krausová ďalej uvádza, že Krasko nepotreboval výraznejšie zasiahnuť do sonetových rytmických zložiek a ani do vetnej stavby, ktorá je oproti P.O. Hviezdoslavovi zjednodušená. Prínos Kraskovej sonetovej tvorby je v uvedení nových sémantických zložiek, ktoré sa do sonetov dostali z jeho nesonetovej symbolistickej lyriky.

Kraskov sonet, a vlastne jeho celá tvorba, je podnetom k ďalšiemu uvoľňovaniu konštitutívnych zložiek tradičnej poetiky. Presadzuje sa voľný verš, ktorý sa postupne uvoľňuje najprv v sylabizme (medzivojnový verš) a neskôr aj v tonizme (povojnový verš).

Silanových jedenásť sonetov z Piesní z Javoriny budeme porovnávať hneď dvakrát. Najprv zistíme základné rozdiely Silanovej sonetovej a nesonetovej tvorby a potom sa pokúsime priblížiť miesto a tvar Silanovho sonetu v kontexte vývinu tejto žánrovej formy na Slovensku. Do úvahy musíme zobrať ešte jeden fakt, a to, že Silanova nesonetová tvorba sa vnútorne delí na dve samostatné línie: v prvej línii ide o piesňovú žánrovú formu (prejavuje sa najmä pravidelnou štvorveršovou strofou, striedavým rýmom, výraznejším sémantickým a štylistickým paralelizmom); v druhej línii ide o „voľný verš“. Voľný verš Janka Silana vychádza z medzivojnovej tradície a tá, ako sme už naznačili, sa uvoľňuje iba v sylabizme. Silan vo svojom voľnom verši narušuje početnosť slabík, zachováva však pevnú rytmickú štruktúru a verše zakončuje rýmom (neusporiadaným a s tendenciou po združenom).

Rôznoslabičnosť je typickým prvkom Silanovho uvoľňovania. Kým vo voľnom verši je výrazný (rozsahom 3 – 14 slabík v básni), v básňach vychádzajúcich z piesňovej žánrovej formy je rôznoslabičnosť miernejšia (varíruje v rozsahu 8 – 12). Nátlak pevnej sonetovej formy na Silanovu piesňovo-žalmickú poetiku sa prejavuje v tendencii zachovávať rovnaký počet slabík vo veršoch sonetov: najčastejšie sa striedajú 2-4 stopový jamb, 4-6 stopový jamb (podľa zakončovania ženským a mužským rýmom); výnimku tvoria sonety, ktoré sú rovnoslabičné napr. sonet *Môj Bože, vidíš jak som slabý*, ktorý je 9 slabičný (4 stopový jamb so ženským rýmovým zakončením).

Sonet tým, že sa delí na dve kvartetá a na dve tercetá a že má 14 veršov, je vlastne poddajný piesňovému formálnemu paralelizmu a takto ho pravdepodobne chápe aj Silan. Neprispôsobuje sonetu svoju ustálenú rýmovú štruktúru, ktorá má na rozdiel od Kraska, či Hviezdoslava, striedavé usporiadanie. Silanove kvartetá majú v piatich (z jedenástich) prípadoch štruktúru ABAB ABAB a v dvoch prípadoch AbAb AbAb. Aj v prípade ostatných sonetových kvartet ide o striedavú kompozíciu rýmu, pričom druhé kvartetá uvádzajú nové rýmové páry (AbAb, CdCd; ABAB CBCB). Striedavé usporiadanie je dominantné aj v tercetách: uvádzajú odlišné rýmové páry, ako ich predchádzajúce kvartetá CDC DCD (3 krát), ďalšie varianty sú cDD

cDc, Cdd Cdc, EfE fEf, iba v sonete *Dve ruže na stole* je rým v tercetách združený bbb eee.

Silan neprispôsobuje ani kvalitu rýmu: okrem bezchybných párov (hraby/pomohla by, s nami/nás mámi) sú frekventované jednoduché (a málo cenené) gramatické rýmy (hľadajú/padajú/zbadajú) a dokonca sa v sonete nachádza jeden štepny rým (krásy/volná si), čo je v parnasisticky ladenom sonete neprípustné a nenachádza sa ani v tvorbe Kraska. Gramatické a štepne rýmy sú typickým znakom ľudových piesní a tieto druhy rýmov patria medzi výrazné prvky, ktoré posúvajú Silanovu tvorbu k piesňovej žánrovej forme. Porovnaním so Silanovou prvotnou tvorbou v tridsiatich rokoch možno usúdiť, že Silan svoj rým zjednodušuje, keďže jeho rýmy v debute sú často originálne, čisté (nepragmatické) a euforicky rozvinuté dovnútra (splňajú požiadavku symbolistickej hudobnosti).

Tradičný sonet je koncízna a úsporná žánrovou formou, ak za taký sonet budeme považovať sonet 14 veršový s 5 až 6 stupňovým jambom. Silanova nesonetová tvorba je variabilná, čo sa týka počtu veršov i počtu slabík verša. Najkratšia báseň má len šesť veršov, najdlhšia až sto (rôznoslabičnosť sme už uviedli ako typický znak Silanovej poetiky). Štrnásť veršov sonetu by mohlo Silanovi vyhovovať, keďže viaceré básne majú podobný (8 až 16) počet veršov. Silan sa s dĺžkou sonetu vyrovnáva svojsky (najmä v knihe *Kým nebudeme doma*(1943)): vytvára sonetové dvojice-trojice, ktoré sú kompozične zviazané názvom (témou, motívmi) a jednotlivé sonety sú označené číslami (napr. rovnomenná skladba *Kým nebudeme doma*, celkovo však až 9 krát). Silan neuvádza básne *Piesne z Javoriny* názvami (okrem prvej básne nazvanej *Venovanie*). Dosahuje však podobný efekt tým, že sonety v knihe radí za sebou, takže vytvárajú 5 členné skupiny sonetov na začiatku a v druhej tretine knihy (iba sonet *Dve ruže na stole* je samostatný). Pre kompozíciu Silanových kníh je charakteristická viacdielná štruktúra. Básnické knihy sú delené na dva až štyri oddiely (v knihe *Kým nebudeme doma* až sedem oddielov), ale *Piesne z Javoriny* sú písané bez oddielov a bez názvov, takže básne vytvárajú jeden kompaktný celok, navyše znásobený motivickou nadväznosťou (na princípe figúry epanostrofy – koniec jednej básne tvorí východisko pre začiatok nasledujúcej básne). Táto tendencia epanostroficky nadväzovať motívy témy vystupuje pregnantne práve pri sonetovej žánrovej forme. Silan uvoľnil sonetovú kompozíciu uplatnenú v sonetových básnických skladbách, ako ich uvádzame zo zbierky *Kým nebudeme doma*, ale medzisonetové nadväzovanie pone-

cháva. Vytvára tak oddiely knihy (rozdelenej podľa žánrovej formy trichotómie sonet – nesonet (pieseň – voľný verš). Ide o detailnú, originálnu a vzácnu citlivosť pri komponovaní básnickej knihy.

Verš v Silanovej poézii je narušovaný rôznorodosťou a časným presahom. Hodnota rytmicko-syntaktickej konvergencie v *Piesňach z Javoriny* sa pohybuje iba na úrovni rytmotvornej tendencie (približne 80%). Jedinou rytmotvornou konštantou zostáva dôkladné nepodkladanie nepárových slabík verša tak, ako si to zachovanie jambickej rytmicko-metrickej platformy vyžaduje. Priemerné hodnoty veršového presahu-enjambement v sonetoch je 24% pri nesonetovej tvorbe 16,5%. Aj hodnota veršového presahu (podobne ako rôznoslabičnosť) výrazne varíruje: v sonete *Môj Bože, dobre, že sú kvety s nami* je 0% presah, v sonete *Jak leží ticho kňažná* až 42,86% syntaktických viet presahuje hranice veršov. Intonácia, ktorá sa v *Piesňach z Javoriny* realizuje, má tendenciu uprednostniť vetnú intonáciu nad veršovou intonáciou. Dlhá a syntakticky zložitá veta podporuje realizáciu vetnej intonácie, no rozhodujúcim faktorom je rytmicko-syntaktická konvergencia alebo divergencia (presah).

Nora Krausová uvádza, že hybnými prvkami posúvajúcimi vývin sonetu sú nesonetové prvky uplatnené v tejto žánrovej forme. Tak sa vývinovými prvkami stalo Kraskovo uvoľnenie v kompozícii rýmu, nová oblasť lexiky, symbolistické motívy a prienik emotívneho na úkor sémantického.

Potenciálnym nositeľom nových vývinových tendencií sonetovej žánrovej formy sa stáva aj Silan, ktorého zásah do poetiky tejto žánrovej formy je výraznejší ako Kraskov zásah. Z tradičnej sonetovej žánrovej formy sonetu, Silan dodržiava grafické členenie strof 4/4/3/3, teda aj 14 veršový rozsah sonetu. Tradičným je aj jambický rytmicko-metrický pôdorys veršov (nejde však o nátlak žánrovej formy sonetu, keďže okrem dvoch básní je jamb použitý aj vo všetkých nesonetových básňach *Piesní z Javoriny*).

Zistiť presné súradnice poetiky sonetu v Silanovej tvorbe sťažuje variabilnosť. Sonetová forma sa v niektorých prípadoch blíži tradičnej predstave, inokedy je narušovaná komplexom nesonetových prvkov. Novými prvkami sú: tendencia po rôznoslabičnosti, hypotaktická veta podporujúca veršový presah a vetnú melódiu, striedavé usporiadanie rýmu a jeho „insitnosť“ (gramatické a štepné rýmy), nedodržiavanie striedania mužsko–ženských rýmových párov, žalmická dikcia (dialogickosť, epizeuktické oslovenia, apelatívnosť) a piesňový paralelizmus a piesňová iterácia štylistických figúr. Výrazné zásahy

sa týkajú vnútornej kompozície sonetu: dichotomický predel, ktorý sa tradične zachováva na rozhraní kvartet a tercet (pomer 8/6), v Silanovom sonete varíruje od polovice druhého kvarteta, teda pomeru 6/8 až po pomer 11/3. pohyblivý je aj rozsah pointy: od záverečného verša po celé trojveršie. Zriedkavá nie je ani absencia antitézy, prípadne jej zlúčenie s pointou.

Etudou o sonete Janka Silana sa pokúšame zachytiť špecifické modulovanie básnického textu, v ktorom sa navonok disjunkčné prvky podieľajú na vytvorení kompaktného a esteticky účinného celku. Poetika Silanovho sonetu pozostáva z piesňovej žánrovej formy a žalmickej dikcie. Tak sa do sonetu dostali piesňové prvky: opakovanie figúry (anafora, epanastrofa), prírodno-ludský paralelizmus, paralelizmus strofy a rýmu; žalmické prvky: náboženský charakter, charakter žalospevu, chválospevu a sapienciálnych žalmov, dialogickosť, parantéza oslovení a ich epizeuktické opakovanie. Časť týchto prvkov sa v slovenskom sonete objavuje po prvýkrát a má šancu stať sa vývinovo nosnými prvkami. Silan v *Piesňach z Javoriny* dovršuje etapu v paradigme svojej tvorby. Zbavuje sa symbolisticko-baladického vplyvu a vytvára si vlastnú poetiku, v ktorej je emócia i racionálnosť v rovnováhe. Silanov sonet možno nazvať – piesňový sonet, lebo zachováva piesňovú inštrumentáciu a aj základné znaky piesňovej žánrovej formy a žalmická dikcia je v podstate tiež špecifickou náboženskou piesňovou dikciou.

POKUS O PORTRÉT VALENTÍNA BENIAKA

JÁN ZAMBOR

O Valentínovi Beniakovi, poprednom predstaviteľovi slovenskej poézie 20. storočia, sa ustálila mienka ako o básnikovi syntetikovi. Vo svojej poézii spojil apollinairovské podnety, impulzy poetizmu, surrealizmu i expresionizmu so symbolizmom a s tradíciou európskej i našej poézie od stredoveku cez barok po romantizmus. Už Jozef Kúttnik Šmálov v ňom rozpoznal eruptívny básnický typ – typ „básnika vulkanického, divo zmietaného plnosťou života a vykupujúc sa neustále zo zúfalstva a beznádeje silou svojej viery živej“ (1941, č. 7 – 8, s. 307). Významotvorným a tvarotvorným princípom jeho poézie je premena ako výraz proteovstva a fantázijsnosti. Premenu u Beniaka súčasne vnímame ako básnikovu schopnosť nepretržitého tvorivého obrodzovania sa.

V. Beniak sa narodil 19. 2. 1894 v Chynoranoch neďaleko Nitre v rodine roľníka. Úraz nohy v detstve ho vyradil zo školskej dochádzky. Meštiansku školu absolvoval externe. Študoval na gymnáziu v Nitre, kde roku 1916 maturoval. Štúdium na právnickej fakulte v Budapešti z finančných dôvodov zanechal. V školskom roku 1917/1918 absolvoval notársky náukobeh v Košiciach. Pracoval v miestnej štátnej správe, na dlhé obdobie zakotvil ako vedúci notár v rodisku (1919 – 1935), potom pôsobil v Novej Bani. Roku 1939 išiel do Bratislavy, kde sa stal úradníkom Krajského úradu ministerstva vnútra a pracovníkom kancelárie prezidenta Slovenskej republiky. Roku 1939 ho zvolili za tajomníka a potom za predsedu Spolku slovenských spisovateľov (1940 – 1945). Od apríla do júla 1945 bol vo vyšetrovacej väzbe. Od konca roku 1945 pracoval na Povereníctve školstva a osvety v oddelení pre veci cirkevné. Roku 1947 bol ako päťdesiattriročný predčasne penzovaný. Zomrel 6. 11. 1973 v Bratislave.

V. Beniak začal písať po maďarsky. Prvé básne mu roku 1912 uverejnili v budapeštianskom študentskom časopise. So slovenskou literatúrou sa dostal do kontaktu až roku 1918 a vzápätí v písaní prešiel na slovenčinu. Slovenské básne začal časopisecky uverejňovať od roku 1923. Ako básnik bol nezvyčajne produktívny. Jeho prvé zbier-

ky charakterizuje vyrovnávanie sa s dobovými básnickými prúdeniami a hľadanie a kryštalizovanie vlastného „hybného“ rukopisu.

Debutoval ako tridsaťštyriročný realisticko-symbolistickou zbierkou *Tiabnime ďalej oblaky* (1928), kde sa programovo prihlásil k spätosti s domovom, ktorá sa premietla najmä v zobrazení ľudských osudov jemu známeho slovenského vidieka. Zbierka prináša obraz slovenského dedinského života v dvadsiatych rokoch. Básne vyrastajú z konkrétnej, predovšetkým sociálnej empirie (prvá časť s názvom *Putá k domovu*) alebo majú ráz vízie (druhá časť *Hovory zo sna*). Prevláda v nich ťaživá atmosféra.

V ďalších zbierkach *Ozveny krokov* (1931) a *Kráľovská reťaz* (1933) Beniák rozvíja motívy domova (v druhej knihe sa jeho sociálno-nacionálny postoj radikalizuje), väčšiu pozornosť venuje intímnej problematike a prostredníctvom talianskych motívov do jeho poézie vstupuje „svet“. Ak v týchto dvoch knihách veľa vyťažil z návštevy Talianska, v nasledujúcej zbierke *Lunapark* (1936) sa na celom priestore knihy inšpiroval návštevou Francúzska, najmä Paríža. S motivicou exotizáciou sa mení aj autorova poetika – vytvára jeden zo slovenských variantov poetizmu. V lyrike z ciest ruší vzdialenosti medzi

Časovo, priestorovo, kultúrne a historicky odľahlými prvkami, od básne ako monolitného celku prechádza k básni ako pluralitnému útvaru vytváranému technikou montáže. Podobu Beniakovho poetizmu charakterizujú verše: „Ja som pohár všetkých farieb / s tmavým blenom na dne!“ Do popredia jeho záujmu sa dostáva individuálne ľudské bytie v súradniciach reality tridsiatych rokov.

Zbierka *Poštový holub* (1936) predznamenáva nové obdobie Beniakovej tvorby. Svedčí o tom autorova tematizácia situácie sveta v stave vojnového ohrozenia, spôsobeného nástupom fašizmu, zobrazenie krajne neúnosného sociálneho položenía človeka. V autorovej poézii vzrastá napätie. V nie menšej miere to platí aj o inak tematicky rôznorodej Beniakovej zbierke *Bukvica* (1938). Nachádzame v nej básne reagujúce na znepokojujúce udalosti vo svete (texty s motívmi španielskej občianskej vojny, Malý žalm za Austriu – seklarizovaná žalmická elégia vzťahujúca sa na okupáciu Rakúska fašistickým Nemeckom), ktoré sú organicky späté s poéziou podnietenou obavami o osud česko-slovenského štátu a vlastného národa. Beniák „pod vnútorne prežívaným tlakom dramatického dejinného času“ už v tejto knihe „berie na seba funkciu básnika národného“, „akoby ho práve katastrofická vízia osudu sveta nútila myslieť na

osud vlastného národa a v obave oň, tým tesnejšie sa primknúť k jeho bytiu“ (Stanislav Šmatlák, 1999, s. 336).

V sonetovom cykle vlasteneckej poézie *Strážcovia a ochrankyne Slovenska* (1942), inšpirovanom figurálnymi malbami Martina Benku, autor svoje verše vkladá do úst strážcom a ochrankyniam krajiny a ducha. Cyklus, ktorý vznikol na prelome rokov 1938/1939, vyrastá z potreby duchovnej posily v ťažkých chvíľach národnej existencie.

Zbierky *Vigília* (1939) a *Drubá Vigília* (1942) sú z veľkej časti komentárom prevratných dejinných a politických udalostí. Uplatnenie funkcie národného básnika v nich má autentickú polohu „úzkosti“, ale aj „vzopätia“, žiaľ, často iluzívneho, ba nacionalistického a režimistického. A to napriek tomu, že básnik demonštruje svoju nezávislosť. Beniak tu osciluje medzi básnikom služobníkom a básnikom svedomím.

Ozajstným tvorivým vzopätím sa stali Beniakove skladby *Žofia* (1941), *Popolec* (1942) a *Igric* (1944), jeho vrcholné diela a podstatné básnické hodnoty slovenskej poézie vojnových čias, kde nesúlad národného s univerzálnym básnik prekonal. Predchádzal im cyklus svätográlskych legiend (vyšli časopisecky, vo *Vigíliách* a bibliofilsky pod názvom *Štyri legendy sv. Grála* roku 1941), kde sa najvýraznejšie prejavila Beniakova kresťanská orientácia i básnikova nekonformná „britká reč“. Básnik tu aktualizuje stredoveký námiet, štylizuje sa do podoby vodcu rytierskej družiny kráľa Artuša. J. K. Šmálov v spojitosti s týmto cyklom upozornil na Beniakovu katolicitu, prejavujúcu sa v legendickosti, v eucharistickej téme, v litanickosti či v „rozvrhnutí legiend podľa cirkevného roka“ (1941, č. 7 – 8, s. 306). Súčasne konštatoval, že uplatnená „perspektíva, ktorej krajnosťou je apokalyptická vízia konca a súdu a druhou adorácia života a pokoja, presahuje nadoblačné glosátorstvo službičkárenie“ (tamže): V legendách a v nasledujúcich troch skladbách sa u Beniaka presadil „univerzalizmus, vyvierajúci z religiozity“ (J. K. Šmálov, 1943, č. 3, s. 110), „univerzalistický kresťanský svetonázor“, ktorý ho viedol k prekonaniu „zúžených nacionálno-politických hľadísk“ a uplatnilo sa tu „i ponímanie domácej reality v širšom, európskom kontexte“ (Július Pašteka, in: Valentín Beniak, 1994, s. 83).

V rozsiahlych pásmach *Žofie a Popolca* autor v kontexte sveta zachváteného vojnovou kataklizmou bohato rozohráva vzťahy básnika a Žofie, ktorá je ženou a ženským princípom, poéziou i múdrosťou. Mnohé konkretizácie básnika a Žofie majú funkciu rozvíjať a dramatiizovať lyrický sujet a súčasne prezentujú básnikove vnútorné zápasy.

Básnik – fantasta je posadnutý vidinami, ovláda ho nepokojná túžba prekročiť hranice ľudských možností, dosiahnuť najvyššiu spásu, napojiť sa na absolútne. Básnik popri tom, že je tvorcom autonómnej krásy, hľadačom nedosiahnuteľného a poslom nádeje uprostred rozbitého sveta, je aj zlým svedomím spoločnosti a národa. Rozpätie Beniakovho básnického sveta určuje polarita leitmotívov kataklizmy a vykúpenia, odkazujúca na biblické texty. S Bibliou autora spája aj aktualizácia žánru proroctva čiže videnia, viažuceho sa najmä na katastrofické predstavy prítomného sveta alebo na nový mierový svet budúcnosti. Mýtom budúcnosti chce Beniak reintegrovať človeka roztriešteného vojnou. Žena a láska ako „odkľatie života“ sa spájajú s leitmotívom vykúpenia. Podoby ženy majú často povahu typických obrazov, žena je tu totiž nielen mnohotvarom, ale aj pratvarom, je symbolom pokojného života a mieru, hodnotou a ochrankyňou hodnôt.

Žofia, ako napísal S. Šmatlák, je „dielo objektívnejšie koncipované, je to akýsi zvíchrený obraz sveta (a Slovenska v ňom), ktorý sa dostal do krútnav globálnej vojny, pričom v záverečnom sonetovom cykle nazvanom Pax (možno podvedomá hviezdoslavovská reminiscencia) vyúsťuje skladba do vízie túženého nielen osobného pokoja, ale aj globálneho mieru. Popolec je koncipovaný zjavne subjektívnejšie, pretože v asociatívne radenom rýchlom slede rozličných obrazov a situácií odkrývajú sa tu rozľahlé priestory citovej a myšlienkovvej drámy človeka, čiže konkrétneho lyrického (autorského) subjektu, ktorý si uvedomuje, že má na čele znamenie popola, onen kresťanom dobre zrozumiteľný symbol „pokánia“ (1999, s. 38).

Mnohoraké premeny, spájanie rôznorodých tematických stylistických prvkov a rovín v pásmach Žofie a Popolca vyúsťujú do nezvyčajnej variabilnosti a polyfónnosti. Na úrovni žánru, obraznosti a verša rovnako ako na iných úrovniach tu Beniak dosiahol syntézu básnickej tradície avantgardnej poézie vychádzajúcej z Apollinairovho Pásma, vrátane nadrealizmu, resp. surrealizmu. Milan Hamada označuje skladby za „moderné lyrické eposy“ (1966, s. 323), Július Pašteka za „nadpásma“ ako „špecificky beniakovský výtvor“ (in: Valentín Beniakov, 1994, s.86), Pavol Winczer v nich vidí vrcholný slovenský prejav nezvalovskej modifikácie žánru pásma – „elastického slohy“ (2000, s.156 – 160). Atribútmi bohatej obraznosti, ktorá na jednej strane vyniká konkrétnosťou, na druhej strane spoluutvára dojem živelného, neurčitého prúdu, sú voľná asociatívnosť i vizionárskosť so snovými, ale aj s halucinačnými, ba delirickými polohami. V rovine veršového

rytmu zasa rozvinutie avantgardných podnetov prinieslo povýšenie intonácie na základný rytmotvorný činiteľ aj v sylabotonickejštruktúrovanej básni.

Beniakova kniha *Sebe i vám* (1943), výber z úvah, ktoré vznikli v čase slovenskej štátnej samostatnosti, ako autor napísal v jej úvode, „dokresluje to, čo bolo povedané viazanou formou v oboch Vigíliách, i čo sa chveje v knihách o Žofii“. Súbor je myšlienkovy oproti dvom predchádzajúcim básnickým skladbám v istých bodoch posunom späť, čo platí najmä o jeho tretej časti venovanej reflexii aktuálnej národnej situácie. Beniak kladne prijímajúci slovenskú štátnosť podlieha ilúzii o získaní slobody pre národný život, ba dokonca akceptuje „politickú orientáciu“ Slovenskej republiky i oficiálnu koncepciu národnej etnickej výlučnosti. V prvej, z tohto hľadiska trievnejšej časti, zameranej na literárno-estetické problémy, vzhľadom na dosiahnutý stupeň autorovej poézie nemysliteľný bez využitia inonárodných podnetov, napriek vtedajšej ťažkej národnej situácii prekva-pí vzdanie sa „svetovej orientácie“ v literatúre a nedialektické starosvetské postulovanie „prilipnutia k svojeti“. Istá blízkosť autora k režimu však neznamená básnikovu konformnosť, zaručujúcu mu pohodlnú existenciu – literatúru totiž chápe ako „hlas svedomia“ národného spoločenstva. Túto predstavu literatúry autor napĺňa predovšetkým v druhej, najcennejšej časti knihy – v niekoľkých básnických (lyrických) prózach sui generis, prinášajúcich presvedčivú reflexiu aktuálneho stavu človeka a sveti i národa z hľadiska dôsledne kresťanskej etiky (príklady: „Moc diabla rozrástla sa na zemi a my s ním nevieme už bojovať, sme ustatí a dešperátni“ – Lamentácie; „Oh, svete, vykántril si vlkov týchto končín, ale ich pažravosť presadil si do útrobnárodov“ – Vianočná kronika; „Slovenský národ, nezatažený minulosťou, v týchto rokoch akoby osudovo doháňal to, čo v chorobách zameškal. Vnútorne nedozretý k jednote duchovnej, pod jej heslom rozbíja sa dokonale, aby tu bol chaos, táto strašná lieheň a očistec životov ďalších. Doháňa všetky neresti, ktoré priviedli svet k takýmto koncom, zbiera groše judášske a stavia si aj on svojho malého bôžika Mamony, aby i on mal čo rúcať a pochovávať“ – O ducha múdrosti). So spirituálnym rozmerom týchto básnických próz súvisí ich velebná dikcia, využitie štylizácie rozhovoru s Bohom, biblickej obraznosti (nadobúdajúcej niekedy ráz vízie, i halucinačnej), biblického paralelizmu či biblického slovosledu s charakteristickou postpozíciou zhodného prívlastku. Texty druhej časti knihy komple-

mentarizujú Beniakovu básnickú tvorbu štyridsiatych rokov, osobitne tie jej polohy, kde sa k slovu výraznejšie dostala spirituálnosť.

V skladbe *Igric* (1944) sa básnik štylizuje do postavy stredovekého „šuhaja s lýrou“, potulného pevcu – igrice. Beniak o skladbe povedal: „...hrdinu Žofie a Popolca pretvoril som na igricu z doby potulných spevákov, ktorý zaspal svoj vek a zobudil sa pod bratislavským hradom na konci druhej svetovej vojny. Vyvedený z minulosti hľadal svoje miesto v dnešku a nenachádzal ho...“ Autor stavia na významovej oscilácii medzi dávny a súčasným, danej už tým, že igric a jeho partnerka sú mŕtvi i živí. Aktualizovaná domáca igricovská tradícia Beniakovi splýva s aktualizovanou kurtoáznou (galantnou, dvornou) trubadúrskou poéziou (J. Pašteka, in: Valentín Beniak, 1994, s. 88 a n.), jej ideálny koncept lásky sa dostáva do konfrontácie s hrôzostrašnou skutočnosťou vojnovnej deštrukcie. Tak je to už v Prelúdiu a v Prvom speve *Igrica*. V ďalšom speve *Ozvena zo záhrobia* zaznieva hlas hradnej panej i dialóg medzi partnermi. V speve *Kus života prehorkého na igricu a jeho paniu ťažko dolieha svet, ktorý zachvátilo zlo, igric je zabitý a utešuje sa iba refrénovito nadčasovou pravdou: „však na zlo príde odplata / a všetky zámky popadajú“*. V speve sa ozýva básnikova horkosť, motivovaná meniacou sa historickou spoločensko-politickou situáciou a tušením vlastného nepriaznivého osudu. Ďalší spev stupňuje tieto významové intencie, ako na to poukazuje už názov *Labutia pieseň*. Záverečný spev *Návrat* je v znamení igricovej rozlúčky s partnerkou, ktorá tu už má konkrétne meno *Mária*, a so životom. Táto rozlúčka má metafyzické presahy, ako to dokumentujú napr. verše „ a igrica keď obesia, / vystri mu z neba rúčku nežnú, / v premenách ďalších života / by sa ti tak rád k ňadrám schoval“ alebo záver spevu i skladby: „k večnosti hlas môj vrávorá, / nech ti ho, milá, večnosť vráti“.

Beniak v tvorbe igricovských spevov pokračoval, ako o tom svedčí výrazne rozšírené vydanie skladby pod rovnomenným názvom *Igric* z roku 1968. Každá z pridaných častí *Márnica*, *Prach a popol* a *Nové spevy igrice* (k nim, ako ukazuje doterajší beniakovský výskum, ešte treba celkom na záver pripojiť spev s incipitom „To všetko preto, že som starý už“, ktorý vyšiel vo vydaní *Igricove spevy*, 1981), je do istej miery tematickou variáciou prvej verzie skladby s vyústením do motívu igricovho (básnikovho) odchodu zo života. V *Márnici*, kde dominuje motív vojnovnej smrti a deštrukcie, Beniak v protirečivej zložitosti, nevyhýbajúc sa kritickým šľahom, reflektuje dejinné a spoločensko-politické udalosti od jesene 1944 po leto 1945 i vlastnú situá-

ciu básnika. V Prachu a popole a v Nových spevoch igrica básnik reaguje na vlastné uväznenie a na povojnové vyradenie z verejného komunikačného literárneho obehu i na sociálnu degradáciu, preberá svoje previnenia a trest, svoje chápanie básnika (mág, fantasta) a jeho statusu v národnom spoločenstve (svedomie, vátes či jasnovidec), k slovu sa dostávajú pocit krivdy a najmä vzdor, polemika, odbojnosť, svätý hnev, vyúsťujúce do zúfalo-obžalobného zaklínania „nech táto zem už nerodí / blúznivé deti jasnovidné“ (aké nachádzame v krajne kritických polohách Hviezdoslavovej a Kraskovej lyriky), do kritiky a obžaloby nového spoločenského systému, hoci na druhej strane Beniak nepatrí k tým, ktorí z neho nič nevedeli akceptovať. Poézia sa tu stáva vehementnou obhajobou práva básnika adekvátne miesto v spoločnosti. Z ďalších polôh Igrica spomeňme aspoň spev Vyvolávanie Márie, báseň nezvyčajnej umeleckej emotívnej účinnosti, naplnenú bolesťou, reagujúcu na zabitie Márie fašistami počas Povstania, s variovaným refrénom „jak veriť, že ťa bili / a mŕtva ležíš pod Poľanou?“

V prvej verzii Igrica sa Beniak nevzdáva avantgardných výdobytkov, o čom svedčí najmä značná miera heterogénnosti motívov či spájania časovo, priestorovo a kauzálne odľahlých tematických kontextov. Súčasne je tu však evidentný posun k poézii pregnantného klasického výrazu a najmä v spevoch, ktoré vznikli po vojne aj k poézii priamejšej výpovede jasnej významovej kontúrovanosti, kde ešte väčšiu úlohu zohráva presne formulovaná myšlienka, majúca až epigramatickú podobu (často v refrénoch). Frapantnosť výrazu Beniak dosahuje i smelou expresívnosťou (napr.. „Keď už sto hrdiel nevzdychá, / keď už má havran korisť v pysku, / aká starosť o básnika? / nech si tam hynie na smetisku“). Beniakova poézia vo viacerých spevoch nadobúda vysokú mieru básnickej suverenity a bravúry. Klasizácia, ktorá inak charakterizuje prevažnú časť jeho povojnovej tvorby, sa v skladbe výrazne prejavuje vo voľbe strofy. Pre Igrica je charakteristická jambická oktáva pozostávajúca z dvoch kvartet so striedavým rýmom a s alternáciou mužských a ženských klauzúl, pričom posledné dva verše majú platnosť refrénu, ktorý sa v rámci spevu doslova lebo modifikovane opakuje. Je to návrat k starým formám lyriky, až k jej trubadúrskeму stredoveku, v ktorom sa ľúbostný kult spájal s kultom náročnej veršovej formy. Beniak, ktorý tu vsádza aj na krásu patiny, pritom nie je na úrovni rytmu alebo rýmu meravý či umelý – naopak, rytmus uvoľňuje (najmä tonicky), uplatňovaním prízvukovej nepresnosti oslabuje dokonca aj rytmický rozmer rýmu, v mene ob-

javnosti a významovej funkcie neraz dáva prednosť eufonicky nepresnému rýmu pred presným (v čom je dedičom poetizmu). Artistná rýmová viacnásobnosť, ku ktorej básnika vedie používanie refrénu, sa vlastne oživuje nekanonickou či dekanonizačnou tendenciou k eufonickej či prízvukovej nepresnosti rýmu (napr. v Prvom speve igrice, slovo igrice vstupuje do rýmového vzťahu s členmi: ihlic, prilbic, vidlic, i hmyz, si hryz, vykric, i kriz, vyslyš, i Fric, tigrice).

Pôvodnú poéziu už v nových politických pomeroch po roku 1947 Beniak nemohol uverejňovať, hoci ju neprestal písať. Vychádzať mu mohli iba preklady. V tejto oblasti v povojnovom období vytvoril rozsiahle dielo (W. Shakespeare, O. Wilde, H. Kleist, I. Madách, M. Vörösmarty, antológia maďarskej poézie 20. storočia Večerná blýskavica a i.). Medzi jeho vrcholné prekladové diela patrí preklad veršovanej drámy Imre Madácha Tragédia človeka a rozsiahla antológia z tvorby siedmich vrcholných maďarských básnikov 20. storočia E. Adyho, M. Babitsa, G. Juhásza, D. Kosztolányiho, A. Tótha, A. Józsefa a G. Illyésa Večerná blýskavica. Beniakove preklady charakterizuje empatia voči prekladateľným autorom a textom a dôraz na básnickú pôsobivosť.

Beniakove pôvodné básne sa v časopisoch znova objavili až roku 1964 (v Slovenských pohľadoch). O dva roky mu vyšiel výber zo staršej poézie *Retaz* (1966) s doslovom M. Hamadu, potom nová kniha *Hrabor* (1967) obsahujúca vlastne dve básnické knihy z rokov 1953 – 1957 *Hrabor* a *Pieseň o ruži*, bibliofília *Klásky zo zberu* (1967), zbierky *Plačúci amor* (1969), *Sonety podvečerné* (1970), *Medailóny a medailóniky* (1971), kniha symfónia – *Večerné sonety* (1994) priťahujúca autobiografickú epicko-lyrickú skladbu a kompletnú verziu zbierky predtým vydanéj pod názvom *Sonety podvečerné*, zbierka *Abrahámske rondely* a iné básne (1994), zveršované slovenské ľudové rozprávky *Stratenko* (1994), samostatné a úplné vydanie zbierky *Hrabor* (1998) a reedícia skladieb *Žofia a Popolec* (1967), výber z ľubostnej poézie *Štyri dlane* (1974), trojväzkové vybrané spisy *Domov a dialky* (1975), *Piesne podvečerné* (1976) a *Igricove spevy* (1981) a nové vydanie *Svätohrálskych legiend* (1992).

V povojnovej poézii je Beniak najmä básnikom ľubostného citu, jesene života, autorom reflektujúcim situáciu zakázaného básnika a pestovateľom klasických básnických foriem. Vytvára lyrické cykly, ktoré spája spoločná téma, niekedy aj zastretý lyrický sujet a rovnaká básnická forma (niekedy spestrená inou). Vznikajú aj samostatné básne, ale je ich menej. Beniak neprestáva byť premenlivým, variabil-

ným básnikom, o čom svedčí schopnosť takmer nekonečných variácií témy či prevetelovania sa do aktérov lyrického diania, zaznievanie ich hlasov. Táto charakteristika sa vzťahuje hneď na autorove tematicky a tvarovo príbuzné knihy, ktoré vznikli v päťdesiatych rokoch, *Hrachor* a *Pieseň o ruži*. Druhú z nich tvoria iba cykly. V oboch prípadoch ide o knihy sonetov, iné formy sa tu zjavujú iba v menšej miere. V záverečnom cykle *Piesne o ruži* s názvom *Čierna kazeta*, kde sa básnik inšpirovaný novým čítaním ľúbostných listov z mladosti vracia k vzťahu so svojou už mŕtvou ženou, sa k slovu pozoruhodným spôsobom dostáva lyrická naratívnosť.

Knihy prinášajú predovšetkým rozličné variácie jesennej lásky v pestrej škále jej protirečivosti; básnik svoju partnerku v *Hrachore* nie náhodou nazve Jesienkou. Beniakovo chápanie básnika ako fantastu (mága, igrica) a ako svedomia získava nové polohy. Autor vyjadruje svoj osud neprávom odstrčeného básnika a vydáva tým aj svedectvo o dobe, ktorej vyčíta deficit mravnosti a lásky. V bezvýchodiskovej situácii je mu záchranou a liekom poézia. Ďalšou hodnotou, ktorá subjektu neodvratne sa blížiacemu ku svojmu koncu pomáha žiť, je láska. Nepriazeň doby básnika o to väčšmi primkýňa k partnerke; v *Hrachore* napr. píše: „Si voda mi a vzduch (to, čo mi odňal svet)...“. Žena a láska sú mu „vo svete ľadových srdc a kamenných hrádzí“ útočiskom, nádejou, silou, istotou. Primknutie sa k žene a láske má súčasne výraznú existenciálnu motiváciu („Len plač a len sa pritúl ku mne silne, / bo chabnem“ – *Pieseň o ruži*). V *Piesni o ruži* ide o lásku partnerov, ktorých obchádza smrť. V Beniakovej neskorej láske narastá etický prvok, ideálom ženy je mu samaritánka. Autorova poézia jesennej lásky je pritlmená, ale nestráca pôvab.

S cyklom *Čierna kazeta* z *Piesne o ruži* svojou tematikou a naratívnosťou súvisí Nedokončená symfónia, ktorá vznikla v rokoch 1954 – 1955. Je to čitateľsky vďačné epicko-lyrické rozprávanie štylizované ako spomínanie básnikovej mŕtvej ženy, realizované stichickým dvanástslabičným jambickým nerýmovaným veršom s cezúrou po piatej slabike a s daktylskou klauzulou. V tejto netradičnej pocte svojej žene, plnej utajenej nehy básnik evokuje posledné dni pred jej smrťou, čas od jej mladosti strávenej v Zlatých Moravciach a zoznámenia sa s básnikom v Chynoranoch po ich príchod do Bratislavy a vznik Slovenskej republiky. Je to plastický obraz spoločnej manželskej a osobitne básnikovej autobiografie, ale aj obraz vtedajšieho slovenského života vyúsťujúci do obrazu historických udalostí, ktorý vníma-

me ako akceptovateľný aj dnes. Cenné sú pasáže približujúce spisovateľov Tida Gašpara, Martina Rázusa, Jána Poničana a Jána Smreka.

Zbierka „prísnych zneliek“ *Večerné sonety*, ktorá vznikla v rokoch 1961 – 1965, je akýmsi básnickým denníkom, svedčiacim okrem iného o spontánnom procese Beniakovej tvorby. Ako to vystihol Albín Bagin, „básnikovi stačí nepatrný impulz na vytvorenie básne, píše o najvšednejších zážitkoch, poézia je formou jeho existencie. Množstvom sonetov akoby si predlžoval život“ (1978, s. 33). Popri starobe a smrti sa autor vyrovnáva s vlastnou dvadsaťročnou diskrimináciou ako básnika i ako občana, prejavuje sa ako kritik pofebruárového režimu, obraňuje národný princíp pred dobovo preferovaným ľudovým, glosuje rozličné udalosti vo svojom okolí i vo svete.

V zbierke *Plačúci amor* (1969) Beniak nanovo spracúva stále motívy svojej povojnovej lyriky, najmä motív staroby a smrti, situácie básnika v nepriaznivej dobe, ženy a lásky. Niektoré básne možno zaradiť medzi klenoty autorovej poézie (najmä *Koleda*, *Na odchode*, *Balada*, *Krehká*, *Pardál*, *Nasýtený*, zo Sonetov Andersenke sonet 3 a 11, z cyklu *Narcissa sonet 1*). Prvá časť zbierky obsahuje tvarovo rôznorodé básne, druhá sonety, tretiu autor napísal v príbuzných básnických formách triolet, rondó a rondel s opakujúcimi sa dvoma rýmovkami v rámci básne a uzavrel ju troma ritornelmi.

Rondely a triolety sú základnou lyrickou formou aj v zbierke *Abrahámske rondely a iné básne*, ktorej podstatnú časť Beniak napísal v lete roku 1967 na fare v Abraháme, ale vyšla až roku 1994. Zbierka podobne ako *Večerné sonety* potvrdzujú platnosť básnického denníka, pričom rôznorodé podnety pre vznik básne sú oproti nej neraz ešte nepatrnejšie. Umeleckú výraznosť *Večerných sonetov* či *Plačúceho* však už nedosahuje.

Zbierka *Medailóny a medailónky* (1971) prináša päť sonetových cyklov venovaných autorovi blízkym osobnostiam histórie a umenia (Spartakus, Leonardo da Vinci, Adam Trajan, Ján Hollý a Božena Nemcová), v ktorých básnik vyniká schopnosťou evokácie dobovej atmosféry a životných okolností, a sonetový cyklus lyrických skíc žien, kde názvy básní tvoria rozličné ženské mená. Najvydarenejší je cyklus o Leonardovi da Vincim, o Jánovi Hollom a posledný cyklus knihy.

Básnickými adaptáciami štyroch slovenských ľudových rozprávok *Stratenko*, ktoré vytvoril na prelome päťdesiatych a šesťdesiatych rokov, Beniak obohatil aj našu literatúru pre deti. Umelecky významne nimi reagoval na dobové pokusy o tento typ básnickej rozprávky, ktorý neskôr rozvinul Milan Rúfus.

Beniakov návrat do literatúry neostal bez vplyvu na slovenskú poéziu druhej polovice šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov, vrátane mladej básnickej generácie. Inšpiratívne pôsobila najmä autorova poézia domova, životnej jesene a magická krása kryštálovej mnohohrannosti jeho básnickej tvorby.

LITERATÚRA

- Bagin, A.: Básnikov podvečer. In: A. Bagin: Literatúra v premenách času. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1978, s.33 – 40.
- Gregorec, J.: Básnický svet Valentína Beniaka. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1970.
- Hamada, M.: Dve reťaze poézie Valentína Beniaka. In: V. Beniak: Reťaz. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1966, s. 313 – 330.
- Pašteka, J.. S básnikom v družine kráľa Artuša. In: V. Beniak: Svätográlske legendy. Bratislava 1992.
- Šabík, V.: Báseň ako odpoveď démonom života (Beniakova básnická apokalypsa). Romboid, 4, 1969, č. 1, s. 5 – 10.
- Šmálov, J. K.. Valentín Beniak: Žofia. Kultúra, 13, 1941, č. 3, s. 110 – 112.
- Šmálov, J. K.: Valentín Beniak: Štyri legendy sv. Grála. Kultúra, 13, 1941, č. 7 – 8, s. 306 – 307.
- Šmálov, J. K.. Kľúč k Beniakovým básnickým skladbám. Kultúra, 15, 1943, č. 3, s. 103 – 110.
- Šmatlák, S.. Dejiny slovenskej literatúry II (19. storočie a prvá polovica 20. storočia). Bratislava, Národné literárne centrum – Dom slovenskej literatúry 1999, s. 334 – 339.
- Turčány, V.: Rým v slovenskej poézii. Bratislava, Veda, vydavateľstvo SAV 1975, s. 220 – 225.
- Valentín Beniak. Zborník štúdií k storočnici narodenia básnika. (Autori štúdií: M. Hamada, J. Zambor, S. Šmatlák, F. Štraus, M. Bátorová, I. Vaško, J. Pašteka, R. Kiss Szemán, M. A. Kováč, J. Pašiaková, I. Káfer, Š. Drug, V. Petrík, I. Kružliak, T. Kaššayová.) Editor M. Škotka. Topoľčany, Regionálne kultúrne stredisko 1994.
- Winczer, P.: Súvislosti v čase a priestore. Básnická avantgarda, jej prekonávanie a dedičstvo (Čechy, Slovensko, Poľsko). Bratislava, Veda, vydavateľstvo SAV, Ústav svetovej literatúry SAV 2000, s. 156 – 161.

KATOLÍCI V HORNEJ LUŽICI

(Viera ako prejav identity)

LUDOVÍT PETRAŠKO

Kedže popravde o Lužických Srboch veľa nevieme, návštevníka zvyčajne prekvapí, ak na okolí Cottbusu (Chočebuz) či Budišina (Bautzen) natrafí na dvojjazyčné tabule označujúce dohromady stovku obcí Dolnej a päťdesiatosem obcí Hornej Lužice, kde dnes žijú spolu s Nemcami. Lužická srbčina patrí spolu s poľštinou, češtinou a slovenčinou do skupiny západoslovanských jazykov. Dolná lužická srbčina na okolí Cottbusu má bližšie k poľštine, horná (okolo Bautzenu a Hoyerswerdy) k češtine, no obe sú samostatné jazyky. Rímski historici nazvali Venédmi západoslovanské kmene, ktoré žili v prvých storočiach po Kristu pozdĺž Visly od Karpát až po ústie Odry na pobreží Baltu. Kmene usídlené pozdĺž strednej Labe a Sály, ktorých franský kronikár Frenekar spomína r. 631 ako Surbov, iní zas ako Sorabov, označujú sa v starej hornej nemčine ako Winidi, v škandinávčine ako Vendi. Od 12. do 17. storočia Polabských Slovanov zväčša bez zvyšku vykynožili alebo germanizovali, odolali iba Milceni okolo Budišina a Lužici okolo Cottbusu, no naďalej ich označovali ako Vendov namiesto presnejšieho Lužickí Srbi. Oni sami sa v hornej lužickej srbčine označujú ako Serbja, v dolnej ako Serby.

Nemecká expanzia na východ, ktorá sa začala v 10. storočí za vlády Henricha I., zmarila vytvorenie lužickej štátnosti. Ak tu kmene dovtedy žili vedno či popri sebe, čoskoro nastala sociálna a národná degradácia Slovanov. Ba aj pokresťančovali ich za pomoci meča. Zato biskup Benno z Meissenu (1010-1106) prejavil pre Lužičanov také pochopenie, že tí ho dodnes uctievať ako svojho apoštola. Aj vďaka nemu smeli v Lužici až do r. 1500 slobodne používať svoj jazyk, v Anhalte zakázaný od r. 1293, na okolí Lipska, Altenburgu a Zwickau od r. 1327 a od r. 1427 aj na okolí Meissenu a Drážďan. Pod vplyvom reformácie preložili r. 1548 prvý raz Nový zákon do lužickej srbčiny, r. 1574 vyšla prvá tlačená lužická kniha – spevník spolu s Lutherovým Malým katechizmom. Na katolíckej strane usiloval sa síce Johann Lei-

sentrit z Budišina uchovať pre katolícku vieru aspoň zvyšky zaniknutého meissenského biskupstva, no spevník, ktorý mu pritom slúžil, vyšiel iba po nemecky. Prvý preklad Biblie do hornej lužičtiny tlačou nevyšiel, „*primalá bola brístka katolíckych Lužičanov*“. Vskutku ich za reformácie zotrvala pri katolíckej viere iba desatina, okolo pätnásttisíc.

V novších časoch osobitne kruto doľahla na Lužických Srbov vláda nacizmu, ktorá im zakázala akýkoľvek prejav národného života. Obete na životoch si vyžiadala i v radoch duchovenstva, medzi nimi kňaza Alojza Andrického. Narodil sa r. 1914, študoval teológiu práve tak ako jeho traja bratia, z ktorých dvaja sa takisto stali kňazmi (tretí padol na fronte). Za kňaza ho vysvätili 30. júla 1939 v Budišine, o týždeň, 6. augusta 1939 slúžil primície v rodnom Radwori, skôr ako nastúpil na svoje jediné pôsobisko ako kaplán v Drážďanoch. 21. januára 1941 ho zatkli pre ohováranie štátu, postavili pred súd a v októbri odviekli do koncentračného tábora Dachau. Zahynul 3. februára 1943 na týfus i následky hladu, popol uložili do zeme v Drážďanoch.

Dnes žije vyše pätnásttisíc katolíkov na juhu Hornej Lužice v relatívne uzavretej oblasti medzi Budišinom, Kamenicou a Wojercami (Hoyerswerda). V trojuholníku s ramenami dlhými okolo tridsať kilometrov sa nachádza deväť farností. Odkedy druhý vatikánsky koncil (1962-1965) uznal lužičtinu za liturgický jazyk, slúžia sa v nej sväté omše. R. 1863 začal vychádzať Katolski posol, r. 1976 vyšiel moderný preklad Svätého Písma v hornej lužičtine. Zrejme aj istá odľahlosť prispela k tomu, že si tu Lužickí Srbi uchovali vieru, mravy a národné povedomie ako sotva kde inde, takže naďalej tvoria väčšinu obyvateľstva. Lužičtinu počuť na verejnosti, prevažne po lužicky sa hovorí v rodinách, škole i materskej škôlke. Sebavedomie a identita, ktoré z toho čerpajú, umožnili im v nedávnej minulosti úspešne odolávať pokročilej ateizácii, vari jedinému, čo sa volakedajšej NDR podarilo uskutočniť.

Tu a tam dajú sa Lužičanky rozoznať podľa kroja, staršie ženy ho nosia i vo všedný deň, čím dávajú najavo nielen svoj pôvod, ale aj príslušnosť ku katolíckej viere. Kroje sa odlišujú podľa vierovyznania, šijú sa zo súkna, kvalitnej vlnenej látky a hodvábu v tmavých farbách. Slávnostný kroj však hýri farbami, bohato vyzdobený výšivkami je najmä ten, ktorý nosia „čestné panny“, *družky*. Na sviatky si kroje obliekajú i dievčatá a mladšie ženy – na Božie telo, na národnú

mariánsku púť, na prvé sväté prijímanie či birmovku. Iba svadby v krojoch sa dnes konajú už iba zriedka.

Najznámejší zvyk v katolíckej Lužici je veľkonočná jazda. Na Veľkonočnú nedeľu sa vyše tisícky slávnostne vyobliekaných mužov s cylindrami vyberie na vyzdobených koňoch v deviatich procesiách od svojho kostola do sídla farnosti, na čele so zástavami, krížom a soškou Krista. Za spevu nábožných piesní a odriekania modlitieb roznášajú zvesť o Zmŕtvychvstaní. Prvá písomná zmienka o tomto zvyku pochádza z roku 1490, niekde sa veľkonočná jazda koná bez prerušenia od roku 1540.

Na Veľký piatok a Bielu sobotu v niektorých dedinách chlapci ráno, na poludnie a večer vyklopávajú drevom o drevo, čím sa nahrádza zvyčajné vyzváňanie.

Na Martina či Mikuláša chodia deti so spievaním z domu do domu a uchováva sa i pamiatka na svätú Barboru. Detí sa tešia na vtáčiu svadbu, ktorá sa koná 25. januára. V predvečer položia tanier na podobložnicu alebo pred dvere, ráno na ňom nájdu vtáčiky z cesta a cukru, poďakovanie za to, že v zime usilovne krmili vtáctvo. Toho dňa prechádza dedinou krojovaný svadobný, sprievod detí v predškolskom veku a mladších žiakov.

Na Valpurginu noc 30. apríla sa upaľujú bosorky, stavajú i zhadzujú sa máje, počas roka sa konajú púte či odpusty. Vyše sto rokov udržiava deväť ľudových a kostolných zborov tradíciu lužického zborového spevu. Takmer v každej dedine konajú sa prostred leta slávnosti, okrem toho liturgické hry a koncerty chrámovej hudby. Vyvrcholia medzinárodným folklórom festivalom Lužica, ktorý sa koná od roku 1995 v Crostwitz.

Pätnásťtisíc lužických katolíkov spolu s ostatnými okolo päťdesiatitisíc prevažne evanjelickými Lužičanmi sú zrejme najmenším príslušníkom v rodine slovanských národov. Keďže žijú autochtónne, neradi sa označujú ako národnostná menšina, no pritom, obklopení nemeckým prostredím, s menšinami majú všeličo spoločné. Hoci sa ich asimilácia nezastavila, zo svojej dvojazyčnosti čerpajú ako sprostredkovateľ pri spojení so slovanskými susedmi istú nádej do budúcnosti. Pretože aj napriek prekážkam sa Európa vari predsa len zjednocuje.

NOSTALGIA ZA VIEROU

JOZEF LEŠČINSKÝ

„John Ashley bol veriaci človek. Nevedel, že je veriaci človek. Rýchlo by poprel tvrdenie, že je náboženský veriaci, lebo náboženstvo je iba rúchom viery a často veľmi zle ušitým, najmä v Coaltowne, v štáte Illinois. Tak, ako väčšina veriacich aj John Ashley bol takpovediac neviditeľný. V dave ste včera zavadili o veriaceho človeka. Veriaca pani vám predala rukavice. Ich hlavné charakterové črty ich nerobia nápadnými. Len z času na čas niektorého z nich okolnosti vženú do situácie, že sa stane viditeľný – oslepujúco viditeľný...“

Sú nebojazliví, nie sú sebeckí. Ustavične ich živí prekvapenie a údiv nad životom. Nie sú zaujímaví. Nemajú tie črty našich intímnych sprievodcov, ktoré tak mocne pútajú náš záujem: agresivnosť, panovačnosť, závisť, ničivú silu a sebaničivú silu. Nijaký pátos sa nevznáša nad nimi. Čo ako sa snažíte, nijako si ich nemožno predstaviť ako subjekty tragédie (už ne jeden sa o to pokúšal, keď vzrušenie pominulo, obecenstvo zisťuje, že slzy neúžitocne prelialo samo nad sebou). Majú malý zmysel pre humor, ktorý tak bobato ťaží z vedomia nadradenosti a z povznesenosti nad nepríjemnými situáciami iných. Vo všeobecnosti sa nevedia zreteľne vyjadrovať, najmä nie vo veciach viery. Intelektuálna schopnosť veriť sa rozvíja a upevňuje priradovaním, pozorovaním a dobrou pamäťou.

Viera založila školy – nezávisí od nich. Vysoká autorita nám povedala, že vieru nájdeme skôr u starej ženy, ktorá na kolenách drhne dlážku verejnej budovy, ako u biskupa na jeho prestole. Opísali sme týchto ľudí v negatívnych termínoch – v čom je ich hodnota?

Nevybrali sme si deň svojho narodenia a nemôžeme si vybrať deň smrti a jednako voľba je najvyššia schopnosť mysle. Nevybrali sme si rodičov, farbu pleti, pohlavie, zdravie alebo

nadanie. Vrhli nás do života, ako kocky z pohára. Nás a tých okolo nás všade obklopujú bariéry a múry väzenia, vnútorné a vonkajšie prekážky. Títo muži a ženy pomocou pozorovania a pamäti čoskoro vstrebú do seba široké obzory. Poznajú seba samých, ale ich „ja“ nie je jediné okno, cez ktoré pozerajú na svoj život. Sú presvedčení, že len malá časť z toho čo dostávame je slobodná. Denne skúmajú pohyb slobody. Oči majú upreté do budúcnosti. Keď príde zlá hodina, držia sa. Zachraňujú mestá – alebo, ak sa im to nepodarí, ich príklad po ich smrti zachraňuje iné mestá. Čelia nespravodlivosti. Zhromažďujú zúfalých a dodávajú im odvahu...

Ale, v čo veria títo muži a ženy? Nie veľmi ochotne odievajú do slov predmet svojej viery. Pre nich je samozrejмый a samozrejme sa ťažko opisuje. Ale muži a ženy bez viery, tí sa vedia vyjadriť. Stále a hlasno a zoširoka o tom rozprávajú: je to viera v „život“ v „zmysel života“, v Boha v pokrok, v ľudskosť – všetko ošúchané slová, prekrútené smerovačky, falošná obladupnosť, zradcovská výrečnosť. Bez viery a nádeje niet tvorivosti. Každá viera a nádej sa prejavuje tvorivou činnosťou. Títo muži a ženy pracujú. Najväčšmi ich znechucuje nie pohľad na chyby, alebo nevedomosť, či na krutosť, ale pohľad na zabáľku. Ich práca sa často môže zdať nepatrná. Toto je charakteristické pre činnosť, ktorá nikdy, ani na chvíľu nečaká obecenstvo. Z takého rodu bol John Ashley“.

Na svete nie je veľa ľudí, ktorí vedia žiť a veriť ako John Ashley. Povedané žargónom Thortona Wildera, autora predchádzajúcich riadkov – je ich vždy naraz len niekoľko... Keď v roku 1967 vyšiel v Spojených štátoch jeho román *Ôsmy deň stvorenia (The Eighth Day of Creation)*, vydaný v nakl. Tatran v roku 1969) stal sa temer okamžite literárnou udalosťou. Napísal ho človek, ktorý bol pôvodným povoláním profesorom na Harvardskej univerzite, za II. sv. vojny letcom v Pacifiku a až na sklonku svojho života – profesionálnym spisovateľom. Tento román, z ktorého je aj naša ukážka je mnohými jeho kritikmi považovaný za vyvrcholenie jeho celoživotného úsilia, ako románopisca a dramatika.

Stal sa kedysi pred rokmi aj pre mňa čitateľským zážitkom. Málokedy totiž dostanete do ruky istým spôsobom životné vyznanie, svojráznu filozofiu s jasne kresťanským a humánnym podtónom a dokonalý príbeh a to všetko na niekoľkých stránkach, ktoré prečítate jedným dychom. Pretože to, čo sa dnes píše a ako sa píše, je často banalita bez zmyslu a aj bez literárnej finesy, ale Wilderov svet, to je všetko iné než banálnosť. Takým osobitým svetom bola už prvá jeho kniha ktorou zaujal medzinárodne *The Bridge of San Louis Rey* čiže *Most svätého Ludovíta kráľa* (1927), ktorej dej je umiestnený do napoly vymysleného Peru osemnásteho storočia (Wilder vedel dokonale španielsky, čo je vidieť aj v jeho knihách). 20. júla 1714 sa v Peru zrúti prútený horský most a pri katastrofe zahynie päť ľudí. Nasleduje príbeh rozvrhnutý na skoro teologickej báze o tom, čo sa tam vlastne stalo? Čo za puto spájalo týchto päť ľudí, keď zomreli spolu v jednom okamihu. Prečo je smrť tak nepredvídateľná a čo vlastne znamená? O vzťahoch medzi bytím a nebytím, na ktoré však Wilder nedáva presnú odpoveď, iba sa pokúša prejsť životopismi tých ľudí a nájsť v nich nejakú súvislosť. Jeho odpoveďou je až záverečná veta knihy, ktorá ho preslávila: „Jediným mostom medzi svetom mŕtvych a živých je láska.“

Ak si uvedomíme, že medzivojnová Amerika to je Sinclair Lewis alebo John Steinbeck, aby sme uviedli len najcitovanejších, čiže Amerika hospodárskeho vzostupu, ale aj dramatických sociálnych zápasov a napätí, vtedy je Wilderov spôsob filozofujúceho písania vlastne istou provokáciou doby a jej štýlu. Už tu, Wilderova tvrdohlavosť s akou sa pridŕža svojho spôsobu uvažovania, zaujme každého, kto nad knihami aj premýšľa. Iba s odstupom rokov môžeme konštatovať, že sa Wilder nemýlil a že jeho myslenie je vecou veľkosti, ktorej ubiehajúci čas neberie nič na aktuálnosti a zrelosti. Na kritiku, ktorej sa mu dostalo po jeho prvotínach, odpovedal románom *Heaven's My Destination* (1935) *Nebo je mojím cieľom*, v ktorom opísal postavu Georga Brusha, obchodného cestujúceho s učebnicami, ktorý sa však cíti byť povolaný k vznešenejšiemu poslaniu. Uprostred moderného uponáhlaného sveta v ktorom je prinútený žiť, v hotelových izbách, vo vlakových kupé, na stanicích a u priateľov, zanecháva za sebou písané biblické texty. Kade chodí, snaží sa priviesť ľudí k mravnosti, dobru a kresťanskej viere. Takýto život prináša množstvo smoly a urážok, ale pozornému čitateľovi neujde prebleskujúca myšlienka o ľudskej dôstojnosti, takže sa nakoniec sám seba musí spýtať, kto je väčší blázon, Georg Brush alebo ľudia okolo neho?

Podobnú dejovú líniu má aj oveľa rozsiahlejší román *Ôsmy deň*, pravda, v trochu pozmenenej perspektíve. Roku 1902 je na pri oslave narodenín, pri cvičnej streľbe v záhrade svojho domu, zastrelený banský úradník Breckenridge Lansing. Z vraždy je upodozrievaný jeho priateľ John Ashley, otec troch detí, ktorý je obvinený a nakoniec odsúdený na trest smrti. Temer vzápätí ho však oslobodí skupina tajuplných, neznámych ľudí, ale musí sa skrývať a neskôr újde do Chile, zamestná sa v tamojších medených baniach a tam stratený, nešťastným spôsobom, zomrie. V priebehu udalostí vyjde najavo, že skutočným vrahom bol syn zavraždeného Georg Lansing. Kniha, ktorá paradoxne začína výstrelom z pušky, je potom akousi zrýchlenou epopiejou dvoch rodín, ich existenčných bojov o prežitie, neobvyčajnou freskou o tom, ako utrpenie napomáha Ashleyho deťom presadiť sa a poradiť si s ťažkým životom bez otca a skoro aj bez matky, ktorej tragické udalosti vzali chuť žiť. Preto je Wilderov román predovšetkým veľkým príbehom o sile viery, vlastne o tom, čo je očiam neviditeľné, o neuveriteľnom dare Božom, ktorý znásobuje ľudské sily, o chuti žiť uprostred nepriazni osudu, uprostred nenaplnených snov s vedomím, že všetkým tým, čo tu a tam načrtujeme, si zároveň tkáme neviditeľnú vzorku na gobelíne života. Dnes tak obnoseným slovám, akými sú slová viera, nádej alebo dôvera, Wilder svojším spôsobom znova vracia ich pôvodný zmysel, pretože je to predovšetkým on, cez ktorého aj jeho hrdinovia veria v obyčajné a všedné veci súdiac, že práve oni sú svojím spôsobom nesmrteľné. To je ten Wilderov *Ôsmy deň stvorenia*.

A to je aj jeho výzva súčasnosti. Pretože, ak nám chýba viera, nemôžeme byť šťastnými ľuďmi. Šťastný človek totiž necíti strach v momente, keď sa jeho život zmení na váhavé alebo nedobrovoľné putovanie smerom k istej smrti. A kolkí z nás tento strach pociťujú len preto, lebo stratili životnú orientáciu. Nemajú ani Boha, ba dokonca ani žiaden pevný bod, odkiaľ by ho mohli čakať. Mnohí už nevlástnia ani na obdiv vystavené nadšenie skeptikov, ani suchý piesok púšte, ktorý v sebe nosia racionalisti, ba dokonca ani horlivý revolučný zápal bývalých ateistov. A pretože v nič neveria, sú stále lahostajnejší. Vyrušujú ich kostolné zvony (a preto ich inštalovanie radšej zakážu v mestskom parlamente...), ale predpovede konca sveta ich ponechávajú v pokoji. Sú tak leniví, že nevládku už ani hádzajú kamene do žien a mužov, ktorí veria v to, v čo oni pochybujú, ale svojím deťom neprestajne hovoria o svetle, ktoré nikto nikdy nevidel...

Naoyaj, nevera je kameň, ktorý privalil dnešný svet. Svet, ktorý sa postupne mení na matne osvetlený hrob vo vnútri veľkej pyramídy. To, čo sa uznáva je len kultové uctievanie života, ktorý sa už nechápe ako milosť, ale ako kafkovská nevyhnutnosť. Niekde tu, v kúte takto prežívaného života sa rodí nostalgia po viere, po pevnom bode, po Prítomnosti, ktorá by dala zmysel jestvovaniu. Nostalgia po viere schopnej kráčať dopredu, vidieť ďalej než tam, kde sa dovidí. Pretože s vierou v srdci nemožno zostať len povýšenými a vážnymi ľuďmi, akými sú niektorí ateisti, ktorí v skutočnosti takto zakrývajú svoju podpriemernosť. S vierou v srdci je nedovolené povyšovať sa nad jednoduchú ženu z ľudu len preto, že verí vo veci, o ktorých ja pochybujem. Viera je niečo viac než zdanlivá racionalita intelektuála, ktorá je devastovaná obrovským priestorom mnohých otázok a nedostatkom odpovedí alebo nezmerným územím tmy a tajomstva zároveň. Preto nás neudivuje, že najskvelejšie knihy ľudstva, či je to Biblia, Korán alebo Bhaghavadhita sú predovšetkým vyznaním viery. Viery v Boha a človeka. Viery v ideály, ktoré v srdci cítíme, ale ich nevidíme, pretože nás prekračujú. O nej napísal autor listu Hebrejom pri pohľade na minulosť svojho ľudu, tieto nezabudnuteľné slová:

„Viera je základom toho , v čo dúfame, dôkazom toho čo nevidíme. ňou si predkovia získali dobré svedectvo... Pretože, umierali vo viere a hoci nedosiahli to, čo im bolo prisľúbené, z dialky to videli a pozdravovali; a vyznávali, že sú na zemi iba cudzincami a pútnikmi. A keď takto hovoria, naznačujú, že hľadajú vlasť. Veď keby boli mali na mysli tú, z ktorej vyšli, mali dosť času vrátiť sa. Ale oni túžia po lepšej, to jest po nebeskej. Preto sa ani Boh nehanbí volať sa ich Bohom, veď im pripravil miesto...“

(list Hebrejom 11, 1-2.13-16).

Tú istú vieru v Boha, vieru v zmysel cesty, na ktorú sme sa vydali dobrovoľne alebo ako prinútení sluhovia, chváli v evanjeliách aj Kristus.

„Pri pohľade na svojich apoštolov sa žaluje - napísal Francois Mauriac - že sú ľuďmi malej viery, ale o viere ženy Kanáančanky a o viere rímskeho stotníka sa vyjadruje s úctou a prekvapením: „veru, hovorím vám, takú vieru som nenašiel nikde v Izraeli. Pretože ich viera splývala s láskou...“

Pretože, ich viera nebola zdedenou vierou, ale životnou odvahou a vyznaním zároveň.

Zacitujme na záver ešte raz Thortona Wildera, ktorý na konci svojho románu napísal o zmysle ľudskej histórie, o zmysle tohto gobelínu, ktorý je utkaný najmä z podujatí hlbokkej viery v Boha, tieto zvláštne, ale aj hlboko pravdivé slová:

„Veľa sa dnes hovorí o vzorke na gobelíne. Nieкто si je istý, že ju videl. Nieкто vidí, čo sa mu povedalo, aby videl. Nieкто si pamätá, že ju videl, ale sa mu stratila. Nieкто nachádza silu v presvedčení, že niet čo vidieť. Nieкто...“

Peter Olekšák, *Vzťah Cirkvi a štátu na Slovensku v rokoch 1992 – 2000*, Katolícka univerzita, Ružomberok 2000, 137 s..

Ambíciou knihy Petra Olekšáka *Vzťah Cirkvi a štátu na Slovensku v rokoch 1992 – 2000* je „zhromaždiť a analyzovať fakty, súvislosti a pozadie dialógu medzi štátom a Cirkvou na Slovensku za posledných desať rokov“. Autor čerpá najmä z informácií, ktoré mu poskytli denníky, archív Konferencie biskupov Slovenska a dokumenty Cirkvi.

Kniha je rozdelená do troch rozsiahlejších kapitol. Prvá z nich načrtáva spôsob koexistovania štátu a Cirkvi v 2. pol. 20. storočia a hľadá teóriu ideálneho spoložitia oboch subjektov. Ako najschopnejšia sa v súčasnej situácii autorovi javí cesta postupnej „priateľskej odluky“ Cirkvi od štátu.

Obraz nerovnoprávných vzťahov medzi vládou a Cirkvou, stav, na ktorý dopláca celá spoločnosť, podáva nasledujúca časť. Vládna moc, tušiaca svoju pominuteľnosť, vníma pretrvávajúcu Cirkev ako nepriateľa aj za to, že sa jej predstavitelia vzpierajú snahe o manipuláciu predsedom vlády, že „opovázľivo“ kritizujú často protispoločenský a nemorálny spôsob riadenia štátu. Cez faktograficky podložené údaje môže čitateľ sledovať, ako vláda, hlásiaca sa vo všeobecnej rovine ku kresťanstvu, vyvíja snahu diskreditovať Cirkev pomocou nelegálnych aktivít tajnej služby, pomocou svojich žurnalistov, vyhláseniami najvyšších štátnych predstaviteľov. Informáciami nabitý text umožňuje sledovať spôsoby, ktorými brutálna moc skrze umelo vyvolené spory zamorovala celú spoločnosť nekultúrnosťou a primitivizmom. Záverečná kapitola publikácie mapuje vzťahy Cirkvi a štátu, vychádzajúc pritom z názorového spektra denníkov *Sme* a Slovenská republika – novín, stojacich v inkriminovanej dobe v nezmierniteľnej opozícii. Chronologicky zostavené publicistické dokumenty svedčia nielen o rôznosti pohľadu žurna-

listov, ale aj o snahe neseriózne manipulovať čitateľov provládneho denníka. Autor do textu vstupuje málo. Ak, potom býva britký a cez komentátorské gesto jednoznačne hovorí, na ktorej strane stojí. Necháva pôsobiť hlavne overené údaje a fakty. Všíma si otázky a spory okolo cirkevného školstva, Katolíckej univerzity, reštitúcie cirkevného majetku, zmluvy medzi Svätou stolicou a našou republikou, angažovanosť biskupov a kňazov v politike.

Dokumenty, záznamy a komentáre tu stoja vedľa seba, aby vnímavému pozorovateľovi znova pripomenuli kritické body i zlomové momenty koexistencie náboženskej ustanovizne a štátu v nedávnej realite. Autor – kňaz prezentuje i postoje Cirkvi k téme a sputuje sa, do akej miery má táto vlastne možnosť a právo „bojovať“ za svoje záujmy. Otázka zostáva naďalej otvorená – aj pre autora. Ako nás upozorňuje v závere, ohrozovanie Cirkvi mocnými, ich snaha podriadiť si ju – to sú zápasy v histórii nikdy nekončiace. V neustálom spore sa pravda a dobro presadzujú nesmierne ťažko, cez obeť a kríž i zásluhou veľkej osobnej statočnosti, s ktorou sa však v poslednej dobe stretávame pomenej. Aj o tomto je Olekšákova kniha.

ANTON LAUČEK

Pavol Strauss: Človek pre nikoho,
Vydavateľstvo DAKA, Bratislava,
tlačiareň Svornosť a. s.

Koncom roku 2000 sa objavilo na našom knižnom trhu nové vzácne dielo významného kresťanského mysliteľa; humanistu, básnika, spisovateľa – esejistu Pavla Straussa, zároveň vynikajúceho lekára-chirurga pod názvom „Človek pre nikoho“. Ešte ako študenta ma po vojne zaujala jeho pomerne útla, ale myšlienkovo bohatá knižka „Všetko je rovnako blízke a ďaleké“ (s podtitulom „Kaleidoskop z cesty po Švajčiarsku“), ktorú v r. 1947 stihlo vydať Verbum v Košiciach, v edícii časových úvah. Už vtedy

bolo celkom jasné, že v autorovi vzácnaj meditatívnej knižky vyrastá na Slovensku mysliteľ veľkého formátu. Potom dlhá, vlastnou vinou nezavinená odmlka nádejného esejistu, o ktorom som vedel, že je lekár, chirurg s úprimný konvertita z judaizmu na katolícku vieru. Až po roku 1989 som sa dozvedel viac o jeho strastiplnom živote, o jeho životných osudoch a o jeho rozsiahlom spisovateľskom diele. Ukázalo sa, že Pavol Strauss po celých tých štyridsať rokov ideologického útlaku nemlčal, i keď sa ho snažili umlčať, ale ďalej písal a publikoval pod pseudonymom.

Po krátkom úvode obrátime pozornosť na publikované dielo, ktorého hodnota tkvie v myšlienkovom bohatstve, adresovanom ľuďom, túžiacim po pravdivom slove. Preníkanie k jadru myšlienok, vyjadrených v knihe, zaodetých do básnických metafor a symbolov, je cesta neľahká, poznačená zastaveniami mysle, aby čitateľ nabral akoby druhý dych na preniknutie k podstate myšlienok, ktoré chce spisovateľ predostrieť čitateľovi na jeho uvažovanie. Treba priznať, že nie vždy sa mu podarí preniknúť za škrupinu symbolov a metafor. Ale kde a to už podarí – a s čítaním nových a nových kapitol sa to častejšie stáva, keď si čitateľ osvojí Straussovu metódu podávania ideí, zistí medzi nimi vnútornú spätosť a súvislosť. Až vtedy sa mu podarí dešifrovať pravdivosť a krásu autorových myšlienok. Je to naozaj náročná cesta do duchovného sveta spisovateľa.

Už samotný názov knižky evokuje úvahu, čo ním chcel autor niečo povedať, vysvetliť, odkryť zo svojho vnútra. Milan Rúfus to azda najlepšie vystihol v predhovore ku knihe, keď hovorí: „*Znie to trpkó ako prirodzená reakcia autora na čas, v ktorom 'nesmel'. Nesmel verejne prehovoriť a on sa pri svojej vnútornej konštelácii cítil ako kňaz, ktorého nepustili na kazateľnicu*“. Keď čítal rukopis, donesený autorom v čase totality, nemohol pre jeho vyjadrenie nič v danom čase urobiť a musel konštatovať, „*Trpkosť naznačená názvom však v rukopise nepokračuje*

a Straussov obraz času je pokojný, objektívny. Len čas bol nepokojný a neobjektívny vo vzťahu k autorovi„.

Prečo sa zdá autobiografia Pavla Straussa akási iná, netypická voči dielam takého typu? Domnievam sa, že aj preto, lebo chronológia udalostí tu nehrá žiadnu rolu. V tejto knižke, udalosti, ktoré sa udiali v konkrétnom čase a priesore sa viackrát opakujú v iných súvislostiach. Napr. ako človek, ktorý nikdy neprofitoval zo svojho presvedčenia sa vlastne vždy ocitol v opozícii voči vládnej realite, čo našlo adekvátny výraz v jeho mnohovravnom konštatovaní „*Za prvej republiky som bol komunista. Za slovenského štátu som bol židobolševik. Luteráni, väčšinou neveriaci, ma po konverzii mali za klamára. Katolíkom som bol podozrivý. Židia ma považovali za zradcu a podvodníka. A ja som sa nikdy nediš-tancoval od ich utrpenia, ale oni neboli ochotní uveriť, že pre mňa bol Ježiš Kristus Mesiašom, aj im dávno slúbeným*“. Hľa veľkosť a sila jeho viery po úprimnej konverzii. Aj na inú, veľmi vážnu situáciu v svojom živote si viackrát spomína, keď sa v čase SNP stal zajatcom gestapa, s podozrivým nemeckým menom, za čo ho čakala istá smrť. Všimol si, že veliteľ eskorty ho viackrát volal po mene, ako by sa bál, že mu utečie. A zrazu veliteľ zastavil eskortu. Prišiel k nemu a pošepol „*Pán doktor, toto nie je pre vás ... Mám v eskorte stopäťdesiat jeden mužov. Mám však odovzdať len stopäťdesiat. Pre vás je to nebezpečnejšie ako pre tých druhých. Ak tu máte známych, pustím vás, vrátim vám doklady a zavediem vás ta*“. Po vysvetlení, že v blízkej nemocnici má známych, ho veliteľ skutočne tam zaviedol a on sa nečakane ocitol na slobode veriac, že toto oslobodenie má zmysel pre jeho ďalší život.

Po prečítaní knižky, či skôr po spupnom prelúskaní autorových myšlienok, zaodetých do básnických metafor, čitateľ nadobudne hlboký dojem, že autor knihy je človek, ktorý si slovom, sebareflexiou lieči vlastnú dušu, zraňanú príkormi a necitlivým prístupom ľudí. Prijíma však utrpenie ako veľmi pozitívnu

skutočnosť. Je presvedčený, že „*bez utrpenia je život prázdny ... Niet veľkosti bez utrpenia.*“ Sám to zakúsil na vlastnej koži, najmä keď musel opustiť miesto primára a neskôr i riaditeľa nemocnice v Skalici, ktorú s obetavosťou a s veľkým elánom budoval. Bol prakticky donútený presťahovať sa do Nitry a prijať podradné miesto, ako sám hovorí „*človeka, ktorý nikdy nebol mimo nemocnice strčili do ambulancie ... kde ma riaditelia vítali s veľmi pochybnými pocitmi a správaním, ako nebezpečného zločinca.*“. Avšak nezanevrel na svet, na ľudí. V živote stretol aj veľa priateľov, ktorým ďakoval za mnoho. Ponajprv bol zaviazaný rodine Munkovcov, jeho krstným rodičom. S nimi zažil intenzívny, naozaj kresťanský život. Sami skončili v koncentračnom tábore, i keď boli konvertiti. P. Strauss celý židovský problém chápal ako metafyzický a nie ako spoločensko-politický. Veril, že vykúpenie sa týka všetkých ľudí a bude dovŕšené „*až sa obráti celý židovský národ.*“

V svojich hlbokých reflexiách sa opiera o veľmi pozitívny vzťah k hudbe, ktorá sa stala neodmysliteľnou sprievodkyňou všetkých fáz jeho života. Bola koreňom jeho žitia, „*nosným stĺpom bytia, vôle a brejivej nádbery.*“. Sám bol aktívnym hudobníkom (hral na klavír). Mal nesmierne rád Mahlerové a Bruckerové symfónie, Beethovena, Liszta, Rachmaninova, Šostakoviča (práve kvôli kritike Stalina jeho opier opustil komunistické hnutie). Sám povedal, že na troch pilieroch je postavený jeho život : na hudbe, na slove a myšlienke a na medicíne.

Teda druhým pilierom bola literatúra, ktorú pre neho predstavovali také mená, ako F. M. Dostojevskij, V.Hugo, F.Wefel, L.Bloy a i., ale aj spisovatelia socialisticky orientovaní, ako R.Rolland, T. Mann, B.Brecht a i. Avšak najväčší vzťah získal k poézii R.M.Rilkeho, ktorého duinské elégie ho priamo fascinovali veľkou hĺbkou citu, objasňovaním podstaty bytia a pretváraním myšlienok v obraz a symbol. Zrejme takúto metódu uplatňoval i v svojich básniach, písaných najprv po ne-

mecky, čo bolo výrazom tradičnej, intelektuálnej atmosféry v židovskej rodine a neskoršie už po slovensky. Zo slovenských básnikov svojim naturelom a básnickým cítením je mu najbližšie Milan Rúfus, s ktorým udržiaval veľmi priateľské vzťahy od svojej literárnej a spoločenskej izolácie až do konca svojho života (v r. 1994) a pri svojich občasných cestách do Bratislavy sa i uňho zastavil.

Tretím základným pilierom Straussovho života bola medicína, užšie chirurgia. V tejto súvislosti už v r. 1968 známy literárny kritik Jozef Felix vyslovil zaujímavý postreh, že MUDr. P. Strauss je lekár–spisovateľ, ktorého obidva atribúty v je osobnosti dokonale splyývajú. Za každým jeho riadkom, čo napísal ako spisovateľ, je utajený aj lekár, kým u našich ostatných spisovateľov (napr. u M. Kukučína, Nádaši-Jégeho, I. Stodolu) nevidno až takú úzku previazanosť u oboch atribútov ich osobnosti. Teda, keď tvorili svoje literárne diela, nebolo až tak cítiť, že sú aj lekármi. On bol do špiku svojich kostí výborný chirurg, ktorý chcel naozaj pomáhať chorým podľa svojich najlepších síl a vedomostí, aj keď zažil tvrdú diskrimináciu zo strany vtedajšej vrchnosti.

Celá koncepcia diela je na prvý pohľad trošku roztrieštená. Ale to je iba vonkajšie zdanie. Medzi všetkými 17-timi kapitolami jestvuje vnútorný súlad, harmónia, z ktorej sa vynára osobnosť spisovateľa – lekára, skromného „*človeka pre nikoho*“, ako pevný charakter, ktorý sa nekláti ako trstina ohýbaná vetrom. Knižku ako meditatívne dielo možno len vrelo odporúčať a nedať sa odradiť neobvyklým spôsobom podania. Po formálnej stránke knižke nemožno nič vážnejšie vytknúť. Snáď viackrát použité slovo „*vyprojikovať*“ by žiadalo bližšie vysvetlenie.

Na koniec knihy je pripojený pomerne rozsiahly a fundovaný prehľad o diele P. Straussa z pera Júliusa Rybáka, ktorý udalosť zo života spisovateľa a jeho tvorbu uvádza v chronologickom slede a vo vzájomných súvislostiach. Celkom na záver knihy vydavateľ vysvetľuje za

akých okolností došlo k vydaniu tejto vzácnej knihy.

PAVOL KALINAY

D. BONHOEFFER, Na cestě k svobodě (Listy z vězení), Vyšehrad 1991

Publikácia Na cestě k svobodě predstavuje čitateľom predovšetkým záverečnú fázu teologicko – kresťanského vývoja mladého talentovaného evanjelického teológa Dietricha Bonhoeffera (1906 – 1945). Jeho spisy vyvolávali svojho času zmätené reakcie, ako na evanjelickej, tak na katolíckej strane (viď úvod str. 35). Ostávajú však odkazom, ktorý sústavne priťahuje a inšpiruje teológov. Erudovaný úvod Jana Amosa Dvořáčka predstavuje Bonhoefferovu teologickú anabázu v troch rôznych periódach jeho vývoja:

– v prvom období, v ktorom vnímal Krista v existujúcej cirkvi. „...Kristus existujúci ako sbor“ (str. 29). Vo svojich prednáškach prehlasuje, že „Cirkvev není jen přijemce slova zjevení, nýbrž je sama zjevením a slovem Božím“ (str. 29). Toto stotožnenie Krista s Cirkvou sa mu časom zdalo problematickým, a tak ho podrobil korekcii.

– Druhé, stredné obdobie je poznačené nástupom fašistickej moci a reakciou na ňu, nakoľko sa aj medzi teológmi našli takí, ktorí videli v Hitlerovi dar Boží. Bonhoeffer reaguje fundamentalisticky zdôrazňujúc poslušnosť jedine Božiemu slovu. Korekcia o prítomnosti Krista v cirkvi je v tom, že ho vidí len tam, kde je cirkvev verná evanjeliu a neprepadla bludom nacionalizmu. Hľadá cestu k obrode cirkvi a prekvapivo ju nachádza v mníštvu. „Restaurence cirkvev vzejde určité z nové podoby mníšství...“ (str. 32). V tomto období vníma svet ako nepriateľský element, ktorý obklopuje brániacu sa cirkvev.

– Tretie obdobie, ktoré prebieha zväčša vo väzení, sa nesie v znamení radikálneho príklonu k svetu. Je to najatraktívnejšia etapa jeho vývoja, ale aj etapa, nad ktorou sa lámu sviečky. Príčinou je

fakt, že Bonhoeffer mnohé len naznačil a nestihol dokončiť. Práve tieto náznaky sú impulzmi pre reflexiu. Texty sú problematické aj vďaka, nie vždy šťastne zvolenému slovníku, ktorý často pôsobí veľmi provokačne. V tomto slovníku figurujú slová ako náboženský človek, ktorého autor kritizuje ako protiklad kresťana. Náboženské interpretácie podľa neho zatemnili posolstvo o Bohu. Nenáboženská interpretácia v Bonhoefferovom chápaní, znamená návrat k pôvodne evanjelióvému kresťanstvu. Ďalším problematickým termínom je náboženstvo bez Boha – slovo Boh je podľa neho spojené s mocou. Je zatažené dvojznačnosťou, napr. v tom, že sa podľa kréda monoteistických náboženstiev sa všetko deje pod vládou Boha. Náboženský interpretovať podľa neho znamená, interpretovať metafyzicky a individualisticky. Bonhoeffer chce, aby sa obnovilo mystérium arcani, aby bolo ochraňované tajomstvo viery pred profanáciou. Hľadal preto možnosť ako reintepretovať základne pojmy kresťanstva, ako je pokánie, viera, ospravedlnenie, znovuzrodenie a posvätenie (str. 203 – 204). Bonhoeffer odmieta teokratický monoteizmus a zavádza pojem trpiaceho Boha ako bytia pre druhých. Problematickými sú však prehlásenia typu: k Božiemu bytiu patrí utrpenie, lebo Boh je láska (str. 40). Uvedomuje si, že súčasná cirkvev nemá silu k ohlasovaniu, tá môže prísť až po pokání (str. 46). Pokánie – metanoia sa realizuje tým, že sa kresťan nechá strhnúť na cestu Ježiša Krista účasťou „na Božom utrpení v Kristu“ (str. 57). Iným jeho termínom je tzv. dospelý svet. Rozumie ním ľuď, ktorí sa s cirkvou nestotožňujú, ale berú na seba svetskú zodpovednosť, ako záväzok dospelosti a humanity (str. 47).

V Listoch autor zachytáva svoj každodenný život vo väzení. Zaujímavé je jeho vyznanie, že máva často sny (str. 88, alebo „ Ve snech bývám, více než kdy předtím, zase mezi Vámi na svobodě“ str. 104). Uvedomuje si, že ako málo je človek v bežnom živote vďačný (110). Sny, písanie úvah o využití voľného času, o hlúposti ap., správa o neľudských pod-

mienkach vo väzení (str. 124 – 129), to všetko je psychologickou obranou proti tlaku neslobody v ktorej je nútený žiť.

Inou zaujímavou črtou je prejav lásky k iným formám života. Napadol ma pritom zenbudhistický básnik Issa, ktorého označujú japonským Františkom z Assisi. Tento básnik tragicky stratil celú svoju rodinu, a tak sa mu muchy, myši stávajú priateľmi a spoločníkmi. Pekne to vyjadril vo svojich haiku, ako napr. „Pár much a já/ toť celá domácnosť/ v téhlé skromné chyži“ alebo „Musím se obrátit na bok/ dej si pozor/ cvrčku“ alebo „Nezabíjej mouchu/ nevidíš, jak spíná ručičky/ jak prosíš?“ alebo „Pojďte ke mně/ vrabečci bez maminky/ budu si s vámi hrát“ (Pár much a já. Malý výběr z japonských haiku, Dharma Gaia Praha 1996). U duchovných lidí, kteří kvůli nejakým frustrovaním příčinám nemôžu prejavit svoj jemnosť k svojim blízkym, sa prenáša ich láska na prírodu. „I malé mraveniště a včely na lípách mi připravují na procházkách po dvoře mnoho radosti... Jenom můj vztah k mouchám v cele zůstává zatím zcela nesentimentální. Vězeň má asi vůbec sklon nahrazovat nedostatek lidského tepla a pohody, který vycítuje ve svém okolí, zintenzívněním citových prožitků, snadno reaguje poněkud přecitlivěle na všechno osobní“ (BONHOEFFER, str. 102 – 103).

Bonhoeffer je veľmi poctivý aj čo sa týka ekumenizmu. Nie je to bigotný luterán, ale kriticky uvažujúci kresťan vidiaci svet nie čiernobiely, ale v jeho pestrosti. Katolícky čitateľ „zamlíaska“ spokojnosťou, keď číta napr. slová ako: „Ptáme se, proč Luterův čin musel mít následky, které byly pravým opakem toho, co chtěl, a které jemu samému zkalily poslední léta života a někdy i zproblematizovali jeho vlastní dílo. Chtěl pravou jednotu církve a Západu, t.j. křesťanských národů a výsledek byl rozpad církve a Evropy, chtěl „křesťanskou svobodu“ a výsledkem byla lhostejnost a zdivočení mravů, chtěl pravý světský společenský řád bez klerikálního poručíkování a výsledkem byla vzpoura už v selském povstání a brzy nato postupný rozpad

všech vazeb a pořádku života...Kierkegaard už před sto lety řekl, že Luter by dnes prohlásil opak toho, co tenkrát“ (str. 114). Alebo: „čtu teď s velkým zájmem Tertuliána a Cypriána a jiné církevní Otce. Jsou částečně mnohem aktuálnější než reformátoři a přitom mohou být východiskem pro evangelicko – katolický dialog“ (str. 143). Z publikácie sa mi zdajú stále aktuálne predovšetkým dva aspekty:

a) prekonanie dualizmu profánno / posvätno teda línia, ktorou sa intenzívne zaoberal aj Bonhoefferov súčasník Teilhard de Chardin. Bonhoeffer je v tomto ohľade mimoriadne dôrazný.

Na margo prekonania tejto duality dokonca píše: „Myslím, že máme Bohu v tomto našem živote a ve všem, co dobrého nám dává, osvědčovat takovou lásku a důvěru, abychom se, přijde-li doba – ale skutečně až tehdy! – odebrali k němu s láskou, důvěrou a radostí. Aby však člověk – mám-li to říci názorně – v náručí své ženy toužil po onom světe, to je mírně řečeno nechutné a rozhodně to není Boží vůle. Boha máme nalézt a milovat v tom, co právě dává, když se Bohu zlíbí a dopřeje nám okusit úchvatné pozemské štěstí, nemáme být zbožnější než on a nechat toto štěstí zčervivět nadutými myšlenkami a požadavky nebo přebujelou náboženskou fantazii, která nikdy nemá dost na tom, co Bůh dává. Tomu, kdo nalézá Boha v pozemském štěstí a děkuje za ně, budou vždy dopřány chvíle, v nichž si připomene, že všechno je jen něčím předběžným, že si srdce má zvykat na myšlenku věčnosti, a konečně přijdou i takové chvíle, kdy může docela úpřimně říci: „Chtěl bych být doma...“. Ale to všechno má svůj čas a hlavní je držet s Bohem krok, nepředbíhat ho stále o pár kroků, ale zároveň se za ním ani neopozdoval. Je to pýcha, chce-li někdo mít všechno najednou, manželské štěstí i kříž i nebeský Jeruzalém, v němž není mužů ani žen“ (str. 157). Alebo „Křesťan se raduje ze všeho co jej spojuje s jinými lidmi, je hotov s nimi

spolupracovať za uskutečnení spoločných cieľ“ (str. 45). Túto svoju víziu prirovnáva k polyfónnej hudbe: „Bůh chce, abychom ho milovali s jeho večnosťou z celého srdca, nie tak, aby tým bola zkrátená či oslabená pozemská láska, ale v jistom smyslu jako cantus firmus, k němuž zaznívají ostatní tóny jako kontrapunkt... Tam kde je cantus firmus (základní melodie/ jasný a zřetelný, může se kontrapunkt rozvinout tak mocně jak jen možno. Obojí je „nerozdělené, a přece nesmíšené“ řečeno s chalcedonským vyznáním, jako Kristus – jeho božská a lidská přirozenost. Nezdá se nám snad polyfonie v hudbě právě tak blízká a závažná, protože je hudebním odrazem této christologické skutečnosti a také naší vitae christianae?“ (str. 121)

b) objavenie Krista ako bytia pre druhých. Jeho kritika monolitického monoteizmu. V tomto ohľade je inšpirujúci pre formujúcu sa trinitárnu ontológiu. „Náš vzťah k Bohu není „náboženský“ vzťah k nejvyšší, najmocnejší, nejlepší bytosti, jakou jsi můžeme představit – to není pravá transcendence –, ale je to nový život v „bytí pro druhé“, v účasti na bytí Ježíšově. Transcendentno není v nekonečných, nedostatočných úkolech, nýbrž v konkrétní, dosažitelném bližním. Bůh v lidské podobě!...“ (str. 264). Problém vertikály. „Církev je církví jen tehdy, je li tu pro druhé. Má -li nějak začít, musí všechno jmění rozdat potřebným. Faráři mají žít výhradně z dobrovolných darů, eventuálně vykonávat nějaké světské povolání. Církev se musí podílet na světských úkolech společenského života, nikoliv jako panující, ale pomáhající a sloužící“ (str. 265).

Bonhoeffer ukázal, že bohatý život možno žít aj v zdanlivo stiesnených podmienkach, a že sloboda nie je otázkou týchto vonkajších podmienok, ale je v srdci. Z tohto pohľadu potom jeho výrok: „Na cestě ke svobodě je smrt největším svátkem“ (str. 261) vyznieva úprimne.

RÓBERT SARKA

Nemecký filozof Wolfgang Janke sa vo svojom diele *Filosofie existencie* pokúsil predstaviť filozofický existencializmus. Táto práca však nie je jednoduchou prezentáciou biografických dát a základných súradníc myslenia toho ktorého autora. Janke vstupuje do svetov jednotlivých existencialistov tak, že necháva ich diela navzájom jedno druhým komentovať, vzájomným porovnávaním objasňovať, a tak akoby nepriamo rozvíjať vlastnú filozofiu existencie. Čitateľ je pri tomto štýle pozvaný za okrúhly stôl, kde medzi sebou diskutujú niektorí z veľkých predstaviteľov existencializmu. Atmosféru autentickosti Jankeho diela – komentára vytvára predovšetkým fakt, že autor sa striktnie pridŕža len diel jednotlivých existencialistov, teda uplatňuje akúsi sola scriptura, keď sa vyhýba používaniu akýchkoľvek komentárov či štúdií mimo skupiny autorov existencialistickej proveniencie uvádzaných v jeho diele. Je natoľko dôsledný, že nepoužíva ani štúdie a odvolávky na vlastné dielo. V tom existencialistickom purizme je asi najväčšia originalita jeho diela. Svojrâznou metódou sa azda najviac priblížil k autentickému výkladu tohto filozofického smeru.

Popri známých autoroch existencie (Kierkegaard, Sartre, Jaspers, Camus, Marcel, Heidegger) nás prekvapí prítomnosť Marxa. Janke nás však presvedčí, že Marx sa nedostal medzi existencialistov ako Pilát do Kréda, ale, že jeho ranné spisy nesú črty existencializmu, a teda majú legitímne miesto popri iných autoroch tohoto filozofického smeru. Nakoniec to, že napr. Sartre koketoval s marxizmom ukazuje, že tu istá príbuznosť musela byť. Škoda, že autor nepredstavil aj iných existencialistov zo španielskej (Unamuno, Y Gasset) či ruskej proveniencie (Šestov), ktorí prispeli tiež svojím dielom k rozvoju poznania o ľudskej existencii. V diele mohol mať svoje miesto aj Nietzsche.

Koncept existencie sa nepresadzoval ľahko, len veľmi ťažko si vydobýjal miesto na slnku. Jeho (jej) akceptácii predchádzali dlhé pozičné vojny mysliteľov. Prvýkrát termín existencia spomína Aristoteles: „Skutečnosť (aktuálnosť) je existence vecí“ *Metafyzika IX, 6, 1048*, nikdy však o nej neuvažuje ako o „existencii o sebe“ (E. GILSON, *Bytí a někteří filosofové, OIKOYMENÉ Praha 1997, str. 61 – 62*). Problém „existencie o sebe“ otvorili arabskí učenici Avicena a Averroes. Známy Aristotelov „fanúšik“ Avicenna (prečítal vraj štyridsať krát jeho *Metafyziku*), sa ukázal ako samostatný mysliteľ tvrdiaci, že existencia nie je len slovo, ale niečo, čo k súcnam pristupuje, čo objasňuje fakt, že „jakákoliv daná věc je něčím a nikoli ničím“ (ÉTIENNE GILSON, c.d., str. 69). Z toho vyvodil dôležitý záver o kontingentnosti súcien, pri ktorých esencia prijíma existenciu od Niekeho, kto ju má nutne zo seba samého. Esencia je pred svojou aktualizáciou čírou možnosťou. Nutnosťou sa stáva až po aktualizácii, vtedy mizne akákoľvek možnosť. Averroes fundamentalistický aristotelian, vyznávajúci nemenné, večne trvajúce univerzum, obvinil svojho kolegu Avicenu, že vťahol do filozofie teológiu. Mal pravdu, keď tvrdil, že „původ pojmu existence odlišného od pojmu essence je v náboženství a že je spjat s myšlenkou stvoření“ (in ÉTIENNE GILSON, c.d., str. 80). Étienne Gilson však tvrdí, že rozdiel medzi existenciou a esenciou v súcnaťch nie je teologickým problémom, ale produktom racionálneho pohľadu na veci. Dokazuje to veľmi jednoduchým poukázáním na rýdzo kresťanských filozofov (Duns Scotus, Suarez), ktorí sa vo svojich teologických traktátoch dokázali zaobísť aj bez tohto rozlišovania (É. GILSON, c.d., str. 81). Posun vo vyjasňovaní pojmu existencie urobil Tomáš Aquinský, ktorý rozlišoval medzi ens – súcno, esse – bytie. Gilson komentuje závery tomášovského výskumu tak, že: ens je to čo je, teda existuje; zatiaľčo esse je dej, akt. Ens je potom podstatné meno a bytie je sloveso, teda najhlbší a základný akt, vďaka ktorému

určité súcno je, či existuje (E. GILSON, *Bůh a filosofie, OIKOYMENÉ Praha 1994, str. 41*). Chod vecí ukázal, že historický vývoj okolo existencie nezostal bez ťažkostí. Problém existencie nepriamo nastolil problém univerzálií, ale aj negáciu rozlíšenia medzi esenciou a existenciou, ako napr. v scotizme. Existencia sa tak stala abstraktným a obskúrnym pojmom vzdialeným od starostí pri obstarávaní každodenného chleba. Práve toto viedlo existencializmus k inému prístupu k existencii. Jeho protagonisti opustili abstraktné pole ontológie a vyrazili smerom k filozofii, ktorá by pomohla človeku k hlbšej autoreflexii a sebapochopeniu. Na druhej strane je zarážajúce, že sa intelektuálne úsilie predchádzajúcich mysliteľov odpísalo, hodilo cez palubu. Zdá si mi to tak trochu ako odbúranie základného chápania prameňa existencie tváriac sa, že žiaden neexistuje.

Za začiatok existencializmu sa považuje rok 1927, keď vyšlo dielo Gabriela Marcela *Journal Métaphysique* (*Metafyzický denník*). Existencializmus nie je viac filozofiou zaoberajúcou sa čisto ontologickými problémami. Azda až na „malé“ výnimky (Sartre, Heidegger), ju možno označiť predovšetkým za zvláštnu formu antropológie alebo ešte skôr za filozofujúcu psychológiu. Profesor Hanus ho definoval ako „moderný smer filozofie: príznačný výraz tragicky rozpolteného ducha dejinnými otrasmami. Známejší je existencializmus ateistický (Heidegger, Sartre). Nepozná esenciu, iba existenciu. Neodvodzuje ju odnikadiaľ. Nemá pôvodu, ale len v sebe spočíva absolútnou náhodilosťou. Nemá cieľ. Speje do ničoty. Jeho zmysel je nezmysel. Existenčný postoj človeka: extrémny zúfalstva, a opovážlivosti“ (*Múdrost Pascalovej „apologie“ in B. PASCAL, Myšlienky, Chronos Bratislava 1995, str. 22*).

Existencializmus je filozofiou neakademickou, neuniverzitnou a nezriedka ani nechce byť považovaný za filozofiu, pokiaľ by mal byť spájaný s tradičnou filozofiou, ktorá pracuje s pomocou

abstraktných, všeobecných a univerzálnych pojmov (por. M. PETŘÍČEK JR., Úvod do (současné) filosofie. 11 improvizovaných přednášek, Herrmann & synové Praha 1992, str. 90). Ako médium k vyjadreniu svojich myšlienok si volia: klasický filozofický traktát, voľnejšie eseje, komentáre k dielam svetovej literatúry (Dostojevský, Kafka apod.) s „existencialistickým“ podtextom alebo čisto literárne diela: romány, drámy, poviedky. Medzi tieto posledné výrazové prostriedky by sme mohli zaradiť aj niektoré diela začínajúcich spisovateľov Jána Johanidesa (prvotina Súkromie) a Dušana Mitanu.

Po tomto vovedení do existencializmu sa môžeme vrátiť k Jankeho dielu. V existencializme sa podľa neho obracia tradičný pomer medzi esenciou a existenciou. Ide zväčša o „postmetafyzické prenikanie skutočnosti“ (str. 8), prežívanej človekom. Z Jankeho diela vyplýva, že zásadný manéver a kurz v orientácii existencializmu, ako aj základné témy otvoril dánsky filozof Kierkegaard. V istom zmysle vyznieva ako „otec“ existencializmu. Znovu sa tu musíme zastaviť. Je škoda, že sa o existencializme nehovorí aj v súvislosti s Blaisom Pascalom. V úvode k jeho Myšlienkam píše profesor Hanus: „Pascalovu filozofiu môžeme nazývať iba existenciálnou“ (tamtiež, str. 22.). U Pascala nájdeme skutočne hlboké, existenciálne analýzy. Ešte pred existencialistami hovorí, že povaha človeka je nestálosť, nuda, nepokoj (Myšlienky § 127, § 139, str. 83, 87 – 88). Ideou, že „Žiadostivosť a sila sú dva pramene všetkých našich činov...“ (§ 334, str. 156) pozoruhodne anticipuje Freudovo a Adlerovo chápanie libida. Dalo by sa iste pokračovať ďalej. Isté však je, že sa o Pascalovi ako o otcovi existencializmu v školskej literatúre príliš nehovorí. (Je zaujímavé, že profesor Hanus, odvolávajúci sa na príspevok F. SAWICKEHO, Chrzescijanska filozofija existencijalna.V: Przegled powszechny Máj 1948, str. 310 – 350 začína kresťanský existencializmus Augustínom, prechádzajúc cez Pascala,

Wernera, Marcela, ku Guardinimu a Przyvarovi, str. 23).

Vráťme sa však ku Kierkegaardovi. Klasická ontológia skúmala pomer existencie stvorených vecí k existencii Boha. Aj u Kierkegarda figuruje ľudská existencia vo vzťahu k Bohu, nie je to však už komparácia bytia čo skúma, ale je to jediniec pred Bohom. Zdá sa, či už priamo alebo nepriamo, že „jediniec před Bohem“, je pre filozofov existencie vyznávajúcich rozličné farby, spoločnou štartovacou plochou pre orientačný beh existenciou. Myslím, že základný problém u každého existencialistu, ktorý musí chtiac nechtiac riešiť, je otázka existencie pred Bohom. Sú dve možnosti, odhodiť mapu a odmietnuť, že by jestvovalo v behu existenciou odkiaľ a kam, alebo mapu existencie čítať a povedané Pavlom, získať cenu života. Až po tomto základnom prvom kroku, ktorý ukázal Kierkegaard, rozvíja každý filozof svojím spôsobom filozofiu existencie. Vzhľadom na predchádzajúce filozofické úsilie je tu posun v zmysle, že každý z týchto mysliteľov prináša určitý objav, čo sa týka objasnenia ľudskej existencie pomocou tzv. existenciálnov, teda niečoho, čo ontologizujúci „existencializmus“ neriešil. Treba ešte dodať, že existencializmus chce byť svojimi reflexiami predovšetkým filozofiou praktickou.

V 20. storočí figuruje aj iná filozofia vidiaca človeka pred Bohom. Je to personalizmus. Medzi ním a existencializmom sú však isté rozdiely. V existencializme, ako ho načrtol Kierkegaard, stojí jediniec, individuum pred Bohom sám, sebareflektujúci. Tak to je, s výnimkou Marcela, u všetkých existencialistov. Vzťah k Bohu či k blížnemu sa vníma niekedy ako čosi negatívne (Sartre). V personalizme je človek vnímaný ako bytosť vedúca dialóg s ty človeka, ale aj s absolútnym Ty Boha. Pre osobu niet inej cesty k rozvoju, vývoju a k realizácii. V existencializme je možné konštatovanie či popieranie Absolútna, v personalizme sa očakáva dialóg, odpoveď. V existencializme je epicentrom poznania individua, človeka v existencii

vnímanej cez existenciály. Personalizmus si kladie aj metafyzické a ontologické otázky snažiac sa pri ich objasňovaní prekročiť časopriestorové súradnice.

Kierkegaard postavil otázku filozofie ako existenciu jedinca, indivídua pred Bohom. Je to reakcia proti Heglovej totalitárnej a deterministickej filozofii, kde nemá jedinec miesto. Čas dal čiastočne za pravdu Kierkegaardovmu tušeniu, keď nadobudol hegelianizmus svoju monštruóznú mutáciu v komunizme. Kierkegaard bojuje o jednotlivca proti davu. Jednotlivec má podľa neho meno a zodpovednosť. Dav, tlač, verejnosť ich nemajú a môžu silou svojho vplyvu zničiť etické a náboženské formy ľudskej existencie (str. 15). Na základe analýzy smrti dochádza k vážnemu záveru, že každý jednotlivec bude sám za seba zodpovedný pred Bohom (str. 17). Človek je slobodný a z tejto slobody dostáva závrat – úzkosť, lebo môže voľiť, buď pre alebo proti Bohu, pre spásu alebo pre jej stratu na večné časy (str. 29). Vo svojich analýzach strachu rozlíšil strach od úzkosti. Táto analýza je viac-menej dodnes prijímaná aj v psychológii a prenikla aj do jej slovníkov. Strach podľa Kierkegarda pramení z niečoho určitého, konkrétneho. Úzkosť je existenciál, ktorý sprevádza človeka celý život. Iným existenciálom, ktorý zavádza, je zúfalstvo. Toto pramení z kontingentnosti, z konečnosti ľudského bytia. Kierkegaard prenikavo analyzuje vzdor tých, ktorí sa pokúšajú vzbúriť proti konečnosti odporom proti Bohu. Nevlastné zúfalstvo má potom tri stupne:

a) nevedomelý, pri ktorom človek nevie, že stratil sám seba. Nevie, že má mať vzťah k Absolútnu. Je to stav pohanov i tzv. kresťanských pohanov;

b) chytráctvo, pri ktorom sa človek preberal z prvého štádia ranou osudu, keď prišiel o niečo vzácne, ako je majetok, priateľ apod. Môže na to zareagovať ako prezliekač kabátov, ktorý sa snaží vonkajšou činnosťou alebo chytráctvom

opustiť pod vplyvom vonkajších tlakov svoje smerovanie k autenticite napriek tomu, že vie, že je v ňom čosi večné. Ďalšou možnosťou úniku je, že zostane uzavretý (str. 32 – 33);

c) treťou reakciou je vzdor. (Sem vstupuje Janke a komentuje Kierkegardove kategórie ako rozvrh budúceho existencializmu). Pri vzdore si človek nahovára, že môže poprieť svoje konkrétne hranice a môže svoj pobyt konstruovať sám. To je prípad Sartra a jeho plánu, že človek je tým, čím sa urobí. Iným je stoický vzdor – popiera Boha a stavia seba do stredu existencie – chce byť kráľ ako pán bez zeme, nechce sa nechať vykúpiť, ale si zúfa, že je sám. To je prípad Camusa a jeho hrdinov Syzifa a Tantalua.

Kierkegaard preniká hlbšie a stavia človeka ešte pred konkrétnejšiu dilemu – problém prijatia kresťanstva, prijatia Bohočloveka. Človek stojí pred výzvou buď prijať Krista alebo nie, čo vyvoláva tak isto trojité pohoršenie: a, najnižšia forma pohoršenia je indiferentnosť. Stručne povedané, týka sa tých, čo sú natoľko zamestnaní svojimi problémami, že ku Kristovi nechcú zaujať stanovisko; b, je tu poznanie, že ide o Božiu vec, ale chýba dôvera prijať ju osobne; c, agresívna stratégia, ktorá popiera, že by posolstvo o Kristovi mohlo byť pravdivé. Je to odpor, pokladá kresťanstvo za lož (str. 36 – 38). Takýto prenikavý vnor do problematiky prijatia Evanjelia patrí asi k najlepšej psychologicky spracovanej analýze postoja človeka na rázcestí pred vierou či nevierou. Podľa mňa by mohla byť súčasťou katechetiky, pretože často sa teológom stáva, že im chýba obraz o tom, čo sa odohráva vo vnútri človeka konfrontovaného s Bohom a s jeho Slovom.

Kierkegaard vidí uskutočnenie, ba priamu autentickú existenciu vo viere. Verím, teda som. Viera je bytie (str. 59). To je vyvrcholenie jeho filozofovania.

Problém Kierkegardovej existenciálnej vízie je, že stratil v boji proti hegelianizmu z obzoru rozmer sociologický

(teologicky povedané aj ekleziálny). Iste tu nemalú úlohu zohralo aj luteránske zázemie, v ktorom vyrastal a kde sa dodnes presadzuje len osobný vzťah k Bohu. Je to biblicky nedostatočné a príliš zjednodušené, lebo Zjavenie nám jasne ukazuje, že Boh sa prihovára síce cez jedincov (patriarchov, prorokov, mudrcov), ale nejde o nejaký individualistický mysticismus či pietizmus, ale o príhovor, ktorý cez týchto poslov Božích smeruje k Božiemu ľudu. Biblia nie je knihou mystickej múdrosti Orientu, ale kerygmou o Božej láske k ľudstvu a k človeku.

Po filozofickej stránke jemu a celej rodine existencionalistov Gilson vyčíta, že zamenili existenciu v čase, za existenciu ako takú. Existovať v čase je síce najzjavnejší spôsob existencie, ale človek žije zároveň už v styku s večnosťou. „...čas je tým, čo neustále prerušuje večnosť človeka.“ (É. GILSON, Bytí a niektorí filozofové, str. 193). Ak v prípade Wolfa a Hegla išlo o ontológiu bez existencie, v Kierkegaardovom prípade ide o existenciu bez ontológie (tamtiež, str. 169). Z hľadiska teológie Kierkegaardovi úplne uniká trinitárna perspektíva. Jeho „kresťan“ nie je veriacim v spoločenstve, ale osamelý bežec proti prúdu.

Janke nám ako ďalšieho protagonistu predstavuje mladého Marxa. Robí tak predovšetkým analýzou všetkých marxistických reakcií, modifikácií a aberácií, ktoré sa pokúsili o manželstvo z rozumu medzi revolučnou teóriou dialektického materializmu a existenciálnou „ontológiou“. Napriek pochybnostiam v doslove knihy, mladý Marx vykazuje krvnú skupinu existencionalistov. Podobne ako jeho súčasník Kierkegaard vychádza z jedinca v dave a zaoberá sa jednotlivcom v dave či lepšie robotníkom v kapitalistickej spoločnosti. Jeho existenciálom je odcudzenie, ktoré je dôsledkom toho, že sa robotník a jeho práca stáva súkromným vlastníctvom. Bytie je podľa Marxa život a základný rys ľudského života je práca (str. 62). Vďaka vykorisťovaniu cez súkromný majetok sa človek – robotník nemôže realizovať. Súkromné

vlastníctvo vedie k závisťi a hrabivosti, Marx preto navrhuje jeho zrušenie, čo povedie k obnoveniu slobodných vzťahov človeka k prírode, k umeniu, k reči, láske, k priateľstvu a k práci ľudí s ľuďmi (str. 73). Marx chce oslobodiť jedinca z individualistického odcudzenia pre život v kolektíve. To je základný rozdiel jeho filozofie a Kierkegaardovej. Iným problémom, ktorý skúmal, je dejinný determinizmus smerujúci k naplneniu údela človeka v komunizme. Dôležité je to, čo je všeobecné. Od odcudzenia sa tak Marx prepracoval k zvecneniu jednotlivca, lebo vo svojich konceptoch „oslobodil“ človeka tak, že ho prikoval ako žijúci nástroj krútiaci mlynom dejín, melúcim pre všeobecné dobro, ale nie pre dobro jednotlivca. Aj najmenší pokus jednotlivca končil tým, že ho systém vytvorený marxistickou ideológiou, zomlel. Naša skúsenosť s komunizmom ukázala, že tu bola snaha o všeobecné dobro v mene rovnosti, ale že členovia KS predsa len profitovali na výhodách spoločnosti ako tí, čo sú „rovnejší“ medzi rovnými.

Camus patrí k ďalšiemu predstaviteľovi existencionalizmu prezentovanému v Jankeho knihe. Základnou existenciálnou otázkou, ktorú kladie, je voľba medzi svetom a Bohom. Camusa pohoršuje zlo vo svete, a tak to rieši po svojom. Buď je človek slobodný, a teda zodpovedný za zlo, potom však neexistuje všemohúci Boh, alebo neexistuje ľudská sloboda a za zlo je zodpovedný nekonečne dobrý Boh (str. 92). Odmietá vieru ako únik zo sveta. Jeho analýza existencie sa opiera o niekoľko existenciálov. Prvým je pocit prázdna, ktorý odvádza zo zabehaných koľají k druhému existenciálu – k namrzenosti, prinášajúcej otázku „prečo“. Ťnou sa dovršuje pocit márnosti, cudzoty, zdesenia a hnusu nad zbytočnosťou života a jeho absurditou (str. 83). Život bez Boha vyžaduje hrdinstvo – Búrim sa, teda som (str. 91). Camus, popisuje koncept tohto absurdného človeka, ktorý žije bez plánov, je ľahostajný k budúcnosti, umiieraniam druhého a snaží sa žiť v prítomnosti

(str. 93). Jeho absolútna sloboda je bez zajtrajška. Jej princípmi sú smrť a absurdno (str. 92). Modelom tejto slobody je „svätec bez boha“ doktor Rieux v románe Mor. Antickým vzorom je Sifyfos – hrdina absurdna. Camusov existencializmus očakáva od čitateľov, aby videli Sifyfosa šťastného.

Jean Paul Sartre sa pokúsil vo svojom existencializme dotiahnuť do konca všetky dôsledky ateistickej viery v totálnu slobodu. Jeho úvahy patria k najhlbším spomedzi existencialistov a spolu s Heidegerom aj najontologickejší. Svojimi reflexiami dôležitým spôsobom podnietil genotyp postmoderných filozofov. Jeho slávny výrok: Existencia je pred podstatou (str. 101), je reakciou na postomášovskú scholastiku degradujúcu existenciu na fakticitu. Podľa nej existovať neznamená nič viac, ako, že niečo je tu a je prítomné (str. 102). Nič viac. Sartre sa pokúsil brániť proti determinizmu akejsi vopred danej Božej vôle, scenáru, ktorý musí byť do bodky vyplnený. Sám používa obraz Boha – remeselníka, ktorý na základe apriórne danej esencie stvoril človeka ako „nástroj“ (str. 106). Sartre odmieta esenciu – disketu s programom, ktorý by neumožňoval slobodný vývoj, rozvoj a rozhodovanie. Je to odmietnutie fatalistickej viery. Iste nemožno proti tomu nič iné urobiť ako súhlasiť. Je však otázka, či je (snáď okrem kalvínov a mohamedánov) niekto, kto by v takého Boha veril? Ježiš nám na podobenstve o Rozsievачovi (Mk 4, 1 – 9) ukazuje, že neexistuje nič ako apriórne daný program na plnenie Božej vôle. Ak je plnenie Božej vôle spojením užitočného využívania času, ktorý je poskytnutý existencii v čase, s rozvinutím toho, čo je nám dané v potencii, potom sa môže človek rozhodnúť splniť toto pozvanie a rozvinúť všetky dané možnosti na 30 %, na 60% alebo aj na 100%. Kresťanstvo odmietlo osud neobmedzene vládnući nad ľuďmi i bohmi a nahradilo ho slobodnou Božou prozreteľnosťou, ale vo vedomí jednoduchých veriacich doteraz zostala predstava akéhosi apriórne daného programu, nazývaného Božia

vôľa. Nie je to nič iné ako osud, odetý do novej predstavy.

Evdokimov tvrdí, že učenie o tom, že existencia predchádza a prevažuje nad esenciou, je aj učením teológa Gregora Palamasa, ktorý ohľadom Božej autoafirmácie: „Ja Som, Ten, ktorý je“, tvrdí, že božia Existencia nepochádza z esencie, ale že esencia pochádza od Toho, ktorý je pretože Ten, ktorý je, uzatvára v sebe úplne všetko Bytie (PAVEL NIKOLÁJEVIČ EVDOKIMOV, Teologia della bellezza. L'arte dell' ikona., Ed. Paoline 1990, str. 65). Nevie, nakoľko Evdokimov domyslel toto tvrdenie Palamasa, aplikujú ho na Sartrovo chápanie, pretože myslím, že v Sartrovom prípade dávať primát existencii u človeka, je snaha o prekonanie a poprenie radikálnej kontingentnosti, inými slovami odmietnutie myšlienky daru existencie od niekoho iného. Tu potom nie je priestor pre nič iné ako pre nihilizmus, lebo existencia sama zo seba nemôže stačiť k tomu, aby mohla vysvetliť sama samu. (por. tiež É. GILSON, Bytí a někteří filosofové, str. 81). Ak už máme ostať pri ortodoxnom teológovi, západná teológia nikdy neuvážovala o prednosti či podradenosti existencie božej k jeho esencii. Brala ich vždy spolu bez snahy porovnávať. Inou otázkou je, či je v tomto prípade legítimná analógia medzi existenciou Božou a ľudskou. Ľudská existencia nemôže existovať bez esencie, esencia je to, čo sa v existencii explifikuje, je základom, ku ktorému sa pridáva ako niečo navyše, niečo nesamozrejmé. Na druhej strane esencia, ak má byť reálna, potrebuje existenciu, ktorú nemá sama zo seba, ako bolo povedané. V nej môže rozvinúť svoje možnosti. Existencia je pre ňu potrebný stimul, program, ktorý rozbehne jej potenciály. Z pohľadu tomistickej filozofie je existencia dar Boží.

Sartre tvrdí, že človek je nedefinovateľný ničím iným, než tým, čím sa sám urobí. „človek je nejdřív projektem, jenž se žije subjektivně“ (str. 107). Existencia je vo svojom bytí rozvrhom. Dielom subjektu je ničím neurčený rozvrh seba samého, rozvrh, ktorý musí byť najprv

objavený. Ak to už takto dotiahol a popiera esenciu, nie je dôsledný. Ak nemá človek esenciu, čo je v ňom spoločné, čo ho určuje ako druh? Nie je ňou aspoň sloboda, ktorú oslavuje Sartre niečím, čo by mohlo byť (v jeho koncepte) podstatným pre človeka? Nemožno popierať esenciu, na druhej strane, a to sa zdá omyl v Sartrovom koncepte, táto esencia môže byť rôzne realizovaná. Pretoľmočené do kresťanskej antropológie, ktorá prijala židovské dedičstvo: človek je stvorený na obraz a podobu Božiu (Gn 1, 27): obraz je našou príslušnosťou k ľudskému rodu ako takom, charakterizujúcom jedinca participujúceho na Božom rozume a slobode, pričom podoba zodpovedá našej individualite, akou tento obraz rozvínieme, ako sa rozvinie. Podobu možno chápať ako princíp diferenciácie jednotlivcov v druhu, ako ich originálnosť, jedinečnosť a neopakovateľnosť, ktorá však nemôže byť bez obrazu.

Sartre domýšľa existencializmus aj ohľadom hodnôt. Ak sú odstránené nebesá, potom nie sú ani večné hodnoty o sebe, jediná hodnota je ľudská sloboda (str.133). Bytie je čosi bezdôvodné, bezcieľne, nepochopiteľné, nevysvetliteľné, lebo všetky zdôvodnenia a vytýčené ciele pochádzajú z vedomia. Človek sa oslobodzuje od Boha, aby mohol byť bez výčitiek svedomia človekom a aby sa mohol stať Bohom (str. 139).

Predstavitelia existencializmu sa zväčša zaoberajú jedincami. Gabriel Marcel je prvý, ktorý vníma existenciu v spoločenskom kontexte ako spolubytie. Jeho existenciálou je láska. Skúma rozličné prejavy lásky: a, prívlastňovanie, ktoré zvečňuje subjekt a robí z neho nie Ty ale Ono, objekt. Slúži vlastníctvu, pôžitku, až posadlosti. Druhý typ je zvädzanie geniálne opísané v Kierkegaardovom Denníku zvodcu. Tretí typ je Sartrovo stroskotanie. Sartr videl lásku ako tú, čo chce vlastniť moju slobodu. Marcel analyzuje ono a ty, dochádza k záveru, že „nejakou bytosť skutočne milovať znamená milovať ji v Bohu“ (str. 158). Táto láska nekončí „Kdo opravdu miluje nēja-

kého človeka, môže mu ríci: „Ty neumreš“. Pokiaľ „umrieť“ znamená pro ty druhé odejít, neumírají ti, ktorí jsou mívováni nepodmíněným způsobem. I mrtví patří k univerzu člověka a mohou mu být blíží než živí... (str. 158). O tomto sa môžeme presvedčiť z pastorácie najmä u žien. Ak prežila ozajstnú lásku, nechce sa po smrti svojho manžela vydať, lebo by to prežívala ako zradu na láske, ktorá jej pripadala posvätná. Toto zdôvodnenie lásky, ktorá pretrváva v Bohu je šiestou cestou dôkazu Boha, lebo ukazuje na zmysel života a jeho vzťahov, ktoré, ak sú šťastné, ani ateista nechce pripustiť, že by mali skončiť. Cesta k Bohu sa tak stáva cestou nádeje. Láska sa stáva predpokladom pre metafyziku nádeje. Iným príkladom je nádherná báseň od Ernesta Cardenala, ktorú napísal svojmu mŕtvemu priateľovi Tomasovi Mertonovi a v ktorej tvrdí, že tento priateľ je teraz bližšie, ako bol za života (E. CARDENAL, Meditácia v lietadle DC 3, Slovenský spisovateľ Bratislava 1990, str. 105 – 124).

Karl Jasper patrí spolu s Gabrielom Marcelom k veriacim existencialistom. Ak však čakáme, že jeho viera bude vierou Abraháma či matky Terezy, pri čítaní jeho diel rýchlo vytriezieme. Jeho viera je len filozofická. Neverí v nejaké historické zjavenie (vtelenie, smrť a vzkriesenie). Vracia sa tak vlastne na pozície Platóna či Aristotela. Filozofia u neho je zakusovaním hraníc (str. 164), preto skúma tzv. hraničné situácie ako je smrť, utrpenie, boj, úzkosť, náhoda. Smrť je v jeho konceptoch prerušená existenciálna komunikácia. Utrpenie vyžaduje rozlúčiť sa s myšlienkou, že by sa dalo odstrániť. Úzkosť je preň závrat zo slobody. Sloboda je darom bytia a nie fakticitou, ako to tvrdí Sartre (172). Jeho dôležitým prínosom je rozlíšenie medzi pobytom a existenciou. Pobyt je spôsob bytia davu, ktorý nivelizuje jedinca na bežne vyskytujúceho sa, kdežto existencia je jeho najvlastnejšou možnosťou. (168). Nemožno ju definovať, ale možno ju skúmať v hraničných situáciách.

Posledným existencionalistom v Jankeha diele je Martin Heidegger. Keďže táto postava by si vyžadovala osobitnú štúdiu, obmedzím sa tu len na niekoľko poznámok. Heidegger bol ovplyvnený Kierkegaardom, ktorého intenzívne študoval. Jednou z ich spoločných tém bol napr. problém úzkosti. Heidegger ho však na rozdiel od slávneho Dána vyvodil ako úzkosť z ničoho (str. 198 – 199).

Existenciu predkladá ako vytrvalosť, teda otvorenosť bytiu, znášanie tohto zotrúvania (starosť) a schopnosť vydržať in extremis (v bytí k smrti) (str. 179). Existenciu vzťahuje len na človeka, ktorý sa jediný, podľa neho, môže pýtať na zmysel bytia.

Ak by sme mali hľadať kresťanský existencionalizmus, ontologicky možno o ňom hovoriť pri Tomášovej vízii. Synteticky ju zhrnul a rozvinul Urs Baltasar píšuc: „Napätie medzi existenciou a esenciou je základným spôsobením stvoreného bytia. . . Stvorená bytosť nie je (v zmysle Božieho bytia) nevyhnutná; z jej bytia ako takého, nevyplýva jej existencia; ak tu je, potom sa, zastretá tajomstvom nesmiernej Božskej slobody vynára z ničoty. Ale to zázračné, že tu je, nespočíva iba v holej fakticite (existencii), kým jej podstata (bytie, esencia) by bola pre rozjímavého človeka niečím odjakživa dôverným, čo sa dá očakávať, čo už neprekvapuje; tá konkrétna, existujúca bytosť je ako celok, ako čosi nerozdielne, taká konkrétna (t.j. zrasťená: con – cretum), že úžas nad zázrakom toho Tu, sa nevyhnutne stáva aj úžasom nad zázrakom Tak. Tu, ktoré by nebolo Tu práve toho a nijakého iného Tak, by pre rozjímajúceho nebolo zaujímavé, rovnako ako Tak, ktoré by nemalo prekvapujúcu vlastnosť, nemalo by skutočnosť, existenciu, jestvovanie.“ (HANS URS VON BALTHASAR, Rozjímavá modlitba, Lúč Bratislava 1998, str. 190). Znaky tohto „existencionalizmu“ možno zhrnúť: priznanie reálneho rozdielu medzi esenciou a existenciou, radostný úžas napriek kontingencii. Nie je to teda pesimizmus, ktorý je typickým znamením existencionalizmu, ale existenciál radosti

z existencie prameniacu zo zjavenia, ktoré nás odkazuje na Najvyššiu existenciu.

Existencionalizmus je podľa mňa aktuálny v súčasnej dobe, keď sa v New Age špiritualite hovorí – ty si boh, tvoja podstata je božská. Vo východných filozofiách niet miesta pre stvorenie a tým ani pre rozdiel medzi existenciou reality a existenciou božstva (či absolútna). Všetko sa zlieva v Jedno. Diferencia medzi esenciou a existenciou, ako trvalý odkaz Tomáša udrží v odstupe od extrémov v správaní a v myslení a zabraňuje osmôže až do identifikácie reality a Boha identity. V pozadí jeho úvah je idealistická filozofia Fichteho o absolútne statickej podstate vyjadrenej antitézou „Ja / nie – Ja“. Bulgakov sa neuspokojil s touto statickosťou a riešenie pre problém bytie jedno a bytie dištinktné (odlíšené) nachádza v trojičnej dogme: vo vzťahu Otca plodiaceho (generatio) Syna s Duchom, ktorou prekonáva antitézu „Ja“ / „nie – Ja“. Generatio ukazuje dokonale vzťah v totálnej neoddeliteľnosti a zároveň totálnej dištinkcii (str.7).

Avšak pokus premyslieť ontológiu trojičným spôsobom sa objavuje aj v dielach západných autorov, ako je A. Rosimi, T. Haecr, H.A. Hengstenberg, C. Kalíba, W. Mook ai. Spoločným menovateľom týchto diel bola snaha ostať verný tomistickým východiskám, ale zároveň do nich „vpašovať“ ontologickú perspektívu Heideggera a transcendentálnu perspektívu Kanta. Dôležitým príspevkom je dielo E. Przywara Analógia mentis, v ktorej robí podrobnú exegézu formulácie IV. Lateránskeho koncilu o analógii: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quid inter eos maior sit dissimilitudo notanda. Przywara* obhájil proti protestantským tendenciám, ktoré hovoria o absolútnej rozdielnosti medzi Bohom a človekom (kladúcich do protikladu analógiu fidei s analógiou entis – u Bartha), ako aj voči Haeckerovej pozícii vidiacej v analógií Trinitatis (teda analógií fidei) „podštruktúru“ analógie entis tvrdiac, že medzi týmito analógiami je jednota, ktorá bola

najexpresívnejšie vyjadrená krížom Krista. Przywara urobil dôležitý krok pre stanovenie východiska pre Trojičnú ontológiu (ďalej TOn), keď vyzýva k konnubius medzi teológiou a filozofiou (str. 9), ktorá bola umelo narušená. Iným jeho prínosom je dôraz, že bez analógie entis by nebolo možné robiť ontológiu. Ďalší posun k TOn urobil H.U.von Baltasar, dielami Herrlichkeit, Theologika, Theodramatika kde stavia analógiu entis na kristológii (v Kristus Bohočlovek ako miera dialavy i blízkosti Božej, miera medzi Bohom a stvorením), zvlášť v udalosti Krista opusteného na kríži, kde Got spricht als Mensch (str. 10). Táto udalosť sa stane kľúčovou pre TOn, lebo v nej sa najtesnejším spôsobom priblížili Boh a stvorenie. V obeti na kríži treba vidieť vyjadrenie Otcovej lásky, teda „širokú sféru trinitárnej logiky“. Týmto pootvoril Baltasar dverka k analógii amoris, avšak sám sa týmto smerom vo svojich reflexiách nevydal. Náznak k výzve hľadať

nové premyslenie problému bytia má vo svojom Einfrihrung in des Christenum Jozef Ratzinger. Hlavným impulzom pre TOn je však dielko, vlastne list Thesen zu einer trinitarisehen Onlologie Klausa Hemmerleho, ktorý poslal v roku 1976 k sedemdesiatym narodeninám H.U.von Baltazara. Základnými tézami jeho vízie sú: postaviť novú ontológiu na rýdzo kresťanských východiskách, teda vidieť poslanstvo Krista ako udalosť trojičnú; vidieť fakt, že Boh, skrze poslušnosť svojho Syna a daru Ducha prenikol do histórie; na základe Božieho darovania bytie chápať ako „dianie, stavenie sa“ s / smerom k druhému (str. 12). Hemerle na základe svojich úvah dáva podnet aj k obnove spoločnosti.

Silná stránka ontologického existencializmu je hĺbka, základ. Silná stránka psychologického existencializmu je jeho konkretizmus, praktický apel. Nová filozofia existencie by potrebovala syntetika, akéhosi Kierkegarda z Aquina.

RÓBERT SARKA

Tieto knihy, ktoré vyšli vo vyd. VERBUM si môžete objednať na adrese: Vydavateľstvo Verbum, Alžbetina 14, 040 01 Košice
tel.: 0907 – 588 405

ROSINO GIBELLINI



**TEOLÓGIA
XX. STOROČIA**

 2000
VERBUM

Karol Wojtyła

Pred zlatníctvom



2000
VERBUM

OBSAH

„LAUDATIO“ Jozefovi kardinálovi Tomkovi / 1

Rozhovor: O DUCHOVNEJ KRÁSE S AKAD. MALIAROM
LADISLAVOM ZÁBORSKYM / 3

Editoriál / 11

J. E. Jozef kardinál Tomko: DÔLEŽITÁ ÚLOHA UNIVERZITY
V DNEŠNEJ SPOLOČNOSTI / 13

Pavol Dráb: DOKUMENT DOMINUS JESUS / 21

Eva Trizuljaková: ZÁNİK ČLOVEKA AKO SUBJEKTU VEDOMIA
A SLOBODY / 34

Ján Sojka: O POCHYBNOSTI / 49

Ján Matyáš: JÓZEF TISCHNER (1931 – 2000) / 59

Anna Klimeková: ETIKA ÚCTY K ŽIVOTU U ALBERTA
SCHWEITZERA / 66

Tibor Kočík: LYRIKOVA SPIRITUÁLNA MISIA / 71

Ján Gavura: PIESŇOVÝ SONET V POÉZII JANKA SILANA / 78

Ján Zambor: POKUS O PORTRÉT VALENTÍNA BENIAKA / 89

Ludovít Petraško: KATOLÍCI V HORNEJ LUŽICI / 100

Jozef Leščinský: NOSTALGIA ZA VIEROU 103

Recenzie / 109